Commentary: Journal of Hadith Studies
Vol. 01 No. 01 October 2026, page 52-69

e-ISSN: xxxx-xxxx

Otoritas Riwayat Sahabat dalam Konstruksi Fikih: Analisis *Mukhtalaf al-Ḥadīth* atas Riwayat Menangisi Mayit

Syaifudin Zuhri[1], Muhammad Habib Yusra[2*], Jamaluddin Acmad Kholik[3]
[12]Ma'had Aly Hasyim Asy'ari Pesantren Tebuireng, Jombang
[3]Institut Agama Islam Negeri Syekh Wasil, Kediri

Email: [1]saizuhri01@gmail.com; [2]elhabieb123@gmail.com; [3]gamal_ac@iainkediri.ac.id
**Corresponding author*

Article History: accepted: 27-10-2026; **published:** 31-10-2026

Abstract

This article re-examines reports concerning the deceased being punished in connection with the weeping or lamentation of relatives, focusing on the reports associated with ʿUmar, Ibn ʿUmar, ʿĀ'ishah, Ibn ʿAbbās, and Anas. Rather than treating the reports as a simple contradiction resolved exclusively through reconciliation (al-jamʿ wa al-tawfīq), the study combines report mapping, classical hadith commentary, comparative jurisprudence, and a limited historical-critical reading of the matn. It asks how wording, narrative setting, attribution, and Qur'anic intertext shape the reception of these reports in legal reasoning. The analysis distinguishes three questions that should not be conflated: the hadith's transmission status, the historical reconstruction of the reported event, and the normative interpretation adopted by jurists. The reports exhibit meaningful differences between bukā' (weeping), niyāḥah (lamentation), and the statement that a deceased person is punished while relatives weep; ʿĀ'ishah's counter-report also functions as an early interpretive challenge, not merely as a supplementary context. The four Sunni schools share a broad practical distinction between ordinary grief and prohibited lamentation, but this convergence should not be taken to mean that their evidentiary hierarchies, conditions, or doctrinal formulations are identical. The article therefore reframes epistemic mediator as a provisional, case-bound analytical heuristic for describing how Companion reports mediate between transmission, interpretation, and legal argument. It does not claim a general theory validated across mukhtalaf al-ḥadīth as a whole; that claim requires comparative testing across additional legal themes.

Keywords: mukhtalaf al-hadith; companion reports; weeping for the dead; comparative fiqh.

Artikel ini mengkaji ulang riwayat tentang mayit yang diazab dalam kaitannya dengan tangisan atau ratapan keluarga, dengan memusatkan perhatian pada riwayat Umar, Ibn Umar, Aisyah, Ibn Abbas, dan Anas. Artikel tidak memperlakukan riwayat-riwayat tersebut sebagai kontradiksi sederhana yang cukup diselesaikan melalui al-jamʿ wa al-tawfīq, tetapi menggabungkan pemetaan riwayat, pembacaan syarah hadis klasik, perbandingan fikih, dan kritik matan historis-kritis secara terbatas. Pertanyaan utamanya ialah bagaimana redaksi, latar naratif, atribusi, dan intertekstualitas Al-Qur'an membentuk penerimaan riwayat dalam penalaran

Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike BY-NC-SA: This work is licensed under a Contemporary Quran Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) which permits non-comercial use. If you remix, transform, or build upon the material, you must contributions under the same license as the original.

hukum. Analisis membedakan tiga persoalan yang tidak boleh disamakan: status transmisi hadis, rekonstruksi historis peristiwa yang diriwayatkan, dan interpretasi normatif para fukaha. Riwayat-riwayat yang dikaji memperlihatkan perbedaan penting antara bukāʾ (tangisan), niyāḥah (ratapan), dan pernyataan bahwa mayit diazab ketika keluarganya menangis; riwayat tandingan Aisyah juga diperlakukan sebagai kritik interpretatif awal, bukan sekadar pelengkap konteks. Empat mazhab Sunni menunjukkan konvergensi umum dalam membedakan kesedihan dan tangisan biasa dari ratapan terlarang, tetapi konvergensi tersebut tidak berarti bahwa hierarki dalil, syarat penerapan, dan artikulasi hukum masing-masing identik. Karena itu, artikel ini membatasi konsep epistemic mediator sebagai perangkat analitis sementara yang terikat pada kasus, untuk menjelaskan bagaimana riwayat sahabat memediasi transmisi, interpretasi, dan argumentasi hukum. Artikel ini tidak mengklaim bahwa konsep tersebut telah menjadi teori umum yang teruji untuk seluruh kasus mukhtalaf al-ḥadīth; klaim demikian memerlukan pengujian komparatif pada tema hukum lain.

Kata Kunci: mukhtalaf al-hadis; riwayat sahabat; menangisi mayit; fikih muqaran.

Pendahuluan

Hadis tentang mayit yang diazab karena tangisan keluarganya merupakan salah satu riwayat yang menimbulkan perdebatan epistemologis di kalangan ulama (Muzamil, 2009). Pada satu sisi, riwayat ini tercatat dalam kitab-kitab hadis yang otoritatif dengan sanad yang sahih (Zulfikar, 2020). Namun di sisi lain, kandungan maknanya tampak berbenturan dengan salah satu prinsip dalam teologi Islam, bahwa tidak ada seorang pun yang memikul dosa atau akibat perbuatan orang lain (Zuhdi & Sunata, 2020). Ketegangan antara otoritas sanad dan problem semantik-teologis inilah yang menjadikan hadis ini objek kajian *mukhtalaf al-hadis*, karena penyelesaiannya tidak dapat ditempuh dengan sekadar menilai kualitas sanad, melainkan menuntut kerja penafsiran matan yang melibatkan riwayat-riwayat sahabat lain yang saling melengkapi, mengoreksi, dan membatasi (Lutfiani, 2023).

Sejumlah redaksi menghubungkan azab dengan *bukāʾ* keluarga, sementara redaksi lain menggunakan istilah *niyāḥah* (al-Bukhārī, 1993; Muslim, n.d.). Riwayat Aisyah, di sisi lain, mempertanyakan pemahaman yang dinisbatkan kepada Ibn Umar dan mengajukan konteks jenazah Yahudi serta prinsip Al-Qur'an bahwa seseorang tidak memikul dosa orang lain (QS. al-Anʿām [6]: 164) (al-Bukhārī, 1993; Muslim, n.d.). Riwayat Anas tentang Nabi yang menangis ketika Ibrahim wafat menjadi bukti penting bahwa air mata dan kesedihan tidak dengan sendirinya terlarang (al-Bukhārī, 1993; Muslim, n.d.). Ketegangan ini tidak cukup dijelaskan dengan menyatakan bahwa semua riwayat sahih lalu otomatis dapat dikompromikan (Ansori, 2020); relasi antara redaksi, konteks, atribusi, dan konsekuensi normatif tetap harus diuji.

Kajian ini membedakan tiga lapisan analisis. Pertama, lapisan transmisi: bagaimana riwayat dinisbatkan dan dicatat dalam sumber hadis. Kedua, lapisan matan dan konteks: apa yang dikatakan setiap redaksi, bagaimana perbedaan redaksi itu berhubungan, dan sejauh mana konteks yang diajukan dalam riwayat Aisyah dapat dipastikan sebagai rekonstruksi historis, bukan hanya sebagai penjelasan interpretatif yang ditransmisikan. Ketiga, lapisan fikih: bagaimana para ulama menggunakan riwayat-riwayat itu, prinsip Al-Qur'an, dan kaidah usul untuk merumuskan batas antara *bukāʾ*, *nadb*, dan *niyāḥah*. Pemisahan ini penting agar penerimaan sanad tidak disamakan dengan kepastian atas satu rekonstruksi historis atau satu interpretasi matan.

Sejumlah penelitian sebelumnya telah membahas hadis tentang menangisi mayit dari sudut yang berbeda. Ansori mengkaji kritik matan dengan menyoroti aspek historisitas dan keotentikan hadis (Ansori, 2020), sedangkan Amrin dan Miftahul Huda membahasnya melalui pendekatan *mukhtalaf al-hadis* dengan fokus pada upaya mengompromikan riwayat-riwayat yang tampak berbeda (Amrin & Huda, 2021). Sementara itu, Sa'dudin dan Siregar menggunakan hermeneutika Paul Ricoeur untuk memahami makna hadis secara filosofis (Sa'dudin & Siregar, 2018). Meskipun demikian, penelitian-penelitian tersebut belum secara utuh menghubungkan perbedaan riwayat sahabat, metode penyelesaian *mukhtalaf al-hadis*, dan perbedaan hukum empat mazhab. Penelitian ini mengisi celah tersebut dengan menelusuri bagaimana riwayat Umar, Ibn Umar, Aisyah, Ibn Abbas, dan Anas diterima, dipahami, dan diselesaikan oleh ulama hadis dan fukaha, serta bagaimana proses tersebut berpengaruh terhadap konstruksi hukum masing-masing mazhab.

Dengan demikian, riwayat sahabat tidak hanya dilihat sebagai sumber transmisi hadis, tetapi juga sebagai bagian dari proses yang menghubungkan riwayat dengan pembentukan hukum fikih. Atas dasar itu, artikel menjawab tiga pertanyaan: (1) apa persamaan dan perbedaan matan serta konteks dalam laporan Umar, Ibn Umar, Aisyah, Ibn Abbas, dan Anas; (2) bagaimana pembacaan kompromistis klasik dapat dibandingkan dengan kritik matan yang memperhatikan redaksi, konteks, dan prinsip intertekstual; dan (3) sejauh mana literatur empat mazhab mendukung klaim tentang konvergensi hukum, serta di mana batas perbedaan argumentasi dan penerapannya.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan kualitatif. Sumber primer mencakup riwayat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, serta karya hadis dan fikih klasik yang disebutkan dalam daftar pustaka. Pendekatan *mawḍūʿī* digunakan untuk mengelompokkan riwayat berdasarkan tema; *mukhtalaf al-ḥadīth* dan *fiqh al-ḥadīth* digunakan untuk menelusuri metode interpretasi; sedangkan *fiqh muqāran* dan *uṣūl al-fiqh* digunakan untuk membaca argumentasi mazhab. Kritik matan historis-kritis diterapkan secara terbatas melalui lima pertanyaan: (a) apakah terdapat perbedaan leksikal yang mengubah cakupan makna; (b) apakah konteks peristiwa konsisten di antara versi; (c) apakah teks memuat suara korektif atau respons terhadap atribusi sebelumnya; (d) bagaimana matan berhubungan dengan prinsip Qur'ani yang relevan; dan (e) bagian mana yang dapat disimpulkan dari teks, serta bagian mana yang tetap berupa hipotesis interpretatif. Pendekatan ini tidak mengklaim dapat menetapkan sejarah peristiwa secara pasti hanya dari perbedaan redaksi. Analisis dilakukan dalam empat tahap: pemetaan redaksi dan atribusi; pengujian relasi matan serta konteks; perbandingan cara ulama menyelesaikan ketegangan, termasuk *jamʿ*, *taqyīd*, *takhsīṣ*, *taʾwīl*, dan *tarjīḥ*; kemudian penelusuran penggunaan argumentasi itu dalam fikih empat mazhab. Keterbatasan penelitian perlu ditegaskan: kajian ini adalah satu studi kasus dan tidak mencakup penelusuran sistematis seluruh manuskrip, seluruh jalur sanad, atau semua karya *muʿtamad* dari tiap mazhab. Oleh sebab itu, kesimpulan komparatif dan konsep yang diajukan harus dibaca sebanding dengan cakupan data tersebut.

Hasil dan Pembahasan

Konfigurasi Riwayat Hadis Menangisi Mayit

Bagian ini memetakan riwayat sahabat inti mengenai tema menangisi mayit beserta titik-titik perbedaannya. Pemetaan ini penting dilakukan sebelum masuk ke pembahasan resolusi *mukhtalaf al-hadis*, karena kejelasan mengenai redaksi, konteks, dan status masing-masing riwayat menjadi prasyarat bagi analisis yang argumentatif, bukan sekadar deskriptif.

Riwayat Umar ibn al-Khaṭṭāb dan Ibn Umar

Riwayat pertama berasal dari Umar ibn al-Khattab dan diteruskan oleh putranya, Abdullah ibn Umar,

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ؛ أَنَّ حَفْصَةَ بَكَتْ عَلَى عُمَرَ. فَقَالَ: مَهْلًا يَا بُنَيَّةُ! أَلَمْ تَعْلَمِي أَنّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ "إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أهله عليه؟ ".

"Dari Abdullah (Ibnu Umar), bahwa Hafshah menangis untuk Umar (saat ia hendak wafat). Maka Umar berkata: "Tenanglah, wahai putriku! Tidakkah engkau tahu bahwa Rasulullah Saw. bersabda: 'Sesungguhnya mayit akan disiksa karena tangisan keluarganya atasnya'?" (al-Bukhārī, 1993 No. 1290; al-Tirmiżī, 1975 No. 1002; al-Nasā'ī, 1986 No. 1848; Muslim, n.d. No. 927)

Dalam riwayat lain, redaksinya sebagai berikut:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: المَيِّتُ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ

Dari Ibnu Umar, dari ayahnya, dari Nabi Saw. Beliau bersabda: "Seorang mayit diazab di dalam kuburnya karena diratapi." (al-Bukhārī, 1993 No. 1292; Muslim, n.d. No. 927)

Poin metodologis yang penting untuk digarisbawahi sejak awal: redaksi pertama menggunakan kata umum *bukā'* (tangisan), sedangkan redaksi kedua menggunakan kata yang lebih spesifik, *niyāḥah* (ratapan). Perbedaan redaksional inilah yang menjadi salah satu pintu masuk ulama hadis dalam mengompromikan riwayat ini dengan riwayat-riwayat lain yang tampak bertentangan.

Riwayat Aisyah dan Ibn ʿAbbās

Riwayat kedua berasal dari Aisyah, yang memberikan tanggapan atas riwayat Umar dan Ibn Umar tersebut.

عن عروة قال: ذُكِرَ عِندَ عائِشةَ قَولُ ابنِ عُمَرَ: المَيِّتُ يُعَذَّبُ ببُكاءِ أهلِه عليه، فقالت: رَحِمَ اللهُ أبا عبدِ الرَّحمَنِ، سَمِعَ شيئًا فلَم يَحفَظْه، إنَّما مَرَّت على رَسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم جِنازةُ يَهوديٍّ، وهم يَبكونَ عليه، فقال: أنتُم تَبكونَ، وإنَّه لَيُعَذَّبُ.

"Dari Urwah, Ia berkata: "Disebutkan di hadapan Aisyah r.a. tentang perkataan Ibnu Umar yang mengatakan: 'Mayit diazab karena tangisan keluarganya atasnya.' Maka Aisyah berkata, 'Semoga Allah merahmati Abu Abdurrahman (Ibnu Umar). Ia mendengar sesuatu tetapi tidak menghafalnya dengan baik. Sesungguhnya yang terjadi adalah, suatu ketika jenazah seorang Yahudi melewati Rasulullah Saw., sementara mereka (keluarganya) menangisinya. Maka Rasulullah Saw. bersabda: "Kalian menangisinya, sedangkan dia sedang diazab." (al-Bukhārī, 1993 No. 3978; Muslim, n.d. No. 931)

Ibnu Abbas turut merekam komentar Aisyah

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ، ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ، فَقَالَتْ: رَحِمَ اللهُ عُمَرَ، وَاللهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِنَّ اللهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ :إِنَّ اللهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ .وَقَالَتْ : حَسْبُكُمُ الْقُرْآنُ :﴿وَلا تَزِرُوَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ عِنْدَ ذَلِكَ: وَاللهُ هُوَ أَضْحَكَ وَ أَبْكَى قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: وَاللهِ مَا قَالَ ابْنُ عُمَرَ شَيْئًا.

Ibnu Abbas berkata: Ketika Umar wafat, aku menyampaikan hal tersebut kepada 'Aisyah. Ia berkata, 'Semoga Allah merahmati Umar. Demi Allah, Rasulullah ﷺ tidak pernah bersabda, "Sesungguhnya Allah benar-benar mengazab seorang mukmin karena tangisan keluarganya atas kematiannya." Akan tetapi, Rasulullah ﷺ bersabda, "Sesungguhnya Allah benar-benar menambah azab orang kafir karena tangisan keluarganya atas kematiannya." Aisyah juga berkata, 'Cukuplah bagi kalian Al-Qur'an: "Dan seseorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain." (QS. al-An'ām [6]:

164). Ibnu Abbas kemudian berkata: 'Demi Allah, Dialah yang menjadikan seseorang tertawa dan menangis.' Ibnu Abi Mulaikah berkata: 'Demi Allah, Ibnu Umar tidak mengatakan apa pun [dalam persoalan tersebut].'' (al-Bukhārī, 1993; Muslim, n.d.)

Aisyah tidak menyalahkan kedua perawi sebelumnya, tetapi ia menjelaskan konteks yang sesungguhnya dari sabda tersebut (al-Qasṭalānī, 1996). Aisyah dalam hal ini mengaitkan pernyataan tersebut dengan jenazah seorang Yahudi yang ditangisi keluarganya, tidak berlaku umum pada setiap tangisan jenazah (al-Damāmīnī, 2009). Aisyah memperkuat argumennya dengan menegaskan prinsip Al-Qur'an bahwa setiap orang tidak akan memikul dosa orang lain (al-Qārī, 2002). Pada titik ini, Ibnu Abbas memberikan respons yang sejalan dengan penjelasan Aisyah dengan menegaskan bahwa tertawa dan menangis pada hakikatnya berada dalam kehendak dan ketetapan Allah (al-Hararī, 2009).

Riwayat Anas ibn Mālik

Riwayat keempat berasal dari Anas ibn Malik, yang menceritakan wafatnya Ibrahim, putra Nabi Muhammad.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: دَخَلنا مع رَسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم على أبي سَيفٍ القَينِ، وكان ظِئرًا لإبراهيمَ عليه السَّلامُ، فأخَذَ رَسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم إبراهيمَ، فقبَّلَه، وشَمَّه، ثُمَّ دَخَلنا عليه بَعدَ ذلك و إبراهيمُ يَجودُ بنَفسِه، فجَعَلَت عَينا رَسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم تَذرِفانِ، فقال له عبدُ الرَّحمَنِ بنُ عَوفٍ رَضيَ اللهُ عنه: و أنتَ يا رَسولَ اللهِ؟ فقال: يا ابنَ عَوفٍ إنَّها رَحمةٌ، ثُمَّ أتبَعَها بأُخرى، فقال صلَّى اللهُ عليه وسلَّم: إنَّ العَينَ تَدمَعُ، والقَلبَ يَحزَنُ، ولا نَقولُ إلَّا ما يَرضى رَبُّنا، و إنَّا بفِرِ اقِكَ يا إبراهيمُ لَمَحزونونَ.

Anas bin Malik berkata: "Kami bersama Rasulullah Saw. mendatangi Abu Saif al-Qain, yang merupakan ayah susu bagi Ibrahim, putra Rasulullah Saw. Rasulullah Saw. kemudian menggendong Ibrahim, menciumnya, dan menciuminya dengan penuh kasih sayang. Setelah itu, kami kembali mendatanginya, dan saat itu Ibrahim sedang menghadapi ajalnya. Kedua mata Rasulullah Saw. pun berlinang air mata. 'Abdurrahman bin 'Auf bertanya, 'Engkau pun menangis, wahai Rasulullah?' Beliau menjawab, 'Wahai Ibnu 'Auf, sesungguhnya ini adalah bentuk kasih sayang.' Kemudian beliau melanjutkan, 'Sesungguhnya mata ini meneteskan air mata dan hati ini bersedih, tetapi kami tidak mengatakan kecuali apa yang diridai oleh Tuhan kami. Sungguh, kami benar-benar bersedih atas perpisahan denganmu, wahai Ibrahim.'" (al-Bukhārī, 1993 No. 1303; Muslim, n.d. No. 2315)

Dalam riwayat ini, Nabi Saw. menangis dan meneteskan air mata ketika menyaksikan putranya menghembuskan napas terakhir (al-ʿAsqalānī, 1379). Tak hanya melakukannya, ia juga menegaskan kebolehan menangis dan meluapkan kesedihan selama tidak berlebihan (Ibn Baṭṭāl, 2003). Riwayat ini menjadi dasar penting bagi pembedaan antara tangisan sebagai respons fisiologis dan psikologis yang manusiawi, di satu sisi, dengan ucapan atau tindakan yang melanggar batas syariat, di sisi lain.

Tabel 1 - Pemetaan Konfigurasi Riwayat Hadis tentang Menangisi Mayit

No	Sahabat	Sumber Utama	Inti Redaksi (Ringkasan)	Status	Isu Pokok
1	Umar ibn al-Khattab dan Ibn Umar	al-Bukhārī; Muslim; al-Tirmiżī; al-Nasā'ī	Mayit diazab karena *bukā'* keluarganya; pada riwayat lain karena *niyāḥah* atasnya	Sahih	Hubungan tangisan atau ratapan keluarga dengan azab mayit
2	Aisyah dan Ibn Abbas	al-Bukhari; Muslim	Koreksi konteks: sabda itu terkait jenazah Yahudi; dan penegasan bahwa Allah menambah azab orang kafir karena tangisan keluarganya	Sahih	Klarifikasi konteks dan pembatasan objek azab; penegasan bahwa seseorang tidak memikul dosa orang lain
3	Anas ibn Malik	al-Bukhari; Muslim	Nabi menangis atas wafatnya Ibrahim; air mata dan kesedihan bukan larangan	Sahih	Kebolehan tangisan wajar

Dari tabel di atas terlihat bahwa seluruh riwayat inti berstatus sahih dan sama-sama termuat dalam Ṣaḥīḥain. Dengan demikian, perbedaan yang muncul di antara riwayat-riwayat tersebut bukanlah perbedaan tingkat keotentikan, melainkan perbedaan pada empat aspek: redaksi (apakah azab dikaitkan secara mutlak dengan tangisan atau dengan sebab lain), konteks (peristiwa spesifik apa yang melatari pernyataan tersebut), subjek yang dituju (mayit mukmin yang taat, mayit yang berwasiat meratap, atau mayit kafir), serta bentuk ekspresi duka yang dimaksud (tangisan spontan/*bukā'* atau ratapan berpola/*niyāḥah*). Empat aspek inilah yang menjadi titik masuk bagi kajian *mukhtalaf al-hadis* pada bagian berikutnya.

Pembacaan Matan: Redaksi, Konteks, dan Ketegangan Normatif

Pembacaan matan perlu dimulai dengan membedakan redaksi yang sering diringkas sebagai satu pernyataan. Dalam riwayat yang dinisbatkan kepada Umar/Ibn Umar, terdapat bentuk *al-mayyit yuʿadhdhab bi-bukā' ahlihi* dan bentuk *al-mayyit yuʿadhdhab fī qabrihi bimā nīḥa ʿalayhi*. Keduanya tidak identik secara leksikal: *bukā'* dapat menunjuk tangisan secara luas, sedangkan *niyāḥah* lebih khusus menunjuk ratapan (Sulis et al., 2024). Perbedaan ini membuka kemungkinan pembatasan makna, tetapi tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa *bukā'* pada redaksi pertama sejak awal hanya berarti *niyāḥah*. Pembatasan tersebut adalah hasil interpretasi yang perlu dijelaskan.

Kedua, riwayat Aisyah tampil sebagai suara korektif di dalam tradisi itu sendiri. Dalam salah satu redaksi, ia menjelaskan bahwa Nabi melewati jenazah

seorang Yahudi yang sedang ditangisi dan menyatakan bahwa orang-orang itu menangis sementara mayit tersebut sedang diazab. Dalam redaksi lain, ia menolak atribusi bahwa seorang mukmin diazab karena tangisan keluarganya dan mengaitkan penjelasannya dengan QS. al-Anʿām [6]: 164 (Imtyas, 2018). Secara historis-kritis, ini memungkinkan setidaknya dua pembacaan yang tidak boleh disamakan: penjelasan Aisyah dapat dipahami sebagai informasi konteks tentang peristiwa yang didengar, atau sebagai koreksi terhadap generalisasi yang berkembang dalam riwayat (Abdillah & Mampa, 2019). Data yang disajikan di sini tidak cukup untuk memastikan secara independen mana rekonstruksi historis yang lebih awal; karena itu, artikel ini tidak menyatakan bahwa satu versi secara historis pasti membatalkan versi lain.

Ketiga, prinsip Qur'ani *wa-lā taziru wāziratun wizra ukhrā* berfungsi sebagai kriteria interpretatif yang eksplisit dalam respons Aisyah (Lāsyīn, 2002). Namun, penggunaan ayat tersebut tidak otomatis menyelesaikan seluruh persoalan matan. Para pensyarah dan fukaha masih dapat menafsirkan "azab" sebagai kondisi khusus (al-ʻAẓīmābādī, 1415), menghubungkannya dengan ratapan yang dilakukan atas wasiat atau kebiasaan mayit (al-Mubārakfūrī, 1984), atau membedakan antara sebab azab dan pengalaman mayit ketika mendengar ratapan (al-Fayyūmī, 2018). Setiap penjelasan ini adalah hipotesis interpretatif yang memiliki konsekuensi hukum berbeda; artikel perlu menyebutnya sebagai alternatif yang berkembang dalam tradisi, bukan menggabungkannya menjadi satu makna tunggal.

Keempat, riwayat Anas mengenai air mata Nabi saat Ibrahim wafat menjadi data pembanding yang penting, tetapi cakupan pembuktiannya juga perlu dibatasi. Riwayat itu secara kuat menunjukkan bahwa kesedihan dan air mata tidak dilarang secara mutlak (Ibn Baṭṭāl, 2003). Ia tidak sendirian menentukan status setiap bentuk suara, ratapan verbal, atau praktik sosial yang kemudian dikategorikan sebagai *nadb* dan *niyāḥah*. Batas-batas tersebut dibentuk melalui kombinasi riwayat lain, penafsiran bahasa, dan konstruksi fikih.

Dengan demikian, kritik matan dalam artikel ini bertujuan untuk memisahkan tiga hal yang kerap disatukan: (1) penilaian sanad yang diterima dalam korpus hadis klasik; (2) kompetisi atau variasi penjelasan matan dan konteks; dan (3) keputusan normatif yang dibangun oleh ulama. Status sahih dalam sumber hadis tidak menghapus kebutuhan akan analisis matan; sebaliknya, adanya ketegangan matan tidak cukup untuk menyimpulkan ketidakotentikan riwayat tanpa analisis sanad dan sejarah transmisi yang lebih luas.

Mukhtalaf al-Ḥadīth dan Resolusi Perbedaan Riwayat

Mukhtalaf al-hadis merupakan salah satu cabang ilmu hadis yang membahas metode penyelesaian dua atau lebih riwayat sahih yang tampak bertentangan secara lahiriah (Mu'in et al., 2024), tanpa harus menggugurkan salah satu di antaranya selama keduanya sama-sama memenuhi syarat kesahihan (Shobri, 2024). Ulama hadis klasik, di antaranya al-Syafi'i dalam *Ikhtilāf al-Ḥadīth* dan Ibn Qutaybah dalam *Ta'wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*, meletakkan dasar bahwa pertentangan lahiriah semacam ini pada umumnya bukan pertentangan hakiki, melainkan akibat dari keterbatasan konteks yang sampai kepada pendengar atau perbedaan objek yang dibicarakan (al-Syāfiʻī, 1986; Ibn Qutaybah, 1999). Dalam penyelesaian hadis-hadis yang secara lahiriah tampak kontradiktif, salah satu metode utama yang digunakan ulama adalah

al-jamʿ wa al-tawfīq, yaitu mengompromikan riwayat-riwayat yang tampak bertentangan sehingga masing-masing dapat dipahami dan diamalkan sesuai konteksnya (An-Noor et al., 2023). Dalam penerapannya, *jamʿ* dapat dilakukan melalui beberapa bentuk, antara lain *taqyīd* dengan membatasi makna riwayat yang bersifat mutlak (Is, 2022), *takhsīs* dengan membatasi cakupan riwayat yang bersifat umum (Muthalib, 2023), atau *taʾwīl* dengan mengarahkan makna lahiriah suatu riwayat kepada pengertian yang memungkinkan keselarasan dengan riwayat lainnya (An-Noor et al., 2023). Jika pendekatan *al-jamʿ wa al-tawfīq* tidak bisa ditempuh, maka beralih kepada metode *tarjīḥ,* yaitu mengunggulkan salah satu riwayat berdasarkan pertimbangan tertentu (Ali & Amin, 2024).

Sebagian ulama menempuh metode *jamʿ* dengan membedakan antara tangisan biasa (*bukāʾ*) dan ratapan yang dilarang (*niyāḥah*). Ibn Qudamah, misalnya, memahami lafaz *al-bukāʾ* dalam riwayat tersebut sebagai tangisan yang disertai raungan dan ratapan, bukan sekadar keluarnya air mata sebagai ekspresi kesedihan (ibn Qudāmah, 1997). Al-Nawawi juga menjelaskan bahwa azab yang disebut dalam hadis dipahami berkaitan dengan *niyāḥah*, bukan tangisan biasa (al-Nawawī, 1392). Dengan pemahaman ini, riwayat Umar dan Ibnu Umar tidak bertentangan dengan riwayat Anas, karena keduanya berbicara mengenai dua bentuk ekspresi kesedihan yang berbeda: tangisan yang bersifat alami dan dibolehkan, serta ratapan berlebihan yang dilarang (Wahyudi, 2014).

Dalam kasus riwayat tentang menangisi mayit, mayoritas penjelasan ulama pada dasarnya dapat dipahami sebagai bentuk *jamʿ wa al-tawfīq* (Komarudin, 2017). Pertentangan lahiriah antara riwayat Umar dan Ibnu Umar dengan riwayat Anas bin Malik diselesaikan dengan membedakan bentuk dan konteks tangisan. Sebagian ulama membatasi *al-bukāʾ* dalam riwayat tersebut pada *niyāḥah*, yaitu ratapan yang berlebihan dan dilarang syariat (al-Hararī, 2009). Sebagian lainnya memberikan batasan bahwa azab tersebut berkaitan dengan kondisi tertentu, seperti apabila mayit semasa hidupnya mewasiatkan atau membiasakan keluarganya untuk meratap (Ibn ʻAllān, n.d.). Sebagian lainnya menakwil makna azab dengan tersiksanya perasaan mayit saat menyaksikan ratapan keluarganya (al-Syinqīṭī, n.d.).

Dengan cara ini, riwayat tentang larangan dan riwayat tentang kebolehan menangis tidak lagi dipahami sebagai dua ketentuan yang saling bertentangan, tetapi masing-masing ditempatkan pada kondisi yang berbeda. Penjelasan Aisyah juga dapat ditempatkan dalam kerangka *jamʿ*, tetapi melalui pendekatan kontekstual. Ia menjelaskan bahwa sabda Nabi Saw. tersebut berkaitan dengan orang Yahudi yang ditangisi keluarganya, bukan sebagai larangan umum terhadap tangisan atas kematian (al-ʻAsqalānī, 1379). Dengan demikian, riwayat Aisyah berfungsi memberikan konteks dan batasan terhadap pemahaman riwayat Umar dan Ibnu Umar, sehingga tidak bertentangan dengan riwayat Anas yang menunjukkan kebolehan menangis sebagai ekspresi kesedihan alami.

Riwayat Sahabat dan Konstruksi Hukum Empat Mazhab

Bagian ini menelusuri bagaimana masing-masing mazhab menggunakan riwayat-riwayat sahabat di atas dalam istinbat hukum mengenai menangisi mayit, dengan menekankan riwayat mana yang menjadi rujukan dominan, metode usul apa

yang digunakan, serta bagaimana hukum yang dihasilkan diformulasikan (Yusra et al., 2026).

Mazhab Hanafi

Dalam literatur Hanafiyah ditemukan kecenderungan untuk menempuh jalur *taʾwil* atas riwayat Umar dan Ibn Umar, dengan tetap mempertahankan riwayat Aisyah sebagai riwayat yang pembatas (al-Jaṣṣāṣ, 2010). Ulama Hanafiyah pada umumnya berpegang pada prinsip bahwa lafaz mutlak dalam riwayat Umar harus dibaca bersama riwayat Aisyah yang lebih rinci, sehingga azab yang dimaksud tidak berlaku secara umum bagi setiap mayit yang ditangisi keluarganya, melainkan terbatas pada konteks tertentu. Qiyas turut digunakan untuk menyamakan niyāḥah dengan bentuk-bentuk ratapan jahiliah yang secara eksplisit dilarang dalam hadis-hadis lain, seperti merobek pakaian dan memukul wajah (al-Kākī, 2023). Hukum yang dihasilkan: tangisan (*bukāʾ*) tanpa ratapan berpola hukumnya mubah, sedangkan *niyāḥah*, merobek pakaian, dan memukul wajah hukumnya haram (al-Jaṣṣāṣ, 2010).

Mazhab Maliki

Dalam literatur Malikiyah, konstruksi hukum mengenai menangisi mayit dibangun terutama melalui pembedaan antara *bukāʾ* sebagai ekspresi kesedihan yang manusiawi dan *niyāḥah* sebagai bentuk ratapan yang dilarang (al-Qairawānī, 1999). Hal ini berdasarkan oleh riwayat Nabi Saw. yang menangis ketika wafat putranya Ibrahim, riwayat ʿAisyah yang menangis atas wafatnya kerabatnya dengan penegasan bahwa hal tersebut tidak mengapa selama tidak disertai hal yang terlarang, serta teguran Nabi Saw. terhadap Umar yang menegur para perempuan yang menangisi mayit (al-Ṣiqillī, 2013). Hal ini menunjukkan larangan tidak diarahkan kepada air mata semata, melainkan pada bentuk ekspresi duka yang melampaui batas syariat. Sementara *niyāḥah* diposisikan sebagai praktik jahiliah yang dilarang secara tegas, mencakup merobek pakaian, menampar wajah, memukul dada, serta menyeru dengan ungkapan kebinasaan dan ratapan berlebihan .(al-Ṣāwī, n.d.) Larangan ini tercermin dalam tindakan ʿUmar yang mencegah perkumpulan perempuan untuk meratap pada peristiwa kematian tokoh seperti Abu Bakr dan Khālid ibn al-Walīd (al-Qairawānī, 1999). Dengan demikian, hukum yang dihasilkan oleh konstruksi Malikiyah pada umumnya sejalan dengan mazhab Hanafi: tangisan wajar dibolehkan, sedangkan niyāḥah dan bentuk ratapan berlebihan dilarang.

Mazhab Syafi'i

Dalam mazhab Syafi'i, pembahasan mengenai menangisi mayit juga dibangun atas pembedaan antara *bukāʾ* yang dibolehkan dan *niyāḥah* yang diharamkan. Imam al-Syafi'i memberikan keringanan untuk menangis selama tidak disertai *nadb* dan *niyāḥah*, karena ratapan dapat memperbarui kesedihan, menghalangi kesabaran, dan mendatangkan dosa (al-Juwainī, 2007). Terkait riwayat bahwa mayit diazab karena tangisan keluarganya, al-Syafi'i menguatkan penjelasan ʿAisyah yang menolak pemahaman bahwa mayit menanggung dosa orang lain, karena penjelasan tersebut lebih sesuai dengan dalālah Al-Qur'an, khususnya prinsip bahwa seseorang tidak memikul dosa orang lain (al-Syāfiʿī, 1983). Adapun kemungkinan bahwa azab berkaitan dengan tindakan mayit sendiri, seperti berwasiat agar dirinya diratapi,

merupakan penjelasan yang juga dikembangkan dalam literatur Syafi'iyah untuk mempertemukan riwayat-riwayat tersebut (al-Nawawī, 1392).

Mazhab Hanbali

Dalam mazhab Hanbali, hukum menangisi mayit pada dasarnya sejalan dengan mazhab Syafi'i dalam membedakan *bukāʾ* yang dibolehkan dari *niyāḥah* yang diharamkan. Literatur Hanabilah menyatakan bahwa menangis atas mayit tidaklah bermasalah, bahkan Ibn Taymiyyah memandang tangisan yang lahir dari kasih sayang sebagai kesunnahan karena dilakukan oleh Rasulullah Saw. (ibn Taimiyyah, 2004). Adapun riwayat-riwayat yang mencela tangisan dipahami berkaitan dengan tangisan yang disertai nadb, niyāḥah, atau bentuk ekspresi duka yang berlebihan. Adapun mengenai hadis bahwa mayit diazab karena tangisan keluarganya, literatur Hanbali tidak memahaminya sebagai larangan terhadap air mata secara mutlak, tetapi mengaitkannya dengan kondisi tertentu sebagaimana mazhab lain (al-ʻAidān & al-Yatāmā, 2018). Dengan demikian, sebagaimana mazhab lain, mazhab Hanbali menetapkan kebolehan *bukāʾ* tanpa *nadb* dan *niyāḥah* serta keharaman keduanya, tetapi memberikan penekanan anjuran *bukāʾ* yang berlandaskan kasih sayang.

Perbandingan keempat mazhab tersebut dapat diringkas dalam matriks berikut.

Tabel 2 - Konstruksi Hukum Empat Mazhab tentang Menangisi Mayit

Mazhab	Rujukan dan pendekatan utama	Konstruksi hukum
Hanafi	Mengompromikan riwayat ʻUmar dan Ibn ʻUmar dengan riwayat ʻAisyah melalui *taʾwīl* dan pembatasan makna	*Bukāʾ* tanpa *niyāḥah* mubah; *niyāḥah* dan bentuk ratapan terlarang haram
Maliki	Membedakan *bukāʾ* sebagai kesedihan alami dari *niyāḥah* sebagai ratapan jahiliah, berdasarkan riwayat Nabi ﷺ dan praktik sahabat	*Bukāʾ* wajar mubah; *niyāḥah* dan ratapan berlebihan haram
Syafi'i	Menguatkan riwayat ʻAisyah dengan dalālah Al-Qur'an dan menolak pemindahan dosa kepada mayit	*Bukāʾ* tanpa *nadb* dan *niyāḥah* mubah; *nadb* dan *niyāḥah* haram
Hanbali	Mempertahankan hadis larangan dengan membatasi penerapannya pada *nadb*, *niyāḥah*, atau kondisi tertentu	*Bukāʾ* mubah dan dapat bernilai mustahab jika karena kasih sayang; *nadb* dan *niyāḥah* haram

Tabel di atas menampilkan satu temuan penting: keempat mazhab pada dasarnya sepakat mengenai kesimpulan akhir hukum—bukā' tanpa ratapan dibolehkan, sedangkan niyāḥah diharamkan—namun berbeda dalam argumentasi yang menuntun mereka menuju kesimpulan tersebut. Kesepakatan pada level hukum praktis (*natījah*) berdampingan dengan keragaman pada level metode penalaran. Inilah yang menjadi dasar bagi model teoretis yang diajukan pada bagian berikutnya.

Riwayat Sahabat dan Mediasi Epistemik dalam Konstruksi Fikih

Temuan kasus ini memungkinkan pengajuan istilah *epistemic mediator* sebagai perangkat analitis sementara, bukan sebagai teori umum yang sudah tervalidasi. Istilah tersebut menunjuk fungsi yang tampak dalam data ini: laporan sahabat menjadi titik tempat transmisi, perbedaan redaksi, koreksi kontekstual, dan prinsip interpretatif dipertemukan sebelum digunakan dalam argumentasi fikih. Yang dimediasi bukan semata-mata "hadis menuju hukum" secara linear, melainkan hubungan antara beberapa bentuk data dan otoritas interpretasi yang tidak selalu sejalan.

Dalam kasus ini, fungsi mediasi dapat dijabarkan menjadi empat operasi. Pertama, mediasi tekstual, yakni perbandingan redaksi *bukāʾ* dan *niyāḥah* yang menghasilkan persoalan tentang cakupan makna (Ubaidillah & Mammadov, 2026). Kedua, mediasi kontekstual, yakni pemakaian penjelasan Aisyah untuk mengaitkan sabda dengan peristiwa tertentu dan mempertanyakan penerapan universalnya (Sattar et al., 2026). Ketiga, mediasi normatif, yakni pertemuan matan dengan prinsip Qur'ani tentang tanggung jawab individual dan riwayat Nabi yang menangis ketika putranya wafat (Faiz et al., 2026). Keempat, mediasi yuridis, yakni pengolahan bahan-bahan tersebut melalui perangkat *jamʿ*, *taqyīd*, *takhsīṣ*, *taʾwīl*, atau *tarjīḥ* dalam tradisi fikih (Ansori, 2020).

Skema ini tidak berarti bahwa setiap riwayat sahabat selalu menjalankan semua fungsi tersebut, atau bahwa riwayat sahabat merupakan satu-satunya penghubung antara hadis dan hukum. Pada kasus lain, fungsi yang dominan bisa jadi penilaian sanad, praktik komunitas, perbedaan kaidah usul, pertentangan dalil lintas tema, atau keputusan tarjih yang tidak berujung pada kompromi. Karena artikel ini hanya meneliti satu tema, *epistemic mediator* sebaiknya dipahami sebagai hipotesis kerja yang dibatasi kasus. Untuk mengujinya lebih jauh, penelitian lanjutan perlu menerapkan kategori yang sama pada sekurang-kurangnya beberapa kasus berbeda—misalnya hadis tentang mengangkat tangan dalam doa, penggunaan air laut untuk bersuci, atau tema hukum lain yang memiliki variasi laporan sahabat—dan memeriksa apakah empat operasi mediasi tersebut benar-benar berulang atau justru perlu direvisi.

Berdasarkan data yang dianalisis, proposisi interpretatif artikel ini dirumuskan secara lebih hati-hati sebagai berikut.

Pertama, dalam kasus menangisi mayit, perbedaan argumentasi fikih tidak dapat dijelaskan hanya melalui perbedaan kualitas sanad. Riwayat-riwayat utama diterima dalam korpus hadis yang digunakan, tetapi penerimaan tersebut tidak otomatis menghapus pertanyaan tentang redaksi, konteks, dan interpretasi.

Kedua, redaksi *bukāʾ* dan *niyāḥah* menyediakan dasar tekstual bagi pembedaan antara tangisan dan ratapan, tetapi hubungan keduanya merupakan persoalan interpretasi. Tidak tepat mengasumsikan sejak awal bahwa kedua istilah itu selalu sinonim atau bahwa *bukāʾ* pada setiap redaksi pasti bermakna *niyāḥah*.

Ketiga, penjelasan Aisyah dapat berfungsi sebagai laporan kontekstual sekaligus kritik terhadap generalisasi makna. Namun, berdasarkan data yang tersedia, fungsi tersebut tidak membuktikan secara independen bahwa seluruh versi lain harus dipahami sebagai kesalahan transmisi; yang dapat ditunjukkan ialah adanya perbedaan interpretasi yang diakui dan dikelola di dalam tradisi.

Keempat, riwayat Anas mendukung penolakan terhadap larangan mutlak atas air mata dan kesedihan, tetapi tidak sendirian menetapkan semua batas hukum bagi ekspresi duka. Batas antara *bukā'*, *nadb*, dan *niyāḥah* tetap membutuhkan pembacaan gabungan terhadap beberapa riwayat dan literatur fikih.

Kelima, konvergensi empat mazhab pada prinsip umum tidak diperluas menjadi klaim bahwa semua kondisi, kategori, dan konsekuensi hukum mereka identik. Klaim tentang perbedaan mikro harus didasarkan pada pembacaan langsung teks *mu'tamad* masing-masing mazhab dan kutipan spesifik, yang menjadi batas data penelitian ini.

Dengan batasan tersebut, kontribusi konsep *epistemic mediator* bukanlah membuktikan hukum universal tentang cara semua riwayat sahabat membentuk fikih. Kontribusinya ialah menyediakan kosakata untuk mendeskripsikan proses antara: bagaimana suatu laporan dikontekstualisasi, dibandingkan dengan laporan lain, diuji melalui prinsip normatif, lalu dipakai dalam argumentasi hukum. Daya jelaskan dan batas konsep ini harus ditentukan melalui studi komparatif berikutnya, bukan diasumsikan dari satu studi kasus.

Continuum Kesedihan

Temuan penelitian menunjukkan bahwa ekspresi duka dalam hadis dan fikih dapat dipahami dalam sebuah *continuum*, mulai dari kesedihan batin (*ḥuzn*) hingga ratapan ritual (*niyāḥah*). *Ḥuzn* merupakan kesedihan batin yang bersifat manusiawi, sedangkan *bukā'* berupa tangisan atau keluarnya air mata sebagai ekspresi kesedihan yang pada dasarnya dibolehkan. Adapun *nadb* dan *niyāḥah* menunjukkan bentuk ekspresi duka yang semakin verbal, berpola, dan berlebihan sehingga mendekati atau masuk ke dalam wilayah yang dilarang (al-Maqdisī, 2015).

Tabel 3 - Continuum Kesedihan

Bentuk	Karakter	Status dalam Kajian Ini
Huzn	Kesedihan batin, tanpa ekspresi lahiriah tertentu	Manusiawi, tidak menjadi objek hukum
Bukā'	Air mata dan tangisan spontan	Mubah, disepakati empat mazhab
Bukā' biṣawt	Tangisan disertai suara/isak	Diperselisihkan rinciannya; umumnya masih ditoleransi selama tidak berpola ritual
Nadb	Meratapi kelebihan-kelebihan mayit secara berulang dan berpola	Makruh hingga terlarang menurut mayoritas

Bentuk	Karakter	Status dalam Kajian Ini
Niyāḥah	Ratapan ritual yang menjadi tradisi/kebiasaan	Haram menurut keempat mazhab

Continuum tersebut membantu menjelaskan bahwa persoalan utama dalam riwayat-riwayat yang dikaji bukanlah larangan untuk bersedih atau menangis secara mutlak, melainkan penentuan batas antara ekspresi duka yang manusiawi dan ratapan yang dilarang. Riwayat Anas menunjukkan sisi ekspresi kesedihan yang dibolehkan, sedangkan riwayat Umar dan Ibn Umar, setelah dipahami melalui riwayat Aisyah dan penjelasan ulama, menunjukkan batas terhadap bentuk ratapan yang melampaui ketentuan syariat. Dengan demikian, keempat mazhab pada dasarnya berupaya menentukan batas normatif antara *bukāʾ* yang dibolehkan dan *niyāḥah* yang dilarang melalui konfigurasi riwayat dan metode penalaran masing-masing.

Kesimpulan

Kajian ini menunjukkan bahwa riwayat tentang mayit yang diazab dalam kaitannya dengan tangisan keluarga tidak dapat diringkas sebagai pertentangan sederhana antara hadis larangan dan hadis kebolehan menangis. Data yang dikaji memuat perbedaan redaksi (*bukāʾ* dan *niyāḥah*), variasi penjelasan konteks melalui riwayat Aisyah, prinsip Qur'ani tentang tanggung jawab individual, dan laporan Anas tentang air mata Nabi ketika Ibrahim wafat. Pembacaan matan memperlihatkan bahwa status sanad, rekonstruksi historis peristiwa, dan penetapan makna normatif merupakan tiga persoalan yang saling berhubungan tetapi tidak identik. Karena itu, pendekatan *al-jamʿ wa al-tawfīq* penting dalam sejarah interpretasi klasik, namun perlu disandingkan dengan pemeriksaan kritis terhadap redaksi, atribusi, dan cakupan kesimpulan yang dapat ditarik dari masing-masing riwayat.

Perbandingan fikih menunjukkan konvergensi umum dalam membedakan tangisan alami dari *niyāḥah* yang dilarang. Namun, data yang disajikan belum memadai untuk menyatakan bahwa keempat mazhab memiliki *natījah* yang identik dalam seluruh rincian hukum. Perbedaan mengenai batas ekspresi duka, syarat penerapan ancaman azab, dan bobot relatif masing-masing riwayat memerlukan penelusuran yang lebih sistematis atas karya *muʿtamad* tiap mazhab beserta kutipan halaman yang dapat diverifikasi. Dengan demikian, kesimpulan yang dipertahankan di sini adalah adanya kesamaan prinsip umum, bukan keseragaman penuh pada semua artikulasi dan konsekuensi hukum.

Artikel ini mengusulkan *epistemic mediator* sebagai perangkat analitis sementara untuk menggambarkan bagaimana riwayat sahabat, dalam kasus ini, memediasi perbandingan tekstual, kontekstualisasi, penilaian normatif, dan argumentasi fikih. Istilah ini belum dapat diklaim sebagai kerangka umum yang telah teruji karena analisis hanya berpusat pada satu studi kasus. Pengujian lanjutan perlu menerapkannya pada sejumlah kasus *mukhtalaf al-ḥadīth* yang berbeda, lalu menilai apakah operasi mediasi yang ditemukan di sini berulang, berubah, atau tidak relevan.

Pembatasan ini bukan kelemahan yang perlu ditutupi, melainkan syarat agar kontribusi konseptual artikel sebanding dengan bukti yang benar-benar dianalisis.

References

Abdillah, A., & Mampa, R. A. (2019). Kritik Matan Hadis dengan Pendekatan Al-Qur'an: Studi Pemahaman Muḥammad Al-Ghazālī dan Jamāl Al-Bannā. *Refleksi: Jurnal Kajian Agama Dan Filsafat*, *18*(2), 223–248. https://doi.org/10.15408/ref.v18i2.11272

al-'Aidān, 'Abd al-'Azīz bin 'Adnān, & al-Yatāmā, A. bin 'Ādil. (2018). *Al-Dalā'il wa al-Isyārāt 'alā Akhṣar al-Mukhtaṣarāt*. Dār Rakā'iz li al-Nasyr wa al-Tauzī'.

al-'Aẓīmābādī, M. A. bin A. bin 'Alī bin Ḥaidar. (1415). *'Aun al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Bukhārī, M. bin I. al-Ju'fī. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ibn Kaśīr.

al-Damāmīnī, M. ibn A. B. ibn 'Umar ibn A. B. ibn M. al-Makhzūmī. (2009). *Maṣābīḥ al-Jāmi'*. Dār al-Nawādir.

al-Fayyūmī, A. M. Ḥasan bin 'Alī bin S. al-Badr. (2018). *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb 'alā al-Targhīb wa al-Tarhīb li al-Imām al-Munżirī*. Maktabah Dār al-Salām.

al-Hararī, M. al-A. bin 'Abdillāh al-Uramī. (2009). *Al-Kaukab al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār al-Minhāj.

al-Jaṣṣāṣ, A. B. al-Rāzī. (2010). *Syarḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī*. Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah.

al-Juwainī, 'Abd al-Malik bin 'Abdullāh bin Yūsuf bin Muḥammad. (2007). *Nihāyah al-Maṭlab fī Dirāyah al-Mażhab*. Dār al-Minhāj.

al-Kākī, Q. al-Dīn al-Ḥanafī. (2023). *Mi'rāj al-Dirāyah fī Syarḥ al-Hidāyah li al-Marghīnānī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Maqdisī, 'Abdullāh bin Aḥmad bin Yaḥyā. (2015). *Syarḥ Dalīl al-Ṭālib*. Dār Aṭlas al-Khaḍrā'.

al-Mubārakfūrī, A. al-Ḥasan 'Ubaidullāh bin M. 'Abd al-S. bin K. M. bin A. (1984). *Mir'āh al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāh al-Maṣābīḥ*. Idārah al-Buḥūṡ al-'Ilmiyyah wa al-Da'wah wa al-Iftā.'

al-Nawawī, Y. bin S. (1392). *Al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī.

al-Qairawānī, A. M. 'Abd A. bin A. Z. 'Abd al-Raḥmān. (1999). *Al-Nawādir wa al-Ziyādāt 'alā Mā fī al-Mudawwanah min Gairihā min al-Ummahāt*. Dār al-Gharb al-Islāmī.

al-Qārī, al-M. 'Alī bin S. M. al-Harawī. (2002). *Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misyhkāt al-Maṣābīḥ*. Dār al-Fikr.

al-Qasṭalānī, S. al-D. A. al-'Abbās A. bin M. (1996). *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Ṣāwī, A. bin M. (n.d.). *Bulghah al-Sālik li Aqrab al-Masālik*. Dār al-Ma'ārif.

al-Ṣiqillī, A. B. M. bin 'Abdillāh bin Y. (2013). *Al-Jāmi' li Masā'il al-Mudawwanah*. Ma'had al-Buḥūṡ al-'Ilmiyyah wa Iḥyā' al-Turāṡ al-Islāmī, Jāmi'ah Umm al-Qurā.

al-Syāfi'ī, M. bin I. (1986). *Ikhtilāf al-Ḥadīs*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Syāfiʿī, A. ʿAbd A. M. bin I. (1983). *Al-Umm*. Dār al-Fikr.

al-Syinqīṭī, M. bin M. al-Mukhtār. (n.d.). *Syarḥ Zād al-Mustaqni‘*.

al-Tirmiżī, M. bin ʻĪsā bin S. bin M. bin al-Ḍaḥḥāk. (1975). *Sunan al-Tirmiżī*. Syarikat Maktabah wa Maṭbaʿah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

al-ʿAsqalānī, A. ibn ʿAlī ibn M. ibn A. ibn Ḥajar. (1379). *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Maʿrifah.

Ali, F., & Amin, D. I. M. (2024). The Concept of Contradictory Hadiths According to Allama Shabbir Ahmad Usmani (may Allah have mercy on him) in light of His Book Fath ul Mulhim Sharh Sahih Al-Imam Muslim (may Allah have mercy on him). *VFAST Transactions on Islamic Research*, *12*(2), 01–20. https://doi.org/10.21015/vfast-tir.v12i2.1938

al-Nasā’ī, A. ʻAbd al-R. A. bin S. bin ʻAlī. (1986). *Sunan al-Nasā’ī*. Maktab al-Maṭbūʻāt al-Islāmiyyah.

Amrin, A., & Huda, M. (2021). METODE PEMAHAMAN HADIS (KAJIAN PERDEBATAN HADIS TENTANG MAYIT DISIKSA KARENA TANGISAN KELUARGA). *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, *7*(1), 48–63. https://doi.org/10.15408/ushuluna.v7i1.20548

An-Noor, S. M., Makka, F. N., & Habiburrahman, A. L. (2023). Methods Of Resolving Mukhtalif Hadith Perspective Of Imam Al-Shafi’i. *Jurnal Indonesia Sosial Teknologi*, *4*(10), 1879–1894. https://doi.org/10.59141/jist.v4i10.773

Ansori, I. (2020). MEMAHAMI HADIS MAYIT DI SIKSA SEBAB TANGISAN KELUARGANYA. *Nizham Journal of Islamic Studies*, *8*(01), 42–72. https://doi.org/10.32332/nizham.v8i01.2123

Faiz, M. F., Zaeni, A., Muhid, M., Ishaq, I., & Aouich, A. (2026). Gendered Epistemology and the Question of Legal Authority: Aisha’s Critique of the Companions. *Justicia Islamica*, *23*(1), 1–28. https://doi.org/10.21154/justicia.v23i1.11808

Ibn ʻAllān, M. bin ʻAllān al-Ṣiddīqī. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah ʻalā al-Ażkār al-Nawāwiyyah*. Jamʻiyyah al-Nasyr wa al-Ta’līf al-Azhariyyah.

Ibn Baṭṭāl, A. al-Ḥasan ʻAlī bin K. bin ʻAbd al-Malik. (2003). *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*. Maktabah al-Rusyd.

ibn Qudāmah, M. al-D. A. M. ʿAbd A. bin A. bin M. al-Ḥanbalī. (1997). *Al-Mughnī*. Dār ʿĀlam al-Kutub.

Ibn Qutaybah, A. M. ʻAbdullāh bin M. al-Dīnawarī. (1999). *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*. Mu’assasat al-Ishrāq.

ibn Taimiyyah, A. ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-S. ibn ʿAbd A. (2004). *Majmūʿ al-Fatāwā*. Mujammaʿ al-Malik Fahd.

Imtyas, R. (2018). METODE KRITIK SANAD DAN MATAN. *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, *4*(1), 18–32. https://doi.org/10.15408/ushuluna.v1i1.15286

Is, F. (2022). ANALISIS PROBLEM SOLVING PADA HADIS KONTRADIKTIF. *SHAHIH (Jurnal Ilmu Kewahyuan)*, *5*(1). https://doi.org/10.51900/shh.v5i1.12577

Komarudin, K. (2017). TINJAUAN MUKHTALAF AL-HADÎTS TERHADAP HADITS-HADITS MENANGISI MAYIT. *Kordinat: Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam*, *16*(1), 47–62. https://doi.org/10.15408/kordinat.v16i1.6454

Lāsyīn, M. S. (2002). *Fatḥ al-Munʻim Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār al-Syurūq.

Lutfiani, A. (2023). *MUKHTALIF HADIS DALAM KAJIAN HADIS: ANALISIS DAN METODE PEYELESAIANNYA* (5sp48_v1). OSF Preprints. https://doi.org/10.31219/osf.io/5sp48

Mu'in, F., Prayogi, A., & Najib, B. (2024). Pengambilan Hukum Dari Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Ulama Hadis Dan Ulama Fikih. *Al-Hasyimi: Jurnal Ilmu Hadis*, *1*(1), 12–22. https://doi.org/10.63398/jih.v1i1.8

Munawaroh, N. (2023). *METODE PENYELESAIAN MUKHTALIF AL-HADIS TENTANG MAYAT YANG TERSIKSA KARENA TANGISAN KELUARGA* (Rp9qm_v1). OSF Preprints. https://doi.org/10.31219/osf.io/rp9qm

Muslim, M. bin al-Ḥajjāj al-Naisābūrī. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī.

Muthalib, S. A. (2023). Establishment of Islamic Law based on Mukhtalif Hadiths: A Study on Ibn Qutaybah's Thoughts. *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an Dan Al-Hadits Multi Perspektif*, *20*(1), 219–229. https://doi.org/10.22373/jim.v20i1.17697

Muzamil, M. (2009). *مفهوم حديس تعذيب الميت ببكاء الأهل عليه: دراســـة مقارنة بين أفكار الشـــيخ محمد الغزالـي و ســـليمـان بن فهـد العودة* [Undergraduate, IAIN Sunan Ampel Surabaya]. http://digilib.uinsby.ac.id/id/eprint/32285

Sa'dudin, I., & Siregar, M. N. (2018). REINTERPRETASI HADIS MAYAT DIAZAB ATAS TANGISAN KELUARGANYA DENGAN HERMENEUTIKA PAUL RICOEUR. *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, *19*(1), 142–159. https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4837

Sattar, A., Hamid, M. F. bin A., Meerangani, K. A. bin, & Ichwan, M. N. (2026). Event Contextualization in Hadith Interpretation: A Framework for Reassessing Problematic Hadith Narratives. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, *27*(1), 127–154. https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.6418

Setyawan, R., Asmuki, A., Holil, H., & Djuwairiyah, D. (2024). Reframing Islamic Epistemology: Reconciling Traditional Ilm al-Usūl with Contemporary Epistemic Challenges in Muslim Societies. *Harmony Philosophy: International Journal of Islamic Religious Studies and Sharia*, *1*(2), 1–10. https://doi.org/10.70062/harmonyphilosophy.v1i2.275

Shobri, A. (2024). CONTRADICTION IN HADITHS REGARDING PRAYING ON A CONVEYANCE. *Nabawi: Journal of Hadith Studies*, *5*(1). https://doi.org/10.55987/njhs.v5i1.141

Sulis, S., Damanik, N., & Munandar, M. (2024). Hukum Meratapi Mayit Menurut Ḥadīṡ Riwayat Al-Bukhārī Nomor 1226: Kajian Ma'ān Al-Hadis. *AHKAM*, *3*(1), 354–365. https://doi.org/10.58578/ahkam.v3i1.2701

Ubaidillah, U., & Mammadov, E. (2026). DISPUTING THE NARRATIONS OF THE COMPANIONS: A Speech Acts Analysis of 'Â'isyah RA's Corrective Responses in Prophetic Hadîts. *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, *50*(1), 214–234. https://doi.org/10.30821/miqot.v50i1.1555

Wahyudi, A. (2014). KONTROVERSI HADITS-HADITS MENANGISI MAYAT DALAM PERSPEKTIF MUKHTALIF HADITS. *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, *9*(1), 75–116. https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v9i1.359

Yusra, M. H., Hadiyansyah, M. A., & Hasbillah, A. U. (2026). ILAL AL-HADIS DAN KONSTRUKSI IKHTILAF FIKIH: ANALISIS HADIS PERSETUJUAN PEREMPUAN

DALAM PERNIKAHAN. *Qolamuna : Jurnal Studi Islam*, *12*(01), 161–173. https://doi.org/10.55120/qolamuna.v12i01.2732

Zuhdi, A., & Sunata, I. (2020). Kolaborasi Dakwah Ulama dan Umara dalam Perspektif Islam | Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah. *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah*, *2*(1). https://doi.org/10.32939/ishlah.v2i1.12

Zulfikar, E. (2020). Otentisitas Dan Validitas Hadis Dalam Perspektif Ulama Modern. *Jurnal Studi Hadis Nusantara*, *2*(2), 194–218. https://doi.org/10.24235/jshn.v2i2.7652