



Revised: November 2025	Accepted: November 2025	Published: Desember 2025
----------------------------------	-----------------------------------	------------------------------------

Pemahaman Hadis Larangan Menangisi Mayit Menurut Ibnu Hajar Al-Asqalani Dalam Kitab *Fatḥ al-Bārī Syarah Shahih Al- Bukhari*

M. Patuloh Fajar

UIN Raden Fatah Palembang
Gmail: fatullahfatullah1@gmail.com

Uswatun Hasanah

UIN Raden Fatah Palembang
Gmail: uswatunhasanah1903@gmail.com

Hedhri Nadhiran

UIN Raden Fatah Palembang
Gmail: hedhrinadhiran_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

Contemporary religious practices in Indonesia reveal that the prophetic prohibition against crying over the deceased is frequently interpreted in a strictly literal manner. Such an interpretation often restricts grieving families from expressing natural emotional responses, thereby generating psychological strain. This situation underscores an academic problem: a persistent disjunction between the textual formulation of the hadith and its practical reception within Muslim communities. This study therefore investigates two central questions: first, how Ibn Hajar al-‘Asqalānī conceptualizes the meaning of the relevant hadiths; and second, how his explanation may inform or correct literalist tendencies in present-day Indonesian Muslim society. Employing a qualitative library research method, this study examines the pertinent narrations in Ṣaḥīḥ al-Bukhārī alongside Ibn Hajar’s exegetical analysis in Fatḥ al-Bārī. The data were analyzed through systematic classification, interpretive reading, and thematic synthesis. The findings demonstrate that Ibn Hajar draws a clear distinction between natural, permissible expressions of grief and niyāhah, an exaggerated lamentation that implies objection to divine decree. He further asserts that the deceased is not punished for others’ crying unless such actions were previously sanctioned by the deceased. The study concludes that Ibn Hajar’s interpretive framework offers a balanced and context-sensitive understanding that can help recalibrate contemporary Muslim attitudes toward mourning practices. This highlights the importance of contextual hermeneutics in hadith interpretation.

Keywords: *Crying Over the Deceased, Ibn hajar al-Aqsqalani, Fatḥ al-Bārī, Hadith Interpretation.*

Abstrak

Fenomena keagamaan di Indonesia menunjukkan bahwa larangan menangisi mayit masih dipahami secara literal oleh sebagian masyarakat. Pemahaman tersebut sering

menimbulkan tekanan psikologis bagi keluarga yang berduka karena mereka merasa tidak memiliki ruang yang wajar untuk mengekspresikan kesedihan. Kondisi ini menimbulkan problem akademik berupa ketidaksesuaian antara teks hadis dan praktik keagamaan di lapangan. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan, pertama, bagaimana Ibn Hajar al-‘Asqalānī memahami hadis-hadis terkait menangisi mayit; dan kedua, bagaimana relevansi penjelasan tersebut terhadap kecenderungan pemahaman literal di masyarakat Muslim Indonesia. Metode penelitian menggunakan studi pustaka dengan menelaah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī serta penafsiran Ibn Hajar dalam *Fath al-Bārī*. Analisis dilakukan melalui pengelompokan data, penafsiran, dan penarikan makna tematik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ibn Hajar membedakan antara tangisan alami yang bersifat emosional dan ratapan (*niyāhah*) yang mengandung ekspresi berlebih serta keluhan terhadap takdir. Ia menegaskan bahwa mayit tidak menerima siksaan akibat tangisan keluarganya, kecuali jika ia pernah meridai atau mewasiatkannya. Penelitian ini menemukan bahwa pandangan Ibn Hajar dapat menjembatani ketegangan antara teks dan konteks, karena memberikan ruang bagi ekspresi duka tanpa melanggar ketentuan syariat. Temuan ini memperlihatkan pentingnya pendekatan kontekstual dalam memahami hadis terkait kematian.

Kata Kunci: Menangisi Mayat, Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bārī*, Interpretasi Hadis.

Pendahuluan

Kematian merupakan fenomena universal yang tidak dapat dihindari oleh manusia (QS. Al-Anbiyā’: 35)¹ dimana jiwa terpisah dari tubuhnya², sehingga ekspresi emosional seperti kesedihan dan tangisan menjadi bagian natural dari respons manusia terhadap kehilangan. Namun, dalam tradisi keagamaan Islam, ekspresi tersebut kadang menimbulkan perdebatan, terutama ketika terkait dengan hadis-hadis yang tampak memberikan larangan menangisi mayit. Misalnya, hadis riwayat al-Bukhārī No. 1206 menyebutkan bahwa mayit disiksa karena tangisan keluarganya. Pemahaman literal terhadap teks ini memunculkan kegelisahan praktis dan teologis di masyarakat Muslim karena dianggap bertentangan dengan prinsip keadilan Ilahi yang menegaskan bahwa seseorang tidak menanggung dosa orang lain (QS. al-An‘ām: 164).³ Oleh karena itu, muncul ketegangan antara teks hadis dan prinsip umum syariat, yang menuntut analisis yang lebih komprehensif untuk memahami konteks, makna, dan maksud hadis tersebut.

Di tingkat sosial, problem ini semakin mengemuka ketika sebagian pendakwah atau tokoh agama menyampaikan hadis tersebut secara tekstual tanpa mempertimbangkan penjelasan para ulama klasik tentang perbedaan antara tangisan, ratapan, dan *niyāhah*. Sering kali penyampaian yang tidak komprehensif menimbulkan dampak sosial, seperti larangan keras kepada keluarga mayit untuk menangis, bahkan membuat mereka merasa bersalah atas musibah yang secara emosional sulit mereka kendalikan. Padahal, Ibn Hajar al-‘Asqalānī telah menegaskan bahwa yang dilarang adalah ratapan yang berlebihan, bukan

¹ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, vol. 8 (Tangerang: Lentera Hati, 2021), 52.

² Faridatus Zuhriyah dan Andri Sutrisno, “Hakikat Kematian Perspektif Imam Al-Ghazali Dalam Kitab Ihya’ Ulumuddin,” *Jurnal Riset dan Pengetahuan Nusantara* 5, no. 4 (2024): 13–28.

³ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, vol. 3 (Tangerang: Lentera Hati, 2021), 767.

tangisan natural yang muncul dari empati dan kasih sayang.⁴ Ketika literasi keagamaan yang tidak lengkap beredar di masyarakat, maka terjadi penyimpangan pemahaman yang dapat mempengaruhi praktik keberagamaan dan relasi sosial pada momen-momen sensitif seperti kematian.

Mengacu pada tema permasalahan ini, Berbagai penelitian terdahulu telah mengkaji aspek-aspek terkait hadits larangan menangisi mayit. Al-Hadi (2014) memfokuskan penelitian pada analisis sanad dan matan hadits “mayit disiksa karena tangisan keluarganya”. Melalui metode *takhrij al-hadits bi al-lafzhi*, hasil kajiannya menunjukkan sanadnya bersambung hingga Rasulullah SAW. sehingga hadits tersebut sahih secara kualitas, meskipun secara kuantitas termasuk golongan *ahad ‘aziz* (dua perawi sahabat).⁵ Sedangkan Komarudin (2017) menggunakan pendekatan mukhtalif al-hadits untuk menelaah pertentangan makna dalam hadits-hadits menangisi mayit. Ia menemukan bahwa hadits-hadits ini dapat dikompromikan (al-jam‘u wa at-tawfiq) dengan menafsirkan kata *al-bukâ’* (menangis) sebagai *al-niyâhah* (meratap intens).⁶ Dengan pemaknaan ini, menangisi kematian dalam batas kewajaran dibolehkan. Temuan-temuan ini penting untuk rekonsiliasi teks, namun keduanya belum menelaah secara khusus pemahaman para ulama klasik terhadap hadits riwayat Bukhari tersebut.

Kajian lain menunjukkan penegasan bahwa tangis biasa tidak dilarang. Sa’dudin dan Siregar (2018) misalnya menggunakan hermeneutika untuk menginterpretasi istilah *bakâ’* dalam hadits, dan menyimpulkan kata itu menunjuk pada tangisan histeris, bukan sekadar menangis wajar.⁷ Saputra (2019) juga menemukan bahwa tangisan Rasulullah saw. mengandung banyak hikmah; tidak ada satu pun hadits yang menyebutkan tangisan beliau berdampak negatif bagi mayit.⁸ Namun, tidak ada penelitian yang secara eksplisit mengkaji bagaimana Ibnu Hajar Al-Asqalani menafsirkan hadits larangan meratap mayit dalam *Fath al-Bārī*. Kesenjangan inilah yang akan diisi oleh penelitian ini dengan menelaah tafsir Ibn Hajar dan relevansinya dengan praktik berkabung di masyarakat.

Penelitian ini bertujuan menganalisis secara mendalam pemahaman Ibnu Hajar Al-Asqalani atas hadis-hadis larangan menangisi mayit dalam *Fath al-Bārī*, serta mengevaluasi implikasi pemahaman tersebut terhadap praktik keberagamaan masyarakat. Berdasarkan tujuan tersebut, penelitian ini mengajukan pertanyaan berikut: (1) Bagaimana Ibn Hajar memahami makna hadis-hadis tentang menagisi mayit tersebut? (2) Bagaimana relevansi penjelasan Ibn Hajar dengan pemahaman literal terhadap hadis tersebut di masyarakat Muslim Indonesia? Penelitian ini diharapkan memberikan kerangka pemaknaan yang lebih tepat sehingga dapat mengurangi misinterpretasi dan kesimpangsiuran praktik keagamaan terkait ekspresi emosional saat kematian.

⁴ Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar Al-Asqalani, *Fath al-Bārī li Ibn Hajar, Bab Qawli al-Nabī ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam Yu‘azzabu*, Juz 4 (CD al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software, 2018), 327.

⁵ Abu Azam Al Hadi, “Penelitian Status Hadis Tentang Mayat Disiksa Akibat Tangisan Keluarganya (Analisis Kualitas dan Kuantitas Sanad Hadis)” 4 (2014): 1–21.

⁶ Komarudin, “Tinjauan Mukhtalif Al-Hadis Terhadap Hadis-Hadis Menangisi Mayit,” *Kordinat* 16 (2017): 59–60.

⁷ Ihsan Sa’dudin dan M. Nasrun Siregar, “Reinterpretasi Hadis Mayat Diazab atas Tangisan Keluarganya dengan Hermeneutika Paul Ricoeur,” *Ulul Albab* 19, no. 1 (2018): 142–157.

⁸ Feby Saputra, “Pemahaman Hadis-Hadis Tentang Menangis (Kajian Hadīts Maudū‘i),” 2019.

Peneliti berargumen bahwa penjelasan Ibnu Hajar Al-Asqalani dalam *Fath al-Bārī* memberikan perbedaan penting antara bentuk tangisan alami yang muncul dari kasih sayang dan bentuk ratapan yang mengandung celaan terhadap takdir Allah atau tradisi jahiliah. Ibn Hajar menegaskan bahwa yang menyebabkan azab adalah tindakan *niyāhah* yang secara eksplisit dilarang dalam syariat, bukan sekadar keluarnya air mata.⁹ Dengan demikian, hipotesis penelitian ini adalah bahwa hadis tersebut tidak dapat dipahami secara literal bahwa mayit disiksa karena tangisan keluarganya, melainkan karena ratapan yang sebelumnya diwasiatkan oleh mayit atau menjadi bagian dari kebiasaannya semasa hidup. Pendekatan ini diyakini lebih sejalan dengan prinsip keadilan Ilahi dan sekaligus mampu meredam penyimpangan praktik keagamaan di masyarakat yang sering muncul akibat pemahaman yang tidak komprehensif.

Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis menerapkan pendekatan kualitatif.¹⁰ Sumber data yang digunakan mencakup data primer dan data sekunder. Sumber primer merujuk pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai teks hadis utama yang dianalisis, sedangkan sumber sekunder berupa karya-karya penjas, khususnya *Fath al-Bārī* sebagai syarah otoritatif atas *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Proses pengumpulan data dilakukan melalui metode studi kepustakaan (*library research*),¹¹ yaitu dengan menelaah data primer dan sekunder yang relevan, termasuk buku, artikel ilmiah, dan literatur akademik lainnya yang berkaitan dengan tema penelitian ini. Adapun teknik analisis data dilakukan melalui proses klasifikasi, interpretasi dan validasi data yang dilakukan secara bersamaan¹² guna memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif terhadap permasalahan yang diteliti.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

A. Fenomena Tradisi Kematian di Masyarakat

Para ulama mendefinisikan kematian sebagai ketiadaan hidup yang menjadi antitesis dari keberadaan. Dalam teologi Islam, manusia dipahami mengalami dua fase kematian: pertama, kematian sebelum ruh ditiupkan ke dalam jasad, yakni keadaan non-eksistensi pra-kehidupan; kedua, kematian biologis yang terjadi ketika seseorang mengakhiri kehidupannya di dunia. Sejalan dengan itu, manusia juga mengalami dua bentuk kehidupan: kehidupan dunia sejak kelahirannya hingga ajal tiba, serta kehidupan pascakematian di alam *barzakh* sebagai fase transisi menuju akhirat.¹³ Meskipun kematian merupakan ketentuan universal bagi seluruh makhluk bernyawa, waktu terjadinya tetap menjadi rahasia Tuhan. Oleh karena itu, Nabi Muhammad saw. sering menganjurkan umatnya untuk memperbanyak

⁹ Muhammad bin ‘Ali bin ‘Adam bin Mūsā al-‘It̤yūbī al-Walallawī, *Sharḥ Sunan Al Nasā’īy Al-Musamma Dhakhīrat Al- ‘Uqbā fī Syarḥ Al-Mujtabī* (Dār āl-Burūm lin Nashr wa al-Tawzī’, 2003).

¹⁰ Achmad Fawaid, *Pengantar Penulisan Akademik*, ed. Saifuddin Zuhri Qudsy (Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2016), 225.

¹¹ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan Library Research: Kajian Filosofis, Aplikasi, Proses, dan Hasil Penelitian* (Bandung: Literasi Nusantara Abadi, 2020).

¹² John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, trans. Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari, 4 ed. (Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2018), 260–263.

¹³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007).

mengingat kematian sebagai upaya meningkatkan kesadaran spiritual. Ingatan terhadap kematian dipandang sebagai ciri kecerdasan seorang mukmin karena mendorongnya untuk menilai kembali orientasi hidup, memperbaiki amal, dan memahami bahwa kehidupan dunia bersifat sementara serta bukan tujuan akhir.¹⁴

Kesadaran akan kematian berfungsi sebagai kontrol moral yang membentuk perilaku dan orientasi spiritual seseorang. Individu yang senantiasa mengingat kematian akan terdorong untuk memperbanyak amal saleh, menjaga sikap, dan mempersiapkan diri menghadapi kehidupan akhirat yang kekal. Sikap demikian dianggap bijaksana karena menghadirkan kemuliaan dalam kehidupan dunia melalui akhlak yang baik dan kehormatan di akhirat melalui pahala amal. Selain itu, kesadaran ini mampu menstabilkan kondisi psikologis seseorang. Pada masa kesulitan, ingatan terhadap kefanaan dunia membuat seseorang tidak terjebak dalam keputusan; ia memahami bahwa penderitaan bersifat temporal. Sebaliknya, ketika berada dalam kelapangan, ingatan tersebut menjadi pengingat agar manusia tidak terbuai oleh kenikmatan sementara.¹⁵ Dalam perspektif teologis, ajal setiap manusia telah ditentukan dan tidak dapat dimajukan atau ditunda. Kesadaran tentang ketetapan ini membentuk pemahaman bahwa hidup harus dijalani secara seimbang, tanpa rasa takut berlebihan maupun sikap lalai terhadap akhirat.¹⁶

Kehadiran Islam dalam masyarakat yang kaya akan budaya membuat agama ini berinteraksi dengan beragam tradisi yang telah hidup jauh sebelum Islam datang. Pada prinsipnya, Islam tidak menolak seluruh bentuk tradisi secara mutlak. Tradisi yang selaras dengan nilai-nilai syariat diterima dan dilestarikan, sedangkan praktik yang bertentangan dengan ajaran Islam harus ditinggalkan. Adapun tradisi yang memiliki unsur positif dan negatif perlu diarahkan agar sejalan dengan prinsip-prinsip agama. Hal ini sejalan dengan kaidah *al-'adah muhakkimah* yang menegaskan bahwa adat dapat menjadi dasar pertimbangan hukum ketika tidak bertentangan dengan ketentuan syariat. Dengan demikian, Islam memberikan ruang adaptif bagi tradisi lokal, sekaligus menjaga kemurnian ajaran melalui penilaian etis dan hukum. Pendekatan ini membuktikan bahwa Islam memiliki fleksibilitas dalam menerima budaya selama substansinya tidak mengandung unsur syirik, keburukan, atau praktik yang merusak tatanan moral masyarakat.¹⁷

Berdasarkan prinsip tersebut, keberagaman adat dan praktik budaya antarkelompok masyarakat tetap dapat diakomodasi dalam Islam, selama tidak melanggar nilai dasar agama. Indonesia sebagai negara multikultural memiliki keragaman ritual keagamaan dan budaya yang berakar dari perbedaan suku, tradisi, serta struktur kepercayaan. Ritual-ritual tersebut muncul sebagai ekspresi sosial dan spiritual yang mengandung makna simbolik bagi masing-masing komunitas. Setiap bentuk ritual memiliki tujuan yang berbeda, baik sebagai ungkapan penghormatan kepada leluhur, media pemulihan emosional, maupun sarana memperkuat identitas kelompok. Meskipun tidak ditemukan pada masa Nabi saw., banyak tradisi tersebut dapat diterima selama tidak menyalahi prinsip akidah dan syariat. Oleh karena itu, peran ulama dan tokoh masyarakat penting dalam menuntun pemaknaan budaya

¹⁴Bey Arifin, *Hidup Setelah Mati* (Surabaya: Halim Jaya, 2012).

¹⁵Abu Khalid Abdurrahman, *Membaca Tanda-Tanda Kematian* (Kartasura: PQS Publishing, 2015).

¹⁶Ahmad Mustafa Mutawalli, *Misteri Kematian* (Jakarta Timur: Pustaka Dhiya'ul Ilmi, 2017).

¹⁷Muhammad Solikhin, *Ritual Dan Tradisi Islam Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2010).

agar tetap berada dalam koridor keislaman, tanpa menafikan identitas lokal yang telah menjadi bagian dari struktur sosial masyarakat Indonesia.¹⁸

Adat dan tradisi masyarakat Indonesia dibentuk oleh proses akulturasi panjang antara unsur Hindu, Buddha, animisme, dan dinamisme, yang kemudian dipadukan dengan nilai-nilai Islam. Dari interaksi berbagai budaya tersebut lahirlah falsafah hidup yang diakui manfaat serta relevansinya oleh masyarakat setempat. Tradisi-tradisi tersebut tidak hanya membentuk cara pandang terhadap kehidupan, tetapi juga terhadap kematian dan ritus-ritus yang mengiringinya.¹⁹ Dalam konteks ini, penulis menyoroti beberapa tradisi kematian dari berbagai daerah di Indonesia untuk menunjukkan kekayaan budaya yang berkembang dalam masyarakat. Setiap tradisi dianalisis melalui perspektif budaya, agama, dan adat istiadat masing-masing kelompok, sehingga terlihat bahwa praktik-praktik tersebut memiliki tujuan simbolik, spiritual, dan sosial yang berbeda. Analisis ini menegaskan pentingnya memahami tradisi kematian bukan hanya sebagai praktik budaya, tetapi juga sebagai cermin nilai, identitas, dan sistem keyakinan yang hidup dalam masyarakat Indonesia.

1. Tradisi Kematian Suku Dani

Suku Dani yang mendiami wilayah Pegunungan Tengah Papua, khususnya Kabupaten Jayawijaya, memiliki tradisi kematian yang unik dan ekstrem sebagai bentuk ekspresi duka yang mendalam. Salah satu praktik paling khas adalah pemotongan jari oleh anggota keluarga atau kerabat dekat ketika kehilangan orang yang dianggap sangat penting. Tradisi ini lahir dari pandangan bahwa ikatan kekerabatan merupakan nilai tertinggi dalam kehidupan mereka. Karena itu, pemotongan jari tidak dilakukan secara sembarangan, tetapi sebagai tindakan simbolik yang mencerminkan kedekatan emosional, kebersamaan, dan penghormatan terakhir bagi anggota keluarga yang meninggal.²⁰ Bagi mereka, rasa sakit fisik yang ditimbulkan menjadi representasi nyata dari pedihnya kehilangan seseorang yang dicintai.²¹

Selain praktik pemotongan jari, Suku Dani juga dikenal dengan tradisi mumifikasi yang dilakukan melalui proses pengasapan jenazah. Metode ini membuat tubuh tetap utuh dan dapat disimpan dalam waktu yang sangat lama. Bagi masyarakat Dani, keutuhan jasad yang diawetkan melalui pengasapan membawa nilai simbolis yang kuat, karena memungkinkan keluarga untuk mempertahankan hubungan emosional dengan leluhur secara lebih konkret. Tradisi ini menunjukkan bagaimana mereka memaknai kematian bukan sebagai pemutusan hubungan, tetapi sebagai kesinambungan memori dan penghormatan terhadap orang yang telah mendahului.²²

¹⁸Nurutami Nurchaliq Majid, Aldi Tresno Nur, Ramadani, Muhammad Aidil, Indri Alfianingsih, Mirna Rismawan, A Khadijah, Muallimah, "Tradisi Perayaan Kematian Di Desa Batu Ke'de: Studi Tentang Nilai Ssosila Dan Religius Dalam Adat Masyarakat Enrekeng," *JARIAH: Jurnal Risalah Addariyah* (2025).

¹⁹Zuria Ulfi Simanjuntak, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Tradisi Kerjanjahat (Kenduri Kematian) Pada Masyarakat Mauslim Suku Pakpak Sidikalang, Dairi," *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* (2022).

²⁰A Yamin, "Ritual Pembakaran Mayat (Warekma) Pada Masyarakat Muslim Dani," *Harmoni* 11, no. 4 (2012): 99–111.

²¹Amatus Zonggonau, "Kebudayaan Potong Jari Sebagai Simbol Duka Suku Moni Di Desa Ugidimi Disrtik Bibida Kabupaten Paniai Provinsi Papua," *Holistik* (2017).

²²Abdul Rachman Tiro, "Pengetahuan Sains dalam Proses Mumifiikasi pada Suku Dani di Wamena-Papua: Tercermin dari aspek Kebudayaanannya," in *Pemberdayaan Pendidikan Indonesia: Tren, Budaya, dan Wawasan* (Klaten: Penerbit Lakeisha, 2024), 72–74.

2. Suku Dayak Ngaju

Suku yang bermukim di Desa Pendahara, Kabupaten Katingan, Kalimantan Tengah, memiliki tradisi kematian khas yang dikenal sebagai Habukung, sebuah praktik ritual yang berakar pada sistem kepercayaan Hindu Kaharingan. Tradisi ini berlandaskan sebuah narasi historis tentang kematian seorang perempuan hamil tujuh bulan yang meninggal secara tiba-tiba, sehingga menimbulkan duka mendalam bagi suaminya. Kesedihan yang berkepanjangan membuat sang suami menolak berinteraksi dengan masyarakat, enggan makan, dan tidak segera memakamkan jenazah istrinya hingga melewati lima belas hari. Dalam situasi tersebut, ayah sang suami dikisahkan memperoleh sebuah mimpi yang menubuatkan kedatangan sekelompok makhluk atau sosok-sosok berkostum yang akan hadir untuk menghibur putranya secara bertahap. Mimpi ini kemudian menjadi fondasi kultural yang melahirkan praktik Habukung sebagai bagian dari sistem ritus kematian.

Pada malam hari sebagaimana digambarkan dalam kisah asal-usulnya, rombongan masyarakat dengan kostum tradisional—disebut Bukung—tampil mengenakan topeng dari kayu palawi, riasan wajah bercoreng, dan atribut dari daun kelapa serta daun ribuan. Mereka menari sambil memainkan instrumen tradisional, seperti selekap dan gong, untuk menciptakan suasana hiburan yang menyerupai komedi ritual. Fungsi utama dari pertunjukan ini adalah memberikan dukungan psikologis kepada keluarga yang sedang berduka melalui pendekatan performatif yang bersifat menghibur. Dalam perkembangan selanjutnya, Habukung diadopsi secara luas oleh masyarakat Dayak Ngaju sebagai bagian integral dari upacara kematian, terutama bagi pemeluk Hindu Kaharingan. Tradisi ini menunjukkan adanya relasi antara ritual adat, pemulihan emosional, dan solidaritas komunal dalam menghadapi peristiwa kematian.²³

Tradisi yang hidup dalam sebuah komunitas selalu memiliki ciri khas yang sering kali tidak disadari oleh anggotanya sendiri, tetapi tampak jelas bagi orang luar. Kekhasan budaya dapat muncul dari unsur-unsur kecil seperti elemen fisik, pola pranata sosial, maupun keyakinan masyarakat, atau merupakan gabungan dari berbagai unsur besar yang membedakan satu budaya dari lainnya. Dalam konteks tradisi kematian, banyak masyarakat memadukan ajaran agama—termasuk Islam—dengan warisan leluhur, sehingga menghasilkan praktik-praktik khas sesuai adat masing-masing, sebagaimana dua contoh tradisi di atas. Fenomena ini tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga di berbagai negara yang memiliki ritual kematian unik, bahkan menjadikannya profesi seperti pelayat profesional di Mesir, China, dan wilayah Mediterania. Salah satu contoh menonjol adalah tradisi *keening* di Irlandia dan Skotlandia, di mana perempuan-perempuan yang dibayar oleh keluarga berduka meratapi mayit sambil menangis keras, menyanyi, dan menampilkan ekspresi histeris sebagai bagian dari ritual pemakaman.²⁴

B. Menelusuri Riwayat Kehidupan Ibn Hajar al-Asqalani

1. Biografi Ibnu Hajar Al-Asqalani dan Karya-Karyanya

²³Dicky Arianto Kamin Nindi Sagita, Mantili, Theresia Dessy Wardani, Kukuh Wurdianto, “Tradisi Habukung Upacara Kematian Agama Hindu Kahariang,” Prosiding Seminar Nasional Jilid 2, 2022.

²⁴Nerea Bello déirdre ní mhathúna, Madge Bray, “The Keening Wake,” Tasgadh, 2017.

Nama lengkap tokoh besar ini adalah Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Muhammad bin ‘Ali bin Mahmud bin Ahmad. Sebutan “Ibnu Hajar” muncul dari penjelasan beliau sendiri tentang garis keturunannya dalam kitab Inba’ al-Ghamar, sementara nisbah “al-Asqalani” merujuk pada kota Asqalan di kawasan Syam, tempat asal leluhur jauh keluarganya. Ia juga dikenal dengan sejumlah gelar kehormatan, seperti Shihāb al-Dīn, al-Hafiz, Syaikh al-Islam, serta kunyah Abu al-Fadhl. Ibnu Hajar dilahirkan di Kairo pada 18 Februari 1449 M/23 Sya‘ban 773 H, dalam sebuah keluarga yang terkenal taat beragama dan terpendang. Ayahnya, Nur ad-Din ‘Ali (w.777H/1375 M), adalah seorang ulama terkemuka, mufti, sekaligus penyair keagamaan. Sementara ibunya, Tujjar, merupakan wanita kaya yang giat dalam dunia perdagangan. Pada usia lima tahun, ia telah masuk sekolah agama, dan pada usia sembilan tahun berhasil menghafal Al-Qur’an. Dua tahun berikutnya, ia mulai mempelajari hadis di Makkah kepada Syekh Afifuddin al-Naisaburi dan mendalami Shahih al-Bukhari kepada Syekh al-Makki. Sejak saat itu perhatian intelektualnya tertuju kuat pada ilmu hadis.²⁵

Komitmen Ibnu Hajar dalam menuntut ilmu tidak berhenti setelah kembali dari Makkah. Ia mempelajari berbagai cabang ilmu keislaman dan menguasai sejumlah karya penting, seperti ‘*Umdat al-Ahkam* karya al-Muqaddasi, *al-Hawi al-Saghir* karya al-Qazwīnī, *Mukhtasar Ibn Hajib fi al-Uṣul*, *Milhad al-‘Arab* karya al-Nahrawi, *Minhaj al-Wuṣul* karya al-Baghawi, *Alfiyyat al-Hadith* karya al-‘Iraqi, *Alfiyyah Ibnu Malik* dalam bidang *nahwu*, serta *al-Tanbih* dalam fikih Syafi‘i. Minatnya terhadap ilmu hadis semakin mendalam setelah tahun 793 H, ketika ia berguru selama sepuluh tahun kepada ulama besar, Hafiz Zayn al-Din al-‘Iraqi.²⁶ Pada usia 23 tahun, ia memperluas pencariannya dengan melakukan rihlah ilmiah ke Hijaz, Yaman, Palestina, dan Suriah antara tahun 799–803 H (1397–1400 M).²⁷ Sepulangannya dari perjalanan tersebut, ia memperoleh izin mengajar dalam bidang hadis, tafsir, dan fikih. Pengajaran hadisnya dimulai pada 808 H di Syaikhuniyah, kemudian diikuti dengan pengabdian akademik di Madrasah Jamaliyyah dan Mankutimuriyah. Guru-gurunya sangat banyak, di antaranya al-Burhan al-Tanukhi (qira’at), al-Zain al-‘Iraqi (hadis), al-Haitsami (hafalan matan hadis), al-Siraj al-Bulqini (ilmu pengetahuan), Ibn Mulqin (penulisan), hingga al-Majid al-Syairozi (bahasa Arab).²⁸

Sebagai seorang ulama yang sangat produktif, ia menghaskarya ilmiah yang mencakup berbagai disiplin ilmu. Karyanya meliputi bidang studi Al-Qur’an, metodologi hadis (ushul al-hadis), syarah hadis, takhrij, fikih, biografi perawi (*rijal al-hadis*), sejarah, dan kumpulan kisah-kisah ulama. Beberapa karyanya dalam bidang ‘Ulum Al-Qur’an, ia menulis *Asbab An-Nuzul*, *Al-Itqan fi Jam Jam’ Ahadits Fadha’il Al-Qur’an*, dan *Ma fi Waqa’a Al-Qur’an Min Ghayr Lughat An-Nazhar*. Sementara dalam bidang ulum hadis, ia menulis *Ifshah ‘ala Nukat Kitab Ibn Shalah*, *Nukhbat Al-Fikr*, dan *Nuzhat An-Nazhar*. Adapun dalam bidang fikih ia menulis kitab *Bulugh Al-*

²⁵ Muhammad Dede Rudliyana, *Perkembangan Pemikiran Ulum Al-Hadits Dari Klasik Sampai Modern* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), 88–89.

²⁶ Aan Supian, “Metode Syarah Fath Al-Bari,” *Nuansa X*, no. 1 (2017): 26.

²⁷ Badri Yatim, *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005).

²⁸ Rudliyana, *Perkembangan Pemikiran Ulum Al-Hadits Dari Klasik Sampai Modern*, 88.

Maram, dalam bidang syarah, ia menulis *Fath Al-Bari*, dan dalam bidang *rijal*, ia menulis di antaranya *Tahdzi At-Tahdzib*, *Taqrib At-Tahdzib*, *Lisan Al-Mizan*, dan *Al-Ishabah*.²⁹

2. Mengenal Kitab *Fath al-Bārī*

Kitab *Fath al-Bārī* tersusun dalam 13 jilid, meskipun beberapa edisi memperluasnya menjadi 15 jilid, serta dilengkapi satu jilid muqaddimah yang berjudul *Hady al-Sārī*. Pendahuluan ini dianggap sangat berharga karena memberikan kerangka pemahaman yang benar bagi pembaca Sahih al-Bukhari. Banyak ulama menilai bahwa jika *muqaddimah* tersebut dituliskan dengan tinta emas sekalipun, nilainya masih belum sebanding dengan kedalaman ilmiah yang dikandungnya. Ibnu Hajar menyelesaikan muqaddimah itu pada tahun 813 H, sementara penulisan *Fath al-Bārī* dimulai pada 817 H dan baru selesai pada 842 H,³⁰ sehingga proses penyusunan karya tersebut memakan waktu hampir seperempat abad. Struktur kitab ini mengikuti susunan Shahih al-Bukhari secara utuh, baik urutan kitab, bab, maupun nomor hadis, yang mencakup kurang lebih 97 kitab, 3230 bab, dan sekitar 7523 hadis.³¹

Dalam penjelasannya, Ibnu Hajar tidak hanya membahas aspek bahasa dan tata bahasa, tetapi juga memberikan analisis sastra, hukum, perbandingan pendapat ulama, serta uraian tentang persoalan fikih dan kalam. Ia meneliti seluruh sanad hadis, menjelaskan tingkat kesahihannya, serta mengungkap kelemahan yang mungkin ada. Sementara dalam penyusunannya, Ibnu Hajar memperlihatkan keluasan pengetahuan dengan mengutip pandangan para ulama dari berbagai disiplin, seperti fikih, tafsir, kalam, hadis, tasawuf, dan linguistik.³² Kecermatannya dalam menyeleksi pendapat menunjukkan bahwa ia bukan hanya seorang ahli hadis, tetapi juga pemikir multidisipliner.

Para ulama kemudian menilai *Fath al-Bārī* sebagai karya syarah Shahih al-Bukhari yang paling lengkap dan otoritatif. Sebagian bahkan menyatakan bahwa seandainya Ibnu Hajar tidak meninggalkan karya lain selain *Fath al-Bārī*, hal itu sudah cukup membuktikan keilmuan dan kedudukannya sebagai ulama besar.³³ Syaikh al-Syaukani (w. 1255 H), penulis *Nail al-Autar*, menyebutkan ungkapan terkenal “*lā hijrah ba‘da al-fath*”, sebagai metafora bahwa tidak ada syarah Shahih al-Bukhari yang dapat melampaui *Fath al-Bārī*. Musthafa al-Qisthanthini, penyusun *Kasyf al-Zhunun*, juga mengakui keagungan karya tersebut. Bahkan Ibnu Khaldun dalam Muqaddimah-nya mengutip pendapat ulama yang menilai bahwa *Fath al-Bārī* merupakan rujukan komprehensif bagi umat Islam dalam memahami dan

²⁹ Rudliyana, *Perkembangan Pemikiran Ulum Al-Hadits Dari Klasik Sampai Modern*, 89.

³⁰ Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar Al-Asqalani, *Nuzhat An-Nazhar* (Damaskus: Dar al-Minhaj al-Qawim, 2019), 17.

³¹ Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar Al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarah Shahih Bukhari*, n.d.

³² Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar Al-Asqalani, “Hady al-Sārī” (CD al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software, 2018), 4.

³³ Al-Asqalani, *Nuzhat An-Nazhar*, 18.

mempraktikkan ajaran agama. Hingga kini, karya tersebut tetap dibaca, diajarkan, dan dijadikan rujukan utama dalam studi hadis di seluruh dunia Islam.³⁴

Dalam menilai hadis, Ibn Hajar menerapkan prinsip-prinsip kritis dalam analisis sanad dan matan. Beliau sering menilai dan mengkritik hadis berdasarkan sanad yang ada, dengan fokus pada kelemahan perawi dan aspek-aspek *tadlis*, yaitu praktik menyembunyikan cacat dalam sanad hadis.³⁵ Sementara dalam analisis matan, Ibn Hajar menggunakan metode *tahlili* yang memungkinkan beliau untuk menjelaskan makna hadis dengan lebih mendalam. Pendekatan ini mencakup analisis linguistik dan teologis dari teks hadis, sehingga implikasi hukum dan moral dari hadis tersebut dapat dipahami dengan lebih baik.³⁶ Ini penting untuk menjaga integritas ajaran Islam dan memastikan bahwa dalil kedua ini benar berasal dari Nabi saw. Ibn Hajar juga sering membandingkan redaksi hadis untuk memastikan akurasi dan keshahihan. Dalam hal ini, beliau melakukan perbandingan antara berbagai versi hadis yang ditemukan dalam sumber-sumber berbeda. Beliau juga mencantumkan pandangan para ulama lain mengenai masalah-masalah fiqih yang muncul dari teks hadis tersebut.³⁷ Ini menunjukkan komitmen beliau terhadap keakuratan dan integritas ilmu hadis.³⁸ Dengan cara ini, Ibn Hajar berusaha untuk mengidentifikasi dan mengeliminasi unsur-unsur yang dapat meragukan kualitas suatu hadis.

Berkaitan dengan unsur-unsur yang memicu keraguan kualitas hadis, Ibn Hajar berpendapat bahwa seorang perawi yang melakukan *tadlis* tidak selalu dianggap sebagai penipu; kadang-kadang mereka melakukannya untuk meningkatkan reputasi hadis yang mereka sampaikan. Namun, beliau tetap menekankan pentingnya kejujuran dalam periwayatan hadis. Hal ini mencerminkan sikap kritis namun tetap memperhatikan niat baik dari para periwayat. Melalui pendekatan ini, Ibn Hajar membantu membentuk kerangka kerja bagi para ulama selanjutnya dalam mengevaluasi hadis. Ia menekankan bahwa setiap kritik terhadap sanad harus didasarkan pada bukti yang kuat dan argumentasi yang jelas.³⁹

Secara keseluruhan, penerapan prinsip-prinsip analisis sebagaimana dilakukan oleh Ibn Hajar dalam kitabnya tersebut mencerminkan komitmen beliau terhadap keakuratan dan integritas ilmu hadis. Tindakan tersebut sejalan dengan penekanan Brown (2010) bahwa kritik hadis masa awal banyak didasarkan pada niat dan kondisi sosial penyampainya, bukan semata-mata lafaz.⁴⁰ Hal ini menjadikannya salah satu

³⁴ Supian, "Metode Syarah Fath Al-Bari," 27.

³⁵ Nuruddin 'Itr, *Manhaj an-Naqd Fii 'Ulum al-Hadits ('Ulumul Hadis)*, ed. Aisha Fauzia, trans. Mujiyo, 7 ed. (Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset, 2017), 404; Mohammad Fadel, "Ibn Hajar's Hady al-sārī: A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī's al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ: Introduction and Translation," *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 3 (1995): 196.

³⁶ Agil Husin Al-Munawar Masykur Hakim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir* (Semarang: Dina Utama Semarang, 1994).

³⁷ Al-Asqalani, "Hady al-Sārī," 3–4.

³⁸ Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi: metode dan pendekatan* (Yogyakarta: Idea Pres, 2011).

³⁹ Rizal Samsul Muttaqin, Zulfā Nurpadilah, dan Husen Zainal Muttaqin, "Perawi Mudallis dalam Shahih Bukhari: studi al-Jarh wa al-Ta'dil pada Umar bin Ali bin Atha' bin Muqaddam," *Riwayah: Jurnal Studi Hadis* 7, no. 2 (2021): 256–257.

⁴⁰ Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find," *Islamic Law and Society* 15 (2008): 143.

tokoh terpenting dalam sejarah studi hadis. Dengan demikian, "*Fath al-Bārī*" bukan hanya sekadar kitab syarah tetapi juga sebuah karya monumental yang menjadi rujukan penting dalam studi ilmu hadis.

C. Takhrij Hadis dan Pemahaman Ibn Hajar atas Larangan Menangisi Mayat

Pada bagian ini, penelitian diawali dengan mengumpulkan data-data berupa teks hadis yang ditakhrij dari kitab Sahih Bukhari menggunakan bantuan *software* hadis *Maktabah al-Syamilah* dan teks terjemahan yang diperoleh dengan bantuan Ensiklopedi Hadis 9 Imam. Dalam men-takhrij hadis, metode yang digunakan adalah menggunakan pencarian kata kunci yakni *al-bukā'* dan *bukā'*. Hasil penelusuran dari dua kata kunci tersebut ditemukan sekitar 13 hadis, dan dua di antaranya dipilih berdasarkan kesesuaiannya dengan tema penelitian yakni HR. Bukhari No. 1206 dan 1221. Karena hadis-hadis yang menjadi objek penelitian berasal dari riwayat sahih, penulis tidak melakukan penilaian ulang terhadap kualitas sanad maupun matannya. Pertimbangan ini merujuk pada pandangan Ibn al-Ṣalāh yang menegaskan bahwa hadis-hadis yang disepakati oleh Imam al-Bukhari dan Muslim memberikan derajat *qat'ī* dalam penerimaan, karena umat Islam telah sepakat menempatkannya sebagai sumber otoritatif dalam penetapan hukum.⁴¹ Hal ini menunjukkan bahwa kedua imam tersebut telah menerapkan standar ketelitian paling tinggi dalam proses periwayatan, sehingga validitas sanad dan matannya tidak lagi dipersoalkan. Dengan demikian, penelitian ini langsung berfokus pada aspek pemahaman dan implikasi hadis, tanpa mengkritisi kesahihannya.

Dari kedua hadis yang telah penulis temukan, salah satu di antaranya digunakan sebagai hadis utama yang dikaji dalam penelitian ini, yakni HR. Bukhari No 1206 berikut:

"حَدَّثَنَا عَبْدَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُبَيْدٍ اللَّهُ بْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ تَوَفَّيْتُ ابْنَةَ لِعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِمَكَّةَ وَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا وَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَإِنِّي لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا أَوْ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى أَحَدِهِمَا ثُمَّ جَاءَ الْآخَرُ فَجَلَسَ إِلَى جَنْبِي فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لِعُمَرَوِ بْنِ عُثْمَانَ أَلَا تَنْهَى عَنِ الْبُكَاءِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ. فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَدْ كَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ بَعْضُ ذَلِكَ ثُمَّ حَدَّثَ قَالَ صَدَرْتُ مَعَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ مَكَّةَ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ إِذَا هُوَ بِرُكْبٍ تَحْتَ ظِلِّ سَمُرَةٍ فَقَالَ أَذْهَبَ فَاَنْظُرَ مَنْ هَؤُلَاءِ الرُّكْبُ قَالَ فَانْظَرْتُ فَإِذَا صُهِيبٌ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ ادْعُهُ لِي فَرَجَعْتُ إِلَى صُهِيبٍ فَقُلْتُ ارْتَحِلْ فَالْحَقَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ دَخَلَ صُهِيبٌ يَبْكِي يَقُولُ وَآ أَخَاهُ وَآ صَاحِبَاهُ فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَا صُهِيبُ أَتَبْكِي عَلَيَّ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ"

⁴¹Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Mizan Publika, 2009).

⁴² Imam Al-Bukhari, "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bab Qawli al-Nabī ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam Yu‘azzabu, Juz 5" (CD al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software, 2018), 33.

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami ‘Abdan telah menceritakan kepada kami ‘Abdullah telah mengabarkan kepada kami Ibnu Juraij berkata: telah mengabarkan kepada saya ‘Abdullah bin ‘Ubaidullah bin Abu Mulaikah berkata: “Telah wafat anak perempuan ‘Utsman radliyallahu ‘anha di Makkah lalu kami datang menyaksikan (pemakamannya). Hadir pula Ibnu ‘Umar dan Ibnu ‘Abbas radliyallahu ‘anhum dan saat itu aku duduk diantara keduanya”. Atau katanya: “Aku duduk dekat salah satu dari keduanya”. Kemudian datang orang lain lalu duduk di sampingku. berkata Ibnu ‘Umar radliyallahu ‘anhuma kepada ‘Amru bin ‘Utsman: Bukankah dilarang menangis dan sungguh Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam telah bersabda: “Sesungguhnya mayat pasti akan disiksa disebabkan tangisan keluarganya kepadanya? Maka Ibnu ‘Abbas radliyallahu ‘anhuma berkata: “Sungguh ‘Umar radliyallahu ‘anhu pernah mengatakan sebagiannya dari hal tadi”. Kemudian dia menceritakan, katanya: “Aku pernah bersama ‘Umar radliyallahu ‘anhu dari kota Makkah hingga kami sampai di Al Baida, di tempat itu dia melihat ada orang yang menunggang hewan tunggangannya di bawah pohon. Lalu dia berkata: “Pergi dan lihatlah siapa mereka yang menunggang hewan tunggangannya itu!”. Maka aku datang melihatnya yang ternyata dia adalah Shuhaib. Lalu aku kabarkan kepadanya. Dia (‘Umar) berkata: “Panggillah dia kemari!”. Aku kembali menemui Shuhaib lalu aku berkata: “Pergi dan temuilah Amirul Mu‘minin”. Kemudian hari ‘Umar mendapat musibah dibunuh orang, Shuhaib mendatanginya sambil menangis sambil terisak berkata: Wahai saudaraku, wahai sahabat”. Maka ‘Umar berkata: “Wahai Shuhaib, mengapa kamu menangis untukku padahal Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam telah bersabda: “Sesungguhnya mayat pasti akan disiksa disebabkan sebagian tangisan keluarganya”⁴³

Dalam pandangan Ibn Hajar, Imam al-Bukhari memberikan batasan terhadap pemahaman hadis yang berasal dari Ibn ‘Umar dengan menjadikannya bersandar pada riwayat ‘Umar. Pola pembatasan ini berwujud *al-ba‘diyyah*, yakni pemaknaan yang menegaskan bahwa hanya sebagian bentuk tangisan tertentu yang dapat diterima sebagai tindakan yang dibolehkan. Unsur “sebagian” yang masih samar dalam riwayat ini dijelaskan secara lebih spesifik oleh ‘Aisyah pada HR. Bukhari No. 1207,⁴⁴ terutama mengenai bentuk tangisan yang dimaksud. Pendekatan ini menunjukkan bahwa larangan tidak berlaku secara mutlak pada seluruh bentuk ekspresi kesedihan, melainkan diarahkan pada bentuk ratapan yang berulang, disertai ungkapan pujian atau sanjungan terhadap mayit sebagaimana lazimnya tradisi masyarakat jahiliah. Tindakan ratapan semacam ini dipahami sebagai faktor yang menyebabkan mayit menerima siksaan di alam *barzakh*.⁴⁵

Sebagaimana ditegaskan Ibn Hazm, penjelasan tersebut diperkuat oleh rujukannya pada riwayat Abdullah bin Umar ra. dalam Sahih al-Bukhari No. 1221⁴⁶ mengenai wafatnya Ibrahim, putra Nabi saw. Dalam riwayat itu Rasulullah saw menyatakan, “و لكن يعد ب هذا” —

⁴³ Terjemahan diperoleh dari: Imam Al-Bukhari, “Shahih Bukhari” (Ensiklopedi Hadits - Kitab 9 Imam, Lidwa Pusaka, 2015)., dengan nomor hadis yang sama.

⁴⁴ Al-Bukhari, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bab Qawli al-Nabī ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam Yu‘azzabu, Juz 5,” 34.

⁴⁵ Al-Asqalani, *Fath al-Bārī li Ibn Hajar, Bab Qawli al-Nabī ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam Yu‘azzabu, Juz 4*, 327; Shamsal-Dīn al-Kirmānī Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Sa‘īd, *Al-Kawākib al-Darārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-turāṭ al-‘Arabī, 1987).

⁴⁶ Imam Al-Bukhari, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bab Al-Bukā’i ‘Inda al-Marīd, Juz 5” (CD al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software, 2018), 59.

“Akan tetapi, mayit disiksa karena hal ini,..” sambil memberi isyarat kepada lisannya.⁴⁷ Isyarat tersebut menegaskan bahwa siksaan terhadap mayit bukan disebabkan oleh tangisan fisik semata, melainkan oleh ucapan ratapan yang keluar dari lisan pelaku, yang termasuk dalam kategori *niyāhah*.⁴⁸ Dengan demikian, hadis tersebut memberikan batasan epistemologis yang jelas bahwa tangisan alami sebagai ekspresi emosi tidak termasuk dalam tindakan yang mendatangkan siksaan bagi mayit, berbeda halnya dengan ratapan verbal yang mengandung keluh kesah dan pujian terhadap mayit.

Dalam HR. Bukhari No. 1220, Nabi saw bersabda:

“...عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ دَخَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَبِي سَيْفٍ الْقَيْنِ وَكَانَ ظِمْرًا لِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِبْرَاهِيمَ فَقَبَّلَهُ وَشَمَّهُ ثُمَّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ وَإِبْرَاهِيمُ يَجُودُ بِنَفْسِهِ فَجَعَلَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَذَرِفَانِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ يَا ابْنَ عَوْفٍ إِنَّهَا رَحْمَةٌ ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْعَيْنَ تَذْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا تَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْزُونُونَ”

Artinya: “.....Dari Anas bin Malik radliyallahu 'anhu berkata: Kami bersama Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mendatangi Abu Saif Al Qain yang (isterinya) telah mengasuh dan menyusui Ibrahim 'alaihis salam (putra Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam). Lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengambil Ibrahim dan menciumnya. Kemudian setelah itu pada kesempatan yang lain kami mengunjunginya sedangkan Ibrahim telah meninggal. Hal ini menyebabkan kedua mata Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berlinang air mata. Lalu berkatalah 'Abdurrahman bin 'Auf radliyallahu 'anhu kepada Beliau: "Mengapa anda menangis, wahai Rasulullah?". Beliau menjawab: "Wahai Ibnu 'Auf, sesungguhnya ini adalah rahmat (tangisan kasih sayang)". Beliau lalu melanjutkan dengan kalimat yang lain dan bersabda: "Kedua mata boleh mencucurkan air mata, hati boleh bersedih, akan tetapi kita tidak mengatakan kecuali apa yang diridhai oleh Rabb kita. Dan kami dengan perpisahan ini wahai Ibrahim pastilah bersedih.”⁵⁰

Ungkapan Nabi saw. bahwa “إِنَّهَا رَحْمَةٌ – sesungguhnya ini adalah rahmat..” dipahami sebagai penegasan bahwa bentuk tangisan yang tidak disertai ratapan termasuk ekspresi kasih sayang, sedangkan tangisan yang bercampur dengan ratapan tergolong perilaku tercela.⁵¹ Melalui pernyataan tersebut, Nabi saw. ingin menunjukkan adanya perbedaan esensial antara *al-bukā'* (tangisan biasa) dan *an-niyāhah* (ratapan), sekaligus menjelaskan

⁴⁷ Al-Asqalani, *Fath al-Bārī li Ibn Hajar, Bab Qawli al-Nabī shallallāhu 'alaihi wa sallam Yu'azzabu*, Juz 4, 327.

⁴⁸ Ali 'Abd Al-Basit Mazīd, *Manhāj Al-Muhadithīn fī al-Qarn al-Awwal al-Hijrī wa Hatta 'Ishrinā al-Hādhir* (Al-Hayah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, n.d.).

⁴⁹ Al-Bukhari, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bab Qawli al-Nabī shallallāhu 'alaihi wa sallam Yu'azzabu, Juz 5,” 57.

⁵⁰ Terjemahan diperoleh dari: Al-Bukhari, “Shahih Bukhari.”, dengan nomor hadis yang sama.

⁵¹ Muhammad bin 'Ali bin 'Adam bin Mūsā al-Itaybi al-Walallawī, *Sharh Sunan Al-Nasa'i al-Musamma Dhakhirat Al-'Uqba Fi Syarh Al-Mujtabi* (Dar al-Burumlinnashr wa al-Tawzi', 2003).

bahwa tangisan beliau berbeda dengan tangisan sebagian masyarakat yang terbiasa melakukan ratapan yang berlebihan. Sementara itu, kelompok ulama yang menolak makna literal hadis tersebut berpendapat bahwa penyiksaan tidak terjadi apabila antara perbuatan orang yang menangis dan mayit tidak terdapat keterkaitan kausal apa pun.

Hal ini sebagaimana firman Allah SWT Surah Fatir [35]: 18 berikut,

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَآ لَا يَحْمِلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

Artinya: “Orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Jika seseorang yang (dibebani dengan) dosa yang berat (lalu) memanggil (orang lain) untuk memikul bebannya itu tidak akan dipikulkan sedikit pun meskipun (yang dipanggilnya itu) kaum kerabatnya.”⁵²

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hadis dalam riwayat Imam al-Bukhārī mengenai penyiksaan mayit akibat tangisan orang lain dipahami secara terbatas. Makna hadis tersebut hanya berlaku bagi kondisi tertentu, yakni ketika seseorang telah menjadikan ratapan sebagai kebiasaan dalam prosesi kematian, atau ketika semasa hidupnya ia mewasiatkan agar dirinya diratapi, serta meridhai praktik tersebut dilakukan oleh keluarganya setelah ia meninggal. Dalam konteks ini, keterlibatan mayit dalam merestui atau membiarkan tradisi ratapan menjadi sebab yang menghubungkannya dengan perbuatan orang lain.

D. Relevansi Pemahaman Ibn Hajar terhadap Fenomena Menangisi Mayat

Masyarakat modern menanggapi menangisi mayit sebagai ekspresi emosional alami setelah kehilangan orang terkasih. Namun, penulis mengungkapkan adanya ketegangan antara praktik psikologis ini dan teks-teks hadis klasik. Secara psikologis, menangis diharapkan dapat membantu proses berduka, sedangkan sebagian masyarakat terpengaruh literatur Islam yang menyatakan bahwa “mayit akan disiksa karena tangisan keluarganya” (HR. Bukhari No. 1206). Dalam konteks inilah pemahaman Ibn Hajar al-Asqalani menjadi penting. Ibn Hajar menegaskan bahwa larangan tersebut tidak berlaku untuk tangisan wajar melainkan untuk meratap berlebihan. Dalam *Fath al-Bārī*, ia menjelaskan bahwa Imam Bukhari membatasi mutlaknya hadits ‘menangisi mayit’ dengan menambahkan *an-niyāhah*, yang dimaknai sebagai ratapan berlebihan.⁵³ Dengan demikian, menurut interpretasi Ibn Hajar, bersedih dan menitikkan air mata karena kerinduan kepada orang mati masih dibolehkan, asalkan tidak disertai tindakan bid’ah.

Lebih lanjut, hasil penelitian mengindikasikan bahwa banyak kaum awam kurang memahami nuansa ini, sehingga sering terjadi salah kaprah. Fenomena menangisi mayit di masyarakat sering disertai ritual ratapan secara histeris, padahal sikap sahājah (proporsional) dalam berduka justru dianjurkan. Hal ini sejalan dengan penelitian Syarifudin (2021) bahwa hadis larangan tersebut awalnya ditujukan kepada tradisi meratap orang Yahudi.⁵⁴ Dengan menempatkan hadits dalam konteksnya, dapat dilihat bahwa tujuan utama adalah

⁵² Kementerian Agama RI, “Qur’an Kemenag In MS. Word” (Qur’an in Microsoft Word dan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an (LPMQ), 2019).

⁵³ Al-Asqalani, *Fath al-Bārī li Ibn Hajar, Bab Qawli al-Nabī ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam Yu’aẓẓabu*, Juz 4, 327.

⁵⁴ Muhammad Syarifudin dan Masruhan Masruhan, “Interpretasi Hadis: Antara Hermeneutika Dan Syarh Al-Hadits (Studi Komparatif),” *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin* (2021): 377.

membentuk sikap sewajarnya bagi pelayat. Pendekatan tekstual Ibn Hajar inilah yang relevan membantu menjernihkan pemahaman umum; ia menegaskan bahwa hanya tindakan menangisi berlebihan yang dilarang. Dari sisi normatif, pemahaman ini masih sesuai dengan prinsip Al-Qur'an bahwa "tidak seorang pun menanggung dosa orang lain" (QS. Al-Najm [53]:38).

Fenomena sosial kontemporer menunjukkan adanya tekanan psikologis bagi sebagian keluarga Muslim yang merasa tidak bebas mengekspresikan kesedihan di hadapan jenazah karena kekhawatiran melanggar tuntunan agama. Kondisi ini menimbulkan ketegangan emosional, karena ruang duka yang lazim dalam budaya Indonesia justru berfungsi sebagai mekanisme pemulihan psikologis. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman keagamaan yang tidak semata menonjolkan aspek larangan, tetapi menyeimbangkannya dengan empati. Pandangan Ibn Hajar memberi kerangka yang relevan melalui perbedaan jelas antara tangisan kasih yang wajar dan tangisan ratapan yang berlebihan. Dengan pemahaman tersebut, masyarakat dapat diarahkan untuk mengekspresikan duka (yang tidak berlebihan) tanpa merasa terbebani oleh stigma keagamaan. Pemikiran ini berpotensi menjadi acuan normatif yang mampu mengakomodasi kebutuhan emosional keluarga yang berduka sekaligus tetap sesuai dengan prinsip syariat.

Meski demikian, konsep moderat Ibn Hajar berisiko disalahpahami jika tidak dijelaskan secara komprehensif. Pemaknaan yang serampangan dapat melahirkan dua ekstrem: larangan absolut yang mengekang, atau pembolehan tanpa batas hingga jatuh pada praktik *niyāhah* yang dilarang. Ibn Hajar menegaskan bahwa larangan ratapan berkaitan dengan ekspresi yang dilakukan secara sadar, berulang, dan melibatkan seruan-seruan yang menjunjung mayit secara berlebihan, terutama bila tindakan tersebut pernah diwasiatkan atau direstui oleh si mayit.⁵⁵ Penekanan ini menunjukkan bahwa empati harus dibingkai dengan kesadaran batas dan pengawasan moral agar tidak mengarah pada perilaku yang merusak akidah. Dalam konteks masyarakat Indonesia, pemahaman ini memungkinkan ruang duka tetap terbuka, namun tidak menghilangkan etika berkabung dalam Islam, sehingga ekspresi emosional tetap berada dalam koridor keagamaan yang tepat.

Dengan demikian, penting bagi para dai, pendidik, dan pembimbing jenazah untuk mendalami syarah Ibn Hajar, agar mereka mampu menjelaskan hadis larangan menangisi mayit secara utuh. Jika tidak, maka masyarakat akan terus merasa bersalah karena mengikuti *fitrahnya* sendiri. Ibn Hajar telah memberi kerangka yang adil: menangislah bila perlu, hindarilah ratapan. Islam tidak melarang air mata, tapi membimbing agar duka tidak berubah menjadi keluhan terhadap takdir. Refleksi ini membuktikan bahwa ulama klasik seperti Ibn Hajar sangat relevan sebagai panduan kehidupan spiritual umat di zaman modern.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil dan pembahasan penelitian terhadap hadis-hadis larangan menangisi mayat perspektif Ibn Hajar dalam kitabnya, maka dapat diperoleh dua kesimpulan berikut:

⁵⁵ Al-Asqalani, *Fath al-Bārī li Ibn Hajar, Bab Qawli al-Nabī ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam Yu‘azzabu*, Juz 4, 327.

1. Ibn Hajar memahami bahwa larangan dalam hadis-hadis tersebut tidak ditujukan kepada seluruh bentuk tangisan, tetapi secara khusus pada ratapan (*niyāḥah*) yang dilakukan dengan suara keras, ungkapan keluhan, atau pujian berlebihan sebagaimana tradisi jahiliah. Menurutnya, hadis yang menyatakan bahwa mayit “disiksa karena tangisan keluarganya” harus dipahami melalui pendekatan komparatif antar riwayat hadis. Ia menegaskan bahwa siksaan itu terjadi bila mayat menyetujui, mewasiatkan, atau tidak mencegah kebiasaan meratap yang telah berlangsung dalam keluarganya. Dengan demikian, batasan antara tangisan kasih sayang dan ratapan emosional merupakan kunci penafsiran Ibn Hajar, sehingga tidak semua bentuk ekspresi duka termasuk dalam kategori terlarang.
2. relevansi pemahaman Ibn Hajar bagi konteks masyarakat Muslim Indonesia sangat signifikan, terutama mengingat kecenderungan sebagian masyarakat memahami hadis tersebut secara tekstual sehingga melarang keras keluarga untuk menangisi di hadapan jenazah. Pemahaman literal ini sering kali menimbulkan tekanan psikologis, bahkan menghilangkan ruang berduka secara manusiawi. Penjelasan Ibn Hajar menunjukkan bahwa tangisan natural sebagai ekspresi emosi diperbolehkan, sedangkan yang dilarang adalah ratapan yang berlebihan dan mengandung unsur protes terhadap ketentuan Allah. Dengan begitu, hadis dapat dipahami secara lebih proporsional sehingga tidak bertentangan dengan kebutuhan emosional masyarakat Indonesia. Karena itu, penafsiran Ibn Hajar dapat menjadi panduan strategis untuk mengedukasi masyarakat agar mampu membedakan antara duka yang wajar dan ratapan yang tercela, serta menghindari praktik dakwah yang kaku dan tidak sensitif terhadap kondisi psikologis keluarga berduka.

Daftar Pustaka

- ’Itr, Nuruddin. *Manhaj an-Naqd Fii ’Ulum al-Hadits (’Ulumul Hadis)*. Diedit oleh Aisha Fauzia. Diterjemahkan oleh Mujiyo. 7 ed. Bandung: PT Remaja Rosdakarya Offset, 2017.
- Abdurrahman, Abu Khalid. *Membaca Tanda-Tanda Kematian*. Kartasura: PQS Publishing, 2015.
- Al-Asqalani, Ahmad bin ’Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar. *Fatḥ al-Bārī li Ibn Hajar, Bab Qawli al-Nabī ṣallallāhu ’alaihi wa sallam Yu’azzabu, Juz 4*. CD al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software, 2018.
- . *Fath al-Bari Syarah Shahih Bukhari*, n.d.
- . “Hady al-Sārī.” CD al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software, 2018.
- . *Nuzhat An-Nazhar*. Damaskus: Dar al-Minhaj al-Qawim, 2019.
- Al-Bukhari, Imam. “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bab Al-Bukā’i ‘Inda al-Marīḍ, Juz 5.” CD al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software, 2018.
- . “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bab Qawli al-Nabī ṣallallāhu ’alaihi wa sallam Yu’azzabu, Juz

- 5.” CD al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software, 2018.
- . “Shahih Bukhari.” *Ensiklopedi Hadits - Kitab 9 Imam*, Lidwa Pusaka, 2015.
- Ali, Nizar. *Memahami Hadis Nabi: metode dan pendekatan*. Yogyakarta: Idea Pres, 2011.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Mizan Publika, 2009.
- Arifin, Bey. *Hidup Setelah Mati*. Surabaya: Halim Jaya, 2012.
- Brown, Jonathan A.C. “How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find.” *Islamic Law and Society* 15 (2008).
- Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*. Diterjemahkan oleh Achmad Fawaid dan Rianayati Kusmini Pancasari. 4 ed. Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2018.
- déirdre ní mhathúna, Madge Bray, Nerea Bello. “The Keening Wake.” *Tasgadh*.
- Fadel, Mohammad. “Ibn Hajar’s Hady al-sārī: A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī’s al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ: Introduction and Translation.” *Journal of Near Eastern Studies* 54, no. 3 (1995).
- Fawaid, Achmad. *Pengantar Penulisan Akademik*. Diedit oleh Saifuddin Zuhri Qudsy. Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2016.
- Hadi, Abu Azam Al. “Penelitian Status Hadis Tentang Mayat Disiksa Akibat Tangisan Keluarganya (Analisis Kualitas dan Kuantitas Sanad Hadis)” 4 (2014): 1–21.
- Hakim, Agil Husin Al-Munawar Masykur. *I’jaz Al-Qur’an dan Metodologi Tafsir*. Semarang: Dina Utama Semarang, 1994.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kepustakaan Library Research: Kajian Filosofis, Aplikasi, Proses, dan Hasil Penelitian*. Bandung: Literasi Nusantara Abadi, 2020.
- Kementrian Agama RI. “Qur’an Kemenag In MS. Word.” Qur’an in Microsoft Word dan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an (LPMQ), 2019.
- Komarudin. “Tinjauan Mukhtalif Al-Hadis Terhadap Hadis-Hadis Menangisi Mayit.” *Kordinat* 16 (2017).
- Mazīd, Ali ‘Abd Al-Basīṭ. *Manhāj Al-Muhadithīn fī al-Qarnal-Awwal al-Hijrī wa Hatta ‘Iṣrinā al-Hādhīr*. Al-Hayah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, n.d.
- Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Sa’id, Shamsal-Dīnal-Kirmānī. *Al-Kawākibal Darārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: DārIhyā’ al-turāṭal-‘Arabī, 1987.
- Mūsā al-‘Ityūbī al-Walallawī, Muhammad bin ‘Ali bin ‘Adam bin. *Sharḥ Sunan Al Nasā’iy Al-Musamma Dhakhīrat Al- ‘Uqbā fī Syarḥ Al-Mujtabī*. Dār āl-Burūm lin Nashr wa al-Tawzī’, 2003.
- Mutaqin, Rizal Samsul, Zulfa Nurpadilah, dan Husen Zainal Muttaqin. “Perawi Mudallis

dalam Shahih Bukhari: studi al-Jarh wa al-Ta'dil pada Umar bin Ali bin Atha' bin Muqaddam." *Riwayah: Jurnal Studi Hadis* 7, no. 2 (2021).

Mutawalli, Ahmad Mustafa. *Misteri Kematian*. Jakarta Timur: Pustaka Dhiya'ul Ilmi, 2017.

Nindi Sagita, Mantili, Theresia Dessy Wardani, Kukuh Wurdianto, Dicky Arianto Kamin. "Tradisi Habukung Upacara Kematian Agama Hindu Kahariang." *Prosiding Seminar Nasional Jilid 2*.

Nurchaliq Majid, Aldi Tresno Nur, Ramadani, Muhammad Aidil, Indri Alfianingsih, Mirna Rismawan, A Khadijah, Muallimah, Nurutami. "Tradisi Perayaan Kematian Di Desa Batu Ke'de: Studi Tentang Nilai Ssosila Dan Religius Dalam Adat Masyarakat Enrekeng." *JARIAH: Jurnal Risalah Addariyah* (2025).

Rudliyana, Muhammad Dede. *Perkembangan Pemikiran Ulum Al-Hadits Dari Klasik Sampai Modern*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2004.

Sa'dudin, Ihsan, dan M. Nasrun Siregar. "Reinterpretasi Hadis Mayat Diazab atas Tangisan Keluarganya dengan Hermeneutika Paul Ricouer." *Ulul Albab* 19, no. 1 (2018).

Saputra, Feby. "Pemahaman Hadis-Hadis Tentang Menangis (Kajian Hadīts Maudū'i)," 2019.

Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*. Vol. 8. Tangerang: Lentera Hati, 2021.

———. *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*. Vol. 3. Tangerang: Lentera Hati, 2021.

———. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung': Mizan, 2007.

Simanjuntak, Zuria Ulfi. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Tradisi Kerjanjahat (Kenduri Kematian) Pada Masyarakat Mauslim Suku Pakpak Sidikalang, Dairi." *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* (2022).

Solikhin, Muhammad. *Ritual Dan Tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2010.

Supian, Aan. "Metode Syarah Fath Al-Bari." *Nuansa X*, no. 1 (2017): 24–34.

Syarifudin, Muhammad, dan Masruhan Masruhan. "Interpretasi Hadis: Antara Hermeneutika Dan Syarh Al-Hadits (Studi Komparatif)." *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin* (2021).

Tiro, Abdul Rachman. "Pengetahuan Sains dalam Proses Mumifikasi pada Suku Dani di Wamena-Papua: Tercermin dari aspek Kebudayaanannya." In *Pemberdayaan Pendidikan Indonesia: Tren, Budaya, dan Wawasan*. Klaten: Penerbit Lakeisha, 2024.

Yamin, A. "Ritual Pembakaran Mayat (Warekma) pada Masyarakat Muslim Dani." *Harmoni* 11, no. 4 (2012): 99–111.

Yatim, Badri. *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

- Zonggonau, Amatus. “Kebudayaan Potong Jari Sebagai Simbol Duka Suku Moni Di Desa Ugidimi Disrtik Bibida Kabupaten Paniai Provinsi Papua.” *Holistik* (2017).
- Zuhriyah, Faridatus, dan Andri Sutrisno. “Hakikat Kematian Perspektif Imam Al-Ghazali Dalam Kitab Ihya ’ Ulumuddin.” *Jurnal Riset dan Pengetahuan Nusantara* 5, no. 4 (2024): 13–28.