

**RELEVANSI HADIS TENTANG RUQYAH DALAM RIWAYAT
ABŪ DĀWUD NOMOR INDEKS 3886 DENGAN
PENGOBATAN *SUWUK* GUS AHMAD ASROFUDDIN**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu
(S-1) Studi Ilmu Hadis



Penulis:

Ferdy Pratama

NIM: E05219010

**PROGRAM STUDI ILMU HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ferdy Pratama
NIM : E05219010
Program Studi : Ilmu Hadis
Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat
Perguruan tinggi : Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Judul Skripsi : "Relevansi Hadis Tentang Ruqyah Dalam Riwayat Abū
Dāwud Nomor 3886 Dengan Pengobatan Suwuk Gus
Ahmad Asrefuddin"

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa skripsi yang saya tulis ini benar-benar merupakan hasil penelitian saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenarnya dan tanpa ada paksaan pihak manapun.

Sidoarjo, 6 April 2023



PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi ini berjudul “Penggunaan Mantra Dalam Hadis Riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 (Studi Living Hadis Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin di Desa Setro Kecamatan Prambon Kabupaten Sidoarjo) oleh Ferdy Pratama telah disetujui untuk diajukan.

Surabaya, 3 April 2023

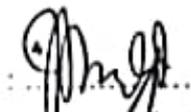
Pembimbing


Dr. Muhid, M.Ag.
NIP. 196310021993031002

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul "Relevansi Hadis Tentang Ruqyah Dalam Riwayat Abū Dāwūd Nomor 3886 Dengan Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin" yang ditulis oleh Ferdy Pratama ini telah diuji di depan tim penguji pada tanggal 6 April 2023.

Tim Penguji

- | | | |
|-----------------------------------|--------------|---|
| 1. Dr. Muhid, M.Ag | (Ketua) |  |
| 2. Fathoniz Zakka, Lc, M.Th.I | (Sekretaris) |  |
| 3. Dr. H. Budi Ichwayudi, M.Fil.I | (Penguji I) |  |
| 4. Hasan Mahfudh, M.Hum | (Penguji II) |  |

Surabaya, 6 April 2023

Dekan
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat




Prof. Abdul Kadir Rivadi, Ph.D.
NIP. 197408132005011003

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ferdy Pratama
NIM : E05219010
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/ Ilmu Hadis
E-mail address : ferdypratama995@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Relevansi Hadis Tentang *Ruqyah* dalam Riwayat Abū Dāwud Indeks 3886 dengan

Pengobatan *Suwuk* Gus Ahmad Asrofuddin

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 16 April 2023

Penulis



(Ferdy Pratama)

ABSTRAK

Ferdy Pratama. NIM E05219010 “*Relevansi Hadis Tentang Ruqyah Dalam Riwayat Abū Dāwud Nomor 3886 Dengan Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin*”.

Fenomena pengobatan tradisional telah marak terjadi di sebagian besar masyarakat di Indonesia. Pengobatan tradisional tersebut memang lebih efisien dan ekonomis. Sebagaimana pengobatan spiritual seperti suwuk ataupun ruqyah yang cukup familiar di masyarakat Indonesia. Tapi terkadang pengobatan spiritual tersebut terdapat pertentangan.. Rawannya unsur kesyirikan dalam pengobatan suwuk maupun metode yang dipakai tak jarang menjerumuskan sebagian masyarakat ke dalam hal yang dilarang oleh agama. Apabila seorang praktisi yang dirujuk tidak memiliki sanad keilmuan yang jelas, dan terdapat kejanggalan dalam metode yang digunakan, khususnya bagi kaum Muslimin yang segala aspek kehidupan harus bersumber dari al-Qur’an dan hadis. Oleh karena itu penulis tertarik melakukan penelitian ini dengan judul “*Relevansi Hadis Tentang Ruqyah Dalam Riwayat Abū Dāwud Nomor 3886 Dengan Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin*”.

Penelitian ini difokuskan pada permasalahan (1) mengetahui kualitas hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 tentang ruqyah. (2) mengetahui relevansi hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 dengan pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin. (3) mengetahui tanggapan masyarakat mengenai pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin.

Kajian dalam penelitian ini memakai metode penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif melalui living hadis dengan pendekatan fenomenologi. Adapun informan dari penelitian ini adalah Gus Ahmad Asrofuddin dan masyarakat setempat yang pernah pergi berobat ke beliau. Selain itu, untuk menunjang kajian lapangan, pada penelitian ini menggunakan sumber data berupa observasi, wawancara dan kepustakaan.

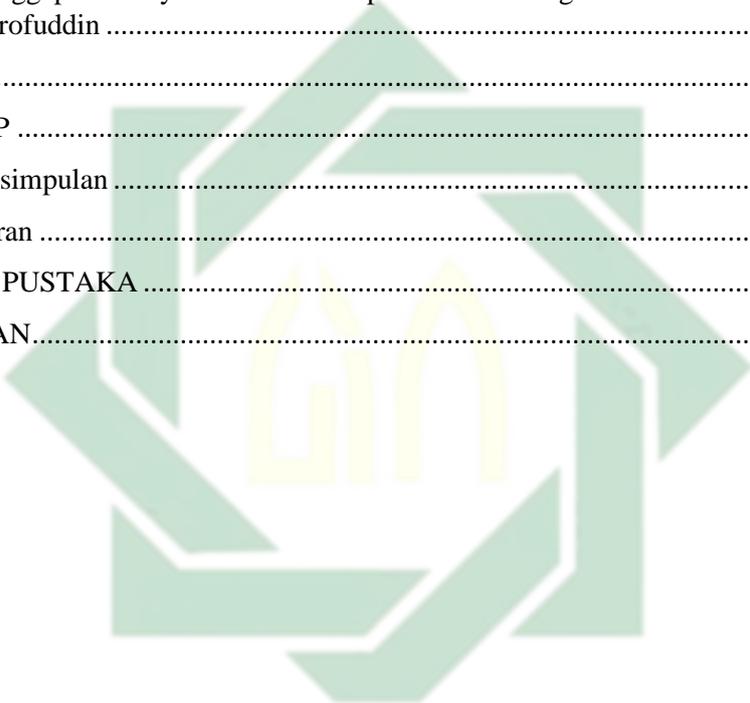
Konklusi dari penelitian ini adalah; (1) hadis tentang ruqyah dalam riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 berstatus *ṣaḥiḥ li dhātihī* serta dapat diamalkan (*ma’mul bih*). (2) Pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin ditemukan relevansinya dengan hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 tentang ruqyah (3) Masyarakat merasakan dampak positif dari praktik pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin, serta tidak merasa terdapat unsur kesyirikan maupun kejanggalan dalam pengobatan tersebut.

Kata kunci: *Ruqyah*, *Gus Ahmad Asrofuddin*, *Pengobatan Suwuk*, *hadis*, *Abū Dāwud*.

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN.....	Error! Bookmark not defined.
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	i
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iii
ABSTRAK.....	i
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	viii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	6
C. Rumusan Masalah.....	7
D. Tujuan Penelitian	7
E. Manfaat Penelitian	7
F. Kerangka Teoritik	8
G. Telaah Pustaka	10
H. Metodologi Penelitian.....	14
I. Sistematika Pembahasan.....	18
BAB II.....	21
KAJIAN TEORI	21
A. Teori Fenomenologi.....	21
B. Kritik Hadis.....	23
C. Ke- <i>hujjah</i> -an Hadis.....	33
D. Ruqyah.....	39
BAB III	51
GAMBARAN UMUM GUS AHMAD ASROFUDDIN.....	51
A. Kelahiran, Silsilah Keturunan dan Pendidikan Gus Ahmad Asrofuddin	51
B. Latar Belakang dan Kiprah Gus Ahmad Asrofuddin dalam Dunia Pengobatan Suwuk	55
C. Karir Gus Ahmad Asrofuddin.....	57
D. Guru-Guru Gus Ahmad Asrofuddin	58
E. Urgensi Sanad	60
F. Penelitian Interpretative Phenomenological Analysis	63

BAB IV	83
ANALISIS RELEVANSI HADIS TENTANG RUQYAH RIWAYAT ABŪ DĀWUD NOMOR INDEKS 3886 DENGAN PENGobatan SUWUK OLEH GUS AHMAD ASROFUDDIN.....	83
A. Hadis Tentang Ruqyah Riwayat Abū Dāwud nomor Indkes 3886	83
B. Analisis Relevansi Hadis Riwayat Abu Dawud Nomor Indeks 3886 Dalam Praktik Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin.....	117
C. Tanggapan Masyarakat Terhadap Praktik Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin	127
BAB V	136
PENUTUP	136
A. Kesimpulan	136
B. Saran	137
DAFTAR PUSTAKA	138
LAMPIRAN.....	143



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pengobatan merupakan bagian dari kebudayaan ataupun metode untuk mengobati diri seseorang dari penyakit dalam tubuh. Lingkungan sekitar bukan hanya mempengaruhi suatu kebudayaan, melainkan juga dipengaruhi oleh keyakinan dan kepercayaan, sebab manusia pada hakikatnya mengetahui bahwa di alam semesta ini ada sesuatu yang melebihi dan diluar batas nalar manusia itu sendiri. Baik terhadap sesuatu yang dapat ditangkap oleh indra manusia, maupun yang diluar jangkauan panca indra, yang berada pada ranah gaib. Sebagaimana pengobatan dengan metode supranatural atau menggunakan kekuatan Tuhan. Dimana pengobatan seperti ini tidak dapat dilepaskan dari sisi agama atau kepercayaan manusia.

Pengobatan tradisional ini pada dasarnya dalam perspektif Islam diperbolehkan selama tidak menyakiti atau mengganggu terhadap diri sendiri maupun orang lain, di sisi lain pengobatan tradisional juga diperbolehkan di dalam ajaran agama Islam selama di dalam praktiknya tidak mengandung unsur kesyirikan seperti berdoa, jampi-jampi yang ditujukan kepada makhluk halus atau jin yang orientasinya tidak kepada Allah SWT, karena Islam berarti keselamatan, sebagai agama yang berlandaskan tauhid.

Manusia secara kodrati tidak bisa lepas dan sangat memerlukan kepercayaan terhadap kekuatan yang bersifat gaib. Hasil dari kepercayaan ini nantinya akan melahirkan sebuah nilai-nilai untuk yang mengakulturasi di budaya

hidup manusia. Nilai-nilai tersebut yang nantinya akan mengakulturasi dalam tradisi yang ada dan diwariskan turun-temurun dan mengkultur secara mengikat di tengah masyarakat yang ada di dalamnya.

Dilihat dari sisi sejarah, kepercayaan manusia sejak masa lalu sudah terdokumentasi beberapa perkembangan kepercayaan gaib, yaitu animisme, dan dinamisme. Kedua kepercayaan ini juga masih ada di beberapa kelompok masyarakat. Meskipun kepercayaan yang ada sekarang tidak seperti masyarakat primitif. Fenomena serta praktik di dalamnya masih terlihat sinonim, seperti meminta bantuan atau meminta tolong kepada paranormal, dukun-dukun, dan ahli suwuk. Dimana metode pengobatan dan alatnya juga cukup bervariasi, seperti dengan jimat, rajah, dan lain sebagainya.¹

Perilaku masyarakat seperti ini dapat dimungkinkan bahwa sebagian dari masyarakat masih mencampur adukan agama Islam dengan tradisi dan budaya terdahulu yang sering dikenal dengan istilah Kejawen.² Perilaku yang sudah turun-temurun tersebut tidak dapat disalahkan terhadap sebelah pihak karena budaya dan ajaran agama yang mereka pelajari dari nenek moyang sudah mendarah daging. Akan tetapi jika masyarakat terlalu mempercayai dan menjadi jalan utama dari setiap permasalahan, hal ini bisa jadi menjerumuskan kepada pengikisan agama. Di sisi lain selaku umat Islam kita dilarang untuk mendatangi dukun dan sebagainya karena dukun memerintahkan para jin untuk mencuri berita-berita langit. Sebagaimana yang tertera dalam hadis Nabi :

¹ Hadi, *Pengantar Filsafat Agama* (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), 30.

² Imam Subqi dkk, *Islam dan Budaya Jawa* (Soli: Ivorie, 2018), 137.

حدثنا محمد بن المثنى العنزى، حدثنا يحيى يعني ابن سعيد، عن عبيد الله، عن نافع، عن صفية، عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أتى عرافا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة»

.... Dari Safiyah, dari sebagian istri Nabi saw, Nabi saw bersabda: “Barang siapa yang mendatangi dukun (tukang ramal), kemudian ia bertanya kepadanya tentang suatu perkara, maka tidak akan diterima shalatnya selama empat puluh malam.³

Hadis yang memperbolehkan sebagaimana hadis berikut:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: «اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ تَكُنْ شِرْكًَا»⁴

Artinya: “Telah menceritakan kepadaku Ahmad bin Shalih, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahb, telah mengabarkan kepadaku Mu'awiyah bin Shalih dari 'Abdur Rahman bin Jubair dari Bapakny dari 'Auf bin Malik Al Asyja'i dia berkata, "Kami biasa melakukan ruqyah pada masa jahiliah. Lalu kami bertanya kepada Rasulullah Saw, ‘Ya Rasulullah! bagaimana pendapat Anda tentang ruqyah?’ Jawab beliau: 'Peragakanlah ruqyah itu di hadapanku. Lantas

³ Imam Bukhary, *Ṣaḥīḥ Bukhary*, Vol. 4, (Beirut: Dar Iḥya’ At-Tirath Al-‘Araby, 261 H), 125.

⁴ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Juz. 4, (Beirut: Maktabah Al-‘Aṣriyah, 2 75H), 3886.

kami mempraktikannya. Lalu Rasulullah Saw bersabda: ‘Ruqyah itu tidak ada salahnya selama tidak mengandung kesyirikan.

Dalam hadis di atas bahwasanya adanya hadis-hadis yang memperbolehkan dan melarang karena mudharatnya praktisi paranormal. Sebagaimana dalam agama islam bahwa islam adalah agama yang fitrah serta damai dengan tatanan aturan syariat di dalamnya menjaga keseimbangan hubungan antara manusia dengan penciptanya ataupun manusia dengan manusia, sedangkan larangan bertujuan untuk menyelamatkan manusia dari keburukan dan kerusakan jasmanai serta rohani.

Di dalam menjalani kehidupan, umat Muslim berpedoman kepada dua pedoman utama, yaitu al-Qur’an dan hadis. Al-qur’an di dalamnya menjelaskan mengenai sesuatu yang menjadi keyakinan oleh umat Islam, bahwa kitab al-Qur’an ini adalah petunjuk yang sangat begitu sempurna dan bersifat abadi untuk seluruh manusia. Al-qur’an dapat dipastikan di dalamnya memuat prinsip serta petunjuk yang fundamental, dimana al-Qur’an menjadi jawaban dari setiap permasalahan yang ada, yang jawabannya dapat ditemukan di dalam al-Qur’an sebagai pedoman utama seluruh umat manusia.

Di masa sekarang masyarakat Indonesia masih kental dengan kepercayaan mistik, sehingga makin maraknya praktik paranormal perdukunan dan sebutan lainnya yang menggeluti dunia mistik, perdukunan serta ilmu-ilmu gaib, baik sifatnya penyembuh maupun penangkal yang sering dikenal dengan

istilah suwuk, dimana kebanyakan sering dilakukan oleh paranormal, kyai-kyai hikmah atau dukun kampung.

Selama proses pengobatan tersebut terkadang menggunakan beberapa mantra dan doa-doa yang berasal dari bahasa daerah setempat, ayat-ayat al-Qur'an, hadis. dan lain sebagainya, seiring dengan masuknya Islam di Indonesia. Sehingga menghasilkan sebuah mantra yang sudah terkolaborasi teksnya dalam pengobatan tradisional terutama dalam pengobatan suwuk.

Gus Asrofuddin adalah praktisi ilmu hikmah yang dipilih penulis dalam mengadakan fenomena skripsi ini. Gus Asrofuddin dipilih karena beliau di masyarakat menerapkan praktik pengobatan tradisional suwuk dengan ilmu hikmah yang menurut beliau didasarkan dengan hadis-hadis Rasulullah Saw. Di sisi lain Gus Ahmad Asrofuddin juga memiliki ketersambungan sanad keilmuan kepada guru-gurunya yang dapat dipertanggungjawabkan silsilah keilmuannya.

Sejumlah penelitian yang juga membahas mengenai pengobatan dengan metode suwuk, masih berada pada ruang lingkup pembahasan pada praktik suwuk atau ruqyah. Seperti yang telah ditemukan mengenai efek pengobatan suwuk dalam proses penyembuhan pada penyakit jasmani maupun rohani, dan mengenai praktik pengobatan dengan metode suwuk yang dilarang atau dibolehkan oleh agama Islam. Belum ada satupun penelitian yang fokus membahas pada penggunaan mantra pada metode pengobatan suwuk yang ditinjau secara normatif dua sumber pedoman utama umat Islam yaitu al-Qur'an maupun hadis, baik dari sisi kajian teoritis maupun praktis.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka penulis ingin mengetahui lebih luas dan mendalam mengenai bagaimana bentuk implementasi hadis-hadis Nabi SAW yang berkaitan dengan penggunaan mantra dalam praktik pengobatan suwuk oleh Gus Ahmad Asrofuddin. Oleh karena itu, penulis melakukan penelitian ini dalam bentuk skripsi dengan judul riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 tentang ruqyah.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Menindaklanjuti dari uraian latar belakang sebagaimana tertera, perlu dirumuskan agar penelitian berjalan secara sistematis. Adapun identifikasi masalah penelitian ini sebagai berikut:

1. Dasar hukum pengobatan suwuk yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin
2. Cara metode pengobatan suwuk yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin
3. Kualitas hadis tentang ruqyah riwayat Abu Dawud Nomor Indeks 3886
4. Tanggapan masyarakat mengenai pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin

Berpijak pada identifikasi masalah di atas, bahwa penelitian ini sangatlah luas, dalam hal ini penulis membatasi pembahasan pada penelitian pada studi kasus seorang tokoh bernama Gus Ahmad Asrofuddin yang bertempat di Desa Setro Kecamatan Prambon Kabupaten Sidoarjo, baik dalam penggunaan mantra dalam praktek pengobatan suwuknya, yang akan direlevansikan dengan ḥadīth Nabi Saw.

Penulis juga membatasi kajian hadis pada hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 akan diuji kualitas hadisnya. Pembatasan masalah tersebut

ditujukan agar pembahasan didalam penelitian ini tidak terlalu melebar atau meluas.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana kualitas hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886?
2. Bagaimana relevansi hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 dengan pengobatan suwuk oleh Gus Ahmad Asrofuddin?
3. Bagaimana tanggapan masyarakat mengenai pengobatan suwuk yang dilakukan oleh Gus Amad Asrofuddin

D. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui kualitas hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886
2. Untuk mengetahui praktik ruqyah dalam pengobatan suwuk oleh Gus Ahmad Asrofuddin
3. Untuk mengetahui relevansi hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 dengan metode pengobatan suwuk oleh Gus Ahmad Asrofuddin
4. Untuk mengetahui respon masyarakat mengenai pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin

E. Manfaat Penelitian

1. Aspek teoritis

Dengan adanya penelitian ini diharapkan dapat menambah kehati-hatian masyarakat dalam mengambil rujukan untuk penyembuhan melalui metode pengobatan tradisonal yang sesuai dengan al-Qur'an dan hadis. Serta menambah khazanah keilmuan dan memberikan pengetahuan bagi pembaca mengenai praktik

juga pada metode pengobatan suwuk oleh Gus Ahmad Asrofuddin serta relevansinya dengan hadis riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886.

2. Aspek praktis

Diharapkan hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangsi dan kontribusi dalam ranah kajian keislaman terutama di bidang hadis sebagai tambahan untuk para pengkaji hadis di Indonesia dan khalayak umum dalam mengkaji mengenai kajian hadis, pengobatan suwuk, dan relevansi keduanya.

F. Kerangka Teoritik

Kerangka teori diperlukan guna menyelesaikan problematika dalam sebuah penelitian, dikarenakan dapat membantu penulis mengidentifikasi dan menganalisa masalah dan memecahkan beberapa problematika yang akan diteliti agar mendapatkan hasil penelitian seperti yang diharapkan. Kerangka teori merupakan sebuah kerangka berfikir yang bersifat logis dan teoritis.

Studi analisis dalam penelitian ini adalah menggunakan hadis. Pentingnya penelitian terhadap kualitas keshahihan hadis baik dari segi sanad maupun matannya karena tidak semua hadis diriwayatkan secara mutawatir sebagaimana al-Qur'an. Di sisi lain dalam penelitian ini juga menggunakan studi living hadis yang merupakan tradisi, praktik dan ritual yang ada di masyarakat dimana praktiknya diilhami oleh hadis Nabi Saw.

Penelitian hadis sangatlah penting. Hal ini dikarenakan adanya beberapa faktor. Menurut M. Syuhudi Ismail faktor-faktor tersebut adalah sebagai berikut:

1. Hadis adalah rujukan kedua umat Islam.

2. Hadis sebagian tidak tertulis di zaman Nabi.
3. Timbulnya berbagai masalah dan upaya pemalsuan hadis.
4. Lamanya rentang waktu antara periwayatan dan penghimpunan hadis.
5. Banyaknya kitab hadis dengan model penyusunan yang bervariasi.
6. Telah terjadi periwayatan hadis secara makna.⁵

Adapun kriteria dalam menentukan keshahihan hadis menurut M. Syuhudi Ismail adalah:

1. *Ittiṣāl al-Sanad* (Ketersambungan sanad) antara satu perawi dengan perawi lainnya.
2. Setiap perawi bersifat ‘adil dan dhabit.
3. Tidak mengandung syadz dan illat di dalamnya.⁶

Selanjutnya dalam meneliti kualitas keshahihan hadis diperlukan 3 langkah sebagai berikut; Pertama, *takhrīj al-ḥadīth*, yaitu menunjukkan letak asal suatu hadis pada sumber aslinya. Kedua, *I’tibār*, yaitu mengetahui keadaan sanad sesungguhnya dilihat dari ada tidaknya sanad-sanad yang mendukung. Ketiga, melakukan penelitian pribadi periwayat (penelitian sanad). Keempat, yaitu melakukan penelitian terhadap matan (isi) hadis.⁷ Adapun matan hadis yang berkualitas sahih dalam pandangan Hasbi sebagai berikut:

1. Hadis dan al-Qur’an tidak bertentangan atau berlawanan.

⁵ Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2007), 7-20.

⁶ Ibid, 61.

⁷ Sofyan Nur, “*Jenis dan Langkah Penelitian Hadis*”, Vol. 43, No. 1 (Nukhbatul Ulum: Jurnal Bidang Kajian Islam, 2017), 22-24.

2. Hadis tidak berlawanan dengan hadis mutawattir.
3. Hadis dan ijma tidak berlawanan.
4. Hadis dan akal sehat (logika) tidak berlawanan.⁸

G. Telaah Pustaka

Penelitian tentang ruqyah dalam praktik pengobatan dengan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin tidak hanya berasal dari penulis sendiri. Tetapi terdapat beberapa penelitian sebelumnya yang membahas itu sebelumnya, tetapi obyek dan cakupan yang akan penulis teliti sangat berbeda dengan penelitian sebelumnya. Berikut penelitian-penelitian sebelumnya yang sudah dilakukan:

1. Skripsi Judul “Metode Pengobatan Tradisional Zaman Rasulullah Dalam Pendekatan Psikologi Islam Di Rumah Herbal Teluk Betung Bandar Lampung, oleh Gita Nurjanah”, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung tahun 2022 oleh Gita Nurjanah. Penulis menyimpulkan berdasarkan data dan analisis yang dilakukan dapat disimpulkan metode pengobatan tradisional yang diterapkan oleh Rumah Herbal Teluk Bandar Lampung mempunyai berbagai cara atau metode seperti sengat lebah, guruh tenggorokan, dan akulpuntur..
2. Skripsi Judul “Analisis Praktik Paranormal Perspektif Hadis (Studi Kasus Praktik di Padepokan Anti Galau Ujang Busthomi Cirebon)”, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2022 oleh Maulana Ali Rahmatullah. Peneliti melihat adanya kejelasan sanad kelimuan pada praktik Ujang Busthomi yang didapatkan ketika belajar kepada guru-gurunya, dalam praktik

⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis I*, Vol. 4, No. 2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 110.

paranormal perspektif hadis bisa diklasifikasikan pada dua hadis dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dari Abu Thahir yang menjelaskan Mu'awiyah ibn Hakam al-Sulami yang mendatangi *Kahin*, dan hadis yang diriwayatkan oleh *ummul mu'minin* Hafsa r.a.

3. Skripsi Judul “Pengobatan Tradisional Oleh Dukun Pada Masyarakat Suku Tengger Kecamatan Senduro Kabupaten Lumajang”, Universitas Jember tahun 2016 oleh Moh. Riyan Basofi. Peneliti menyimpulkan bahwa pengobatan tradisional oleh dukun pada masyarakat Suku Tengger Lumajang menjadi beberapa point penting.
4. Skripsi Judul “Praktik Penanganan Pengobatan Tradisional K.H. Amiruddin Mu'in (Studi Analisis Dari Sisi Mistis)”, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya tahun 2018 oleh Nuril Kirom. Peneliti menguraikan praktik pengobatan tradisional oleh K.H. Amiruddin Mu'in dalam dua hal yang pertama, KH Amiruddin Mu'in melakukan pengobatan kepada pasien-pasiennya melalui media air yang dibacakan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Rasulullah Saw, kemudian pasien di isyaratkan untuk melakukan solat, membaca al-Qur'an, dan puasa. Yang kedua, KH Amiruddin Mu'in dalam pengobatannya berada dalam ranah gaib atau mistis, tetapi dalam praktiknya tidak melanggar norma-norma yang telah ada dan masih tidak bertentangan dengan syariat agama, serta masih dalam batas kewajaran.
5. Skripsi Judul “Pengobatan Tradisional Di Desa Padang Merbau Kecamatan Seluma Selatan”, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bengkulu tahun 2019 oleh Ema Witna. Peneliti melihat bahwa makna simbolik dalam pengobatan

tradisional yang dipraktikkan oleh nek Yati di Desa Padang Merbau Kecamatan Seluma Selatan mempunyai makna-makna berupa simbolik dimana ketika pertama kali berobat dengan membawah benang bakul yang didalamnya terdapat garam dan cabe di dalam gelas.

6. Skripsi Judul “Hadits-Hadits Ruqyah Syar’iyyah Tinjauan Hadits Dan Aplikasinya Di Klinik Ruqyah Az-Zahra Bandar Lampung”, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung tahun 2019 oleh Rizki Fadli Oktavian. Penulis menjelaskan serta memaparkan mengenai hadis-hadis ruqyah dan implementasinya terhadap objek penelitian yaitu klinik ruqyah az-zahra, dengan beberapa kesimpulan yaitu hadis tersebut dilihat dari segi sanad maupun matan berkualitas sahih, dan klinik ruqyah Az-Zahra dalam proses pengobatannya tidak bertentangan dengan sunnah Nabi Muhammad Saw.
7. Tradisi Suwuk Dalam Tinjauan Sains Modern. ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman tahun 2018 karya Achmad Zuhdi Dh. Peneliti mencoba menjelaskan suwuk secara esensial sama dengan ruqyah, dan suwuk merupakan bagian dari metode penyembuhan alternatif yang bersifat umum. Dalam tinjauan sains modern, penyembuhan dengan suwuk atau ruqyah dapat dilihat dari dua sisi. Pertama, dari sisi media yang digunakan, dan kedua dari sisi terapis.
8. Pengobatan Alternatif Supranatural Menurut Hukum Islam (Studi di Klinik yang Penting Sembuh Serang). AL-QALAM tahun 2016 karya Syamsuddin. Peneleiti mencoba memaparkan hasil penelitian pengobatan alternative supranatural menurut hukum Islam di klinik yang penting sembuh Serang lebih

bersifat fisik dengan melakukan gerakan pijatan terhadap pasiennya secara variatif diawali dengan bacaan-bacaan tertentu sebelum memulai pijatan, baik yang diucapkan secara sir di hadapan pasien maupun yang dibacakan pada air untuk diminum dan mandi. Kedua: Pengobatan Supranatural di YPS Serang menurut hukum Islam, ada dua kategori, yaitu: yang dibolehkan (mubah) dan ada yang dilarang (haram).

9. Eksplanasi Pengobatan Alternatif Supranatural Berdasarkan Tinjauan Teori Gelombang Otak Dan Hipnosis. Jurnal Filsafat Indonesia tahun 2019 karya Sunardi dan Sujito. Penulis menyimpulkan bahwa pengobatan supranatural sebagai pengobatan dengan metode hypnosis menjadikan mekanisme pengobatan supranatural dapat dijelaskan secara lebih rasional dan memenuhi kriteria eksplanasi deduktif-nomologis.
10. Pengobatan Alternatif Dalam Perspektif Hukum Islam. AL-‘ADALAH tahun 2015 karya Syamsuri Ali. Dalam penelitian ini penulis menarik kesimpulan bahwa bahwa, Islam selain sebagai petunjuk, juga di dalamnya mengandung pengobatan (syifâ’) dengan tujuan untuk mencegah dan mengobati penyakit, dari berbagai macam jenis penyakit, dengan berbagai metode, teknik, dan pendekatan tertentu diantaranya mendengarkan bacaan al-Qur’an dan mendengarkannya.
11. Ruqyah Sebagai Pengobatan Berbasis Spiritual Untuk Mengatasi Kesurupan. HISBAH: Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam tahun 2019 karya Alfiah Laila Afiyatin. Dalam penelitian ini lebih ditekankan mengenai spiritual yang mempunyai peran penting saat proses ruqyah terhadap seseorang

untuk menyembuhkan seseorang yang mengidap penyakit bersifat rohani seperti kesurupan.

12. Hadits-Hadits Tentang Ruqyah Syar'iyah (Kajian Ma'anil Hadits). Jurnal: Al-Fikrah tahun 2019 karya Thias Arisiana. Peneliti menyimpulkan dalam penelitian ini bahwa Dari kajian hadits tentang *ruqyah syar'iyah* dapat diperoleh pemahaman sebagai berikut, ruqyah syar'iyah diperbolehkan selama tidak mengandung kesyirikan. Pada prosesnya maupun orientasinya.

H. Metodologi Penelitian

1. Model dan jenis penelitian

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan jenis penelitian kualitatif. Jenis metode penelitian kualitatif peneliti menerka langsung problematika yang ada di lingkungan sekitar. Setelah itu, mendeskripsikan dan menjelaskan fakta didukung dengan data yang telah ditemukan. Kemudian memberikan hasil analisis berdasarkan teori tertentu yang disajikan dalam bentuk narasi yang tentunya disesuaikan prosedur dalam penelitian guna mendapatkan sebuah makna dari fenomena yang telah diamati berupa kesimpulan.

Dengan pengertian lain metode kualitatif adalah sebuah penelitian mengenai kehidupan seseorang, kisah, dan perilakunya. Selain itu, penelitian ini juga mengamati fungsi organisasi, fungsi timbal balik dan gerakan sosial terhadap objek atau seseorang yang diteliti.⁹ Pendekatan ini juga merupakan penelitian yang

⁹Salim dan Syahrin, *Metodologi Penelitian Kualitatif (Konsep dan Aplikasi dalam Ilmu Sosial, Keagamaan dan Pendidikan)* (Bnadung: Cita Pustaka Media, 2021), 41.

menghasilkan data deskriptif baik berupa ucapan atau kata-kata secara lisan dan tertulis, dari orang atau objek yang diteliti.¹⁰

Sedangkan metode penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologis, yaitu pendekatan yang sangat akrab dengan psikologis. Dalam perkembangannya fenomenologi diterapkan sebagai pendekatan dalam penelitian kualitatif yang bertujuan untuk memahami pengalaman dari orang yang mengalami secara langsung suatu fenomena. terdapat dua macam penelitian fenomenologis yaitu fenomenologis deskriptif dan IPA.¹¹

2. Metode penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptif. Metode penelitian deskriptif adalah metode penelitian yang mendeskripsikan peristiwa, fenomena, dan gejala yang terjadi. Pertama-tama akan menjelaskan mengenai informasi yang masih berkorelasi dengan pembahasan hadis tentang ruqyah. Dimulai dari kajian kritik sanad hadis, kajian matan hadis, dan faktor-faktor lain yang masih berkaitan dengan kajian hadis, dimana fakta-fakta dari data tersebut diberikan secara metodis berupa narasi berbentuk verbal.

Kedua adalah melakukan observasi di lapangan secara langsung terhadap objek yang diteliti dimana dengan data serta informasi yang didapat akan dielaborasi dalam bentuk analisis dari fenomena atau gejala yang ada yang membutuhkan jawaban ataupun perhatian dalam penelitian ini.

¹⁰Wahyu, *Pengembangan Koleksi Jurnal Studi Kasus di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga* (<http://digilib.uin-suka.ac.id/12295/2/BAB/20V/pustaka.pdf>, Yogyakarta: 2013), 20.

¹¹YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2017), 3.

3. Sumber data

Sebagai penelitian lapangan dan kepustakaan pada umumnya, dari beberapa data yang diambil, penelitian ini mengelompokkan atau membagi sumber data menjadi dua jenis sumber data. Adapun keterangan lebih lengkapnya dari kedua sumber data yang menjadi acuan didalan penelitian ini, diantaranya:

a. Data Primer

Data primer adalah data yang berasal langsung dari tokoh atau sumber utama yang akan diteliti melalui pengamatan secara langsung guna memperoleh data yang nyata. Dalam penelitian ini data pokoknya meliputi, Kitab Sunan Abū Dāwud, Gus Ahmad Asroffudin, dan Masyarakat Desa Setro.

b. Data Sekunder

Sumber data sekunder merupakan jenis sumber data yang bersifat penguat dan masih memiliki keterkaitan dengan objek yang dikaji. Jenis sumber data ini didapatkan dari sumber yang masih memiliki keterkaitan dengan isi pembahasan dalam penelitian seperti, kitab-kitab syarh yang memberikan data mengenai penjelasan hadis, kitab-kitab yang memuat biografi perawi, dan jurnal-jurnal penunjang yang masih berkaitan erat dengan objek kajian penelitian yang diambil oleh peneliti.

4. Teknik pengumpulan data

Proposal ini penulis memakai 3 cara (metode) pengumpulan data, yaitu metode observasi (pengamatan), metode kepustakaan dan metode wawancara.

a. Observasi atau Pengamatan

Observasi adalah mengamati gejala dalam fenomena yang diteliti, dimana dalam hal ini alat indra manusia yang dipakai adalah indra penglihatan dan indra pendengaran, guna menangkap fenomena dan gejala yang ada. Jenis dari observasi yang dipilih oleh peneliti ialah jenis observasi partisipan yaitu penulis melakukan penelitian pengamatan dan langsung ikut berpartisipasi dalam aktivitas bersama objek dan sebagai alat bantu penulis antara lain buku catatan dan handphone (untuk merekam), dan lain sebagainya.

b. Kepustakaan

Kepustakaan merupakan penelitian yang dilakukan dengan cara mencatat, menelaah, dan membaca literatur yang berhubungan dan sesuai dengan pokok bahasan dalam penelitian, yang nantinya akan disaring dan dituangkan kedalam kerangka secara teoritis.¹² Teknik ini dilakukan untuk memperkuat fakta data dan juga penulis menambahkan dan mencantumkan referensi yang masih berkorelasi dengan penelitian.

c. Wawancara

Mengumpulkan data serta informasi melalui wawancara lisan dengan mengajukan pertanyaan sehingga menghasilkan proses tanya jawab yang tidak terstruktur yaitu susunan pertanyaan dapat berubah pada saat melakukan

¹² Katini Kartono, *Metode Penelitian* (Bandung: Alumni, 1999), 65.

wawancara, sebab disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan saat proses wawancara berlangsung.

5. Teknik analisis data

Apabila data yang diteliti sudah terkumpul, tahap selanjutnya yaitu menganalisis menggunakan teknik triangulasi, yaitu teknik menggabungkan ketiga data sementara dari observasi, kepustakaan dan wawancara, yang kemudian dikumpulkan dan membuat kesimpulan, selanjutnya data-data tersebut diolah atau direvisi kembali menggunakan metode deskriptif analisis dengan pendekatan kualitatif.

I. Sistematika Pembahasan

Desain sistematika pembahasan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab 1 Pendahuluan

- A. Latar belakang
- B. Identifikasi dan batasan masalah
- C. Rumusan masalah
- D. Tujuan penelitian
- E. Manfaat penelitian
- F. Kerangka teoritik
- G. Telaah pustaka
- H. Metodologi penelitian
- I. Sistematika pembahasan

Bab II Living Hadis dan Pengobatan Suwuk

- A. Teori Fenomenologi
- B. Kritik Hadis
- C. Ke-*hujjah*-an Hadis
- D. Ruqyah

Bab III Gambaran Umum Gus Ahmad Asrofuddin

- A. Kelahiran, Silsilah Keturunan dan Pendidikan Gus Ahmad Asrofuddin
- B. Latar Belakang dan Kiprah Gus Ahmad Asrofuddin dalam Pengobatan Suwuk
- C. Karir Gus Ahmad Asrofuddin
- D. Guru-Guru Gus Ahmad Asrofuddin
- E. Urgensi Sanad
- F. Penelitian Interpretive Phenomenological Analysis (IPA)

Bab IV Analisis Relevansi Hadis Riwayat Abu Dawud Nomor Indeks 3886 Dengan Metode Penggunaan Mantra Dalam Pengobatan Suwuk Oleh Gus Ahmad Asrofuddin

- A. Hadis tentang ruqyah riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 dalam pengobatan suwuk oleh Gus Ahmad Asrofuddin
- B. Analisis Relevansi Hadis Riwayat Abū Dāwud Nomor Indeks 3886 Dalam Praktik Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin
- C. Tanggapan Masyarakat Terhadap Praktik Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin

Bab V Penutup

A. Kesimpulan

B. Saran.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

KAJIAN TEORI

A. Teori Fenomenologi

Praktik yang telah berkembang di tengah masyarakat yang akan menjadi fokus penelitian, maka pemilihan serta penggunaan teori-teori tentang sosiologi dan antropologi di dalam kajian hadis tidak dapat dipisahkan. Adanya teori-teori sosiologi dan antropologi, dikarenakan dalam penelitian living hadis ini, lahir sebuah praktik dari dialektika baik secara individu maupun kolektif dan masyarakat yang akan menjadi fokus utama dalam disiplin kajian living hadis.¹³

Di dalam kajian living hadis sendiri terdapat beberapa pendekatan, seperti pendekatan fenomenologi, naratif studies, etnografi, sosiologi pengetahuan dan sejarah sosial. Dalam penelitian skripsi ini, peneliti akan menggunakan pendekatan fenomenologi dalam mengungkap problema terhadap fenomena yang dikaji.

1. Fenomenologi

Pada mulanya, fenomenologi adalah salah satu disiplin ilmu dari tradisi filsafat. Edmund Husserl (1859-1938) salah satu tokoh sekaligus pengagas teori ini. Fenomena berasal dari Bahasa Yunani (*phenomenon*) yang memiliki makna suatu hal yang nampak, yang terlihat, fenomenologi adalah suatu ilmu pengetahuan tentang sesuatu yang tampak. Studi fenomenologi adalah kajian mengenai makna. Dalam hal ini, peneliti mengartikan pemaknaan umum dari sejumlah individu mengenai berbagai macam pengalaman hidup

¹³ Saifuddin Zuhri Qudsy dan Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis ()Praktik, Resepsi, Teks dan Transisi* (Yogyakarta: Q-Media, 2018), 16.

mereka tentang suatu konsep atau suatu fenomena. Maka dari itu, fokus dari fenomenologi adalah mendeskripsikan suatu hal yang dianggap sama oleh semua partisipan saat mereka mengalami suatu fenomena, semisal fenomena dukacita yang mereka alami secara universal.¹⁴

Menurut Creswell, tujuan primer dari fenomenologi ialah untuk melakukan reduksi pengalaman-pengalaman individu terhadap suatu fenomena menjadi sebuah deskripsi mengenai esensi dan intisari secara universal. Untuk mencapai tujuan ini, para peneliti yang menggunakan metode kualitatif harus mengidentifikasi suatu fenomena, misalnya sebuah fenomena jogged shalawat Mataram, tradisi grebeg Maulud, *ya qawiyu* di Klaten, hafidz al-Qur'an dan lain-lain. Sang peneliti mengumpulkan data-data dari seorang individu yang secara langsung mengalami fenomena tersebut, lalu dikembangkan menjadi suatu narasi deskriptif gabungan mengenai esensi dari pengalaman tersebut bagi seluruh individu tersebut. Deskripsi ini nantinya mencakup mengenai “apa” yang mereka alami dan “bagaimana” mereka mengalami fenomena tersebut.¹⁵

Penggunaan fenomenologi sebagai suatu metode sering dilakukan oleh berbagai mahasiswa untuk menyelesaikan tugas akhirnya. Secara umum salah satu pertanyaan penelitian yang ditujukan adalah tentang apa makna dari esensi dari praktik yang akan diteliti.

¹⁴ Creswell, *Penelitian Kualitatif, Memilih diantara Lima Pendekatan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), t.h.l.

¹⁵ Saifuddin Zuhri Qudsy dan Subkhani Kusuma Dewi, *Living Hadis (Praktik, Resepsi, Teks dan Transisi)* (Yogyakarta: Q-Media, 2018), 16-17.

B. Kritik Hadis

Istilah kritik hadis dari sisi konteks Bahasa Arab disebut dengan *Naqd al-Hadīth*. *Naqd* mempunyai arti penelitian, analisis, dan pengecekan. Secara etimologi, kritik bisa juga diartikan dengan menyeleksi celah. Kata kritik apabila disejajarkan dengan kata hadis mempunyai arti pengecekan status suatu hadis, menelusuri hadis dengan referensi lain, pemilahan hadis shahih dan da'if, juga peninjauan terhadap hadis dari segi sanad dan matan hadis. Tetapi pada kenyataannya, kata *al-Naqd* tidak semuanya digunakan oleh ulama salaf hadis dalam meneliti dan melakukan kritik terhadap hadis. Para ulama salaf hadis lebih sering menggunakan istilah *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* yang mempunyai pengertian penelitian guna menemukan dan melihat baik dan buruknya para periwayat hadis. Menurut M.M. 'Azamī mengutip pendapat dari Abū Ḥātim al-Rāzī (w. 327 H) mengatakan bahwa *Naqd* adalah suatu upaya untuk memverifikasi suatu hadis yang nantinya dapat diketahui apakah hadis tersebut adalah hadis yang dapat diterima (ṣaḥīḥ) atau hadis hadis yang tidak dapat diterima (ḍa'īf). Begitu juga terhadap perawi yang dapat dipercaya dan perawi yang tidak dapat dipercaya. Dengan demikian, dapat dipahami antara istilah *Naqd al-Hadīth* dengan istilah *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* memiliki kesamaan.¹⁶

Ulama memiliki dua alasan terkait urgensi terhadap kritik hadis ini. Pertama, karena hadis mempunyai kedudukan yang diperhitungkan, yaitu sebagai sumber kedua setelah al-Qur'an. Kedua, hadis tidak tertulis secara komprehensif pada saat Nabi SAW masih hidup. Dimana karena hal ini mengakibatkan

¹⁶ Idri, *Studi Hadis* (Jakarta: Kencana, 2010), 275.

banyaknya kemunculan hadis-hadis palsu. Di saat lain, proses pengkodifikasian hadis terdapat rentang waktu yang cukup lama setelah wafatnya baginda Nabi SAW. Seiring berjalannya waktu, dari segi klasifikasi hadis serta metode penulisannya cukup bervariasi. Hal ini yang kemudian menjadi alasan kuat bahwa kritik hadis sangat dibutuhkan dalam rangka menjaga kelestarian dan kemurnian hadis-hadis Nabi Muhammad SAW.¹⁷

1. Kritik Sanad

Sanad secara etimologi berarti sandaran. Sedangkan menurut terminologi sanad merupakan silsilah orang-orang atau para perawi sehingga sampai pada matan hadis. Atau dalam pengertian lain, sanad berarti suatu akses atau silsilah yang menyampaikan pada matan suatu hadis, yakni diawali dari *muhkarrihij* hingga sampai pada sahib al-matan pertama.¹⁸ Objek kajian sanad sendiri, pada pribadi setiap perawi, yang ada dalam rangkaian sanad, dan korelasi antara murid dan guru dengan terstruktur (*Tahamul al al-Adā' al-Hadīth*).¹⁹

Secara umum, mayoritas dari kalangan para ulama telah sepakat menentukan hadis apa yang akan menjadi objek dalam kritik sanad. Para ulama memutuskan bahwa hanya hadis *aḥad* yang dapat diteliti, sedangkan tidak dengan hadis mutawattir, dikarenakan tidak diragukan lagi keotentikannya.

Tetapi penelitian masih bisa dilakukan, tetapi tujuan dari penelitian bukan

¹⁷ Moh. Anwar, *Ilmu Musthalah Hadis* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1981), 4.

¹⁸ Muhammad Hadi Sucipto, et al., *Metodologi Penelitian Hadis* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2013), 64.

¹⁹ Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pertama, 1996), 93.

untuk mengetahui kualitas sanad atau matan hadis, melainkan untuk membuktikan benar tidaknya hadis tersebut adalah hadis mutawattir. Sedangkan hadis *ahad* masih perlu dilakukan pengujian terhadap tingkat keasliannya.

a. Kriteria Keshahihan Sanad Hadis

Terdapat kriteria khusus dalam proses penelitian kesahihan sanad hadis yang harus diperhatikan oleh peneliti. Dikarenakan *mukharrij* tidak semuanya memiliki pendapat yang sama. Sebagaimana Imam Muslim dan Imam Bukhari, mereka mempunyai perbedaan sudut pandang terhadap keharusan ketersambungan suatu sanad hadis. Dalam hal ini Imam Bukhari berpendapat bahwa dalam periwayatan diharuskan adanya pertemuan (*al-Liqa'*) secara langsung guru dan murid, meskipun hanya sekali bertemu. Dimana seorang murid mendengar langsung hadis yang diriwayatkan oleh gurunya tersebut. Imam Bukhari juga mengharuskan antara guru dan murid memiliki masa hidup yang sama (*al-Mua'sharah*). Sedangkan Imam Muslim hanya mewajibkan kesamaan zaman hidup antara guru dan murid.²⁰

Adapun cara yang dapat dilakukan oleh seorang peneliti untuk mengetahui apakah rangkaian sanad memiliki ketersambungan, yaitu dengan melakukan analisis pada biografi perawi secara detail, seperti

²⁰ Umi Sumbulah, *Kajian Kritis Ilmu Hadis* (Malang: UIN Maliki, 2010), 104.

tempat tinggal, tanggal lahir dan wafatnya serta kredibilitas pribadi perawi dalam meriwayatkan suatu hadis.²¹

Para ulama mutakhir lebih detail dalam merumuskan sebuah kriteria khusus untuk syarat suatu hadis bias dikategorikan sebagai hadis sahih. Salah satunya adalah Abū ‘Amr ‘Uthmān Ibn ‘Abd al-Raḥman ibn al-Ṣalah al-Shaharzūrī (Ibnu Ṣalah) (w. 577H/1245). Macam-macam kriteria yang dimaksud adalah bersambungannya sanad hingga Nabi Muhammad SAW (*Ittisāl al-Sanad*), perawi yang ‘ādil dan hafalannya kuat (*dābiṭ*), dan matan hadis terbebas dari *shādh* dan *Illāt*.²²

1) *Muttaṣīl*

Sanad hadis yang akan diteliti harus bersambung (*muttaṣīl*) dari *mukharīj* sampai sahabat Nabi SAW. Beberapa hal yang harus diperhatikan sebagai berikut:

a) Lambang periwayatan

Terdapat 8 bentuk-bentuk priwayatan secara rinci, yaitu:

- 1) *Sama’* atau periwayatan hadis dengan didiktekan dari suatu catatan seperti buku-buku, hafalan, dan lain-lain. Jenis periwayatan ini terbilang cukup sederhana, dan dapat berupa *sami’tu, anba’anḍ*, atau *ḥaddathani*, 2) *Qirā’ah*, dimana sang murid membacakan hadis yang didapatkan dari gurunya. Paling

²¹ Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Mizan, 2009), 21.

²² Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Surabaya: Toko Kitab Hidayah, 1985), 31.

sering berbunyi, *qara'tu ala*, dan yang lebih umum dipakai lagi *akhbarani*, 3) *Ijāzah*, dimana guru mengijazahkan kepada muridnya untuk menyampaikan hadis-hadis yang sudah dikumpulkan oleh gurunya. Contohnya seperti *ajāzani*, 4) *Munāwalah*, periwayatan yang dilakukan oleh seorang murid telah mendapatkan hadis dan mendapat izin dari penghimpunnya untuk disebarluaskan. Contohnya seperti *akhbarani*, 5) *Mukatābah*, yaitu seorang murid memperoleh hadis baik secara langsung maupun tidak langsung secara tertulis. Baik gurunya mengizinkan atau tidak untuk menyebarkan hadis itu, 6) *I'lām al-Rāwī*, yaitu ulama hadis menyatakan mengenai seorang perawi, bahwasannya ia memperoleh hadis tersebut dari perawi lain tanpa diberi izin untuk meriwayatkan hadis yang di peroleh tersebut. Contohnya seperti *akhbarani* atau *'an*, 7) *Waṣīyyah*, yakni seorang perawi memperoleh hadis melalui karya gurunya, ketika gurunya tersebut wafat. Hal tersebut ia lakukan atas inisiatif sendiri. Contohnya seperti *akhbarani*. Dan yang lebih singkat seperti *waṣānī*, 8) *Wijādah*, istilah ini dikhususkan untuk suatu buku hadis yang dimiliki oleh seorang ulama yang wafat dan ditemukan oleh muridnya. Dalam hal ini proses pengambilan hadis dalam bentuk periwayatan ini tidak mengikuti prosedur

yang berlaku. Contohnya sebagaimana *wajadtu*, *qāla*, *ḥaddithtu*, dan *akhbirtu*.²³

Akurasi yang berbeda-beda terdapat pada setiap lambang periwayatan di atas. Seperti *sami'tu*, *sami'nā ḥaddathanī*, *ḥaddathanā* yang dinilai mempunyai keunggulan daripada lambang *'an* atau *'annā*, hal ini dikarenakan terjadinya suatu pertemuan secara langsung antara guru dan murid.

b) Hubungan perawi dengan *sighat* periwayatannya

Sebuah keharusan, seseorang yang meriwayatkan hadis Nabi Muhammad SAW harus terdiri dari orang-orang yang mempunyai kredibilitas tinggi. Dengan demikian periwayat *thiqah* lebih diutamakan daripada periwayat lainnya yang tidak *thiqah*. Periwayat yang tidak *thiqah* nantinya akan di analisis atau diteliti lebih lanjut ke tingkat ke-*dābit*-an serta keadilannya.

Dikarenakan apabila seorang perawi terbukti tidak *thiqah*, maka hadis yang ia riwayatkan tidak diterima, meskipun terdapat lambang *sami'un*-nya.

2) Keadilan perawi

Ibnu salah, salah satu ulama hadis era kontemporer menyebutkan bahwa kriteria perawi dikatakan adil adalah Islam,

²³ Kamaruddin Amin, *Menguji...*, 22-23.

'*aqīl*, *bāligh*, menjaga muru'ah (kewibawaan), dan bukan orang *fāsiq*. Terdapat beberapa langkah yang dapat dilakukan oleh seseorang apabila hendak meneliti sanad hadis, yaitu melihat apakah seorang perawi tersebut mashyur di masanya, serta keutamaan perawi tersebut menurut para ulama hadis.

Langkah lainnya yang dapat ditempuh dengan masih merujuk pada pendapat ulama para kritikus hadis yaitu dengan memperhatikan kredibilitas seorang perawi yang diteliti. Hal ini dikarenakan, para kritikus hadis telah melakukan penelitian lebih dulu terhadap biografi perawi daripada peneliti-peneliti masa kini. Pendekatan model ini di dalam kajian ilmu hadis dikenal dengan istilah ilmu *jarḥ wa ta'dīl*.²⁴

Persoalan dalam proses *jarḥ wa ta'dīl* yang sering terjadi adalah terdapatnya perbedaan penilaian oleh para kritikus hadis. Dalam mengatasi problema tersebut, para ulama telah merumuskan suatu kaidah-kaidah *jarḥ wa ta'dīl*. Kaidah pertama adalah mendahulukan *ta'dīl* daripada *jarḥ*. Para ulama hadis tidak mengikuti kaidah ini, karena para ulama kritikus hadis menganggap kaidah ini hanya diikuti oleh kritikus hadis yang hanya melihat keadilan seorang tetapi tanpa melihat kecacatannya. Kaidah yang kedua, yaitu lebih mendahulukan *jarḥ* daripada *ta'dīl*. Kaidah ini ialah kaidah yang bersifat lebih hati-hati. Kaidah ketiga, yaitu saat terjadi perselisihan

²⁴ Umi Sumbullah, *Kajian Kritis Ilmu Hadis* (Malang: Uins Maliki, 2010), 63.

pendapat antar kritikus hadis mengenai seorang perawi, apakah perawi tersebut di *jarh* atau di-*ta'dil*. maka *ta'dil* yang dipilih. Karena guna menyatakan bahwa seorang perawi terdapat kecacatan, maka yang didahulukan adalah penilaian jarh untuk mendapatkan bukti valid. Apabila seorang perawi dengan jelas terdapat bukti jarh, maka yang didahulukan adalah penilaian jarh. Kaidah keempat adalah penilaian yang didasarkan pada seorang kritikus itu sendiri. Jika seorang kritikus yang menilai jarh seorang perawi tersebut adalah seorang kritikus yang lemah, maka penilaian kritikus tersebut tidak dapat diterima, apabila perawi yang ia teliti ternyata lebih *thiqah* darinya. Kaidah kelima, yaitu apabila ditemukan kesamaan nama perawi dengan perawi lainnya, di sisi lain kritikus hadis telah menilainya cacat, maka penilaiannya tidak diterima. Kaidah keenam atau yang terakhir adalah tidak dapat diterima suatu penilaian jarh, jika kritikus hadis dan perawi terjadi permusuhan. Hal ini dikarenakan, permusuhan tersebut bisa mengakibatkan tidak objektifnya penilaian, karena dikhawatirkan ada indikasi-indikasi lain, seperti kebencian, dendam, dan lain sebagainya.²⁵

3) Ke-*dābiṭ*-an perawi

Dābiṭ menurut Imam 'Ajjāj Al-Khaṭīb adalah intensitas intelektual seorang perawi hadis dalam menerima, memahami,

²⁵ Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis* (Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003), 40-42.

menjaga, dan menyampaikan kembali hadis yang ia terima. Aspek pentingnya adalah kekuatan hafalan seorang perawi sehingga dapat dikatakan orang yang *ḍābiṭ*. Dikarenakan hafalan merupakan suatu hal penting dalam meriwayatkan suatu hadis. Seseorang yang memiliki hafalan kuat, maka hadis yang disampaikan juga sempurna dan terjaga keotentikannya. Begitu juga sebaliknya, seorang perawi apabila kedapatan hafalannya berkualitas buruk, maka dapat menodai kemurnian dan keotentikan hadis, dan periwayatannya tertolak.²⁶

Terdapat dua metode yang dipakai ketika melakukan penelitian ke-*ḍābiṭ*-an seorang perawi. Pertama, berpedoman pada pendapat atau penilaian para kritikus hadis. Kedua yaitu melakukan perbandingan kesesuaian satu hadis dengan hadis lain yang masih satu tema, baik dari redaksi dan maknanya.²⁷

2. Kritik Matan

Matan menurut etimologi adalah *mā ṣaluba wa irtifā'a min al-Arḍ* yang berarti tanah yang meninggi. Sedangkan matan secara terminology adalah lafadz-lafadz dalam hadis yang mempunyai pengertian tertentu. Dalam penelitian suatu hadis, matan dikategorikan sah apabila memenuhi persyaratan-persyaratan yang sudah disepakati oleh para ulama, yaitu terbebas dari *shādh* maupun *'illāt* telah terpenuhi.

²⁶ Mahmud al-Thahan, *Metodologi Kitab Kuning: Melacak Sumber, Menelusuri Sanad dan Menilai Hadith*, terj. Imam Ghazali Said (Surabaya: Diantama, 2007), 141

²⁷ Kamaruddin Amin, *Menguji...*, 24.

Matan ialah unsur dari suatu hadis selain sanad yang posisinya amat krusial untuk diteliti lebih baik. Sebab keberadaan suatu matan dapat berpengaruh terhadap taraf ke-*hujjaan* hadis. Sebagian ulama hadis, salah satunya al-Khaṭīb al-Baghdādī mengadakan sebuah tolak ukur untuk mengetahui keshahihan matan hadis seperti berikut:

- a. Selaras dengan nalar sehat
- b. Selaras dengan hukum yang ada pada al-Qur'an yang muḥkam
- c. Tidak bertentangan dengan hadis mutawattir
- d. Tidak menyalahi amalan yang telah disepakati oleh para ulama salaf
- e. Tidak berseberangan dengan dalil-dalil yang sudah pasti
- f. Tidak bertentangan dengan hadis-hadis *aḥad* yang shahih.²⁸

Pendapat yang lebih mudah sebagaimana dikemukakan oleh imam Ibnu al-Jawzī, beliau beropini bahwa parameter dalam keshahihan matan suatu hadis adalah jika matannya tidak bertentangan dengan akal sehat dan pokok agama. Dikarenakan apabila ditemukan ketidakselarasan maka hadis tersebut dikategorikan sebagai hadis palsu.²⁹ Berhubungan terkait pembahasan hadis palsu, para ulama telah merincikan kriteria hadis palsu, sebagaimana berikut ini:

- a. *Uslūb* bahasanya rancu, karena sangat mustahil Nabi Muhammad SAW mempunyai Bahasa yang rancu.

²⁸ Umi, *Kajian Kritis...*, 189.

²⁹ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2007), 118.

- b. Makna atau substansi hadis tidak dapat dicerna oleh nalar, sehingga sulit untuk dijelaskan dengan gamblang.
- c. Terdapat substansi yang bertolak belakang dengan tujuan pokok agama syariat Islam dalam hadis tersebut.
- d. Substansi hadis tidak sesuai dengan *sunatullah*.
- e. Terjadi ketidakselarasan substansi hadis dengan fakta sejarah.
- f. Substansi hadis tidak sesuai dengan *naş* yang ada di dalam al-Qur'an dan hadis mutawattir.
- g. Apabila dilakukan tolak ukur dengan parameter dalam ajaran Islam, substansi hadis terdapat kejanggalan.³⁰

Uraian mengenai kriteria kesahihan matan dan sana hadis tersebut oleh peneliti hadis begitu penting untuk dipahami secara cermat. Kriteria-kriteria tersebut menjadi sebuah tolak ukur yang dapat dijadikan pedoman, yang nantinya dapat memberikan efek dalam proses hasil penelitian hadis-hadis Nabi SAW.

C. Ke-hujjah-an Hadis

Hadis apabila dilihat dari segi kuantitasnya, dikelompokkan menjadi dua, yaitu hadis *mutawattir* dan hadis *aḥad*. Hadis mutawatir menurut istilah adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang menurut kebiasaan mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta dari keseluruhan sanad.³¹ Mereka bersandar

³⁰ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2007), 119.

³¹ Nuruddin 'Itr, *Ulumul Hadis* (Bandung: Remaja Rodaskarya Offset, 2012), 119.

kepada sesuatu yang dapat diketahui seperti indra pendengaran, penglihatan, dan lain sebagainya dalam meriwayatkan hadis. Sedangkan hadis *aḥad* adalah hadis yang tidak memenuhi kriteria dalam hadis mutawatir.³²

Hadis matawattir adalah hadis yang tidak diragukan lagi kesahihannya. Dengan demikian tidak perlu dilakukan penelitian lagi lebih mendalam tentang penggunaan hadis mutawatir sebagai hujjah atau tidak. Hal demikian tidak berlaku juga pada hadis *aḥad*, karena hadis *aḥad* memiliki perbedaan pada tingkat ke-*hujjah*-annya. Terkait hal ini dikerucutkan menjadi dua macam, yaitu hadis *mardūd* dan hadis *maqbul*. secara terminologi, hadis *maqbul* merupakan hadis telah terlengkapi syarat-syarat penerimaannya, seperti sanad bersambung, perawi *‘ādil* dan *ḍābiṭ*, dan matannya tidak mengandung *shādh* maupun *‘illāt*. hadis *maqbul* sendiri, dibagi menjadi dua, yaitu sahih dan hasan. sedangkan hadis *mardūd* adalah kebalikan dari definisi hadis *maqbul*. Hadis *mardūd* dibagi menjadi dua *ḍāif* dan *mauḍū*.³³

1. Ke-*hujjah*-an Hadis Sahih

Ṣaḥīḥ secara Bahasa mempunyai arti sah, selamat, sehat dan sempurna. Menurut ulama kata ṣaḥīḥ adalah kebalikan dari kata sā'im (sakit). Sedangkan menurut istilah *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang bersambung sanadnya, perawinya *‘ādil* lagi *ḍābiṭ*. Mayoritas ulama mendefinisikan hadis sebagaimana uraian di atas, salah satunya Imam Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.³⁴

³² Muhammad Yahya, *Ulumul Hadis: Sebuah Pengantar dan Aplikasinya* (Sulawesi: PT. Syahadah, 2016), 18.

³³ Ibid.

³⁴ Idri, *Studi Hadis...*, 270.

Hadis sahih dalam kajian ilmu hadis dibagi menjadi 2, yaitu *ṣaḥiḥ li dhātihī* dan *ṣaḥiḥ li ghayrihi*. *Ṣaḥiḥ li dhātihī* menurut Bahasa adalah hadis yang telah sahih secara zatnya, yaitu tanpa perlu bantuan hadis lain. Sedangkan menurut istilah, *ṣaḥiḥ li dhātihī* adalah hadis yang sanadnya bersambung, baik dari sanad pertama sampai sanad terakhir, perawinya thiqah (*‘ādil* dan *ḍābiṭ*), dan matannya terbebas dari *shādh* maupun *‘illāt*.³⁵

Sedangkan *ṣaḥiḥ li ghayrihi*, adalah hadis yang perawi pertamanya adalah hadis hasan (*li dhātihī*), tetapi apabila ditemukan riwayat yang sama dan lebih kuat dari jalur periwayat lainnya, maka hadis yang berstatus hasan tersebut naik tingkatnya menjadi hadis berkualitas *ṣaḥiḥ li ghayrihi*. *Ke-hujjah*-an tersebut juga menjadi lebih kuat, dan dapat dijadikan dalil apabila hendak menetapkan suatu hukum syariat.³⁶

Berkenaan mengenai hadis *aḥad*, para ulama terdapat perbedaan menyangkut bidang akidah. Sebagian ulama menegaskan bahwa pengambilan sumber akidah hanya pada al-Qur’an dan hadis-hadis mutawatir. Sebab yang kedua ialah dalil yang tingkatnya sampai pada taraf pasti (*qaṭ’i*). Sedangkan terhadap hadis-hadis *aḥad*, terdapat perselisihan di antara para ulama, apakah dia dapat berada pada tingkatan yakin (*qaṭ’i*) atau hanya berstatus berupa dugaan (*ẓannī*). Dengan demikian, para ulama yang menganggap hadis *aḥad* dapat sampai pada status *qaṭ’i* menjadikan hadis tersebut sebagai hujjah bahkan yang terkait dengan problema akidah. Sementara ulama yang tidak

³⁵ Qadir Hassan, *Ilmu Musthalah Hadis* (Bandung: Diponegoro, 2007), 29.

³⁶ Nuruddin ‘Itr, *Ulumul Hadis* (Bandung: Remaja Rodaskarya Offset, 2012), 2019.

setuju dengan pendapat bahwa hadis *aḥad* dapat berstatus *qaṭ'i* tidak menjadikan hadis tersebut untuk landasan dasar-dasar akidah.³⁷

Perbedaan yang terjadi tersebut apabila dilakukan pemetaan, maka akan ditemukan tiga pendapat, (1) Menyatakan boleh dijadikan sebagai pengambilan landasan atau hujjah terkait permasalahan akidah karena hadis *aḥad* yang sahih tidak ada yang berstatus *qaṭ'i*. (2) Hadis *aḥad* yang sahih bias dipakai sebagai hujjah, jika bersumber dari kitab hadis Imam Bukhari dan Imam Muslim. Dikarenakan hadis-hadis dalam kitab tersebut statusnya *qaṭ'i*. (3) Pendapat yang terakhir mengemukakan bahwa semua hadis sahih, tanpa dibeda-bedakan baik dari kitab sahih Imam Bukhari, Imam Muslim dan lain sebagainya, merupakan hadis dengan status *qaṭ'i*. Sebagaimana Ibnu Ḥazm yang berpegang teguh pada argument ini.³⁸

Ibn Ḥazm berpegang teguh pada pendapat tersebut sebab tidak ada suatu alasan maupun sebuah keterangan sah, yang membeda-bedakan ke-*hujjah*-an hadis sahih didasarkan kepada siapa perawinya. Selain Ibn Ḥazm, terdapat sebagian ulama hadis dari kalangan sunni yang berpendapat demikian. Hal tersebut terjadi, karena hadis sahih adalah hadis yang rasional, dan wajib diyakini keasliannya. Sebab hadis sahih dimana tingkat kesahihannya hanya bisa ditentukan oleh orang-orang yang berkompeten dalam bidang ilmu hadis baik dari kajian kritik sanad maupun kritik matan.³⁹

³⁷ Idri, *Studi Hadis* (Jakarta: Kencana, 2010), 175.

³⁸ Ibid.

³⁹ Abu Hazm Al-Hadi, *Studi Al-hadith* (Jember: Pena Salsabila, 2008), 136.

2. Ke-hujjah-an Hadis Hasan

Definisi *ḥasan* menurut Bahasa adalah segala hal yang disukai dan diorientasikan oleh nafsu. Sementara pengertian *ḥasan* menurut istilah terdapat perbedaan definisi oleh para ulama hadis. Perbedaan tersebut terjadi akibat hadis *ḥasan* letaknya berada diantara *ṣaḥīḥ* dan *ḍaʿīf*. Imam al-Tirmizī yang juga merupakan pencetus hadis *ḥasan*, mengemukakan bahwa hadis *ḥasan* adalah hadis yang diriwayatkan dengan dua jalur, tidak mengandung *shādh*, dan tidak tertuduh berdusta para periwayatnya. Meskipun demikian, dalam hadis itu terdapat prawi yang memiliki kualitas hafalannya kurang kuat, sehingga kalah dari perawi lainnya yang memiliki hafalan lebih kuat.⁴⁰

Pendapat lainnya dari Imam al-Khaṭṭāb. Beliau berpendapat bahwa hadis hasan ialah hadis yang sanadnya diketahui, perawinya *masyhur* dan tidak ditemukan kejanggalan tentangnya dari ulama lainnya, serta ulama fikih memakai hadis hasan. Pendapat Imam al-Khaṭṭāb oleh para ulama hadis dianggap cukup kontroversi.⁴¹

Pendapat lain dikemukakan oleh Ibnu Hajar al-ʿAsqalāni ia berpendapat bahwa pada hakikatnya istilah hadis hasan terkenal dengan hadis yang memiliki perawi *ʿādil*, sanad hadisnya *muṭṭasil*, dan matannya tidak terdapat *shādh* dan *ʿillāt* seperti hadis sahih. Tetapi pada hadis tersebut terdapat perawi yang memiliki kualitas hafalan lemah, sehingga hadis tersebut turun menjadi hadis *ḥasan lil dhātihī*, yang semula hadisnya sahih. Maka dapat

⁴⁰ Abu Hazm Al-Hadi, *Studi Al-hadith* (Jember: Pena Salsabila, 2008), 142.

⁴¹ Mahmud Thahan, *Dasar-dasar Ilmu Hadis* (Jakarta: Ulumul Qura), 55.

ditarik kesimpulan, bahwa Ibnu Hajar mengakui hadis hasan adalah hadis yang memenuhi kriteria yang ada pada hadis sahih. Tetapi perbedaan kedabitan perawi yang menjadi perbedaan antara hadis sahih dan hadis hasan. Hal inilah yang membuat hadis hasan kedudukannya berada diantara hadis sahih dan hadis da'if.⁴²

Adapun ke-*hujjah*-an dari hadis hasan dikategorikan menjadi dua kategori, yaitu hadis *ḥasan li dhātihī* dan hadis *ḥasan li ghayrihī*. Hadis *ḥasan li dhātihī* adalah hadis yang sanadnya *muttaṣīl*, periwayatnya adil dan dabit (yang tingkat hafalannya rendah), dan matannya tidak terdapat *shādh* dan *'illat*. Derajat hadis *ḥasan li dhātihī* ini dapat berubah sewaktu-waktu, seperti meningkat ke derajat hadis *ṣaḥīḥ li ghayrihī*, apabila ditemukan hadis yang serupa dan menguatkan, disebabkan adanya *muttabi'* dan *shawāhid*.⁴³

Hadis *ḥasan li ghayrihī* tidak sama dengan hadis *ḥasan li dhātihī*. Apabila *ḥasan li dhātihī* adalah hadis yang kualitasnya naik menjadi *ṣaḥīḥ li ghayrihī*, maka hadis *ḥasan li ghayrihī* berasal dari hadis *ḍa'īf* yang kualitasnya meningkat. Namun beberapa syarat yang harus terpenuhi sebagai berikut: 1) hadis tersebut mempunyai satu atau lebih jalur lain, yang hadis dari jalur lain tersebut terbukti hadis yang lebih unggul atau kuat; 2) Tidak diriwayatkan oleh periwayat yang fasik lagi dusta. Hadis tersebut diakui lemah sebab lemahnya hafalan perawi, hadisnya *majhūl* (perawinya tidak diketahui),

⁴² Mahmud Thahan, *Dasar-dasar Ilmu Hadis* (Jakarta: Ulumul Qura), 5556.

⁴³ Qadir Hassan, *Ilmu Musthalah...*, 71.

sanadnya putus. Jika suatu hadis dikatakan hasan baik hadis *ḥasan li dhātihī* atau hadis *ḥasan li ghayrihī*, maka dapat dijadikan hujjah.⁴⁴

Problema terkait ke-*hujjah*-an hadis hasan oleh jumhur ulama mendapatkan perhatian khusus. Sebagian ulama hadis seperti Imam Al-Ḥākim, Ibnu Ḥibbān, dan Imam Ibnu Khuzaymah, menyatakan bahwa hadis hasan, baik hadis *ḥasan li dhātihī* dan hadis *ḥasan li ghayrihī*, ke-*hujjah*-annya sama dengan ke-*hujjah*-an hadis sahih walaupun berbeda derajatnya. Al-Khattab mempunyai pendapat berbeda, ia beranggapan bahwa hadis *ḥasan li dhātihī* adalah hadis yang dapat dipakai sebagai hujjah. Sementara hadis *ḥasan li ghayrihī* tidak dapat dijadikan hujjah. Adapun sumber-sumber yang dapat dirujuk untuk menemukan hadis-hadis hasan yaitu, Sunan al-Tirmizī, Sunan Abū Dawūd dan Sunan al-Dāruqūṭnī.⁴⁵

D. Ruqyah

1. Istilah Ruqyah

Istilah ruqyah bersumber dari Bahasa Arab *raqā, raqyan, ruqiyyan wa ruqyatan*.⁴⁶ Ahmad Warson menerjemahkan ruqyah dengan ‘mantra’.⁴⁷ Ibrahim Anis dalam *al-Mu’jam al-Wasiṭ* mendefinisikan ruqyah dengan ‘perlindungan’.⁴⁸ Dan Ibn Taymiyah mengkategorikan ruqyah ke dalam ‘doa’.⁴⁹

⁴⁴ Idri, *Studi Hadi..*, 175.

⁴⁵ Abu Azam al-Hadi, *Studi al-Hadith* (Jember: Pena Salsabila, 2008), 148.

⁴⁶ Louis Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirūt: Dār al-Maṣriq, 1977), 276.

⁴⁷ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus AL-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresifm 1984), 562.

⁴⁸ Ibrahim Anis et al, *al-Mu’jam al-Wasiṭ*, Vol. 2 (t.t.: Dār al-Dikr, t.th.), 367.

⁴⁹ Ibn Taymiyah, *Majmu’ al-Fatawa*, Vol. 27 (t.t.: Dār al-Wafā, 2005), 68.

Dari beberapa definisi diatas yang menjelaskan pengertian ruqyah dari aspek Bahasa, terdapat makna sama yang saling melengkapi satu sama lain. Ruqyah dapat dipahami sebagai suatu doa permohonan maupun perlindungan dengan membacakan suatu mantra tertentu, dimana mantra ini memiliki daya kekuatan bersifat gaib. Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata “mantra” dikaitkan dengan penawar, jadi mantra penawar juga berarti mantra pengobatan.⁵⁰

Secara istilah, ruqyah diartikan oleh para ulama, seperti Ibn al-Athīr, yang mengartikan ruqyah sebagai “memohon perlindungan (jampi-jampi, mantra) yang diucapkan kepada seseorang yang menderita sakit seperti ketakutan, demam dan lain sebagainya.”⁵¹ menurut ‘Abd al-Razzāq “ruqyah adalah permohonan perlindungan yang dibacakan kepada seseorang yang sakit seperti demam, ketakutan (*sawan*) dan kedengkian, yang bertujuan untuk menghilangkan penyakit tersebut.⁵² Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī mendefinisikan lebih lengkap tentang ruqyah “Ruqyah merupakan suatu doa yang bersumber dari al-Qur’an dan Sunnah yang sah dan dibacakan kepada orang yang sedang sakit untuk mendapatkan kesembuhan”.⁵³

Menurut beberapa definisi yang telah ada mengenai ruqyah tersebut, sekilas terdapat perbedaan definisi satu sama lain. Tetapi saling melengkapi

⁵⁰ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 558.

⁵¹ Ibn al-Athīr, *al-Nihayah Fi Gharib al-Ḥadīth wa al-Athar*, Vol. 2 (Beirūt: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1979), 621.

⁵² ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan’ānī, *Tafsir al-Qur’an*, Vol. 8 (t.t.: t.p., t.th.), 266.

⁵³ Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ḍa’if Sunan al-Tirmidhi*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 231.

satu sama lain. Sehingga dapat dipadukan untuk mendapatkan definisi ruqyah yang utuh, yaitu doa kepada Allah dengan membacakan suatu bacaan yang berpedoman pada al-Qur'an dan hadis kepada orang yang sakit, dan bertujuan untuk mendapatkan kesembuhan dari penyakit yang diderita seseorang tersebut.

Sejarah ruqyah sendiri sudah ada di masyarakat Arab sebelum datangnya agama Islam. Ruqyah adalah suatu warisan masyarakat Arab dengan maksud memperoleh berkah serta permohonan pertolongan kepada Allah SWT. Ruqyah apabila diteliti lebih dalam lagi berasal dari agama samawi, yang kemudian diselewengkan oleh orang-orang sesat ke dalam sihir dan penangkal sihir. Orang-orang berperilaku sesat tersebut mencampurkan ruqyah dengan suatu ungkapan-ungkapan yang mereka sendiri tidak memahami arti maupun maknanya. Dalam ritualnya, ruqyah ditambahkan beberapa benda seperti potong-potongan tulang, rambut hewan, dan bebatuan. Sehingga, oleh masyarakat jahiliyah Arab, urusan ruqyah tercampur-aduk. Kemudian Islam datang, kemudian ruqyah dipakai untuk terapi dengan menggunakan ayat-ayat dari al-Qur'an dan hadis.⁵⁴

Pada masa jahiliyah, ruqyah dalam praktiknya ruqyah diyakini dapat menyembuhkan, baik karena ruqyah itu sendiri ataupun bantuan dari jin dan lain sebagainya. Keyakinan seperti inilah yang membuat Nabi Muhammad

⁵⁴ Muhammad al-Ṭāhir b. 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 29 (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984), 359.

SAW melarang ruqyah, tamimah (jimat), dan tiwalah (aji-aji pengasih/pelet) karena merupakan perbuatan syirik.⁵⁵ Sehubungan dengan hal itu, maka Abdullah bin Mas'ud menjelaskan kepada istrinya yang pernah sakit dan sembuh karena di ruqyah oleh seorang Yahudi. Ibn Mas'ud berkata: "Seseungguhnya ruqyah seperti ini merupakan perbuatan setan yang menyolok matanya dengan tangannya, sehingga saat dilakukan terapi ruqyah, orang yang sakit bisa menahan rasa sakitnya."

Meskipun ruqyah pernah dilarang oleh Nabi Muhammad SAW, tetapi tidak serta-merta larangan Nabi tersebut berlaku terhadap semua jenis ruqyah. Nabi hanya melarang praktik ruqyah yang terdapat unsur kesyirikan sebagaimana yang pernah dipraktikkan oleh orang-orang jahiliyah dan orang-orang Yahudi. Praktik ruqyah yang dilakukan oleh kaum yahudi sendiri ada yang bekerja sama dengan jin dan setan, dan tidak merujuk kepada kitab Allah.

Labib bin al-A'sam salah seorang Yahudi suka bekerja sama dengan jin dan setan, Labib bin al-A'sam juga pernah menyihir Nabi Muhammad SAW, tetapi usahanya pun gagal. Sebagaimana dalam riwayat hadis berikut:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ غُرُورَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: مَكَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا وَكَذَا، يُحَيِّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَأْتِي أَهْلَهُ وَلَا يَأْتِي، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقَالَ لِي ذَاتَ يَوْمٍ: " يَا عَائِشَةُ، إِنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِي أَمْرِ اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ: أَتَأْتِي رَجُلَانِ، فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رِجْلِي وَالْآخَرَ عِنْدَ رَأْسِي، فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رِجْلِي لِلَّذِي عِنْدَ رَأْسِي: مَا بَالَ الرَّجُلِ؟ قَالَ: مَطْبُوبٌ، يَعْنِي مَسْحُورًا، قَالَ: وَمَنْ طَبَّهُ؟ قَالَ: لَبِيدُ بْنُ أَعْصَمٍ، قَالَ: وَفِيمَ؟ قَالَ: فِي جُفِّ طَلْعَةِ ذَكَرٍ فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَّةٍ،

⁵⁵ Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imam Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 6, ed. Shu'ayb al-Arnawt et al. (Kairo: Mu'assasah Qurṭūbah, t.th), 110.

تَحْتِ رَعُوفَةٍ فِي بئرِ دَرَوَانَ " فَجَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «هَذِهِ الْبئرُ الَّتِي أُرِيَتْهَا، كَانَ رَعُوسٌ نَخَلَهَا رَعُوسُ الشَّيَاطِينِ، وَكَانَ مَاءُهَا نَفَاعَةً الْحِنَاءِ» فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُخْرِجَ، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ فَهَلَّا، تَعْنِي تَنْشَرَتْ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَّا اللهُ فَقَدْ شَفَانِي، وَأَمَّا أَنَا فَأَكْرَهُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا» قَالَتْ: وَلَيْبُدُ بِنِ أَعْصَمَ، رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ، خَلِيفٌ لِبَهُودٍ⁵⁶

Artinya: telah menceritakan kepada kami al-Humaid, telah menceritakan kepada kami Sufyan, telah menceritakan kepada kami Hisyam bin ‘Urwah dari ayahnya dari ‘Aisyah r.a. dia berkata: ‘Nabi Muhammad SAW etap termenung seperti ini dan ini, sehingga beliau dibuat seakan-akan telah melakukan sesuatu terhadap istrinya padahal beliau tidak melakukannya.” ‘Aisyah melanjutkan, “Sampai di suatu hari beliau bersabda, “Wahai ‘Aisyah, apakah kamu telah merasakan bahwa Allah telah memberikuan fatwa (menghukumi) dengan apa yang telah aku fatwakan (hukumi) ? dua orang laki-laki telah datang kepadaku, lalu seorang dari keduanya duduk di kakiku dan satunya lagi diatas kepalaku. Kemudian orang yang duduk di kakiku berkata kepada orang yang ada di atas kepalaku, “Kenapakah laki-laki ini?” temannya menjawab, “Dia terkena sihir”. Salah seorang darinya bertanya, “Siapa yang menyihirnya?” temannya menjawab, “Labid bin Al-Asham.” Salah satunya bertanya, “Dengan benda apakah dia menyihir?” temannya menjawab, “Dengan seladang mayang kurma dan rambut yang terjatuh ketika disisir yang diletakkan dibawah batu dalam sumur Dzarwan.” Kemudian Nabi SAW mendatanginya, lalu bersabda, “Inilah sumur yang diperlihatkan kepadaku,

⁵⁶ Imam Bukhāry, *Ṣaḥīḥ Bukhāry*, Vol. 9 (t.k.: Dār Ṭiwaq Al-Najāh, 1422 H), 6063.

seakan-akan pohon kurmanya bagaikan kepala setan dan seolah-olah airnya berubah bagaikan rendaman pohon inai.” Lalu Nabi SAW memerintahkan untuk mengeluarkannya, kemudian barang tersebut pun dikeluarkan. ‘Aisyah berkata, “Aku bertanya, “Wahai Rasulullah tidak kah anda menjampinya (meruqyahnya)?” maka Nabi SAW menjawab, “Tidak, sesungguhnya Allah telah menyembuhkanku dan aku hanya tidak suka memberikan kesan buruk kepada orang lain dari peristiwa itu.” ‘Aisyah berkata, “Labib bin A’sham adalah seorang laki-laki dari Bani Zuraiq yang memiliki hubungan dengan orang-orang Yahudi.”

Sedangkan praktik ruqyah dengan bersumber dari kitab Allah pernah dilakukan oleh salah seorang wanita dari kaum Yahudi ketika meruqyah ‘Aisyah puteri Abu Bakr yang sedang sakit, dimana Abu Bakr memerintahkan wanita Yahudi tersebut untuk meruqyah dengan Kitab Allah, yaitu Taurat dan Injil.

Berdasarkan peristiwa-peristiwa yang terjadi berdasarkan hadis-hadis Nabi Muhammad SAW tersebut, maka ruqyah seharusnya dapat difahami menjadi salah satu sebab kesembuhan dari suatu penyakit atas izin Allah, bukan dari kekuatan magis yang berasal dari jin. Mantra dalam ruqyah bukan penyembuh, tetapi hanyalah perkataan atau ucapan yang diajarkan atau dibenarkan oleh Nabi dengan maksud memohon kesembuhan serta keselamatan kepada Allah SWT, dimana semua itu hanya semata-mata atas kehendak Allah.

Ketika Islam datang pun, kepercayaan seperti ini juga begitu kuat di tengah masyarakat pra-Islam terhadap ruqyah yang mengandung kekuatan magis ini, kepercayaan ini masih kuat dipertahankan dengan tetap memakai istilah ruqyah, tetapi maknanya semantik telah diubah sesuai dengan akidah dalam Islam. Demikian, kata ruqyah oleh al-Qur'an telah diislamkan dengan pengajaran serta praktik yang dilakukan oleh Nabi beserta sahabatnya, yang akhirnya mengategorikan ruqyah menjadi ruqyah yang diperbolehkan dan tidak diperbolehkan.

Ibnu Hajar al-'Asqalani mengatakan: ‘..para ulama sepakat bahwa ruqyah diperbolehkan apabila telah memenuhi tiga syarat, yaitu (1) ruqyah dilakukan dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur'an atau dengan menggunakan nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT; (2) Ruqyah dilakukan menggunakan Bahasa Arab atau Bahasa lain selama masih dapat dimengerti maknanya; dan (3) mempercayai bahwa sepenuhnya kesembuhan yang didapat dan terjadi hanya semata mata atas kehendak Allah SWT.⁵⁷

2. Spiritual dalam Proses Ruqyah

Spiritual adalah percakapan batin yang selanjutnya berorientasi untuk mendapatkan suatu tindakan. Melalui sudut pandang tersebut, spiritual bisa tampak sebagai suatu yang berdasarkan pada tindakan awal diaman seperangkat standar moral dipakai untuk hidup.⁵⁸

⁵⁷ Ibn Hajar al-'Asqalāby, *Fatḥ Al-Bari Sharḥ al-Bukhāry*, Vol. 10 (Beirūt: Dar al-Ma'rifah, t.th.), 166.

⁵⁸ Yusmini dan Sarina, *Active Teaching Methods: Personal Experience of Integating Spiritual and Moral Values* (t.k.: Jorunal of Religious Education, 2014), 563-565.

Melalui spiritual akan menjadikan manusia memiliki keseimbangan jasmani maupun rohani, dapat menjadi media agar manusia memahami siapa dirinya serta makna semua untuk dirinya. Makna tersebut membentuk kepribadian manusia menjadi lebih baik, membimbing manusia untuk mengimplementasikan dalam kehidupannya, dan agar ia bisa menghadapi problematika yang sedang dihadapi, baik secara jasmani maupun rohani.⁵⁹

Kualitas spiritual merupakan sesuatu yang bisa menentukan konsep dari diri manusia baik dalam *hablu minallāh* dan *hablu minannās*, terlebih bahwa spiritual adalah kebutuhan guna mendekatkan diri kepada sang pencipta.⁶⁰ Agar dapat melakukan identifikasi spiritual maka seorang peruyah harus dapat memahami dan mengetahui apa saja indikator-indikator keadaan spiritual. Aspek dari spiritual yang dapat dijadikan sebuah acuan ialah reaksi pasien saat proses ruqyah, apabila reaksi yang muncul terkesan berat, maka bisa dikatakan keadaan spiritual pasien dalam suasana lemah, begitu pula sebaliknya. Kriteria itu selaras dengan sebuah pernyataan bahwa spiritual seseorang bisa diamati dari tingkah lakunya.⁶¹ Fakta yang tidak dapat terbantahkan adalah bahwa keadaan spiritual dari seseorang bisa berubah. Beberapa cara yang bisa dilakukan guna mempertahankan keadaan spiritual dari seseorang yang aktif ialah: 1) timbulnya niat serta kemauan kuat

⁵⁹ Alfiyah Laili Afiyatin, *Ruqyah Sebagai Pengobatan Berbasis Spiritual Untuk Mengatasi Kesurupan* (Yogyakarta: HISBAH Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam, 2019), 220.

⁶⁰ Dinda Kinasih, Wahyuningsih, *Peran Pendampingan Spiritual Terhadap Motivasi Kesembuhan Pada Pasien Lanjut Usia* (t.k.: Jurnal Stikes, 2012), 6.

⁶¹ Ardiansyah, *Upaya Bimbingan Konseling, Nilai dan Spiritual terhadap transgender di Yogyakarta* (t.k.: Jurnal Counsellia, 2018), 72.

dari diri pasien untuk bisa melaksanakan amal ubudiah yang bisa mendekatkan diri pasien dengan Alah SWT., 2) mengistiqomahkan sholat berjamaah serta dzikir, 3) istiqomah selalu bersama dan berkumpul dengan orang sholeh, dan 4) melakukan manajemen keseimbangan ibadah dan kerja.

Cara-cara tersebut terkesan berat bagi seorang pemula. Tetapi perlu disadari bagi seorang pasien bahwa spiritual mempunyai nilai untuk memahami suatu keikhlasan hati yang senantiasa selalu sadar bahwasannya diri pasien bisa melaluinya dan dilakukan dengan konsisten. Apabila tidak ada konsistenisasi, maka akan terasa sulit bagi pasien untuk memperoleh kualitas spiritual yang diharapkan.

3. Pengertian Suwuk

Suwuk menurut kamus Wiktionari Bahasa Jawa adalah *japa-mantra sing disebulake ing embun-embunan (tulak lelara lan sak piturute)*, yaitu suatu bacaan tertentu (mantra) yang setelah dibaca kemudian ditiupkan ke ubun-ubun seseorang atau pasien yang bertujuan agar menghilangkan penyakit yang ada. Pengobatan suwuk adalah suatu metode penyembuhan alternatif dengan membaca suatu mantra pada media seperti air, kemudian diberikan kepada pasien untuk diminum.⁶²

Dalam aspek budaya masyarakat Jawa, tradisi suwuk sudah dipraktikan secara turun-temurun daidalam berbagai macam tradisi yang ada di masyarakat Jawa, yang proses penyembuhannya dilakukan dengan membacakan mantra-

⁶² Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 558.

mantra yang dilakukan oleh orang yang dianggap ahli, dukun atau tabib. Proses penyembuhan ini masih eksis dan dapat ditemukan di berbagai tempat di masyarakat dan di tempat-tempat kegiatana terapi alternatif tradisional dengan berbagai macam ritual penyembuhan.⁶³

Praktik pengobatan suwuk biasanya menggunakan air sebagai medianya. Air Zamzam dianggap sebagai air yang paling bagus dan sangat manjur khasiatnya untuk digunakan dalam pengobatan suwuk. Apabila tidak ditemukan air Zamzam, maka dapat juga menggunakan air yang berasal dari sumber mata air, tadah hujan atau air sumur di sekitar makam wali, sebagaimana sumur-sumur yang dapat ditemukan di sekitar area makan Sunan Ampel, Surabaya. Apabila semua tadi masih tidak dapat ditemukan, maka menggunakan air putih tawas juga bisa dijadikan sebagai media pengobatan suwuk. Caranya adalah dengan membuka tutup kemasan dan diletakkan di hadapan penyuwuk, kemudian penyuwuk akan membacakan mantra-mantra atau doa-doa khusus dan setelah selesai akan ditiupkan ke air, selanjutnya akan diberikan ke pasien untuk diminum. Selain itu, pengobatan suwuk melalui media air ini juga dapat dilakukan dengan mandi di sumber mata air yang masih terjaga kejernihannya, dimana ketika proses pemandian tersebut penyuwuk akan membacakan mantra atau doa-doa untuk membersihkan dan menghilangkan penyakit yang ada pada diri pasien.

⁶³Achmad Zuhdi Dh, *Tradisi Suwuk Dalam Tinjauan Sains Modern*, Vol. 13, No. 1, (Surabaya: ISLAMICA Jurnal Studi Keislaman, 2018), 117.

Apabila sang penyuwuk mempunyai latar belakang Islam abangan atau Islam Kejawen, maka mantra atau doa yang dibaca sering menggunakan Bahasa Jawa kuno dan terdapat simbol-simbol kepercayaan pra-Islam (Hindu dan Buddha), dan tidak jarang juga dicampur dengan Bahasa Arab. Hal ini terjadi dikarenakan mereka merujuk kepada kitab yang dikenal dengan istilah primbon.

Berbeda apabila seorang penyuwuknya merupakan seorang kiai atau ustadz yang memahami al-Qur'an dan hadis, maka mantra atau doa yang dibacakan ke pasien adalah bacaan-bacaan *ma'tbūrah* seperti surat-surat atau ayat-ayat yang ada didalam al-Qur'an serta doa-doa yang diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw dalam hadisnya.

Menurut sejarahnya, tradisi suwuk tidak begitu saja lahir di Indonesia tetapi ada peran Walisongo di dalamnya. Dahulu, saat Walisongo melakukan dakwahnya, salah seorang anggotanya yaitu Syeikh Maulana Ishaq berasal dari Samarkand, juga merupakan ahli dalam bidang pengobatan tradisional. Metode pengobatan suwuk adalah salah satu metode pengobatan yang dilakukan oleh Syeikh Maulana Ishaq. Metode pengobatan suwuk ini, menjadi alternatif dakwah dari Syeikh Maulana Ishaq yaitu dengan cara melakukan pengobatan gratis kepada masyarakat di setiap tempat yang dihampiri atau disinggahinya. Suwuk juga sering dilakukan oleh para kiai yang terkenal *wira'I*, *zuhud*, atau mereka yang mendalami ilmu-ilmu ketabiban. Pada zaman dahulu, hampir semua kiai mempunyai bekal ilmu suwuk dalam dirinya, untuk keperluan dakwah dan kharisma. Ketika

melakukan pengobatan para kiai tidak pernah lupa untuk menyertakan pesan: “Jangan lupa untuk tetap memohon kesembuhan kepada Allah SWT, karena kekuasaan kesembuhan untuk menjadikan seseorang sehat dan sakit hanya Allah SWT. Manusia hanya bias berikhtiar, obat dan suwuk adalah perantara, selanjutnya biarlah Allah yang menentukannya”.⁶⁴

Dewasa ini, pengobatan suwuk telah mendarah daging dan diruwat secara turun-temurun ini masih eksis dan banyak dilakukan oleh sebagian masyarakat Jawa. Kalangan Muslim modern yang juga sebelumnya menolak praktik pengobatan suwuk ini, akhir-akhir ini mulai ada beberapa yang menerima tradisi ini dikarenakan terdapat kemiripan dengan ruqyah. Istilah ruqyah kemudian menjadi sangat populer melebihi istilah suwuk, terutama di kalangan Muslim modern. Hal ini disebabkan terjadinya banyaknya literatur Islam dari Timur Tengah dan lain sebagainya, yang membanjiri masyarakat Muslim di Indonesia.⁶⁵

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁶⁴ Achmad Zuhrudin, *Tradisi Suwuk Dalam Tinjauan Sains Modern*, Vol. 13, No. 1, (Surabaya: ISLAMICA Jurnal Studi Keislaman, 2018), 119.

⁶⁵ Ibid, 119-220.

BAB III

GAMBARAN UMUM GUS AHMAD ASROFUDDIN

A. Kelahiran, Silsilah Keturunan dan Pendidikan Gus Ahmad Asrofuddin

1. Biografi Gus Ahmad Asrofuddin

Seorang tokoh yang diharapkan oleh penulis banyak menyumbangkan informasi, ilmu dan pengalaman dalam skripsi ini disebutkan sebagai tujuan permasalahan. Seorang tokoh yang terkenal di Desa Setro kecamatan Prambon kabupaten Sidoarjo Jawa Timur yang telah memberikan sumbangsi berupa pengabdian dan dedikasi di tengah-tengah masyarakat Prambon dan Sidoarjo khususnya. Tokoh yang satu ini juga dikenal sebagai pendakwah dikalangan masyarakat awam, dimana dakwahnya dapat diterima oleh berbagai macam elemen baik anak muda maupun orang tua. Selain itu beliau juga merupakan seorang wirausaha yang omsetnya bisa mencapai jutaan rupiah dalam satu bulan, beliau adalah Gus Ahmad Asrofuddin atau lebih dikenal dengan julukan Gus Asrof.⁶⁶

Nama lengkapnya adalah Ahmad Asrofuddin. Beliau lahir di Dusun Seneng Desa Sojomerto Kota Kendal Jawa Tengah pada tanggal 27 Februari 1993. Lahir dari pasangan Kyai Rohadi dan Ibu Sumiati, yang merupakan anak kedua dari empat bersaudara. Gus Ahmad Asrofuddin mempersunting istri beliau bernama Nihatul Rahmah yang merupakan salah satu santri lulusan

⁶⁶ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

Pondok Pesantren Bidayatul Hidayah Mojogeneng, kecamatan Jatirejo kabupaten Mojokerto Jawa Timur pada tahun 2019 silam.⁶⁷

Gus Ahmad Asrofuddin tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga yang menjunjung tinggi nilai-nilai agama (agamis). Ayahnya juga seorang Kiai di desa dan menjadi tokoh masyarakat yang dihormati dan disegani. Ayah beliau sendiri juga merupakan seorang ahli ilmu hikmah dan sering didatangi masyarakat baik di lingkungan sekitar maupun luar kota untuk dimintai mengobati penyakit melalui pengobatan tradisional berbasis spiritual atau sering dikenal dengan istilah suwuk. Bukan hanya ayahnya, paman, bibi dan keluarga beliau lainnya juga aktif di dalam dunia pengobatan suwuk.⁶⁸

Karena hidup di lingkungan yang notabennya mayoritas agamis dan ahli pengobatan spiritual, Gus Ahmad Asrofuddin semenjak kecil sekitar umur 6 tahunan sering diajak dan diperintah ayahnya untuk ikut mengobati orang-orang yang datang ke rumah beliau untuk menyembuhkan penyakitnya.

2. Silsilah Keturunan Gus Ahmad Asrofuddin

Adapun sanad keturunan Gus Ahmad Asrofuddin dari ayahnya yaitu:

Ahmad Asrofuddin bin Kiai Rohadi bin Mbah Yusuf bin Mbah Kromo bin Ramak Selam bin Ramak Sumadi bin Raden Asmara bin Pangeran Benowo bin Sultan Hadiwijaya atau Joko Tingkir (sebutan lainnya adalah *Mas Karebet*) bin Ki Kebo Kenanga (Ki Ageng Pengging) bin Sayyid Muhammad Kabungsuan atau Pangeran Handayaniingrat atau Jaka Segara bin As-Sayyid

⁶⁷ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

⁶⁸ Ibid.

Husain Jamaluddin bin As-Sayyid Ahmad Jalaluddin bin As-Sayyid Abdullah bin As-Sayyid Abdul Malik Azmatkhan bin As-Sayyid Alwi Ammil Faqih bin As-Sayyid Muhammad Shahib Mirbath bin As-Sayyid Ali Khali' Qasam bin As-Sayyid Alwi bin As-Sayyid Muhammad bin As-Sayyid Alwi bin As-Sayyid 'Ubaidillah As-Sayyid bin Al-Imam Ahmad al-Muhajir bin Al-Imam Isa ar-Rumi bin Al-Imam Muhammad An-Naqib bin Al-Imam Ali Zainal Abidin bin Al-Imam al-Husain bin Sayyidah Fathimah Az-Zahra bin Nabi Muhammad SAW.⁶⁹

Sedangkan mulai sanad dari Kebo Kenanga yang dipaparkan sebelumnya adalah dari ayah Kebo Kenangga yaitu Jaka Sengara. Apabila diambil sanad dari Ibu dari Ki Kebo Kenanga maka sanad Gus Ahmad Asrofuddin Sebagai berikut:

Ahmad Asrofuddin bin Kiai Rohadi bin Mbah Yusuf bin Mbah Kromo bin Ramak Selam bin Ramak Sumadi bin Raden Asmara bin Pangeran Benowo bin Sultan Hadiwijaya atau Joko Tingkir (sebutan lainnya adalah *Mas Karebet*) bin Ki Kebo Kenanga (Ki Ageng Pengging) bin Ratu Pembayun (Istri Pangeran Handyaningrat) bin Prabu Brawijaya V Bhre Kertabumi Raja Majapahit.⁷⁰

Sementara itu Prabu Brawijaya V Bhre Kertabumi adalah putra dari Brawijaya IV Pandansalas putra dari Brawijaya III Purwawisesa putra dari Brawijaya II Rajasawardhana putra dari Brawijaya I Kertawijaya putra dari Dyah Ayu Kencana Wungu (Ratu Suhita) putri dari Hayam Wuruk putra dari

⁶⁹ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

⁷⁰ Ibid

Thribuwana Wijaya Tunggadewi putri dari Jayanegara (Kalgemet) putra dari Raden Wijaya Raja Majapahit pertama.⁷¹

Adapun dari ibu Gus Ahmad Asrofuddin, ibu Sumiati sebagai berikut:

Gus Ahmad Asrofuddin bin Ibu Sumiati bin Mbah Juznadi bin Mbah Sanan bin Mbah Semuri.

Sanad beliau hanya dapat diketahui sampai Mbah Samuri saja, dimana Mbah Samuri sendiri merupakan tokoh terkenal dan di akui wali oleh masyarakat sekitar Dusun Seneng Desa Sojomerto Kota Kendal Jawa Tengah, dimana menurut cerita masyarakat setempat Mbah Samuri juga merupakan salah satu dari pasukan Hizbullah yang mengamankan daerah tersebut pada masa silam.⁷²

3. Riwayat Pendidikan Gus Ahmad Asrofuddin

Gus Ahmad Asrofuddin sejak kecil sudah sangat melekat dengan ilmu agama, dimulai dengan lingkungan keluarganya yang agamis. Beliau memulai sekolah pendidikan dasar pada tahun 1998 di SDN 1 Kalibareng kecamatan Patean kabupaten Kendal Jawa Tengah, lalu ayah beliau mendaftarkan beliau di Pondok Pesantren Al-Amin di Desa Galih kecamatan Gemuh, sekaligus melanjutkan sekolah ke tingkat menengah di pondok tersebut dengan nama MTS NU 08 Gemuh yang diasuh oleh K.H. Ta'ib dan lulus pada tahun 2008. Setelah lulus MTS ayah beliau menwarkan kepada Gus Ahmad Asrofuddin untuk melnjutkan pendidkkan ke tingkat atas atau memilih untuk bekerja,

⁷¹ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

⁷² Ibid.

lantas Gua Ahmad Asrofuddin memilih untuk melanjutkan pendidikan ke tingkat SMA dan mengikuti kakanya yang pada saat itu sudah ada di Jawa Timur dan melanjutkan pendidikan pesantren di Pondok Pesantren Hidayatul Hikmah di Desa Kaligoro Mojokerto dimana pondok tersebut diasuh oleh Romo K.H. Taufiq Rudiyanto. Beliau sendiri melanjutkan pendidikan pesantren di Pondok Pesantren Hidayatul Hikmah mulai tahun 2008-2011.⁷³

Setelah tamat SMA beliau melanjutkan melanjutkan pendidikan pesantren dan sekolah SMK di Pondok Pesantren Uluwiyah Mojokerto dengan jurusan Listrik dari tahun 2011 hingga 2015. Selepas tamat SMK, Gus Ahmad Asroifuddin melanjutkan pendidikan ke Perguruan Tinggi tepatnya di STIT Raden Wijaya Mojokerto dan mengambil jurusan Pendidikan Agama Islam. Beliau lulus dari STIT Raden Wijaya pada tahun 2018 dengan gelar Sarjana Pendidikan Islam.⁷⁴

B. Latar Belakang dan Kiprah Gus Ahmad Asrofuddin dalam Dunia Pengobatan Suwuk

Gus Ahmad Asrofuddin yang kerap disapa Gus Asrof oleh penulis, memang telah mendedikasikan tenaga dan waktunya selain untuk berdakwah juga untuk membantu orang lain melalui pengobatan tradisional berbasis spiritual, dan memberantas orang-orang seperti dukun yang sengaja mengirim penyakit rohani berupa santet ke seseorang baik di lingkungan Sekitar tempat tinggal Gus Ahmad Asrofuddin maupun di luar lingkungan tempat tinggal beliau, karena orang-orang

⁷³ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

⁷⁴ Ibid.

dan pasien yang datang ke Gus Ahmad Asrofuddin tersebar secara sporadis diberbagai macam daerah.⁷⁵

Gus Ahmad Asrofuddin memulai dunia pengobatan suwuknya semenjak beliau masih berumur 6 tahun, dikarenakan beliau sendiri hidup di lingkungan keluarga yang ahli dalam dunia hikmah maupun spiritual agama. Semenjak kecil beliau sering diajak ayahnya untuk ikut dan ikut serta dalam proses pengobatan pasien yang sedang dilakukan oleh ayahnya yaitu Kyai Rohadi.⁷⁶

Seiring berjalannya waktu beliau ingin mencoba untuk melawan arus untuk tidak mengikuti jejak keluarganya dalam dunia pengobatan suwuk. Hingga saat SMA beliau mendirikan Kafe di daerah Mojokerto sebagai upaya beliau untuk melupakan dan fokus ke hal baru yaitu di dunia bisnis kafe. Di sisi lain dengan seringnya beliau melakukan pengobatan suwuk tersebut beliau takut tumbul rasa sombong dan riya' di hati beliau. Meskipun begitu, banyak orang-orang yang tetap datang ke Kafe beliau untuk meminta diobati oleh beliau. Sehingga membuat beliau kembali lagi ke dunia ilmu hikmah atau pengobatan suwuk untuk membantu orang-orang yang datang ke beliau dengan berbagai macam problema yang mereka bawa. Karena menurut Gus Ahmad Asrofuddin sendiri hal tersebut telah menjadi amanah dan anugerah yang diberikan oleh Allah SWT yang harus beliau pergunakan untuk berbuat baik dan bermanfaat kepada sesama umat manusia.⁷⁷

⁷⁵ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

Orang-orang yang meminta pengobatan suwuk ke beliau terkadang datang langsung ke beliau atau beliau yang mendatangi rumah orang tersebut tergantung jenis penyakit atau problema yang dihadapi.

C. Karir Gus Ahmad Asrofuddin

Gus Ahmad Asrofuddin di tengah kesibukannya aktif di dalam dunia pengobatan suwuk beliau juga aktif di berbagai macam organisasi, aktif berwirausaha untuk membuka lapangan kerja dan mendirikan majelis dzikir di rumah beliau.

Ketika bersekolah di MTS NU 08 Gemuh beliau aktif mengikuti ekstrakurikuler Pramuka hingga di SMA dan beliau juga mengajar Pramuka di berbagai macam sekolah termasuk di PP. Uluwiyah tempat istri beliau ketika masih di pesantren. Ketika di perguruan tinggi Gus Ahmad Asrofuddin juga aktif mengikuti Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Rayon Mojokerto. Sedangkan dalam aktivitas organisasi kemasyarakatan beliau sampai sekarang aktif di Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama tepatnya di Lembaga Seni Budaya Muslimin (Lesbumi) Mojokerto.⁷⁸

Berwirausaha juga salah satu aktifitas Gus Ahmad Asrofuddin semenjak di bangku sekolah, beliau pernah mendirikan sebuah Kafe dan telah mampu membuka lapangan kerja dengan empat karyawan di kafe tersebut. Tetapi dikarenakan pandemi covid-19 berkepanjangan dalam rentang waktu antara tahun 2020 sampai 2021 membuat omset usaha kafe beliau mengalami kemerosotan penghasilan, di tambah lagi dengan peraturan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) oleh

⁷⁸ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

pemerintah yang membatasi jam malam aktifitas warga termasuk wautng-warung kopi atau kafe sehingga membuat beliau melakukan inovasi usaha lain.⁷⁹

Akhirnya beliau mencoba usaha di bidang kuliner dengan model kuliner mie pedas dengan istri beliau yang beliau masak di rumah dan dipasarkan melalui media online, Gp-Food dan Shopee Food. Dikarenakan beliau tidak melakukan perekrutan karyawan dan mebludaknya pesanan membuat beliau kerepotan dan kuwalahan, sehingga beliau melakukan inovasi usaha lain yaitu dengan berjualan madu.⁸⁰

Pada akhirnya beliau berjualan madu hingga saat ini dengan nama tokoh madu Madu Songgo yang menjual Sembilan jenis madu mulai dari madu kaliandra, madu hitam manis dan seterusnya.⁸¹

Selain itu Gus Ahmad Asrofuddin juga aktif berdakwah dan mendirikan majelis dzikir bernama “Jamaah Istighosah Sunan Drajat” pada tahun 2020. Dimana di dalam majelis dzikir tersebut terdapat pembacaan istighosah Sunan Drajat yang teksnya beliau di ijazahkan langsung oleh K.H. Abdul Ghofur pengasuh Pondok Pesantren Sunan Drajat Paciran Lamongan. Dimana sebelum pembacaan istoghosah beliau menyampaikan pesan-pesan dan *sharing* dengan jamaah mengenai permasalahan agama maupun sosial.⁸²

D. Guru-Guru Gus Ahmad Asrofuddin

Gus ahmad Asrofuddin dalam mencari guru benar-benar beliau tekankan kepada ketersambungan sanad seorang guru hingga sampai ke Rasulullah SAW,

⁷⁹ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

beliau sendiri ketika mulai mondok di Jawa Timur sudah melakukan perjalanan “*Lakon*” (perjalanan untuk mencapai sesuatu sesuai kehendak) untuk mencari seorang guru yang beliau mulai di tahun 2013 dan bertemu berbagai macam guru dan mendapat ijazah serta mempelajari keilmuan yang guru beliau ajarkan, yang akhirnya pada puncaknya beliau bertemu dengan guru sejati beliau yaitu Romo K.H. Masduki Muhdror Keras Jombang yang masih keluarga Besar Pondok Pesantren Tebuireng dan *dhuriyah* K.H. Hayim Asy’ari.⁸³

Guru Gus Ahmad Asrofuddin tergolong banyak, dimulai saat beliau masih SD sampai menjadi seperti sekarang ini. Jadi di sini penulis akan menyebutkan guru-guru beliau yang penting di dalam kehidupan Gus Ahmad Asrofuddin terutama di dalam perjalanan beliau di dalam dunia hikmah dan pengobatan suwuk yaiut: (1) K.H. Ta’ib (Kendal, Jawa Tengah), (2) Kyai Muslichun (Kendal, Jawa Tengah), (3) K.H. Taufiq Rudiyanto (Mojokerto, Jawa Timur), (4) Kyai Radim (Gresik, Jawa Timur), (5) K.H. Abdul Ghofur (Lamongan, Jawa Timur), (6) K.H. Masduki Muhdror (Jombang, Jawa Timur), (7) K.H. Nur Muhammad Soleh (Malang, Jawa Timur).⁸⁴

Guru-guru beliau di atas merupakan guru-guru yang beliau ambil ilmunya dari berbagai tempat. Sebenarnya masih banyak lagi guru-guru beliau yang mengajari beliau ketika beliau melakukan *Riyadoh* atau perjalanan mencari guru selama dua tahun tersebut, dan masih banyak lagi guru-guru Gus Ahmad Asrofuddin dari berbagai bidang disiplin keilmuan.

⁸³ Wawancara Pribadi dengan Gus Ahmad Asrofuddin.

⁸⁴ Ibid.

E. Urgensi Sanad

Sanad dalam Bahasa Arab berarti penyandaran sesuatu terhadap sesuatu yang lain, sedangkan *al-Isnad* bisa berarti bagian depan, bagian bawah gunung dan kaki gunung, sebab dialah penyangga gunung tersebut. Dalam hadis isnad mempunyai definisi bersandar perawi hingga bersambung sampai Rasulullah Saw.⁸⁵ Dengan kata lain bahwa sanad adalah rangkaian mata rantai atau silsilah orang-orang yang membawa suatu pernyataan atau membawa suatu disiplin ilmu (silsilah al-Rijal). Mata rantai ini nanitnya akan saling bersambung satu sama lain hingga membawa kepada pembawa dan puncak ilmu itu sendiri yaitu Rasulullah SAW.

Integritas sanad dalam kajian ilmu-ilmu Islam menempati posisi yang cukup sentral, dimana sanad dan keilmuan Islam adalah suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keseluruhan disiplin keilmuan Islam memiliki sanad, sehingga sanad inilah yang akan menjamin keotentikan dan kemurnian dari ajaran-ajaran ilmu-ilmu agama Islam.⁸⁶

Dengan demikian mayoritas ulama menyatakan bahwa sanad merupakan suatu keistimewaan dan merupakan karunia dari Allah SWT yang diberikan kepada umat Nabi Muhammad Saw, yang tidak dikaruniakan kepada umat-umat Nabi sebelumnya. Sehingga dengan sanad inilah kemurnian ajaran agama Islam terjamin kemurniannya yang akan berlangsung hingga hari kiamat.⁸⁷

⁸⁵ Mifdhol Abdurrahman, *Pengantar Studi Ilmu Hadis* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), 45.

⁸⁶ M.M. Azami, *Memahami Ilmu Hadis* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1995), 57.

⁸⁷ Ibid, 58.

Mengenai urgensi sanad, Imam Ibn Sirin yang merupakan ulama ternama dari kalangan tabi'in mengemukakan :

إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ فَانظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ (رواه مسلم)

"Sesungguhnya ilmu agama ini adalah agama, maka lihatlah oleh kalian dari manakah kalian mengambil agama kalian" (H.R. Muslim).⁸⁸

Imam ‘Abdullāh ibn al-Mubarak berkata:

الْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ لَوْ لَا الْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ

“Sanad merupakan bagian dari agama, apabila bukan karena sanad maka setiap orang benar-benar akan berkata tentang urusan agama sesuai kehendak mereka”.⁸⁹

Syaikhul Islam Sufyan at-Thaury berkata:

الْإِسْنَادُ هُوَ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ سِلَاحٌ فَبِأَيِّ شَيْءٍ يُقَاتِلُ؟

“Sanad adalah senjata orang-orang beriman, kalau bukan karena senjata itu, lalu dengan apa mereka berperang ?”

⁸⁸ Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* Vol. 1, (tk: Dār al-Fiqr, 2003), 2.

⁸⁹ Muhammad Ali, *Kajian Sanad* Vol. 14, (Makasar: Jurnal UIN Alaudin Makasar, 2010), 108.

Kata berperang yang dimaksud adalah perang argumentasi. Melakukan kritik terhadap orang yang menyampaikan berita bohong serta membela agama ini dari berbagai macam upaya pemalsuan.⁹⁰

Dengan adanya sanad maka seseorang yang mencatat nama atau menukilkan sesuatu kepada Rasulullah Saw dan para sahabatnya tidak serta merta diterima secara langsung ucapannya. Melainkan ucapannya akan diteliti terlebih dahulu, dari siapa dia mendengar, apakah ucapan tersebut memiliki riwayat yang *muttasil* hingga Nabi Muhammad Saw, jika tidak satu persatu dari nama-nama tersebut akan diteliti latar belakang kehidupan mereka, kualitas daya ingat mereka, kejujuran, dan lain sebagainya. Sehingga apabila terbukti semuanya maka nukilannya dapat diterima apabila memenuhi syarat, apabila tidak memenuhi syarat maka nukilannya tidak akan diterima. Oleh karena itu seseorang tidak dapat berbicara semau mereka terhadap agama ini, karena agama Islam menempatkan sanad pada posisi sentral untuk menjaga kemurnian ajaran agama Islam.⁹¹

Ilmu ini dapat di implementasikan pada ilmu-ilmu lainnya. Seperti ilmu sejarah, sastra, pengobatan dan lain-lain. Di dalam kajian ilmu hadis sendiri, kajian mengenai sanad terdapat suatu disiplin ilmu yang berdiri sendiri yang dikenal dengan istilah *jarh wa ta'dil*, jika seseorang tidak memenuhi kriteria syarat syah,

⁹⁰ Muhammad Ali, *Kajian Sanad* Vol. 14, (Makasar: Jurnal UIN Alaudin Makasar, 2010), 109.

⁹¹ Mifdhol Abdurrahman, *Pengantar Studi Ilmu Hadis* (Jakarta: Pustaka al-Kaitsar, 2006), 50.

maka ia di *jarh* dan dinilai tidak layak, dan sebaliknya apabila seorang perawi memenuhi syarat maka ia di *ta'dil* dan periwayatannya diterima.⁹²

Metode sanad ini dalam perkembangannya mulai diperhatikan oleh kaum muslimin setelah kematian Khalifah Utsman bin Affan. Di masa itu, mulai muncul upaya memalsukan hadis untuk kepentingan golongan dan kekuasaan tertentu. Sehingga para ahli hadis mulai mengambil sikap untuk menjaga kemurnian dari hadis-hadis Nabi Saw agar terhindar dari pemalsuan. Sanad telah menjadi senjata untuk membantah dan mencegah para pemalsu hadis. Sufyan al-Thauri rahimahullāh berkata “Ketika para pendusta membuat sanad-sanad palsu, kami membantah mereka dengan tarikh dan nama-nama periwayat.”⁹³

F. Penelitian Interpretative Phenomenological Analysis

1. Interpretative Phenomenological Analysis

Penelitian fenomenologis sebagai penelitian yang lebih berfokus kepada pengalaman subjektif. Fokus utama adalah cerita subjektif dari orang yang mengalami atau merasakan fenomena tersebut secara langsung. Penelitian fenomenologis juga sering disebut sebagai suatu penelitian yang berfokus kepada perspektif dari orang pertama (*first-person perspective*). Perspektif orang pertama yang dimaksud yaitu dari sudut pandang orang yang mengalami.⁹⁴

⁹² Muhammad Thahhan, *Taisir Musthalah al-Hadis* (Surabaya: Syirkah Bungkulu Indah, 2016), 64.

⁹³ Abi al-Husain ibn Faris ibn Zakaria, *Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2017), 113.

⁹⁴ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 45

Sehingga di dalam melakukan wawancara penelitian, partisipan alangkah baiknya mengungkapkan segala pikiran, perasaan dan sikap partisipan tersebut sebagai subjek yang mengalami dan merasakan pengalaman atau peristiwa secara langsung. Sehubungan dengan itu, IPA yang merupakan penelitian fenomenologis terfokuskan kepada kesibukan tersebut.

Di dalam melakukan penelitian, peneliti berkeinginan untuk menafsirkan bagaimana partisipan sebagai orang yang mengalami secara langsung fenomena tertentu dan menafsirkan pengalamannya. Sehubungan dengan hal tersebut, terdapat dua proses “interpretasi/penafsiran”, yaitu (1) penafsiran yang dilakukan oleh partisipan dan (2) penafsiran yang dilakukan oleh peneliti. Di dalam IPA terdapat kata kunci yaitu “penafsiran” itu. Yang mempunyai istilah lain “interpretasi” dan “hermeneutika”. Hermeneutika sering ditemukan di dalam filsafat. Menafsirkan merupakan suatu aktivitas utama dalam IPA sehingga mengembangkan kemampuan untuk menafsirkan ditekankan oleh sang peneliti. Kemudian hasil dari penafsiran peneliti tersebut menghasilkan suatu pemahaman terhadap makna yang diinformasikan oleh partisipan. Lantas mengapa interpretasi, penafsiran dan hermeneutika dijadikan sebagai aktiitas utama dalam IPA? Perhatikan urutan berikut:⁹⁵

- a) Ketika seseorang bercerita mengenai pengalaman yang dialaminya, dia sebenarnya sedang menafsirkan pengalaman yang dia alami.

⁹⁵ Ibid, 46-47.

- b) Kemudian datang peneliti yang akan mendengarkan pengalaman seseorang sebagai orang yang akan menyelesaikan problema seseorang tersebut
- c) Lalu segala bentuk percakapan tadi direkam oleh peneliti dan ditranskripsikan.
- d) Setelah terbentuk sebuah transkrip, percakapan tadi dibaca kembali dan mulai dilakukan penafsiran.
- e) Harapan dari peneliti melalui interpretasi atau penafsirannya tersebut menghasilkan suatu pemahaman mengenai problema yang terjadi atau dialami oleh seseorang tersebut.

Cukup jelas kiranya yang dialami oleh seorang peneliti fenomenologis dengan IPA. Pemahaman yang diperoleh oleh peneliti IPA mengenai pengalaman partisipan keluar dari penafsirannya terhadap penafsiran partisipan. Sekarang, perhatikan pernyataan berikut.

“Dalam IPA, subjek atau partisipan penelitian melakukan interpretasi terhadap pengalaman yang dia alami sendiri ketika bercerita. Sehingga datang seorang peneliti fenomenologis yang memakai IPA. Peneliti melakukan wawancara terhadap partisipan yang kemudian menyusun transkrip. Ketika melakukan analisis transkrip, peneliti IPA melakukan penafsiran subjek.”⁹⁶

⁹⁶ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 47.

Jadi, terdapat dua aktivitas penafsiran di dalam IPA: (1) satu tafsir bersumber dari subjek dan (2) tafsir kedua berasal dari peneliti. Dalam IPA sering disebut dengan *double-hermeneutic* (penafsiran ganda), yaitu penafsiran peneliti terhadap penafsiran yang dilakukan oleh partisipan.

2. Analisis Data dalam *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA)

a) *Epoche* Yang Dinamis

Epoche dijalankan untuk mengetahui urgensi dari pengalaman partisipan. Istilah *epoche* sendiri merupakan istilah sentral di dalam pendekatan fenomenologi. *Epoche* menurut bahasa Jerman yang diterjemahkan menjadi *Einklammerung*, yang dalam Bahasa Inggris berarti *bracketing*. Mempunyai pengertian lain upaya memasukkan dalam kurung (dikurung).

Definisi dikurung disini adalah pengetahuan dari diri peneliti, yang berpotensi mengganggu ketika melihat pengalaman partisipan apa adanya. Sering dijumpai saat orang lain berpikir menurut apa yang ada di dalam pikiran seseorang tersebut baik berupa anggapan, dugaan dan penilaian. Lalu semua itu dikurung atau disingkirkan agar dapat melihat keorisinalitas pengalaman dari partisipan atau orang lain. Dengan melaksanakan *epoche*, peneliti berkomitmen untuk mengamati partisipan dengan apa adanya tanpa terditorsi oleh spekulasi, asumsi dan lain sebagainya dari diri seorang peneliti.⁹⁷

⁹⁷ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 41.

Analisis atau pengolahan data dapat dijalankan apabila data yang di dapat sudah memuaskan. Pengolahan data mentah dalam IPA akan melalui proses interpretatif atau penafsiran terlebih dahulu. Artinya, data yang masih mentah atau transkrip oleh peneliti akan diinterpretasikan langsung. Analisis data dalam *interpretative phenomenological analysis* (IPA) merupakan suatu tahapan mengenai pengalaman pribadi dengan melaksanakan *epoche*.⁹⁸

Seorang peneliti tidak harus benar-benar terlepas dari pengaruh anggapan, penilaian dan asumsi peneliti. IPA menjalankan *epoche* melaksanakan *epoche* lebih dinamis. Dengan kata lain, peneliti IPA bertekad untuk menjadi bersih baik dari asumsi, anggapan dan lain sebagainya. Ketika melakukan proses interpretasi yang dijalankan, netralisasi diri berjalan beriringan dengan proses interpretasi.⁹⁹

b) Penyajian Transkrip Wawancara

Penyajian transkrip secara umum diawali dengan informasi mengenai partisipan. Transkrip yang dianalisis tersebut akan disajikan dengan tampilan yang mudah untuk menunjang seorang peneliti menjalankan analisisnya. Pada umumnya penyajian awal transkrip menyajikan informasi tentang nama partisipan, tempat, tanggal dan durasi wawancara. Berikut adalah contoh penyajian transkrip wawancara yang

⁹⁸ Ibid, 107.

⁹⁹ Ibid, 107-108.

diambil dari buku Jinathan A. Smith, dkk (2009) yang menjadi sumber rujukan utama IPA.¹⁰⁰

Trankrip Wawancara Partisipan 1

Nama (Pseudonim) : Samuel

Tanggal wawancara : 12 Oktober 2023

Durasi wawancara : 55 menit

P: Peneliti

S: Subjek

P	<i>Bisa anda ceritakan lebih jauh mengenai hal itu?</i>	
S	Lebih jauh mengenai hal itu...gak tahu gaimana yah eh ...menurut aku sih itu terjadi disebabkan aku, aku, aku bagaimana yah, saya tidak mengerti saja kenapa saya bisa begitu saat itu, ketika aku didiagnosis terkena HIV. Aku tidak bisa saja berhenti berpikir terhadap hasil diagnosis itu dan eh ... saya harus melewati masa itu dan rasanya seperti belajar dari awal lagi. Aku khawatir pikiran orang lain tentang aku. Mereka pasti heran ada yang salah tentang aku, dan bakal tahu kondisiku. Aku berusaha menutupinya dan tampil selayaknya orang lain yang tidak terdiagnosis HIV ...tetapi	23 24 25 26 27 28 29 30

¹⁰⁰ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 108.

	lama kelamaan pikiran tersebut mengganggu aku.. Yah seperti itulah	31 32 33 34
P	<i>Bisa ceritakan siapa orang lain yang anda maksud? Hmm.. apakah sahabat dekatmu?</i>	
S	Siapa saja entah itu keluarga, sahabat dekat dan tetangga, bahkan orang lain yang barusan aku temui, aku merasa tidak berdaya, karena aku sudah tidak lagi (mendesah) aku merasa telah kehilangan segalanya, aku em..sudah lelah, aku gak bisa memberikan sesuatu kepada orang lain, dan gak pantas untuk berbagi ... aku benar-benar <i>shocked</i> ... aku ngga tahu apakah sudah menjawab semua pertanyaanmu.	35 36 37 38 39 40
P	<i>Anda bilang tadi bahwa anda merasa kehilangan, maksudnya kehilangan seperti apa?. Bisa ceritakan apa yang terasa hilang?</i>	

Penomoran pada kolom ketiga tersebut berguna sebagai media pembantu guna menampilkan baris ke berapa di dalam transkrip. Tidak ada makna statistis mengenai penomoran itu. Penomoroan tersebut juga

hanya diberikan kepada ucapan partisipan dan tidak untuk peneliti, karena analisis difokuskan kepada ucapan partisipan. Contoh transkrip di atas bukanlah transkrip yang utuh, melainkan hanya sebuah potongan transkrip tentang pernyataan partisipan terhadap pertanyaan peneliti pada baris 23-24.

Penomoran lebih baik dilakukan di akhir, setelah seorang peneliti telah yakin bahwa tidak ada lagi kesalahan pengetikan dalam transkrip wawancara, karena penambahan atau perubahan pengetikan dapat menggeser penomoran. Selanjutnya setelah seorang peneliti telah yakin bahwa tidak ada lagi penambahan maupun pengurangan pengetikan, maka transkrip yang telah diberi nomor bisa dijadikan lampiran penelitian. Berikut lebih jelas lagi prosesnya.¹⁰¹

Wawancara	Pasca-wawancara	Pra-analisis
Ucapan langsung ↔ perekaman →	Transkripsi → transkrip	Periksa transkrip sampai yakin terbebas dari kesalahan pengetikan → penomoran ucapan partisipan → kunci/gembok <i>file</i> transkrip

¹⁰¹ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 109.

c) Analisis Transkrip

Sebelum melangkah ke tahap analisis, perlu diketahui kembali bahwasannya analisis dalam IPA adalah analisis mengenai transkrip dengan menjalankan tiga pilar penelitian dengan IPA yaitu (1) fenomenologi yang bersandar pada *epoche*, (2) interpretasi yang bersandar pada pemahaman setiap pernyataan tanpa melepaskannya dari seluruh transkrip, dan (3) idiografi yang memperhatikan keunikan partisipan. Berikut langkah-langkah untuk melakukan analisis data.

- a. Membaca berkali-kali
- b. Membuat catatan-catatan awal (initial noting)
- c. Membuat tema emergen
- d. Membuat tema superordinat

Tema-tema yang terdapat di dalam transkrip tiap-tiap partisipan dapat terdeteksi melalui empat langkah tersebut. Pertama kita memiliki transkrip wawancara, ke tahap selanjutnya membuat komentar eksploratoris, kemudian tema emergen, dan selanjutnya tema superordinat. Komentar eksploratoris sudah dapat dipastikan terhubung dengan transkrip. Tema emergen juga terhubung dengan komentar eksploratoris. Tema superordinat juga dapat dipastikan terhubung dengan tema-tema emergen. Satu sama lain saling terkait, sebagaimana skema di bawah ini.

<p>Transkrip ↔ komentar eksploratoris ↔ tema emergen ↔ tema superordinat</p>

Tahap Analisis 1 dan 2: Penghayatan Transkrip dan Pencatatan Awal

Mari memperjelas langkah-langkah tersebut melalui contoh. Sebelumnya kita harus kembali ke potongan transkrip tersebut, lalu menghayatinya. Membacanya, dan menginterpretasikannya. Sebagaimana proses berikut ini:

- a. Baca transkrip serta hayatilah isi transkrip secara menyeluruh
- b. Buat tabel dengan kolom berjumlah 3: (1) kolom paling kiri adalah transkrip orisinal, (2) kolom tengah merupakan catatan-catatan awal berupa sebuah komentar eksploratoris, (3) kolom paling kanan atau terakhir adalah tema emergen.
- c. Keseluruhan transkrip masukkan pada kolom paling kiri, lalu peneliti kembali melakukan penghayatan terhadap transkrip tersebut. Kemudian peneliti memeriksa transkrip dengan detail, serta memberikan komentar terhadap bagian yang dianggap mempunyai makna tertentu. Komentar diberikan dari awal hingga akhir dari transkrip.¹⁰²

Terdapat tiga jenis komentar eksploratoris, yaitu komentar deskriptif, komentar linguistik, dan komentar konseptual. Apabila peneliti membuat komentar eskploratoris sanagat disarankan untuk membuat tulisan tangan. Merapikan penyajian transkrip bisa dilakukan kemudian.

¹⁰² YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 116.

3. Analisis Data Lanjutan dalam *Interpretative Phenomenological Analysis* (IPA)

a) Tahap Analisis 3: Perumusan Tema Emergen

Terselesainya komentar-komentar eksploratoris, kita kembali membaca dari awal tema eksploratoris dibarengi dengan menarik keluar tema-tema emergen. Emergen dalam bahasa Inggris “*emerge*” berarti “keluar” atau “muncul”. *Tema emergen atau juga disebut dengan tema yang keluar dari komentar eksploratoris dapat berbentuk kata maupun frasa. Kata atau frasa tersebut hasil dari pemikiran peneliti tentang komentar-komentar eksploratoris.*¹⁰³

Peneliti menjadi penentu bunyi tema emergen. Bunyi tema emergen tidak akan persis sama dari peneliti yang satu dengan peneliti lainnya. Pilihan kata yang subjektif harus diterima oleh peneliti IPA. Setiap peneliti mempunyai pembendaharaan kata masing-masing yang berbeda-beda, sesuai dengan selera bahasa masing-masing peneliti. Bagian terpenting adalah bagaimana kita mengemukakan tema-tema emergen agar tidak mengalami bias dan melenceng dari apa yang telah diucapkan oleh partisipan. Peneliti harus menggunakan istilah-istilah yang tidak berbanding jauh dari ucapan partisipan.

Subjektivitas peneliti di dalam proses menganalisis bertemu dengan subjektivitas dari partisipan. Sehingga proses ini menampilkan

¹⁰³ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 118.

kesubjektivitas peneliti dalam memahami subjektivitas partisipan. Keterhubungan dua subjektivitas tersebut biasa disebut dengan istilah intersubjektivitas, yang membentuk pemahaman secara objektif dalam penelitian fenomenologis.¹⁰⁴

Kebebasan dalam memilih kata maupun frasa saat merumuskan emergen bebas sesuai dengan pembendaharaan kata peneliti. Kata yang dipakai ditampilkan dari komentar eksploratoris yang bersumber dari transkrip wawancara.

b) Tahap Analisis 4: Perumusan Tema Superordinat

Superordinat di dalam bahasa Inggris terdiri dari dua kata, “super” yang berdefinisi “tatanan” dan “ordinate” yang berpengertian “tatanan”. Dalam pengertian lain superordinat merupakan tema yang letaknya ada di atas tema-tema emergen. Beberapa tema emergen ditampung oleh tema superordinat. Berbagai macam cara bisa dilakukan untuk membuat tema superordinat. Pada umumnya terdapat tiga cara sebagai berikut:

1) Membuat garis berwarna

Salin semua tema emergen yang berada pada kolom paling kanan lalu pindahkan ke halaman baru pada *word*. Sebar dan cetak tema-tema tersebut dalam satu kertas. Letakan di meja, amatilah dengan tenang sebaran dari tema-tema tersebut. Perhatikan dengan pelan-pelan untuk menangkap keterhubungan satu sama lain.

¹⁰⁴ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 123.

Menjalankan *epoche* dengan fokus pada satu tema. Ambil pulpen berwarna dan buatlah garis untuk membuat garis yang dapat menghubungkan satu tema ke tema lainnya yang masih memiliki keterkaitan. Tema yang telah terhubung selanjutnya akan dikelompokkan dan diberi label atau nama yang akan mengikat semua tema itu. Nama yang diberikan ke beberapa kelompok tema emergen tersebut yang nantinya dinamakan dengan tema superordinat.

2) Menyebut tema dalam potongan kertas

Tulis tema pada kertas yang berukuran seperti kartu domino. Tulis satu tema emergen pada setiap kertas. Sebarkan di lantai tema-tema tersebut, dengan memberikan jarak antar tema. Lalu geser dan dekatkan satu tema dengan tema lainnya yang masih memiliki kemiripan. Geser terus sampai yakin terdapat keterkaitan satu sama lain, sehingga tema-tema tersebut berkelompok dengan sendirinya.

3) Menyebar tema di halaman word pada monitor computer

Buatlah halaman kosong pada *Word* lalu sebarkanlah dan berilah warna pada tema-tema yang memiliki kesamaan atau kedekatan.¹⁰⁵

Jumlah dari tema superordinat tidak perlu banyak karena tema superordinat adalah hasil dari pemadatan. Rata-rata jumlah superordinat tidak lebih dari sepuluh, yang tergantung kepada kemampuan peneliti saat

¹⁰⁵ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 124.

memadatkan tema-tema emergen. Rangkuman perjalanan analisis kali ini sebagaimana kotak di bawah ini.

Transkrip ↔ komentar eksploratoris ↔ tema emergen ↔ tema superordinat
 ↔ tema superordinat

c) Tahap Analisis 5: Pola-pola Antarkasus/Antarpengalaman Partisipan

Apabila keseluruhan subjek telah dianalisis, pola-pola atau jalinan yang berada di antara tema-tema yang telah didapatkan dari semua partisipan dapat dicari. Tidak perlu tergesa-gesa, dan memaksakan keterjalinan antara tema-tema tersebut. Cukup fokus dan tenang ketika memperhatikan semua tema dari semua partisipan. Ketika fokus memperhatikan tema-tema tersebut, peneliti akan melihat dua hal berikut:

- 1) Jalinan-jalinan apa yang terdapat di antara tema-tema tersebut?
- 2) Tema-tema apa saja yang terlihat menonjol dari keseluruhan partisipan?¹⁰⁶

d) Penataan Seluruh Tema Superordinat

Pada fase ini dapat dikatakan peneliti telah bergelut dengan perumusan tema dan telah akrab dengan tema-tema yang muncul dari seluruh partisipan, baik itu tema emergen maupun tema superordinat. Proses perumusan tema kali ini terfokuskan pada bagaimana keterhubungan pengalaman partisipan satu dengan partisipan lainnya.

¹⁰⁶ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 128.

Dalam istilah lain juga disebut dengan “tema superordinat antar partisipan”.¹⁰⁷

Sebagai contoh, anggap saja terdapat tiga partisipan berinisial A, B, dan C atau nama samara (pseudonim) Rina, Rini, dan Susi. Keterhubungan antar partisipan dapat dipetakan sebagaimana berikut ini.

- 1) Tema yang keluar dari subjek A juga keluar pada subjek B dan C. Meskipun bunyi temanya tidak sama persis, tetapi ada kemiripan di antara ketiganya. Sehingga peneliti dapat membuat tema baru yang bisa menghubungkan ketiga partisipan. pemberian nama baru diperlukan untuk menghubungkan pengalaman partisipan. Tema yang baru ini **bukan tema satu partisipan, melainkan tema antar partisipan** yang bisa menghubungkan seluruh partisipan.
- 2) Tema yang keluar pada subjek A juga keluar pada subjek B tetapi tidak pada subjek C. bukan menjadi masalah, karena peneliti dapat menghubungkan tema dari kedua partisipan. Tema baru ini **bukan tema satu partisipan, melainkan antar partisipan** yang menghubungkan *beberapa* partisipan saja.
- 3) Suatu tema hanya keluar pada subjek A tetapi tidak keluar pada subjek B dan C. Tema hanya keluar dari satu subjek saja tidak pada subjek lain dan tidak memiliki keterhubungan. Dalam hal ini, peneliti dapat membuat bunyi tema yang *hanya terdapat*

¹⁰⁷ Ibid, 129.

pada satu partisipan. Tema seperti ini sering disebut dengan tema distingtif atau tema khusus. Salah seorang psikologi misalnya, melaporkan hasil analisis dari ketiga pasiennya yang hanya satu terdiagnosa mengalami halusinasi.

Berbagai macam tema yang keluar dari masing-masing partisipan dengan tema tertentu dalam menunjukkan keterkaitannya, maka diperlukan adanya sebuah tabel. Tabel ini namanya “Tabel Induk untuk Tidak Semua Partisipan. Pada tabel ini, akan tampak semua tema superordinat dan keterhubungan satu partisipan dengan tema partisipan lainnya. Perhatikan tabel induk berikut.

Tabel Induk untuk Tema Semua Partisipan

A. Tema yang terkait dengan kecanduan	Baris
Kecanduan sebagai aflikasi (derita)	
Rina : kecanduan itu ibarat hidup penuh dengan racun	123
Rini : Aku di lantai, pipis, muntah dan menangis	98
Susi : Aku paranoid dan sangat takut setiap aku bangun	234-235
Mira : Pola makanku sangat berantakan.	231
Adiksi sebagai dukungan	
Mira : Aku merasa disedot oleh alkohol	234
Susi : Vodka selalu aku bawa kemana saja	143

Rini : Alkohol yang membantuku saat aku susah	211
Rina : meskipun badanku melawan aku tetap meminumnya	211-213
B. Tema yang terkait dengan pemulihan	Baris
Pemulihan sebagai proses yang sulit	
Rina : gak mudah untuk berhenti	123
Susi : butuh proses yah buat berhenti	231
Rini : kamu gak bakal bisa sembuh dengan cepat	221
Klara : butuh waktu yang lama untuk balik lagi	12
Mira : masih jauh rasanya kalua ingin berhenti	211

Tabel di atas sangat membantu peneliti untuk menyederhanakan tema superordinat antar partisipan. Terdapat tiga tema superordinat antarpartisipan. Dalam setiap tema superordinat tersebut dapat kita amati, partisipan mana saja yang termasuk dalam golongan tema itu dan ucapan inti dari masing-masing partisipan. Ucapan tersebut dapat mudah ditemukan di dalam transkrip wawancara dengan cara menunjukkan pada baris ke berapa dalam transkrip wawancara. Itulah manfaat dari pemberian nomor pada transkrip.

Terkadang lebih baik seorang peneliti juga membuat tema yang menampilkan berapa frekuensi kemuncula tema pada tiap-tiap partisipan.

Tabel ini biasa disebut dengan “Tabel Identifikasi Tema Berulang”, yang mengonversi “Tabel Induk untuk Tema Semua Partisipan” sebelumnya

Tabel Identifikasi Tema Berulang

TEMA SUPERORDINAT		Rina	Rini	Susi	Mira	Lebih dari setengah sampel?
1	Kecanduan sebagai afliksi (derita)	Ya	Tidak	Ya	Tidak	Ya
2	Adiksi sebagai dukungan	Ya	Ya	Ya	Ya	Ya
3	Presepsi tentang diri	Ya	Ya	Ya	Ya	Ya
4	Makna pemilihan	Ya	Tidak	Ya	Ya	Ya

Melalui tabel di atas, peneliti dapat mengidentifikasi siapa saja yang terjaring dalam satu tema antarpartisipan. Sebagai contoh, dalam tema “Kecanduan sebagai afliksi”, ada dua orang yang terjaring dan dua lainnya tidak terjaring; sementara dalam tema “Adiksi sebagai dukungan” dan “Presepsi tentang diri” ada empat partisipan terjaring. Begitu seterusnya. Tabel ini hanya akan memberikan suatu gambaran mengenai distribusi tema pada semua partisipan kedatangan terjaring atau tidak pada tiap-tiap tema.

e) **Melaporkan Hasil Analisis**

Hasil analisis merupakan tema-tema antarpartisipan yang sudah ditemukan. Apabila peneliti telah memiliki “Tabel Induk untuk Semua Partisipan” dan “Tabel Identifikasi Tema Berulang”, proses selanjutnya akan lebih mudah. Caranya dengan meletakkan dua tabel tersebut seperti di atas meja kerja, untuk panduan ketika menyusun laporan hasil analisis.¹⁰⁸

Hasil analisis berarti melaporkan hasil temuan peneliti kepada pembaca di dalam acara yang bersifat komunikatif. Pelaporan komunikatif di dalamnya berisi:

Deskripsi dan penafsiran peneliti + Bukti verbatim (harfiah) dalam transkrip

Setelah melewati tahap laporan analisis, peneliti akan semakin paham pengalaman partisipan. Melalui pemahaman itu peneliti dapat berbagi pemahaman yang dia peroleh kepada orang lain agar ikut paham. Berbagi pemahaman dalam laporan penelitian dikenal dengan pembahasan mengenai hasil analisis (*discussion*).¹⁰⁹

Dalam pembahasan, peneliti akan menyampaikan mengenai apa yang peneliti temukan kepada publik atau pembaca serta menempatkannya di tengah-tengah literatur yang ada. Maka demikian, perlu peninjauan kembali literature yang telah peneliti baca yang masih berhubungan dengan penelitian yang dikerjakan.

¹⁰⁸ YF La Kahija, *Penelitian Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup* (Sleman: PT Kanisius, 2017), 134.

¹⁰⁹ Ibid, 138.

Peneliti IPA dalam menganalisis datanya harus secara serius serta mempunyai nyali dalam mengemukakan hasil analisis data apabila terdapat sesuatu yang berbeda dari pandangan teoritis yang ada selama ini. Penelitian fenomenologis, pengetahuan mendasar bersumber dari pengalaman. Pengetahuan teoritis baru datang kemudian.¹¹⁰



¹¹⁰ Ibid.

BAB IV

ANALISIS RELEVANSI HADIS TENTANG RUQYAH RIWAYAT ABŪ DĀWUD NOMOR INDEKS 3886 DENGAN PENGOBATAN SUWUK OLEH GUS AHMAD ASROFUDDIN

A. Hadis Tentang Ruqyah Riwayat Abū Dāwud nomor Indkes 3886

Hadis yang menjadi konsentrasi dalam penelitian mengenai ruqyah oleh Gus Ahmad Asrofuiddin ini adalah hadis yang bersumber dari kitab *Sunan Abū Dāwud* nomor indeks 3886. Adapun redaksi dari hadis tersebut sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ،
عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ؟
فَقَالَ: «اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ تَكُنْ شِرْكًَا»¹¹¹

Artinya: “Telah menceritakan kepadaku Ahmad bin Shalih, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahb, telah mengabarkan kepadaku Mu'awiyah bin Shalih dari 'Abdur Rahman bin Jubair dari Bapaknyanya dari 'Auf bin Malik Al Asyja'i dia berkata, "Kami biasa melakukan ruqyah pada masa jahiliah. Lalu kami bertanya kepada Rasulullah Saw, ‘Ya Rasulullah! bagaimana pendapat Anda tentang ruqyah?’ Jawab beliau: 'Peragakanlah ruqyahmu itu di hadapanku. Lantas kami mempraktikannya. Lalu Rasulullah Saw bersabda: ‘Ruqyah itu tidak ada salahnya selama tidak mengandung kesyirikan.”

1. Takhrij Hadis Tentang Ruqyah Dalam Pengobatan Suwuk Oleh Gus Ahmad Asrofuiddin
 - a. Takhrij Hadis

¹¹¹ Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Juz. 4, (Beirūt: Maktabah Al-‘Aşriyah, 2 75H), 3886.

1. *Ṣaḥīḥ Muslim* no.indeks 64

حدثني أبو الطاهر، أخبرنا ابن وهب، أخبرني معاوية بن صالح، عن عبد الرحمن بن جبير، عن أبيه، عن عوف بن مالك الأشجعي، قال: كنا نرقى في الجاهلية فقلنا يا رسول الله كيف ترى في ذلك فقال: «اعرضوا علي رقاكم، لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك»¹¹²

2. *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibān* no indeks 6094

أَخْبَرَنَا عِمْرَانُ بْنُ مُوسَى بْنِ مَجَاشِعٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عِيسَى الْمِصْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نَفِيرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا تَقُولُ فِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «اعْرِضُوا عَلَيَّ رِقَاكُمْ، وَلَا بَأْسَ بِالرَّقَى مَا لَمْ يَكُنْ شِرْكًَا»¹¹³

3. *Musnad Al-Bizāri Al-Manshūrī Biasmi Al-Baḥri Al-Zakhāri* no indeks 2744

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَسْكِينٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ؟، قَالَ: «اعْرِضُوا عَلَيَّ رِقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِهِ الرِّقَا مَا لَمْ تَكُنْ شِرْكًَا»¹¹⁴

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

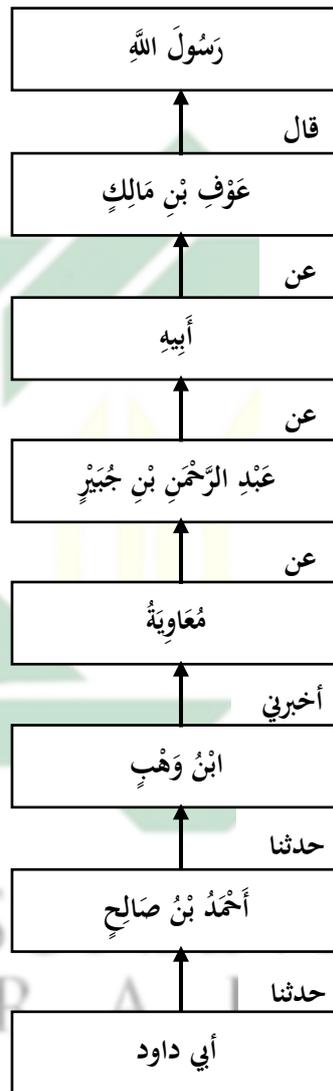
¹¹² Muslim Bin Al-Hajāj Abū Al-Ḥasan Al-Qushairy Al-Naisābury, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 9 (Beirut: Dār Ihyā Al-Tarāth Al-‘Araby, 261 H), 64.

¹¹³ Muḥammad Bin Hibān Bin Aḥmad Bin Hibān Bin Mu’adh Bin Ma’buda, *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibān*, Vol. 18 (Beirut: Muasasah Al-Arnūt, 1993 M/1414 H), 6094.

¹¹⁴ Abū Bakr Aḥmad Bin ‘Amru Bin ‘Abdu Al-Khaliq Bin Khalād Nim ‘Unaidillah Al-‘Atky Al-Ma’rufi Bi Al-Bizāri, *Musnad Al-Bizāri Al-Manshur Bi ismi Al-Buḥari Al-Zikhāri*, Vol. 18 (Madinah: Maktabah Al-‘Ulūm Walḥukum, 2009 H/1988 H), 2744.

b. Skema Sanad dan Tabel Periwayatan

1) Skema sanad tunggal Abu Dawud



Tabel 1: Daftar periwayat dan rinciannya

Nama	Urutan Perawi	Ṭabaqāh	Lahir	Wafat
‘Auf ibn Mālik	1	1	-	73 H
Abīhi	2	2	-	80 H
‘Abdurraḥman ibn Jubair	3	4	-	118 H
Mu’āwiyah	4	7	-	158 H
Wahbi	5	9	125 H	197 H
Aḥmad ibn Ṣāliḥ	6	10	170 H	248 H
Abū Dāwud	7	<i>Mukharrij</i>	202 H	275 H

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

2) Skema sanad tunggal Imam Muslim

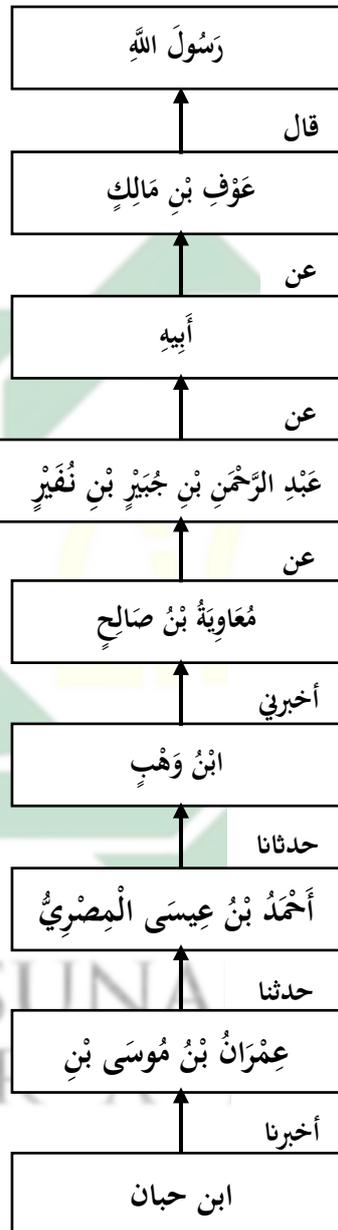


Tabel 2: Daftar periwayat dan perinciannya

Nama	Urutan Perawi	Ṭabaqāh	Lahir	Wafat
‘Auf ibn Mālik Al-Ashja’ī	1	1	-	73 H
Abīhi	2	2	-	80 H
‘Abdurraḥman ibn Jubair	3	4	-	118 H
Mu’āwiyah ibn Ṣāliḥ	4	7	-	158 H
Wahbi	5	9	125 H	197 H
Abū Ṭahiri	6	10	250 H	-
Imam Muslim	7	<i>Mukharrij</i>	2 15H	203 H

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

3) Skema sanad tunggal Ibnu Hibban

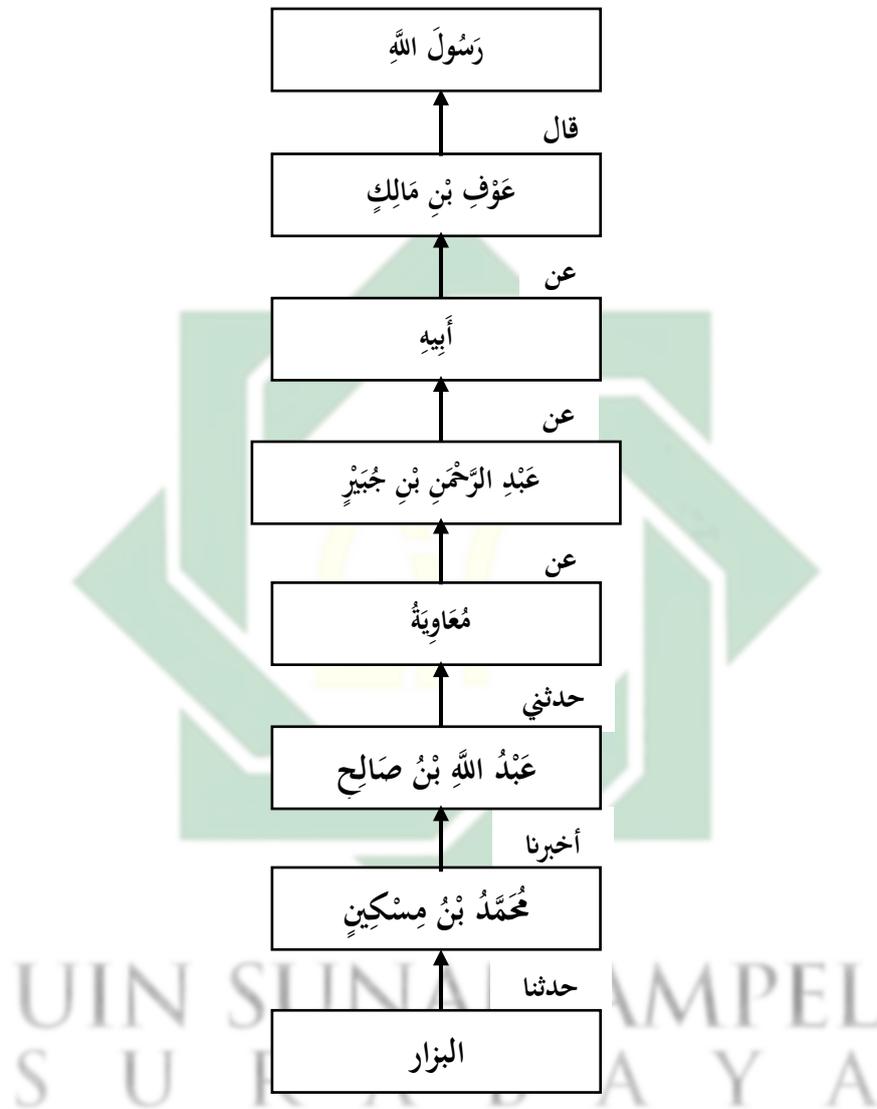


Tabel 3: Daftar periwayat dan perinciannya

Nama	Urutan Perawi	Ṭabaqāh	Lahir	Wafat
‘Auf ibn Mālik Al-Ashja’ī	1	1	-	73 H
Abīhi	2	2	-	80 H
‘Abdurraḥman ibn Jubair ibnu Nufair	3	4	-	118 H
Mu’āwiyah ibn Ṣāliḥ	4	7	-	158 H
Wahbi	5	9	125 H	197 H
Aḥmad ibnu ‘Isa Al-Munṣiriyyu	6	10	-	243 H
‘Imrān Ibnu Mūsa ibnu Mujāshi’	7	-	-	305 H
Ibnu Ḥibbān	8	<i>Mukharrij</i>	-	354 H

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

4) Skema sanad tunggal Al-Bizari

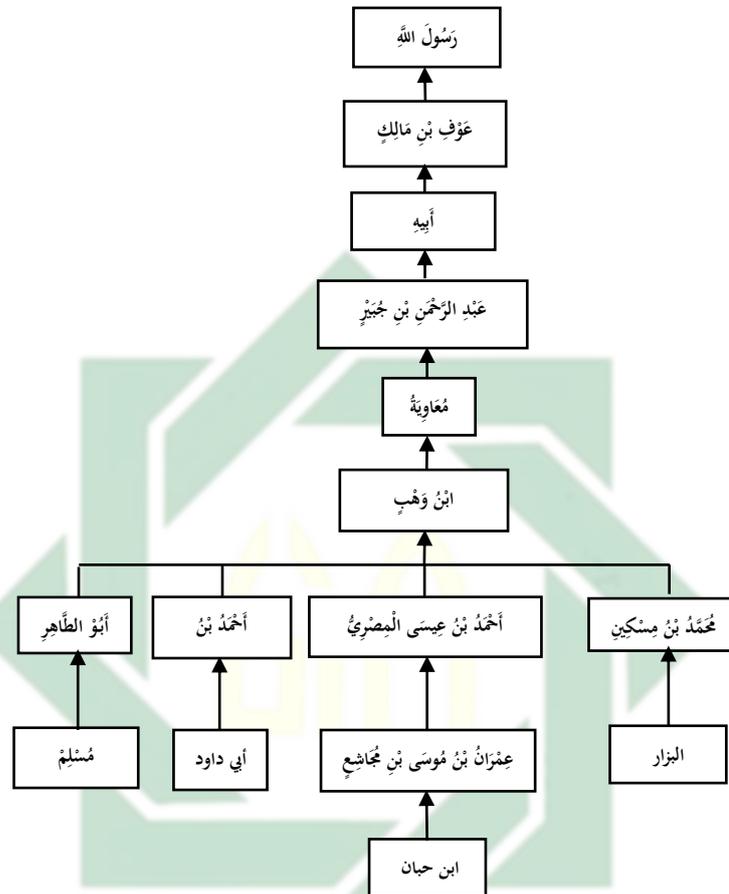


Tabel 4: Daftar periwayat dan perinciannya

Nama	Urutan Perawi	Ṭabaqāh	Lahir	Wafat
‘Auf ibn Mālik	1	1	-	73 H
Abīhi	2	2	-	80 H
‘Abdurraḥman ibn Jubair	3	4	-	118 H
Mu’āwiyah	4	7	-	158 H
‘Abdullāh ibnu Ṣāliḥ	5	10	137 H	222 H
Muḥammad ibnu Miskīn	6	11	-	289 H
Al-Bizāri	7	<i>Mukharrij</i>	-	292 H

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

5) Skema sanad gabungan

c. *I'tibār al-Sanad*

Menurut Bahasa *i'tibār* berasal dari bahasa Arab ialah masdar dari *i'tibara*. *I'tibār* dalam khazanah ilmu hadis dapat diartikan suatu proses menyertakan rangkaian sanad-sanad lain suatu hadis, dimana sanad tersebut terlihat hanya terdapat satu perawi. Penyertaan sanad-sanad tersebut bertujuan agar dapat diketahui ada tidaknya periwayat lainnya. Adanya *i'tibār* dapat diketahui secara jelas jalur-jalur sanad

hadis yang diteliti, nama para perawinya, dan metode periwayatan yang dipakai.¹¹⁵

Di dalam proses *i'tibār al-Sanad* seorang peneliti hadis melakukan pencarian tentang *shāhīd* dan *muttabi'* di hadis lain guna mendukung pada hadis utama dalam penelitian sanad. *Muttabi'* adalah periwayat yang berstatus pendukung pada periwayat yang bukan sahabat Nabi. Sedangkan yang dimaksud *shāhīd* adalah periwayat yang mempunyai status sebagai pendukung yang berkedudukan sebagai dan untuk sahabat Nabi.¹¹⁶

Berdasarkan hasil penelitian hadis di atas tidak ditemukan *shāhīd*. Karena dari hanya sahabat 'Auf ibn Malik adalah satu-satunya orang yang meriwayatkan hadis tentang penggunaan mantra tersebut. Sedangkan dari *muttabi'* ditemukan dalam beberapa kitab. *Muttabi'* dari hadis riwayat Abū Dāwud berada pada sanad keenam dari golongan tabi'in yakni Aḥmad ibn Ṣāliḥ yang memiliki empat *muttabi'*. Empat *muttabi'* tersebut sebagai berikut: Pertama, Muḥammad ibn Miskin dari jalur riwayat Al-Bizāri. Kedua, Abū Ṭahīr dari jalur riwayat Imam Muslim. Ketiga, Aḥmad ibn 'Isa al-Miṣri dari jalur riwayat Ibnu Ḥibbān.

d. Data Perawi dan *Jarḥ wa Ta'dīl*

¹¹⁵ M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2007), 51-51

¹¹⁶ *Ibid*, 50.

Di dalam penelitian terhadap sanad suatu hadis, mengetahui biografi para perawinya dari setiap sanad hadis juga diperlukan dengan tujuan *Jarḥ wa Ta'dīl* perawi suatu hadis. Adapun perincian biografi perawi hadis-hadis di atas sebagai berikut:

1. Auf ibn Mālik

‘Auf ibn Mālik memiliki nama lengkap ‘Auf ibn Mālik ibn Abī ‘Auf atau lebih dikenal dengan nama ‘Auf ibn Mālik al-Shaja’iy. Ia bergelar Ibnū Abi ‘Auf dan nama nasab al-Shaja’iy. Ia adalah seorang sahabat dan berada pada tingkatan *ṭabaqah* pertama. Ia meninggal pada tahun 73 H. selain meriwayatkan atau menerima hadis langsung dari Nabi Muhammad SAW, ‘Auf ibn Mālik juga meriwayatkan hadis dari Abū ‘Ubaidah ibn al-Jarāḥ dan ‘Abdullāh ibn Mas’ūd. Muridnya diantaranya adalah Jubāir ibn Nufaīr ibn Mālik ibn ‘Āmr, Al-Azraq ibn Qaīs al-Ḥārthiy, Ibrāhīm an-Nakh’iy, Ishāq ibn ‘Abdillāh al-‘Āmriy..¹¹⁷

Disebutkan dalam kitab *Tadhib al-Kamāl* karya Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥman al-Mizziy bahwa kritikus dengan nama al-Bukhāriy, Abū-Ḥātīm ar-Rāziy, dan al-Maziy menyatakan bahwa ‘Aūf ibn Mālik adalah *ṣaḥābat* sehingga tidak diragukan lagi ke-*thiqqah*-annya.¹¹⁸

2. Abīhi

¹¹⁷ Gawami al-Kaleem, “Ma’lūmāt ‘an al-Ruwāt, (Gawami al-Kaleem, v. 4.5).

¹¹⁸ Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥman al-Mizziy, *Tadhib al-Kamāl fī al-Asma’ al-Rijāl*, Vol. 01 (Beirut: Muassah al-Risalah, 1996), 443.

Mempunyai nama lengkap Jubāir ibn Nufāir ibn Mālik ibn ‘Āmr, dan memiliki julukan Abū ‘Abdurraḥman juga Abū ‘Abdillāh. Ia berada pada *ṭabaqah* ke 2. Ia tinggal di Syam dan Hadramaut, serta wafat di Syam pada tahun 90 H.¹¹⁹

Pada kitab *Tahdhib al-Kamāl* ia berguru kepada banyak orang pada masanya seperti ‘Auf ibn Mālik, Yasīr ibn Jaḥās al-Quraishī, Anas ibn Mālik al-Anṣāriy, Abū Ayūb al-Anṣāriy, Abū Idrīsi al-Khaulāniy. Murid-murid ia diantaranya ‘Abdurraḥman ibn Jubāir, Abū Uthmān, dan Abū Idrīs as-Sakuniy

Mengenai *al-jarḥ wa al-ta’dīl*, Jubāir ibn Nufāir memperoleh predikat *thiqqah* dari Abū Ḥātim ar-Rāziy, Abū Zar’ah ar-Rāziy, dan Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-‘Ajaliy.¹²⁰

3. Abdurraḥman ibn Jubair

Memiliki nama lengkap ‘Abdurraḥman ibn Jubāir ibn Nufāir ibn Mālik, nama *kunyah* Abū Ḥamīd, bertempat tinggal di berbagai kota seperti di Syam dan Hadramaut. Ia wafat pada tahun 80 H di Syam. Perawi hadis *ṭabaqah* ke 5 (*min ṣiḡḥār al-tābi’īn*) dan tercatat berguru kepada banyak orang semasa hidupnya, seperti Jubāir ibn Nufāir ibn Mālik ibn ‘Āmr, Amīmah binti Rafīqah, Anas ibn Mālik al-Anṣāriy, Jubāir ibn Muṭ’am al-Quraishi. Ia juga memiliki banyak

¹¹⁹ Gawami al-Kaleem, “Ma’lūmāt ‘an al-Ruwāt, (Gawami al-Kaleem, v. 4.5).

¹²⁰ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 04, 905-906.

murid diantaranya Mu'awiyah, Ismā'īl ibn 'Ayās al-'Anasiy, Thauri ibn Yazīd ar-Raḥbiy, Jarīr ibn 'Uthmān al-Madani.¹²¹

Dalam kitab *Tahdhib al-Kamāl*, yang berkaitan dengan *al-jarḥ wa al-ta'dīl* Abū Zar'ah, Muh'ammad ibn Sa'id Ibnu Ḥibbān memberikan predikat *thiqqah*.¹²²

4. Mu'awiyah ibn Ṣālih

Mu'awiyah ibn Ṣālih bernama lengkap Mu'awiyah ibn Ṣālih ibn Ḥudāiri ibn Sa'id atau lebih dikenal dengan Mu'awiyah ibn Ṣālih Al-Ḥaḍramy. Adapun nama nasabnya. Mempunyai julukan Abū Ḥamzah, Abū 'Amrū, dan Abū 'Abdurraḥman. Mu'awiyah ibn Ṣālih berada pada tingkatan *ṭabaqah ke 7* yaitu golongan *kibār al-tābi'in*. Ia selama hidup tinggal di Andalusia, Mesir, Maroko, dan Hadramaut kemudian wafat pada 158 H Qurtubah. Ia meriwayatkan hadis dari 'Abdurraḥman ibn Jubāir. ia memiliki berguru kepada banyak guru diantaranya 'Abdurraḥman ibn Jubāir, Abu Yashir ash-Shāmiy, Abū Ṭālwati ash-Shāmiy, Abū Uthmān, 'Aṣim al-Aḥwal, 'Amir ibn Jashīb ash-Shāmiy. Kemudian diantara murid-muridnya yaitu Ibn Wahbi, Sufyān ath-Thauriy.¹²³ Muḥammad ibn 'Alī al-Hāshimiy, Muḥammad ibn Ayūb al-Miṣriy.

Berkaitan dengan *al-jarḥ wa al-ta'dīl* Abū Bakr al-Bīzari memberikan predikat *thiqqah*, Abū Ḥātim ar-Rāzī memberikan

¹²¹ Gawami al-Kaleem, "Ma'lūmāt 'an al-Ruwāt, (Gawami al-Kaleem, v. 4.5).

¹²² Al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Vol. 17, 26-27.

¹²³ Al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamāl*, Vol. 27, 185..

penilaian *ṣāliḥ al-ḥadīth*, dan memberikan predikat *thiqqah muḥadīth*.¹²⁴

5. Wahbi

Nama lengkapnya ‘Abdullāh ibn Wahbi ibn Muslim al-Quraishī dan lebih dikenal dengan nama ‘Abdullāh ibn Wahbi Muslim al-Quraishi. Mempunyai *laqob* Ibnu Wahbi dan mendapat julukan Abū Muḥammad. Ia berada pada tingkatan *ṭabaqah* ke 9 (*ṣiḡḡar atbā’ al-tābi’īn*). Lahir pada 125 H dan meninggal 197 H di Mesir serta bertempat tinggal di Mesir juga, ‘Abdullāh merupakan putra dari Wahbi. Ia meriwayatkan hadis dari Mu’awiyah ibn Ṣāliḥ yang juga merupakan gurunya. Guru ‘Abdullāh ibn Wahbi lainnya adalah Ibrāhīm ibn Sa’id az-Zuhriy, Iṣṡaq ibn Ṭalḡah al-Quraishī, Iṣṡaq ibn ‘Abdullāh al-Quraishi, Ja’far ibn Rabī’ah al-Quraishi dan masih banyak lagi. Ia juga mempunyai murid diantaranya Aḡmad ibn Ṣāliḡ al-Miṣry, Aḡmad ibn Abī aṭ-Taīyib al-Baḡhdādī, Aḡmad ibn Khālīd al-Wahbī, Aḡmad ibn Sa’id al-Qurṭubī.¹²⁵

Berkaitan dengan *al-jarḡ wa al-ta’dīl* Ad-Dāraquṭni dan Yahya ibn Mu’īn memberikan predikat *thiqqah*. Abū Ya’lī al-Khāfī memberikan penilaian *thiqqah mutafaqun ‘alaiḡ*.¹²⁶

6. Aḡmad ibn Ṣāliḡ

¹²⁴ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 28, 186.

¹²⁵ Gawami al-Kaleem, “Ma’lūmāt ‘an al-Ruwāt, (Gawami al-Kaleem, v. 4.5).

¹²⁶ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 16, 277.

Aḥmad ibn Ṣāliḥ bernama lengkap Aḥmad ibn Ṣāliḥ al-Miṣry. Bapaknya bernama Ṣāliḥ memiliki *laqab* Ibnu Ṭabrī. Aḥmad ibn Ṣāliḥ juga mempunyai *kunyah* Abū Ja'far. Ia berada pada tingkatan *ṭabaqah* ke 10 (*kibār atbā' al-tābi'in*). Ia lahir pada tahun 170 H dan wafat pada tahun 248 H. Selain meriwayatkan hadis dari 'Abdullāh ibn Wahbi dan berguru kepadanya. Ia juga berguru kepada Aḥmad ibn 'Amrū al-Quraishī, Ibrāhīm ibn al-Ḥajāj as-Sāmī, Ismā'il ibn Abī Awsī, Al-Faḍl ibn Dakīn al-Milāni. Ia juga memiliki murid salah satunya Abū Dawud, Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, dan Muḥammad ibn Abī ak-Qāsim al-Thaqafi.

Berkaitan mengenai *al-jarḥ wa al-ta'dīl* Aḥmad ibn Ṣāliḥ, Pada kitab *tadhib al-Kamāl* Abū Ja'far al-'Aqīly, Abū Ḥatim ar-Rāzy, dan Abū Ḥatim ibn Ḥibān memberikan predikat *thiqqah*, Abū Aḥmad ibn 'Ady al-Jurjātī memberikan predikat *ḥāfiẓ*.¹²⁷

7. Aḥmad ibn Ṣāliḥ

Aḥmad ibn Ṣāliḥ bernama lengkap Aḥmad ibn Ṣāliḥ al-Miṣry. Bapaknya bernama Ṣāliḥ memiliki *laqab* Ibnu Ṭabrī. Aḥmad ibn Ṣāliḥ juga mempunyai *kunyah* Abū Ja'far. Ia berada pada tingkatan *ṭabaqah* ke 10 (*kibār atbā' al-tābi'in*). Ia lahir pada tahun 170 H dan wafat pada tahun 248 H. Selain meriwayatkan hadis dari 'Abdullāh ibn Wahbi dan berguru kepadanya. Ia juga berguru

¹²⁷ Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥman al-Mizziy, *Tadhib al-Kamāl fi al-Asma' al-Rijāl*, Vol. 01 (Beirut: Muassah al-Risalah, 1996), 340.

kepada Aḥmad ibn ‘Amrū al-Quraishī, Ibrāhīm ibn al-Ḥajāj as-Sāmī, Ismā’īl ibn Abī Awsī, Al-Faḍl ibn Dakīn al-Milāni. Ia juga memiliki murid salah satunya Abū Dawud, Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, dan Muḥammad ibn Abī ak-Qāsim al-Thaqafi.¹²⁸

Berkaitan mengenai *al-jarḥ wa al-ta’dīl* Aḥmad ibn Ṣaliḥ, Pada kitab *tahdīb al-Kamāl* Abū Ja’far al-‘Aqīly, Abū Ḥatim ar-Rāzy, dan Abū Ḥatim ibn Ḥibān memberikan predikat *thiqqah*, Abū Aḥmad ibn ‘Ady al-Jurjātī memberikan predikat *hāfiẓ*.¹²⁹

8. Abū Ṭahir

Nama lengkapnya yaitu Aḥmad ibn ‘Amrū ibn ‘Abdillāh ibn ‘Amrū ibn as-Sarḥ. Ia memiliki *kunyah* Abū Ṭāhir. Ia termasuk *ṭabaqah* ke-10 dan merupakan golongan *kibār al-ākhidhīn ‘an tabī’ al-atbā’*. Ia meninggal pada tahun 250 H.¹³⁰

Abū at-Ṭāhir berguru kepada banyak ulama, di antara ulama tersebut adalah Ibn Wahbi, Ash’at ibn Sha’ibah al-Maṣīṣiy, Anas ibn ‘Ayād al-Laīthiy, dan Ismā’īl ibn Abī Maslamah al-Ḥarithiy. Sementara itu ia juga memiliki murid yang menjadi ulama-ulama tersohor di zamannya masing-masing, diantara murid-muridnya adalah Muslim ibn Ḥajāj al-Qushāriy, Aḥmad ibn Ibrāhīm al-‘Āmriy, dan Aḥmad ibn Sa’īd al-Qurṭubiy.¹³¹

¹²⁸ Gawami al-Kaleem, “Ma’lūmāt ‘an al-Ruwāt, (Gawami al-Kaleem, v. 4.5).

¹²⁹ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol.1, 340.

¹³⁰ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 01, 415.

¹³¹ Ibid, 415-416.

Berkaitan dengan *al-jarḥ wa al-ta'dīl* terdapat beberapa kritikus hadis yang menilainya sebagai perawi *thiqah* seperti Abū Qāsim ibn Qadīd, Abu Ḥātim ar-Rāziy, dan Aḥmad ibn Shu'aib al-Nasāniy.¹³²

9. Aḥmad ibn 'Īsā al-Miṣry

Memiliki nama lengkap Aḥmad ibn 'Īsā ibn Ḥasān, nama *kunyah* Abū 'Abdillāh dan ber-*laqob* Ibnu Abī Mūsā. Ia berada pada tingkatan *ṭabaqat* ke 10, meninggal pada tahun 243 H. Aḥmad ibn 'Īsā terekam berguru kepada banyak ulama semasa hidupnya, di antaranya Ibn Wahbi, Jubāir ibn Nufāir ibn Mālik ibn 'Āmr, Yashir ibn Bakr al-Bajliy, 'Ubaidillāh ibn 'Abdillāh al-'Abadanī, dan Ibrāhīm ibn Abī Ḥiyah al-Makkī. Murid-murid beliau yang terkenal di antaranya Imran ibn Mūsā ibn Mujāshi', Aḥmad ibn Ibrāhīm ad-Dūrqiyy, Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Muslim ibn al-Ḥajāj al-Qushairī, dan 'Umar ibn Abī Mu'ādh an-Namīrī.¹³³

Berkaitan dengan *al-jarḥ wa al-ta'dīl*, Abu Ḥātim ibn Ḥibān al-Yastī memberikan predikat *thiqqah* dan Ibn Ḥajar al-'Asqalanī memberikan penilaian *ṣaddūq*.¹³⁴

¹³² Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 01, 416.

¹³³ Gawami al-Kaleem, "Ma'lūmāt 'an al-Ruwāt, (Gawami al-Kaleem, v. 4.5).

¹³⁴ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 27, 417-418.

10. Muḥammad ibn Miskīn

Muhammad ibn Miskīn memiliki nama lengkap ‘Abdullāh ibn Ṣāliḥ ibn Muḥammad ibn Muslim. Ia sering dipanggil dengan nama Muammad ibn Miskīn. Muhammad ibn Miskīn memiliki *kunyah* Abū al-Ḥasan dan bernasab al-Yamāmi. ia merupakan *ṭabaqah* ke 11 (*ṣiḡḡār atbā’ al-tābi’īn*) yang wafat pada 289 H di Baghdad. Ia tercatat mempunyai beberapa guru diantaranya Ibn Wahb, ‘Abdullāh ibn Ṣalih, Ādam ibn Abī Iyās, Abū Bakr ibn ‘Ayāsh al-Asadiy, Ibrāhīm ibn Sa’ad az-Zuhrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Qazārī, dan Ismā’īl ibn ‘Ayāsh al-‘Anasiy. Ia juga menjadi guru dari Al-Bizāri, Sulāimān ibn Aḥmad aṭ-Tabrānī, Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhāri, Muslim ibn al-Ḥajāj al-Qushāiri, dan Abū Ya’lā al-Muṣaliy. Al-Mizzī dalam kitabnya *Tahdhīb al-Kamal* memaparkan bahwa Muḥammad ibn Miskīn mendapat predikat *thiqqah* oleh Abu Dāwud al-Sajastāniy, Ibnu Ḥjar al-‘Asqalāniy, dan al-Khaṭīb al-Baghdādī.¹³⁵

11. ‘Imran ibn Mūsā ibn Mujāshi’

Nama lengkapnya adalah ‘Imran ibn Mūsā ibn Mujāshi’, lebih dikenal dengan nama ‘Imran ibn Mūsā ibn al-Jarjatiy. ia termasuk pada tingkatan *ṭabaqah* ke 13 dan memiliki nama *kunyah*

¹³⁵ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Vol. 26, 399-401.

bu Ishāq. ‘Imran ibn Mūsā bernasab al-Jarjatiy dan meninggal pada tahun 305 H.¹³⁶

‘Imran ibn Mūsā ibn Mujāshi’ berguru kepada banyak orang di masa, di antara gurunya adalah Aḥmad ibn ‘Īsā al-Miṣry, Aḥmad ibn Sa‘īd al-Qurṭubiy, Aḥmad ibn Abī Mūsā al-Miṣriy, Ibrāhīm ibn Muḥammad ash-Shāfi‘ī, dan ‘Alī ibn al-Ḥasan al-Ḥaḍramiy serta memilki banyak murid seperti Ibnu Ḥibbān, Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Jarjāniy, Aḥmad ibn ‘Abdillāh al-Aṣbihānī, Ismā‘īl ibn Aḥmad al-Jarjāniy, dan Ismā‘īl ibn Tajīd as-Salamī. Adapun penilaian yang dilontarkan oleh Abū Bakr al-Ismā‘īl dan Abū ‘Abdillāh al-Ḥākim adalah *ṣadūq muḥādith*, sedangkan As-Suyuṭī memberikan predikat *al-ḥāfiẓ ath-thiqqah*.¹³⁷

12. Ibnu Ḥibbān

Beliau memiliki nama lengkap Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad Abu Ḥātimal-Tamīmī. ia adalah pemilik kitab Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān. Guru-gurunya antara lain ‘Imran ibn Mūsā ibn Mujāshi’, Abū Khalīfah al-Jumahī dan Ḥasan ibn Sufyan an-Nasāwī, dan lain sebagainya. Ia juga dinilai *thiqah* oleh para ulama, antara lain Abū al-Fudā dan Abū Bakar al-Khaṭīb al-Baghdādī.¹³⁸

¹³⁶ Gawami al-Kaleem, “Ma’lūmāt ‘an al-Ruwāt, (Gawami al-Kaleem, v. 4.5).

¹³⁷ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 22, 360.

¹³⁸ Abū al-Fidā Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathir al-Qurishī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īn* (Beirut: Maktabah al-Thiqāt al-Diniyah, 1993), 290.

13. Al-Bizāri

Al-Bizāri bernama lengkap Aḥmad ibn ‘Amrū ibn ‘Abdul khāliq Abū Bakr al-Bizāri. Ia berguru kepada ‘Abdullāh ibn Ṣāliḥ ibn Muḥammad ibn Muslim aau Muḥammad ibn Miskin. Beliau wafat pada tahun 292 H dan mendapat predikat *thiqqah* oleh an-Nasāi.¹³⁹

14. Imam Muslim

Mempunyai nama lengkap Muslim ibn al-Hajjāj ibn Muslim al-Qusāiriyy. Ia memiliki julukan Abū Husain dan gelar *al-Hafiz*. lahir pada tahun 204 H dan wafat pada tahun 261 H. guru-guru Imam Muslim diantaranya adalah Abū Ṭāhir, Ishāq ibn Rohwiyah, Ibrahim ibn Kholād, Ibrahim ibn Dinār , dan Ahmad ibn Sinān al-Qathān. abu Zur’ah dan Abu Hatīm menggungkan Imam Muslim dalam bidang hadis dari ulama-ulama’ lain pada zamannya.¹⁴⁰

15. Abū Dāwud

Terdapat perbedaan pendapat mengenai nama dari Abū Dāwud. Menurut ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim, Abū Dāwud memiliki nama asli Sulaimān ibn al-Ash’ath ibn Shaddād ibn ‘Amrū ibn ‘Āmir. Sementara Abū al-Ḥusain ibn Jumī’ aṣ-Ṣaidāwī berpendapat bahwa nama asli Abū Dāwud adalah Sulaiman ibn al-

¹³⁹ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 01, 417.

¹⁴⁰ Ibid, Vol. 27, 506.

Ash'ath ibn Bishr ibn Shaddād. yang terakhir, Abū Bakr ibn Dāsah, Abū 'Ubaid al-Ājurrī dan Abu Bakar al-Khaṭīb mengatakan Sulaiman ibn al-Ash'ath ibn Ishāq ibn Bishr ibn Shaddād. kemudian, ia lebih dikenal dengan nama kunyahnya yaitu Abū Dāwud. Sementara nama laqab yang disematkan padanya adalah al-Sajistānī. Al-Ḥāfiz. Abū Dāwud merupakan salah satu ulama yang pergi, mengembara, ke Iraq, Syam, Khurasan, Syam, Mesir, Jazirah Arab, Hijaz, dan lainnya.¹⁴¹ Pengembaraannya ini menjadikan ia memiliki banyak referensi yang kemudian ia tulis dalam kitabnya.

Sebagai seorang yang sudah mengembara ke banyak tempat, Abū Dāwud tercatat memiliki banyak guru dari berbagai tempat yang ia singgahi. Di antara gurunya adalah Muḥammad ibn 'Īsā, Ibrāhīm ibn Bashshār al-Ramādi, Aḥmad ibn Abī Shu'aib al-Harrānī, Aḥmad ibn Ṣāliḥ al-Miṣrī. Sa'īd ibn Shahīb al-Ḥaḍramī, Ṣafwān ibn Ṣāliḥ al-Dimassqī, 'Ubdah ibn Sulaiman al-Mawazī, Hārūn ibn Ma'rūf al-Baghdādi, dan lainnya.¹⁴²

Adapun murid ia di antaranya adalah al-Tirmidhī, Ḥarb ibn Ismā'īl al-Kirmāni, 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Rāzi. Dan masih banyak lagi.¹⁴³ Abū Dāwud lahir pada tahun 202 H dan menghembuskan nafas terakhirnya di Basrah pada 14

¹⁴¹ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 11, 355-366.

¹⁴² Ibid, 356-359.

¹⁴³ Ibid, 360-361.

Syawal tahun 275 H. Semasa hidupnya ia telah menulis kurang lebih 500.000 hadis Nabi. Ulama ternama pada zamannya ini menghafal hadis Nabi beserta illatnya.¹⁴⁴

Di kalangan kritikus hadis, Abū Dāwud mendapat penilaian yang sangat baik, di antaranya Muṣa ibn Hārūn mengatakan bahwa Abū Dāwud diciptakan di dunia untuk hadis dan di akhirat untuk surga. Kemudian Abū Ḥātim ibn Ḥibbān menatakan bahwa Abū Dāwud merupakan seorang imam dunia dalam bidang fikih, ilmu hafalan, dan ibadah. Sedangkan al-Ḥākim menyatakan bahwa Abū Dāwud adalah imam ahli hadis pada zamannya dan tidak ada yang menyamainya.¹⁴⁵

2. Kualitas Hadis Tentang Ruqyah Dalam Pengobatan Suwuk Oleh Gus Ahmad Asrofuddin

Hadis dapat dijadikan hujjah apabila telah terbukti kualitas hadis tersebut tidaklah lemah atau *da'if*. Melainkan berkualitas sahih atau hasan. Maka dengan demikian dalam menganalisa kualitas hadis tentang ruqyah, diperlukan analisa keshahihan suatu hadis tersebut sehingga dapat dijadikan *hujjah*. Sebagaimana berikut ini:

a. Analisis Keshahihan Hadis

Di dalam penelitian hadis terdapat dua objek yang menjadi fokus perhatian, yaitu dari aspek sanad dan matan suatu hadis. Untuk

¹⁴⁴ Al-Mizzi, *Tahdīb al-Kamāl*, Vol. 11, 365.

¹⁴⁵ Ibid, 139.

mengetahu keshahihan hadis maka terlebih dahulu harus dipastikan kesahihan dari dua aspek tersebut.

1) Kritik Sanad Hadis

a) Ketersambungan sanad

Di dalam penelitian sanad hadis dilakukan pencarian mengenai perawi hadis baik dari sighthat dan biografi yang berkaitan dengan perawi saat meriwayatkan hadis. Adapun penelusuran ketersambungan sanad hadis dalam kitab *Sunan Abū Dāwud* nomor indeks 3886 tentang ruqyah dapat diketahui penjelasan berikut ini:

NAMA PERAWI	PENJELASAN
Abū Dāwud	Abū Dāwud adalah salah satu Mukharrij hadis. Ia lahir pada tahun 202 H dan menghembuskan nafas terakhirnya di Basrah pada 14 Syawal tahun 275 H. hal ini menunjukkan bahwa ia semasa dengan gurunya, yakni Aḥmad ibn Ṣālih, karena beliau wafat pada tahun 248 H. Dalam meriwayatkan hadis dari gurunya Aḥmad ibn Ṣālih, ia menggunakan sighthat <i>Haddathanā</i> .
Aḥmad ibn Ṣālih	Aḥmad ibn Ṣālih wafat pada 248 H. Hal ini menunjukkan bahwa ia semasa dengan gurunya, yakni Wahbi yang wafat pada tahun 197 H. Dalam

	perwayatannya ia menggunakan sighat <i>Ḥaddathanā</i> .
Wahbi	Nama lengkapnya ‘Abdullāh ibn Wahbi ibn Muslim al-Quraishi yang wafat pada 197 H. sedangkan gurunya Mu’awiyah ibn Ṣalih wafat pada tahun 158 H. Hal ini memungkinkan bahwa ia hidup semasa dengan gurunya yaitu Mu’awiyah ibn Ṣalih. Di dalam perwayatannya ia menggunakan sighat <i>Akhbarana</i> . Sighat tersebut menunjukkan bahwa kemungkinan ia pernah membaca hadis terkait di hadapan gurunya secara langsung.
Mu’awiyah	Mu’awiyah wafat pada tahun 158 H. sedangkan gurunya ‘Abdurrahman ibn Jubair wafat pada tahun 80 H. hal ini memungkinkan bahwa ia satu masa dengan gurunya. Di dalam perwayatannya ia menggunakan sighat ‘ <i>An</i> .
‘Abdurrahman ibn Jubair	‘Abdurrahman ibn Jubair wafat sebelum tahun 100 H, tepatnya pada tahun 80 H. Sedangkan gurunya Abihi atau Jubair ibn Nufair ibn Malik yang juga merupakan bapaknya sendiri wafat pada tahun 90 H. Hubungan ayah dan anak tersebut

	menunjukkan bahwa mereka berdua hidup dalam satu masa. Sehingga kemungkinan besar ia menerima hadis dari bapaknya, yaitu Jubāir ibn Nufāir ibn Mālik. <i>Sighat</i> yang digunakan ialah kata ‘ <i>An</i> .
Abīhi	Jubāir ibn Nufāir ibn Mālik ibn ‘ <i>Amr</i> adalah bapak dari ‘Abdurrahman ibn Jubair. Ia wafat pada tahun 90 H sedangkan gurunya ‘Auf ibn Mālik wafat pada tahun 72 H. <i>Sighat</i> yang dipakai ketika menerima hadis dari ‘Auf ibn Mālik adalah ‘ <i>An</i> .
‘Auf ibn Mālik	‘Auf ibn Mālik adalah sahabat Nabi yang tidak diragukan lagi bahwa ia menerima hadis yang cukup banyak dari baginda Nabi SAW sendiri.

b) Keadilan dan ke-*dābiṭ*-an perawi

NAMA PERAWI	KOMENTAR KRITIKUS HADIS
Abū Dāwud	Di kalangan kritikus hadis, Abū Dāwud mendapat penilaian yang sangat baik, di antaranya Mūsa ibn Hārūn mengatakan bahwa Abū Dāwud diciptakan di dunia untuk hadis dan di akhirat untuk surga. Sedangkan al-Ḥākim menyatakan bahwa Abū

	Dāwud adalah imam ahli hadis pada zamannya dan tidak ada yang menyamainya.
Aḥmad ibn Ṣāliḥ	Abū Ja'far al-'Aqīly, Abū Ḥatim ar-Rāzy, dan Abū Ḥatim ibn Ḥibān memberikan predikat <i>thiqqah</i> , Abū Aḥmad ibn 'Ady al-Jurjātī memberikan predikat <i>hāfīz</i> .
Wahbi	Ad-Dāraquṭni dan Yaḥya ibn Mu'īn memberikan predikat <i>thiqqah</i> . Abū Ya'fī al-Khalīfī memberikan penilaian <i>thiqqah mutafaqun 'alaih</i> .
Mu'āwiyah	Abū Bakr al-Bīzari memberikan predikat <i>thiqqah</i> , Abū Ḥatim ar-Rāzī memberikan penilaian <i>ṣāliḥ al-ḥadīth</i> , dan memberikan predikat <i>thiqqah muḥadīth</i> .
'Abdurrahman ibn Jubair	Abū Zar'ah, Muh'ammad ibn Sa'id Ibnu Ḥibbān memberikan predikat <i>thiqqah</i> .
Abīhi	Jubāir ibn Nufāir memperoleh predikat <i>thiqqah</i> dari Abū Ḥatim ar-Rāziy, Abū Zar'ah ar-Rāziy, dan Aḥmad ibn 'Abdullāh al-'Ajaliy.
'Auf ibn Mālik	Al-Bukhāriy, Abū-Ḥatim ar-Rāziy, dan al-Maziyy menyatakan bahwa 'Aūf ibn Mālik adalah seorang <i>ṣaḥabat</i> sehingga tidak diragukan lagi ke- <i>thiqqah</i> -annya

Berdasarkan data penilaian *jarh wa ta'dil* sebagaimana tertera di atas, secara keseluruhan perawi dalam jalur periwayatan Abū Dāwud dinyatakan *thiqqah*. Adapun perawi dengan nama Aḥmad ibn Ṣalih yang dinilai *hāfiz* oleh Abū Aḥmad ibn 'Ady al-Jurjātī, meskipun demikian Aḥmad ibn Ṣalih mendapatkan predikat *thiqqah* oleh Abū Ḥatim yang merupakan kritikus dari kalangan *mutasyadid* (ketat).

Akan tetapi dengan metode *at-Ta'dil Muqaddam 'ala Jarh* (pujian lebih didahulukan daripada celaan) maka dapat disimpulkan, bahwa hadis tentang penggunaan mantra nomor indeks 3886 dengan jalur periwayatan Abū Dāwud telah memenuhi syarat-syarat sebagai perawi yang 'ādil dan ḍabt, dan derajat hadis adalah *ṣahīh*.

Di sisi lain terdapat kritikus hadis yang memberikan predikat *thiqqah* kepada Aḥmad ibn Ṣalih yaitu dari Abū Ḥatim yang merupakan kritikus dari kalangan *mutasyadid* (ketat).

c) Analisis *Shādh* dan *'Illat*

Imam Syafi'i menerangkan terkait *shādh* yang dimaksud dalam sanad hadis. Menurut Imam Syafi' hadis bisa dibilang terdapat adanya *shādh* apabila tidak selaras

dengan hadis lainnya yang lebih *thiqah*.¹⁴⁶ Berdasarkan pengertian tersebut, hadis mengenai penggunaan mantra dalam riwayat *Sunan Abū Dāwud* nomor indeks 3886 dapat dikatakan tidak terdapat adanya *shādh*, karena tidak ditemukan masalah dengan hadis-hadis lainnya yang kualitas perawinya lebih *thiqah*.

Sedangkan yang dimaksud dengan *'Illat* adalah suatu sebab yang tersembunyi pada matan hadis. Dari segi lahirnya suatu hadis tersebut berkualitas sahih namun setelah dilakukan penyelidikan lebih mendalam ternyata terdapat perawi yang statusnya *ghalat* atau sering melakukan kesalahan. Apabila terdapat kasus demikian pada hadis, maka hadis tersebut terbilang mengandung *'Illat*.¹⁴⁷ Namun hasil dari penyelidikan mengenai hadis tentang penggunaan mantra dalam riwayat *Sunan Abū Dāwud* nomor indeks 3886 dinyatakan bahwa hadis tersebut terbebas dari *'Illat*.

2) Kritik Matan Hadis

Hadis dapat dikatakan sahih apabila sanad serta matannya aman saat ditelaah. Mengenai dengan kaidah kesahihan matan. Khatib al-Baghdadi mengatakan

¹⁴⁶ Umi, Sumbulah, *Kritikus Hadis: Pendekatan Historis* (Malang: UIN Maliki, 2010), 70.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 108.

bahwasannya hadis tidak boleh bertentangan baik dengan al-Qur'an, akal sehat, amalan-amalan yang sudah disepakati oleh para ulama salaf, dalil *qat'ī*, hadis mutawatir, dan hadis ahad yang kualitas hadisnya lebih kuat.

Sanad dan matan satu komponen kesatuan dalam sebuah hadis yang tidak dapat dipisahkan. Tidak selamanya sanad yang memiliki kualitas *ṣahīh* akan memiliki matan yang *ṣahīh*. Dengan demikian setelah menempuh tahapan kritik sanad, kegiatan kritik matan menjadi hal penting untuk dilakukan. Sebagaimana telah di singgung pada bab sebelumnya, matan hadis dapat dinyatakan *ṣahīh* apabila memenuhi tiga indikator berikut.

a) Matan hadis tidak bertentangan dengan Al-Qur'an

Setelah dilakukan penelitian terhadap semua kualifikasi di atas, hadis tentang penggunaan mantra dalam riwayat *Sunan Abū Dāwud* nomor indeks 3886 tidak terdapat problematika di dalamnya. Jika dalam hadis riwayat *Sunan Abū Dāwud* nomor indeks 3886 Nabi bersabda “Mantera itu tidak ada salahnya selama tidak mengandung kesyirikan”. Terdapat titik tekan di situ, dimana penggunaan mantera tersebut diperbolehkan asal tetap diorientasikan dan mohon perlindungan kepada Allah SWT. Hal tersebut senada dengan Q.S. al-Nas ayat 1 Allah meminta agar Nabi mengucapkan kepada umatnya agar

berlindung kepada Tuhannya manusia (قل أعوذ برب الناس).
Kemudian pada ayat terakhir dilanjutkan (berlindung) dari dahsyatnya gangguan jin dan manusia (من الجنة والناس).

b) Matan hadis tidak bertentangan dengan hadis yang lebih ṣahīḥ

Adapun jalur periwayatan lain yang bahas tentang penggunaan mantra, serta memiliki kualitas keshahihan yang lebih *rajah* diantaranya:

1) Ṣahīḥ Muslim Nomor Indeks 64.

حدثني أبو الطاهر، أخبرنا ابن وهب، أخبرني معاوية بن صالح، عن عبد الرحمن بن جبير، عن أبيه، عن عوف بن مالك الأشجعي، قال: كنا نرقى في الجاهلية فقلنا يا رسول الله كيف ترى في ذلك فقال: «اعرضوا علي رقاكم، لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك»¹⁴⁸

Artinya: “Telah menceritakan kepadaku Abū Ṭāhir, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahbi, telah mengabarkan kepadaku Mu’awiyah ibn Ṣāliḥ dari ‘Abdurrahman ibn Jubair dari Bapakny dari ‘Auf ibn Mālik al-Shaja’iy dia berkata, “Kami biasa melakukan mantra pada masa jahiliah. Lalu kami bertanya kepada Rasulullah Saw, ‘Ya Rasulullah! Bagaimana pendapat anda tentang mantra?’ jawab Rasulullah Saw “peragakanlah mantrammu itu di hadapanku.

¹⁴⁸ Muslim Bin Al-Ḥajāj Abū Al-Ḥasan Al-Qushairy Al-Naisābury, *Ṣahīḥ Muslim*, Vol. 9 (Beirut: Dār Iḥyā Al-Tarāth Al-‘Araby, 261 H), 64.

Mantra itu tidak ada salahnya selama tidak mengandung syirik’.”

Sebagaimana tertera di atas, hadis dengan jalur periwayatan Imam Muslim. Berdasarkan analisa peneliti, jika dilihat dari segi susunan redaksi tidak ditemukan adanya perbedaan. Akan tetapi, pokok pembahasan yang termuat dalam riwayat Imam uslim memiliki satu kesatuan makna dengan hadis utama dalam riwayat Sunan Abū Dāwud mengenai penggunaan mantra.

c) Matan hadis tidak bertentangan dengan akal sehat

Cukup familiar dikalangan orang mukmin bahwa berobat dengan berbagai metode pengobatan adalah hal yang lumrah selama tidak ada kejanggalan dan tetap semua diorientasikan hanya memohon kepada Allah SWT.

Sebagaimana praktik penggunaan mantra oleh Gus Ahmad Asrofuddin dalam pengobatan suwuknya, yang sangat linier dengan hadis riwayat Abū Dāwud dan dapat diterima dengan akal sehat.

Berdasarkan penelitian sanad dan matan hadis di atas dapat disimpulkan bahwa sanad dan matan hadis tentang penggunaan mantra dalam kitab *Sunan Abū Dāwud* nomor indeks 3886 telah memenuhi kriteria derajat hadis sahih, yakni

sanadnya *muttaṣil*, para perawinya ‘*adīl* dan *dābiṭ* dan yang terakhir hadis tersebut tidak mengandung *shadh* maupun ‘*illat*.

Adapun beberapa catatan terkait perolehan predikat *saduq* yang diterima oleh beberapa perawi, hal tersebut tentu berpengaruh pada kualitas sanad dari suatu hadis, tetapi peneliti menggunakan metode *at-Ta’dil Muqaddamun ‘ala al-Jarh*. Dimana mendahulukan pujian daripada celaan.

Sedangkan dalam lingkup kajian matan, hadis riwayat Sunan Abū Dāwud nomor indeks 3886 tentang ruqyah dinyatakan *ṣaḥīḥ*. pernyataan tersebut didukung sebab tidak ditemukan adanya pertentangan-pertantangan dengan al-Qur’an maupun hadis yang dinilai lebih *rajih* serta kandungan matan hadisnya dapat diterima oleh akal sehat. Dengan demikian, hadis riwayat Sunan Abū Dāwud nomor indeks 3886 yang berkedudukan sebagai hadis utama dalam penelitian ini menempati derajat hadis *ṣaḥīḥ li dzatīhi*.

Terdapat juga hadis yang berperan sebagai penguat ataupun pendukung dari jalur yang memiliki kualitas lebih tinggi dalam aspek keṣaḥīḥan sanad yakni dari riwayat Imam Muslim.

Oleh karenanya, bisa dipastikan bahwa hadis tersebut termasuk dalam kategori hadis *ṣaḥīḥ li dhātihī* berdasarkan

peninjauan secara mendalam yang sudah dilakukan. Analisis ke-*hujjah*-an hadis.

Pada bab dua sebelumnya telah dijelaskan bahwa suatu hadis dapat dijadikan *hujjah* apabila hadis tersebut sudah memenuhi hadis *maqbul*, yakni sanadnya *muttasil*, perawi-perawinya ‘*adil* dan *ḍābiṭ* dan yang terakhir hadis tersebut bebas dari *shadh* maupun ‘*illat*. Jumhur ulama fikih menyebut hadis sahih dan hadis hasan sebagai hadis yang dapat dijadikan *hujjah* untuk menetapkan hukum Islam.¹⁴⁹

Merujuk pada prinsip jumhur ulama fikih tersebut, dapat disimpulkan bahwa hadis tentang penggunaan mantra dalam kitab *Sunan Abū Dāwud* nomor indeks 3886 dapat dijadikan *hujjah*, sebab hadis tersebut telah memenuhi kriteria hadis *maqbul*.

B. Analisis Relevansi Hadis Riwayat Abu Dawud Nomor Indeks 3886 Dalam Praktik Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin

1. Penggunaan Ruqyah dalam Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin Sebagai Implementasi Dari Hadis Nabi SAW
 - a. Proses ruqyah oleh Gus Ahmad Asrofuddin saat mengobati pasien
 - 1) Menggunakan asma’ karamah

Asma’ karamah adalah salah satu bacaan atau juga bisa dikatakan sebagai wirid yang sering dipakai oleh Gus Ahmad Asrofuddin. Gus Asrofuddin sebelum melakukan pengobatan

¹⁴⁹ Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis* (Jakarta: Amzah, 2013), 166.

menanyakan terlebih dahulu problem penyakit apa yang diderita oleh pasien. Setelah terdiagnosa penyakitnya maka selanjutnya Gus Ahmad Asrofuddin akan membaca asma' karamah kemudian berdoa untuk memohon pertolongan kepada Allah SWT kemudian melakukan proses pengobatan.

Dalam proses ini tangan Gus Ahmad Asrofuddin bergerak seperti sedang memperagakan sesuatu. Sambil terus di dalam hatinya beliau membaca asma' karamah. Untuk pasien sendiri ketika proses pengobatan beliau perintah untuk terus melafadzkan Salawat dengan cara dibaca di dalam hati. Tangan beliau seperti sedang menarik sesuatu selama proses pengobatan.

Penggunaan asma' karamah ini sering beliau terapkan untuk pasien yang menderita penyakit tertentu diakibatkan serangan dari jin maupun kiriman santet dari seseorang dukun atau ahli ilmu hitam.

Metode dengan menggunakan media asma' karamah ini sama dengan membacakan ayat-ayat al-Qur'an kepada pasien dalam penerapannya dalam menyembuhkan penyakit seperti kesurupan, penyakit batin dan lain-lain. Menurut Lookh Mahfuzh bahwa penyakit atau jin yang bersemayam dalam tubuh seseorang akan berjalan keluar seiring dengan muntahan atau hawa panas dalam tubuh yang dirasakan pasien.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Zainul Arifin dan Zulkhair, *Gangguan Kesurupan dan Terapi Ruqyah* (Tesis: UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2006), 2.

2) Menggunakan media air

Penggunaan media air yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin, beliau terapkan dengan cara meniupkan dan membacakan ayat al-Qur'an maupun asma' karamah ke air yang ada digelas atau botol . Kemudian air tersebut diminumkan ke pasien. Kebanyakan fenomena yang terjadi apabila terdapat gangguan sihir maka pasien akan langsung merasakan efek dari air ruqyah.

Gus Ahmad Asrofuddin juga menerapkan metode mandi di sumber mata air. Dimana pasien disuruh untuk merendam dirinya di sumber mata air, dan membaca beberapa ayat al-Qur'an seperti ayat kursi dan al-Fatihah.

Selanjutnya Gus Ahmad Asrofuddin kembali membaca asma' karamah dan melakukan gerakan untuk menarik energi negatif atau penyakit yang ada pada diri pasien.

Dalam tinjauan sains modern, pengobatan dengan suwuk atau ruqyah bisa diperhatikan melalui dua sisi. Pertama, dari sisi media yang dipakai, seperti air. Masaru Emoto melakukan sebuah eksperimen yang menunjukkan temuan bahwa air dapat mendengar, membaca, serta mentransfer atau menjadi mediator ke tujuan yang dimaksud. Apabila seorang terapis membacakan sesuatu untuk kesembuhan dengan media air, maka peswan tersebut akan diteruskan oleh air berubah menjadi energi positif yang dapat memberikan kesembuhan terhadap penyakit. Kedua, dari sisi terapis,

pasien akan merasa tenang dan merasa aman jika seorang terapis ahli, mumpuni dan mempunyai jam terbang di bidangnya. Ketenangan dari kondisi pasien inilah yang akan menumbuhkan hormone *melatonin* dalam tubuh pasien, yang dapat berpengaruh pada penetralan energi negatif sehingga pasien bisa sembuh dari sakitnya.¹⁵¹

b. Implementasi hadis Nabi SAW tentang Ruqyah dengan Metode Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin

Proses Ruqyah yang telah dipaparkan sebelumnya terkait prosesnya yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin terhadap pasiennya telah dipaparkan pada penjelasan sebelumnya. Tetapi dalam disiplin medis yang berlandaskan al-Qur'an dan Sunnah, ataukah merupakan metode pengobatan yang ditempuh umat Islam seperti yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin tersebut bersumber dari petunjuk-petunjuk ilahiyah. Dimana fenomena tersebut menjadi kategori implementasi dari hadis Nabi SAW yang hidup di tengah masyarakat.

Ruqyah dalam pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin sendiri dapat dikatakan implementasi dari hadis Nabi SAW apabila kita temukan sumber-sumbernya dalam teks al-Qur'an dan hadis.

Ruqyah sendiri terdapat pada hadis Nabi Muhammad SAW dalam hadis riwayat Abu Dawud Nomor Indeks 3886. Berikut bunyi redaksinya:

¹⁵¹ Achmad Zuhdi Dh, *Tradisi Suwuk Dalam Tinjauan Sains Modern*, Vol. 13, No. 1 (Islamica: Jurnal Studi Keislaman, 2018), 136.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ،
عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ؟
فَقَالَ: «اعْرِضُوا عَلَيَّ زُقَاكُمْ لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ تَكُنْ شِرْكًَا»¹⁵²

Artinya: “Telah menceritakan kepadaku Ahmad bin Shalih, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahb, telah mengabarkan kepadaku Mu'awiyah bin Shalih dari 'Abdur Rahman bin Jubair dari Bapakny dari 'Auf bin Malik Al Asyja'i dia berkata, "Kami biasa melakukan mantra pada masa jahiliah. Lalu kami bertanya kepada Rasulullah Saw, ‘Ya Rasulullah! bagaimana pendapat Anda tentang ruqyah?’ Jawab beliau: 'Peragakanlah ruqyahmu itu di hadapanku. Lantas kami mempraktekannya. Lalu Rasulullah Saw bersabda: ‘Ruqyah itu tidak ada salahnya selama tidak mengandung kesyirikan.

Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa 'Auf bin Malik Al Asyja'I menanyakan ke Rasulullah SAW perihal mantra yang sering mereka lakukan saat masa jahiliyah dahulu. Lantas Rasulullah SAW memerintahkan mereka untuk mempraktikannya, dan diperbolehkan oleh Rasulullah SAW selama tidak mengandung syirik.

Jadi bisa dikatakan bahwa perbolehan penggunaan tersebut terletak pada orientasi penggunaan mantra tersebut. Selama dilakukan

¹⁵² Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Juz. 4, (Beirūt: Maktabah Al-‘Aṣriyah, 2 75H), 3886.

untuk kebaikan maka diperbolehkan. Apabila untuk kesyirikan seperti memohon bukan kepada Allah SWT tetapi kepada roh-roh halus, jin dan lain sebagainya, maka hal tersebutlah yang dilarang.

Hal tersebut sangat linier dengan apa yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin ketika mengobati pasiennya. Beliau membaca asma' karamah kemudian berdoa kepada Allah SWT lalu memperagakan mantra tersebut guna proses pengobatan terhadap pasien.

Asma' karamah sendiri pada pembahasan sebelumnya telah disinggung bahwa asma' karamah teksnya tidak mengandung unsur kesyirikan karena murni semuanya berisi kalimat-kalimatnya berasal dari sumber literasi Islam, dan orientasi doa dan harapan dari Gus Ahmad Asrofuddin sendiri hanya kepada Allah SWT, tidak kepada roh-roh halus, jin, dan lain sebagainya yang mengandung unsur kesyirikan. Karena ruqyah yang dimaksud di sini bukanlah ruqyah berupa jampi-jampi tetapi sebuah gerakan hasil atau efek dari membaca asma' karamah tadi.

Dalam hadis Nabi SAW yang lainnya juga terdapat bagaimana seseorang melakukan suwuk atau ruqyah terhadap seseorang yang terkena sengatan kalajengking dengan membacakan Q.S. al-Fatihah kemudian meludahkan bagian tubuh orang yang tersengat kalajengking tersebut. Berikut redaksi hadisnya:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي بَشِيرٍ، عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَوْا عَلِيَّ حَيًّا مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَلَمْ يَقْرُوهُمْ، فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ، إِذْ لُدِعَ سَيِّدُ أَوْلِيَانِكَ، فَقَالُوا: هَلْ مَعَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رَاقٍ؟ فَقَالُوا: إِنَّكُمْ لَمْ تَقْرُونَا، وَلَا نَفْعَلُ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلًا، فَجَعَلُوا لَهُمْ قَطِيعًا مِنَ الشَّاءِ، فَجَعَلَ يَقْرَأُ بِأَمِّ الْقُرْآنِ، وَيَجْمَعُ بُرَاقَهُ وَيَتَنَفَّلُ، فَبَرَأَ فَأَتَوْا بِالشَّاءِ، فَقَالُوا: لَا نَأْخُذُهُ حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلُوهُ فَصَحَّحَكَ وَقَالَ: «وَمَا أَدْرَاكَ أَنَّهَا رُقِيَّةٌ، خُذُوهَا وَاصْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ»¹⁵³

Artinya: “Telah menceritakan kepadaku Muhammad bin Basyar, telah menceritakan kepada kami Ghundar, telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Abu Bisyr dari Abu Al Mutawakkil dari Abu Sa'id Al Khudri radhiallahu'anhu bahwa beberapa orang sahabat Nabi SAW mengadakan suatu perjalanan, ketika mereka melewati salah satu perkampungan dari perkampungan Arab, orang-orang kampung tersebut tidak menerima mereka, ketika sikap mereka masih seperti itu seorang pemimpin mereka terkena sengatan kalajengking, lalu mereka pun berkata, "Apakah diantara kalian ada yang mempunyai obat, atau seorang yang bisa meruqyah?" lalu para sahabat Nabi pun berkata, "Sesungguhnya kalian tidak mau menerima kami, maka kamipun tidak akan melakukannya sehingga kalian memberikan imbalan kepada kami, " akhirnya mereka pun berjanji akan memberikan beberapa ekor kambing."Lalu seorang sahabat Nabi membaca Ummul Qur'an dan mengumpulkan ludahnya seraya meludahkan kepadanya hingga laki-laki itu sembuh, kemudian orang-orang kampong itu memberikan kepada

¹⁵³ Imam Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz. 9 (tk: Dār Ṭīwaq an-Najāh, 1422 H), 5736.

para sahabat Nabi bebrapa ekor kambing.” Namun para sahabat Nabi berkata, “Kita tidak akan mengambilnya hingga kita bertanya kepada Rasulullah SAW tentang hal ini,” lalu mereka bertanya kepada Nabi SAW tentang pemberian itu hingga membuat beliau tertawa. Beliau bersabda, “Tidak tahukah bahwa itu ruqyah, ambillah pemberian tersebut dan berilah bagiannya untukku.”

Secara jelas diceritakan di dalam hadis tersebut bahwa sahabat Nabi SAW membaca Q.S. Al-Fatihah untuk mengobati luka seseorang yang tersengat dari kalajengking. Hal tersebut senada dengan praktik yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin dimana beliau juga menggunakan Q.S. Al-Fatihah, wirid-wirid, dan asma-asma untuk dalam praktiknya.

Hal tersebut juga selaras dengan Ibnu Hajar al-‘Asqalani yang memberikan tiga indikator diterimanya ruqyah sebagaimana asma’ karamah oleh Gus Ahmad Asrofuddin yaitu (1) ruqyah dilakukan dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur’an atau dengan menggunakan nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT; (2) Ruqyah dilakukan menggunakan Bahasa Arab atau Bahasa lain selama masih dapat dimengerti maknanya; dan (3) mempercayai bahwa sepenuhnya kesembuhan yang didapat dan terjadi hanya semata mata atas kehendak Allah SWT

Sehingga bisa dikatakan segala aspek perilaku baik proses jalannya ruqyah maupun pemakaian kalimat-kalimat praktik pengobatan Gus Ahmad Asrofuddin adalah implementasi dari hadis Nabi SAW.

2. Sumber Rujukan Pengobatan Suwuk Gus Ahmad Asrofuddin

Pada paktiknya, Gus Ahmad Asrofuddin selain menggunakan ilmunya beliau juga memiliki beberapa sumber rujukan baik itu dari ijazah yang diberikan oleh guru-gurunya maupun amalan-amalan yang berasal dari beberapa kitab yang pernah beliau kaji semasa di pesantren dahulu, diantaranya yaitu:

a. Asma' karamah



(Contoh Asma' Karamah)

Asma' karamah adalah wirid, bacaan atau ungkapan yang berisi kalimat-kalimat *tayyibah*. Asma' karamah ini Gus Ahmad Asrofuddin dapatkan dari ijazah gurunya ketika waktu melakukan perjalanan riyadhoh ke berbagai macam guru. Asma' karamah inilah yang sering beliau pakai untuk mengobati seseorang yang terkena penyakit baik rohani maupun jasmani. Asma' karamah ini juga sebuah wirid atau amalan multifungsi yang bisa dibuat apa saja seperti mengendalikan hujan, mengusir jin yang mengganggu, dan lain sebagainya. Sebagaimana mantra-mantra lain, asma' karamah ini membutuhkan puasa dan wirid-wirid tertentu untuk

penebusannya. Dimana puasanya sendiri dilakukan selama tujuh hari dan dihari terkahir puasa *pati geni*.

b. Kitab *Syamsul Ma'arif Kubro*



(Contoh Isi Kitab *Syamsul Ma'arif Kubro*)

Kitab *Syamsul Ma'arif Kubro* adalah kitab yang ditulis oleh al-Imam Abi al-'Abbas Ahmad ibn Jalliy al-Buni. Kitab ini adalah kitab yang banyak membahas dan mempelajari mengenai metode dan trik ilmu pengobatan maupun ilmu hikmah. Dalam kitab ini juga dijelaskan mengenai tata cara melakukan pengobatan dan dibahas secara gamblang serta transparan sesuai dengan ilmu *thibbun nabawi* serta ilmu kedokteran klasik. Seperti pengobatan sakit gigi, sakit kepala, dan penyakit lainnya yang dibahas secara lengkap.

Menurut Gus Asrofuddin apabila seseorang apabila hendak mempelajari kitab ini harus terlebih dahulu paham tentang bacaan atau isi teks dalam kitab tersebut. Serta perlunya bimbingan guru dalam mempelajari kitab ini agar tidak terjadi penyimpangan arti yang akan berakibat fatal nantinya baik bagi diri sendiri maupun orang lain, baik berefek kepada katauhidan maupun psikologi diri.

Kitab ini sendiri apabila di pesantren hanya diajarkan kepada santri-santri senior yang sudah matang keilmuan agamanya.

C. Tanggapan Masyarakat Terhadap Praktik Pengobatan Suwuk Gus Ahmad

Asrofuddin

1. Pengobatan Gus Ahmad Asrofuddin selaras dengan ajaran Islam

Islam adalah yang paripurna. Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum utamanya telah menjadi penjelas yang lengkap. Tidak hanya perkara ibadah, tapi juga mencakup segala aspek kehidupan lainnya. Salah satunya dalam hal menjaga kesehatan. Sebagaimana yang ada di dalam sebuah hadis, yang mengisyahkan bahwa Allah SWT tidak akan menurunkan penyakit kecuali telah juga menurunkan obatnya juga oleh orang-orang yang mengetahui dan tidak diketahui oleh orang yang tidak mengetahuinya.

Tentunya bacaan baik itu zikir, wirid ataupun doa untuk mengobati adalah dari kalam Allah SWT.¹⁵⁴ Model pengobatan sendiri bermacam-macam ada yang memakai doa-doa, bacaan-bacaan atau model lainnya. Berobat melalui cara spiritual atau dikenal dengan pengobatan suwuk biasanya terkait erat dengan metafisika dan biasanya menyeret masyarakat awam kepada hal mistik. Hampir semua ahli hikmah, praktisi supranatural dan kyai-kyai menekankan kepada orang yang berobat bahwa yang memberikan kesembuhan atas segala penyakit adalah Allah SWT. Karena hal itulah, banyak masyarakat terkadang salah faham terhadap pengobatan suwuk yang sifatnya supranatural

¹⁵⁴ Thias Arisiana, *Hadits-hadits tentang ruqyah syar'iyah (Kajian Ma'anil Hadits)*, Vol. 1 (tp: Jurnal Al-Fikrah, 2019), 13.

sehingga perlunya mengetahui respon mereka serta efek yang didapatkan sebelum dan setelah melakukan proses pengobatan. Maka untuk mengetahui hal tersebut diperlukan sebuah penelitian guna mengetahui tanggapan masyarakat terhadap praktik pengobatan suwuk, khususnya kepada subjek dalam penelitian ini yaitu Gus Ahmad Asrofuddin.

Penelitian ini menjadikan tiga orang sebagai informan. Informan tersebut adalah orang-orang yang telah pergi berobat ke pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin. Informasi dari informan telah dilakukan penyeleksian berdasarkan *interpretative phenomenological analysis* (IPA). Tanggapan para informan hampir sama yaitu terdapatnya perubahan setelah berobat ke Gus Ahmad Asrofuddin dan tidak terdapat adanya kejanggalan selama proses pengobatan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Bagi IR, pengobatan suwuk yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin tidak ditemukan adanya unsur kesyirikan, dimana beliau juga mengambil sumber-sumber cara pengobatan baik dari bacaan-bacaan wirid, salawat, dan lain sebagainya. Seperti yang telah dikatakannya sebagai berikut.

“Dari segi wirid atau metode lainnya saya rasa tidak melenceng dari ajaran Islam.”¹⁵⁵

“Karena bacaanya sendiri bacaan salawat-salawat. Dan saat direndam itu kayak mandi biasa dan renang biasa gitu. Jadi tidak ada mantra yang aneh-aneh gitu. Murni ambil dari Islam.”¹⁵⁶

¹⁵⁵ Lampiran, 174.

¹⁵⁶ Ibid, 175.

Menurut IR pengobatan tersebut mantra-mantra atau bacaan yang digunakan adalah mengambil dari beberapa wirid dan salawat yang dimodifikasi sesuai dengan sanad keilmuan Gus Ahmad Asrofuddin. Selama proses pengobatan IR hanya disuruh berendam dan membaca beberapa bacaan yang tidak terdapat adanya keanehan. Rasa keyakinan tersebut beliau rasakan melalui pengalaman secara langsung, dimana ia selaku orang yang berobat ke Gus Ahmad Asrofuddin. EA juga mengungkapkan demikian bahwa bahwa ia merasakan bahwa yang dilakukan oleh Gus Ahmad Asrofuddin sesuai dengan ajaran Islam. Seperti yang dikatakannya berikut.

“Saya rasa sesuai ya mas, karena kalau dalam Islam pengobatan tersebut menurut saya dikenal dengan ruqyah sedangkan apabila di Jawa dikenal dengan istilah suwuk. Dan itu hanya terletak pada perbedaan istilahnya saja. Dan selama proses beliau juga tidak ada yang aneh-aneh bahkan setelah proses pengobatan beliau selalu menerangkan bahkan semua yang dilakukan hanyalah proses ikhtiar. Semua harus dikembalikan lagi kepada Allah SWT selaku pemegang hak kesembuhan diri kita.”¹⁵⁷

Pemaknaan EA hampir sama dengan IR, tetapi IR memandang bahwa perbedaan pengobatan dalam Islam yang dikenal dengan ruqyah yang mempunyai definisi berlindung kepada Allah SWT melalui ayat-ayat al-Qur'an atau zikir-zikir dan doa-doa yang sudah dicontohkan oleh Nabi SAW. Dengan bahasa lain ruqyah merupakan bacaan yang selaras dengan syariat guna melindungi diri serta mengobati orang yang sedang sakit, atau memohon untuk diberikan kesembuhan oleh Allah SWT terhadap gangguan yang

¹⁵⁷ Lampiran, 174-175.

dialami.¹⁵⁸ Bersinonim dengan pengobatan suwuk yang dikenal di Jawa khususnya, dan perbedaanya hanya terletak pada penggunaan kata serta istilahnya saja. EA juga melihat secara langsung bahwa selama proses pengobatan berlangsung tidak ditemukan adanya bacaan maupun praktik yang terasa janggal bahkan aneh. Bahkan EA sempat menanyakan kepada Gus Ahmad Asrofuddin mengenai bacaan yang beliau baca, yang menurut Gus Ahmad Asrofuddin bacaan tersebut bernama asma' karamah yang beliau dapatkan dari ijazah gurunya. Pemaknaan yang sama juga diungkapkan oleh PJ yang menurutnya praktik pengobatan Gus Ahmad Asrofuddin juga sesuai dengan yang ada pada ajaran Islam yaitu tidak mengandung unsur kesyirikan dan hasil kesembuhan hanya diorientasikan kepada Allah SWT. Seperti yang dinyatakannya berikut.

“Tentunya selama saya mengalami fase pengobatan. Menurut saya sangat sesuai dengan ajaran Islam, karena lebih dcondongkan untuk mendekatkan diri dan memohon ke yang Maha Kuasa seperti diajak membaca wirid atau salawat selama proses pengobatan. Sehingga saya pikir pengobatan Gus sesuai dengan ajaran Islam.”¹⁵⁹

PJ mengungkapkan bahwa selama proses pengobatan Gus Ahmad Asrofuddin selalu menekankan bahwa pengobatan tersebut juga menjadi jalan untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT yang Maha Kuasa, seperti saat diajak untuk membaca wirid atau salawat selama pengobatan berlangsung.

¹⁵⁸ Jajang Aisyul Muzakki, *Kekuatan Ruqyah* (Jakarta: Belanoor, 2011), 8.

¹⁵⁹ Lampiran, 175.

Seiring dengan ajakan untuk menggunakan ruqyah atau suwuk yang syar'iyah sebagai media pengobatan terhadap suatu penyakit, maka perlu diketahui, bahwasannya bukan berarti tidak diperbolehkan untuk tetap berobat ke dokter minum obat, atau pergi ke rumah sakit professional. Semua hal tersebut tentunya diperbolehkan selama sesuai syariat dan dalil yang ada pada al-Qur'an dan hadis-hadis Rasulullah SAW. Ruqyah atau suwuk merupakan metode penyembuhan untuk mengobati penyakit jasmani maupun rohani atau penyakit seperti santet, sihir, dan gangguan setan.

2. Efek yang didapatkan partisipan dalam pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin

Dalam hidup ini, manusia tentunya mengalami problematika yang bermacam-macam yang menampakan ketidakberdayaannya serta kebutuhan kepada Tuhannya. Di antaranya ialah bermacam-macam penyakit, gangguan, serta penderitaan yang dialaminya, baik bersifat fisik, psikis, dan metafisik. Meskipun adanya penyakit yang berupa metafisik, bagaimanapun penyakit seperti itu juga adalah suatu perkara yang telah ditakdirkan oleh Allah Swt dengan hikmah yang ada didalamnya. Bisa saja penyakit itu menimpanya guna sebagai ujian untuk keyakinan dan sikap ridha seorang hamba, bisa juga ujian tersebut untuk menguji keteguhan dan kesabaran seorang hamba.¹⁶⁰

Kesembuhan adalah hasil yang ingin didapatkan apabila seseorang berobat. Tetapi dalam hal ini terkadang efek yang terjadi oleh setiap orang

¹⁶⁰ Syamsuri Ali, *Pengobatan Alternatif Dalam Perspektif Hukum Islam*, Vol. XII, No. 4 (Tp: Al-'Adalah, 2015), 868.

berbeda-beda apalagi dalam hal pengobatan yang bersifat supranatural seperti suwuk atau ruqyah. Bagi IR kesembuhan adalah tujuan dari pengobatan yang ia jalani di pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin, dimana ia sendiri mengalami penyakit psikis yaitu tekanan pada ranah psikologis. Sebagaimana yang telah dikatakannya berikut.

“Saya saat itu sebenarnya bukan penyakit, tapi seperti kayak beban psikologi. Saya sendiri kan seorang karyawan di perusahaan tertentu di Surabaya. Nah saya merasa bahwa ketika saya bekerja itu bawaannya malas gitu terlalu overthinking terhadap masa depan, dan tidak ada energi untuk bersemangat saat bekerja. Kata orang-orang sih itu beban psikologi. Sehingga saya pergi berobat ke Gus Ahmad Asrofuddin.”¹⁶¹

Latar belakang penyakit tersebut yang mengganggu aktifitas kesehariannya membuat ia memutuskan untuk pergi berobat ke Gus Ahmad Asrofuddin. Dimana setelah ia pergi berobat dan di suwuk, IR merasakan munculnya energi positif dan ketenangan dalam kehidupan. Energi positif yang IR dapatkan muncul setelah ia direndam di sumber mata air oleh Gus Ahmad Asrofuddin, sebagai salah satu metode pengobatan suwuk yang Gus Ahmad Asrofuddin lakukan. Sebagaimana yang dikatakan IR berikut.

“Yang pasti dingin ya, mungkin karena hawanya, karena saat itu Gus melakukan metode pengobatan dengan cara merendam saya di sumber mata air di daerah Mojokerto sana pada tengah malam.”¹⁶²

Dalam pandangan sains sendiri salah satu upaya membuat tubuh menjadi lebih segar sepanjang hari adalah dengan mandi. Tujuan mandi sendiri

¹⁶¹ Lampiran, 174.

¹⁶² Lampiran, 174.

ialah melepas penat, membersihkan diri menghilangkan kotoran dari tubuh. Di kutip dari beberapa sumber, mandi sendiri mempunyai beberapa manfaat seperti, meningkatkan imunitas, mengatasi depresi, dan memperlancar sirkulasi darah.¹⁶³ Apalagi mandi tersebut di barengi dengan suwuk atau ruqyah yang akan berefek kepada keluarnya energi-energi negatif dan memancarkan energi positif sebagaimana yang telah dialami oleh IR.

Efek yang sama juga dialami oleh EA dimana penyakitnya berangsur menghilang serta badan terasa mudah untuk dipakai aktifitas. Sebagaimana yang dikatakannya berikut.

“Pastinya ada, penyakit saya berangsur menghilang, dan badan terasa enteng dan mudah untuk dibuat melakukan pekerjaan sehari-hari. Beda dengan sebelumnya dimana saya merasa ada penyakit tertentu di tubuh saya dimana tiba-tiba saya merasakan panas badan pusing sebelum pergi berobat ke Gus”¹⁶⁴

Di sini EA selama proses pengobatan berlangsung mengalami panas pada badannya yang merupakan efek dari keluarnya energi negatif atau penyakit dalam tubuhnya. EA sendiri mengalami penyakit yang disebabkan oleh gangguan metafisik berupa sihir, santet, dan tenun. EA juga menyaksikan secara langsung bagaimana Gus Ahmad Asrofuddin memperagakan mantra selama proses pengobatan terjadi. Sebagaimana yang dikatakannya berikut.

“Yang saya rasakan seperti panas ya di tubuh saya. Saat proses pengobatan tersebut, dimana Gus memeragakan

¹⁶³ Nur Fadlilah, *Pernak Pernik Hadis dan Cerita* (Sidoarjo: Turats Nabawi Press, 2021), 51-52.

¹⁶⁴ Lampiran, 174.

suatu gerakan yang tangannya seperti menarik sesuatu gitu.”¹⁶⁵

Efek yang sama juga dialami oleh PJ selama proses pengobatan ia juga mengalami seperti ada aura negatif yang keluar serta rasa pusing di kepala. Kemudian setelah selesai PJ merasa ada peningkatan meskipun beliau harus berobat selama satu samapi dua bulan ke Gus Ahmad Asrofuddin baru didiagnosa sembuh total, dikarenakan beliau sedniri mengalami penyakit berupa santet atau sihir dari seseorang. Sebagaimana yang dikatakannya berikut.

“Pastinya ada, bahwasannya pengobatan ini berefek ke kesehatan diri saya yang lebih baik, seperti sembuhnya sakit di kaki saya, diri saya merasa lebih enteng untuk melakukan aktifitas, karena selama ini saya merasa terganggu dengan rasa sakit yang saya alami.”¹⁶⁶

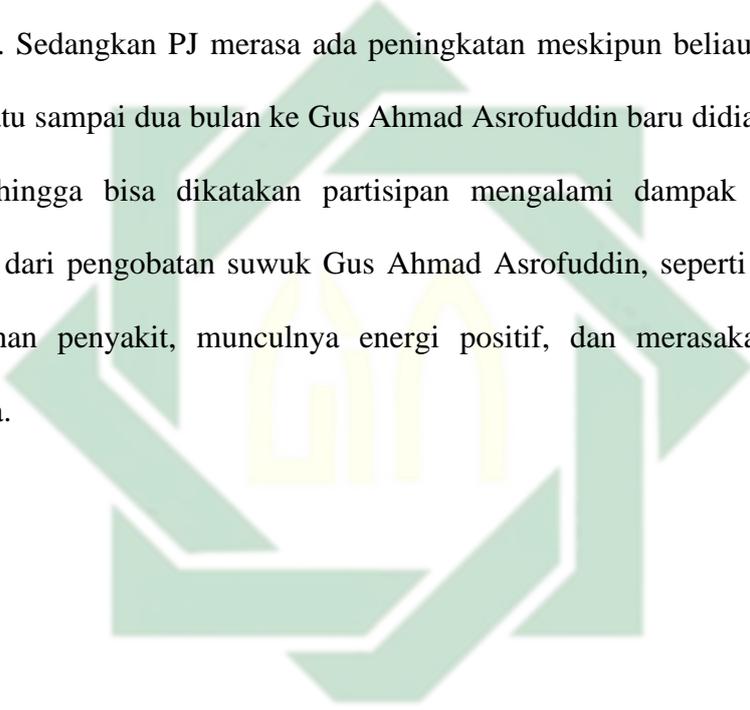
Variasi diagnosa penyakit dari ketiga partisipan tersebut rata-rata adalah akibat gangguan metafisik seperti gangguan santet, sihir dan lain sebagainya. Adapula dari salah satu partisipan yang mengalami penyakit batin dan psikologi yang berakibat pada kesehatan fisik partisipan. Menurut Ali Muhammad Muthowi, Dekan Fakultas Kedokteran Universitas al-Azhar Kairo dalam bukunya *al-Madkal Ila at-Thibbi al-Islamy* dalam bukunya beliau mengistilahkan penyakit ini dengan penyakit seperti kesurupan hysteria dan penyakit jiwa. Terkhusus kacaunya jiwa seseorang juga semisalnya seperti keraguan atau rasa was-was yang diakibatkan oleh gangguan setan jenis jin tanpa membedakan laki-laki atau perempuan.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Lampiran, 174.

¹⁶⁶ Lampiran, 174.

¹⁶⁷ Izzudin Taufiq *Gangguan Kesurupan* (Jakarta Timur: Qisthi Press, 2005) 69.

Efek positif dialami oleh ketiga partisipan, meskipun terdapat perbedaan dalam metode maupun masa pengobatannya. Sebagaimana IR yang merasakan munculnya energi positif dan ketenangan dalam kehidupannya. Begitu juga yang dirasakan oleh EA selama proses pengobatan berlangsung mengalami panas pada badannya yang merupakan efek dari keluarnya energi negatif atau penyakit dalam tubuhnya. Sedangkan PJ merasa ada peningkatan meskipun beliau harus berobat selama satu sampai dua bulan ke Gus Ahmad Asrofuddin baru didiagnosa sembuh total. Sehingga bisa dikatakan partisipan mengalami dampak positif secara langsung dari pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin, seperti meningkatnya kesembuhan penyakit, munculnya energi positif, dan merasakan ketenangan seelahnnya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Setelah dilakukan analisis terhadap sanad hadis tentang ruqyah dalam hadis riwayat Abū Dāwud nomor indek 3886, dapat disimpulkan bahwa sanad hadis ini memenuhi kriteria ke-*ṣahīh*-an sanad. Dan semua perawi mendapatkan kategori *thiqah*. Selanjutnya, hasil analisis terhadap matan hadis tersebut juga menunjukkan bahwa hadis ini berstatus *ṣahīh* karena telah memenuhi syarat-syarat ke-*ṣahīh*-an matan. Oleh karena itu, konklusi yang diambil menyatakan bahwa hadis tentang oenggunaan mantra merupakan hadis *ṣahīh li dhātihi* yang dapat diamalkan dan menjadi *hujjah*.
2. Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan dapat ditarik sebuah kesimpulan. Ruqyah dalam pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin terdapat relevansi dan merupakan implementasi dengan hadis Nabi Muhammad Saw.
3. Penelitian yang dilakukan terhadap tanggapan masyarakat terhadap praktik pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin telah membuktikan bahwa pengobatan suwuk tersebut memberikan efek positif kepada pasien seperti munculnya energy positif, hidup menjadi lebih tenang, dan sembuh dari penyakit. Selain itu penggunaan mantra dalam pengobatan suwuk Gus Ahmad Asrofuddin tidak ada kejanggalan seperti unsur kesyirikan dan memohon kepada roh-roh halus atau jin. Melainkan semua metode dan bacaan yang

beliau pakai murni beliau dapat dari ijazah Guru, dan merujuk kepada beberapa kitab terkenal.

B. Saran

Hasil dari penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangsih terhadap khazanah keilmuan yang berkaitan dengan penggunaan mantra dalam kajian living hadis pendekatan fenomenologi. Melalui penelitian ini, diharapkan dapat membantu masyarakat dalam melakukan pemahaman terhadap hadis riwayat Abū Dāwud nomor indeks 3886. Serta releansi hadis riwayat Abū Dāwud nomor indeks 3886 penggunaan matra dengan praktik pengobatan suwk Gus Ahmad Asrofuddin, juga mengetahui tanggapan masyarakat terhadap praktik pengobatan tersebut.

Terlebih, masyarakat sekarang tidak menyadari bahwa hadis Nabi SAW secara meluas telah menjadi tradisi dan berimplementasi di kehidupan sehari-hari masyarakat setempat. Sehingga masyarakat hanya menganggap tradisi, ritual, atau praktik yang ada bukan bagian dari hadis Nabi SAW di dalam kajian ilmu living hadis.

Telah disadari oleh penulis bahwa dalam penelitian ini terdapat kekurangan karena keterbatasan wawasan dan kemampuan penulis. Oleh karena itu, penelitian tentang hadis penggunaan mantra ini perlu dikaji lebih dalam lagi. Sehingga diharapkan muncul penelitian semacam dengan sajian yang lebih salam dan luas.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Mifdhol, *Pengantar Studi Ilmu Hadis*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- Abū Dāwud. *Sunan Abī Dāwud*, Juz. 4. Beirut: Maktabah Al-‘Aṣriyah, 75H.
- Abi al-Husain ibn Faris ibn Zakaria. *Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2017.
- Muḥammad Bin Ḥibān Bin Aḥmad Bin Ḥibān Bin Mu’adh Bin Ma’buda. *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibān*, Vol. 18. Beirut: Muassasah Al-Arnūt, 1993 M/1414 H.
- Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnad al-Imam Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 6, ed. Shu’ayb al-Arnawt et al. Kairo: Mu’assasah Qurṭūbah, t.th..
- al-Albāni, Muhammad Naṣir al-Dīn, *Da’if Sunan al-Tirmidhi*, Vol. 1. t.t.: t.tp., t.th..
- Al-Bizāri, Abū Bakr Aḥmad Bin ‘Amru Bin ‘Abdu Al-Khaliq Bin Khalād Nim ‘Unaidallah Al-‘Atky Al-Ma’rufi. *Musnad Al-Bizāri Al-Manshur Bi ismi Al-Buḥari Al-Zikhāri*, Vol. 18. Madinah: Maktabah Al-‘Ulūm Walḥukum, 2009 H/1988 H.
- Al-Hadi, Abu Hazm. *Studi Al-hadith*. Jember: Pena Salsabila, 2008.
- al-Mizziy. Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥman. *Tahdhib al-Kamāl fi al-Asma’ al-Rijāl*, Vol. 01. Beirut: Muassah al-Risalah, 1996.
- Ali, Muhammad. *Kajian Sanad* Vol. 14, Makasar: Jurnal UIN Alaudin Makasar, 2010.
- al-Qurishī, Abū al-Fidā Ismā’īl ibn ‘Umar ibn Kathir. *Ṭabaqāt al-Shāfi’īn*. Beirut: Maktabah al-Thiqāt al-Diniyah, 1993.
- al-Qushairī al-Naisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim* Vol. 1. tk: Dār al-Fiqr, 2003.
- Ali, Syamsuri. *Pengobatan Alternatif Dalam Perspektif Hukum Islam*, Vol. XII, No. 4. T.p.: Al-‘Adalah, 2015.
- al-Ṣan’āni, ‘Abd al-Razzāq. *Tafsir al-Qur’an*, Vol. 8. t.t.: t.p., t.th..

- al-‘Asqalāny, Ibn Ḥajar. *Fatḥh Al-Bari Sharḥ al-Bukhāry*, Vol. 10. Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.th..
- al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, Muhammad. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 29. Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984.
- al-Thahan, Mahmud. *Metodologi Kitab Kuning: Melacak Sumber, Menelusuri Sanad dan Menilai Hadith*, terj. Imam Ghazali Said. Surabaya: Diantama, 2007.
- Arif, Hartata. *Mantra Pengasih. Rahasia Asmara dalam Klenik Jawa*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Arisiana, thias. *Hadits-hadits tentang ruqyah syar’iyyah (Kajian Ma’anil Hadits)*, Vol. 1. T.k.: Jurnal Al-Fikrah, 2019.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Mizan, 2009.
- Anwar, M. Khoiril. “*Living Hadis*”, Vol. 12, No. 1. Gorontalo: Jurnal IAIN Gorontalo, 2015.
- Cresswell. *Penelitian Kualitatif, Memilih diantara Lima Pendekatan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- D. Metcalf, Barbara. “*Living hadith in the Tablighi Jamaat*”, Vol. 52, No. 3. T.k.: The Journal of Asian Studies, 1993.
- Fadlilah, Fadlilah. *Pernak Pernik Hadis dan Cerita*. Sidoarjo: Turats Nabawi Press, 2021.
- Gawami al-Kaleem. “*Ma’lūmāt ‘an al-Ruwāt*”. Gawami al-Kaleem, v. 4.5.
- Hadi,. 1986, *Pengantar Filsafat Agama*. Jakarta: Rajawali Pers, 1986.
- Hadi Sucipto, Muhammad. et al., *Metodologi Penelitian Hadis*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2013.

- Hamidin, Muhammad. *Bentuk, Fungsi dan Makna Mantra Ritual Ucapan Kasambu Masyarakat Muna di Kecamatan Katobu Kabupaten Muna*, Jurnal Bastra. Bahasa dan Sastra, Vol.1, No. 2. Juli 2016.
- Hartata, Arif. *Mantra Pengasihannya Rahasia Asmara Dalam Klenik Jawa*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Hasbi Ash-Shiddieqy. *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis I*, Vol. 4, No. 2. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Hassan, Qadir. *Ilmu Musthalah Hadis*. Bandung: Diponegoro, 2007.
- Humaeni, Ayatullah. *Kepercayaan Kepada Kekuatan Gaib Dalam Mantra Masyarakat Banten*, Vol. 16, No. 1. Banten: Jurnal Budaya Islam, 2014.
- Ibn al-Athīr. *al-Nihayah Fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, Vol. 2. Beirut: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1979.
- Ibn Taymiyah. *Majmu’ al-Fatawa*, Vol. 27. t.t.: Dār al-Wafā, 2005.
- Ibrahim Anis et al. *al-Mu’jam al-Wasīf*, Vol. 2. t.t.: Dār al-Dikr, t.th..
- Idri. *Studi Hadis*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Imam Bukhary. *Ṣaḥīḥ Bukhary*, Vol. 4. Beirut: Dār Iḥya’ At-Tirāth Al-‘Araby, 261 H.
- Imam Bukhāry. *Ṣaḥīḥ Bukhāry*, Vol. 9. t.k.: Dār Ṭiwaq Al-Najāh, 1422 H.
- Ismail, Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 2007.
- ‘Itr, Nuruddin. *Ulumul Hadis*. Bandung: Remaja Rodaskarya Offset, 2012.
- Kalangie, S. Nico. *Kebudayaan dan Kesehatan: Pengembangan Pelayanan Kesehatan Primer Melalui Pendekatan Sosiobudaya*. Jakarta: Kesaint Blanc Indah Corp, 1994.
- Jajang Aisyul Muzakki, *Kekuatan Ruqyah* (Jakarta: Belanoor, 2011), 8.
- Kartono, Katini. *Metode Penelitian*. Bandung: Alumni, 1999.
- La Kahija, YF. *Penelitian Fenomenologis*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2017.

- Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah*. Beirut: Dār al-Maṣriq, 1977.
- Majid Khon, Abdul. *Ulumul Hadis*. Jakarta: Amzah, 2013.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays with an Introduction*. New York: Doubleday Anchor Book, 1955.
- M. Manshur. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2007.
- M.M. Azami. *Memahami Ilmu Hadis*. Jakarta: Penerbit Lentera, 1995.
- Muhsin, Masrukhin. "Memahami Hadis Nabi dalam Konteks Kekinian Studi Living Hadis", Vol. 1, No. 1. T.k.: Jurnal Holistic, t.t..
- Muslim bin Ḥajaj Abū al-Ḥasan al-Qshīrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Araby, 261 H.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus AL-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresifm 1984.
- Moh. Anwar. *Ilmu Musthalah Hadis*. Surabaya: Al-Ikhlās, 1981.
- Nur, Sofyan. "Jenis dan Langkah Penelitian Hadis", Vol. 43, No. 1. Nukhbatul Ulum: Jurnal Bidang Kajian Islam, 2017.
- Poerwadarminta. W. J. S, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Penerbit Balai Pustaka, 2007.
- Purnomo, Muhammad, *Bentuk, Makna, dan Fungsi Puji-Pujian Bagi Uma Islam di Wilayah Kabupaten Bojonegoro*, Skripsi. Surabaya: Fakultas Sastra, Universitas Airlangga, 2007.
- Ranuwijaya, Utang. *Ilmu Hadis*. Jakarta: Gaya Media Pertama, 1996.
- Salim dan Syahrūn. *Metodologi Penelitian Kualitatif (Konsep dan Aplikasi dalam Ilmu Sosial, Keagamaan dan Pendidikan)*. Bandung: Cita Pustaka Media, 2021.
- Shadily, Hassan. *Ensiklopedia Indonesia*. Jakarta: Gramedia Printing Division, 1983.
- Subqi. Imam dkk. *Islam dan Budaya Jawa*. Soli: Ivorie, 2018.

- Sugiarto, Eko. *Mengenal Sastra Lama*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 2015.
- Sumbulah, Umi. *Kajian Kritis Ilmu Hadis*. Malang: UIN Maliki, 2010.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *"Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks*. Yogyakarta: KALIMEDIA.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Ilmu Hadis sebagai Cabang Ilmu Pengetahuan (Analisis Epistemologis)*. Yogyakarta: Esensia Jurnal-jurnal Ilmu Keushuluddinan, 2005.
- Suryadi. *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*. Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Surabaya: Toko Kitab Hidayah, 1985.
- Zuhri Qudsy, Saifuddin dan Subkhani Kusuma Dewi. *"Living Hadis Praktik, Resepsi, Teks, dan Transmisi*. Yogyakarta: Q-Media, 2020.
- Thahan, Mahmud. *Dasar-dasar Ilmu Hadis*. Jakarta: Ulumul Qura.
- Wahyu, *Pengembangan Koleksi Jurnal Studi Kasus di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga*. <http://digilib.uin-suka.ac.id/12295/2/BAB/20V/pustaka.pdf>, Yogyakarta: 2013.
- Yahya, Muhammad. *Ulumul Hadis: Sebuah Pengantar dan Aplikasinya*. Sulawesi: PT. Syhadah, 2016.
- Zuhdi Dh, Achmad. *Tradisi Suwuk Dalam Tinjauan Sains Modern*, Vol. 13, No. 1. Surabaya: ISLAMICA Jurnal Studi Keislaman, 2018.