

BAB IV PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN

A. Inventarisasi dan Autentisitas Hadis tentang Perencanaan Kota Modern

Inventarisasi hadis adalah proses pengumpulan dan pendataan hadis-hadis yang relevan dengan tema penelitian. Sedangkan Autentisitas hadis adalah proses memastikan keaslian dan kualitas hadis sebelum dianalisis.

1. Inventarisasi Hadis

Inventarisasi hadis dalam penelitian ini bertujuan untuk menghimpun secara sistematis hadis-hadis Nabi saw yang relevan dengan tema perencanaan kota modern. Proses ini dilakukan melalui penelusuran sumber-sumber primer (*mashadir ashliyyah*) seperti yang tercantum dalam *Kutub at-Tis'ah* (*Ṣaḥīḥ Bukhari, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan at-Tirmidzi, Sunan Nasa'i, Sunan Ibnu Majah, Musnad Ahmad, Muwaththa' Malik, dan Sunan ad-Darimi*).

Berdasarkan hasil kajian literatur terkait prinsip perencanaan kota modern, peneliti mengidentifikasi enam prinsip utama yang telah di reduksi dari pemikiran tokoh Islam seperti Al-Farabi, Ibn Khaldun, Al-Mawardi dan Ibnu al-Azraq dalam merumuskan prinsip-prinsip dasar kota. Prinsip-prinsip tersebut mencakup aspek keadilan sosial dan pemerataan akses, kemaslahatan umum, keseimbangan dan keteraturan tata ruang, kepemimpinan etis dan partisipatif, keberlanjutan ekologis dan sosial, serta integrasi nilai spiritual dan moral. Keseluruhan prinsip tersebut direfleksikan dalam model kota yang tidak hanya berorientasi pada kemajuan material, tetapi juga memperhatikan keseimbangan dengan tujuan hidup yang lebih luas, yakni kebahagiaan di dunia dan akhirat.¹⁴⁷

Berdasarkan prinsip-prinsip yang telah disebutkan di awal, peneliti kemudian melakukan penelusuran terhadap literatur hadis yang terdapat dalam *Kutub at-Tis'ah* (Sembilan Kitab). Penelusuran ini menggunakan metode pencarian tematik berdasarkan kata kunci yang sesuai dengan masing-masing prinsip. Hasil

¹⁴⁷ Rifyal Zuhdi Gultom and Annisa Qadarusman Tini, "Pembangunan Infrastruktur Dalam Islam: Tinjauan Ekonomi Dan Sosial," *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam* 6, no. 2 (2020): 203–11, <https://doi.org/10.29040/jiei.v6i2.912>.

penelusuran menunjukkan adanya sejumlah hadis yang memiliki keterkaitan dengan prinsip-prinsip perencanaan kota modern. Hadis-hadis tersebut kemudian dikelompokkan dan disajikan dalam tabel berikut, yang memuat prinsip, tema hadis, teks matan, sumber kitab, dan keterangan atau relevansinya dalam perencanaan kota modern.

Tabel 4.1 Data Hadis Perencanaan Kota Modern

No.	Prinsip Perencanaan Kota	Tema Hadis	Teks Hadis (Matan)	Sumber Kitab	Keterangan/ Relevansi dalam Perencanaan Kota Modern
1	Keadilan Sosial & Pemerataan Akses	Larangan menzalimi dan kewajiban memenuhi kebutuhan sesama	الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلَمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ	Ṣaḥīḥ Bukhari No. 2442	Mengarahkan kebijakan kota agar akses terhadap fasilitas umum, transportasi, dan layanan publik tersedia secara merata tanpa diskriminasi.
2	Kemaslahatan Umum	Larangan merugikan orang lain	لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ	Sunan Ibnu Majah No. 2341	Mengatur tata kota agar meminimalkan dampak negatif terhadap masyarakat dan memaksimalkan manfaat bersama
3	Keseimbangan & Keteraturan Tata Ruang	Larangan menutup jalan umum	إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ، إِذَا مَرَّ بِطَرِيقٍ فَاعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ». قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ.	Ṣaḥīḥ Bukhari No. 6229	Prinsip tata ruang yang tidak merugikan pihak lain.

4	Kepemimpinan Etis & Partisipatif	Kepemimpinan yang adil dan patuh pada .syariat	<p>مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ يُطِعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي، وَإِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ ، يَفَاتِلُ مَنْ وَرَاهُ وَيَتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَعَدَلَ فَإِنَّ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرًا، وَإِنْ قَالَ بِغَيْرِهِ فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ</p>	Ṣaḥīḥ Bukhari No. 2957	Mendorong pemimpin kota untuk melibatkan masyarakat dan mengedepankan keadilan dalam pengambilan keputusan.
5	Keberlanjutan Ekologis & Sosial	Kepedulian terhadap lingkungan meski dalam kondisi sulit.	<p>دَخَلَ عَلَى أَمِّ مُبَشَّرٍ الْأَنْصَارِيَّةِ فِي نَخْلِ لَهَا فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ غَرَسَ هَذَا النَّخْلَ أَمْسَلِمَ أَمْ كَافَرَ فَقَالَتْ بَلْ مُسْلِمٌ فَقَالَ لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ وَلَا دَابَّةٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ</p>	Ṣaḥīḥ Muslim No. 1552	Mengelola lingkungan kota dengan konsep berkelanjutan demi generasi mendatang.
6	Integrasi Nilai Spiritual & Moral	Pembangunan sarana ibadah sebagai pilar kota berperadaban	<p>حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرُو أَنَّ بُكَيرًا حَدَّثَهُ أَنَّ عَاصِمَ بْنَ عَمَرَ بْنِ قَتَادَةَ حَدَّثَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ عُبَيْدَ اللَّهِ الْخَوْلَاجِيَّ أَنَّهُ سَمِعَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانٍ يَقُولُ عِنْدَ قَوْلِ النَّاسِ فِيهِ حِينَ بَنَى مَسْجِدَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكُمْ أَكْثَرْتُمْ، وَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ بَنَى مَسْجِدًا قَالَ بُكَيرٌ: حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ: يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ</p>	Ṣaḥīḥ Bukhari No. 450	Menjadikan fasilitas ibadah sebagai pusat pembinaan moral dan spiritual masyarakat dalam tata kota.

Tabel 4.1 menyajikan inventarisasi hadis-hadis yang relevan dengan prinsip-prinsip perencanaan kota modern. Setiap hadis dicatat mulai dari prinsip

perencanaan yang diwakilinya, tema hadis, teks lengkap matan, sumber kitab, hingga relevansi praktisnya dalam perencanaan kota. Misalnya: 1) Hadis tentang larangan menzalimi dan kewajiban memenuhi kebutuhan sesama menekankan prinsip keadilan sosial dan pemerataan akses, sehingga menjadi pedoman bagi pengaturan fasilitas umum dan layanan publik agar dapat dinikmati secara merata; 2) Hadis yang berkaitan dengan larangan merugikan orang lain mendorong penerapan kemaslahatan umum dalam tata kota; 3) Hadis tentang hak jalan umum menegaskan keseimbangan dan keteraturan tata ruang agar tidak menghambat kepentingan masyarakat; 4) Hadis mengenai kepemimpinan yang adil dan patuh pada syariat menekankan pentingnya kepemimpinan etis dan partisipatif dalam pengambilan keputusan kota; 5) Prinsip keberlanjutan ekologis dan sosial dijelaskan melalui hadis yang mendorong kepedulian terhadap lingkungan; dan 6) Integrasi nilai spiritual dan moral diilustrasikan melalui hadis tentang pembangunan sarana ibadah sebagai pusat pembinaan moral masyarakat.

Dengan penyajian ini, tabel berfungsi sebagai peta awal yang menghubungkan ajaran hadis dengan praktik perencanaan kota modern, sehingga mempermudah analisis lebih lanjut dalam penelitian.

2. Autentisitas Hadis

Autentisitas hadis merupakan aspek penting untuk memastikan bahwa hadis yang digunakan benar-benar dapat dijadikan *hujjah* (landasan) dalam kajian ilmiah,¹⁴⁸ termasuk dalam konteks perencanaan kota modern. Penelitian ini menilai Autentisitas hadis-hadis terpilih berdasarkan kaidah ilmu hadis, dengan mempertimbangkan *sanad*, *matan*, serta adanya *mutaba'ah* dan *syawahid* yang memperkuat validitasnya.

Setiap hadis yang telah diinventarisasi pada subbab sebelumnya dianalisis kualitas sanadnya, derajat kesahihannya, dan dukungan riwayat lainnya. Proses ini bertujuan agar prinsip-prinsip perencanaan kota modern yang diambil dari hadis

¹⁴⁸ Badri Khaeruman, *Otentitas Hadi: Studi Kritik Atas Kajian Hadis Kontemporer* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), h. 32.

Nabi saw benar-benar bersumber dari riwayat yang *ṣaḥīḥ* atau *hasan*, sehingga memiliki legitimasi yang kuat baik dari segi akademis maupun landasan syari'at.

Hadis pertama yang berkaitan dengan prinsip keadilan sosial dan pemerataan akses adalah hadis riwayat Abdullah bin Umar r.a yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَالِمًا أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.¹⁴⁹

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari No. 2442 pada *Fathul Bari*, dalam *Kitab al-Muzalim, Bab La Yazlimu al-Muslimu al-Muslima wa la Yuslimuh*. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dari jalur Yahya bin Bukair, al-Laits, 'Uqail, Ibn Syihab, Salim bin 'Abdillah dan Abdullah bin Umar. Semua perawi yang terdapat dalam *sanad* ini adalah *tsiqah* (terpercaya) dan termasuk perawi yang digunakan oleh Imam al-Bukhari dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya.¹⁵⁰ Hadis ini berstatus *ṣaḥīḥ* karena memenuhi kriteria kesahihan yaitu: 1) Sanad bersambung (*ittiṣāl al-sanad*); 2) Perawi bersifat adil; 3) Perawinya *dhabith*; 4) Tidak terdapat *syadz* (ganjil yang menyelisihi riwayat *tsiqah*); dan 5) Tidak terdapat 'illah (cacat tersembunyi).¹⁵¹

Hadis ini memiliki *mutaba'ah*, di antaranya diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Bukhari* No. 6951, *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 2580, *Sunan Abu Dawud* No. 4893, *Sunan at-Tirmidzi* No. 1426, serta dalam *Musnad Ahmad* No. 4641 dan No. 5357. Selain itu, hadis ini juga memiliki *syawahid* yang memperkuat kandungannya, di antaranya terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Bukhari* No. 6801 dan No. 7468, *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 2564 dan No. 2699, *Sunan Abu Dawud* No. 3070, 3256, dan 4946, *Sunan at-Tirmidzi* No.

¹⁴⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah Al-Bukhari, *Al-Jami' Al-Musnad as-Shahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulillah Wa Sunnatihi Wa Ayyamihi*, Juz 3 (Beirut: Dar Thouq an-Najah, 2001), h. 168.

¹⁵⁰ Al-Bukhari, *Al-Jami' Al-Musnad as-Shahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulillah Wa Sunnatihi Wa Ayyamihi*.

¹⁵¹ Hedhri Nadhiran, "Kritik Sanad Hadis: Tela'ah Metodologis," *Jurnal Ilmu Agama UIN Raden Fatah*, 2014, 1–14.

1425, 1927, 1930, dan 2945, *Sunan Ibn Majah* No. 225, 2119, 2246, 2544, dan 2546, serta puluhan riwayat lain dalam *Musnad Ahmad* No. 7427, 7701, 7942, 8103, 8722, 10496, 10676, 10761, 16019, 16596, 16624, 16726, 16959, 17391, 17395, 17451, 17454, 20278, 20288, 20688, 20689, 23185, 23213, dan 23229.

Hadis kedua yang berkaitan dengan prinsip kemaslahatan umum adalah hadis riwayat Ibn ‘Abbas yang diriwayatkan oleh Ibnu Majjah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَنْبَأَنَا مَعْمَرٌ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ عِزْمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.¹⁵²

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ibnu Majah No. 2341 pada *Maktabatu al-Ma’arif Riyadh*, dalam *Kitab al-Ahkam, Bab Man bana fi haqqihi ma yadurru bijarihi*. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari jalur Muḥammad bin Yahya, ‘Abd al-Razzaq, Ma’mar, Jabir al-Ju’fi, ‘Ikrimah dan Ibn ‘Abbas. Mayoritas perawi dalam sanad ini dinilai *tsiqah* oleh para ulama *jarh wa ta’dil*, meskipun Jabir al-Ju’fi memiliki pembahasan tersendiri terkait tingkat ke-*tsiqah*-annya. Namun, keberadaan jalur lain yang menguatkan (*mutaba’ah*) dan *syawahid* membuat hadis ini diterima dan dijadikan *hujjah* oleh banyak ulama. Hadis ini memiliki *mutaba’ah*, pada *Musnad Ahmad* No. 2865. Selain itu, hadis ini juga memiliki *syawahid* yang memperkuat kandungannya, di antaranya terdapat dalam *sunan Ibnu Majah* No. 2340 dan *Muwaththa’ Malik* No. 2171.

Berdasarkan analisis sanad dan pendapat para ulama hadis, dapat disimpulkan bahwa hadis ini berada pada derajat *ḥasan li-ghairihi*. Ibn ‘Abd al-Barr menyebutkan bahwa hadis ini juga diriwayatkan oleh Katsir bin ‘Abdullah bin ‘Amr bin ‘Auf, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi saw, dan ia berkata: “*Isnad* (rantai periwayatannya) tidak *ṣaḥīḥ*.” Akan tetapi, kelemahan ini tidak sampai menjadikan hadis tertolak secara mutlak, karena maknanya didukung oleh riwayat-riwayat lain yang serupa. Ibn Rajab dalam *Jāmi’ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam* menegaskan bahwa al-Tirmidzi menilai riwayat Katsir sebagai hadis yang sahih, sementara al-Bukhari menyebutnya sebagai hadis paling *ṣaḥīḥ* dalam babnya.

¹⁵² Abu Abdillāh Muḥammad bin Yazid bin Majah Al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, Juz 3 (Dar Ar-Risalah al-‘Alamiyah, 2009), h. 432.

Penilaian ini diperkuat oleh Ibrahim bin al-Mundzir al-Hizami dan Ibn Abi ‘Ashim yang menganggap hadisnya *hasan*, meskipun sebagian ulama lain, termasuk Imam Ahmad, lebih memilih untuk meninggalkannya.¹⁵³

Dari sisi takhrij, hadis ini diriwayatkan melalui berbagai jalur dengan kualitas perawi yang beragam. Riwayat Ahmad, al-Thabrani, dan al-Baihaqi menunjukkan bahwa kelemahan sanad disebabkan adanya perawi yang dianggap lemah, seperti Jabir bin Yazid al-Ju’fi, Samak, dan Dawud bin al-Husain. Meskipun demikian, kelemahan ini bersifat parsial, dan ketika riwayat-riwayat tersebut digabungkan, maka hadis tersebut saling menguatkan. Prinsip ini sejalan dengan kaidah ilmu hadis, bahwa riwayat lemah dapat naik derajatnya menjadi *hasan li-ghairihi* apabila diperkuat dengan *syawāhid* (pendukung) dari jalur lain.¹⁵⁴

Hadis ketiga yang berkaitan dengan prinsip keseimbangan dan keteraturan tata ruang, adalah hadis riwayat Abu Sa’id Al Khudri r.a yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَامِرٍ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطَّرِيقَاتِ. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ، نَتَحَدَّثُ فِيهَا، فَقَالَ: إِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ. قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ.¹⁵⁵

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari No. 6229 pada *Fathul Bari*, dalam *Kitab al-Isti’dzan, Bab Qawli Allahi Ta’ala: Ya ayyuha alladzina amanu la tadkhulu buyutan ghayra buyutikum hatta tasta’nisu*. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dari jalur ‘Abdullah bin Muhammad, Abu ‘Amir, Zuhair, Zaid bin Aslam, ‘Atha’ bin Yasar, dan Abu Sa’id al-Khudri r.a. حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ adalah Al-Ja’fi, dan أَبُو عَامِرٍ adalah Al-‘Aqdi, dan زُهَيْرٌ adalah Ibn Muhammad At-Tamimi, dan زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ adalah budak yang telah dimerdekakan Umar. Begitulah Ishaq bin Rahuyah meriwayatkannya dalam musnadnya dari Abu ‘Amir, dan demikian pula Al-Isma’ili dari jalur lain dari Abu ‘Amir. Ahmad dan ‘Abd bin Humaid juga

¹⁵³ Al-Qazwini, Juz 3, h. 432.

¹⁵⁴ Al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*.

¹⁵⁵ Al-Bukhari, *Al-Jami’ Al-Musnad as-Shahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulullah Wa Sunnatihi Wa Ayyamihi*, Juz 8, h. 51.

meriwayatkannya semua dari Abu ‘Amir Al-‘Aqdi dari Hisham bin Sa’d dari Zaid bin Aslam. Seakan-akan Abu ‘Amir memiliki dua guru di sini, dan dalam riwayat Ahmad dari ‘Abdurrahman bin Mahdi dari Zuhair juga ada, dan Al-Isma’ili meriwayatkan dari jalur lain dari Zuhair. Sebelumnya telah disebutkan dalam kitab Al-Mazalim dari jalur Hafṣ bin Maysarah dari Zaid bin Aslam. Semua perawi yang terdapat dalam sanad ini adalah *tsiqah* (terpercaya) dan termasuk perawi yang digunakan oleh Imam al-Bukhari dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Hadis ini berstatus *ṣaḥīḥ* karena memenuhi kriteria kesahihan, yaitu: 1) Sanad bersambung (*ittiṣāl al-sanad*); 2) Perawi bersifat adil; 3) Perawinya *dhabith*; 4) Tidak terdapat *syadz* (ganjil yang menyelisihi riwayat *tsiqah*); dan 5) Tidak terdapat *‘illah* (cacat tersembunyi).¹⁵⁶

Hadis ini memiliki *mutaba’ah*, di antaranya diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* No. 2465, *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 2121, *Sunan Abu Dawud* No. 4815, serta dalam *Musnad Ahmad* No. 11309, 11436, dan 11586. Selain itu, hadis ini juga memiliki *syawahid* yang memperkuat kandungannya, di antaranya terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 2161, *Sunan at-Tirmidzi* No. 2726, *Musnad ad-Darimi* No. 2697, serta riwayat lain dalam *Musnad Ahmad* No. 16367, 18483, 18484, 18569, 18590, 18676, dan 27163.

Hadis keempat yang berkaitan dengan prinsip kepemimpinan etis dan partisipatif, adalah hadis riwayat Abu Hurairah r.a yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ ، أَنَّ الْأَعْرَجَ حَدَّثَهُ ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ : مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ ، وَمَنْ يُطِيعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي ، وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي ، وَإِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ ، يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيَتَّقَى بِهِ ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَعَدَلَ فَإِنَّ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرًا ، وَإِنْ قَالَ بَعْضَهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ.¹⁵⁷

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari No. 2957 pada *Fathul Bari*, dalam *Kitab al-Jihadi wa as-Siyar, Bab Yuqatalu min wara’i al-imami wa yuttaqabihi*. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dari jalur Abu al-Yaman, Syu’aib, Abu al-Zinad, al-A’raj, dan Abu Hurairah r.a. Semua perawi yang terdapat dalam sanad

¹⁵⁶ Nadhiran, “Kritik Sanad Hadis: Tela’ah Metodologis,” 2014.

¹⁵⁷ Al-Bukhari, Juz 4, h. 50.

ini adalah *tsiqah* (terpercaya) dan termasuk perawi yang digunakan oleh Imam al-Bukhari dalam *Ṣaḥīḥ*-nya. Hadis ini berstatus *ṣaḥīḥ* karena memenuhi kriteria kesahihan, yaitu: 1) Sanad bersambung (*ittiṣāl al-sanad*); 2) Perawi bersifat adil; 3) Perawinya *dhabith*; 4) Tidak terdapat *syadz* (ganjil yang menyelisihi riwayat *tsiqah*); dan 5) Tidak terdapat *'illah* (cacat tersembunyi).¹⁵⁸

Hadis ini memiliki *mutaba'ah*, di antaranya diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* No. 7137, *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 1835 dan 1841, *Sunan Abu Dawud* No. 2757, *Sunan an-Nasa'i* No. 4196 dan 5510, *Sunan Ibn Majah* No. 3 dan 2859, serta dalam *Musnad Ahmad* No. 7334, 7434, 7656, 8134, 8505, 9015, 9385, 10037, 10089, 10637, dan 10777. Selain itu, hadis ini juga memiliki *syawahid* yang memperkuat kandungannya, di antaranya terdapat dalam *Musnad Ahmad* No. 5679.

Hadis kelima yang berkaitan dengan prinsip keberlanjutan ekologis dan sosial, adalah hadis riwayat Jabir yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ ح وَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى أُمِّ مُبَشِّرٍ الْأَنْصَارِيَّةِ فِي نَحْلِ لَهَا فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ غَرَسَ هَذَا النَّخْلَ أَمْسَلِمَ أَمْ كَافِرٌ فَقَالَتْ بَلْ مُسْلِمٌ فَقَالَ لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ وَلَا دَابَّةٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ.¹⁵⁹

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim No. 1552 pada *Syarh Ṣaḥīḥ Muslim*, dalam *Kitab al-Muqasat, Bab Fadhl al-Ghars wa al-Zar'*. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dari jalur Qutaibah bin Sa'id, Laits, Muhammad bin Rumh, Al-Layth (lagi sebagai perawi perantara atau jalur lain), Abu al-Zubair, Jabir. Seluruh perawi dalam sanad ini dinilai *tsiqah* (terpercaya) dan merupakan perawi yang digunakan oleh Imam Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Hadis ini berstatus *ṣaḥīḥ* karena memenuhi kriteria kesahihan, yaitu: 1) Sanad bersambung (*ittiṣāl al-sanad*); 2) Perawi bersifat adil; 3) Perawinya *dhabith*; 4) Tidak terdapat

¹⁵⁸ Hedhri Nadhiran, "Kritik Sanad Hadis: Tela'ah Metodologis," *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama* 15, no. 1 (2014): 1–14, <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/JIA/article/view/482>.

¹⁵⁹ Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj An-Naisaburi, *Al-Musnad Al-Shahih Al-Mukhtasar Min as-Sunan Bin Naql Al-Adl 'an Rasulullah* (Beirut: Dar Ihya at-Turas al-Arabi, 1999), Juz 3, h. 37.

syadz (ganjil yang menyelisihi riwayat *tsiqah*); dan 5) Tidak terdapat 'illah (cacat tersembunyi).¹⁶⁰

Hadis ini memiliki *mutaba'ah*, di antaranya diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* No 1552 (berulang pada beberapa jalur periwayatan), dan *Musnad Ahmad* No. 15201. Selain itu, hadis ini juga memiliki *syawahid* yang memperkuat kandungannya, di antaranya terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Bukhari* No. 2320, 6012, *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 1553, *Sunan Tirmidzi* No. 1382, *Musnad Darimi* No. 2652, *Musnad Ahmad* No. 12999, 13389, 13553, 13554, 16558, 16586, 23175, 23520, 27043, 27361, 27506.

Hadis keenam yang berkaitan dengan prinsip integrasi nilai spiritual dan moral, adalah hadis riwayat 'Utsman bin 'Affan yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَهُ أَنَّ عَاصِمَ بْنَ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ حَدَّثَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ عُبَيْدَ اللَّهِ الْخَوْلَانِيَّ أَنَّهُ سَمِعَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ يَقُولُ عِنْدَ قَوْلِ النَّاسِ فِيهِ جِنٌّ بَنَى مَسْجِدَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكُمْ أَكْثَرْتُمْ، وَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ بَنَى مَسْجِدًا قَالَ بُكَيْرٌ: حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ: يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ.¹⁶¹

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari No. 450 pada *Fathul Bari*, dalam *Kitab as-Shalah, Bab Man Bana Masjidan*. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dari jalur Yahya bin Sulaiman, Ibn Wahb, 'Amr, Bukair, 'Ashim bin 'Umar bin Qatadah, 'Ubaydullah al-Khawlani, 'Utsman bin 'Affan. Semua perawi yang terdapat dalam *sanad* ini adalah *tsiqah* (terpercaya) dan termasuk perawi yang digunakan oleh Imam al-Bukhari dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Hadis ini berstatus *ṣaḥīḥ* karena memenuhi kriteria kesahihan yaitu: 1) Sanad bersambung (*ittiṣāl al-sanad*); 2) Perawi bersifat adil; 3) Perawinya *dhabith*; 4) Tidak terdapat *syadz* (ganjil yang menyelisihi riwayat *tsiqah*); dan 5) Tidak terdapat 'illah (cacat tersembunyi).¹⁶²

Hadis ini memiliki *mutaba'ah*, di antaranya diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* No. 533 (berulang pada beberapa jalur periwayatan), *Sunan Tirmidzi* No.

¹⁶⁰ Nadhiran, "Kritik Sanad Hadis: Tela'ah Metodologis," 2014.

¹⁶¹ Al-Bukhari, *Al-Jami' Al-Musnad as-Shahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulullah Wa Sunnatihi Wa Ayyamihi*, Juz 8, h. 97.

¹⁶² Nadhiran, "Kritik Sanad Hadis: Tela'ah Metodologis," 2014.

318, *Sunan Ibn Majah* No. 736, *Musnad Darimi* No. 1432, *Musnad Ahmad* No. 434 dan 506. Selain itu, hadis ini juga memiliki *syawahid* yang memperkuat kandungannya, di antaranya terdapat dalam *Sunan Tirmidzi* No. 319, *Sunan an-Nasa'i* No. 688, *Sunan Ibn Majah* No. 735, 737 dan 738.

Berdasarkan penelusuran dan pemeriksaan Autentisitas terhadap hadis-hadis yang dijadikan dasar prinsip perencanaan kota, peneliti menyimpulkan bahwa semua hadis yang digunakan memiliki kualitas yang sama, yaitu *ṣaḥīḥ*. Meskipun pada hadis yang digunakan untuk prinsip kedua terdapat perawi yang dipertanyakan, statusnya tetap dipertahankan karena adanya dukungan riwayat lain (*syawahid*) dan mutaba'ah yang telah dijelaskan sebelumnya dalam takhrij hadis. Oleh karena itu, para ulama hadis menilai hadis tersebut sebagai *ṣaḥīḥ*.

B. Kandungan Hadis-hadis yang Berkaitan dengan Perencanaan Kota Modern

Setelah hadis-hadis yang relevan dengan perencanaan kota modern diinventarisasi dan diuji Autentisitasnya, tahap berikutnya adalah mengkaji kandungan makna (*ma'ani al-hadis*). Kajian ini bertujuan untuk memahami pesan substantif yang disampaikan Nabi Muhammad saw, kemudian mengaitkannya dengan prinsip-prinsip perencanaan kota modern. Analisis kandungan hadis ini mencakup, makna teks, serta relevansinya dalam pengaturan tata ruang, sosial, dan lingkungan pada era kontemporer.

1. Keadilan Sosial dan Pemerataan Akses

أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.¹⁶³

Artinya: Bahwa ‘Abdullah bin ‘Umar r.a mengabarkan bahwa Rasulullah saw bersabda, *Seorang muslim adalah saudara bagi muslim lainnya, dia tidak menzaliminya dan tidak membiarkannya untuk disakiti. Siapa yang membantu*

¹⁶³ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah Al-Bukhari, *Al-Jami' Al-Musnad as-Shahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulillah Wa Sunnatihi Wa Ayyamihi*, Juz 3 (Beirut: Dar Thouq an-Najah, 2001), h. 168.

kebutuhan saudaranya maka Allah akan membantu kebutuhannya. Siapa yang menghilangkan satu kesusahan seorang muslim, maka Allah menghilangkan satu kesusahan baginya dari kesusahan-kesusahan hari kiamat. Dan siapa yang menutupi (aib) seorang muslim maka Allah akan menutup aibnya pada hari kiamat.

a. Analisis Lafadz

Kalimat **الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ** memiliki makna bahwa seorang Muslim adalah saudara bagi Muslim lainnya.¹⁶⁴ Ungkapan ini menegaskan bahwa hubungan antar sesama Muslim tidak sebatas interaksi sosial biasa, melainkan sebuah ikatan persaudaraan yang erat, dibangun atas dasar saling menjaga, melindungi, dan menunaikan hak sesama. Hal ini sejalan dengan firman Allah Swt dalam Qs. Al-Hujurat [49]: 10:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾

Artinya: *Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah kedua saudaramu (yang bertikai) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu dirahmati.*

Kalimat **لَا يَظْلِمُهُ** berarti “dia tidak menzaliminya.” Maksudnya seorang Muslim tidak boleh mendatangkan bahaya atau kerugian kepada saudaranya tanpa alasan syar’i, karena perbuatan tersebut haram dan bertentangan dengan prinsip persaudaraan dalam Islam. Kezaliman bahkan dilarang sekalipun terhadap orang kafir, apalagi terhadap sesama Muslim. Kezaliman dapat terjadi pada diri, agama, harta, kehormatan, dan hal-hal serupa lainnya, semuanya haram sebagaimana ditegaskan dalam hadis tersebut.¹⁶⁵ Selain itu, larangan berbuat zalim memiliki makna lebih luas. Seorang yang menzalimi orang lain akan kehilangan derajat, keberkahan, dan rasa hormat dari masyarakat, bahkan terancam mendapat hukuman dari Allah Swt. Dengan demikian, maksud dari larangan ini bukan sekadar menahan

¹⁶⁴ Abu Hasan Ali bin Khalaf bin Abdul Malik al-Qurthubi Al-Maliki, *Syarah Shahih Al-Bukhari Li Ibn Bathal*, Juz 6 (Riyadh: Maktabah ar-Rasyid, 2003), h. 571.

¹⁶⁵ Sulaiman bin ‘Abd al-Qawi bin ‘Abd al-Karim at-Tufi As-Sarsari, *At-Ta’yin Fi Syarh Al-Arba’in*, Juz 1 (Beirut: Mu’assasah ar-Rayyan, 1998), h. 303

diri dari perbuatan jahat, melainkan juga menegaskan pentingnya keadilan, perlindungan, serta tanggung jawab sosial antar sesama Muslim.¹⁶⁶

Kalimat **وَلَا يُسْلِمُهُ** merupakan bentuk *fi 'il mudhari'* dari kata *aslama*. Artinya, seorang Muslim tidak boleh meninggalkan atau membiarkan saudaranya berada dalam bahaya atau dalam situasi yang dapat menyakitinya.¹⁶⁷ Misalnya, jika seorang Muslim berada bersama saudaranya dalam peperangan lalu mereka diserang musuh, maka tidak diperbolehkan baginya untuk meninggalkan atau menyerahkan saudaranya. Ia justru dituntut untuk bersabar, bertahan, serta menolong agar mereka selamat bersama.¹⁶⁸

Ungkapan “*aslama fulanun fulanan*” digunakan ketika seseorang membiarkan orang lain terjerumus ke dalam kebinasaan dan tidak melindunginya dari musuhnya. Secara umum, kata ini dapat digunakan untuk setiap kondisi ketika seseorang dibiarkan atau diserahkan begitu saja kepada sesuatu, namun dalam penggunaannya lebih sering dimaknai sebagai membiarkan seseorang dalam kebinasaan. Makna ini menunjukkan isyarat penting bahwa meninggalkan kewajiban sama kedudukannya dengan melakukan kezaliman dalam hal tanggung jawab. Hal ini tampak dari sabda Nabi saw yang menyamakan antara perbuatan menzalimi dengan sikap tidak menolong. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa konsekuensi yang timbul akibat tidak menolong sama seperti konsekuensi dari perbuatan menzalimi.¹⁶⁹

Selain itu, terdapat tambahan riwayat dari Ath-Thabrānī melalui jalur Salim dengan redaksi “*wa lā yuslimuhu fī muṣībatin nazalat bih*” yang berarti “tidak meninggalkannya saat ia mendapat musibah.” Begitu pula dalam hadis Muslim dari Abu Hurairah terdapat tambahan “*wa lā yaḥqiruhu*” (dengan huruf hamzah dan qaf) yang bermakna “jangan meremehkannya.” Dalam hadis tersebut disebutkan:

¹⁶⁶ Ali bin Sultan Muhammad al-Hawari Al-Qari, *Mirqat Al-Mafatih Syarh Misykat Al-Masabih*, Juz 7 (Beirut: Dar Al-Fikr, 2002), h. 3104.

¹⁶⁷ Muhammad bin Abi Bakr bin Umar bin Abi Bakar bin Muhammad al-Makhzumi Al-Qurasyi, *Mashobih Al-Jami'* (Suriah: Dar al-Nawadir, 2009).

¹⁶⁸ Aunuddin Abu al-Muzhafar Yahya bin Hubairah Asy-Syaibani, *Al-Ifshoh 'an Ma'Ani as-Shihah*, Juz 4 (Mesir: Dar al-Watan, 1997), 35.

¹⁶⁹ Muhammad bin Abi Bakr bin Umar bin Abi Bakar bin Muhammad al-Makhzumi Al-Qurasyi, *Mashobih Al-Jami'* Juz 5 (Suriah: Dar al-Nawadir, 2009), h. 354.

“*hasbu imri'in minasy-syarri an yahqira akhāhu al-muslim*” yang berarti “cukup buruk bagi seseorang apabila ia meremehkan saudaranya sesama Muslim”.¹⁷⁰

Kalimat *وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ* dalam hadis Abu Hurairah yang diriwayatkan Muslim disebutkan sabda Nabi saw: “*wallāhu fī ‘awni al-‘abdi mā kāna al-‘abdu fī ‘awni akhīhi*”, yang artinya “Allah senantiasa menolong seorang hamba selama hamba itu menolong saudaranya.” Hadis ini mengandung makna bahwa ketika seorang Muslim membantu memenuhi kebutuhan saudaranya, maka Allah pun akan menolongnya dalam urusan yang sama.¹⁷¹ Pesan tersebut menegaskan pentingnya sikap saling tolong-menolong dalam kehidupan sosial, sehingga tercipta solidaritas dan keadilan sosial.

Kalimat *كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ* (Allah berada dalam kebutuhan saudaranya) berarti bermakna bahwa Allah akan menolong hamba-Nya sebagaimana hamba tersebut menolong saudaranya. Hal ini menunjukkan adanya ganjaran yang setimpal,¹⁷² sesuai dengan firman Allah Swt dalam Qs. Ar-Rahman [55]: 60:

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴿٦٠﴾

Artinya: *Adakah balasan kebaikan selain kebaikan (pula)?*

Kalimat *وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً* berarti menghilangkan kesulitan atau kesedihan seorang Muslim. Kata *al-karb* (jamak: *kurubāt*) dengan *dhammah* pada *ra*, meskipun dapat pula dibaca dengan fathah atau sukun, yakni merujuk pada kesulitan yang menekan jiwa atau memberatkan hati. adis ini menjanjikan bahwa siapa pun yang meringankan kesulitan saudaranya, maka Allah akan meringankan kesulitannya di hari kiamat.¹⁷³ Secara harfiah kata *kurubāt* bermakna kesedihan, tekanan, atau beban berat yang membuat jiwa tertekan. Dengan demikian, hadis ini menegaskan bahwa setiap upaya untuk meringankan penderitaan orang lain, baik

¹⁷⁰ Ahmad ibn Ali ibn Hajar Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Sharh Al-Bukhari*, Juz 5 (Mesir: Al-Maktabah as-Salafiyah, 1970), 97.

¹⁷¹ Al-Asqalani, Juz 5, h. 97.

¹⁷² Muhammad ‘Ali bin Muhammad bin ‘Allan bin Ibrahim al-Bakri as-Siddiqi As-Syafi‘i, *Dalil Al-Falihin Li-Turuq Riyad as-Shalihin*, Juz 3 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah li at-Thiba‘ah wa an-Nashr wa al-Tawzi, 2004), h. 19.

¹⁷³ Al-Asqalani, Juz 5, h. 97.

melalui bantuan langsung maupun perantara, seperti menengahi urusan atau membela haknya, akan memperoleh ganjaran mulia di sisi Allah Swt.

Kalimat *فَرَجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ* berarti Allah akan menghilangkan satu kesusahan dari berbagai kesusahan hari kiamat bagi orang tersebut yang meringankan kesulitan saudaranya. Hal ini sejalan dengan prinsip keadilan dan balasan amal yang ditegaskan dalam Al-Qur'an, sebagaimana firman Allah Swt. dalam QS. Al-An'am [6]:160:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦٠﴾

Artinya: *Barangsiapa yang berbuat kebaikan, dia akan mendapat balasan sepuluh kali lipatnya. barangsiapa yang berbuat keburukan, dia tidak akan diberi balasan melainkan yang seimbang dengannya. Mereka (sedikit pun) tidak dizalimi (dirugikan).*

Hadis ini dengan demikian tidak bertentangan dengan ayat tersebut, sebab janji Allah untuk meringankan kesulitan hamba pada hari kiamat merupakan bentuk balasan atas kebaikan yang dilakukan di dunia, sesuai dengan prinsip bahwa setiap amal kebaikan akan dilipatgandakan pahalanya. Pahala suatu amal dapat digandakan sesuai kadar dan kualitasnya, yakni sepuluh, seratus, tujuh ratus kali lipat, bahkan lebih tanpa batas. Satu kesusahan dari berbagai kesusahan hari kiamat nilainya setara dengan sepuluh atau lebih kesusahan di dunia. Hal ini ditunjukkan melalui adanya *tanwīn ta'zīm* (penanda pengagungan) pada kata *kurbah* serta penekanan khusus terhadap “hari kiamat” dibanding hari-hari lainnya.¹⁷⁴ Dengan demikian, penggandaan pahala dapat terjadi baik dari segi kuantitas (jumlah lipatan pahala) maupun kualitas (berat dan nilai amal itu sendiri).

Kalimat *وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا* berarti “barang siapa menutupi aib seorang Muslim,” yakni ketika seseorang melihat saudaranya melakukan perbuatan tercela tetapi tidak menampakkannya kepada orang lain.¹⁷⁵ Seorang Muslim wajib menutupi aib atau kekurangan saudaranya sesama Muslim sejauh aib tersebut masih bisa disembunyikan dari orang lain. Nasihat dan koreksi hendaknya diberikan secara

¹⁷⁴ Al-Qari, *Mirqat Al-Mafatih Syarh Misykat Al-Masabih*, Juz 7, h. 3104.

¹⁷⁵ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Sharh Al-Bukhari*, Juz 5, h. 97.

rahasia, tanpa memermalukan di hadapan orang lain¹⁷⁶ Namun, apabila setelah dinasihati perbuatan tercela itu tetap dilakukan bahkan secara terang-terangan, maka diperbolehkan memberitahukan atau bersaksi terhadapnya demi kemaslahatan. Adapun yang dianjurkan adalah menutupi kesalahan yang sudah berlalu, sedangkan jika seseorang masih terus melakukan kesalahan, maka kewajiban Muslim lain adalah menegurnya atau membawanya kepada pihak berwenang. Praktik menutupi aib ini tidak termasuk *ghibah* yang diharamkan, melainkan bagian dari nasihat yang wajib. Sebaliknya, membuka keburukan saudaranya berarti meninggalkan kewajiban menutup aib, sekaligus jatuh pada perbuatan *ghibah* yang dilarang.¹⁷⁷ Dengan demikian, hadis ini menekankan etika sosial dalam Islam, yaitu menjaga kehormatan sesama Muslim melalui sikap menutupi, menasihati, dan membimbing dengan cara yang baik.

Kalimat *سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* berarti “Allah akan menutupi aibnya pada hari kiamat.” Maksudnya, siapa yang menutupi aib saudaranya di dunia, Allah akan membalas dengan menutupi aibnya kelak di akhirat. Bahkan, bukan hanya di akhirat, melainkan juga di dunia Allah menjaga kehormatan orang tersebut dari terbukanya aibnya.¹⁷⁸ Hadis ini mengandung anjuran untuk saling tolong-menolong, bergaul dengan baik, serta menumbuhkan kasih sayang di antara sesama Muslim. Selain itu, hadis ini juga memberikan pelajaran penting bahwa balasan Allah selalu sejenis dengan amal kebaikan yang dilakukan hamba-Nya (*al-jazā’ min jins al-‘amal*). Contohnya, apabila seseorang menutupi aib saudaranya, maka Allah pun akan menutupi aibnya.¹⁷⁹

b. Makna Umum Hadis

Hadis ini menegaskan pentingnya prinsip persaudaraan dalam Islam yang dibangun atas dasar kasih sayang, solidaritas, dan tanggung jawab sosial. Rasulullah saw menggambarkan bahwa setiap Muslim adalah saudara bagi Muslim

¹⁷⁶ Asy-Syaibani, *Al-Ifshoh 'an Ma 'Ani as-Shihah*, Juz 4, h. 36.

¹⁷⁷ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 5 97.

¹⁷⁸ Al-Bukhari, *Al-Jami' Al-Musnad as-Shahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulillah Wa Sunnatihi Wa Ayyamihi*, Juz 5, h. 97.

¹⁷⁹ Al-Bukhari, Juz 5, h. 97.

lainnya. Dengan demikian, tidak dibenarkan seorang Muslim menzalimi, menelantarkan, atau membiarkan saudaranya dalam kesulitan tanpa pertolongan. Prinsip ukhuwah ini sejalan dengan firman Allah Swt dalam Qs. al-Ḥujurāt [49]: 10 yang menegaskan bahwa sesungguhnya orang-orang beriman itu bersaudara, sehingga kewajiban mereka adalah memperbaiki hubungan serta menghindari perpecahan.¹⁸⁰

Selain itu, hadis ini menunjukkan bahwa siapa saja yang membantu memenuhi kebutuhan saudaranya, maka Allah akan menolongnya dalam urusan yang sama. Para ulama menjelaskan bahwa balasan Allah selalu sejenis dengan amal perbuatan hamba (*al-jazā' min jins al-'amal*). Artinya, kebaikan yang dilakukan seseorang akan kembali kepadanya dalam bentuk pertolongan dan perlindungan dari Allah. Dengan demikian, pertolongan seorang Muslim kepada saudaranya menjadi sebab datangnya pertolongan Allah kepadanya. Prinsip timbal-balik ini ditegaskan oleh Ibn Rajab dalam *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam* ketika menjelaskan hadis-hadis yang menekankan pentingnya saling tolong menolong, mengasihi, dan menjaga kehormatan sesama Muslim.¹⁸¹

Hadis ini juga menekankan pentingnya mengurangi kesulitan dan beban orang lain. Rasulullah saw menyatakan bahwa siapa saja yang meringankan kesusahan seorang Muslim, maka Allah akan meringankan satu kesusahannya pada hari kiamat.¹⁸² Hal ini sejalan dengan janji Allah dalam Qs. al-An'ām [6]: 160 bahwa setiap amal kebaikan akan dilipatgandakan balasannya.¹⁸³ Pelipatgandaan itu dapat terjadi baik dari sisi jumlah maupun kualitas, sesuai dengan kadar keikhlasan niat, ketulusan hati, dan sebesar apa manfaat yang ditimbulkan dari amal tersebut. Semakin tulus dan besar maslahat yang lahir dari suatu perbuatan, semakin agung pula pahala yang Allah janjikan bagi pelakunya.

¹⁸⁰ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir At-Thabari, *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*, Juz 21 (Kairo: Dar Hajr li at-Thiba'ah wa an-Nashr wa al-Tawzi' wa al-I'lam, 2001), h. 363.

¹⁸¹ Zain al-Din Abu al-Faraj 'Abd ar-Rahman bin Syihab ad-Din Al-Baghdadi, *Jami' Al-'Ulum Wa Al-Hikam Fi Syarh Khamsin Haditsan Min Jawami' Al-Kalim*, Juz 2 (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1997), h. 285.

¹⁸² Al-Qari, *Mirqat Al-Mafatih Syarh Misykat Al-Masabih*, Juz 7, h. 3104.

¹⁸³ Muhammad Wakhid Musthofa, "Model Matematika Mizanul Amal: Kalkulasi Pahala Dan Dosa Dari Amal Perbuatan Seorang Muslim," *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 19, no. 2 (2020): 275–86, <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v19i2.3417>.

Lebih lanjut, hadis ini juga mengajarkan kewajiban menjaga kehormatan dengan menutup aib sesama Muslim. Maksudnya, ketika seseorang mengetahui kekurangan saudaranya, maka dianjurkan untuk menutupinya sejauh masih bisa ditutupi, dan menasihatinya dengan cara yang rahasia. Imam al-Ghazālī menegaskan dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* bahwa menutup aib orang lain merupakan bagian dari akhlak mulia dan cara untuk menjaga keharmonisan sosial, selama hal tersebut tidak mengandung mudarat yang lebih besar.¹⁸⁴

Dengan demikian, hadis ini memberikan pelajaran penting bahwa hubungan antar-Muslim harus dibangun dengan kasih sayang, saling melindungi, dan solidaritas sosial. Balasannya, Allah akan menolong, menutupi, dan meringankan kesulitan hamba-Nya, baik di dunia maupun di akhirat, sebagai bentuk keadilan dan kasih sayang-Nya kepada orang-orang yang berbuat kebaikan.

c. Kaitannya dengan Prinsip Keadilan Sosial dan Pemerataan Akses

Hadis yang menegaskan bahwa setiap Muslim adalah saudara yang wajib saling menolong dan melindungi mengandung pesan moral dan sosial yang sangat penting.¹⁸⁵ Prinsip persaudaraan ini menjadi dasar hubungan sosial dalam Islam, yang tidak hanya menekankan kasih sayang, tetapi juga menegaskan keadilan dan tanggung jawab bersama.¹⁸⁶ Tidak ada seorang pun yang boleh dibiarkan menderita atau dirugikan, karena setiap Muslim memiliki kewajiban untuk menjaga keselamatan, kehormatan, dan kesejahteraan saudaranya.

Dalam konteks perencanaan kota modern, prinsip ini diterjemahkan ke dalam upaya pemerataan akses fasilitas publik. Semua warga kota, tanpa memandang status sosial, ekonomi, atau latar belakang budaya, harus memperoleh akses yang sama terhadap layanan dasar seperti air bersih, listrik, transportasi, pendidikan, dan

¹⁸⁴ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.).

¹⁸⁵ Al-Bukhari, *Al-Jami' Al-Musnad as-Shahih Al-Mukhtasar Min Umur Rasulillah Wa Sunnatihi Wa Ayyamihi*.

¹⁸⁶ Nurlina Sari Ihsanniati et al., "Keadilan Sosial: Konsep Keadilan Dan Peran Manusia Dalam Mewujudkan Keadilan Perspektif Al-Quran," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 9, no. 1 (2024): 181–92, <https://doi.org/10.30868/at.v9i01.6661>.

Kesehatan.¹⁸⁷ Pemerataan akses ini merupakan manifestasi keadilan sosial, di mana setiap individu memperoleh haknya dan tidak ada yang terpinggirkan, sehingga kota menjadi ruang inklusif bagi seluruh warganya.¹⁸⁸

Selain itu, prinsip persaudaraan dan keadilan sosial dalam hadis juga menekankan perlindungan terhadap kelompok rentan, seperti fakir miskin, lansia, dan penyandang disabilitas. Perencanaan kota yang berkeadilan harus mempertimbangkan kebutuhan kelompok-kelompok ini agar mereka tetap dapat berpartisipasi dalam kehidupan sosial dan memperoleh hak-haknya secara penuh.¹⁸⁹ Dengan demikian, pengelolaan kota tidak hanya bersifat fisik atau teknis, tetapi juga memerlukan perhatian pada aspek sosial dan kemanusiaan, sehingga tercipta lingkungan yang aman dan nyaman bagi semua lapisan masyarakat.¹⁹⁰

Hadis ini juga mendorong penghapusan ketimpangan sosial dan penolakan terhadap kezhaliman. Dalam perencanaan kota, hal ini berarti distribusi ruang dan sumber daya harus dirancang sedemikian rupa sehingga tidak terjadi segregasi sosial atau kesenjangan mencolok antara kelompok kaya dan miskin. Misalnya, perumahan, fasilitas pendidikan, dan layanan kesehatan tidak boleh terkonsentrasi hanya di wilayah tertentu, tetapi harus tersebar secara proporsional sehingga setiap warga memiliki kesempatan yang setara untuk berkembang dan sejahtera.

Lebih jauh, pembangunan kota yang berkeadilan harus memfasilitasi terbentuknya solidaritas sosial. Hal ini dapat diwujudkan melalui penyediaan ruang publik yang mendorong interaksi warga, penguatan komunitas lokal, serta penyelenggaraan layanan sosial yang mudah diakses oleh seluruh lapisan masyarakat. Dengan cara ini, warga tidak hanya menerima layanan secara

¹⁸⁷ Hanifah Fitriyani et al., “Pengaruh Stratifikasi Sosial Terhadap Akses Pendidikan Dasar Di Wilayah Perkotaan Dan Pedesaan,” *Journal Sains Student Research* 3, no. 4 (2025): 34–44, <https://doi.org/10.61722/jssr.v3i4.5230>.

¹⁸⁸ Hidayatus Sholichah et al., “Systematic Literature Review : Pemberdayaan Masyarakat Inklusif Untuk Mewujudkan Keadilan Sosial,” *Jurnal Sosial Ekonomi Dan Humaniora* 11, no. 1 (2025): 27–40, <https://doi.org/10.29303/jseh.v11i1.664>.

¹⁸⁹ Heri Sulaiman, Ramzi Durin, and Desi Purnama, “Hak Atas Mendapatkan Kehidupan Yang Berkeadilan: Analisis Falsafah Pancasila Sila Ke Lima,” *Dame Journal of Law* 1, no. 1 (2025): 25–44, <https://doi.org/10.64344/djl.v1i1.5>.

¹⁹⁰ Jamaludin, *Sosiologi Perkotaan: Memahami Masyarakat Kota Dan Problematikanya*.

individual, tetapi juga membangun jaringan sosial yang saling mendukung dan menumbuhkan rasa tanggung jawab bersama.¹⁹¹

Dengan demikian, hadis ini tidak sekadar mengajarkan nilai moral individual, tetapi juga memberikan panduan etis bagi perencanaan dan pengelolaan kota modern. Prinsip persaudaraan, keadilan sosial, pemerataan akses, perlindungan kelompok rentan, dan solidaritas sosial merupakan fondasi bagi terciptanya kota yang inklusif, berkeadilan, dan menyejahterakan seluruh warganya.

d. Implikasi terhadap Perencanaan Kota Modern

Hadis Nabi tentang kewajiban saling menolong, melindungi, dan menutup aib sesama Muslim tidak hanya relevan dalam ranah personal dan sosial, tetapi juga dapat dijadikan landasan dalam pembangunan dan perencanaan kota modern. Pesan moral dalam hadis tersebut mengingatkan bahwa kehidupan bermasyarakat harus dibangun di atas nilai keadilan, solidaritas, dan empati. Prinsip-prinsip inilah yang seyogianya diterjemahkan ke dalam kebijakan tata kota agar tercipta lingkungan perkotaan yang inklusif, adil, dan manusiawi.¹⁹²

Dalam perencanaan kota modern, prinsip keadilan sosial harus menjadi landasan utama.¹⁹³ Kota harus dirancang sedemikian rupa sehingga setiap warganya, tanpa memandang latar belakang sosial, ekonomi, atau budaya, memperoleh akses yang setara terhadap fasilitas dan layanan publik.¹⁹⁴ Hal ini sejalan dengan ajaran Islam yang menekankan pentingnya tidak menzalimi sesama dan memastikan bahwa hak-hak setiap individu terpenuhi secara adil. Sebagaimana dijelaskan dalam hadis, menolong sesama Muslim yang kesulitan akan

¹⁹¹ Ernan Rustiadi, Galuh Syahbana Indraprahasta, and Setyardi Pratika Mulya, *Teori Perencanaan: Madzhab Dan Praktik Perencanaan Pengembangan Wilayah* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2020).

¹⁹² Purwanto Purwanto, "Perwujudan Keadilan Dan Keadilan Sosial Dalam Negara Hukum Indonesia: Perjuangan Yang Tidak Mudah Dioperasikan," *Jurnal Hukum Media Bhakti* 1, no. 1 (2020): 1–19, <https://doi.org/10.32501/jhmb.v1i1.2>.

¹⁹³ Yupi Sasmita Dewi and Al-Adly Darniyus, "Kebijakan Transportasi Hijau Di Kota Medan: Telaah Teori Keadilan Sosial John Rawls," *Gema Publica: Jurnal Manajemen Dan Kebijakan Publik* 10, no. 1 (2025): 50–63.

¹⁹⁴ Ani Farida, "Penerapan Konsep Child Friendly Space Pada Ruang Publik Kampung Badran Yogyakarta" (Universitas Negeri Yogyakarta, 2014).

mendatangkan pertolongan dari Allah, yang dapat diartikan sebagai balasan atas usaha untuk menciptakan keadilan dan kesejahteraan bersama.

Kota modern perlu memiliki sistem yang responsif terhadap kebutuhan warganya, terutama dalam situasi darurat atau kesulitan.¹⁹⁵ Hal ini mencakup penyediaan layanan kesehatan, pendidikan, perumahan, dan bantuan sosial yang mudah diakses oleh semua lapisan masyarakat.¹⁹⁶ Dalam konteks ini, hadis tersebut mengajarkan bahwa dengan membantu memenuhi kebutuhan orang lain, kita tidak hanya meringankan beban mereka tetapi juga memperoleh balasan dari Allah. Ini mencerminkan pentingnya peran pemerintah dan masyarakat dalam menciptakan sistem yang mendukung kesejahteraan bersama.¹⁹⁷

Ruang publik dalam kota modern harus dirancang untuk mendorong interaksi sosial dan solidaritas antarwarga. Penyediaan taman, pusat komunitas, dan fasilitas umum lainnya yang dapat digunakan bersama akan memperkuat ikatan sosial dan rasa kebersamaan.¹⁹⁸ Hadis ini mengingatkan kita bahwa dengan saling membantu dan meringankan beban sesama, kita tidak hanya memenuhi kewajiban sosial tetapi juga mendapatkan pahala dari Allah. Hal ini menunjukkan bahwa perencanaan ruang publik harus mempertimbangkan aspek sosial dan spiritual untuk menciptakan lingkungan yang harmonis dan inklusif.¹⁹⁹

Pengelolaan kota yang efektif memerlukan pendekatan yang berfokus pada empati dan kepedulian terhadap kebutuhan warga. Kebijakan dan program yang diluncurkan harus mempertimbangkan dampaknya terhadap kesejahteraan masyarakat, terutama bagi mereka yang berada dalam kondisi rentan.²⁰⁰ Hadis tersebut menekankan bahwa dengan menolong sesama, kita tidak hanya

¹⁹⁵ Priskadini April Insani, "Mewujudkan Kota Responsif Melalui Smart City," *Publisia: Jurnal Ilmu Administrasi Publik* 2, no. 1 (2017): 25–31, <https://doi.org/10.26905/pjiap.v2i1.1423>.

¹⁹⁶ Jaury Douglas Pardomuan and Irwan Triadi, "Pemenuhan Hak Pelayanan Kesehatan Bagi Kelompok Usia Rentan Di Indonesia Berdasarkan Asas Keadilan, Kepastian Hukum Dan Kemanfaatan," *Pemuliaan Keadilan* 1, no. 4 (2024): 143–57, <https://doi.org/10.62383/pk.v1i4.205>.

¹⁹⁷ Rijal Assidiq Mulyana, "Peran Negara Untuk Mewujudkan Kesejahteraan Dalam Kerangka Maqshidus Syariah," *Al-Urban: Jurnal Ekonomi Syariah Dan Filantropfi Islam* 1, no. 2 (2021): 155–75, <https://doi.org/10.22236/alurban>.

¹⁹⁸ Jamaludin, *Sosiologi Perkotaan: Memahami Masyarakat Kota Dan Problematikanya*.

¹⁹⁹ Thalya Alfiani Shafira and Diananta Pramitasari, "Kajian Ruang Terbuka Hijau Publik Ramah Anak Pada Area Permukiman Kota Yogyakarta," *Modul* 24, no. 2 (2024): 71–79.

²⁰⁰ Umar Nain, *Pembangunan Dan Pemberdayaan Masyarakat*, 2023.

meringankan beban mereka tetapi juga mendapatkan pertolongan dari Allah. Ini menggarisbawahi pentingnya nilai-nilai kemanusiaan dalam setiap aspek pengelolaan kota.

Kota modern harus memiliki strategi untuk membangun ketahanan sosial warganya dalam menghadapi berbagai krisis, baik itu bencana alam, ekonomi, maupun sosial. Hal ini mencakup penyediaan jaringan dukungan sosial, sistem peringatan dini, dan mekanisme bantuan darurat yang efektif.²⁰¹ Hadis ini mengajarkan bahwa dengan membantu meringankan kesulitan orang lain, kita juga membangun ketahanan bersama yang akan bermanfaat bagi semua pihak, terutama dalam menghadapi tantangan yang tidak terduga.²⁰²

Dengan demikian, hadis ini tidak hanya memberikan panduan moral dalam kehidupan sehari-hari tetapi juga dapat dijadikan dasar dalam perencanaan dan pengelolaan kota modern. Nilai-nilai yang terkandung dalam hadis tersebut seperti keadilan, solidaritas, empati, dan kepedulian, harus menjadi pijakan dalam menciptakan kota yang tidak hanya maju secara fisik tetapi juga manusiawi dan berkeadilan. Dengan menerapkan prinsip-prinsip ini, kita dapat mewujudkan kota yang mampu memenuhi kebutuhan warganya secara adil dan merata, serta membangun masyarakat yang saling mendukung dan peduli satu sama lain.

2. Kemaslahatan Umum

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Artinya: Dari Ibnu Abbas ia berkata, “Rasulullah saw bersabda, “*Tidak boleh berbuat mudarat dan hal yang menimbulkan mudarat.*”

a. Analisis Lafadz

Kata ضَرَرَ dibaca dengan dua fathah, sedangkan ضِرَار dibaca dengan kasrah pada huruf pertama. Riwayat yang masyhur menyebutkan bacaan ضَرَرَ dengan

²⁰¹ Yasmin Azzahra, “Ketahanan Sosial Dan Kritis Kemanusiaan: Peran Pemerintah Dalam Penanggulangan Bencana,” *Literacy Notes* 1, no. 2 (2023): 1–13.

²⁰² Faridah Faridah et al., “Resiliensi: Menjaga Ketahanan Mental Dalam Menghadapi Tantangan Hidup,” *Mimbar: Jurnal Media Intelektual Muslim Dan Bimbingan Rohani* 11, no. 1 (2025): 13–33, <https://doi.org/10.47435/mimbar.v11i01.3636>.

kedua hurufnya dalam bentuk fathah. Dari sisi penjelasan makna (*dirāyah*), ada lima bentuk kemungkinan *i'rāb* yang dibolehkan, susunanya serupa dengan ungkapan *lā ḥaula wa lā quwwata* (tidak ada daya dan kekuatan).²⁰³

Secara etimologis, kata ضَرَرٌ bermakna mudarat atau kerugian, yang merupakan lawan dari *an-naḥḥ* (manfaat). Sementara itu, kata ضَرَارٌ merujuk pada interaksi antara dua pihak, yang menekankan larangan timbal balik dalam menimbulkan kerugian. Dengan demikian, maknanya mencakup larangan bagi seseorang untuk merugikan saudaranya dalam bentuk apa pun, sekaligus melarang dua orang saling merugikan satu sama lain dengan alasan balas dendam atau pembenaran yang keliru. Penempatan ضَرَارٌ setelah ضَرَرٌ menunjukkan urutan pentingnya, yakni terlebih dahulu melarang kerugian individu terhadap orang lain, kemudian larangan interaksi yang merugikan antara dua pihak.²⁰⁴

Ibn Ḥabīb menjelaskan bahwa makna *ḍharar* dan *ḍhirār* pada dasarnya sama, keduanya menegaskan larangan mendatangkan kerugian. Lebih jauh, makna hadis *lā ḍharar wa lā ḍhirār* juga dapat dipahami sebagai “tidak ada kerugian yang dibebankan atas seseorang.” Dengan kata lain, seseorang tidak diwajibkan untuk bersabar terhadap kerugian yang dialaminya, sekaligus dilarang menimbulkan kerugian terhadap orang lain. Prinsip “tidak diwajibkan untuk bersabar” ini menegaskan hak individu untuk melindungi diri dari gangguan atau kerugian yang ditimbulkan orang lain. Misalnya, jika seorang tetangga membuat asap yang masuk ke rumahnya, ia tidak dituntut untuk diam atau menahan diri. Sebaliknya, ia berhak menuntut agar gangguan tersebut dihentikan, menolak kerugian, atau mengadukan permasalahan tersebut melalui mekanisme yang sah. Dengan demikian, Islam menempatkan perlindungan terhadap korban sebagai bagian integral dari prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār*, sehingga hak-hak individu tetap terjaga dan keseimbangan sosial tetap terpelihara. Hadis ini, selain melarang perbuatan yang merugikan, juga menegaskan pentingnya perlindungan hukum dan sosial bagi mereka yang

²⁰³ Muhammad al-Amin bin ‘Abdillāh bin Yusuf bin Hasan al-Urmi al-‘Alawī al-Atsyubī al-Harārī al-Karī al-Buwaithī, *Mursyid Dzawī Al-Hijā Wa Al-Hajjah Ilā Sunan Ibn Majah*, Juz 13 (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2018), h.467

²⁰⁴ Muhammad al-Amin bin ‘Abdillāh bin Yusuf bin Hasan al-Urmi al-‘Alawī al-Atsyubī al-Harārī al-Karī al-Buwaithī, *Mursyid Dzawī Al-Hijā Wa Al-Hajjah Ilā Sunan Ibn Majah*, Juz 13 (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2018), h.467

mengalami kerugian, sehingga prinsip keadilan dan kemaslahatan umum dapat terwujud dalam kehidupan bermasyarakat.²⁰⁵

Al-Khushānī membedakan antara *dharar* dan *dhirār* dalam konteks tindakan yang merugikan orang lain. Menurutnya, *dharar* merujuk pada perbuatan yang dilakukan seseorang yang sekaligus memberi manfaat atau keuntungan bagi dirinya sendiri, namun secara bersamaan menimbulkan kerugian atau gangguan bagi orang lain.²⁰⁶ Contohnya, seseorang membuat sumur di halaman rumahnya untuk keperluan air, sehingga dirinya diuntungkan, tetapi tanah tetangganya menjadi ambles atau rusak akibat penggalian tersebut.

Sementara itu, *dhirār* mengacu pada perbuatan yang sama sekali tidak memberikan manfaat bagi pelaku, tetapi justru menimbulkan kerugian bagi orang lain.²⁰⁷ Misalnya, seseorang membangun tembok tinggi hanya untuk menghalangi cahaya matahari masuk ke rumah tetangganya, tanpa memperoleh keuntungan apapun dari tindakannya. Dengan demikian, *dhirār* terjadi ketika kerugian ditimbulkan semata-mata untuk membuat orang lain menderita, tanpa ada tujuan atau manfaat bagi pelaku.²⁰⁸

Pemahaman ini sejalan dengan prinsip syariah bahwa setiap tindakan yang menimbulkan kerugian bagi orang lain, baik yang bersifat menguntungkan diri sendiri maupun semata-mata menyakiti, adalah terlarang.²⁰⁹ Konsep ini juga dapat dikaitkan dengan firman Allah dalam Qs. At-Taubah [9]: 107, yang menegaskan bahwa setiap tindakan harus didasarkan pada kemaslahatan umum, bukan merugikan orang lain demi kepentingan pribadi.²¹⁰

²⁰⁵ Abu al-Walid Sulaiman bin Khalaf al-Baji Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*, Juz 6 (Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, 1914), h. 40.

²⁰⁶ Ichwan Ahnaz Alamudi et al., "Studi Qawaid Fiqhiyyah: Aspek Ibadat Dan Muamalat Dalam Kaidah La Dharara Wa La Dhirar," *Qonun Iqtishad EL Madani Journal* 4, no. 1 (2025): 21–28, <https://doi.org/10.55438/jqim.v4i1.140>.

²⁰⁷ Alamudi et al.

²⁰⁸ Alamudi et al.

²⁰⁹ Cantika Adythiapaksi and Rachmad Risqy Kurniawan, "Larangan Merugikan Orang Lain Menurut Perspektif Islam," *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 10, no. 10 (2020): 1–20, <https://osf.io/xvwq3>.

²¹⁰ Eko Zulfikar, "Merajut Kemaslahatan Ekonomi Dalam Perspektif Al-Qur'an," *Jurnal Ulunnuha* 10, no. 1 (2021): 94–113, <https://doi.org/10.15548/ju.v10i1.2093>.

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ...

Artinya: Di antara orang-orang munafik itu ada yang mendirikan masjid untuk menimbulkan mudarat (pada orang-orang yang beriman), (menyebabkan) kekufuran....

‘Abd al-Barr berpendapat bahwa *dharar* terjadi ketika salah satu pihak merugikan tetangganya sendiri, sedangkan *dhirār* terjadi ketika kedua belah pihak saling merugikan satu sama lain.²¹¹ Penggunaan bentuk kata ini sejalan dengan pola bahasa Arab yang menunjukkan makna *mufa’alah*, yakni tindakan saling melakukan, seperti dalam kata *al-qitāl* (perang), *aḍ-ḍirāb* (pukulan), *as-sibāb* (saling mencaci), *al-jallād* (perkelahian), dan *az-zahām* (saling berdesakan).

Berdasarkan penafsiran ini, Nabi saw melarang agar tidak ada pihak yang memudaratkan tetangganya sendirian dan juga melarang agar keduanya saling merugikan secara sengaja.²¹² Larangan ini tidak termasuk tindakan *qisas* atau hukuman balas setimpal, karena *qisas* merupakan penegakan hak atau pencegahan agar kezaliman tidak berlanjut. Dengan kata lain, *dhirār* yang dilarang adalah perbuatan yang murni bertujuan merugikan orang lain, tanpa alasan yang sah atau maslahat yang lebih besar.²¹³

Dalam praktik sehari-hari, *dharar* dapat terjadi misalnya ketika seseorang membangun fasilitas di lahannya yang menimbulkan kerugian bagi tetangga, seperti pemandian umum, tungku roti, tungku peleburan emas atau perak, tungku pandai besi, atau kincir. Kerugian ini biasanya berupa asap, bau, atau gangguan lain yang terus-menerus dan berpotensi membahayakan atau mengurangi kenyamanan lingkungan sekitar. Dalam kasus seperti ini, Imam Malik melalui riwayat Ibn al-Qasim dalam *al-Majmu’ah* menegaskan bahwa tetangga memiliki hak untuk melarang pendirian fasilitas tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Islam

²¹¹ Ananda Putri Damayanti, “Analisis Akad Qard Dan Implementasi Fatwa DSN MUI No. 117-MU/II/2018 Pada Pinjam Uang Online Di E-Commerce Akulaku” (UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2024).

²¹² Puji Purnama Sari and Rachmad Risqy Kurniawan, “Kerjasama Yang Merugikan Dalam Mengembangkan Usaha Seaca Syari’at Islam,” *Osf Preprint*, 2022.

²¹³ Panji Adam Agus Putra, “Aplikasi Kaidah La Dharara Wa La Dhirar Dalam Hukum Ekonomi Syariah,” *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah* 6, no. 2 (2024): 4164–79, <https://doi.org/10.47467/alkharaj.v6i2.4391>.

menempatkan prinsip kemaslahatan umum dan perlindungan hak individu sebagai landasan etis dalam kehidupan bermasyarakat.²¹⁴ Dengan demikian, prinsip *lā dharar wa lā dhirār* menekankan keseimbangan antara hak individu dan tanggung jawab sosial. Setiap tindakan yang menimbulkan kerugian bagi orang lain, baik yang bersifat sepihak maupun saling merugikan, dilarang, sementara tindakan yang bermanfaat dan tidak merugikan orang lain diperbolehkan.²¹⁵ Konsep ini relevan dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk dalam perencanaan kota modern, tata ruang, dan pengelolaan lingkungan agar tercipta keadilan, keamanan, dan kenyamanan bersama.

Hadis Nabi saw yang berbunyi *lā dharar wa lā dhirār* menegaskan prinsip bahwa setiap individu tidak boleh melakukan tindakan yang merugikan orang lain, dan juga tidak boleh saling merugikan.²¹⁶ Prinsip ini menjadi landasan etis, moral, dan hukum dalam menjaga keseimbangan antara kepentingan individu dan kepentingan masyarakat luas. Berbagai pendapat para ulama klasik memberikan contoh konkret penerapan prinsip ini dalam kehidupan sehari-hari, khususnya terkait hak tetangga dan lingkungan sekitar. Berikut ini beberapa kasus penerapan prinsip kemaslahatan umum menurut literatur fiqh:²¹⁷

1) Kasus 1 - Kincir Air

Dalam praktik kehidupan sehari-hari, pembangunan kincir air atau fasilitas sejenis dapat menimbulkan potensi kerugian bagi tetangga. Kerugian ini dapat berupa kerusakan fisik, seperti dinding rumah yang terkena dampak langsung dari konstruksi atau getaran akibat operasional kincir. Jika kerusakan tersebut benar-benar mengakibatkan runtuhnya dinding atau merusak bangunan tetangga, maka hal ini termasuk kategori *dharar*, yaitu kerugian nyata yang dilarang oleh prinsip *lā dharar wa lā dhirār*. Dalam konteks ini, para tetangga berhak untuk menuntut penghapusan atau pencegahan kerugian tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu

²¹⁴ Al-Andalusi, Juz 6, h. 40.

²¹⁵ Al-Andalusi, Juz 6, h. 40.

²¹⁶ Anggreni M Dewi, "Agency Theory Dalam Perspektif Islam," *Jhi* 9, no. 2 (2011): 1–13.

²¹⁷ Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*, Juz 6, h. 41.

al-Qasim dalam *al-Majmu'ah* dan dicontohkan oleh Imam Malik terkait hak tetangga untuk melindungi harta miliknya dari gangguan.²¹⁸

Selain kerusakan fisik, kincir air juga dapat menimbulkan gangguan berupa suara bising. Menurut Ibnu Habib yang meriwayatkan dari Mutarrif dan Ibnu al-Majishun, suara yang ditimbulkan dari pekerjaan sehari-hari, seperti tukang cuci atau pemukul kain, tidak selalu dapat dicegah, karena gangguan tersebut bersifat sementara dan tidak menimbulkan kerugian yang permanen. Namun, jika intensitas suara menjadi sangat keras atau berlangsung terus-menerus misalnya dari bengkel logam, penggilingan gandum besar, atau *workshop* mesin modern yang beroperasi dekat permukiman, maka gangguan tersebut dapat dikategorikan sebagai mudarat, sehingga prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār* mewajibkan pencegahan. Hal ini sejalan dengan prinsip fiqh klasik yang membedakan antara gangguan ringan yang dapat ditoleransi dan kerugian permanen yang wajib dihilangkan.²¹⁹

Dengan demikian, hadis *lā ḍharar wa lā ḍhirār* menekankan pentingnya menyeimbangkan hak individu dengan kepentingan tetangga. Pembangunan dan aktivitas yang bermanfaat bagi satu pihak tidak boleh menimbulkan kerugian yang nyata bagi pihak lain.²²⁰ Prinsip ini tidak hanya melindungi hak korban, tetapi juga mendorong terciptanya kemaslahatan umum dan harmoni sosial, yang menjadi dasar etika dalam perencanaan tata ruang maupun kehidupan bermasyarakat.²²¹

2) Kasus 2 - Tukang Penyamak Kulit

Dalam konteks kehidupan perkotaan maupun pedesaan di masa klasik maupun modern, aktivitas industri rumah tangga atau kerajinan dapat menimbulkan dampak yang mengganggu tetangga. Salah satu contoh klasik adalah pekerjaan tukang penyamak kulit, yang menghasilkan bau busuk dari proses pengolahan kulit

²¹⁸ Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*, Juz 6, h. 41.

²¹⁹ Agus Muchsin, *Ilmu Fiqih: Suatu Pengantar Dialektika Konsep Klasik Dan Kontemporer* (Yogyakarta: Jusuf Kalla School of Government Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (JKSG-UMY), 2019).

²²⁰ Putri Lestari, "Penggadaan Tanah Untuk Pembangunan Demi Kepentingan Umum Di Indonesia Berdasarkan Pancasila," *Sign Jurnal Hukum* 1, no. 2 (2020): 71–86.

²²¹ Miqdad Panji Asshobirin, Muhamad Iqbal Robbani, and Rahmawati Rahmawati, "Implementasi Prinsip-Prinsip Ekonomi Syariah Untuk Memperkuat Toleransi Dalam Masyarakat Multikultural," *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah Dan Budaya Islam* 9, no. 2 (2024): 147–61, <https://doi.org/10.35329/jalif.v9i2.5316>.

hewan. Ibn Habib meriwayatkan dari Mutarrif dan Ibnu al-Majishun bahwa aktivitas semacam ini wajib dicegah jika menimbulkan gangguan bagi tetangga.²²²

Hal ini berbeda dengan gangguan berupa suara bising, yang dalam beberapa kasus bisa ditoleransi karena bersifat sementara dan tidak permanen. Bau busuk, sebaliknya, dianggap sebagai mudarat yang bersifat terus-menerus. Karakteristik permanen ini membuat gangguan bau sama halnya dengan kerugian yang nyata, sehingga prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār* menuntut perlindungan hak tetangga. Dengan kata lain, hukum Islam menekankan agar setiap individu atau kelompok yang melakukan aktivitas yang memberi manfaat bagi dirinya sendiri tidak menimbulkan kerugian yang permanen bagi orang lain.²²³

Penerapan prinsip ini tidak hanya relevan dalam konteks sosial klasik, tetapi juga dalam perencanaan kota modern. Misalnya, penempatan fasilitas industri atau bengkel harus mempertimbangkan dampak lingkungan terhadap pemukiman sekitarnya, termasuk potensi polusi udara atau bau yang mengganggu kesehatan dan kenyamanan warga. Dengan demikian, hadis *lā ḍharar wa lā ḍhirār* memberikan dasar moral dan hukum untuk menyeimbangkan kepentingan individu dengan kepentingan masyarakat luas, memastikan kemaslahatan umum tetap terjaga.

3) Kasus 3 - Jamban

Salah satu bentuk kerugian yang termasuk dalam prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār* adalah dampak yang ditimbulkan oleh fasilitas sanitasi rumah tangga, seperti jamban atau tempat pembuangan limbah, yang merugikan tetangga. Jika jamban dibangun sedemikian rupa sehingga kelembapan atau air limbah merembes ke properti tetangga, sehingga menimbulkan kerusakan pada harta benda dan kenyamanan tetangga. Dalam hal ini, ulama menegaskan bahwa tindakan semacam itu dilarang karena jelas menimbulkan *ḍharar* (kerugian) yang bersifat nyata dan dapat dicegah. Alasan pelarangan ini adalah karena ia telah menimbulkan kerusakan

²²² Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*.

²²³ Al-Andalusi.

pada harta milik tetangganya, sehingga dilarang, sebagaimana larangan menghancurkan harta orang lain.²²⁴

Prinsip hukum ini menekankan bahwa manfaat individu tidak boleh diperoleh dengan mengorbankan hak atau kepentingan orang lain.²²⁵ Dengan kata lain, keberadaan fasilitas seperti jamban harus dirancang sedemikian rupa agar tidak menimbulkan kerugian bagi orang lain, misalnya melalui sistem pembuangan yang baik atau jarak yang cukup dari properti tetangga. Larangan ini juga mencerminkan tujuan moral dan sosial Islam untuk menjaga harmoni dan kesejahteraan komunitas, sekaligus memberikan perlindungan bagi tetangga dari dampak negatif yang bersifat permanen.²²⁶

Dalam konteks modern, prinsip ini relevan dengan pengelolaan sanitasi perkotaan dan perencanaan kawasan hunian. Setiap perencanaan pembangunan harus mempertimbangkan dampak fasilitas sanitasi terhadap lingkungan sekitar, termasuk risiko pencemaran, kelembapan, dan kesehatan warga.²²⁷ Dengan demikian, penerapan hadis *lā dharrar wa lā dhirār* tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga memberikan panduan praktis bagi perencanaan kota yang berorientasi pada kemaslahatan umum.

4) Kasus 4 - Lumbung dan Jerami

Dalam beberapa riwayat fiqh, dijelaskan bahwa lumbung atau tempat penyimpanan hasil panen yang dibangun di dekat kebun tetangga dapat menimbulkan kerugian, misalnya jeraminya yang berserakan dan merusak tanaman atau menghalangi akses air dan sinar matahari. Mutarrif dan Ibn al-Majishun berpendapat bahwa pemilik kebun berhak melarang atau meminta perubahan cara penyimpanan jerami agar tidak merugikan kebunnya, karena hal ini termasuk

²²⁴ Al-Andalusi.

²²⁵ V. Andri Hananto, "Utilitarianisme Dan Keseimbangan Antara Kepentingan Umum Dan Kepentingan Individu," *Jurnal Hukum* 32, no. 1 (2025): 72–98, <https://doi.org/10.20885/iustum.vol32.iss1.art4>.

²²⁶ Ahmad nilnal Munachifdlil Ula and Hanik Hidayati, "Harmoni Sosial Dalam Perspektif Islam: Tinjauan Terhadap Masyarakat Kontemporer," *Jurnal Keislaman* 7, no. 1 (2024): 70–182, <https://journal.staitaruna.ac.id/index.php/JK/article/download/252/207>.

²²⁷ Adelia Suryani et al., *Kesehatan Lingkungan: Prinsip, Risiko, Dan Pengelolaan* (Agam: Tri Edukasi Ilmiah, 2025).

bentuk dharar yang nyata dan dapat dicegah. Adapun alasan pendapatnya yaitu, meskipun kebun itu dibangun belakangan, sebagaimana seorang berhak mencegah hewan peliharaan tetangga masuk ke tanahnya, meskipun hewan itu sudah lama ada.²²⁸

Namun, Sahnun dalam *al-'Utbiyyah* menekankan bahwa apabila lubang sudah ada sebelum pembangunan kebun, hak lama yang diperoleh pemilik lubang harus dihormati. Dengan kata lain, kerugian yang muncul akibat keberadaan fasilitas lama tidak dapat sepenuhnya dilarang karena pemilik kebun baru harus menyesuaikan dengan kondisi yang sudah ada sebelumnya. Alasannya pendapatnya yaitu, manfaat yang sudah diperoleh secara lama (hak lama yang diakui) tidak boleh dihalangi atau dilarang. Prinsip ini menekankan keseimbangan antara hak individu dan hak kolektif, selaras dengan makna hadis *lā dharar wa lā dhirār*, yakni mencegah kerugian tanpa menghilangkan hak orang lain yang sah.²²⁹

Dalam konteks perencanaan kota modern, kasus ini relevan untuk tata ruang dan pengaturan pemanfaatan lahan. Setiap pembangunan atau fasilitas harus mempertimbangkan dampaknya terhadap lingkungan sekitar dan hak tetangga, termasuk aspek keberlanjutan, keamanan, dan kenyamanan warga.²³⁰ Dengan demikian, penerapan prinsip *lā dharar wa lā dhirār* dapat menjadi pedoman dalam mencegah konflik kepentingan dan memastikan kemaslahatan umum tetap terjaga dalam kehidupan perkotaan.

5) Kasus 5 - Tembok yang Meninggi

Dalam beberapa riwayat fiqh, perihal seseorang yang meninggikan tembok di tanah miliknya sehingga menghalangi cahaya matahari atau angin masuk ke rumah tetangganya menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Ibn Nafi' meriwayatkan dari Imam Malik dalam *al-Majmu'ah* bahwa tindakan tersebut tidak dilarang, begitu pula Ibnu al-Qasim tercatat dalam *Kitab al-Bayan* berpendapat

²²⁸ Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*.

²²⁹ Al-Andalusi.

²³⁰ Ibnu Sasongko, *Pengembangan Berkelanjutan Penyediaan Infrastruktur Pada Kawasan Pemukiman Secara Berkelanjutan* (Surabaya: Muara Karya, 2023), <http://eprints.itn.ac.id/id/eprint/11360>.

sama. Hal ini karena selama tembok dibangun di atas tanah miliknya sendiri dan tidak memindahkan sesuatu ke tanah tetangga, serta tidak menghilangkan manfaat utama rumah tetangganya, maka hal itu masih diperbolehkan.²³¹

Namun, Ibnu Kinanah menambahkan bahwa jika pembangunan tembok tersebut dilakukan semata-mata untuk merugikan tetangga tanpa memperoleh manfaat bagi dirinya, maka hukumnya dilarang. Alasannya, 1) Selama yang dilakukan berada di dalam miliknya sendiri, tidak memindahkan sesuatu ke tanah tetangga, dan tidak menghalangi manfaat utama rumah tetangga, maka tidak dilarang; 2) Jika melarang orang meninggikan tembok hanya karena menghalangi cahaya matahari atau angin, maka semua pembangunan akan batal, karena hampir setiap orang yang membangun tembok di batas tanahnya akan menghalangi matahari atau angin tetangganya; 3) Para ulama sudah sepakat bahwa membangun di tanah sendiri itu boleh, walaupun menghalangi hal-hal seperti itu, sehingga kasus ini sama hukumnya.²³²

Pendekatan ini menunjukkan keseimbangan antara hak individu untuk memanfaatkan tanahnya dan kewajiban untuk tidak merugikan tetangganya. Dalam konteks perencanaan kota modern, prinsip ini menjadi pedoman untuk menata ruang bangunan, mengatur batas properti, dan menghindari konflik antara kepentingan individu dan kepentingan publik. Dengan demikian, setiap pembangunan harus mempertimbangkan dampak nyata terhadap lingkungan sekitarnya, termasuk cahaya, ventilasi, dan akses udara, sehingga tercipta kemaslahatan umum tanpa menimbulkan kerugian yang tidak perlu.²³³

6) Kasus 6 - Bangunan Menghalangi Angin ke Lumbung

Perihal pembangunan di tanah yang berdekatan dengan lumbung milik tetangga menimbulkan beberapa pendapat di kalangan ulama. Jika bangunan baru menghalangi hembusan angin yang dibutuhkan lumbung untuk menjemur hasil pertanian, muncul pertanyaan apakah tindakan ini boleh dilakukan atau harus

²³¹ Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*.

²³² Al-Andalusi.

²³³ Karimuna et al., *Kesehatan Lingkungan Pemukiman Dan Perkotaan*, h. 38.

dicegah. 1) Ibn Ḥabīb meriwayatkan dari Mutarrif dan Ibn al-Majishun bahwa pembangunan tersebut tidak boleh dilarang, karena pemilik tanah memiliki hak penuh untuk menggunakan tanahnya; 2) dari Yahya bin Yahya dari Ibn al-Qasim menyatakan bahwa pembangunan boleh dicegah jika menghilangkan manfaat utama lumbung yang sudah ada sejak lama; 3) Ibnu Nafi' berpendapat bahwa pembangunan tidak boleh merugikan fungsi pokok lumbung, meskipun pemilik bangunan membutuhkan tanahnya untuk kepentingan sendiri.²³⁴

Pendekatan berbeda ini sebenarnya selaras dengan prinsip *lā dharar wa lā dhirār*. Larangan ini tidak meniadakan hak individu untuk memanfaatkan miliknya, tetapi menekankan bahwa penggunaan tersebut tidak boleh menimbulkan kerugian bagi tetangga, terutama kerugian yang nyata dan mengganggu fungsi utama harta mereka. Hal ini relevan dalam konteks perencanaan kota modern, di mana tata letak bangunan harus mempertimbangkan akses cahaya, udara, dan kenyamanan lingkungan sekitar. Dengan kata lain, pengaturan ruang publik dan privat harus memastikan bahwa hak individu tidak merugikan kepentingan kolektif, sehingga tercipta keseimbangan antara kemaslahatan umum dan kepentingan pribadi.

7) Kasus 7 - Jendela Menghadap Rumah Tetangga

Terkait pembangunan jendela atau pintu yang memungkinkan seseorang melihat langsung ke dalam rumah tetangganya, Imam Malik dan Ibn al-Qasim menegaskan bahwa hal ini harus dicegah sepenuhnya. Imam Malik menjelaskan bahwa larangan berlaku apabila jendela atau pintu memungkinkan penglihatan langsung ke area pribadi tetangga, sehingga mengganggu privasi dan menimbulkan potensi kerugian psikologis atau sosial. Ibn al-Qasim menambahkan bahwa jika jendela berada tinggi sejajar atap atau posisinya tidak memungkinkan untuk mengintip, maka tidak termasuk kerugian yang dilarang. Sementara Ibn Wahb meriwayatkan dari Malik bahwa orang yang berada di lantai bawah tidak diwajibkan menyesuaikan bangunan mereka hanya untuk menghalangi pandangan dari atas.²³⁵

²³⁴ Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*.

²³⁵ Al-Andalusi.

Hal ini menunjukkan prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār* bekerja tidak hanya untuk melarang tindakan yang merugikan secara fisik, tetapi juga untuk melindungi hak-hak immaterial, seperti privasi dan kenyamanan psikologis. Dalam konteks perencanaan kota modern, kasus ini relevan dengan pengaturan jarak bangunan, orientasi jendela, dan desain ruang terbuka agar penghuni tidak saling mengganggu, baik secara visual maupun sosial. Prinsip ini menekankan pentingnya memperhatikan hak individu sekaligus menjaga harmoni komunitas, sehingga pembangunan tidak menimbulkan kerugian yang dapat dicegah.

8) Kasus 8 - Masjid di Atas Toko dengan Atap Menghadap Tetangga

Dalam hal pembangunan masjid di atas toko yang atapnya memungkinkan untuk mengintip ke rumah tetangga, para ulama menekankan bahwa pemilik masjid wajib menutup atap atau mengambil langkah-langkah untuk mencegah kerugian terhadap tetangga. Hal ini karena meskipun masjid tersebut merupakan bangunan baru dan tidak dapat dihancurkan, prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār* menegaskan bahwa tidak boleh ada pihak yang dirugikan akibat keberadaan bangunan tersebut.²³⁶

Langkah ini menekankan perlindungan terhadap hak individu sekaligus menjaga harmoni sosial. Dengan menutup atap atau mengatur akses, potensi kerugian berupa pengintaian atau gangguan privasi dapat dicegah tanpa mengurangi fungsi utama masjid sebagai tempat ibadah. Kasus ini mengilustrasikan bagaimana prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār* dapat diterapkan dalam konteks arsitektur dan tata ruang, di mana perencanaan bangunan harus mempertimbangkan dampak terhadap lingkungan sekitar, bukan hanya keuntungan atau kebutuhan pemiliknya sendiri.

Dalam konteks perencanaan kota modern, kasus ini relevan dengan desain *mixed-use building* atau bangunan komersial-ibadah, di mana keberadaan fasilitas publik harus menyeimbangkan antara kepentingan pengguna dan hak tetangga, sehingga tercipta lingkungan yang aman, nyaman, dan adil bagi seluruh warga.²³⁷ Prinsip ini menekankan bahwa pembangunan tidak boleh hanya mengutamakan

²³⁶ Al-Andalusi.

²³⁷ Aisyah Dwika Adinda Purnomo and Dewi Septanti, "Perancangan Mixed-Use Building Dalam Kawasan Central Business District," *Jurnal Sains Dan Seni ITS* 9, no. 2 (2020): 52–57, <https://doi.org/10.12962/j23373520.v9i2.57100>.

fungsi atau manfaat bagi satu pihak, tetapi harus memperhatikan kemaslahatan umum.²³⁸

9) Kasus 9 - Pembangunan Kamar Menghadap Ruangan Tetangga

Kasus ini membahas pembangunan kamar atau ruangan dengan pintu dan jendela yang menghadap ke properti tetangga. Para ulama memiliki perbedaan pendapat terkait hak tetangga untuk melarang pembangunan tersebut. Menurut Ibn al-Majshun, pemilik ruangan tidak berhak melarang pembangunan kamar yang menghadap ruangan miliknya, karena pada saat pembangunan belum ada kerugian nyata yang dialami. Dengan kata lain, potensi gangguan penglihatan atau privasi tidak dianggap cukup untuk melarang konstruksi yang masih dalam tahap pembangunan.²³⁹

Sebaliknya, Mutarrif berpendapat bahwa pemilik ruangan memiliki hak untuk melarang, baik sebelum maupun sesudah pembangunan, apabila pembangunan itu menghalangi manfaat utama dari ruangan miliknya. Hal ini menunjukkan pentingnya perlindungan terhadap hak penggunaan properti, sehingga tidak ada pihak yang dirugikan. Ibn al-Qasim menegaskan bahwa jika penglihatan baru menjadi gangguan setelah pembangunan selesai, pemilik ruangan berhak menuntut agar haknya dilindungi.²⁴⁰

Kasus ini menegaskan prinsip *lā dharar wa lā dhirār* dalam konteks privasi dan penggunaan properti. Hak tetangga untuk tidak dirugikan harus dihormati, terutama jika pembangunan mengubah fungsi atau manfaat utama ruangan mereka. Dalam perencanaan kota modern, hal ini relevan dengan aturan zonasi, tata letak bangunan, dan desain jendela atau balkon, di mana akses pandang dan penggunaan ruang harus mempertimbangkan kesejahteraan warga sekitar. Dengan demikian,

²³⁸ Dewi Ulfa Lailatul Fitria and Fathur Rochim, “Analisis Proses Legislasi Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2022 Tentang Ibu Kota Negara Perspektif Masalah Mursalah,” *Islamic Law: Jurnal Siyasah* 10, no. 1 (2025): 66–91, <https://doi.org/10.53429/iljs.v10i1.1446>.

²³⁹ Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*.

²⁴⁰ Al-Andalusi.

pembangunan tidak hanya menekankan keuntungan individu, tetapi juga memelihara harmoni dan kemaslahatan umum di lingkungan perkotaan.

10) Kasus 10 - Kerusakan Lama dan Baru

Kerusakan (bahaya atau kerugian) itu ada dua jenis, yaitu yang tidak bertambah dan yang bertambah. Jika kerusakan itu termasuk yang tidak bertambah, maka seperti membuka pintu, jendela, dan sejenisnya yang tetap pada kondisi sama tanpa bertambah, maka kerusakan itu dibiarkan oleh yang membuatnya selama waktu lama (telah diterima oleh kebiasaan). Misalnya, seseorang membuka pintu atau jendela di rumahnya, dan tetangganya membiarkannya selama bertahun-tahun tanpa keberatan. Namun, jika kerusakan itu bertambah seperti misalnya bau busuk atau kelembaban yang semakin parah, maka jika tetangga mengeluh setelah waktu lama, dia berhak meminta perubahan atau perbaikan. Contohnya seperti bau dari tempat pengolahan kulit atau genangan air yang semakin meluas dan merugikan.

Oleh karena itu, untuk kerusakan yang lebih lama (yang lebih dulu ada) dan merugikan, tidak ada perbedaan pendapat bahwa itu harus diatasi dan diperbaiki. Untuk kerusakan baru yang mulai muncul, ada dua kemungkinan: pertama, membiarkan terus hingga kerusakan itu menetap dan berhak ditindaklanjuti; kedua, langsung mencegah dan menghilangkan kerusakan itu sejak awal. Dalam hal ini, para ulama sepakat untuk mencegah dan menghilangkan kerusakan sejak awal agar tidak berkembang menjadi lebih parah.

Sementara itu, kerusakan lama yang telah berlangsung selama waktu tertentu, misalnya jendela atau saluran air yang sudah ada bertahun-tahun memiliki perlakuan berbeda. Sahnun dalam *al-Mudawwanah al-Kubra* menegaskan bahwa seseorang tidak boleh mengubah sesuatu yang sudah lama ada meskipun itu merugikan tetangganya. Demikian pula dia berkata tentang tungku-tungku pembakar genteng yang berada di antara rumah-rumah penduduk; mungkin tetangga pernah mengeluhkan asapnya, tetapi yang sudah lama ada tidak boleh dihilangkan, karena hal tersebut telah menjadi hak yang sah. Ibnu al-Qasim juga dalam kitab *Al-Majmu'* menguatkan pandangan ini bahwa jika seseorang memiliki jendela tua atau saluran air lama yang merugikan tetangganya, dia tidak boleh air

lama yang merugikan tetangga tidak dapat dihilangkan secara sepihak, karena hak penggunaan telah melekat pada pemiliknya.²⁴¹

Perbedaan perlakuan antara kerusakan baru dan lama ini menekankan keseimbangan antara hak individu dan kepentingan masyarakat luas. Dalam perencanaan kota modern, prinsip ini relevan dalam pengaturan pembangunan dan renovasi properti, di mana setiap perubahan harus mempertimbangkan dampak terhadap lingkungan sekitar. Kerusakan baru wajib dicegah, sementara kondisi lama yang telah ada dan diterima masyarakat perlu dihormati agar tidak menimbulkan konflik sosial dan tetap menjaga kemaslahatan umum.

11) Kasus 11 - Penutupan Jendela oleh Tetangga

Kasus ini berkaitan dengan situasi ketika seseorang membangun jendela atau bukaan yang menghadap ke rumah tetangganya, dan tetangga tersebut menutup jendela itu. Dalam hal ini, Sahnun dalam *al-Mudawwanah al-Kubra* menegaskan bahwa pemilik jendela tidak berhak memaksa tetangga untuk membuka penutupnya. Pemilik jendela harus membuka atau menutup sendiri sesuai kebutuhan, karena membiarkan tetangga menutupnya dianggap sebagai penguasaan atas hak tersebut seiring waktu.²⁴²

Kasus ini menekankan prinsip bahwa hak individu tidak dapat merugikan hak orang lain, sesuai dengan hadis *lā ḍharar wa lā ḍhirār*. Jika tetangga telah menutup jendela untuk melindungi privasi atau kenyamanan mereka, tindakan itu tidak dapat diganggu gugat. Hal ini menegaskan bahwa dalam menjaga kemaslahatan umum, hak satu pihak harus dihormati tanpa merugikan pihak lain.

Lebih jauh, kasus ini mengajarkan pentingnya musyawarah dan toleransi dalam interaksi sosial, terutama dalam konteks lingkungan permukiman. Pemilik properti diingatkan untuk mempertimbangkan dampak pembangunan atau bukaan rumahnya terhadap tetangga, dan jika timbul potensi mudarat, hak tetangga untuk melindungi dirinya harus diakui. Dengan demikian, prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār* tidak hanya melarang merugikan orang lain, tetapi juga melindungi hak korban dan

²⁴¹ Al-Andalusi.

²⁴² Al-Andalusi.

mencegah konflik sosial yang mungkin timbul akibat tindakan pembangunan atau perubahan properti.

12) Kasus 12 - Penjualan Rumah

Kasus ini muncul ketika seseorang menjual rumah, dan terdapat kondisi yang memengaruhi hak tetangga, seperti jendela, saluran air, atau hal-hal lain yang bisa menimbulkan kerugian. Mutarrif dan Ibn al-Majshun berpendapat bahwa jika kondisi yang menghalangi atau menimbulkan kerugian itu belum ada saat penjualan, maka pembeli rumah tidak memiliki hak untuk menghilangkannya. Dengan kata lain, pembeli tidak dapat memaksakan perubahan atas hal-hal yang belum menjadi haknya atau belum menimbulkan kerugian nyata.²⁴³

Sebaliknya, jika kondisi tersebut sudah ada dan penjual bersengketa, tetapi putusan hukum belum keluar sebelum rumah berpindah tangan, maka pembeli berhak memperbaiki atau menghilangkan hal-hal yang merugikan. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa orang yang mengalami kerugian harus aktif menegakkan haknya, tetapi jika membiarkan kerugian tersebut terus ada sampai rumah terjual, maka secara implisit hak untuk mengatasi kerugian tersebut ikut berpindah bersama kepemilikan rumah.

Kasus ini mencerminkan prinsip *lā dharar wa lā dhirār*, di mana setiap tindakan yang berpotensi merugikan orang lain harus diperhatikan dan diatur secara adil. Dalam konteks kemaslahatan umum, prinsip ini menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara hak individu, dalam hal ini hak pembeli atau penjual rumah, dan hak kolektif tetangga yang terdampak. Pendekatan ini mendorong perlindungan hak-hak pihak yang mungkin dirugikan sekaligus mencegah konflik sosial yang bisa muncul akibat perubahan kepemilikan atau pembangunan properti.

13) Kasus 13 - Pohon yang Dibudidayakan di Rumah

Dalam kasus ini, seseorang menanam pohon di rumahnya, lalu memanjatnya untuk memetik buah, sehingga pandangan terbuka ke rumah tetangganya. Menurut

²⁴³ Dhira Utari Umar, "Penerapan Asas Konsensualisme Dalam Perjanjian Jual Beli Menurut Perspektif Hukum Perdata," *Lex Privatum* 8, no. 1 (2020): 38–48, <https://www.golder.com/insights/block-caving-a-viable-alternative/>.

Ibn Habib yang meriwayatkan dari Mutarrif dan Ibn al-Majshun, hal ini tidak boleh dicegah, baik pohon tersebut sudah lama ada maupun baru ditanam. Pandangan yang terbuka akibat aktivitas memetik buah dianggap berbeda dengan membuka jendela atau ruangan yang menghadap langsung ke rumah tetangga, karena aktivitas ini bersifat sementara dan tidak terus-menerus. Abdul Malik bin al-Hasan juga meriwayatkan dalam Al-‘Atibiyah bahwa pandangan yang timbul dari aktivitas memetik buah ini tidak merugikan secara permanen dan dilakukan dalam kondisi darurat atau mendesak. Prinsip ini menunjukkan bahwa tindakan yang bersifat sesekali atau tidak permanen, serta bertujuan memperoleh manfaat wajar dari tanah atau pohon milik sendiri, tidak termasuk dalam kategori *dharar* yang dilarang.²⁴⁴

14) Kasus 14 - Balkon Menghadap Sumber Air atau Rumah Tetangga

Dalam kasus ini, seseorang membangun balkon atau teras yang menghadap ke sumber air desa dengan ketinggian satu atau dua tingkat, atau menghadap ke rumah-rumah tetangganya. Riwayat dari Ibnu Habib, Mutarrif, dan Ibn al-Majshun menyebutkan bahwa jika balkon atau teras itu dibangun untuk pengawasan atau kepentingan tertentu yang sah, misalnya memantau sumber air, maka tindakan tersebut tidak boleh dilarang meskipun menimbulkan sedikit gangguan. Hal ini dikarenakan posisi tersebut sudah ada sebelumnya dan tidak menimbulkan kerugian permanen bagi tetangga.²⁴⁵

Namun, jika dari teras itu terdapat bukaan, seperti jendela yang memungkinkan penglihatan langsung ke dalam rumah tetangga, maka pembangunan tersebut dapat dilarang. Hal ini sejalan dengan prinsip *lā dharar wa lā dhirār*, yang menekankan larangan menimbulkan mudarat atau kerugian bagi orang lain secara sengaja. Pemisahan antara gangguan yang bersifat sesaat dengan yang permanen menjadi kunci dalam penilaian hukum, di mana hak kepemilikan lama dan kondisi alami tanah dipertimbangkan secara proporsional.

Pendekatan ini menunjukkan keseimbangan antara hak individu untuk menggunakan tanah atau bangunannya dan kewajiban menjaga hak dan

²⁴⁴ Al-Andalusi, *Al-Muntaqa Syarh Al-Muwatha*.

²⁴⁵ Al-Andalusi.

kenyamanan tetangga. Prinsip kemaslahatan umum dalam konteks ini menegaskan bahwa setiap tindakan yang dilakukan harus memperhatikan dampak terhadap masyarakat, memastikan bahwa kepentingan pribadi tidak menimbulkan kerugian bagi orang lain, serta menegakkan harmoni sosial dalam interaksi komunitas.

b. Makna Umum Hadis

Hadis ini mengajarkan prinsip fundamental dalam kehidupan sosial, yaitu larangan menimbulkan bahaya atau kerugian baik bagi diri sendiri maupun orang lain.²⁴⁶ Makna utama hadis ini menekankan bahwa setiap individu memiliki tanggung jawab untuk menghindari segala bentuk tindakan yang dapat merugikan pihak lain, baik secara langsung maupun tidak langsung, disengaja maupun tidak disengaja.²⁴⁷ Dengan kata lain, Islam menempatkan prinsip kemaslahatan umum sebagai pijakan etika dan hukum sosial, di mana keselamatan, kesejahteraan, dan keamanan masyarakat menjadi prioritas utama.²⁴⁸

Dalam konteks kehidupan bermasyarakat, hadis ini menegaskan bahwa setiap aktivitas manusia, baik individu maupun kolektif harus senantiasa mempertimbangkan dampak terhadap orang lain.²⁴⁹ Larangan terhadap tindakan yang merugikan (*dharar*) mencakup berbagai aspek, mulai dari interaksi sosial, transaksi ekonomi, hingga kebijakan publik, sehingga prinsip ini menjadi pedoman dalam menetapkan norma sosial dan hukum agar tercipta keseimbangan antara kepentingan individu dan kepentingan umum.

Prinsip "*lā dharar wa lā dhirār*" juga menjadi dasar bagi konsep perlindungan masyarakat dalam hukum Islam. Sebagai contoh, setiap bentuk tindakan yang dapat menimbulkan mudharat atau membahayakan orang lain seperti penipuan, penganiayaan, pencemaran lingkungan, atau pelanggaran hak-hak warga

²⁴⁶ Alamudi et al., "Studi Qawaid Fiqhiyyah: Aspek Ibadat Dan Muamalat Dalam Kaidah La Dharara Wa La Dhirar."

²⁴⁷ Rina Mulyani and Tajul Arifin, "Larangan Berbuat Zalim Dalam Hadis: Implikasi Hukum Pidana Dan Perdata," *Jurnal Hukum, Administrasi Publik Dan Negara* 2, no. 3 (2025): 97–106.

²⁴⁸ Nufi Mu'tamar Almahmudi, "Konsep Kesejahteraan Dan Implementasinya Dalam Perspektif Hukum Islam," *Khuluqiyya: Jurnal Kajian Hukum Dan Studi Islam* 2, no. 1 (2019): 1–19, <https://doi.org/10.56593/khuluqiyya.v1i2.35>.

²⁴⁹ Suparlan Suhartono, "Kesadaran Moral Kehidupan Bermasyarakat: Suatu Pemikiran Kefilsafatan," 2013, 1–9, [http://www.journal.unair.ac.id/filerPDF/Kesadaran Moral Kehidupan Bermasyarakat.pdf](http://www.journal.unair.ac.id/filerPDF/Kesadaran%20Moral%20Kehidupan%20Bermasyarakat.pdf).

diharamkan karena bertentangan dengan tujuan syariah (*maqāṣid al-syarī'ah*), khususnya tujuan menjaga jiwa, harta, dan kehormatan manusia.²⁵⁰ Hal ini menunjukkan bahwa Islam memandang kemaslahatan publik sebagai fondasi utama dalam membangun masyarakat yang adil, harmonis, dan beradab.²⁵¹

Dengan demikian, hadis ini tidak hanya menjadi pedoman etis individu, tetapi juga memiliki implikasi luas dalam pengaturan kehidupan sosial, kebijakan publik, dan bahkan perencanaan kota modern. Setiap kebijakan, peraturan, atau rancangan pembangunan harus mengutamakan kesejahteraan masyarakat, mencegah kerugian, serta melindungi hak-hak warga, sehingga tercipta lingkungan yang aman, nyaman, dan berkeadilan bagi seluruh anggota masyarakat.

c. Kaitannya dengan Prinsip Kemaslahatan Umum

Hadis ini menegaskan pentingnya menjaga keselamatan, hak, dan kepentingan orang lain agar tidak terjadi bahaya atau kerugian. Dalam perspektif kemaslahatan umum, prinsip ini menjadi landasan moral dan hukum yang mendorong terciptanya keseimbangan antara kepentingan individu dan masyarakat.²⁵² Dengan demikian, setiap tindakan yang diambil, baik oleh individu maupun lembaga, harus mempertimbangkan dampak terhadap masyarakat luas dan memastikan tidak ada pihak yang dirugikan.

Prinsip kemaslahatan umum yang terkandung dalam hadis ini meliputi beberapa aspek. Pertama, mengutamakan kepentingan bersama di atas kepentingan individu, sehingga setiap kebijakan atau aktivitas yang dilakukan harus meminimalkan risiko mudharat bagi orang lain.²⁵³ Kedua, menjaga keseimbangan antara kepentingan individu dan kolektif, sehingga tindakan pribadi tidak

²⁵⁰ Husamuddin MZ et al., “Keadilan Sebagai Maqasid Al-Daruriyyat Dalam Kebutuhan Sosial Modern,” *Indonesian Journal of Shariah and Justice* 3, no. 2 (2023): 247–68, <https://doi.org/10.46339/ijsj.v3i2.47>.

²⁵¹ Maulana Hafidz Pratama et al., “Relanvansi Konsep Al- Mashlahah Dalam Pembentukan Kebijakan Publik,” *Tabayyun: Jurnal of Islamic Studies* 2, no. 2 (2024): 445–57.

²⁵² Sumarta Sumarta, Burhandin Burhanudin, and Tenda Budiyo, “Maqasid Al-Syariah Mendorong Keadilan Dan Keseimbangan Dalam Hukum Islam,” *Khulasah: Islamic Studies Journal* 6, no. 1 (2024): 16–31, <https://doi.org/10.55656/kisj.v6i1.120>.

²⁵³ Oding Junaedi and Faculty Of Law, “Pancasila Dan Hak Asasi Manusia: Menjaga Keseimbangan Antara Hak Individu Dan Kepentingan Umum,” *Lex Omnibus: Jurnal Hukum Tata Negara Dan Administrasi Negara* 1, no. 2 (2024): 64–72.

mengganggu hak dan kenyamanan orang lain.²⁵⁴ Ketiga, menghindari segala bentuk perbuatan yang menimbulkan kerugian atau bahaya, baik secara langsung maupun tidak langsung, disengaja maupun tidak disengaja. Keempat, perhatian terhadap keberlanjutan dan harmoni sosial, yang berarti setiap keputusan harus mempertimbangkan dampak jangka panjang bagi masyarakat dan lingkungan sekitar.²⁵⁵

Dalam praktik hukum dan perencanaan kota modern, prinsip ini memiliki relevansi yang tinggi.²⁵⁶ Setiap peraturan, tata ruang, atau pembangunan fasilitas publik harus mengutamakan kebaikan bersama dan mencegah dampak negatif terhadap warga.²⁵⁷ Misalnya, pembangunan industri atau fasilitas umum harus memperhitungkan potensi gangguan seperti polusi udara, kebisingan, atau kerusakan lingkungan yang dapat merugikan warga sekitar. Dengan mengikuti prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār*, pengambil kebijakan dapat merancang kota yang tidak hanya fungsional, tetapi juga adil dan manusiawi, dengan meminimalkan konflik sosial dan memastikan hak-hak warga terlindungi.

Selain itu, prinsip ini menekankan tanggung jawab sosial setiap individu dan kelompok. Orang diajarkan untuk bertindak dengan kesadaran bahwa setiap perbuatan yang merugikan orang lain akan bertentangan dengan nilai-nilai moral dan etika Islam.²⁵⁸ Dengan demikian, prinsip kemaslahatan umum tidak hanya mencegah mudharat, tetapi juga membentuk masyarakat yang harmonis, saling menghormati, dan menjaga kepentingan bersama. Hal ini membuat *lā ḍharar wa lā ḍhirār* menjadi pedoman etis yang sangat relevan dalam perencanaan kota modern,

²⁵⁴ Junaedi and Law.

²⁵⁵ A. R. Maulana, "Membangun Harmoni Sosial: Peran Pendidikan Multikultural Dalam Menghadapi Keanekaragaman Masyarakat," *Maliki Interdisciplinary Journal* 2, no. 3 (2024): 350–360, <https://urj.uin-malang.ac.id/index.php/mij/article/view/4819>.

²⁵⁶ Muhar Junef, "Penegakan Hukum Dalam Rangka Penataan Ruang Guna Mewujudkan Pembangunan Berkelanjutan," *Jurnal Penelitian Hukum* 17, no. 4 (2017): 373–90, www.publikasi.unitri.ac.id.

²⁵⁷ Junef.

²⁵⁸ Melly Andini, "Akidah Dan Etika: Relasi Antara Keyakinan Dengan Nilai Moral," *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam* 5, no. 1 (2023): 98–115, <https://doi.org/10.51900/alhikmah.v5i1.19376>.

pembangunan fasilitas publik, dan penyusunan kebijakan hukum yang berpihak pada kesejahteraan masyarakat luas.

d. Implikasi terhadap Perencanaan Kota Modern

Dalam konteks perencanaan kota modern, prinsip kemaslahatan umum yang terkandung dalam hadis *lā ḍharar wa lā ḍhirār* memiliki relevansi yang sangat kuat. Hadis ini dapat dijadikan landasan moral, etika, sekaligus prinsip hukum yang mendorong terciptanya kebijakan dan tata ruang kota yang memperhatikan kesejahteraan seluruh warga tanpa mengabaikan hak-hak masyarakat maupun kelestarian lingkungan. Nilai yang terkandung menekankan bahwa setiap keputusan perencanaan harus meminimalkan risiko kerugian dan dampak negatif, sehingga kota menjadi ruang hidup yang aman, adil, dan berkelanjutan.²⁵⁹

Salah satu implikasinya adalah penerapan prinsip non-merugikan (*non-maleficence*) dalam tata ruang. Setiap kebijakan pembangunan dan desain kawasan harus dirancang agar tidak menimbulkan bahaya atau ketidaknyamanan bagi warga maupun lingkungan sekitar.²⁶⁰ Misalnya, pembangunan kawasan baru wajib mempertimbangkan dampak terhadap kualitas udara, tingkat kebisingan, dan aksesibilitas, sehingga hak warga untuk hidup nyaman tetap terjaga.²⁶¹ Hal ini sejalan dengan makna hadis yang menegaskan bahwa seseorang tidak boleh merugikan orang lain, baik secara sengaja maupun tidak sengaja.

Selain itu, perencanaan kota modern harus menekankan pengelolaan lingkungan yang berkelanjutan.²⁶² Pembangunan dan pengaturan kota perlu meminimalkan tindakan yang dapat merusak alam, seperti pencemaran air, penggundulan lahan hijau, atau pengelolaan limbah yang buruk. Dalam hal ini, prinsip hadis menjadi pedoman agar pembangunan kota tidak hanya

²⁵⁹ Siahay et al., *Pengantar Perencanaan Kota*.

²⁶⁰ Fasiha Putri Untsa, "Meningkatkan Keamanan Kota Melalui Perencanaan Dan Perancangan Kota," *Blantika: Multidisciplinary Journal* 2, no. 6 (2024): 594–613, <https://doi.org/10.57096/blantika.v2i6.148>.

²⁶¹ Karimuna et al., *Kesehatan Lingkungan Pemukiman Dan Perkotaan*.

²⁶² Annisa Fitriah Mudassir and Muhammad Khaidir Kahfi Natsir, "Integrasi Kebijakan Pengelolaan Lingkungan Dan Pembangunan Berkelanjutan Di Kota Jayapura," *Cakrawala: Jurnal Pengabdian Masyarakat Global* 3, no. 4 (2024): 268–92, <https://doi.org/10.30640/cakrawala.v3i4.3933>.

memperhatikan kebutuhan manusia saat ini, tetapi juga menjaga hak generasi mendatang untuk hidup di lingkungan yang sehat.

Prinsip kemaslahatan umum juga menuntut keadilan dalam pemanfaatan ruang dan sumber daya.²⁶³ Tidak boleh ada kelompok yang dirugikan secara tidak adil akibat pembangunan atau pengelolaan kota. Contohnya, penggusuran paksa tanpa solusi yang adil atau pembatasan akses fasilitas publik bagi kelompok tertentu bertentangan dengan prinsip ini. Dengan demikian, tata kota harus memastikan pemerataan akses fasilitas dan perlindungan bagi kelompok rentan.

Selain itu, penting diterapkan pengendalian konflik kepentingan melalui sistem perizinan, konsultasi publik, dan partisipasi warga dalam proses perencanaan. Hal ini menghindari situasi di mana tindakan satu pihak menimbulkan kerugian bagi pihak lain, seperti banjir akibat pembangunan yang tidak memperhitungkan aliran air lingkungan sekitar. Mekanisme partisipatif ini sekaligus mendorong akuntabilitas dan transparansi dalam tata kelola kota.

Selanjutnya, prinsip ini menekankan pengembangan infrastruktur ramah pengguna dan lingkungan, termasuk desain pedestrian yang aman, transportasi yang nyaman, dan fasilitas publik yang tidak menimbulkan risiko bagi warga maupun lingkungan. Kota yang dirancang dengan memperhatikan keselamatan, kenyamanan, dan dampak lingkungan sejati merupakan implementasi etis dari prinsip mencegah mudharat.

Terakhir, perencanaan kota harus menyediakan mekanisme resolusi dan kompensasi kerugian apabila dampak negatif tidak sepenuhnya dapat dihindari.²⁶⁴ Hal ini memastikan bahwa prinsip “tidak saling merugikan” tetap dijaga, sekalipun terdapat kerugian yang tidak disengaja. Dengan demikian, kota modern tidak hanya maju secara teknis, tetapi juga menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, keadilan sosial, dan keberlanjutan, sehingga tercipta lingkungan hidup yang aman, nyaman, dan sejahtera bagi seluruh lapisan masyarakat.

²⁶³ Aan Pratama, “Konsep Pemikiran Hukum Islam Dalam Bidang Perkawinan,” *Jurnal Multidisiplin Ilmu* 1, no. 3 (2025): 1075–87.

²⁶⁴ Siahay et al., *Pengantar Perencanaan Kota*.

3. Keseimbangan dan Keteraturan Tata Ruang

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَامِرٍ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطَّرَافَاتِ. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بَدْ، نَتَحَدَّثُ فِيهَا، فَقَالَ: إِذْ أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ. قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ.

Artinya: Dari Abu Sa'id Al-Khudri radhiallahu'anhu, bahwa Nabi saw bersabda, "*Janganlah kalian duduk-duduk di pinggir jalan.*" Mereka (para sahabat) berkata, "*Wahai Rasulullah, kami tidak memiliki tempat selain itu untuk bercakap-cakap*" Beliau bersabda, "*Jika kalian tidak mau meninggalkan majelis seperti itu, maka tunaikanlah hak jalan tersebut.*" Mereka bertanya, "*Apa hak jalan itu?*" Beliau menjawab, "*Menundukkan pandangan, menyingkirkan gangguan, menjawab salam dan amar ma'ruf nahi munkar.*"

a. Analisis Lafadz

Kalimat **إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطَّرَافَاتِ** berarti " *janganlah kalian duduk-duduk di jalanan*". Huruf *bā'* pada kata *bit-turuqāt* tidak dipahami sebagai "dengan" atau "oleh", tetapi bermakna *fī* yaitu di. Sehingga maksudnya janganlah kalian duduk-duduk di jalan-jalan (umum).²⁶⁵ Dalam riwayat Al-Kusymini, kata tersebut muncul sebagai *fī at-turuqāti*, sedangkan dalam riwayat Hafis bin Maisarah disebut '*alā at-turuqāti*. Kata *at-turuq* sendiri merupakan jamak dari *tarīq*, dan kata *biṭ-turuqāt* merupakan bentuk jamaknya dengan dua dhammah.²⁶⁶

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Thalhah melalui Muslim, disebutkan *kunnā qu'ūdan bil-afniyah* (kami duduk di halaman-halaman). Kata *afniyah* adalah jamak dari *finā'*, dibaca dengan kasrah pada huruf fa dan nun yang dipanjangkan, yang berarti tempat luas di depan rumah. Kemudian Rasulullah saw bersabda: *mā lakum wa limajālis as-ša'adāt?* (Apa alasan kalian duduk di tempat-tempat duduk yang luas?). Kata *as-ša'adāt* dibaca dengan dhammah pada huruf *shad* dan '*ain* yang tidak diberi harakat lengkap, merupakan jamak dari kata *ša'id*,

²⁶⁵ Al-Husain ibn Mahmud bin al-Hasan Muzhir ad-Din al-Zaidani al-Kufi ad-Darir asy-Syirazi Al-Hanafi, *Al-Mafatih Fi Syarah Al-Masabih*, Juz 5 (Kuqait: Dar al-Nawadir, 2012), h. 124.

²⁶⁶ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 10.

yang berarti tempat yang luas. Penjelasan lebih lengkap tentang makna ini telah tercatat dalam kitab al-Mazalim. Demikian pula menurut Ibnu Hibban dari hadis Abu Hurairah, yang ditambahkan oleh Sa'id bin Mansur dari riwayat mursal Yahya bin Ya'mar: *fa-innahā sabīlun min subulī ash-syaiṭān aw an-nār* (Sesungguhnya itu adalah salah satu jalan dari jalan setan atau api neraka).²⁶⁷

Kalimat *فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بَدٌّ، نَتَحَدَّثُ فِيهَا* berarti “Mereka menjawab, Wahai Rasulullah, kami tidak punya tempat duduk selain tempat-tempat ini untuk berbicara.” Menurut Qadhi ‘Iyadh, riwayat ini menunjukkan bahwa perintah Nabi saw kepada mereka bukanlah perintah yang bersifat wajib, melainkan lebih kepada anjuran atau sesuatu yang utama untuk dilakukan. Hal ini dapat dipahami dari fakta bahwa mereka meminta keringanan kepada Nabi, bukannya menolaknya, yang menunjukkan bahwa mereka menafsirkan perintah tersebut sebagai sesuatu yang dianjurkan, bukan kewajiban mutlak. Lebih jauh, sebagian ulama menjadikan riwayat ini sebagai dalil bahwa perintah dalam nash (teks hadis atau al-Qur’an) tidak selalu menunjukkan kewajiban. Artinya, terkadang perintah dapat bermakna anjuran atau petunjuk moral tanpa harus diwujudkan sebagai tindakan wajib secara hukum.²⁶⁸

Ibnu Hajar dalam *Fathul Bari* menambahkan bahwa kemungkinan para sahabat berharap agar perintah Nabi saw mengenai larangan duduk di jalanan dihapus (*naskh*), sebagai bentuk keringanan karena kebutuhan mereka yang mendesak. Hal ini diperkuat oleh riwayat mursal Yahya bin Ya'mar yang menyebut *fa-ẓanna al-qawmu annahā ‘azmah*, yang artinya “Orang-orang mengira bahwa itu adalah larangan yang keras.” Dalam hadis yang diriwayatkan dari Abu Thalhah disebutkan: *fa-qālū innamā qa’adnā li-ghayri mā’ bas qa’adnā nataḥaddathu wa-nataẓākara*, yang berarti, “Mereka berkata, sesungguhnya kami duduk bukan untuk hal yang buruk, melainkan kami duduk untuk berbicara dan saling bertukar pikiran.” Riwayat al-Kushmini menyebutkan *idha abaitum*, yang menunjukkan

²⁶⁷ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 10.

²⁶⁸ Musa Syahin Lasyin, *Fath Al-Mun'im Syarh Sahih Muslim*, Juz 6 (Kairo: Dar al-Syuruq, 2002), h. 406.

penghilangan huruf fa di awal kalimat sehingga bermakna “jika kalian enggan...”, menandakan keringanan yang diberikan sesuai kondisi.²⁶⁹

Secara keseluruhan, bagian ini menggambarkan situasi ketika Nabi saw melarang duduk di jalanan, namun para sahabat meminta dispensasi karena itu satu-satunya tempat yang tersedia untuk berkumpul dan berdiskusi. Penjelasan ini menegaskan bahwa perintah Nabi bersifat anjuran yang utama, bukan kewajiban mutlak, sekaligus mengakui adanya kebutuhan sosial yang penting bagi masyarakat.²⁷⁰

Kalimat *إِلَّا الْمَجْلِسَ* dalam hadis ini disebut oleh semua perawi dengan kata *إِلَّا* yang dibaca dengan tasydid, sehingga ditekan atau ditekankan. Sebelumnya, dalam bagian akhir kitab *Al-Mazalim*, disebutkan dengan ungkapan *fa-idzā ataytum ilā al-majālis* (jamak), menggantikan bentuk tunggal ataitu dan dengan pelunakan huruf lam pada kata *ilā*. Qadhi ‘Iyadh menegaskan bahwa semua perawi menggunakan bentuk tersebut, dan sebagaimana dijelaskan dalam riwayat Al-Kushmini, bentuknya sama.²⁷¹

Dalam hadis Abu Thalhah juga terdapat ungkapan *immā lā* dengan hamzah yang dibaca kasrah, sedangkan kata *lā* di situ adalah kata negatif yang dibaca dengan pemiringan suara (*imāla*), meskipun dibolehkan juga untuk tidak melakukan pemiringan suara tersebut. Makna keseluruhan dari ungkapan ini adalah: “Kecuali kalian meninggalkan hal itu, maka lakukanlah hal ini.” Ibnu Anbari menjelaskan, “Lakukanlah hal ini jika kamu tidak melakukan hal itu.” Selanjutnya, kata *mā* berfungsi sebagai kata penghubung (*maf’ūl bih*). Dalam hadis Aisyah yang diriwayatkan At-Thabrani dalam *Mu’jam al-Awsath*, disebutkan *fa-in abaitum illā an taf’alū*, yang berarti, “Jika kalian enggan, kecuali kalian melakukannya.” Riwayat mursal Yahya bin Ya’mar menyebutkan *fa-in kuntum lā budda fā’ilīn*, artinya “jika memang kalian harus melakukannya.”²⁷²

²⁶⁹ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 11.

²⁷⁰ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 11.

²⁷¹ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 11.

²⁷² Muhammad bin ‘Alī bin Adam bin Musa al-Itaybi Al-Walawi, *Al-Bahr Al-Muhit Al-Tsajjaj Fi Syarh Shahih Al-Imam Muslim Bin Al-Hajjaj*, Juz 35 (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 2015), 201.

Ungkapan ini menunjukkan bentuk perintah bersyarat, di mana suatu larangan atau anjuran disertai pengecualian dengan syarat tertentu. Dengan kata lain, “Jika kalian tidak melakukan hal A, maka lakukanlah hal B.” Dalam konteks hadis dan fiqh, penjelasan seperti ini biasanya dimaksudkan untuk memberikan fleksibilitas atau keringanan sesuai dengan kondisi sosial atau kebutuhan yang mendesak.

Kalimat **فَاعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ** dalam riwayat Hafsh bin Maisarah disebutkan dengan lafaz *ḥaqqahā* (haknya). Kata *aṭ-ṭarīq* atau “jalan” bisa disebutkan dalam bentuk maskulin maupun feminin, tergantung pada riwayatnya. Dalam hadis Abu Syuraih yang diriwayatkan oleh Ahmad disebutkan, *Fa-man jalasa minkum ‘alā aṣ-ṣa’id falya’iḥi ḥaqqahu*, yang berarti: “Barang siapa di antara kalian duduk di tempat lapang, hendaklah dia memberikan haknya.”²⁷³ Makna dari hadis ini adalah anjuran bagi setiap individu untuk menghormati hak jalan atau tempat umum bagi orang lain. Dengan kata lain, ketika seseorang menggunakan ruang publik, ia diwajibkan untuk memberi kesempatan atau hak yang sama kepada orang lain, sesuai dengan etika dan tata tertib sosial yang berlaku. Hal ini menegaskan pentingnya menjaga keseimbangan antara hak pribadi dan hak masyarakat dalam kehidupan bermasyarakat.

Kalimat **قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ** dalam hadis abu Syuraih disebutkan: *Qulnā yā Rasūlallāh wa-mā ḥaqquhu?* Yang berarti, “Kami berkata, Wahai Rasulullah, apa haknya?” Maknanya, para sahabat menanyakan kepada Nabi Muhammad tentang apa saja hak-hak jalan (atau tempat umum) yang harus dipenuhi oleh orang yang duduk atau menggunakan jalan tersebut.²⁷⁴ Pertanyaan ini menunjukkan perhatian para sahabat terhadap etika penggunaan ruang bersama. Mereka ingin memastikan bahwa dalam memanfaatkan tempat umum, hak-hak orang lain tetap dihormati, dan tidak ada yang dirugikan. Dengan demikian, hadis ini menekankan prinsip saling menghormati dan menjaga keseimbangan antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum.

²⁷³ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 11.

²⁷⁴ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 11.

Kalimat *غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ* dalam hadis Abu Thalhah, baik yang pertama maupun kedua, ditambahkan dengan *wa husnu al-kalām* yang berarti berbicara dengan baik).²⁷⁵ Penambahan ini menegaskan pentingnya menjaga tutur kata selain tindakan fisik dalam interaksi sosial. Dalam hadis Abu Hurairah, khususnya hadis pertama dan ketiga, terdapat tambahan *wa irshādu ibn as-sabīli wa tashmītu al-‘āṭisi idhā ḥamida*, yang artinya memberi petunjuk kepada orang yang tersesat di jalan dan mengucapkan “semoga Allah merahmatinya” kepada orang yang bersin ketika ia mengucapkan alhamdulillah. Hal ini menekankan kepedulian sosial yang konkret, dari hal kecil seperti menanggapi bersin hingga membantu orang yang kehilangan arah.

Lebih jauh, dalam hadis Umar dari Abu Dawud dan hadis mursal Yahya bin Ya’mar, ditambahkan *wa tughīthū al-malhūfa wa tahdū al-dālla* yang berarti menolong orang dalam kesusahan dan memberi petunjuk kepada yang tersesat. Hadis Al-Bazzar juga menyebutkan *wa irshād al-dāll*, sedangkan hadis Al-Bara’ dari Ahmad dan Tirmidzi menekankan *ahdū al-sabīl wa a’īnū al-maẓlūm wa afshū al-salām*, yaitu menunjukkan jalan yang benar, menolong yang dizalimi, dan menyebarkan salam. Dalam hadis Ibnu Abbas di Al-Bazzar, terdapat *wa a’īnū ‘alā al-ḥamūlah*, menekankan bantuan dalam memikul beban, sedangkan hadis Sahl bin Hunaif di At-Thabrani menyebutkan *dzakkirullāha katsīran*, yaitu sering-sering menyebut nama Allah. Hadis Wahsyi bin Harb di At-Thabrani menambahkan *ahdū al-aghbiyā’a wa a’īnū al-maẓlūm*, yang artinya membimbing orang bodoh dan menolong orang yang dizalimi.

Secara keseluruhan, jumlah adab atau etika yang terkandung dalam hadis-hadis ini mencapai 14, yang kemudian disusun oleh Ibnu Hajar dalam tiga bait syair untuk memudahkan penghafalan dan pemahaman.:

*Jama’u ādāba man rāma al-julūs ‘alā at-ṭarīq min qawl khair al-khalq insānā
Afsy al-salāma wa aḥsin fī al-kalām wa syummit ‘āṭisan wa salāman rudd iṣḥānā
Fī al-ḥamli a’ūn wa maẓlūman a’in wa aghits lahfān, ahdī sabīlan wa ahdī
ḥairānā*

²⁷⁵ Muhammad bin Shalih bin Muhammad Al-‘Utsaimin, *Syarh Riyadh Al-Shalihin*, Juz 6 (Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr, 2005), h. 360.

*Bil- 'urfī mur wa anhu 'an munkar wa kaff' adhā wa ghaḍḍi ṭarafan wa aksir
dzikra mawlānā.*²⁷⁶

Aku kumpulkan adab bagi yang ingin duduk di jalan, dari ucapan manusia terbaik. Sebarkan salam, ucapkan kata yang baik, doakan orang bersin, dan balas salam dengan kebaikan. Bantu orang yang membawa beban, tolong orang yang dizalimi, selamatkan yang dalam kesusahan, dan tunjukkan jalan kepada yang bingung. Bersikap sopan, tinggalkan keburukan, hindari gangguan, turunkan pandangan, dan perbanyaklah mengingat nama Tuhan kita.

Adab-adab yang disebutkan dalam hadis ini juga mengandung makna di balik larangan duduk di jalan, yaitu untuk menghindari fitnah, khususnya bagi wanita yang sudah lanjut usia dan mengurangi risiko pandangan yang tidak pantas terhadapnya. Larangan ini tidak dimaksudkan untuk melarang wanita melewati jalan ketika ada kebutuhan yang sah, melainkan lebih menekankan pada pencegahan potensi gangguan dan pelanggaran. Dengan demikian, duduk di jalan atau tempat umum bukan sekadar masalah etika sosial, tetapi juga berkaitan dengan hak Allah dan hak sesama Muslim. Jika seseorang berada di rumahnya, tidak sendirian, atau melakukan kegiatan yang penting, maka larangan ini tidak berlaku secara ketat, karena konteksnya tidak menimbulkan kerugian atau pelanggaran. Larangan ini sekaligus bertujuan agar orang tidak menjadi saksi kemungkaran dan agar perbuatan baik (*ma'ruf*) tetap dijaga dan dilakukan. Oleh karena itu, menjadi kewajiban setiap Muslim untuk melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar*, yaitu mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran ketika menyaksikannya. Larangan duduk di jalan atau tempat umum, dengan demikian, memiliki dimensi sosial dan agama yang mendalam, berfungsi untuk menjaga keharmonisan, keamanan, dan kebaikan masyarakat secara menyeluruh.²⁷⁷

Jika seseorang meninggalkan kewajiban atau adab yang seharusnya dilakukan di jalan, misalnya tidak menundukkan pandangan, tidak menahan diri dari mengganggu orang lain, atau tidak membalas salam, maka ia berisiko

²⁷⁶ 'Abdurrahman bin Abi Bakr Jalaluddin As-Suyuthi, *At-Tawsiyih Syarh Al-Jami' as-Shahih*, Juz 4 (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1998), h. 1717.

²⁷⁷ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*.

melakukan dosa karena mengabaikan hak orang lain maupun perintah agama. Begitu pula, orang yang berjalan melewati mereka yang duduk di jalan dan memberi salam, jika ia tidak membalas salam tersebut, bisa dianggap melalaikan adab dan tanggung jawab sosial menurut ajaran Islam. Dengan kata lain, kedua pihak, baik yang duduk di jalan maupun yang melewati dan memberi salam, memiliki tanggung jawab untuk menjaga tata krama agar tidak menimbulkan dosa. Hal ini menunjukkan bahwa interaksi di ruang publik dalam Islam bukan sekadar masalah etika sosial biasa, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang menekankan pemeliharaan hak sesama dan ketaatan terhadap perintah Allah.²⁷⁸

Seseorang diperintahkan agar tidak mencari atau memicu fitnah, baik berupa perselisihan, gangguan, maupun kerusakan sosial, serta tidak membebani dirinya dengan hal-hal yang mungkin sulit ditanggung secara mental, sosial, atau spiritual. Oleh karena itu, syariat Islam menganjurkan untuk meninggalkan kebiasaan duduk-duduk di jalan, karena hal ini berpotensi menimbulkan fitnah, gangguan, atau beban sosial. Dengan demikian, anjuran ini bertujuan untuk mencegah munculnya masalah dan menjaga ketenteraman masyarakat. Singkatnya, larangan atau anjuran ini adalah cara untuk melindungi diri dari terjerumus dalam masalah atau beban yang tidak perlu dengan menghindari duduk lama di tempat umum seperti jalan.

Ketika para sahabat menyebutkan kebutuhan mereka untuk duduk di jalan, karena manfaatnya seperti saling mengingatkan dalam urusan agama dan dunia, serta melepas penat dengan bercakap-cakap tentang hal-hal yang diperbolehkan. Nabi menunjukkan cara agar kerusakan dari perbuatan itu dapat diminimalkan melalui pemenuhan adab-adab tertentu. Setiap adab tersebut memiliki dalil yang kuat dalam hadis lain. Misalnya, hadis terkait menyebarkan salam dan berbicara dengan baik. Hal ini mengandung anjuran agar interaksi antar-Muslim tetap positif, karena orang yang duduk di jalan akan dilalui banyak orang yang mungkin bertanya atau membutuhkan bantuan. Mereka harus menjawab dengan kata-kata yang baik, tidak menyusahkan atau kasar, yang sekaligus termasuk upaya menghindari gangguan. Dalilnya terdapat dalam hadis Abu Shuraih: *“Min mawājibāti al-jannah,*

²⁷⁸ Al-Asqalani.

iṭ'ām at-ṭa'ām, wa ifsyā' al-salām, wa ḥusnu al-kalām” artinya, di antara sebab masuk surga adalah memberi makan, menyebarkan salam, dan berbicara dengan baik.²⁷⁹ Dalam hadis Abu Malik Al-Asy'ari disebutkan: “*Fī al-jannah ghurafliman aṭāba al-kalām*”, artinya di surga ada kamar bagi orang yang berbicara baik. Bahkan dalam *Ṣaḥīḥain*, dari hadis ‘Uday bin Hatim, dijelaskan: “*Ittaqū an-nār walaw bi-syaqt tamrah, fa-man lam yajid fabikalimatin ṭayyibah*” artinya, jauhilah api neraka walau dengan sepotong kurma, jika tidak ada, cukup dengan kata-kata yang baik.²⁸⁰

Mendoakan orang yang bersin, membalas salam, membantu membawa beban, menolong orang yang dizalimi, serta membantu menaiki hewan tunggangan atau memikul barang, semuanya memiliki dalil tersendiri. Misalnya, hadis Abu Hurairah menyebutkan: “*Kullu salāmī min an-nās ‘alaihi ṣadaqah*” artinya, setiap salam dari seorang Muslim kepada orang lain adalah sedekah.²⁸¹ Menolong orang yang dizalimi disebut dalam hadis Al-Bara’ dan diperkuat dalam kitab *al-Mazalim*. Menolong orang dalam kesusahan didalilkan dalam *Ṣaḥīḥain* dari hadis Abu Musa dan Abu Dzar. Begitu pula amar ma’ruf nahi munkar (menyuruh kebaikan dan mencegah kemungkaran) banyak disebut dalam hadis, salah satunya dari Abu Dzar. Dengan demikian, duduk di jalan tidak sekadar soal fisik, tetapi juga harus diiringi pemenuhan adab dan etika sosial yang telah diajarkan Nabi, sehingga keberadaan seseorang di tempat umum tidak menimbulkan gangguan dan tetap sejalan dengan nilai-nilai Islam.

Maksud dari mencegah gangguan adalah menghindari perilaku yang bisa menyusahkan atau mengganggu orang lain yang lewat. Hal ini mencakup, misalnya, tidak duduk di tempat yang menyempitkan jalan sehingga orang sulit lewat, tidak duduk di depan pintu rumah yang membuat pemiliknya merasa terganggu, atau tidak berada di lokasi yang membuat urusan pribadi keluarga terlihat oleh orang lain. Intinya, setiap Muslim dianjurkan untuk menjaga kenyamanan dan privasi orang lain dengan tidak menjadi sumber gangguan fisik maupun sosial.²⁸²

²⁷⁹ Al-Asqalani, Juz 11, h. 12.

²⁸⁰ Lasyin, *Fath Al-Mun'im Syarh Sahih Muslim*, Juz 8, h. 484.

²⁸¹ Al-Maliki, *Syarah Shahih Al-Bukhari Li Ibn Bathal*, 148.

²⁸² Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 12.

Secara lebih luas, makna mencegah gangguan juga mencakup menahan diri dari menyakiti atau merugikan orang lain, yakni prinsip saling tidak merugikan antar manusia. Hal ini diperkuat oleh hadis *ṣaḥīḥ* dari Abu Dzarr: “*Fa-kuff ‘an as-Syarri fa-innā laka al-ṣadaqah*” artinya, cegahlah keburukan, karena itu bagimu merupakan sedekah. Hadis ini menegaskan bahwa menahan diri dari perbuatan buruk terhadap orang lain merupakan bagian dari amal kebaikan yang mendatangkan pahala.²⁸³

Sementara itu, menundukkan pandangan menjadi inti dari bab ini, yaitu larangan untuk melihat hal-hal yang tidak pantas atau haram. Selain itu, anjuran untuk banyak mengingat Allah juga ditekankan, sebagaimana banyak hadis yang menyebutkan manfaat zikir dan doa sebagai bentuk ibadah sekaligus perlindungan diri. Dengan demikian, keseluruhan pengajaran ini mendorong setiap Muslim untuk menjaga diri dari menyakiti orang lain, menundukkan pandangan, dan memperbanyak pengingat Allah sebagai perlindungan spiritual dan sosial.²⁸⁴

b. Makna Umum Hadis

Pada masa dahulu, rumah-rumah orang Arab biasanya memiliki halaman yang luas terbuka ke arah jalan, dan sering kali tidak dilengkapi pintu. Banyak juga yang memiliki misathib, semacam pelataran atau bangku batu, yang menghadap langsung ke jalan. Kehidupan mereka cenderung tidak terlalu sibuk dengan urusan mencari nafkah, karena ruang lingkup pekerjaan dan penghasilan mereka terbatas. Oleh karena itu, mereka kerap mengisi waktu luang dengan berkumpul secara berkelompok di tempat terbuka, terutama di jalanan atau tanah lapang.²⁸⁵

Kebiasaan ini, meskipun alami dalam konteks sosial mereka, tentu menimbulkan gangguan bagi para pejalan kaki. Jalan yang digunakan untuk bekerja dan memenuhi kebutuhan sehari-hari sangat terbatas, sehingga sulit bagi orang lain untuk mencari alternatif jalan lain agar terhindar dari keramaian atau kerumunan

²⁸³ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 12.

²⁸⁴ Al-Asqalani, *Fathul Bari Bi Syarh Al-Bukhari*, Juz 11, h. 12.

²⁸⁵ Musa Syahin Lasyin, *Fathul Mun'im Syarh Shahih Muslim*, Juz 8 (Mesir: Dar as-Syuruq, 2002), h. 404.

yang duduk di sana. Situasi ini diperparah karena duduk-duduk di jalanan sudah menjadi kebiasaan yang meluas.²⁸⁶

Untuk mencegah kemudharatan ini, Allah memerintahkan agar umat-Nya menjauhi duduk di jalan-jalan. Larangan ini bukan untuk membatasi orang yang melewati jalan, melainkan untuk mencegah gangguan sosial dan moral yang bisa muncul. Allah Yang Maha Bijaksana mengetahui bahwa larangan ini berat untuk dipatuhi, sehingga syariat memberi kesempatan bagi umat-Nya untuk meminta keringanan. Hal ini menunjukkan kasih sayang syariat, sekaligus menuntun mereka untuk lebih patuh terhadap alternatif aturan yang diberikan.

Saat para sahabat menyampaikan bahwa mereka tidak dapat sepenuhnya menghindari duduk di jalan, karena jalanan tersebut adalah satu-satunya tempat untuk berdiskusi dan berkumpul yang mudah dijangkau, bahkan untuk kaum wanita di rumah, Rasulullah saw memberikan arahan penting. Beliau menegaskan bahwa jika mereka tetap duduk di jalan, mereka harus memastikan tidak mengganggu orang yang lewat. Larangan ini mencakup segala bentuk gangguan, mulai dari pandangan yang menimbulkan fitnah, isyarat mengejek, *ghibah*, *namimah*, membuka aurat, berpikiran buruk (*su'udzon*), hingga menyempitkan jalan orang lain.

Selain itu, Rasulullah saw menekankan agar keberadaan mereka di jalan justru menjadi sumber kebaikan bagi orang lain. Mereka dianjurkan untuk membalas salam, mendoakan orang yang bersin, memuji Allah, menunjukkan jalan bagi yang tersesat, membantu orang yang kesusahan, membela yang terzalimi, mencegah orang berbuat zalim, serta menolong yang meminta pertolongan atau sedang dalam keadaan darurat. Lebih jauh, mereka juga diperintahkan untuk menegakkan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, yakni mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran.

Dengan demikian, larangan duduk di jalan dan arahan adab yang menyertainya mengajarkan pentingnya menjaga ketertiban, sopan santun, dan

²⁸⁶ Musa Syahin Lasyin, *Fathul Mun'im Syarh Shahih Muslim*, Juz 8 (Mesir: Dar as-Syuruq, 2002), h. 404.

moralitas dalam masyarakat, terutama ketika berinteraksi di ruang publik.²⁸⁷ Tujuannya bukan hanya untuk melindungi hak orang lain dan menjaga ketenteraman, tetapi juga untuk mencegah gangguan, fitnah, dan kemaksiatan yang dapat muncul bila adab dalam bermuamalah diabaikan.

c. Kaitannya dengan Prinsip Keseimbangan dan Keteraturan Tata Ruang

Hadis tentang larangan duduk di jalan dan perintah untuk memberi hak jalan memiliki relevansi yang sangat kuat dengan prinsip keseimbangan dan keteraturan dalam tata ruang, khususnya dalam konteks perencanaan kota atau pengelolaan ruang publik. Pesan yang terkandung di dalamnya bukan hanya bersifat spiritual dan sosial, tetapi juga menyentuh aspek praktis dalam menjaga keteraturan ruang bersama.²⁸⁸

Pertama, larangan duduk di jalan umum menunjukkan pentingnya menghindari gangguan terhadap kepentingan publik. Jalan merupakan ruang yang diperuntukkan bagi pergerakan orang banyak, sehingga keberadaannya harus tetap terbuka dan bebas dari hambatan.²⁸⁹ Di sinilah terlihat prinsip keseimbangan sosial: kebutuhan individu untuk berkumpul tidak boleh mengorbankan kebutuhan masyarakat luas untuk mendapatkan kenyamanan dan akses dalam ruang publik.²⁹⁰

Kedua, hadis ini menegaskan pentingnya menjaga keteraturan fungsi ruang. Setiap ruang memiliki peruntukan tertentu, jalan misalnya, adalah jalur lalu lintas sekaligus ruang interaksi sosial. Apabila fungsinya diabaikan karena dipenuhi aktivitas yang menghalangi orang lain, maka akan timbul ketidakteraturan dan bahkan potensi bahaya. Prinsip keteraturan ini menuntun agar setiap ruang digunakan sesuai fungsinya, sehingga tidak terjadi tumpang tindih yang merugikan.²⁹¹

²⁸⁷ Khoirun Nisa Siregar, Ahmad Maulana Ibrahim Siregar, and Siti Ardianti, "Hadis Tentang Larangan Duduk Di Jalanan," *Gudang Jurnal Multidisiplin Ilmu* 2, no. 1 (2024): 188–92.

²⁸⁸ Siregar, Siregar, and Ardianti.

²⁸⁹ Sonya Khaerunnisa, "Kualitas Jalan Sebagai Ruang Terbuka Publik Pada Koridor Heritage Jalan Rajawali Surabaya," *Institut Teknologi Sepuluh Nopember* (Institut Teknologi Sepuluh Nopember, 2017), <https://repository.its.ac.id/3897/2/3611100061-Undergraduate-Theses.pdf>.

²⁹⁰ Dewi Parliana, "Fenomena Perkembangan Kebutuhan Masyarakat Akan Ruang Publik (Studi Literatur Tahun 2002)," 2002, 1–13.

²⁹¹ Alexandra Clarissa Alverina and Himaladin Himaladin, "Perancangan Fasilitas Interaksi Sosial Sebagai Penyelesaian Konflik Ruang Jalan Di Permukiman Matraman," *Jurnal Sains, Teknologi,*

Ketiga, hadis tersebut juga menekankan hak dan kewajiban dalam penggunaan ruang. “Memberi hak jalan” bukan hanya berarti memberi ruang fisik, melainkan juga menjaga adab sosial seperti menundukkan pandangan, menahan diri dari mengganggu, membalas salam, menyuruh kepada kebaikan, dan mencegah kemungkaran.²⁹² Hal ini mencerminkan adanya harmoni sosial dan tanggung jawab kolektif dalam memanfaatkan ruang bersama, sehingga semua orang dapat menikmatinya secara adil dan tertib.

Keempat, dengan ditegakkannya adab-adab tersebut, potensi konflik sosial dan kerusakan lingkungan pun dapat dihindari. Sebab, penggunaan ruang yang tidak terkontrol atau tidak sesuai fungsinya dapat menimbulkan perselisihan, fitnah, bahkan kerusakan moral. Hadis ini, dengan demikian, mendorong agar ruang publik tidak hanya diatur secara fisik, tetapi juga dijaga melalui norma sosial dan etika.

Secara keseluruhan, ajaran Rasulullah saw ini mengandung prinsip universal dalam perencanaan dan pengelolaan ruang publik: terciptanya keseimbangan antara kebutuhan pribadi dan kepentingan umum, serta keteraturan dalam penggunaan ruang, sehingga tercapai kenyamanan, keamanan, dan keharmonisan masyarakat.

d. Implikasi terhadap Perencanaan Kota Modern

Hadis tentang larangan duduk di jalan sesungguhnya mengandung pesan universal yang sangat relevan dengan pengelolaan ruang publik dalam konteks kota modern. Pesan yang terkandung di dalamnya tidak hanya berbicara tentang aspek fisik dan fungsi ruang, tetapi juga menekankan pentingnya nilai etika, sosial, dan kemanusiaan dalam tata kota. Karena itu, hadis ini dapat dijadikan inspirasi penting dalam merancang kota yang lebih manusiawi, tertib, dan berkeadilan.

Pertama, hadis ini mengingatkan bahwa kota harus mampu menyediakan ruang-ruang publik yang fungsional, nyaman, dan memadai bagi masyarakat untuk berkumpul, berinteraksi, atau beristirahat. Dengan adanya ruang alternatif yang

Urban, Perancangan, Arsitektur (Stupa) 4, no. 2 (2023): 2093–2104, <https://doi.org/10.24912/stupa.v4i2.21749>.

²⁹² Dicky Sondani et al., *Fiqh Berlalu Lintas* (Aceh: Bandar Publishing, 2021).

tertata, warga tidak terdorong untuk duduk di jalan atau tempat-tempat yang justru mengganggu kelancaran lalu lintas serta menimbulkan potensi bahaya.²⁹³

Kedua, jalan dan trotoar harus tetap dijaga sesuai fungsinya sebagai ruang transit yang aman dan lancar bagi kendaraan maupun pejalan kaki. Jika fungsi jalan terganggu oleh aktivitas yang tidak sesuai, seperti duduk berlama-lama atau berkerumun, maka akan terjadi hambatan dan risiko yang berujung pada ketidaknyamanan bahkan kemacetan.²⁹⁴ Prinsip ini sejalan dengan ajaran hadis untuk memberi “hak jalan” kepada sesama pengguna.

Selain itu, hadis ini juga memberi pelajaran agar desain ruang kota tidak hanya berpijak pada aspek teknis, tetapi juga memperhatikan etika sosial. Perilaku saling menghormati, menjaga kebersihan, serta sopan santun di ruang publik menjadi bagian dari tata ruang yang etis. Hal ini berarti pengelolaan kota harus disertai dengan penguatan kesadaran sosial masyarakat, sekaligus adanya mekanisme edukasi dan pengawasan agar tidak timbul konflik akibat penggunaan ruang yang tidak terkendali.

Lebih jauh, penyediaan fasilitas pendukung aktivitas sosial seperti taman kota, ruang terbuka hijau, atau area duduk bersama sangat penting agar masyarakat tetap memiliki wadah untuk berinteraksi tanpa harus mengganggu fungsi jalan. Dengan demikian, kebutuhan untuk berkumpul tetap terpenuhi, tetapi keteraturan kota juga tetap terjaga.²⁹⁵

Terakhir, hadis ini menekankan pentingnya penegakan aturan tata kota dan ketertiban ruang publik. Peraturan mengenai larangan berdiam di trotoar atau

²⁹³ Ima Rahmawati Sushanti, Sri Rahmi Yuniati, and Tisa Angelia, “Eksistensi Ruang Publik Menghadapi Transformasi Penggunaan Ruang Di Permukiman Kota,” *Region: Jurnal Pembangunan Wilayah Dan Perencanaan Partisipatif* 16, no. 2 (2021): 186–200, <https://doi.org/10.20961/region.v16i2.47859>.

²⁹⁴ Andi Imelda Candra Sari, “Jalur Pedestrian Adalah Hak Ruang Bagi Pejalan Kaki: Studi Kasus Pada Ruang Publik Lapangan Taruna Dan Taman Kota Kota Gorontalo,” *Radial: Jurnal Peradaban Sains, Rekayasa, Dan Teknologi* 2, no. 1 (2014): 47–56, <https://media.neliti.com/media/publications/297608-jalur-pedestrian-adalah-hak-ruang-bagi-p-c7305d2c.pdf>.

²⁹⁵ Galuh Alya Irsanti, Nur Miladan, and Rizon Pamardhi Utomo, “Fungsi Sosial Budaya Ruang Terbuka Hijau (RTH) Sempadan Banjir Kanar Timur (BKT),” *Desa-Kota: Jurnal Perencanaan Wilayah, Kota, Dan Pemukiman* 6, no. 2 (2024): 29–38, <https://jurnal.uns.ac.id/jdk/article/view/78965>.

menghalangi lalu lintas, misalnya, harus ditegakkan demi menjaga keseimbangan antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum.²⁹⁶

Dengan demikian, implikasi hadis ini bagi perencanaan kota modern adalah ajakan untuk menciptakan ruang publik yang tertata secara fisik sekaligus bernilai sosial dan etis.²⁹⁷ Kota yang ideal bukan hanya terorganisir dari sisi infrastruktur, tetapi juga mampu membentuk budaya saling menghormati, menolong, dan menjaga kenyamanan bersama. Inilah makna “hak jalan” yang diajarkan Rasulullah saw, yang tetap relevan untuk membangun kota yang aman, harmonis, dan manusiawi.

4. Kepemimpinan Etis dan Partisipatif

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، حَدَّثَنَا أَبُو الرِّئَاسِ ، أَنَّ الْأَعْرَجَ حَدَّثَهُ ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ : مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ ، وَمَنْ يُطِيعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي ، وَمَنْ يَعُصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي ، وَإِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ ، يُقَاتِلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيَتَّقَى بِهِ ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَعَدَلَ فَإِنَّ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرًا ، وَإِنْ قَالَ بَغْيَرَهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ

Artinya: Bahwa ia mendengar Abu Hurairah r.a dan dengan sanad ini Nabi saw bersabda: *Barang siapa yang taat kepadaku berarti dia telah taat kepada Allah dan barang siapa yang bermaksiat kepadaku berarti dia telah bermaksiat kepada Allah. Dan barang siapa yang taat kepada pemimpin berarti dia telah taat kepadaku dan barang siapa yang bermaksiat kepada pemimpin berarti dia telah bermaksiat kepadaku. Dan sesungguhnya imam (pemimpin) adalah laksana benteng, dimana orang-orang akan berperang mengikutinya dan berlandaskan dengannya. Maka jika dia memerintah dengan berlandaskan taqwa kepada Allah dan keadilan, maka dia akan mendapatkan pahala. Namun jika dia berkata sebaliknya maka dia akan menanggung dosa.*

a. Analisis Lafadz

²⁹⁶ Indah Malini Hasibuan, “Penegakan Hukum Terhadap Penyalahgunaan Fungsi Trotoar Bagi Pedagang Kaki Lima Di Kota Padangsimpun” (Universitas Islam Negeri Syekh Ali Hasan Ahmad Addary Padangsidempuan, 2023).

²⁹⁷ Siti Salma, Muhammad Ali, and Reva Hudan Lissalam, “Desain Dalam Perspektif Hadis: Studi Tematik,” *Karakter*: 2, no. 3 (2025): 56–75.

Kalimat *مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ* yang artinya “Barangsiapa taat kepadaku, maka sungguh ia telah taat kepada Allah, dan barangsiapa bermaksiat kepadaku, maka sungguh ia telah maksiat kepada Allah” merupakan kalimat yang diambil dari firman Allah dalam Qs. An-Nisa [4]:80:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا ۖ ﴿٨٠﴾

Artinya: *Barangsiapa taat kepada Rasul, maka sungguh ia telah taat kepada Allah...*

Makna dari sabda Nabi saw tersebut adalah bahwa beliau tidak pernah memerintahkan sesuatu kecuali apa yang juga diperintahkan oleh Allah. Dengan demikian, siapa pun yang melaksanakan perintah Nabi saw pada hakikatnya telah menaati Allah, yakni menaati Dzat yang memerintahkan Nabi untuk menyampaikan perintah itu. Makna lain yang dapat dipahami adalah bahwa karena Allah secara langsung memerintahkan manusia untuk menaati Rasul-Nya, maka ketaatan kepada Nabi berarti sama dengan ketaatan terhadap perintah Allah untuk menaati beliau.

Sebaliknya, dalam perkara maksiat berlaku hukum yang sama, barangsiapa bermaksiat kepada Rasul, maka ia sesungguhnya telah bermaksiat kepada Allah, sebab ia telah melanggar larangan-Nya. Kata الطاعة (ketaatan) dalam hal ini berarti melaksanakan apa yang diperintahkan dan meninggalkan apa yang dilarang, sedangkan kata العصيان (kemaksiatan) adalah kebalikannya, yaitu menolak perintah dan melanggar larangan.²⁹⁸

Kalimat *وَمَنْ يُطِيعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي* artinya, “barangsiapa taat kepada amirku, maka sungguh ia telah taat kepadaku” dalam sebagian riwayat seperti riwayat Hammām, al-A’raj, dan selainnya, redaksinya berbunyi *وَمَنْ أَطَاعَ الْأَمِيرَ* artinya, barangsiapa taat kepada penguasa. Meskipun terdapat variasi lafadz, keduanya dapat dikembalikan pada makna yang sama, yakni bahwa setiap pemimpin (amir) yang menegakkan kebenaran, keadilan, dan hukum syariat pada hakikatnya menjalankan kepemimpinannya berdasarkan perintah Rasulullah saw dan syariat Allah. Oleh karena itu, ketaatan kepada amir yang adil dan benar pada dasarnya

²⁹⁸ Abu al-Fadl Zainuddin Abd al-Rahim bin al-Husain bin Abd al-Rahman bin Abu Bakr bin Ibrahim Al-Iraqi, *Tharh At-Tatsrib Fi Syarh at-Taqrīb*, Juz 8 (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, n.d.), h. 86.

merupakan bentuk ketaatan kepada Rasulullah saw, sebagaimana ditegaskan dalam lanjutan hadis *faqad aṭhā'anī* (maka sungguh ia telah taat kepadaku), yang berarti ia telah melaksanakan apa yang telah beliau syariatkan.²⁹⁹

Adapun penyebutan amir secara khusus dalam hadis ini kemungkinan disebabkan oleh konteks turunnya hadis (*asbāb al-wurūd*). Saat itu, beliau tengah berbicara dalam situasi yang menuntut ketaatan kepada pemimpin ekspedisi atau pemimpin wilayah tertentu, sehingga amir menjadi subjek langsung yang dimaksudkan. Namun, berdasarkan kaidah usul fikih *al-'ibrah bi-'umūmi al-lafẓi lā bi-khusūṣi as-sabab* (yang menjadi patokan adalah keumuman lafadz, bukan kekhususan sebab). Artinya, perintah taat kepada amir berlaku secara umum untuk setiap masa dan setiap pemimpin yang memimpin dengan kebenaran, bukan hanya terbatas pada saat itu.³⁰⁰

Lebih jauh, dalam riwayat Hammām disebutkan juga dengan redaksi: *wa man yuṭī'il-amīra faqad aṭhā'anī* menggunakan *fi'il mudhāri'* (kata kerja sekarang/berkelanjutan). Begitu pula dalam kelanjutannya: *wa man ya'ṣil-amīra faqad 'aṣhānī* (Barangsiapa durhaka kepada amir, maka sungguh ia telah durhaka kepadaku). Penggunaan *fi'il mudhāri'* ini menunjukkan keberlakuan hukum tersebut secara berkesinambungan, baik bagi generasi sahabat maupun generasi setelahnya, sehingga prinsip ketaatan kepada pemimpin tetap relevan sepanjang zaman.³⁰¹

Ibn al-Tīn menjelaskan bahwa sabda Rasulullah saw ini juga berfungsi sebagai penegasan terhadap kondisi sosial masyarakat Arab saat itu, khususnya Quraisy, yang belum terbiasa dengan konsep pemerintahan formal. Mereka cenderung enggan tunduk kepada pemimpin. Karena itu, pernyataan Nabi saw diarahkan untuk membangun kesadaran kolektif akan pentingnya ketaatan kepada

²⁹⁹ Abu al-Fadl Zainuddin Abd al-Rahim bin al-Husain bin Abd al-Rahman bin Abu Bakr bin Ibrahim Al-Iraqi, *Tharh At-Tatsrib Fi Syarh at-Taqrīb*, Juz 8 (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, n.d.), h. 86.

³⁰⁰ Badr al-Din Abu Muhammad Maḥmud ibn Ahmad Al-'Ayni, *'Umdat Al-Qari Syarh Shahih Al-Bukharī*, Juz 24 (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), h. 221.

³⁰¹ Abu al-Fadl Zainuddin Abd al-Rahim bin al-Husain bin Abd al-Rahman bin Abu Bakr bin Ibrahim Al-Iraqi, *Tharh At-Tatsrib Fi Syarh at-Taqrīb*, Juz 8 (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, n.d.), h. 86.

pemimpin yang sah, baik dalam konteks kepemimpinan ekspedisi maupun pemerintahan wilayah, guna mencegah perpecahan dan konflik internal.³⁰²

Menurut riwayat Ibn Abbas, Rasulullah saw juga menegaskan bahwa ketidakpuasan terhadap pemimpin, baik terkait urusan dunia seperti ketidakadilan politik, maupun urusan agama seperti pemimpin yang melakukan maksiat setelah sebelumnya berlaku adil, tidak secara otomatis menggugurkan legitimasi kepemimpinannya. Kecuali apabila pemimpin melakukan kekufuran yang nyata, barulah kepemimpinannya kehilangan validitas. Dengan demikian, umat diperintahkan untuk bersabar dan tidak melakukan pemberontakan terhadap pemimpin yang masih berada dalam koridor iman, sekalipun terdapat perilaku yang tidak menyenangkan.

Meski demikian, ruang kritik terhadap pemimpin tetap ada selama dilakukan secara proporsional dan tidak menimbulkan fitnah atau perpecahan. Rasulullah saw bahkan menegaskan pentingnya menyuarakan kebenaran di hadapan pemimpin zalim sebagaimana sabdanya: *“Sebaik-baik syuhada adalah Hamzah, dan seseorang yang mengatakan kebenaran di hadapan penguasa zalim hingga ia terbunuh.”* Hadis ini menunjukkan bahwa keberanian moral dalam menegakkan amar ma'rūf nahi munkar terhadap pemimpin tetap dijunjung tinggi, namun harus disertai pertimbangan matang demi menjaga stabilitas sosial dan kesatuan umat.

Dengan demikian, hadis ini tidak hanya menegaskan pentingnya ketaatan kepada pemimpin dalam Islam, tetapi juga memuat prinsip etika politik Islam yang menekankan keseimbangan antara loyalitas terhadap otoritas yang sah, kesabaran dalam menghadapi kelemahan pemimpin, serta keberanian untuk menyampaikan kebenaran secara konstruktif demi menjaga persatuan masyarakat.³⁰³

Perjelasan **جُنَّة** وَإِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ kosakata asing: **جُنَّة** (dengan *jim* berkarakat *dhammah*) secara bahasa bermakna tameng, benteng, perisai, atau pelindung yang digunakan dalam peperangan. Secara makna dalam hadis bermakna pelindung, penghalang, atau penutup yang mencegah bahaya. Dalam konteks **الْإِمَامُ جُنَّةٌ** *“pemimpin adalah*

³⁰² Badr al-Din Abu Muhammad Maḥmūd ibn Ahmad Al-ʿAyni, *ʿUmdat Al-Qari Syarh Shahih Al-Bukharī*, Juz 24 (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), h. 221.

³⁰³ As-Syafiʿi, *Dalil Al-Falihin Li-Turuq Riyad as-Shalihin*, Juz 5, h. 136.

perisai, ” maksudnya pemimpin berfungsi melindungi rakyat dari serangan musuh, mencegah terjadinya kerusakan atau kezaliman antarwarga, dan menjaga keamanan serta ketertiban. Jika dihubungkan dengan pembahasan modern, جُنَّة bisa dianalogikan seperti sistem pemerintahan, regulasi, dan kebijakan publik yang menjadi “tameng” bagi masyarakat dari ketidakadilan dan ketimpangan.³⁰⁴

Dalam hadis ini terdapat kalimat *وَإِنْ قَالَ بغيره فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ* “*dan jika ia berkata selain itu, maka atasnya (dosa) dari hal tersebut*. Dikatakan bahwa kata قَالَ (berkata) disini digunakan dengan makna فعل (berbuat), karena sebelumnya Nabi saw menyebutkan *فَإِنْ أَمَرَ* (*jika ia memerintahkan*). Demikian penjelasan sebagian *syarah*, jika kalimat sebelumnya jelas berbicara tentang perintah, maka logisnya kalimat berikutnya juga masih berbicara tentang perintah, hanya saja diungkapkan dengan kata قَالَ (*berkata*). Dalam bahasa Arab, memang wajar menggunakan kata قَالَ untuk maksud memerintahkan, sehingga tidak ada masalah memahaminya demikian. Ada pula yang mengatakan bahwa makna قَالَ di sini adalah memutuskan hukum. Lalu dikatakan pula bahwa kata ini diambil dari kata القيل (dengan *qaffathah* dan *ya sukun*), yaitu sebutan bagi seorang raja yang menetapkan hukum dalam Bahasa Himyar.³⁰⁵

Adapun kalimat *فَإِنْ عَلَيْهِ مِنْهُ* (*maka atasnya dari itu*) maksudnya adalah ia mendapatkan dosa. Dalam riwayat ini, kata “dosa” tidak disebutkan secara eksplisit untuk menghemat kata, karena sudah dapat dipahami dari lawan katanya yang menunjukkan makna tersebut. Hal ini telah ditegaskan dalam riwayat lain. Ada kemungkinan juga kata *من* di sini bermakna “sebagian” sehingga maksudnya ia hanya menanggung sebagian dari apa yang ia katakan. Dalam Riwayat Abu Zaid al-Marwazi terdapat lafadz *منه* namun ini adalah kesalahan penulisan. Pendapat pertama adalah yang benar, sebagaimana ditegaskan oleh Abu Dzarr.³⁰⁶

b. Makna Umum Hadis

³⁰⁴ Imam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2001).

³⁰⁵ Al-Walawi, *Al-Bahr Al-Muhit Al-Tsajjaj Fi Syarh Shahih Al-Imam Muslim Bin Al-Hajjaj*, Juz 32, h. 111.

³⁰⁶ Al-Walawi, *Al-Bahr Al-Muhit Al-Tsajjaj Fi Syarh Shahih Al-Imam Muslim Bin Al-Hajjaj*, Juz 32, h. 111.

Hadis ini menegaskan pentingnya ketaatan kepada Nabi Muhammad saw dan kepada para pemimpin (*amir*). Siapa yang menaati Nabi berarti ia menaati Allah, dan siapa yang bermaksiat kepada Nabi berarti bermaksiat kepada Allah. Demikian pula, siapa yang menaati pemimpin berarti menaati Nabi, dan siapa yang bermaksiat kepada pemimpin berarti bermaksiat kepada Nabi.

Pemimpin digambarkan sebagai perisai (*junnah*) yang melindungi umat dari bahaya dan menjadi benteng perlindungan. Oleh karena itu, umat diperintahkan untuk berjuang di belakang pemimpin dan menjadikan pemimpin sebagai pelindung. Jika pemimpin memerintahkan ketaqwaan kepada Allah dan berlaku adil, maka ia mendapat pahala atas perbuatannya itu. Namun jika pemimpin memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan ketaqwaan dan keadilan, maka dosa dan tanggung jawab atas perbuatan itu tetap ada pada pemimpin tersebut.

Secara keseluruhan, hadis ini menekankan tanggung jawab kepemimpinan yang harus dijalankan dengan keadilan dan ketaqwaan, serta kewajiban umat untuk menaati pemimpin yang sesuai dengan syariat.

c. Kaitannya dengan Prinsip Kepemimpinan Etis dan Partisipatif

Hadis tersebut sangat relevan dengan prinsip kepemimpinan etis dan partisipatif, berikut kaitannya:

1) Kepemimpinan Etis

Hadis ini menegaskan bahwa seorang pemimpin harus memimpin dengan ketaatan kepada Allah dan keadilan.³⁰⁷ Dalam konteks perencanaan kota modern, hal ini berarti bahwa para pemimpin kota harus menjadikan nilai-nilai moral, keadilan sosial, dan ketaatan pada aturan sebagai landasan utama dalam mengambil keputusan tata ruang dan pembangunan kota.³⁰⁸ Pemimpin yang etis tidak hanya bertindak demi kepentingan pribadi atau kelompok tertentu, tetapi mengutamakan

³⁰⁷ Muhammad Ilyas and Nur Rahmah, "Konsep Kepemimpinan Dalam Perspektif Siyasah: Urgensi, Ketaatan Dan Kriteria Pemimpin," *De Quality: Jurnal Hukum Sosial* 1, no. 1 (2025): 1–11.

³⁰⁸ Natalia Pertiwi Ginting, "Trust Dan Leadership Dalam Praktik Perencanaan Kota Di Era Demokrasi Dan Otonomi Daerah," *Jurnal Perencanaan Wilayah Dalam Praktik Perencanaan Kota Di Era Demokrasi Dan Otonomi Daerah* 20, no. 2 (2024): 127–41.

kesejahteraan seluruh warga kota, menjaga keselarasan antara kebutuhan fisik, sosial, dan spiritual masyarakat.³⁰⁹

2) Kepemimpinan Partisipatif

Dalam hadis disebutkan bahwa pemimpin adalah “perisai” yang dilindungi dan diikuti. Prinsip ini menekankan perlunya dukungan dan keterlibatan masyarakat dalam pelaksanaan kebijakan. Perencanaan kota modern tidak dapat berjalan efektif tanpa partisipasi aktif warga sebagai pemegang kepentingan utama. Kepemimpinan partisipatif mendorong komunikasi dua arah antara pemimpin dan masyarakat, membuka ruang dialog, aspirasi, dan masukan yang konstruktif sehingga perencanaan kota menjadi inklusif dan responsif terhadap kebutuhan nyata warga.³¹⁰

d. Implikasi terhadap Perencanaan Kota Modern

Dalam konteks perencanaan kota modern, hadis tentang kepemimpinan etis dan partisipatif memberikan implikasi yang sangat penting. Seorang pemimpin dituntut untuk memastikan adanya keadilan dalam distribusi ruang dan sumber daya kota, sehingga setiap kelompok masyarakat memperoleh akses yang setara tanpa ada yang terpinggirkan.³¹¹ Prinsip keadilan ini menegaskan bahwa tata ruang kota tidak boleh dikuasai oleh segelintir pihak dengan mengorbankan hak-hak masyarakat yang lebih lemah, melainkan harus dikelola secara proporsional demi kemaslahatan bersama.³¹² Lebih dari itu, pemimpin juga memiliki tanggung jawab moral dan sosial atas kebijakan yang diambil. Hal ini menuntut keterbukaan terhadap kritik serta kesediaan menerima masukan masyarakat, sebagai bagian dari mekanisme kontrol agar keputusan yang dihasilkan tidak hanya berpihak pada kepentingan tertentu, melainkan benar-benar mencerminkan kebutuhan publik.³¹³

³⁰⁹ Evhy Sekarwangi Putri, Muh. Yusril Faudzi, and Kurniati Kurniati, “Peran Pemimpin Dalam Menangani Konflik Keamanan Nasional: Perspektif Etika Politik Islam,” *Ethics and Law Journal: Business and Notary* 2, no. 2 (2024): 202–17, <https://doi.org/10.61292/eljbn.204>.

³¹⁰ Lis Ayucandra et al., “Strategi Kepemimpinan Partisipatif Dalam Pengambilan Keputusan Publik Di Kota Bau-Bau,” *Jurnal Cendikia Ilmiah* 4, no. 3 (2025): 1533–41.

³¹¹ Wulan Desti Sari, “Peran Birokrasi Dalam Mewujudkan Keadilan Sosial Di Masyarakat,” *Literacy Notes* 2, no. 1 (2024): 1–8, <http://liternote.com/index.php/ln/article/view/200>.

³¹² Abdul Latif et al., “Nilai-Nilai Dasar Dalam Membangun Ekonomi Islam,” *Diktum: Jurnal Syariah Dan Hukum* 12, no. 2 (2014): 153–69.

³¹³ Al-Qadhi Abu Abdullah Muhammad, *Musnad As-Syihab* (Beirut: Muassissaturrisalah, 1985).

Selain itu, pendekatan partisipatif menjadi aspek fundamental dalam mewujudkan tata ruang yang berkelanjutan. Dengan melibatkan masyarakat secara aktif dalam proses perencanaan dan pengelolaan kota, terbentuklah ruang sosial yang tidak hanya seimbang dan harmonis, tetapi juga mampu menjaga keteraturan serta keberlanjutan ekologis dan sosial. Konteks hadis ini mempertegas bahwa kepemimpinan bukan sekadar otoritas, melainkan sebuah amanah yang mengintegrasikan nilai etika, keadilan, dan partisipasi publik.³¹⁴ Dengan demikian, prinsip-prinsip tersebut dapat menjadi fondasi bagi pembangunan kota modern yang tidak hanya berorientasi pada pertumbuhan fisik dan ekonomi, tetapi juga pada terciptanya peradaban urban yang inklusif, adil, dan berkelanjutan.

5. Keberlanjutan Ekologis dan Sosial

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ ح وَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى أُمِّ مُبَشِّرٍ الْأَنْصَارِيَّةِ فِي نَخْلٍ لَهَا فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ غَرَسَ هَذَا النَّخْلَ أُمْسِلِمَ أَمْ كَافِرٌ فَقَالَتْ بَلْ مُسْلِمٌ فَقَالَ لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ وَلَا دَابَّةٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ

Artinya: Dari Jabir bahwasanya Nabi saw masuk menemui Ummu Mubasyir al-Anshariyah di kebun kurma miliknya, lantas Nabi saw bersabda kepadanya, *Siapakah yang menanam pohon kurma ini? Apakah ia seorang Muslim atau kafir? Dia menjawab, Seorang Muslim. Beliau bersabda, Tidaklah seorang Muslim yang menanam suatu tanaman atau menabur suatu benih, lalu tanaman tersebut dimakan oleh manusia, binatang melata, atau sesuatu yang lain kecuali hal itu bernilai sedekah untuknya.*

a. Analisis Lafadz

Penjelasan hadis tentang keberlanjutan ekologis dan sosial sebagaimana termaktub dalam riwayat Jabir memberikan gambaran yang sangat kontekstual terhadap prinsip pembangunan berkelanjutan dalam perencanaan kota modern. Kalimat *دَخَلَ عَلَى أُمِّ مُبَشِّرٍ الْأَنْصَارِيَّةِ فِي نَخْلٍ لَهَا* (masuk menemui Umm Mubashshir al-

³¹⁴ Dina Aulia and Hidayat Rumatiga, "Konsep Pemerintahan Islam Dalam Perspektif Demokrasi Dan Nilai Kepemimpinan," *Jurnal Intelek Dan Cendekiawan Nusantara* 2, no. 4 (2025): 4662–72.

Ansariyyah di kebunnya yang berisi pohon kurma) menunjukkan bagaimana نخل (kurma) merupakan elemen penting dalam kehidupan masyarakat Madinah, baik secara ekonomi, sosial, maupun ekologis. Dengan demikian, hadis ini merefleksikan keterikatan yang mendalam antara masyarakat, sumber daya alam, dan keberlangsungan hidup.

Pertanyaan Nabi saw, مَنْ غَرَسَ هَذَا النَّخْلَ أَمْ كَافِرٌ (siapa yang menanam pohon kurma ini, Muslim atau kafir?), mengandung makna mendalam mengenai universalitas amal kebaikan dalam bentuk pelestarian alam. Penekanan pada status penanam tidak hanya bersifat identitas, melainkan lebih kepada penegasan bahwa seorang Muslim memiliki tanggung jawab moral dan spiritual dalam menjaga keberlangsungan lingkungan. Jawaban Umm Mubashshir, قَالَتْ بَلْ مُسْلِمٌ (ia seorang Muslim), mempertegas keterkaitan iman dengan amal nyata dalam bidang ekologi.

Ungkapan Nabi saw, لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا (tidaklah seorang Muslim menanam sebuah tanaman atau menanam biji-bijian), memuat makna luas. Kata غرس menekankan aktivitas menanam pohon atau tanaman yang berumur panjang, sedangkan زرع menunjuk pada penanaman benih yang lebih umum. Keduanya mencakup keseluruhan aktivitas bercocok tanam sebagai simbol peran aktif manusia dalam menjaga keberlangsungan ekosistem. Selanjutnya, frasa فَيَأْكُلُ مِنْهُ (kemudian dimakan oleh manusia, binatang, atau sesuatu apa pun) menunjukkan cakupan manfaat yang inklusif, melampaui batas manusia sebagai pusat perhatian, dan mengakui keberadaan serta kebutuhan makhluk hidup lain dalam tatanan ekologis.

Penutup hadis, إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ (maka itu menjadi sedekah baginya), mengandung pesan moral yang sangat relevan dengan prinsip keberlanjutan. Amal yang dilakukan seorang Muslim dalam bentuk pelestarian lingkungan tidak hanya bernilai sosial tetapi juga bernilai spiritual, karena setiap manfaat yang dirasakan oleh makhluk hidup lain dikategorikan sebagai sedekah. Hal ini mengajarkan bahwa aktivitas menjaga ekologi bukan sekadar tindakan duniawi, melainkan bagian dari ibadah yang mendekatkan diri kepada Allah.

Dalam konteks perencanaan kota modern, hadis ini menjadi landasan etis dan teologis bagi prinsip keberlanjutan ekologis dan sosial. Pembangunan kota tidak

boleh hanya berorientasi pada kepentingan manusia semata, tetapi harus memperhatikan keseimbangan ekosistem, pelestarian alam, dan keberlanjutan generasi mendatang. Dengan kata lain, nilai-nilai yang terkandung dalam hadis ini mengintegrasikan aspek teologis, ekologis, dan sosial secara utuh, sehingga dapat menjadi inspirasi dalam membangun kota yang berkeadilan, ramah lingkungan, serta berorientasi pada kemaslahatan bersama.

Rasulullah saw bersabda:

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أَكَلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُْرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلَا يَزْرُوهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ

Artinya: Tidak ada seorang Muslim yang menanam sesuatu kecuali apa yang dimakan darinya adalah sedekah baginya, dan apa yang dicuri darinya adalah sedekah baginya, dan apa yang dimakan oleh binatang buas adalah sedekah baginya, dan apa yang dimakan oleh burung adalah sedekah baginya, dan tidak ada yang merusaknya kecuali itu adalah sedekah baginya.

Dalam riwayat lain disebutkan:

لَا يَغْرِسُ مُسْلِمٌ غَرْسًا، وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ، وَلَا دَابَّةٌ، وَلَا شَيْءٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ

Artinya: Tidak ada seorang Muslim yang menanam pohon atau bertani tanaman, lalu dimakan oleh manusia, binatang tunggangan, atau apapun juga kecuali itu adalah sedekah baginya.

Dalam riwayat lain lagi disebutkan:

إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

Artinya: Itu menjadi sedekah baginya sampai hari kiamat.

Dalam hadis-hadis ini terdapat keutamaan menanam dan bertani, serta pahala bagi pelakunya akan terus mengalir selama tanaman itu tumbuh dan hasilnya terus ada sampai hari kiamat.

Para ulama berbeda pendapat tentang jenis penghasilan yang paling baik dan utama, ada yang mengatakan perdagangan, ada yang mengatakan pekerjaan tangan (kerajinan), dan ada yang mengatakan pertanian, dan pendapat terakhir itulah yang benar. Dalam hadis ini juga ditegaskan bahwa pahala dan ganjaran di akhirat khusus

bagi kaum Muslim, dan bahwa seseorang akan mendapatkan pahala atas apa yang dicuri dari hartanya atau yang dirusakkan oleh binatang atau burung dan sejenisnya.

b. Makna Umum Hadis

Makna umum dari hadis ini menegaskan bahwa setiap amal yang dilakukan seorang Muslim dalam bentuk penanaman pohon atau aktivitas bercocok tanam memiliki nilai ibadah yang berkelanjutan. Pahala tidak hanya diperoleh ketika hasil tanaman itu dimanfaatkan secara langsung oleh penanamnya, tetapi juga terus mengalir selama ada makhluk lain yang mengambil manfaat darinya, baik manusia, hewan, maupun makhluk hidup lain. Bahkan, sekalipun hasil tanaman tersebut dimanfaatkan tanpa izin atau dirusak, nilai kebaikan tetap dicatat sebagai pahala. Hal ini menunjukkan bahwa Islam menempatkan aktivitas merawat lingkungan dan menjaga keberlangsungan ekosistem sebagai bagian dari amal saleh yang bernilai sedekah. Dengan demikian, hadis ini tidak hanya mendorong umat Islam untuk peduli terhadap kelestarian alam, tetapi juga memandang tindakan sederhana seperti menanam pohon sebagai investasi jangka panjang, baik dalam aspek spiritual maupun sosial, karena manfaatnya terus berlangsung lintas waktu, generasi, dan makhluk hidup.

c. Kaitannya dengan Prinsip Keberlanjutan Ekologis dan Sosial

Hadis yang menyatakan bahwa setiap Muslim yang menanam pohon atau bercocok tanam, lalu hasil dari tanamannya dimakan oleh manusia, hewan, atau bahkan dicuri, semuanya merupakan sedekah bagi yang menanam, mengandung pesan mendalam tentang keberlanjutan ekologis dan sosial.

Keberlanjutan Ekologis

- 1) Menanam pohon dan bercocok tanam berarti ikut menjaga dan memperbaiki lingkungan. Tanaman berperan penting dalam menjaga kesuburan tanah, mengendalikan iklim mikro, menyerap karbon, dan menyediakan oksigen.
- 2) Tanaman yang dihasilkan memberikan manfaat terus menerus bukan hanya bagi manusia tapi juga bagi fauna (hewan liar, burung, dan serangga). Ini

menunjukkan sebuah sistem ekologi yang saling mendukung dan berkelanjutan.

- 3) Hadis menegaskan bahwa usaha menanam dan merawat lingkungan adalah tindakan mulia yang pahalanya terus mengalir selama tanaman tersebut bermanfaat. Ini menanamkan kesadaran ekologis bahwa manusia harus menjaga dan merawat alam demi masa depan.

Keberlanjutan Sosial

- 1) Dengan menanam pohon dan bercocok tanam, hasilnya tidak hanya dinikmati sendiri, tapi juga oleh orang lain, hewan, dan makhluk hidup lainnya. Ini menunjukkan prinsip berbagi sumber daya dan keadilan sosial dalam pemanfaatan alam.
- 2) Semua manfaat yang diperoleh orang lain dari tanaman itu adalah sedekah bagi si penanam. Ini mendorong sikap kedermawanan dan kepedulian sosial, sehingga mempererat hubungan sosial dan membangun masyarakat yang saling membantu dan berkelanjutan.
- 3) Dengan adanya prinsip bahwa hasil tanaman bisa menjadi sedekah meskipun diambil oleh orang lain, maka dihindari konflik perebutan sumber daya karena ada nilai spiritual dan sosial dalam berbagi.

Hadis ini secara eksplisit mengajarkan bahwa kegiatan menanam dan bercocok tanam adalah investasi berkelanjutan yang memberikan manfaat ekologis berupa pelestarian lingkungan dan manfaat sosial berupa distribusi hasil yang adil dan berkelanjutan. Dengan demikian, hadis ini menegaskan prinsip keberlanjutan ekologis dan sosial yang sangat relevan untuk pembangunan yang harmonis dan berkelanjutan masa kini dan masa depan.

d. Implikasi terhadap Perencanaan Kota Modern

- 1) Pengintegrasian Ruang Terbuka Hijau dan Pertanian Perkotaan

Hadis menegaskan nilai menanam dan bercocok tanam sebagai amal jariyah yang terus memberi manfaat. Dalam konteks perencanaan kota modern, ini berarti perancang kota harus menyediakan ruang terbuka hijau yang memadai serta area untuk pertanian perkotaan (*urban farming*).

- a. Manfaat ekologis: Ruang hijau membantu mengurangi polusi udara, mengendalikan suhu kota, dan menjaga keseimbangan ekosistem.
- b. Manfaat sosial: Masyarakat mendapatkan akses pangan segar dan ruang rekreasi yang sehat, sekaligus memperkuat ikatan sosial melalui kegiatan bercocok tanam bersama.

2) Pengelolaan Sumber Daya Secara Berkelanjutan dan Berbagi Manfaat

Prinsip dalam hadis yang menyatakan bahwa hasil tanaman bisa dinikmati manusia, hewan, dan bahkan pencuri namun tetap menjadi pahala bagi penanam, mengajarkan pentingnya pengelolaan sumber daya alam yang terbuka dan inklusif.

- a. Perencanaan kota harus mengakomodasi pemanfaatan sumber daya yang adil dan ramah lingkungan, tanpa monopoli sumber daya alam oleh segelintir pihak.
- b. Sistem distribusi hasil pertanian dan ruang publik perlu dirancang agar semua warga mendapat manfaat.

3) Penguatan Fungsi Sosial dalam Tata Ruang Kota

Hadis mengandung pesan sosial tentang berbagi dan sedekah, yang dalam perencanaan kota berarti membangun lingkungan yang mendukung interaksi sosial positif dan rasa kepemilikan kolektif.

- a. Penyediaan taman komunitas, kebun kota, dan fasilitas bersama yang memungkinkan warga berkolaborasi dan saling membantu.
- b. Mendesain kota agar ruang publik tidak hanya sebagai ruang fisik, tapi juga ruang sosial yang mendorong solidaritas dan kepedulian lingkungan.

4) Mendorong Kesadaran dan Peran Aktif Warga dalam Pelestarian Lingkungan

Karena pahala terus mengalir selama tanaman itu memberi manfaat, hal ini bisa dijadikan dasar untuk program edukasi dan partisipasi warga dalam menjaga kelestarian lingkungan.

- a. Pemerintah kota dapat menginisiasi program penghijauan dan *urban farming* yang melibatkan warga secara langsung.

- b. Memberikan insentif sosial dan religius sebagai motivasi untuk menjaga dan merawat lingkungan kota.

5) Pengembangan Sistem Kota yang Ramah Satwa dan Ekosistem

Hadis menyebutkan manfaat tanaman bagi hewan dan burung, artinya perencanaan kota harus mempertimbangkan ruang hidup bagi fauna perkotaan.

- a. Memastikan kota menyediakan habitat yang aman dan sumber makanan bagi satwa liar dan burung.
- b. Menghindari penggunaan bahan dan teknologi yang merusak habitat alami di dalam dan sekitar kota.

Hadis ini menginspirasi perencanaan kota modern yang tidak hanya berfokus pada pembangunan fisik, tetapi juga pada keberlanjutan ekologis dan sosial. Kota yang dirancang dengan prinsip ini akan menjadi tempat yang sehat, adil, dan harmonis bagi semua penghuni manusia dan makhluk hidup lainnya, dengan manfaat yang terus mengalir bagi generasi sekarang dan yang akan datang.

6. Integrasi Nilai Spiritual dan Moral

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَهُ أَنَّ عَاصِمَ بْنَ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ حَدَّثَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ عُبَيْدَ اللَّهِ الْخَوْلَانِيَّ أَنَّهُ سَمِعَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ يَقُولُ عِنْدَ قَوْلِ النَّاسِ فِيهِ حِينَ بَنَى مَسْجِدَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّكُمْ أَكْثَرْتُمْ، وَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ بَنَى مَسْجِدًا قَالَ بُكَيْرٌ: حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ: يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ

Artinya: Bahwa ia mendengar ‘Utsman bin ‘Affan berkata ketika orang-orang berbicara tentang dirinya saat ia membangun Masjid Rasulullah saw: Kalian terlalu banyak membicarakannya. Sungguh, aku telah mendengar Nabi saw bersabda: *Barang siapa membangun sebuah masjid*, Bukair berkata: aku menduga beliau bersabda: *dengan mengharap ridha Allah, maka Allah akan membangunkan baginya semisal itu di surga.*

- a. Analisis Lafadz

Analisis lafadz dalam hadis ini menunjukkan beberapa aspek penting yang perlu diperhatikan baik dari sisi sanad maupun matan. Pertama, dalam jalur periwayatan disebutkan *أَخْبَرَنِي عَمْرُو*, yang dimaksud adalah ‘Amr bin Harits. Adapun *بُكَيرًا* merujuk kepada Bukair bin ‘Abdillah bin al-Asyaj, sedangkan *عُبَيْدُ اللَّهِ* adalah ‘Ubaidullah bin al-Aswad. Sanad ini menarik karena di dalamnya terdapat tiga *tabi’in* yang meriwayatkan secara berurutan: Bukair, ‘Ashim, dan ‘Ubaidullah. Dari segi asal-usul para perawi, tiga perawi pertama berasal dari Mesir, sementara tiga perawi terakhir berasal dari Madinah. Di antara keduanya terdapat sosok Bukair, seorang perawi Madani yang kemudian bermukim di Mesir. Hal ini menjadikan sanad hadis tersebut terbagi antara perawi Mesir dan perawi Madinah, sehingga jalurnya memperlihatkan corak transmisi ilmu antara dua pusat penting perkembangan Islam.

Terkait lafadz *عِنْدَ قَوْلِ النَّاسِ فِيهِ* (ketika orang-orang berkata tentang dirinya), keterangan lebih jelas ditemukan dalam riwayat Muslim melalui jalur Mahmud bin Labid al-Anshari, seorang sahabat kecil. Ia meriwayatkan bahwa ketika Khalifah ‘Utsman hendak membangun masjid, sebagian orang tidak menyetujuinya dan lebih menginginkan masjid tetap sebagaimana pada masa Nabi saw. Hal ini memberi penjelasan bahwa yang dimaksud dengan “membangun” dalam hadis tersebut sebenarnya adalah “hendak membangun” atau “berniat memperluas”. Dengan demikian, perbedaan persepsi sahabat lebih kepada bentuk dan metode pembangunan, bukan pada esensi pemeliharaan masjid itu sendiri.

Penafsiran ulama seperti al-Baghawi dalam *Syarh al-Sunnah* menambahkan dimensi lain. Menurutnya, hal yang kemungkinan tidak disukai para sahabat dari tindakan ‘Utsman adalah penggunaan batu yang diukir sebagai bahan bangunan, bukan pada gagasan memperluas masjid. Dengan kata lain, perbedaan pendapat lebih berkisar pada aspek estetika dan bentuk material, bukan pada substansi pengembangan masjid. ‘Utsman sendiri tidak membangun masjid dari awal, melainkan memperluas serta memperkuat bangunan yang telah ada, sebagaimana dijelaskan dalam bab tentang pembangunan masjid.

Dari uraian ini dapat ditarik makna bahwa istilah “membangun” dalam hadis memiliki makna yang cukup fleksibel, ia dapat berlaku baik bagi yang membangun

dari awal maupun bagi yang memperbaiki dan memperluas bangunan yang telah ada. Bahkan, secara majazi, penyebutan “masjid” bisa berarti sebagian dari masjid, bukan keseluruhannya. Analisis ini menunjukkan bahwa perluasan dan perbaikan bangunan masjid oleh ‘Utsman tidak bertentangan dengan spirit sunnah, melainkan bagian dari ijtihad sahabat dalam menjaga fungsi dan keberlangsungan rumah ibadah umat Islam.

Dalam sebagian besar riwayat, tertulis *مَسْجِدَ الرَّسُولِ*, sedangkan dalam riwayat al-Hamawi dan al-Kusymihani disebutkan lebih lengkap: *مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم*. Perbedaan redaksi ini menunjukkan variasi periwayatan, namun secara substansi tetap merujuk kepada Masjid Nabawi sebagai pusat ibadah dan simbol peradaban Islam di Madinah.

Lafadz *إِنَّكُمْ أَكْثَرْتُمْ* ini berarti “kalian terlalu banyak berbicara”. Tidak disebutkan objek secara eksplisit karena maksudnya sudah jelas, yakni banyak berbicara dalam bentuk pengingkaran, kritik, atau perdebatan seputar kebijakan pembangunan masjid oleh Khalifah ‘Utsman. Redaksi singkat ini sekaligus menunjukkan gaya bahasa hadis yang ringkas namun penuh makna.

Menurut riwayat yang masyhur, pembangunan (tepatnya perluasan) Masjid Nabawi oleh ‘Utsman bin ‘Affan dimulai pada tahun 30 H. Namun, ada pula riwayat yang menyatakan terjadi pada tahun-tahun akhir kekhalifahannya. Penjelasan yang mungkin, tahun 30 H adalah masa dimulainya, sedangkan penyelesaiannya berlangsung mendekati akhir kekhalifahan beliau. Dalam *Kitab al-Siyar* disebutkan dari al-Harits bin Miskin, dari Ibnu Wahb, dari Malik, bahwa Ka’b al-Ahbar berkata ketika ‘Utsman membangun masjid: “Aku berharap masjid ini tidak selesai, karena jika selesai, ‘Utsman akan terbunuh.” Dan memang, tragedi terbunuhnya ‘Utsman akhirnya menjadi kenyataan. Catatan ini menegaskan betapa pembangunan masjid saat itu tidak hanya persoalan teknis arsitektural, tetapi juga terkait dengan dinamika politik dan sosial umat.

Dalam hadis yang menyebutkan *مَنْ بَنَى مَسْجِدًا* (barang siapa membangun masjid), kata masjid digunakan secara umum, mencakup masjid besar maupun kecil. Hal ini ditegaskan dalam riwayat Anas yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dengan redaksi *صغيرا أو كبيرا* (besar atau kecil). Lebih lanjut, Ibnu Abi Syaibah

menambahkan dari jalur lain mengenai perbuatan ‘Utsman bin ‘Affan: **ولو كمفحص قطاة** (walaupun hanya sebesar sarang burung puyuh). Tambahan ini juga ditemukan dalam riwayat Ibnu Hibban dan al-Bazzar dari hadis Abu Dzarr, Abu Muslim al-Kajji dari Ibnu ‘Abbas, ath-Thabrani dalam al-Awsath dari riwayat Anas dan Ibnu ‘Umar, serta Abu Nu’aim dalam Hilyah dari hadis Abu Bakar ash-Shiddiq. Ibnu Khuzaimah juga meriwayatkan dari Jabir: **كمفحص قطاة أو أصغر** (seperti sarang burung puyuh atau bahkan lebih kecil).

Mayoritas ulama menafsirkan ungkapan ini sebagai bentuk hiperbola, karena ukuran sarang burung puyuh jelas tidak cukup untuk digunakan sebagai tempat shalat, sebagaimana diperkuat dalam riwayat Jabir. Namun, sebagian ulama memaknainya secara harfiah, yaitu setiap kontribusi fisik, sekecil apapun, dalam pembangunan atau perluasan masjid tetap dihitung. Pendekatan ini berlaku jika yang dimaksud masjid adalah tempat shalat. Sebaliknya, jika masjid hanya diartikan sebagai tempat sujud (ukuran dahi), kata **بنی** menegaskan bahwa harus ada pembangunan fisik sebagai manifestasi nyata dari amal tersebut.

Makna ini diperkuat oleh riwayat Ummu Habibah: **من بنى لله بيتا** (barang siapa membangun rumah untuk Allah) dengan sanad hasan, serta riwayat ‘Umar: **من بنى مسجدا يذكر فيه اسم الله** (barang siapa membangun masjid yang di dalamnya disebut nama Allah) dari Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan an-Nasa’i melalui Amr bin ‘Abasah. Keseluruhan riwayat ini menegaskan bahwa yang dimaksud adalah tempat ibadah untuk shalat, bukan sekadar tempat sujud. Dukungan lain datang dari riwayat al-Baihaqi dalam Syu’ab al-Iman melalui Aisyah, ketika ia bertanya tentang masjid-masjid kecil di jalan-jalan, Nabi saw menegaskan: “Ya, termasuk.” Riwayat serupa juga ditemukan dalam ath-Thabrani dari Abu Qursafah, dan keduanya berstatus *hasan*.

Dalam hadis ini, disebutkan **قَالَ بُكَيرٌ: حَسِبْتُ أَنَّهُ**, yang berarti Bukair berkata: “Aku menduga bahwa beliau bersabda...”. Maksud dari pernyataan ini adalah Bukair menduga bahwa gurunya, ‘Ashim bin ‘Umar bin Qatadah, yang mengucapkan perkataan tersebut, sehingga redaksi ini disandarkan pada gurunya dalam rantai periwayatan.

Selanjutnya, ungkapan **يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ** dimaknai sebagai “mengharap wajah Allah”, yakni bertindak untuk mendapatkan ridha Allah atau keikhlasan dalam beramal. Perlu dicatat bahwa redaksi ini tampaknya bukan merupakan lafadz asli hadis, melainkan tambahan penjelas dari periwayat, karena riwayat lain yang menyinggung pembangunan masjid oleh ‘Utsman menggunakan lafadz **لِللَّهِ** yang memiliki makna serupa. Dengan demikian, baik **يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ** maupun **لِللَّهِ** sama-sama menekankan nilai keikhlasan dan niat yang murni dalam setiap amal kebaikan, khususnya dalam pembangunan sarana ibadah seperti masjid.

Salah satu faedah penting dari hadis pembangunan masjid adalah penekanan pada keikhlasan dalam beramal. Ibn al-Jauzi menegaskan bahwa seseorang yang menuliskan namanya di masjid yang dibangunnya menunjukkan sikap jauh dari keikhlasan. Begitu pula, jika seseorang membangun masjid dengan mengharap upah atau imbalan duniawi, ia tidak akan memperoleh janji khusus pahala sebagaimana disebut dalam hadis, meskipun secara umum tetap memperoleh ganjaran. Konsep keikhlasan ini diperkuat melalui riwayat lain dari hadis ‘Uqbah bin ‘Amir, yang menyebutkan:

إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ بِالسَّهْمِ الْوَاحِدِ ثَلَاثَةَ الْجَنَّةِ: صَانِعُهُ الْمُحْتَسِبُ فِي صَنْعَتِهِ، وَالرَّامِي بِهِ، وَالْمَمْدُ بِهِ

Sesungguhnya Allah memasukkan ke surga tiga orang karena satu anak panah: pembuatnya yang ikhlas dalam pekerjaannya, orang yang memanah dengannya, dan orang yang menyerahkannya (kepada pemanah).” Istilah **المحتسب** menunjukkan bahwa pahala tertinggi diberikan kepada mereka yang bekerja dengan niat ikhlas, misalnya dalam membantu para mujahid, dan keikhlasan ini hanya tercapai jika dilakukan secara sukarela, bukan karena upah.

Selanjutnya, muncul pertanyaan fiqih mengenai apakah pahala pembangunan masjid berlaku bagi orang yang hanya menyediakan sebidang tanah untuk masjid atau mewakafkan bangunan yang sudah ada. Jika dilihat dari makna lahir lafadz membangun, jawabannya negatif. Namun, jika ditinjau dari substansi tujuan yakni mendukung sarana ibadah dan memperluas manfaat bagi umat, maka jawaban yang lebih tepat adalah ya, pahala tetap berlaku. Hal ini menekankan bahwa inti dari amal shalih adalah niat dan tujuan kebaikan yang mendasarinya, bukan sekadar

formalitas fisik, sehingga nilai spiritual dan moral tetap relevan dalam praktik nyata pembangunan fasilitas ibadah maupun inisiatif sosial lainnya.

Ucapan **بَنَى** (membangun) dalam hadis ini secara hakiki berlaku bagi orang yang secara langsung melaksanakan pembangunan dengan memenuhi syarat-syaratnya. Namun, secara makna, istilah tersebut juga mencakup orang yang memerintahkan pembangunan, bukan hanya yang melakukannya sendiri. Hal ini diperkuat oleh praktik ‘Utsman r.a., yang menggunakan hadis ini sebagai dalil atas perluasan Masjid Nabawi, meskipun ia tidak membangunnya secara fisik sendiri, melainkan melalui perintah dan pengawasan.

Selanjutnya, penyandaran pembangunan kepada Allah dalam lafadz **بَنَى اللَّهُ** merupakan majas atau kiasan. Penyebutan Allah sebagai pelaku bertujuan untuk mengagungkan-Nya, menjaga kejelasan kata ganti dalam kalimat, dan menghindari kesan bahwa pahala pembangunan kembali kepada manusia. Sementara itu, istilah **مِثْلُهُ** (semisalnya) menunjukkan analogi bangunan yang serupa. Kata **مِثْل** memiliki dua kemungkinan makna: pertama, makna tunggal secara mutlak, yang memberi ruang kemungkinan balasan berupa beberapa bangunan; kedua, makna kesesuaian penuh, menunjukkan bahwa balasan Allah akan setara persis dengan amal yang dilakukan.

Jika ditinjau dari makna pertama, hal ini sejalan dengan prinsip bahwa setiap kebaikan dapat dilipatgandakan oleh Allah melebihi batas yang tampak. Satu kebaikan dapat dibalas satu pahala menurut keadilan, namun Allah dapat menambahkannya dengan karunia-Nya, sehingga balasan tidak terbatas. Pendapat yang menyatakan bahwa ucapan Rasulullah terjadi sebelum turunnya ayat

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا

Artinya: barang siapa yang membawa kebaikan, maka baginya sepuluh kali lipatnya, dianggap agak lemah, karena hadis ini menegaskan prinsip umum bahwa amal ikhlas akan dibalas berlipat ganda, tanpa harus bergantung pada ayat tertentu. Dengan demikian, makna **مِثْل** dalam konteks ini menekankan bahwa setiap pembangunan masjid besar maupun kecil, dilakukan langsung atau diperintahkan akan mendapatkan ganjaran yang sepadan, bahkan dapat melebihi ukuran fisiknya, sesuai karunia Allah dan keikhlasan pelakunya.

Di antara penjelasan yang memuaskan mengenai lafadz **المثلية** (keserupaan) adalah bahwa istilah ini dipahami dari sisi kuantitas, sedangkan tambahan balasan diperoleh dari sisi kualitas. Artinya, meskipun amal membangun sebuah masjid mungkin sebanding dengan satu rumah secara fisik, Allah dapat melipatgandakannya menjadi sepuluh, seratus, atau bahkan lebih dalam hal kualitas pahala dan balasan, karena keutamaan rumah di surga jauh melampaui ukuran duniawi. Pemahaman lain menekankan bahwa **المثلية** menunjukkan bahwa balasan atas amal kebaikan ini, yakni pembangunan masjid, diberikan dalam bentuk yang sejenis, yaitu bangunan, tanpa dikaitkan dengan jenis pahala lain. Namun, meskipun balasannya “serupa”, perbedaan nilai tetap ada, karena dunia ini sempit dibandingkan luasnya surga; sebagaimana hadis sahih menyebutkan, sejengkal tanah di surga lebih baik daripada seluruh dunia beserta isinya.

Riwayat Imam Ahmad dari hadis Watsilah menyebutkan bahwa Allah akan membangunkan untuk pelaku amal itu rumah di surga yang lebih baik darinya, sedangkan At-Thabrani meriwayatkan dari Abu Umamah dengan lafadz **أوسع منه** (yang lebih luas darinya). Penjelasan ini menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan **المثلية** bukan kesamaan mutlak dari semua sisi, melainkan kesesuaian makna atau jenis amal, sedangkan keutamaannya disesuaikan dengan kemuliaan balasan ilahi. Imam al-Nawawi menambahkan bahwa keutamaan rumah surga bagi orang tersebut dibandingkan rumah surga lain sebanding dengan keutamaan masjid di dunia dibandingkan rumah-rumah biasa.

Selain itu, lafadz **فِي الْجَنَّةِ** (di surga) terkait dengan kata **بُني** (membangun) atau menjadi keterangan dari **مثله** (sepertinya). Hal ini memberi isyarat bahwa orang yang membangunnya akan menempati rumah tersebut setelah masuk surga, karena tujuan pembangunan adalah untuk digunakan sebagai tempat tinggal kekal bagi pelakunya. Dengan demikian, hadis ini tidak hanya menekankan pahala amal fisik, tetapi juga menunjukkan hubungan langsung antara keikhlasan dalam beramal, jenis amal, dan ganjaran akhirat yang abadi.

b. Makna Umum Hadis

Hadis ini menegaskan keutamaan dan pahala besar bagi orang yang membangun masjid dengan niat ikhlas karena mengharap ridha Allah Swt. Rasulullah saw menjanjikan bahwa Allah akan membalas perbuatan baik tersebut dengan membangun untuknya sebuah masjid yang serupa di surga. Dengan demikian, amal kebaikan berupa membangun tempat ibadah akan mendapatkan ganjaran abadi dan tempat yang mulia di akhirat. Secara umum, hadis ini mengajarkan pentingnya berkontribusi dalam pembangunan fasilitas ibadah sebagai bagian dari ibadah dan amal jariyah yang pahalanya terus mengalir. Hal ini juga menegaskan nilai spiritual dan sosial dalam membangun sarana keagamaan untuk kemaslahatan umat.

c. Kaitannya dengan Prinsip Integrasi Nilai Spiritual dan Moral

Hadis tersebut sangat erat kaitannya dengan prinsip integrasi nilai spiritual dan moral dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk perencanaan dan pembangunan kota modern. Berikut penjelasannya:

- 1) Hadis menekankan niat ikhlas membangun masjid sebagai bentuk ibadah yang mendekatkan diri kepada Allah Swt. Ini menunjukkan bahwa aktivitas fisik (membangun masjid) harus disertai dengan motivasi spiritual, yakni mencari ridha Allah, bukan semata-mata keuntungan duniawi. Dengan demikian, pembangunan bukan sekadar konstruksi fisik, melainkan juga merupakan perwujudan spiritualitas dan ketaqwaan.
- 2) Membangun masjid sebagai tempat ibadah dan pusat aktivitas umat mengandung nilai moral, yaitu kepedulian sosial dan tanggung jawab bersama untuk menyediakan fasilitas yang mendukung kebaikan bersama. Ini mencerminkan sikap moral yang mengedepankan kepentingan komunitas, gotong-royong, dan solidaritas.
- 3) Prinsip ini mengajarkan bahwa perencanaan dan pembangunan kota atau fasilitas umum tidak boleh terpisah dari nilai-nilai etika dan spiritual. Infrastruktur yang dibangun harus memiliki tujuan yang mulia dan bermanfaat untuk meningkatkan kualitas hidup manusia secara utuh secara lahir dan batin.

- 4) Dalam konteks kota modern, prinsip ini berarti bahwa pembangunan ruang publik dan fasilitas ibadah harus menjadi bagian tak terpisahkan dari tata ruang kota. Hal ini memastikan bahwa kota tidak hanya berkembang secara fisik dan ekonomi, tetapi juga secara spiritual dan moral, sehingga tercipta masyarakat yang seimbang, harmonis, dan beradab.

Singkatnya, hadis ini menegaskan bahwa pembangunan yang berorientasi spiritual dan moral (seperti membangun masjid dengan niat ikhlas) merupakan fondasi penting bagi keberlanjutan sosial dan kesejahteraan komunitas dalam kerangka pembangunan kota modern.

d. Implikasi terhadap Perencanaan Kota Modern

- 1) Perencanaan kota modern harus menyediakan ruang dan fasilitas ibadah yang memadai sebagai pusat aktivitas spiritual dan sosial masyarakat. Masjid atau tempat ibadah lainnya tidak sekadar bangunan fisik, tetapi menjadi bagian vital dari jaringan sosial yang memperkuat ikatan komunitas dan nilai-nilai moral.
- 2) Kota harus dirancang agar ruang publik mendukung aktivitas keagamaan dan sosial yang membangun moral warga. Ruang terbuka untuk kegiatan ibadah, pendidikan, dan sosial membantu memperkuat solidaritas dan etika sosial.
- 3) Setiap pembangunan fasilitas publik hendaknya didasari oleh niat tulus untuk memberikan manfaat bagi masyarakat luas, bukan hanya kepentingan ekonomi atau politik sesaat. Hal ini menjamin keberlanjutan dan kebaikan bersama.
- 4) Melibatkan masyarakat dalam perencanaan fasilitas ibadah dan sosial memastikan bahwa kebutuhan spiritual dan moral mereka terpenuhi, serta memperkuat rasa memiliki dan tanggung jawab terhadap kota.
- 5) Regulasi dan kebijakan kota harus mengakomodasi perlindungan dan pengembangan sarana ibadah, sebagai bagian dari pelestarian nilai-nilai spiritual yang menjadi fondasi kehidupan bermasyarakat.
- 6) Perencanaan kota modern tidak hanya fokus pada aspek fisik dan ekonomi, tetapi juga harus menyeimbangkan dengan pengembangan kehidupan

spiritual warganya, sehingga tercipta masyarakat yang sejahtera secara lahir dan batin.

Dengan demikian, hadis ini mengajarkan bahwa pembangunan kota yang berkelanjutan harus mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dan moral sebagai landasan utama dalam merancang lingkungan hidup yang harmonis dan berkeadaban.

C. Analisis Pemahaman Hadis-hadis yang Berkaitan dengan Perencanaan Kota Modern

Dalam perjalanan sejarah peradaban manusia, kota selalu menjadi simbol kemajuan sekaligus cerminan nilai-nilai sosial, politik, ekonomi, dan spiritual masyarakatnya. Kota bukan hanya sekadar kumpulan bangunan fisik, jalan, dan infrastruktur, melainkan juga ruang hidup bersama yang menyatukan berbagai kepentingan manusia, alam, dan budaya.³¹⁵ Karena itu, perencanaan kota tidak bisa hanya dilihat dari aspek teknis semata, melainkan juga harus dipahami sebagai bagian dari etika sosial dan spiritual yang mengatur keseimbangan kehidupan. Di sinilah hadis-hadis Nabi Muhammad saw memainkan peran penting sebagai sumber inspirasi etika pembangunan yang berorientasi pada keadilan, kemaslahatan, keseimbangan, dan keberlanjutan.³¹⁶

Pada dasarnya, hadis-hadis yang berkaitan dengan kehidupan sosial mengandung prinsip-prinsip universal yang sangat relevan dengan persoalan kontemporer, termasuk dalam konteks tata ruang dan perencanaan kota.³¹⁷ Prinsip-prinsip itu meliputi keadilan sosial dan pemerataan akses, kemaslahatan umum, keteraturan tata ruang, kepemimpinan yang etis, keberlanjutan ekologis dan sosial, hingga integrasi nilai spiritual dalam pembangunan. Semua prinsip tersebut saling berhubungan, membentuk satu kesatuan kerangka etis yang dapat menjadi dasar refleksi atas dinamika pembangunan modern.³¹⁸

³¹⁵ Agung Cahyo Nugroho, "Kampung Kota Sebagai Sebuah Titik Tolak Dalam Membentuk Urbanitas Dan Ruang Kota Berkelanjutan," *Jurnal Rekayasa* 13, no. 3 (2009): 209–18.

³¹⁶ Salma, Ali, and Lissalam, "Desain Dalam Perspektif Hadis: Studi Tematik."

³¹⁷ Muhamad, "Kota Dalam Perspektif Penafsiran Interdisiplin: Kajian Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Karya Ibn 'Ashur (1879-1973M)."

³¹⁸ Sri Ratna Wulan, "Konsep Keseimbangan (Mizan) Dalam Islam Sebagai Dasar Pemabngunan Berkelanjutan," *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 2, no. 6 (2025): 526–32.

Fenomena pembangunan kota di era kontemporer sering kali menghadirkan paradoks, di satu sisi menghadirkan wajah modernitas dengan gedung-gedung megah, infrastruktur canggih, dan kawasan bisnis yang berkembang. Namun di sisi lain, tidak jarang pula menimbulkan ketimpangan sosial, perusakan lingkungan, serta pengabaian terhadap hak-hak masyarakat lokal.³¹⁹ Contoh paling aktual dapat dilihat pada pembangunan Ibu Kota Nusantara (IKN) di Kalimantan Timur. Proyek besar ini memang diharapkan menjadi simbol transformasi Indonesia menuju kota hijau dan pintar, tetapi juga menimbulkan perdebatan serius terkait pengusuran lahan, potensi kerusakan ekologi hutan tropis, hingga perasaan terpinggirkan yang dialami oleh sebagian masyarakat adat.³²⁰ Fenomena ini memperlihatkan betapa pentingnya mengaitkan pembangunan kota dengan nilai-nilai etis yang diwariskan dalam hadis Nabi, agar pembangunan tidak hanya menjadi proyek fisik, melainkan juga sarana untuk menciptakan keadilan, keseimbangan, dan keberlanjutan.

Dengan demikian, analisis pemahaman hadis-hadis Nabi saw tentang perencanaan kota modern bukan sekadar upaya akademis yang bersifat teoritis, melainkan juga sebuah refleksi kritis terhadap realitas pembangunan saat ini. Melalui perspektif hadis, kita dapat memahami bahwa kota yang ideal bukan hanya yang indah secara fisik, tetapi juga yang menjamin hak, keamanan, kesejahteraan, dan keberlanjutan hidup seluruh penghuninya.³²¹ Dari sinilah, enam prinsip utama yang telah dipaparkan akan dikaji secara kontekstual, dengan menyoroti fenomena-fenomena aktual yang terjadi di tengah masyarakat.

1. Keadilan sosial dan Pemerataan Akses

Hadis ini menekankan pentingnya solidaritas sosial, keadilan, dan pemerataan akses terhadap hak-hak dasar dalam kehidupan bermasyarakat.³²²

³¹⁹ Ardy Maulidy Navastara et al., *Morfologi Kota: Pengantar Studi Bentuk Fisik Kota* (Yogyakarta: Penerbit Andi, 2025).

³²⁰ Najwa Tasya, "Kebijakan Pemindahan Ibu Kota Nusantara (IKN)," *Savana: Indonesian Journal of Natural Resources and Environmental Law* 1, no. 2 (2024): 122–32.

³²¹ Salma, Ali, and Lissalam, "Desain Dalam Perspektif Hadis: Studi Tematik."

³²² Edo Alvizar Dayusman, Alimudin Alimudin, and Taufik Hidayat, "Kemanusiaan Dan Kesejahteraan Sosial Dalam Pemikiran Islam Kontemporer," *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan* 7, no. 1 (2023): 118–34, <https://doi.org/10.52266/tajdid.v7i1.1759>.

mereka akan perumahan 1
k yang inklusif, dan lingkun
jadi saat ini menunjukkan
nya, dalam kasus pembang
at di Kalimantan Timur ya
hutan, dan sumber penghidu
i tidak diperhitungkan sec
a besar. Kondisi ini ber
karena ruang yang seharus
gan politik atau ekonomi.³²²

t dilihat di kota-kota besar se

Fenomena lain dapat dilihat di kota-kota besar seperti Jakarta dan Surabaya, di mana gentrifikasi telah menggeser masyarakat kelas menengah ke bawah dari ruang-ruang strategis kota.³²⁶ Kawasan yang sebelumnya dihuni masyarakat dengan biaya hidup terjangkau berubah menjadi kawasan elit akibat pembangunan infrastruktur mewah, pusat perbelanjaan, atau apartemen.³²⁷ Akibatnya, masyarakat kecil kehilangan akses terhadap tempat tinggal yang layak, dan harus pindah ke pinggiran kota dengan beban transportasi yang lebih berat.³²⁸ Hal ini jelas

324 Fadhli Dzikri Rahman, “Implikasi Pemindehan Ibu Kota Negara Terhadap Hak Ulayat Masyarakat Adat Suku Balik Sepaku Di Kabupaten Paser Utara Provinsi Kalimantan Timur” (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2025), <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/28459981/%0Ahttps://doi.org/10.1016/j.resenv.2025.100208%0Ahttp://scioteca.caf.com/bitstream/handle/123456789/1091/RED2017-Eng-8ene.pdf?sequence=12&isAllowed=y%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/j.regsciurbeco.2008.06.005%0Ahttps://>

³²⁶ Sonya Indiaty Sondakh and Iwan Gunawan, “Gentrifikasi Dan Kota : Kasus Kawasan Cikini-Kalipisir-Gondangdia,” *Jurnal Senirupa Warna* 7, no. 2 (2019): 165–76, <https://doi.org/10.36806/JSRW.V7I2>.

³²⁸ Karimuna et al., *Kesehatan Lingkungan Pemukiman Dan Perkotaan*.

bertentangan dengan prinsip hadis, yang menuntut agar hak-hak dasar masyarakat tidak dikesampingkan demi kepentingan kelompok tertentu.

Lebih jauh lagi, masalah pemerataan akses terhadap fasilitas publik juga menjadi tantangan besar. Data menunjukkan bahwa di Indonesia, sebagian besar fasilitas kesehatan dan pendidikan yang berkualitas masih terpusat di kota-kota besar, sementara masyarakat di wilayah pedesaan atau daerah 3T (terdepan, terluar, tertinggal) sulit mendapatkannya.³²⁹ Hal ini menimbulkan ketimpangan sosial yang tajam. Padahal, jika prinsip hadis ini diterapkan, pembangunan harus mampu menghadirkan akses yang lebih merata, sehingga kebutuhan dasar seluruh warga dapat terpenuhi tanpa diskriminasi ruang.³³⁰

Dengan demikian, hadis ini tidak hanya memberikan pedoman moral untuk hubungan antarindividu, tetapi juga dapat dijadikan dasar etis dalam kebijakan tata ruang kota. Sebuah kota yang ideal adalah kota yang tidak menzalimi warganya dengan pembangunan yang eksklusif, melainkan kota yang mampu memenuhi kebutuhan semua lapisan masyarakat secara adil dan merata. Dalam konteks inilah, keadilan sosial dan pemerataan akses sebagaimana diajarkan Nabi saw harus menjadi prinsip utama dalam perencanaan kota modern.

2. Kemaslahatan Umum

Hadis Rasulullah saw yang diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās, “*lā ḍarar wa lā ḍirār*” (tidak boleh berbuat mudarat dan tidak boleh saling memudaratkan), merupakan salah satu kaidah dalam syariat Islam yang menjadi dasar bagi prinsip kemaslahatan umum. Pesan utama hadis ini adalah larangan bagi siapa pun untuk melakukan tindakan yang dapat menimbulkan bahaya, kerugian, atau ketidakadilan, baik bagi individu maupun masyarakat secara luas.³³¹ Dalam konteks

³²⁹ Nadia Khoerotunnisa et al., “Pemerataan Yang Tidak Merata: Infrastruktur Dan Kesenjangan Sosial Pemacu Krisis Nasionalisme,” *Jurnal Penelitian Ilmiah Multidisipliner* 1, no. 3 (2025): 552–60.

³³⁰ Iqbal Rizky Maulana, “Kesenjangan Sosial Dalam Distribusi Kekayaan: Tantangan Bagi Pembangunan Berkelanjutan,” *Literacy Notes* 1, no. 2 (2023): 1–12, <https://liternote.com/index.php/ln/article/view/60>.

³³¹ Mulyani and Arifin, “Larangan Berbuat Zalim Dalam Hadis: Implikasi Hukum Pidana Dan Perdata.”

pembangunan dan tata ruang kota, hadis ini menegaskan bahwa kebijakan pembangunan tidak boleh hanya mempertimbangkan keuntungan segelintir pihak, melainkan harus menjamin bahwa masyarakat secara keseluruhan memperoleh manfaat, tanpa ada pihak yang terdampak negatif secara tidak proporsional.³³²

Dalam praktiknya, fenomena pembangunan di era kontemporer kerap kali menunjukkan pelanggaran terhadap prinsip ini. Misalnya, dalam pembangunan Ibu Kota Nusantara (IKN) di Kalimantan Timur, selain kekhawatiran atas pengusuran masyarakat adat, terdapat pula dampak lingkungan yang signifikan.³³³ Laporan dari berbagai lembaga lingkungan menyebutkan bahwa pembukaan lahan skala besar untuk pembangunan IKN berpotensi menimbulkan kerusakan ekosistem hutan tropis, hilangnya keanekaragaman hayati, serta ancaman terhadap sumber air bersih.³³⁴ Kondisi ini jelas berlawanan dengan prinsip *lā ḍharar wa lā ḍhirār*, karena masalah pembangunan bagi segelintir kelompok berpotensi menimbulkan mudarat yang jauh lebih besar bagi masyarakat lokal maupun generasi mendatang.³³⁵

Fenomena lain dapat dilihat pada urbanisasi dan pembangunan perkotaan besar seperti Jakarta. Pembangunan gedung-gedung tinggi, jalan tol, dan pusat komersial sering kali mengorbankan ruang hijau publik. Akibatnya, kota menjadi rentan terhadap banjir, polusi udara meningkat, dan kualitas hidup masyarakat menurun. Banjir Jakarta, misalnya, tidak bisa dilepaskan dari tata ruang yang gagal menjaga keseimbangan ekologis, sungai dipersempit, daerah resapan air dialihfungsikan, dan kawasan padat terus diperluas tanpa perhitungan lingkungan.

³³² Sawalni, "Keadilan Islam Dan Politik Ekonomi Hilirisasi Nikel Di Indonesia Timur," *Equality: Journal of Islamic Law* 3, no. 2 (2025): 145–62, <https://doi.org/10.15575/ejil.v3i2.1963>.

³³³ Imelda Hutasoit et al., "Dampak Perubahan Sosial Pasca Pemabngunan Ibu Kota Nusantara Di Kabupaten Tabalong Provinsi Kalimantan Selatan," *Joyurnal Ilmiah Wahana Bhakti Praja* 15, no. 1 (2025): 105–22, <https://doi.org/10.33701/jiwbp.v15i1.5118>.

³³⁴ Rivatul Ulum, Cicilia Maret Tan, and Rayi Kharisma Rajib, "Peran Pemerintah Indonesia Dalam Mengatasi Kerusakan Lingkungan Sebagai Dampak Pemindahan Ibu Kota Negara Di Tinjauan Dari Undang-Undang," *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan* 10, no. 24 (2024): 34–48.

³³⁵ Muhammad Erfan Muktasim Billah and Pradana Budi Setiawan, "Analisis Terhadap Implementasi Konsep Mudharat Dan Masalah Dalam Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia," *Lex Et Lustitia* 1, no. 2 (2024): 48–60, <https://ejournal.umsj.ac.id/index.php/lel/index>.

Dalam hal ini, manfaat pembangunan ekonomi yang dinikmati sebagian kecil kelompok justru menimbulkan mudarat besar bagi jutaan penduduk kota.³³⁶

Jika prinsip hadis ini dipegang teguh, maka pembangunan kota seharusnya dirancang dengan memperhatikan kemaslahatan umum, membangun sarana prasarana yang bermanfaat luas, menyediakan ruang hijau yang cukup, serta mengantisipasi dampak negatif bagi masyarakat dan lingkungan.³³⁷ Artinya, sebuah kota tidak boleh hanya indah dipandang atau megah secara infrastruktur, tetapi harus benar-benar memberi manfaat nyata bagi masyarakat dari semua lapisan sosial, sekaligus meminimalisasi dampak buruknya.

Lebih jauh, hadis ini juga mengajarkan bahwa kemaslahatan umum tidak bisa dilepaskan dari prinsip keadilan sosial dan pemerataan akses. Sebab, sering kali yang menjadi korban pembangunan adalah kelompok lemah atau masyarakat miskin kota, nelayan, petani, atau masyarakat adat. Jika pembangunan hanya berorientasi pada investor atau kelompok elite, maka yang terjadi adalah mudarat bagi kelompok marjinal. Oleh karena itu, menjaga kemaslahatan umum berarti sekaligus menjaga agar tidak ada satu kelompok pun yang dizalimi atau dikorbankan demi kepentingan kelompok lain.

Dengan demikian, hadis *“lā ḍarar wa lā ḍirār”* menegaskan bahwa pembangunan kota modern harus dirancang secara etis, adil, dan berorientasi pada keberlanjutan. Fenomena banjir perkotaan, kerusakan lingkungan akibat proyek skala besar, hingga penggusuran masyarakat adat adalah contoh nyata ketika prinsip kemaslahatan umum diabaikan. Maka, relevansi hadis ini menjadi sangat penting untuk mengingatkan para perencana kota, pemimpin, dan masyarakat agar setiap kebijakan tata ruang senantiasa mengutamakan kemaslahatan bersama, bukan hanya keuntungan jangka pendek segelintir pihak.

³³⁶ Vina Carolin and Erlin Kurniati, “Tantangan Pembangunan Perkotaan Terhadap Urbanisasi, Lingkungan, Kemacetan Di Jakarta: Analisis Permasalahan Dan Solusi,” *Jurnal Ilmu Ekonomi* 4, no. 1 (2025): 252–57.

³³⁷ Toni Setiawan, “Efektivitas Peraturan Daerah Kota Metro Nomor 5 Tahun 2016 Tentang Ruang Terbuka Hijau Menjadi Lapak Pedagang Kaki Lima Perspektif Masalah Mursalah” (Institut Agama Islam Negeri Metro, 2024).

3. Keseimbangan dan Keteraturan tata kota

Hadis dari Abu Sa'id al-Khudrī r.a. tentang larangan duduk di pinggir jalan, kecuali dengan menunaikan hak-hak jalan, seperti menundukkan pandangan, menyingkirkan gangguan, menjawab salam, serta menegakkan amar ma'ruf nahi munkar, menyampaikan pesan penting mengenai keteraturan ruang publik. Hakikatnya, hadis ini tidak semata-mata berbicara tentang adab individu di ruang jalan, melainkan juga menekankan bahwa ruang publik adalah milik bersama yang harus dikelola secara tertib dan adil agar tidak mengganggu kepentingan orang lain.³³⁸ Dalam konteks perencanaan kota, pesan ini dapat dipahami sebagai dasar bagi prinsip keseimbangan dan keteraturan tata ruang: bahwa setiap ruang harus diatur penggunaannya sehingga tidak terjadi tumpang tindih, gangguan, atau ketidaknyamanan bagi masyarakat luas.

Fenomena yang terjadi pada kota-kota modern menunjukkan bahwa prinsip ini sering kali diabaikan. Misalnya, maraknya pedagang kaki lima (PKL) yang menempati trotoar membuat ruang pejalan kaki terampas. Akibatnya, jalan yang seharusnya berfungsi untuk kenyamanan dan keselamatan pejalan kaki berubah menjadi area komersial yang menimbulkan ketidaknyamanan bahkan bahaya. Hal ini jelas bertentangan dengan spirit hadis, sebab jalan tidak lagi menjadi ruang aman dan tertib, melainkan berubah menjadi sumber kemudharatan. Dalam kasus ini, hubungan dengan prinsip Keadilan Sosial juga tampak: masyarakat kecil (pejalan kaki, penyandang disabilitas, atau anak-anak sekolah) justru yang paling dirugikan karena akses mereka terhalangi.

Fenomena lain adalah kemacetan dan parkir liar di jalan-jalan kota besar seperti Jakarta, Bandung, atau Surabaya. Banyak ruas jalan yang sempit dipadati kendaraan bermotor, ditambah dengan parkir sembarangan yang menghalangi arus lalu lintas. Kondisi ini bukan hanya melanggar keteraturan tata ruang, tetapi juga menimbulkan mudarat luas berupa pemborosan waktu, polusi udara, dan bahkan meningkatkan risiko kecelakaan. Jika dikaitkan dengan prinsip Kemaslahatan

³³⁸ Siregar, Siregar, and Ardianti, "Hadis Tentang Larangan Duduk Di Jalanan."

Umum, maka jelas bahwa praktik tersebut mengorbankan kepentingan banyak orang demi kepentingan segelintir pihak yang tidak tertib.

Selain itu, pembangunan kota yang tidak terencana dengan baik juga menciptakan ketidakseimbangan. Misalnya, kawasan perkotaan yang padat penduduk sering kali kekurangan ruang terbuka hijau, sementara lahan lebih banyak dialokasikan untuk pusat perbelanjaan atau properti mewah. Hal ini berimplikasi pada menurunnya kualitas udara, meningkatnya suhu kota (fenomena urban heat island), dan berkurangnya resapan air yang memperparah banjir. Dengan kata lain, tata ruang yang tidak memperhatikan keseimbangan ekologis justru menimbulkan mudarat, bertentangan dengan prinsip *lā ḍarar wa lā dirār* yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Jika dikaitkan dengan prinsip pertama (keadilan sosial), maka ketidakteraturan ruang publik sering kali menimpa kelompok masyarakat rentan. Misalnya, ketika ruang jalan dipenuhi kendaraan, justru pengguna jalan non-motoris (pejalan kaki, pesepeda, lansia, penyandang disabilitas) yang kehilangan haknya. Sementara itu, dari perspektif prinsip kedua (kemaslahatan umum), ketidakteraturan tersebut merugikan kepentingan masyarakat luas dan menghambat terciptanya kehidupan kota yang sehat dan produktif. Maka, prinsip ketiga (keseimbangan dan keteraturan tata ruang) harus berjalan beriringan dengan keduanya: ruang publik tidak hanya diatur untuk kepentingan individu atau kelompok tertentu, tetapi juga untuk keadilan sosial serta maslahat bersama.

Dengan demikian, hadis tentang hak jalan ini sangat relevan dengan problematika kota-kota modern. Ketika ruang publik dikuasai secara tidak adil, fungsi jalan terganggu oleh praktik-praktik yang merugikan, dan tata ruang tidak seimbang, maka masyarakat luas akan merasakan dampaknya dalam bentuk kemacetan, polusi, banjir, dan hilangnya kenyamanan hidup. Oleh karena itu, pembangunan dan tata kelola kota seharusnya menempatkan keteraturan ruang sebagai bagian integral dari keadilan sosial dan kemaslahatan umum. Prinsip-prinsip ini saling terhubung dan tidak bisa dipisahkan, karena tanpa keadilan dan maslahat, keteraturan hanyalah formalitas, dan tanpa keteraturan, keadilan serta maslahat mustahil terwujud.

4. Kepemimpinan etis dan Partisipatif

Hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin merupakan bagian dari ketaatan kepada Nabi saw, bahkan kepada Allah swt. Namun, hadis ini juga memberikan syarat yang jelas: kepemimpinan yang sah harus berlandaskan ketakwaan dan keadilan. Seorang pemimpin digambarkan sebagai *junnah* (perisai atau benteng) yang berfungsi melindungi rakyatnya, mengayomi mereka, serta memastikan terciptanya keteraturan dan kemaslahatan. Dalam konteks tata ruang kota, hal ini menunjukkan betapa pentingnya peran pemimpin dalam mewujudkan kebijakan pembangunan yang tidak hanya ambisius secara fisik, tetapi juga etis, adil, dan partisipatif.

Jika dikaitkan dengan realitas kontemporer, kepemimpinan dalam perencanaan kota sering kali menghadapi tantangan serius. Fenomena pembangunan Ibu Kota Negara (IKN) Nusantara misalnya, mencerminkan bagaimana keputusan besar dalam tata ruang dapat menimbulkan polemik. Di satu sisi, proyek ini digadang-gadang sebagai solusi pemerataan pembangunan dan pengurangan beban Jakarta. Namun, di sisi lain, muncul kritik bahwa prosesnya kurang melibatkan partisipasi luas dari masyarakat setempat, terutama warga adat di Kalimantan Timur yang sebagian lahannya terdampak pembangunan. Banyak laporan mengungkap adanya potensi ketidakadilan sosial: masyarakat lokal khawatir kehilangan ruang hidup, lahan adat, dan akses terhadap sumber daya alam. Di sinilah prinsip pertama, keadilan sosial dan pemerataan akses, kembali menegaskan relevansinya—pembangunan tidak boleh mengorbankan hak-hak masyarakat kecil demi kepentingan segelintir elite atau investor.

Lebih jauh, dalam kaitannya dengan prinsip kedua, kemaslahatan umum, kepemimpinan yang tidak etis akan cenderung menimbulkan mudarat alih-alih maslahat. Misalnya, jika pembangunan kota lebih berorientasi pada kepentingan ekonomi-politik semata tanpa memperhatikan aspek lingkungan, maka yang terjadi adalah kerusakan ekologis yang justru membahayakan masyarakat luas. Dalam konteks IKN, sejumlah pakar lingkungan memperingatkan potensi deforestasi besar-besaran, hilangnya keanekaragaman hayati, serta peningkatan risiko bencana

ekologis. Jika pemimpin tidak mendasarkan kebijakannya pada prinsip “lā ḍarar wa lā dirār” (tidak boleh menimbulkan mudarat), maka pembangunan yang seharusnya menjadi solusi justru berbalik menjadi sumber masalah baru.

Prinsip ketiga, keseimbangan dan keteraturan tata ruang, juga erat kaitannya dengan hadis ini. Pemimpin yang berfungsi sebagai junnah seharusnya memastikan bahwa setiap kebijakan pembangunan memperhatikan keseimbangan antara kebutuhan ruang bagi infrastruktur, perumahan, transportasi, ruang hijau, dan pelestarian lingkungan. Namun yang kerap terjadi di kota-kota besar di Indonesia adalah keteraturan yang semu: pembangunan masif gedung perkantoran, pusat belanja, dan jalan tol tidak selalu diimbangi dengan pengelolaan ruang publik yang layak, akses transportasi ramah masyarakat kecil, maupun penyediaan ruang terbuka hijau yang memadai. Fenomena ini menandakan adanya ketimpangan dalam penentuan prioritas tata ruang, yang berakar pada lemahnya kepemimpinan etis dan partisipatif.

Dengan demikian, hadis ini menegaskan bahwa keberhasilan perencanaan kota modern tidak cukup hanya dengan kecanggihan desain atau kebesaran proyek, tetapi harus ditopang oleh kepemimpinan yang berlandaskan taqwa, keadilan, dan partisipasi masyarakat. Pemimpin yang visioner tetapi tidak etis hanya akan melahirkan tata ruang yang eksklusif dan sarat ketimpangan. Sebaliknya, pemimpin yang melibatkan masyarakat dalam proses perencanaan akan mampu menghasilkan tata ruang yang inklusif, berkeadilan, dan berorientasi pada maslahat bersama.

Jika kita melihat fenomena kota-kota besar seperti Jakarta, Bandung, atau Surabaya, masih banyak kebijakan tata ruang yang terkesan top-down, di mana masyarakat hanya ditempatkan sebagai objek pembangunan, bukan subjek yang memiliki suara. Misalnya, proyek revitalisasi kampung kota sering kali meminggirkan warga lama dengan alasan estetika dan tata kota modern, padahal mereka memiliki hak historis dan sosial atas ruang tersebut. Hal ini menunjukkan lemahnya implementasi prinsip partisipatif dalam kepemimpinan tata ruang.

Oleh karena itu, hadis ini menuntun kita untuk memahami bahwa pemimpin dalam perencanaan kota modern harus berperan sebagai benteng yang melindungi keadilan sosial, menjamin kemaslahatan umum, dan menjaga keteraturan tata

ruang. Jika hal itu terabaikan, maka pembangunan akan jauh dari nilai-nilai Islam yang menekankan keseimbangan, keadilan, dan keberlanjutan. Dengan kata lain, kepemimpinan etis dan partisipatif bukan sekadar ideal, melainkan syarat fundamental agar pembangunan kota benar-benar sejalan dengan prinsip-prinsip syariah dan dapat menghadirkan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat.

5. Keberlanjutan Ekologis dan Sosial

Hadis dari Jabir r.a. ini menunjukkan betapa Islam menempatkan aspek ekologis dalam kedudukan yang luhur. Nabi saw menegaskan bahwa setiap Muslim yang menanam pohon atau menabur benih, lalu dari hasilnya dimanfaatkan manusia, hewan, bahkan makhluk hidup lain, maka ia mendapatkan pahala sedekah. Pesan ini tidak hanya mengajarkan amal jariyah, tetapi juga memberikan prinsip dasar bagi keberlanjutan ekologis dan sosial: menjaga kelestarian alam, menanam pohon, dan memastikan bahwa lingkungan hidup tidak hanya dimanfaatkan untuk satu generasi, melainkan diwariskan dalam keadaan layak kepada generasi berikutnya.

Jika kita kaitkan dengan prinsip pertama, keadilan sosial dan pemerataan akses, maka keberlanjutan ekologis menjadi fondasi untuk menjamin hak setiap orang terhadap lingkungan yang sehat. Tidak ada keadilan sosial jika sebagian masyarakat hidup di kawasan hijau dengan udara bersih, sementara masyarakat lain terpinggirkan di kawasan yang penuh polusi, banjir, atau kekeringan. Fenomena yang terjadi di kota-kota besar seperti Jakarta, misalnya, memperlihatkan kesenjangan tersebut: warga kelas menengah ke atas bisa menikmati kawasan hunian dengan taman, udara segar, dan ruang terbuka hijau, sementara masyarakat di bantaran sungai hidup dalam kondisi rawan banjir dan pencemaran. Hal ini bertentangan dengan semangat hadis yang menekankan keberlanjutan manfaat ekologis untuk semua, bukan untuk segelintir pihak saja.

Prinsip kedua, kemaslahatan umum, juga erat hubungannya dengan keberlanjutan ekologis. Hadis “*lā ḍarar wa lā dirār*” menegaskan bahwa pembangunan tidak boleh mendatangkan mudarat. Akan tetapi, fenomena yang sering kita lihat sekarang adalah pembangunan kota yang mengorbankan lingkungan: hutan ditebang untuk perumahan atau industri, lahan basah dikeringkan untuk proyek infrastruktur, dan sungai tercemar limbah industri. Contoh paling nyata adalah dalam pembangunan IKN Nusantara, di mana data WALHI dan sejumlah akademisi menunjukkan risiko deforestasi skala besar, hilangnya keanekaragaman hayati Kalimantan, dan terancamnya ekosistem mangrove. Jika kebijakan

pembangunan tidak mengindahkan prinsip kemaslahatan ekologis, maka generasi mendatang justru akan menanggung beban kerusakan lingkungan.

Prinsip ketiga, keseimbangan dan keteraturan tata ruang, menuntut agar kota dibangun dengan memperhatikan keterpaduan antara ruang buatan manusia dan ruang alami. Hadis tentang hak jalan menegaskan pentingnya keteraturan sosial, sementara hadis tentang menanam pohon ini menambahkan dimensi ekologis: keteraturan kota tidak hanya soal infrastruktur, tetapi juga bagaimana ruang hijau, sumber air, dan ekosistem dikelola secara seimbang. Namun realitasnya, banyak kota di Indonesia justru mengalami defisit ruang terbuka hijau. Menurut laporan Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), sebagian besar kota besar di Indonesia belum memenuhi standar minimal 30% ruang terbuka hijau. Akibatnya, muncul fenomena urban heat island (pulau panas perkotaan), banjir akibat berkurangnya daerah resapan air, hingga berkurangnya kualitas udara. Semua ini menunjukkan betapa prinsip keseimbangan ekologis masih jauh dari implementasi.

Prinsip keempat, kepemimpinan etis dan partisipatif, juga diuji dalam isu keberlanjutan. Pemimpin yang sejati adalah benteng bagi rakyatnya, yang memastikan bahwa pembangunan tidak hanya menguntungkan investor jangka pendek, melainkan berpihak pada kepentingan generasi jangka panjang. Namun realitas hari ini menunjukkan kecenderungan sebaliknya: kebijakan pembangunan sering kali top-down, dengan sedikit ruang bagi masyarakat untuk menyuarakan keberatan terhadap perusakan lingkungan. Kasus penolakan warga adat Dayak terkait proyek IKN, atau penolakan masyarakat pesisir terhadap reklamasi pantai di Jakarta dan Makassar, memperlihatkan lemahnya kepemimpinan partisipatif. Jika kepemimpinan tidak berpijak pada prinsip etis, maka keberlanjutan ekologis hanya menjadi jargon, bukan realitas.

Hadis tentang menanam pohon ini pada akhirnya menjadi pengingat spiritual sekaligus etis bahwa pembangunan kota yang tidak memperhatikan lingkungan sama artinya dengan mengabaikan nilai sedekah yang terus mengalir dari kelestarian alam. Keberlanjutan ekologis dan sosial bukan hanya persoalan teknis, tetapi juga persoalan moral. Jika pembangunan kota menyebabkan deforestasi, hilangnya sumber air, pencemaran udara, dan bencana ekologis, maka ia bertentangan dengan spirit hadis yang menekankan bahwa setiap pohon yang tumbuh adalah ladang pahala dan setiap kehidupan yang terlindungi adalah bentuk sedekah.

Dengan demikian, hadis ini memperkuat bahwa tata ruang kota harus dikelola secara berkeadilan, berorientasi pada kemaslahatan umum, menjaga keseimbangan ekologis, dan

dipimpin secara etis serta partisipatif. Keberlanjutan bukanlah pilihan, melainkan syarat agar pembangunan benar-benar sesuai dengan prinsip Islam. Jika tidak, maka pembangunan kota modern akan mewariskan krisis ekologi dan sosial yang justru menyengsarakan generasi mendatang.

6. Integrasi Nilai spiritual dan moral

Hadis yang diriwayatkan dari ‘Utsman bin ‘Affan r.a. ini menekankan pentingnya orientasi spiritual dalam pembangunan. Ketika beliau membangun Masjid Nabawi, sebagian orang mencibir tindakannya. Namun ‘Utsman membalas dengan mengingatkan sabda Rasulullah saw, bahwa siapa pun yang membangun masjid karena mengharap ridha Allah, maka Allah akan membangunkan baginya semisal itu di surga. Hadis ini memberi pelajaran mendasar: pembangunan yang bernilai hakiki bukanlah sekadar fisik dan material, tetapi harus berlandaskan nilai spiritual dan moral.

Jika kita hubungkan dengan konteks pembangunan kota modern, hadis ini menegaskan bahwa orientasi utama pembangunan seharusnya bukan sekadar keuntungan ekonomi atau prestise politik, melainkan pengabdian kepada Allah dengan tujuan menghadirkan kemaslahatan dan keberkahan bagi manusia dan alam. Dengan kata lain, pembangunan yang tidak menimbang nilai spiritual dan moral akan kehilangan legitimasi etisnya.

Fenomena hari ini memperlihatkan betapa pembangunan sering kali terjebak pada orientasi materialistik. Kota-kota besar dipenuhi gedung pencakar langit, pusat perbelanjaan, dan infrastruktur raksasa, namun minim ruang publik yang merefleksikan nilai-nilai spiritual, etis, dan ekologis. Sebaliknya, sering kita jumpai rumah ibadah atau fasilitas sosial yang terpinggirkan di tengah arus kapitalisasi ruang kota. Bahkan, pembangunan IKN Nusantara yang digadang-gadang sebagai “kota hutan” menuai kritik karena masih mengorbankan ekosistem dan membuka ruang bagi kapitalisasi lahan, alih-alih benar-benar berorientasi pada keseimbangan ekologis yang mendatangkan kemaslahatan jangka panjang.

Di sinilah relevansi konsep ekoteologi yang digaungkan oleh Kemenag. Ekoteologi Islam mengajarkan bahwa relasi manusia dengan alam bukan hanya bersifat utilitarian (memanfaatkan alam untuk kepentingan), melainkan juga relasi spiritual: menjaga, merawat, dan mengelola bumi adalah wujud ibadah kepada Allah. Menanam pohon, membangun ruang hijau, atau mendirikan masjid ramah lingkungan adalah bagian dari ibadah ekologis. Hadis tentang pembangunan masjid dalam konteks ini dapat dipahami

lebih luas: bukan hanya membangun fisik masjid, tetapi juga membangun “masjid ekologis”—yakni ruang hidup yang mencerminkan nilai ketuhanan, keadilan sosial, keberlanjutan, dan kepedulian pada lingkungan.

Jika dikaitkan dengan prinsip pertama, keadilan sosial, maka pembangunan masjid atau ruang spiritual lainnya harus mencerminkan akses yang inklusif bagi semua lapisan masyarakat. Tidak boleh ada kelompok yang termarginalkan dari akses ruang spiritual, termasuk masyarakat miskin kota atau kelompok minoritas yang seringkali kehilangan ruang akibat gentrifikasi. Prinsip kedua, kemaslahatan umum, mengingatkan kita bahwa pembangunan sarana ibadah atau fasilitas publik tidak boleh menimbulkan mudarat, seperti mengusir masyarakat tanpa solusi layak atau merusak ekosistem.

Prinsip ketiga, keseimbangan tata ruang, sangat penting dalam konteks integrasi nilai spiritual. Kota modern yang hanya berorientasi pada komersialisasi akan kehilangan keseimbangannya, sebab manusia tidak hanya membutuhkan ruang ekonomi, tetapi juga ruang moral dan spiritual. Keberadaan masjid, gereja, pura, vihara, maupun ruang kontemplasi hijau adalah bagian dari tata ruang yang seimbang.

Prinsip keempat, kepemimpinan etis dan partisipatif, menegaskan bahwa pemimpin yang berorientasi pada taqwa dan keadilan harus mengarahkan pembangunan kota agar menghadirkan nilai-nilai spiritual dalam tata ruang. Bukan hanya membangun infrastruktur fisik, tetapi juga memastikan nilai moral dan spiritual tertanam dalam kebijakan. Pemimpin yang hanya mengejar pencapaian politik jangka pendek cenderung melupakan dimensi ini, sehingga pembangunan kehilangan roh spiritualnya.

Prinsip kelima, keberlanjutan ekologis dan sosial, mengaitkan pembangunan masjid dengan keberlanjutan. Hadis Nabi saw tentang menanam pohon sebagai sedekah berkelanjutan dapat dilihat selaras dengan pembangunan masjid yang ramah lingkungan. Masjid-masjid di era modern sudah mulai mengintegrasikan panel surya, pengelolaan air wudhu yang efisien, dan ruang terbuka hijau sebagai bagian dari desainnya. Fenomena ini sejalan dengan ekoteologi Islam: rumah ibadah tidak hanya sebagai tempat ritual, tetapi juga sebagai simbol keberlanjutan ekologis dan sosial.

Dengan demikian, hadis ini menegaskan bahwa pembangunan kota modern harus berlandaskan integrasi nilai spiritual dan moral. Orientasi kepada Allah bukan berarti mengabaikan aspek teknis dan material, tetapi justru memberi kerangka etis agar pembangunan berjalan sesuai prinsip Islam: menghadirkan keadilan sosial, kemaslahatan umum, keseimbangan tata ruang, kepemimpinan etis, keberlanjutan ekologis, dan integrasi

spiritual. Tanpa itu, pembangunan hanya akan menghasilkan gedung-gedung kosong makna, yang mungkin megah secara fisik tetapi rapuh secara moral.

