

No. Registrasi

20-PK4-023

LAPORAN PROGRAM
TAHUN ANGGARAN 2020

**PEMIKIRAN HADIS SHĪ‘AH ZAYDIYAH AL-ŞAN‘ĀNĪ DAN
KONTRIBUSINYA DALAM PENGEMBANGAN ISLAM
MODERAT DI INDONESIA**

PENELITIAN PENGEMBANGAN INTEGRATIF (INTEGRASI SAINS DAN
ISLAM, SERTA MODERASI BERAGAMA)

PENELITIAN KOMPETETIF DAN PUBLIKASI INTERNASIONAL
TAHUN ANGGARAN 2020



OLEH:

BENNY AFWADZI, M. HUM (NIP. 19900202 201503 1 005)

ANGGOTA:

MISKI, M. AG (NIP. 19901005 201903 1 012)

KEMENTERIAN AGAMA
PROJECT MANAGEMENT UNIT (PMU)
THE DEVELOPMENT OF UIN MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
PHASE II EAST JAVA PROJECT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2020

HALAMAN PENGESAHAN

Laporan Program Penelitian Pengembangan Integratif (Integrasi Sains dan Islam serta Moderasi Beragama) dengan judul PEMIKIRAN HADIS SHĪ'AH ZAYDIYAH AL-ŞAN'ĀNĪ DAN KONTRIBUSINYA DALAM PENGEMBANGAN ISLAM MODERAT DI INDONESIA ini disahkan oleh Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang Pada tanggal 14-12-2020

Ketua : Benny Afwadzi, M. Hum.
NIP. 199002022015031005

Anggota I : Miski, M. Ag.
NIP. 199010052019031012

Direktur PMU
UIN MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG

Ketua LP2M
UIN MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG

Prof. Dr. H. A. Muhtadi Ridwan, M.Ag.
NIP. 195503021987031004

Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag.
NIP. 195904231986032003

Mengetahui,
Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Prof. Dr. H. Abd. Haris, M.Ag
NIP. 196210211992031003

PERNYATAAN ORISINALITAS

Kami yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Benny Afwadzi, M. Hum.
NIP : 199002022015031005
Pangkat/Gol. : Penata/III C
Bidang Keahlian : Studi Hadis
Fakultas/Jurusan : FITK/Pendidikan Agama Islam
Jabatan dalam Program : Ketua Pengusul

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa dalam program ini tidak terdapat unsur-unsur penjiplakan karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis disebutkan dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka. Apabila dikemudian hari ternyata dalam karya ilmiah ini terbukti terdapat unsur-unsur penjiplakan dan pelanggaran etika akademik, maka kami bersedia mengembalikan dana program yang telah kami terima dan diproses sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Malang, 12-12-2020

Ketua Pengusul

Benny Afwadzi, M. Hum.
NIP. 199002022015031005

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh konflik antara Sunnī dan Shī'ah, misalnya pada tahun 2006 silam, Pesantren al-Hadi yang berpaham Shī'ah di Pekalongan diserang oleh sekelompok intoleran; pada tahun 2012 terjadi konflik Shī'ah di Sampang Madura yang mengakibatkan mereka harus keluar dari Madura; dan pada tahun 2013 terjadi penyerangan terhadap Yayasan Rausyan Fikr yang dianggap sebagai pusat Syiah di Yogyakarta. Di sisi yang lain, dalam berbagai pembacaan penulis terhadap buku dan artikel tentang Islam moderat di Indonesia, ditemukan bahwa pembahasan tentangnya hampir semua berkenaan dengan hubungan negara dan agama yang diusik oleh beberapa gerakan transnasional dan cenderung keras dalam beragama, seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Jamaah Islamiyah, Jamaah Anshorud Daulah, Front Pembela Islam dan lain sebagainya. Kajian-kajian tentang Islam moderat ini tidak mencantumkan konflik antara Sunnī dan Shī'ah sebagai problem dalam moderasi Islam. Padahal, masalah tersebut tidak kalah pentingnya, mengingat pernah terjadi beberapa konflik yang melibatkan Sunnī dan Shī'ah.

Oleh sebab itu, penelitian ini mengkaji pemikiran hadis Muḥammad b. Ismā'īl al-Kahlānī al-Ṣan'ānī (w. 1182 H/1769 M), salah satu ulama dari sekte Shī'ah Zaydiah, yang kemudian darinya dikonstruksi menjadi kontribusi terhadap pengembangan kajian Islam moderat di Indonesia. Penelitian ini menjawab dua rumusan masalah, yaitu pertama, bagaimana pemikiran hadis Muḥammad b. Ismā'īl al-Ṣan'ānī?; dan kedua, bagaimana kontribusinya bagi moderasi Islam di Indonesia?

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yang didasarkan atas studi pustaka (*library research*) yang difokuskan pada pemikiran al-Ṣan'ānī sebagai representasi golongan Shī'ah Zaydiah terhadap hadis. Untuk mendapatkan data yang komprehensif, maka dalam penelitian ini, sumber data diklasifikasikan menjadi dua kelompok. *Pertama*, sumber primer berupa kitab-kitab utama al-Ṣan'ānī yang berbicara mengenai hadis, seperti *Tawḍīḥ al-Afkār li Ma'ān Tankīḥ al-Anzār* syarah kitab *Tankīḥ al-Anzār*, *Subul al-Salām* syarah kitab *Bulūgh al-Marām*, *Thamarāt al-Nazr fī 'Ilm al-Athar*, dan *al-Tanwīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*. *Kedua*, sumber sekunder yang meliputi tulisan-tulisan mengenai pemikiran al-Ṣan'ānī lainnya. Selain itu, buku-buku dan artikel-artikel mengenai moderasi beragama menjadi sumber sekunder yang penting dalam penelitian ini.

Penelitian menghasilkan temuan: *pertama* pemikiran hadis al-Ṣan'ānī bisa dikatakan memang tidak jauh berbeda dengan kalangan Sunnī, namun ia mempunyai beberapa pemikiran yang khas sebagai seorang Shī'ah Zaydiah. Misalnya, dalam hal konstruksi dasar pemikiran hadis, pemikirannya bertebaran dalam berbagai macam kitabnya yang mayoritas berbentuk syarah dan *ḥāshiyah*. Ia mempunyai konstruksi berpikir yang hampir seirama dengan apa yang ada dalam tradisi hadis Sunnī. Namun, yang menarik, ia ternyata menyatakan bahwa *tashayyu'* atau kecintaan terhadap 'Alī b. Abī Ṭālib bukanlah suatu bidah dan bahkan menjadi syarat keimanan seorang Muslim. *Kedua*, Paling tidak ada tiga hal dari pemikiran hadis al-Ṣan'ānī yang dibawa sebagai kontribusi bagi moderasi Islam di Indonesia. Pertama, pemahaman hadis al-Ṣan'ānī yang literalis dan terikat dengan mazhab tertentu terlihat mempunyai kesamaan dengan Salafī-Wahhābī, kalangan yang paling keras menentang Shī'ah dan ajaran-ajarannya. Tidak hanya itu, mereka juga acapkali mengutip pendapat-pendapat al-Ṣan'ānī dalam tulisan-tulisan mereka. Fenomena ini seharusnya dibawa pada aspek positif berupa rekonsiliasi antara Sunnī dan Shī'ah. Kedua, al-Ṣan'ānī terlihat tidak membedakan referensi asalnya, baik Shī'ah maupun Sunnī sebagaimana terlihat dalam karya-karyanya. Pemakaian literatur hadis dari lintas sekte tentunya memberikan dampak positif, berupa akan terbentuknya sikap saling mengenal antara satu dengan lainnya. Ketiga, pandangan pertengahan al-Ṣan'ānī terkait posisi sahabat yang dapat menjadi moderasi antara pendapat Sunnī yang kurang rasional dan Shī'ah Dua Belas Imam yang keterlaluan dalam mencaci sahabat. Keduanya pandangan yang tidak dapat disatukan ini, seperti air dan api, bisa sedikit didekatkan dengan mengakomodir pendapat yang digagas oleh al-Ṣan'ānī.

Kata-Kata Kunci: Shī'ah Zaydiah; al-Ṣan'ānī; moderasi Islam

ABSTRACT

This research was motivated by the conflict between Sunnī and Shī'ah, for example in 2006, the Shī'ah Islamic Boarding School in Pekalongan was attacked by a group of intolerants; in 2012 there was a Shī'ah conflict in Sampang Madura which resulted in them having to leave Madura; and in 2013 there was an attack on the Rausyan Fikr Foundation which is considered the center of Shī'ah in Yogyakarta. On the other hand, in various writers' readings of books and articles on moderate Islam in Indonesia, it is found that almost all discussions of it relate to state and religious relations which are disturbed by several transnational movements and tend to be violent in religion, such as Hizbut Tahrir Indonesia, Jamaah Islamiyah, Jamaah Anshorud Daulah, the Islamic Defenders Front and so on. These studies of moderate Islam do not include the conflict between Sunnī and Shī'ah as a problem in Islamic moderation. In fact, this problem is no less important, considering that there have been several conflicts involving Sunnī and Shī'ah.

Therefore, this research examines the hadith thought of Muḥammad b. Ismā'īl al-Kaḥlānī al-Ṣan'ānī (d. 1182 H / 1769 AD), one of the scholars of the Shī'ah Zaydiyyah sect, which was later constructed as a contribution to the development of moderate Islamic studies in Indonesia. This research answers two problem formulations, namely first, how is the thought of Muhammad's hadith b. Ismā'īl al-Ṣan'ānī?; and second, how does it contribute to the moderation of Islam in Indonesia?

This research is a qualitative research, which is based on library research which focuses on the thought of al-Ṣan'ānī as a representation of the Shī'ah Zaydiyyah group of hadith. To obtain comprehensive data, in this study, data sources were classified into two groups. First, the primary source is in the form of the main books of al-Ṣan'ānī which talk about hadith, such as the *Tawdīḥ al-Afkār li Ma'ān Tankīḥ al-Anzār syarah the Tankīḥ al-Anzār book*, *Subul al-Salām syarah the Bulūgh al-Marām book*, *Thamarāt al-Naẓr fī 'Ilm al-Athar*, and *al-Tanwīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*. Second, secondary sources which include writings on other al-Ṣan'ānī thoughts. In addition, books and articles on religious moderation are important secondary sources in this research.

The research has findings: firstly, the thought of al-Ṣan'ānī hadith can be said that it is not much different from that of Sunnī, but he has some unique thoughts as a Shī'ah Zaydiyyah. For example, in terms of the basic construction of hadith thought, his thoughts are scattered in various kinds of books, the majority of which are in the form of *sharah* and *ḥāshiyah*. It has a thinking construction that is almost in tune with what is in the tradition of Sunnī hadith. However, what is interesting is that he apparently states that *tashayyu* or love for 'Alī b. Abī Ṭālib is not a heresy and is even a requirement for a Muslim's faith. Second, there are at least three things from the thought of the hadith al-Ṣan'ānī that were brought as a contribution to the moderation of Islam in Indonesia. First, the literal understanding of the hadith of al-Ṣan'ānī and tied to a particular school of thought is seen to have something in common with Salafī-Wahhābī, the people who most violently oppose Shī'ah and its teachings. Not only that, they also frequently quote the opinions of al-Ṣan'ānī in their writings. This phenomenon should be brought to a positive aspect in the form of reconciliation between Sunnī and Shī'ah. Second, al-Ṣan'ānī does not seem to differentiate between the original references, both Shī'ah and Sunnī as seen in his works. The use of hadith literature from across sects certainly has a positive impact, in the form of an attitude of getting to know one another. Third, the middle view of al-Ṣan'ānī regarding the position of friends which can be a moderation between Sunnī's irrational opinion and Shī'ah of the Twelve Imams who are outrageous in insulting friends. These two inseparable views, such as water and fire, can be brought a little closer together by accommodating the opinion initiated by al-Ṣan'ānī.

Keywords: Shī'ah Zaydiyyah; al-Ṣan'ānī; moderate Islam

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah swt., Tuhan semesta alam, atas segala rahmat dan pertolongannya sehingga penelitian ini dapat terselesaikan. Salawat serta salam semoga tetap tercurahkan pada Nabi Muhammad saw., sang revolusioner akbar, yang hadis-hadisnya banyak dikaji dan ditelaah sehingga menjadi rahmat bagi para peneliti hadis di seluruh belahan dunia. Hadis Nabi, dalam segala macam bentuknya, menjadi objek penjelasan dan penelitian yang dilakukan oleh para ulama sejak masa klasik hingga masa sekarang ini.

Penulis menyajikan penelitian yang berjudul *PEMIKIRAN HADIS SHĪ'AH ZAYDIYAH AL-ŞAN'ĀNĪ DAN KONTRIBUSINYA DALAM PENGEMBANGAN ISLAM MODERAT DI INDONESIA* sebagai kajian pengembangan moderasi Islam yang ada di Nusantara, bahkan dunia. Islam moderat, sebagai wacana kontemporer, menurut hemat penulis, bisa dikembangkan melalui rekonsiliasi antara Sunnī dan Shī'ah dengan mengambil pemikiran hadis Muḥammad b. Ismā'īl al-Şan'ānī (w. 1182 H/1769 M). Penelitian ini mengambil posisi tersebut. Meskipun begitu, penulis menyadari bahwa pastilah penelitian ini masih jauh dari kesempurnaan, masih butuh butuh perbaikan di sana-sini tempat. Oleh sebab itu, penulis menerima saran dan perbaikan guna sempurnanya buku ini.

Perkenalan penulis terhadap hadis di kalangan Shī'ah sudah terbentuk tatkala masih menempuh strata satu di jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga tahun 2008. Dalam salah satu perkuliahan di jurusan tersebut, diperkenalkan mengenai tradisi hadis di kalangan Shī'ah Dua Belas Imam (Ithnā 'Ashariyah) yang ternyata mempunyai konsepsi yang sangat berbeda dengan Sunnī. Penulis pun mendapatkan tugas untuk membuat makalah berkenaan dengan hal itu, meskipun – karena masih *culun* – makalahnya pun sangat mengecewakan. Meskipun begitu, penulis bersyukur akhirnya bisa berinteraksi dengan buku-buku yang berkenaan dengan pemikiran hadis Shī'ah Dua Belas Imam dan juga Shī'ah secara umum.

Saat di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, penulis juga mendapatkan tugas membuat makalah tentang hadis *Ghadīr Khum* dalam tradisi Sunnī dan Shī'ah, yang kemudian terbit di jurnal *Hermeneia* tahun 2014. Penulis menemukan bahwa bagaimanapun diusahakan, perbedaan antara Sunnī dan Shī'ah akan sulit terwujud, kecuali dengan saling memahami antara satu dengan yang lain. Dalam konteks hadis *Ghadīr Khum* "*man kuntu mawlāhu fa'aliyyun mawlāhu*", hadis tersebut memang eksis dalam literatur Sunnī dan Shī'ah. Kualitasnya pun sah, meskipun sebagian ulama Sunnī mengklaimnya daif. Namun, yang menjadi persoalan adalah pemahaman terhadap kata *mawlā*, apakah maknanya pemimpin ataukah bermakna lain yang tidak mengindikasikan makna pemimpin. Itulah yang menjadi perdebatan yang tiada akhir.

Pada saat membaca buku Quraysh Shihab, Mufasir kenamaan Indonesia yang sangat produktif, berjudul *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkin-lah?: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, semakin mempertebal keyakinan penulis bahwa satu-satunya solusi untuk mengakhiri perdebatan dan pertikaian antara Sunnī dan Shī'ah adalah dengan saling memahami, sebagaimana kita memahami ajaran non-Muslim yang berbeda. Jika kita bisa bertoleransi

dengan non-Muslim, maka begitu pula kita dapat bertoleransi dengan Shī'ah. Dengan ini, tinggal kita mau atau tidak memahami ajaran-ajaran Shī'ah berbeda itu. Semua berada di tangan kita.

Pada tahun 2018 di Klub Bunga Butik Batu, Malang, Jawa Timur diadakan ICONIST (*International Conference on Islam, Science, and Technology*) pertama. Saat itu, penulis yang sudah menjadi dosen di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, menjadi salah satu presenter dalam konferensi dengan judul *Are Sunnī dan Shī'ī Always Clash?: An Examination of Ḥadīth Studies in The Zaydī* (terbit di Scitepress), penulis berargumen – sebagai pengembangan atas pemikiran sebelumnya – bahwa Sunnī dan Shī'ah tidak seharusnya dipertentangkan; mereka kadang bisa disatukan. Bagi penulis, yang bisa menyatukan keduanya adalah sosok populer yang bermazhab Shī'ah Zaydiyah, yaitu Muḥammad b. Ismā'īl al-Kaḥlānī al-Ṣan'ānī. Nama ini bukan nama yang asing bagi pengkaji Islam di Indonesia, bahkan dunia, karena tokoh ini kerap diambil pemikirannya oleh kalangan Salafī-Wahhābī sekaligus juga dipelajari di pesantren Indonesia yang notabeneanya berafiliasi pada Nahdlatul Ulama.

Sebagian besar orang melihat al-Ṣan'ānī seperti ulama Sunnī pada umumnya, karena mazhab Shī'ah Zaydiyah memang mempunyai kedekatan dengan Sunnī. Mereka tidak mengafirkan Abū Bakr dan 'Umar; pemerintahan mereka sah. Hanya saja, 'Alī b. Abī Ṭālib yang seharusnya mengemban itu. Ini berarti ada yang *afḍal* dan ada yang *mafḍūl*. Fikih mazhab Shī'ah Zaydiyah pun mirip seperti fikih al-Shāfi'ī, sehingga kitab *Subul al-Salām* banyak dikaji di pesantren-pesantren Indonesia. Al-Ṣan'ānī sendiri dakwahnya mirip seperti model dakwah Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, pendiri mazhab Wahhābī, bahkan ia pernah berkirim surat padanya yang menunjukkan simpati atas gerakan Ibn 'Abd al-Wahhāb.

Meskipun begitu, orang terkadang lupa bahwa ia merupakan tokoh Shī'ah. Jadi, Shī'ah tetaplah Shī'ah, dan pasti mempunyai paham *tashayyu'*, minimal sangat cinta terhadap 'Alī b. Abī Ṭālib. Al-Ṣan'ānī dalam kitab *Subul al-Salām*-nya pun memberikan gelar *'alayh al-salām* pada 'Alī, bahkan keturunannya (Zayd b. 'Alī dan al-Hādī) juga mendapatkan penyebutan demikian, padahal sahabat-sahabat lainnya hanya dituliskan *raḍīya Allāh 'anhu* saja. Maka, penulis pun mengingatkan itu supaya menjadi media rekonsiliasi antara Sunnī dan Shī'ah.

Penelitian ini merupakan pengembangan terhadap argumen-argumen yang dipaparkan oleh penulis dalam makalah konferensi tersebut. Oleh sebab itu, apabila ditemukan persamaan konten dan ide di satu dua tempat, maka pembaca diharap memahaminya. Tentu saja, konten makalah konferensi tersebut dengan penelitian ini tentunya sangat berbeda, karena data-data yang disajikan dalam penelitian ini lebih banyak dan lebih mendukung argumentasi yang diusung penulis.

Dalam penelitian ini, pemikiran mengenai rekonsiliasi antara Sunnī dan Shī'ah lalu dibawa pada isu kontemporer, yaitu moderasi Islam. Islam moderat (*Islam wasaṭiyah*) sendiri merupakan terminologi yang gencar disuarakan oleh berbagai intelektual, bukan hanya di Indonesia tetapi juga dunia. Bahkan, yang menarik, Arab Saudi sebagai negara yang dikenal sebagai negara yang

konservatif dan fundamentalis, kini mulai berubah dan juga menyuarakan Islam moderat yang dinakhkodai oleh Muhammad bin Salman.

Dalam berbagai pembacaan penulis terhadap buku dan artikel tentang Islam moderat di Indonesia, ditemukan bahwa pembahasan tentangnya hampir semua berkenaan dengan hubungan negara dan agama yang diusik oleh beberapa gerakan transnasional dan cenderung keras dalam beragama, seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Jamaah Islamiyah, Jamaah Anshorud Daulah, Front Pembela Islam dan lain sebagainya. Kajian-kajian tentang Islam moderat ini tidak mencantumkan konflik antara Sunnī dan Shī‘ah sebagai problem dalam moderasi Islam. Padahal, masalah tersebut tidak kalah pentingnya, mengingat pernah terjadi beberapa konflik yang melibatkan Sunnī dan Shī‘ah, seperti persekusi terhadap Shī‘ah di Madura tahun 2012 yang berujung pengusiran dari pulau Madura. Oleh sebab itu, penelitian ini berkontribusi mengisi kekosongan tersebut.

Terima kasih penulis ucapkan kepada Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Prof. Dr. Abdul Haris, M. Ag., yang menjadi pimpinan universitas tempat penulis mengabdikan keilmuan. Penulis berterima kasih pula kepada Project Managemen Unit (PMU) dan Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang yang membiayai dan mengelola penelitian ini. Tanpa adanya bantuan pembiayaan, rasanya penelitian tentang moderasi Islam ini tidak akan bisa terwujud mengingat data yang dibutuhkan juga cukup banyak, meskipun yang kurang adalah waktu yang cukup singkat. Juga ucapan terima kasih pada Dr. Fadil SJ, M. Ag, dan Dr. Abdusyakhir, M. Pd. yang menjadi reviewer penulis.

Ucapan terima kasih, yang paling penting, juga penulis berikan kepada Miski, M. Ag., penulis kedua dalam penelitian ini yang merupakan penulis produktif dalam bidang kajian hadis, karena bagaimanapun data-data, pengembangan, serta koreksi darinya menjadi penyempurna penelitian ini. Tanpa kehadirannya sebagai penulis kedua ini, mustahil buku ini dapat terselesaikan – dengan segala kekurangannya – karena waktu singkat yang diberikan oleh PMU dan LP2M. Sebagian pemikiran dalam penelitian ini juga bersumber dari Miski, M. Ag. Dengan demikian, jika penelitian ini dikutip, maka wajib juga mencantumkan dirinya sebagai penulis.

Rekan-rekan di bagian Info dan Publikasi (Infopub) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang yang menjadi tempat berteduh penulis juga patut penulis ucapkan terima kasih. Dr. Rohmani Nur Indah, M. Pd., M. Anwar Firdausy, M. Ag., Wasmukan, M. Pd., Miski, M. Ag., Abadi Wijaya, S, Psi., Iffatunnida, M. Hum., dan Arifuddin, S. Si. Menjadi teman curhat sekaligus teman berjuang dalam mengelola Jurnal Ulul Albab yang kebetulan penulis menjadi Editor in Chief-nya. Tanpa kehadiran kalian semua, kegiatan sehari-hari penulis di ruang Infopub akan terasa sepi dan menjemukkan.

Terima kasih juga pada seluruh civitas akademika Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, tempat di mana penulis mendedikasikan keilmuan. Dekan dan Wakil Dekan, Ketua Jurusan dan Sekretaris Jurusan, Staff akademik, dan juga mahasiswa FITK, khususnya Pendidikan Agama Islam (PAI) yang “imut-imut” dan “amit-amit.” Juga rekan-rekan dosen PNS FITK tahun 2017 yang menjadi teman interaksi penulis selama

ini. H. Abdul Fattah, M. Th.I., Saiful Amin, M. Pd., Irfan Islamy, M. Pd., Ahmad Mukhlis M. Psi., Yuanda Kusuma, M. Ag., Ria Norfika Yuliandari, M. Pd., Zuhdi Hamzah, M. Si., Dwi Sulsitiani, M. CA., dan Dwi Masdi Widada, M. Si.

Penulis juga mengucapkan terima kasih pada dosen-dosen penulis ketika menempa kajian hadis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dengan tempaan dari mereka, penulis mampu berpikir logis dan kritis, yang kemudian diaktualisasikan dalam buku ini. Terima kasih (almarhum) Prof. Dr. Suryadi, M. Ag., Dr. Nurun Najwah, M. Ag., Dr. Abdul Haris, M. Ag., Dr. M. Alfatih Suryadilaga, M. Ag., Prof. Dr. Abdul Mustaqim, M. Ag., Prof. Dr. Syamsul Anwar, M. Ag., Prof. Dr. Amin Abdullah, MA., Moh. Yusuf, MA. dan lain sebagainya yang tidak bisa disebutkan namanya satu-persatu.

Terkhusus, kepada istri penulis, Nur Alifah S. HI yang menemani penulis dalam kondisi senang dan susah; juga pada dua putra penulis, Muhammad Abqary Ibnu Syathi (5 tahun) dan Ahsana Matsway Ibnu Syathi (2 tahun) yang membentuk senyum penulis di kala kesibukan menyita waktu. Terima kasih karena telah merelakan penulis untuk fokus mengerjakan buku ini, dan terkadang sampai mengacuhkan mereka, terutama saat masa *injury time*, sehingga buku ini pun bisa terselesaikan. Terima kasih juga kepada kedua orang tua penulis, Hamim dan Umi Sholihah yang telah mendidik penulis dari kecil hingga dewasa; juga pada mertua penulis, Siti Aminah yang menjadi tempat bernaung di kala dulu susah. Terima kasih pula penulis ucapkan pada saudara-saudara penulis, Irwan Chaniago, Muhammad Rifky Saputra, dan Putri Zahrotul Isnaini.

Sekali lagi, untuk mereka yang disebutkan di atas penulis mengucapkan *Jazākum Allāh aḥsana al-jazā'*. Semoga Allah swt. membalas kebaikan yang telah mereka semua berikan kepada penulis dengan sebaik-baiknya balasan. Amin *yā Mujīb al-Sā'ilīn*.

Malang, 12 Desember 2020
Penulis,

Benny Afwadzi, M. Hum.

TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	---	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	...’...
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	هـ	h
ش	sh	ء	...’...
ص	ṣ	ي	y
ظ	ḍ		

Vokal panjang : ā ī ū
 Diftong : aw ay
 Ta’ marbūṭah : t atau h
 Imbuhan : al-

DAFTAR ISI

COVER	
HALAMAN PENGESAHAN	
PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN	
ABSTRAK	
ABSTRACT	
KATA PENGANTAR	
TRANSLITERASI ARAB – LATIN	
DAFTAR ISI	

	Hal
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian	8
D. Kajian Terdulu	8
E. Metode Penelitian	13
F. Sistematika Pembahasan	14
BAB II KAJIAN TEORI	17
A. Shī‘ah Zaydiyyah	17
1. Zayd b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn: Pendiri Mazhab Shī‘ah Zaydiyyah	17
2. Paham-Paham Shī‘ah Zaydiyyah	20
B. Hadis dalam Tradisi Shī‘ah Zaydiyyah	25
1. Hadis di Kalangan Sunnī	25
2. Hadis di Kalangan Shī‘ah Zaydiyyah	36
C. Islam Moderat di Indonesia	42
1. Diskursus Pengertian Islam Moderat	42
2. Karakteristik Islam Moderat	53
3. Islam Radikal Sebagai Antitesis Islam Moderat	56
4. Konflik Sunnī- Shī‘ah Sebagai Masalah Dalam Moderatisme Islam	60
BAB III PAPARAN DATA	68
A. Biografi al-Şan‘ānī	68
B. Karya-Karya al-Şan‘ānī	74
C. Kondisi Sosio-Historis Kehidupan al-Şan‘ānī	82
BAB IV HASIL PENELITIAN	91
A. Pemikiran Hadis Muḥammad b. Ismā‘īl al-Şan‘ānī	91
1. Konstruksi Dasar Pemikiran Hadis	91
2. Diktum Keadilan sahabat Nabi dalam Periwiyatan Hadis	100
3. Pemahaman Hadis	120

B. Kontribusi Pemikiran al-Şan‘ānī Terhadap Islam Moderat di Indonesia	130
1. Pengaruh Shī‘ah di Indonesia	130
2. Kelahiran Shī‘ah hingga Konflik di Indonesia	135
3. Kontribusi Pemikiran Hadis al-Şan‘ānī bagi Moderasi Islam di Indonesia	145
BAB V PENUTUP	153
A. Kesimpulan	153
B. Saran	154

DAFTAR PUSTAKA

CURRICULUM VITAE

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Konflik atas nama agama kerap kali terjadi di bumi Nusantara. Konflik tersebut tidak peduli terjadi antar umat beragama, atau bahkan internal umat beragama itu sendiri.¹ Salah satu konflik yang barangkali menyita perhatian adalah kekerasan terhadap kalangan Shī'ah, yang menjadi minoritas di Indonesia. Beberapa bentuk kekerasan yang bisa disebutkan di sini, misalnya pada tahun 2006 silam, Pesantren al-Hadi yang berpaham Shī'ah di Pekalongan diserang oleh sekelompok intoleran; pada tahun 2012 terjadi konflik Shī'ah di Sampang Madura yang mengakibatkan mereka harus keluar dari Madura; dan pada tahun 2013 terjadi penyerangan terhadap Yayasan Rausyan Fikr yang dianggap sebagai pusat Syiah di Yogyakarta.² Bahkan, muncul pula organisasi ANNAS (Aliansi Nasional Anti Syiah) yang dikomandani oleh Athian Ali Moh. Da'i, orang yang pernah memberikan label hukuman mati untuk Ulil Abshar Abdalla. Realitas kekerasan dan konflik terhadap Shī'ah seperti ini seakan-akan mendapatkan legitimasi dari fatwa sesat golongan Shī'ah yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan nalar eksklusifnya.³

Jika dilihat pada tataran global, keberadaan sekte Shī'ah di dunia Muslim saat ini (terutama kalangan Sunnī) memang seakan menjadi “benalu” yang harus diberantas eksistensinya. Ia dianggap sebagai perusak ajaran Islam dengan beberapa paham yang dianggap menyimpang, seperti nikah kontrak (*muṭ'ah*), doktrin *taqiyyah*, penyiksaan diri saat peringatan hari Karbala, dan mencaci para

¹ Marsudi Utoyo, “Akar Masalah Konflik Keagamaan Di Indonesia,” *Lex Librum: Jurnal Ilmu Hukum* 6, no. 2 (2016): 367–75, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>; Andik Wahyun Muqoyyidin, “Potret Konflik Bernuansa Agama Di Indonesia (Signifikansi Model Resolusi Berbasis Teologi Transformatif),” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 2 (2012): 315–40.

² Resta Tri Widyadara, “Konflik Sunni-Syiah Di Indonesia,” *Religi* 11, no. 2 (2015): 116–20; Masdar Hilmy, “The Political Economy of Sunni-Shi'ah Conflict in Sampang Madura,” *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 53, no. 1 (2015): 27–51, <https://doi.org/10.14421/ajis.2015.531.27-51>.

³ Iswahyudi Iswahyudi, “MUI Dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif,” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 11, no. 2 (2016): 361–91, <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v11i2.785>.

sahabat Nabi. Bahkan, bagi sebagian Muslim di Indonesia, golongan Shī‘ah juga diidentikkan dengan penyiksa dan pembunuh serta menjadi musuh bagi golongan Sunnī seperti yang disematkan pada rezim Bassar Assad di Suriah. Mereka menganggap bahwa perang di negara tersebut sebagai perang antara golongan Shī‘ah dan Sunnī. Pendapat serupa juga disematkan pada perang antara Saudi Arabia yang berideologi Sunnī (Wahabī) dan militan Yaman (Houthi) yang berideologi Shī‘ah (Zaidiyah).

Sebenarnya jika ditelaah, sekte Shī‘ah tidaklah tunggal atau berada dalam sebuah garis yang sama. Mereka terpecah menjadi banyak golongan, yang antara satu dengan lainnya tidak berada satu garis pemahaman ajaran Islam yang sama. Menurut al-Baghdādī (w. 429 H/1037 M), setelah wafatnya ‘Alī b. Abī Ṭālib, sekte Shī‘ah dapat diklasifikasikan menjadi empat golongan besar, yang darinya terbagi-bagi lagi menjadi golongan-golongan kecil. Keempat golongan tersebut adalah Shī‘ah Ghulāt, Shī‘ah Kaysāniyah, Shī‘ah Zaydiyah, dan Shī‘ah Imāmiyah.⁴ Sedangkan di era sekarang, sekte Shī‘ah yang masih terkenal hanya ada tiga, yaitu Shī‘ah Zaydiyah, Shī‘ah Ismā‘īliyah, dan Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah. Jumlah mayoritas dipegang oleh sekte Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah, yang berdomisili di negara Islam Iran. Sebagaimana dalam kalangan Sunnī yang terjadi perbedaan pendapat, di kalangan Shī‘ah juga terjadi hal serupa, bahkan juga saling mengkafirkan antara satu dengan lainnya.

Meskipun demikian, disadari atau tidak, ternyata terdapat kitab-kitab dari tokoh Shī‘ah yang “hidup” di pesantren Indonesia, yang mayoritas berideologi Sunnī. Kitab ini dikaji dan dipelajari oleh santri-santri yang belajar di pesantren. Dalam konteks ini, salah satu karya dari tokoh Shī‘ah yang seringkali digunakan oleh kalangan pesantren adalah *Subul al-Salām* karya Muḥammad b. Ismā‘īl al-Kaḥlānī al-Ṣan‘ānī (w. 1182 H/1769 M), salah satu ulama dari sekte Shī‘ah Zaydiyah, yang menguraikan hadis-hadis hukum dalam *Bulūgh al-Marām* yang ditulis Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, seorang ulama besar Sunnī bermazhab Shāfi‘ī. Banyak pesantren yang mengkaji kitab *Subul al-Salām* ini, dan biasanya adalah

⁴ Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir b. Muḥammad Al-Baghdādī, *Al-Farq Bain Al-Firāq Wa Bayān Al-Firqah Al-Nājiyah Minhum*, ed. Muḥammad ‘Uthmān Al-Khasht (Kairo: Maktabah Ibn Sīnā, n.d.), 35–36.

pesantren yang sudah tingkat lanjut (Ma'had 'Alī). Martin Van Bruinessen menyebutkan *Subul al-Salām* sebagai kitab yang banyak dikaji di pesantren-pesantren Indonesia, meskipun tidak terlalu populer.⁵

Abdurrahman Wahid atau Gus Dur pernah berujar “NU itu Shī‘ah minus *imāmah* atau Shī‘ah itu NU plus *imāmah*.” Perkataan ini bukan untuk menyatakan bahwa NU dan Shī‘ah itu sama, akan tetapi untuk menjelaskan bahwa NU dan Shī‘ah sebenarnya mempunyai kemiripan, sehingga tidak perlu dipertentangkan. Perbedaannya cuma satu, yaitu konsep *imāmah* (kepemimpinan khilafah hanya milik ‘Alī dan keturunannya saja). Sebenarnya, bila hal ini bisa dipahami dan diterapkan, maka persatuan sesama Muslim akan terakar kuat dan tidak mudah tersulut oleh sentimen ideologis. Quraish Shihab juga berusaha menyatukan antara Sunnī dan Shī‘ah meskipun tidak dengan format yang sama persis. Penyatuan, menurut Shihab, tidak bermakna peleburan ajaran menjadi satu, tetapi melakukan pendekatan untuk bisa berjabat-tangan antara satu golongan dengan golongan lainnya. Shihab menegaskan setelah banyak menguraikan pandangan-pandangan Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah: “Ajakan yang dikumandangkan adalah penyatuan dalam arti membiarkan mazhab-mazhab Islam yang ada tumbuh berkembang, sambil melakukan pendekatan agar kesemuanya dapat bergandengan tangan, berjalan seiring, dan bekerjasama meraih kejayaan bersama serta saling menopang menghadapi musuh bersama.”⁶

Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, Islam moderat atau Islam *Wasatīyah* menjadi agenda yang disuarakan oleh banyak pihak. Ia diwujudkan dengan kehidupan yang harmonis antar umat beragama, dan juga internal umat beragama sendiri; antara Islam dengan agama lain terjadi harmonisasi, dan begitupula penganut Islam yang terdiri atas berbagai organisasi dan aliran dapat hidup dengan harmonis. Oleh sebab itu, jika konflik dan kekerasan terhadap Shī‘ah tetap terjadi sebagaimana dijelaskan sebelumnya, maka penerapan pemahaman moderasi Islam yang dicita-citakan di Indonesia hanya

⁵ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, Dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia* (Jakarta: Mizan, 1999), 160–61.

⁶ M. Quraysh Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkin-lah?: Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, 2014), 259.

akan menjadi mimpi belaka. Yang perlu dipahami adalah, Islam sendiri sebenarnya mempunyai karakteristik *wasatīyah*, atau moderat, sebab ia menjadi jalan tengah antara Yahudi yang terlalu ekstrem dan Nasrani yang terlalu lunak; Yahudi tega membunuh nabinya sendiri, dan Nasrani sampai berani menuhankan nabinya. Nabi Muhammad sendiri sebagai uswah umat Islam, sangat menghargai sisi kemanusiaan seseorang, baik muslim atau non-muslim.⁷

Dalam ajarannya, syariat Nabi mempunyai prinsip dan karakter yang berintikan moderasi (*wasatīyah*). Beberapa prinsip dan karakter tersebut adalah: pertama, *al-khayriyyah* (terpilih atau terbaik), dan *wasatīyyah* sendiri mempunyai makna, salah satunya, adalah terpilih atau terbaik; kedua, *al-'adalah* (bersikap adil) yang merupakan perintah Allah dalam berbagai firman-Nya; ketiga, *al-tawāzun* (kesimbangan), yang berarti memberikan sesuatu akan haknya tanpa adanya penambahan atau pengurangan; keempat, *tasāmuh* (toleran), yang mempunyai arti tenggang rasa atau sikap menghargai dan menghormati sesama manusia, baik muslim maupun non-muslim; kelima, *al-istiqāmah* (konsisten) dalam membela kebenaran dan menghindarkan dari penyimpangan; keenam, *raf'u al-ḥaraj* (menghilangkan kesulitan) karena Islam merupakan agama yang mudah dan tidak mempersulit umatnya.⁸

Sesuai dengan prinsip dan karakter di atas, penelitian ini berusaha untuk mewujudkan moderasi Islam lewat pemahaman yang inklusif terhadap kalangan Shī'ah yang acapkali mendapatkan intimidasi karena jumlahnya yang minoritas. Moderat sendiri adalah berada di tengah, tidak berada pada salah satu kubu ekstrem baik kiri maupun kanan.⁹ Dalam konteks ini, penulis mencoba untuk mendekatkan antara Sunnī dan Shī'ah melalui penyadaran kembali tokoh yang

⁷ Benny Afwadzi and Nur Alifah, "Malpraktek Dan Hadis Nabi: Menggali Pesan Kemanusiaan Nabi Muhammad Saw. Dalam Bidang Medis," *Al Quds: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis* 3, no. 1 (2019): 1–20, <https://doi.org/10.29240/alquds.v3i1.772>.

⁸ Ardiansyah Ardiansyah, "Islam Wasatīyah Dalam Perspektif Hadis: Dari Konsep Menuju Aplikasi," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 6, no. 2 (2016): 242–46, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2016.6.2.232-256>.

⁹ Masdar Hilmy, "Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia? Menimbang Kembali Modernisme Nahdlatul Ulama Dan Muhammadiyah," *Miqot* 36, no. 2 (2012): 262–81; Asep Abdurrohman, "Eksistensi Islam Moderat Dalam Perspektif Islam," *Rausyan Fikir* 14, no. 1 (2018): 29–41; Eka Prasetiawati, "Menanamkan Islam Moderat Untuk Menanggulangi Radikalisme Di Indonesia," *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial, Dan Budaya* 2, no. 2 (2017): 523–70.

seringkali dirujuk di kalangan pesantren dan juga sekaligus kalangan Salafī-Wahhābī, yakni Muḥammad b. Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī. Pemikiran-pemikiran dari al-Ṣan‘ānī inilah yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini yang nantinya berfungsi mendekatkan antara dua mazhab besar dalam Islam tersebut.

Secara teoritis, terkait dengan pola pikir yang dimiliki Shī‘ah Zaydiyyah, termasuk juga al-Ṣan‘ānī, bisa dikatakan “bebas” dan tidak terikat dengan pendapat golongan tertentu. Dalam bidang kajian hukum, Shī‘ah Zaydiyyah menolak ide yang mencuat di kalangan ahli fikih abad pertengahan, yakni “tertutupnya pintu ijtihad.” Menurut mereka, pintu ijtihad tetaplah terbuka dan tidak pernah tertutup, baik dalam masalah *uṣūl* (pondasi) maupun *furū’* (cabang),¹⁰ bahkan mereka pun mengharamkan taqlid dari masalah yang dapat diambil hukumnya dari al-Qur’an dan sunah Nabi, serta tidak membolehkan taqlid dalam bidang *furū’*, kecuali bagi orang yang tidak mungkin untuk melakukan ijtihad.¹¹ Selain itu, mazhab Shī‘ah Zaydiyyah tidak bersikap eksklusif dalam masalah referensi kajian. Dalam kitab-kitab Shī‘ah Zaydiyyah, dimuat pendapat dari sarjana-sarjana bermazhab Sunnī dan Shī‘ah sekaligus tanpa adanya sensitivitas sektarian. Mereka berpandangan bahwa imam empat Sunnī (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi‘ī, Ḥanbalī) mempunyai kedudukan yang tidak bisa diingkari.¹²

Idiologi al-Ṣan‘ānī sebagai seorang Shī‘ah secara eksplisit bisa dilihat, misalnya dalam kitab *Subul al-Salām* ketika menyebutkan nama sahabat ‘Alī b. Abī Ṭālib maka seringkali dibumbuhi dengan redaksi *‘alayh al-salām*, bahkan keturunannya (Zayd b. ‘Alī dan al-Hādī) juga mendapatkan penyebutan demikian, padahal sahabat-sahabat lainnya hanya dituliskan *raḍiya Allāh ‘anhu* saja. Penyebutan dengan model seperti ini serupa tatkala al-Ṣan‘ānī menuturkan nama-nama Nabi, seperti Nūḥ, ‘Īsā, Ibrāhīm, Dāwud, dan Zakariyā. Terkadang pula, ia mengganti redaksi dalam kitab *Bulūgh al-Marām* yang ditulis oleh pengarangnya

¹⁰ Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Imām Zayd: Ḥayātuhū Wa ‘Aṣruhū - Arāuhū Wa Fiqhuhū* (Kairo: Dār Kutub al-‘Arabī, 2005), 21.

¹¹ Alī b. ‘Abd al-Karīm Al-Faḍīl, *Zaydiyyah Naẓariyah Wa Taṭbīq* (Oman: Jam‘iyyah ‘Ummal al-Maṭābi‘ al-Ta‘āwuniyah, 1985), 11.

¹² Abū Zahrah, *Al-Imām Zayd: Ḥayātuhū Wa ‘Aṣruhū - Arāuhū Wa Fiqhuhū*, 21.

dengan *raḍīya Allāh ‘anhu* menjadi *‘alayh al-salām* dalam *Subul al-Salām* terkait nama sahabat ‘Alī b. Abī Ṭālib.¹³

Dalam penelitian ini, secara spesifik, penulis berupaya untuk memaparkan dan menganalisis pemikiran hadis di kalangan Shī‘ah Zaydiyyah, yang akan difokuskan pada pemikiran al-Ṣan‘ānī. Bidang kajian hadis diambil tidak hanya didasarkan atas argumen bahwa al-Ṣan‘ānī adalah orang yang cukup banyak bergelut dalam bidang hadis saja, namun juga dikarenakan hadis merupakan titik yang dianggap sebagai perbedaan yang cukup jauh antara Sunnī dan Shī‘ah.¹⁴ Sederet perbedaan yang barangkali menghantarkan pada perseteruan, mulai dari konsep hadis yang berbeda antara Sunnī dan Shī‘ah hingga yang paling sensitif adalah ada tidaknya wasiat Nabi terkait khilafah pada ‘Alī b. Abī Ṭālib dalam hadis-hadis yang diucapkannya.¹⁵

Dalam tataran yang lebih luas, tidak dapat dipungkiri bahwa hadis menempati posisi yang signifikan dalam tradisi keislaman. Posisi yang penting ini bahkan terkadang bisa menjadikannya lebih superior dibandingkan dengan al-Qur’an sebagai sumber pertamanya itu sendiri. Bahkan, salah seorang tabi‘in yunior bernama Yaḥyā b. Abī Kathīr pernah berujar yang direkam dalam riwayat al-Dārimī, bahwa hadis bisa menghakimi al-Qur’an, tetapi tidak bisa sebaliknya.¹⁶ Statemen Yaḥyā tersebut membuktikan bahwa setidaknya, meskipun al-Qur’an dianggap sebagai sumber pertama dalam Islam dan hadis sebagai sumber keduanya, akan tetapi dalam banyak kasus, hadis malah bisa lebih superior dibanding al-Qur’an. Logika ini sebenarnya logis mengingat konten al-Qur’an bersifat umum, sedangkan hadis lebih bersifat spesifik. Hal yang bersifat spesifik lebih didahulukan daripada yang umum.

¹³ Benny Afwadzi, “Are Sunnī and Shī‘ī Always Clash?: An Examination of Ḥadīth Studies in the Zaydī,” in *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations (ICRI 2018)* (Scitepress, 2020), 240, <https://doi.org/10.5220/0009925802350243>.

¹⁴ Bahrul Ulum, “Mengkritisi Hadits Syi ‘ah,” *Jurnal El-Banat* 6, no. 1 (2016): 1–14.

¹⁵ Benny Afwadzi, “Wasiat Khilāfah Pada Ali Bin Abi Thalib: Studi Komparatif Hadis Ghadīr Khum Dalam Tradisi Sunni Dan Syiah,” *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 14, no. 1 (2014): 27–49.

¹⁶ Benny Afwadzi, “Hadis Di Mata Para Pemikir Modern (Telaah Buku Rethinking Karya Daniel Brown),” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 15, no. 2 (2014): 231.

Penelitian ini mengkaji tiga aspek penting dalam kajian hadis. Pertama, mengenai pondasi dasar pemikiran hadis al-Ṣan‘ānī yang diarahkan pada pemikirannya terkait sanad dan periwayat hadis. Pandangan terhadap sanad dan periwayat hadis sendiri sangat urgen karena nantinya akan berujung pada diterima atau ditolaknya sebuah periwayatan. Kedua, mengenai posisi sahabat Nabi dalam pemikiran al-Ṣan‘ānī yang dalam tradisi Sunnī dianggap semuanya adil “*kullu ṣahābah ‘udūl*” dan bagi Shī‘ah Dua Belas Imam (Ithnā ‘Ashariyah) dipandang tidak semuanya adil. Kajian ini sangat urgen karena perbedaan yang sering membuat bentrok antara Sunnī dan Shī‘ah adalah mengenai posisi sahabat ini, terutama yang menjadi opisisi ‘Alī b. Abī Ṭālib dalam perang Jamal maupun perang Ṣiffīn. Ketiga, mengenai pemahaman hadis al-Ṣan‘ānī yang tertera dalam berbagai kitabnya. Tidak kalah dengan otentisitas, pemahaman juga termasuk hal yang penting karena, setelah suatu hadis diklaim sahih, maka tahapan selanjutnya adalah dengan memahaminya sehingga bisa diterapkan dalam kehidupan. Pemahaman akan mengantarkan pada wujud akhir sebuah hadis.

Kajian atas ketiga aspek di atas nantinya akan diformulasikan menjadi kontribusi atas kajian Islam moderat yang ada di Indonesia. Dalam hal ini, pemikiran-pemikiran al-Ṣan‘ānī yang barangkali yang boleh jadi dianggap tidak terlalu menarik karena hanya berisi kajian-kajian hukum, sebagaimana yang kerap dipahami di Indonesia berbekal kita *Subul al-Salām*-nya, maka dalam kajian ini akan dipaparkan pendapat al-Ṣan‘ānī secara komprehensif – dengan segala macam kekurangannya – terkait tiga aspek di atas. Telaah atas tiga aspek pemikiran al-Ṣan‘ānī di atas juga akan dijadikan sebagai basis utama dalam pengembangan Islam moderat yang dibangun di Nusantara supaya lebih baik lagi, yang hal ini barangkali belum terpikirkan sebelumnya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, ada dua rumusan masalah yang hendak dijawab dalam penelitian:

1. Bagaimana pemikiran hadis Muḥammad b. Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī?
2. Bagaimana kontribusinya bagi moderasi Islam di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Berdasar pada rumusan masalah sebagaimana dituturkan sebelumnya, maka tujuan penelitian adalah sebagai berikut:

1. Menemukan bentuk pemikiran hadis Muḥammad b. Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī.
2. Menemukan kontribusinya bagi moderasi Islam di Indonesia.

D. Orisinalitas Penelitian

Selama ini kajian terhadap Islam moderat di Indonesia kebanyakan diarahkan pada analisis terhadap konfrontasi terhadap Islam radikal. Islam radikal di sini diarahkan pada gerakan-gerakan yang hendak merubah bentuk negara Indonesia menjadi bentuk lainnya, seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Jama'ah Islamiyah, Jama'ah Anshurud Daulah, dan Front Pembela Islam. Selain itu, kajian terhadap aksi-aksi kekerasan oleh Front Pembela Islam juga dan pengeboman oleh teroris juga menjadi objek dalam pembahasan Islam radikal yang menjadi antitesis Islam moderat ini. Beberapa tulisan-tulisan yang muncul berkenaan dengan hal ini antara lain:

Buku *Islam Radikal dan Moderat: Diskurus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia* karya Abdul Jamil Wahab. Sebagaimana terlihat dari judulnya, buku ini mencoba menganalisis gerakan-gerakan Islam radikal di Indonesia. Wahab menuturkan bahwa Islam radikal merupakan gerakan yang ingin merubah kondisi sosial-politik yang ada dengan khilafah atau daulah islamiyah. Dengan pengertian ini, ia memetakan beberapa organisasi yang bisa dikategorikan sebagai radikal, yaitu Jama'ah Islamiyah (JI), Jama'ah Anshurut Tauhid (JAT), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Islamic State of Irak and Siria (ISIS), Jamaah Anshorud ad-Daulah (JAD), Negara Islam Indonesia Komandemen Wilayah 9 (NII KW9). Di samping itu juga, Wahab memberikan beberapa akar-akar teologis Islam radikal dalam pandangannya. Beberapa akar teologis tersebut adalah keinginan mendirikan daulah/khilafah islamiyah, menerapkan hukum Islam, jihad dipahami sebagai perang, *irhābiyah* (teror), mengkafirkan kelompok lain yang tidak sealiran, dan *al-wala' wa al-bara'* (menjauhi non Muslim). Bagi Wahab, Islam

moderat di Indonesia terepresentasikan dalam tubuh organisasi NU dan Muhammadiyah yang merupakan Islam asli Indonesia. Mereka mempunyai paham yang berbeda dengan yang dimiliki Islam radikal.¹⁷

Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama, Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia tulisan Rubaidi. Buku ini termasuk buku yang agak lama (terbit pertama tahun 2007), akan tetapi acapkali dikutip oleh banyak penulis ketika berbicara tentang Islam radikal dan moderat. Rubaidi menjelaskan mengenai berbagai varian gerakan Islam radikal di Indonesia, yaitu Front Pembela Islam (FPI), Lasykar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Tarbiyah Ikhwanul Muslim, dan Jama'ah Islamiyah (JI). Menurut Rubaidi, gerakan-gerakan Islam radikal yang bermunculan di Indonesia dapat ditelusuri mulai dari gerakan wahabisme oleh Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb di Saudi Arabia, yang kemudian berkembang menjadi berbagai varian Islam sempalan, lalu berefek pada kemunculan berbagai gerakan radikal di Indonesia. Eksistensi gerakan-gerakan radikal yang disebutnya *non-mainstream* mengancam keberadaan organisasi *mainstream* yang berhaluan moderat di Indonesia, seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah.¹⁸

Dua buku yang ditulis oleh Azyumardi Azra berjudul *Moderasi Islam di Indonesia: dari Ajaran, Ibadah, hingga Perilaku* dan *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi Kampus Hingga Mengaktualisasikan Kesalehan*. Buku ini berisi artikel-artikel ringan yang ditulis Azra berkenaan dengan banyak hal, seperti Islam moderat, Islam radikal, perpolitikan Indonesia, dan bagaimana cara membangun hubungan antar umat beragama dengan baik. Boleh dikatakan bahwa dua buku ini adalah hasil "campuran" tulisan-tulisan ringan Azra. Poin penting yang dapat diambil tentang Islam moderat atau *wasathiyah* adalah, bahwa bagi Azra, Islam moderat adalah Islamnya orang Indonesia.¹⁹

¹⁷ Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019).

¹⁸ Rubaidi Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama: Masa Depan Moderatisme Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2010).

¹⁹ Azyumardi Azra, *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi Kampus Hingga Mengaktualisasikan Kesalehan* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2020); Azyumardi Azra, *Moderasi Islam Di Indonesia: Dari Ajaran, Ibadah, Hingga Perilaku* (Jakarta: Kencana, 2020).

Ada juga buku *Berislam di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman dan Keindonesiaan Kontemporer*. Buku ini merupakan buku bunga rampai yang dihasilkan oleh para Direktur Pascasarjana di PKTIN. Karena bentuk bunga rampai, maka berbagai judul artikel yang ada pun bermacam-macam. Para Direktur Pascasarjana tersebut ingin menyinggung masalah-masalah keilmuan yang hendaknya dibangun dan dikembangkan oleh Pascasarjana. Aksin Wijaya, yang merupakan editor buku tersebut mengatakan “salah satu isunya adalah bagaimana pascasarjana menawarkan pemikiran keislaman dan keindonesiaan untuk menjadi alternatif di antara sekian banyak pemikiran yang berseliweran tidak karuan di media sosial yang karena mudahnya diakses, masyarakat pun mulai mabuk agama, dan agama yang mereka minati adalah agama yang disebarakan oleh para penjual agama melalui media sosial.”²⁰

Dalam buku di atas, beberapa tulisan yang berhubungan langsung dengan Islam moderat adalah *Islam dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam dengan Identitas ke-Arab-an, ke-Barat-an, dan Ke-Indonesia-an* tulisan Aksin Wijaya; *Mencari Kolerasi Ideologi dan Orientasi Ragam Islam di Indonesia* karya Nur Ahid; *Istiqamah di Jalur Tengah: Pergulatan Demokrasi Beragama di Pascasarjana PTKIN* karya Suprpto; *Nahdlatul Ulama, Moderasi Islam, dan Budaya Demokrasi* tulisan Ahmad Rofiq; *Strategi Kiai Pondok Pesantren dalam Menghadapi Ancaman Radikalisme dan Terorisme* karya Misdah; *Khilafah dan Implikasinya pada Ukhuwah Islamiyah dan Ukhuwah Basyariyah di Bangka Belitung* karya Suparta; *Perempuan, Keluarga, dan Radikalisme di Indonesia* karya Umi Sumbulah; dan *Toleransi dan Kerukunan Antar Umat Beragama dalam Perspektif al-Qur'an* karya M. Gallib M.

Terlihat dari karya-karya di atas, pembahasan Islam moderat belum menyentuh sama sekali pada relasi antara Shī‘ah dan Sunnī. Hal ini bisa dimaklumi karena pada masa kontemporer ini, yang menjadi problem utama dalam moderasi Islam adalah gerakan-gerakan sempalan *non-mainstream* di Indonesia. Tumbuhnya terminologi Islam moderat sendiri di Indonesia -bahkan

²⁰ Aksin Wijaya, ed., “Berislam Di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman Dan Keindonesiaan Kontemporer” (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020).

dunia- disebabkan gerakan-gerakan radikal dan teror yang menakuti kehidupan warga Indonesia yang dilakukan oleh Islam garis keras. Meskipun demikian, dalam tulisan ini, penulis beragumen bahwa konflik antara Shī‘ah dan Sunnī harus diangkat pula menjadi problem dalam penerapan moderasi Islam di Indonesia. Mungkin sekarang masalah relasi keduanya tidak terlalu mencuat seperti Hizbut Tahrir Indonesia yang beberapa tahun lalu dibubarkan, akan tetapi ini penting apabila berkaca pada masalah konflik Shī‘ah dan Sunnī di Sampang Madura pada tahun 2012 yang menyebabkan korban harta dan nyawa.

Di sisi lainnya, kajian-kajian ilmiah mengenai pemikiran al-Ṣan‘ānī atau karyanya memang cukup banyak, namun belum ditemukan membawanya ke masa modern sebagai sarana membangun moderasi Islam. Beberapa kajian pemikiran al-Ṣan‘ānī yang diperoleh misalnya kajian dari Aḥmad Muḥammad al-‘Ulaymī yang meneliti al-Ṣan‘ānī dan kitabnya yang terkenal *Tawḍīḥ al-Afkār*. al-‘Ulaymī menyebutkan bahwa al-Ṣan‘ānī tidak mempunyai pemikiran yang berbeda dengan ulama Sunnī pada umumnya, bahkan al-Ṣan‘ānī tercatat membela *ṣaḥīḥayn*, dua kitab hadis tertinggi di kalangan Sunnī, dari kritikan-kritikan terhadap periwayat yang ada di dalamnya.²¹ Selain itu, ada pula tulisan Ḥasan b. ‘Alī al-Qurashī yang menelaah kesungguhan al-Ṣan‘ānī dalam bidang dakwah,²² ‘Alī Muḥammad al-Ṣaghīr Aḥmad yang mengkaji salah satu kitab al-Ṣan‘ānī mengenai ushul fikih yang berjudul *Ijābah al-Sā’il*.²³ Ada pula Nurliana yang mengkaji metode penggalian hukum (*istinbāṭ al-ḥukm*) al-Ṣan‘ānī dalam *Subul al-Salām*. Nurliana menyimpulkan bahwa al-Ṣan‘ānī mengeluarkan hukum-hukum fikih yang terdapat dalam hadis-hadis dalam kitab *Bulūgh al-Marām*.²⁴ Senada dengan Nurliana,

²¹ Aḥmad Muḥammad Al-‘Ulaymī, *Al-Ṣan‘ānī Wa Kitābuhū Tawḍīḥ Al-Afkār* (Beirūt dan Dubai: Dār Kutub al-‘Ilmiyah dan Dār al-Ummah, 1987).

²² Ḥasan b. ‘Alī Al-Qurashī, “Ibn Al-Amīr Al-Ṣan‘ānī Wa Juhūdihū Fi Al-Da‘wah Wa Al-Iḥtisāb” (Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad bin Su‘ūd Saudi Arabia, 2008).

²³ Alī Muḥammad al-Ṣaghīr Aḥmad, “Kitāb Ijābah Al-Sā’il Sharḥ Bughyat Al-Āmil Nazm Al-Kāfil: Dirāsāt Wa Al-Taḥqīq” (Malaya University Kuala Lumpur Malaysia, 2011).

²⁴ Nurliana Nurliana, “Metode Istinbath Hukum Muhammad Ibn Ismail Al-Shan’ani Dalam Kitab Subul Al-Salam,” *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 5, no. 2 (2017): 132–74, <https://doi.org/10.24014/af.v5i2.3772>.

Ahmad Bastari juga memfokuskan telaaahnya pada kitab *Subul al-Salām* sebagai ulasan atas kitab *Bulūgh al-Marām*.²⁵

Sementara itu, kajian yang meneliti sekte Shī‘ah secara umum atau golongan Shī‘ah Zaydiyyah dan yang lainnya tercatat sangat beragam, tetapi belum ada yang membawanya pada tujuan membangun moderasi beragama. Beberapa kajian tersebut misalnya Sayyid Zayd al-Wazir yang mengkaji konsep harta dalam perspektif Shī‘ah Zaydiyyah,²⁶ Muḥammad Abū Zahrah yang meneliti tokoh utama mazhab ini yakni Imām Zayd dengan segala aspek yang melingkupinya,²⁷ Alī b. ‘Abd al-Karīm al-Faḍīl yang mengulas paham Shī‘ah Zaydiyyah dalam teori dan praktiknya,²⁸ M. Quraish Shihab yang banyak mengungkapkan paham Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah dan landasan argumentasi yang digunakan seraya ingin menyatukannya dengan sekte Sunnī,²⁹ M. Alfatih Suryadilaga yang mengkaji konsep ilmu dalam kitab hadis pertama di kalangan Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah yaitu *al-Kaḥf al-Kulaynī*,³⁰ dan Zeid B. Smeer yang menguji kritik yang dilontarkan Naṣīr al-Qifārī terhadap hadis-hadis Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah.³¹

Karya-karya di atas memperlihatkan bahwa kajian yang dilakukan pada al-Ṣan‘ānī terkait dengan pemikiran hadisnya hanya berkutat pada wilayah parsial saja, misalnya dalam kitab *Tawḍīḥ al-Aḥkām* untuk ilmu hadisnya, dan *Subul al-Salām* untuk pemahaman hadisnya. Belum ditemukan karya yang mengkaji pemikiran hadis al-Ṣan‘ānī secara utuh dari berbagai macam karyanya yang sangat banyak. Inilah juga yang menjadi pembeda penelitian ini dengan tulisan-tulisan lainnya. Selain itu, para pemerhati pemikiran al-Ṣan‘ānī terlihat hanya berputar-putar pada wilayah ilmu hadis dan ilmu fikih saja, dan tidak melakukan

²⁵ Ahmad Bastari, “Eksistensi Kitab Subul Al-Salām Sebagai Syarah Kitab Bulūgh Al-Marām,” *Al-Dzikra* 10, no. 1 (2016): 65–88.

²⁶ Sayyid Zayd Al-Wazir, “The Theory of Māl among Zaydīs,” in *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, ed. Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda (New York: I.B. Tauris and Co. Ltd, 2014), 353–72.

²⁷ Abū Zahrah, *Al-Imām Zayd: Ḥayātuhū Wa ‘Aṣruhū - Arāuhū Wa Fiqhuhū*.

²⁸ Al-Faḍīl, *Zaydiyyah Naẓariyah Wa Taḥbīq*.

²⁹ Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*.

³⁰ Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu Dalam Kitab Hadis: Studi Atas Kitab Al-Kaḥf Karya Al-Kulaynī* (Yogyakarta: Teras, 2009).

³¹ Zeid B. Smeer, *Kredibilitas Kritik Nashir Al-Qifari Terhadap Hadis-Hadis Syi‘ah Imamiyah* (Jakarta: Arifa Publishing, 2011).

integrasi dengan tema-tema kontemporer. Dalam konteks ini, penelitian ini mencoba mengambil celah tersebut dengan mengambil pemikiran hadis al-Şan‘ānī dan digunakan untuk membangun moderasi Islam Indonesia di masa sekarang. Menurut penulis, jika dipahami secara seksama, pemikiran al-Şan‘ānī mempunyai potensi besar untuk membangun “mazhab ukhuwah” antara Sunnī dan Shī‘ah. Pada titik inilah diharapkan muncul kontribusi dari tulisan sederhana ini secara akademik dan sosial. Tulisan ini bisa dikatakan menjadi penyempurna atas kajian-kajian “*al-taqrīb bayn al-madhāhib*” (mendekatkan antar mazhab-mazhab Islam) yang gencar dilakukan di era sekarang ini.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yang didasarkan atas studi pustaka (*library research*) yang difokuskan pada pemikiran al-Şan‘ānī sebagai representasi golongan Shī‘ah Zaydiyyah terhadap hadis. Oleh karena itu, bahan dan materi penelitian akan diperoleh dari penelusuran kepustakaan berupa buku-buku, artikel-artikel, dan tulisan lain yang berkaitan dengan al-Şan‘ānī dan Shī‘ah Zaydiyyah. Selain itu, karena penelitian ini juga akan membawa pemikiran al-Şan‘ānī sebagai tangga untuk menuju moderasi beragama, khususnya membangun relasi yang harmonis antara Sunnī dan Shī‘ah, maka tulisan-tulisan yang berkenaan dengan moderasi Islam menjadi objek penelusuran.

Untuk mendapatkan data yang komprehensif, maka dalam penelitian ini, sumber data diklasifikasikan menjadi dua kelompok. *Pertama*, sumber primer berupa kitab-kitab utama al-Şan‘ānī yang berbicara mengenai hadis, seperti *Tawḍīḥ al-Afkār li Ma‘ān Tankīḥ al-Anzār* syarah kitab *Tankīḥ al-Anzār*, *Subul al-Salām* syarah kitab *Bulūgh al-Marām*, *Thamarāt al-Naẓr fī ‘Ilm al-Athar*, dan *al-Tanwīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Şaghīr*. *Kedua*, sumber sekunder yang meliputi tulisan-tulisan mengenai pemikiran al-Şan‘ānī lainnya seperti *al-Şan‘ānī Wa Kitābuhū Tawḍīḥ Al-Afkār* karya al-‘Ulaymī, dan tentu saja Shī‘ah Zaydiyyah, seperti *Zaydiyyah Naẓariyah Wa Taṭbīq* karya Alī b. ‘Abd al-Karīm Al-Faḍīl dan *Al-Imām Zayd: Ḥayātuhū Wa ‘Aşruhū - Arāuhū Wa Fiqhuhū* karya Abū Zahrah.

Selain itu, buku-buku dan artikel-artikel mengenai moderasi beragama menjadi sumber sekunder yang penting dalam penelitian ini.

Terkait dengan teknik pengumpulan data dalam penelitian ini, penulis akan mendokumentasikan berbagai sumber data berkenaan dengan pemikiran hadis al-Şan‘ānī terlebih dahulu, baik yang bersifat primer maupun sekunder. Setelah data-data tersebut terkumpul, penulis mengklasifikasikannya sesuai dengan sub pembahasan masing-masing, mana yang masuk konstruksi dasar pemikiran hadisnya, konsepsinya tentang diktum seluruh sahabat itu adil, dan pemahaman hadisnya. Kemudian masing-masing sub pembahasan akan dianalisis secara kritis dan komprehensif dan digunakan sebagai jembatan membangun moderasi Islam Indonesia di masa sekarang ini.

Adapun metode analisis data dilakukan dengan tiga tahapan. *Pertama*, reduksi data, yaitu proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data-data ‘kasar’ yang muncul dalam catatan-catatan tertulis.³² Dalam konteks ini, penulis akan memilih data-data yang penting dan relevan dari sekian banyak data yang diperoleh tentang al-Şan‘ānī, yang dipandu oleh tujuan yang hendak dicapai oleh penelitian ini. *Kedua*, penyajian data, yakni sekumpulan informasi yang tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan.³³ Penyajian data dalam penelitian ini dimaksudkan dengan mengorganisasikan, menyusun dalam pola, sehingga bisa dipahami dan dapat mengantarkan pada kesimpulan yang hendak diambil dalam penelitian tentang al-Şan‘ānī ini. *Ketiga*, penarikan kesimpulan, yaitu mengambil kesimpulan atas sajian data dalam penelitian. Penarikan kesimpulan merupakan tahapan final atas metode analisis data yang dipergunakan pasca mereduksi dan menyajikan data.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri atas lima bab. Bab pertama menjelaskan mengenai pendahuluan dari penelitian ini, yang meliputi latar belakang judul penelitian ini

³² Mathew B. Miles and A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2009), 16.

³³ Miles and Huberman, 17.

pantas diangkat menjadi kajian ilmiah, rumusan masalah, tujuan penelitian, orisinalitas penelitian, metode penelitian yang digunakan, dan yang terakhir adalah sistematika pembahasan

Bab kedua berisi mengenai kerangka teoritik yang berkenaan dengan tiga hal, yaitu Shī'ah Zaydiyyah, hadis di kalangan Shī'ah Zaydiyyah, dan pembahasan Islam moderat. Masing-masing dibagi lagi menjadi beberapa pembahasan; dalam Shī'ah Zaydiyyah dibahas mengenai pendiri mazhab ini, yaitu Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn dan paham-paham yang dimiliki oleh mazhab ini; dalam hadis di kalangan Shī'ah Zaydiyyah dikaji mengenai hadis di kalangan Sunnī sebagai pijakan untuk memahami hadis di kalangan Shī'ah Zaydiyyah, setelahnya baru dibahas tentang hadis di kalangan mazhab ini; dalam pembahasan Islam moderat dibahas mengenai pengertian Islam moderat, karakteristik Islam moderat, Islam radikal sebagai antitesis Islam moderat, dan konflik Shī'ah dan Sunnī sebagai problem dalam moderatisme Islam.

Bab ketiga adalah paparan data berupa sketsa biografi al-Ṣan'ānī, kitab-kitab yang berhasil ditorehkan oleh al-Ṣan'ānī, dan yang terakhir adalah kondisi sosio-historis yang menyelimuti al-Ṣan'ānī. Pembahasan dalam bab ini sangat penting untuk bisa mengantarkan pada pembahasan selanjutnya yang merupakan jawaban atas rumusan masalah yang tertera di bab satu.

Bab keempat adalah jawaban-jawaban atas dua rumusan. Dalam hal ini, penulis membagi menjadi dua sub-bab berdasarkan rumusan masalah. Pertama, pembahasan mengenai pemikiran hadis al-Ṣan'ānī dengan menguraikannya dengan tiga poin, yaitu konstruksi dasar pemikiran hadis al-Ṣan'ānī, pandangannya mengenai diktum bahwa semua sahabat itu adil, dan pemahaman hadis yang dimiliki oleh al-Ṣan'ānī. Kemudian, yang kedua, adalah pembahasan mengenai kontribusi pemikiran-pemikiran hadis yang dicuatkan al-Ṣan'ānī bagi moderasi Islam di Indonesia, yang dibagi menjadi tiga poin, yakni pengaruh Shī'ah di Indonesia, kemunculan Shī'ah hingga konflik Sunnī-Shī'ah di Indonesia, dan kontribusi pemikiran hadis al-Ṣan'ānī terhadap bentuk moderasi Islam yang ada dan berkembang di Indonesia.

Bab kelima adalah penutup yang, layaknya penelitian lainnya, berisi kesimpulan dan saran-saran. Kesimpulan yang diajukan mengacu pada rumusan masalah yang telah dituliskan dalam bab pertama, dan saran-saran adalah saran yang diberikan penulis kepada pengkaji-pengkaji selanjutnya terkait moderasi Islam dan Shī‘ah Zaydiah atau al-Şan‘ānī.

BAB II KAJIAN TEORI

A. Shī‘ah Zaydiyyah

1. Zayd b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn: Pendiri Mazhab Shī‘ah Zaydiyyah

Shī‘ah Zaydiyyah merupakan Shī‘ah yang dekat dengan kalangan Sunnī. Mereka mempunyai keyakinan bahwa ‘Alī b. Abī Ṭālib adalah sahabat Nabi yang paling mulia, bahkan melebihi Abū Bakr al-Ṣiddīq (w. 13 H/634 M) dan ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (w. 23 H/644 M). Meskipun demikian, mereka tetap mengakui kekhalifahan dua sahabat Nabi itu. Baik Abū Bakr dan ‘Umar tetap sah sebagai khalifah. Dengan dasar tersebut mereka enggan mempersalahkan para sahabat Nabi itu, terlebih lagi untuk mencaci dan mengutuk mereka. *Taqiyyah*, pengetahuan imam mengenai sesuatu yang gaib, dan konsep *raj‘ah* pun mereka tolak. Dari beberapa konsepsi ajaran itulah terlihat bahwa Shī‘ah Zaydiyyah merupakan sekte Shī‘ah yang pahamnya lebih cenderung pada Sunnī.¹

Secara genealogis, sebutan Shī‘ah Zaydiyah berkorelasi dengan Zayd b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn. Sebutan Shī‘ah Zaydiyah sendiri diambil dari nama Zayd. Dia merupakan keturunan Rasulullah saw. dari jalur al-Ḥusayn. Nama lengkapnya adalah Zayd b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn b. al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, suami Fāṭimah putri Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muṭṭalib dan terkenal sebagai pintu kota ilmu (*bāb madīnah al’ilm*). Dia lahir pada 80 H dan wafat pada 122 H.² Dia tumbuh dan besar dalam situasi dan kondisi sosial yang tidak menyenangkan. Muḥammad ‘Imārah—seperti dikutip oleh Quraish Shihab—menggambarkan situasi dan kondisi saat itu dengan ungkapan:

“Kota Madinah, Kota Rasul Saw. tempat memancarnya cahaya kebenaran dan keadilan ketika itu tidak lagi memiliki peranan yang berarti. Bahkan kota tersebut diserang oleh pasukan Yazid, putra Muawiyah, yang dipimpin oleh Muslim bin ‘Uqbah, menghalalkan segala cara untuk menumpas lawan-lawannya, termasuk membunuh, mencincang, meranpok, membakar bahkan

¹ M. Quraysh Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, 2014), 81–82.

² Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Imām Zayd: Ḥayātuhū Wa ‘Aṣruhū - Arāuhū Wa Fiqhuhū* (Kairo: Dār Kutub al-‘Arabī, 2005), 25.

memperkosa wanita. Tidak dapat disangkal bahwa dinasti Umayyah telah membangun satu negara besar dan memperluas wilayah kekuasaan Islam, tetapi keberhasilan dalam bidang politik itu dibayar dengan mengobarkan keadilan yang oleh Allah ditegaskan bahwa penegakan keadilan adalah tujuan dari diturunkannya kitab suci dan diutusnyanya para rasul. Bani Umayyah telah melakukan perombakan terhadap falsafah hukum Islam yakni menjadikan kekuasaan sebagai hak turun temurun setelah sebelum itu adalah *syûra*. Mereka melakukan aneka penganiyaan sehingga kezaliman merajarela, menyeluruh, dan menjadi dasar pemerintahan sedang keadilan yang menjadi tujuan beralih menjadi pengecualian yang langka. Di sisi lain, kalau tadinya Islam menekankan persaudaraan Islam, maka kebijakan dinasti ini adalah menonjolkan fanatisme Arab yang sempit. Walhasil, dinasti ini telah mencapai puncak penganiyaan dan penindasan terhadap semua yang berusaha mengembalikan nilai-nilai yang pernah subur pada masa Nabi dan sahabat-sahabat beliau. Nah, dalam situasi semacam itulah imam Zaid lahir dan dibesarkan.”³

Dalam kondisi yang demikian runyam dan penuh dengan ketidakadilan, dalam sejarah Islam, Zayd disebut sebagai keturunan pertama dari jalur al-Ḥusayn yang berani bertindak sebagai oposisi negara dan terbuka menyerang pemerintahan Dinasti Umayyah yang saat itu dipimpin oleh Hishām b. ‘Abd al-Mālik dengan cara memberontak. Dengan alasan tersebut, dia mendapatkan dukungan dari sebagian kelompok Shī‘ah. Agitasi untuk memberontak pada dinasti Umayyah dilakukan oleh Zayd dari Kota Madinah. Namun ulahnya tersebut dicurangi oleh Hishām hingga membuatnya dipanggil ke Damaskus sebanyak tiga kali.⁴

Tempat lain yang dijadikan Zayd untuk melakukan agitasi pemberontakan adalah Kufah. Di tempat ini, dia mendapatkan banyak dukungan meskipun tidak lepas dari kepentingan-kepentingan lain oleh mereka yang sebenarnya memiliki pengaruh kuat di kota tersebut. Akibat dari kepentingan-kepentingan terselubung tersebut, Zayd mengalami kegagalan. Para pendukung Zayd tampaknya bukan tipikal prajurit setia. Terbukti, pada dalam pertempuran yang dilakukan oleh Zayd, pada akhirnya yang tersisa hanya 300-an orang. Pada masa-masa pertempuran tersebut, saat sedang istirahat malam, Zayd wafat oleh anak panah yang mengenai

³ Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*, 78.

⁴ Fadil SJ, *Islam Syiah: Telaah Pemikiran Imamah Habib Husein Al-Habsyi*, 1st ed. (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), 45–47.

dirinya. Peristiwa ini terjadi pada 5 Januari 740 M. Dari peristiwa tersebut, kepala Zayd kemudian dipotong dan dikirimkan ke Damaskus. Tubuhnya juga disalib beberapa hari. Bahkan dalam catatan ‘Alī Ṣabbān, tubuh Zayd disalib dalam kondisi telanjang selama empat atau lima tahun. Tubuhnya kemudian dibakar bersamaan dengan kayu salibnya dan abunya ditabur di sungai Furat.⁵

Apa yang dialami oleh Zayd, pada dasarnya pernah dialami lebih dulu oleh al-Ḥusayn, kakek Zayd. Peristiwa yang terjadi kala itu dikenal dengan tragedi Karbala (680 M). Saat itu, al-Ḥusayn tampil untuk memerangi penguasa dinasti Umayyah karena dinilai berlaku lalim yakni Yazīd putra Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān. Wafatnya al-Ḥusayn dinilai mengerikan karena tidak hanya dia yang menjadi korban, melainkan juga keluarganya. Kekalahan tersebut terjadi setelah kegagalan gerakan al-Tawwābīn di Irak yang dipimpin oleh Sulaymān b. Ṣard serta kegagalan gerakan yang dipimpin oleh Mukhtār al-Thaqafī dan gerakan-gerakan lainnya, baik yang dilakukan oleh kelompok Shī‘ah maupun kelompok di luar Shī‘ah. Semua gerakan tersebut direspon oleh negara dengan metode kekerasan.⁶

Belajar dari setiap kegagalan tersebut, sebagian kelompok Shī‘ah memilih tidak terlibat sama sekali dalam pergolakan politik. Mereka lebih berdiam diri, menyamarkan identitas (baca: *taqiyyah*) di hadapan penguasa yang dinilai lalim, tanpa meninggalkan sama sekali aktivitas dakwah gerakan keteladanan lainnya. Sikap ini dipilih oleh ‘Alī Zayn al-‘Abidīn, satu-satunya keturunan al-Ḥusayn yang selamat dalam peristiwa Karbala. Begitu pula yang dilakukan sebelumnya oleh al-Ḥasan putra ‘Alī b. Abī Ṭālib. Sikap mereka menjadi pilihan demi menjaga kedamaian dan persatuan umat yakni dengan mengakui kekuasaan Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān. Sikap ini pula yang dipilih oleh Ja‘far al-Ṣadīq, putra Muḥammad al-Bāqir dan menjadi pilihan prinsip para pemimpin Shī‘ah Dua Belas Imam (*Ithnā ‘Ashariyah*).⁷

Berbeda dengan sikap tersebut, Zayd b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn tetap memilih melakukan perlawanan terhadap penguasa yang dinilainya berlaku lalim. Konsep

⁵ SJ, 45–47.

⁶ Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*, 79.

⁷ Shihab, 80.

kunci “melawan kelaliman” menjadi konsep kunci dalam Shī‘ah Zaydiyyah. Dalam tradisi Shī‘ah Zaydiah ini, ‘Alī b. Abī Ṭālib disebut sebagai Imam Pertama dan al-Ḥusayn sebagai Imam Kedua, sedangkan Zayd b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn disebut sebagai Imam Ketiga karena dinilai berani memegang teguh melawan kelaliman meskipun dengan taruhan nyawa. Implikasi dari konsep–yang kemudian menjadi sejenis prinsip–tersebut, Shī‘ah Zaydiyyah menetapkan sikap berani –bahkan berani mengangkat senjata melawan kelaliman–sebagai salah satu syarat menjadi Imam di kelompok ini. Hal ini tentunya di luar syarat utama lainnya seperti memiliki garis keturunan sampai ke Fāṭimah dan memiliki keilmuan yang mumpuni serta keadilan.⁸

2. Paham-Paham Shī‘ah Zaydiyyah

Secara teologis, Shī‘ah Zaydiah disebut menganut paham yang sama dengan Mu‘tazilah, yakni terkait prinsip-prinsip inti ajaran Islam. Tampaknya, ini memiliki akar kesejarahan dengan kenyataan bahwa Zayd sendiri pernah berguru pada Wāṣil b. ‘Aṭā’, tokoh besar dalam aliran Mu‘tazilah. Sedangkan kaitannya dengan hukum Islam, mereka disinyalir lebih dekat pada mazhab Ḥanafī; sebagian kecilnya sejalan dengan mazhab Shāfi‘ī; dalam konteks penerapan hukum Islam, mereka tetap berpegang teguh pada al-Qur’an, hadis dan nalar. Bahkan dalam konteks hadis, mereka sama sekali tidak membatasinya hanya pada periwayatan yang bersumber dari keluarga Nabi. Lebih jauh, mereka pun menolak menerapkan konsep *taqiyyah* atau menyembunikan identitas dirinya, menolak anggapan bahwa para Imam mereka mengetahui hal-hal yang gaib, mereka juga menolak konsep *raj‘ah* serta menolak adanya *‘iṣmah* terhadap Imam mereka yakni keterpeliharaan dari perbuatan dosa dan kesalahan.⁹

Dengan kedekatan prinsip dengan kelompok *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah* tersebut, tidak mengherankan jika kemudian di Indoensia, misalnya, beberapa karya yang ditulis oleh mereka mendapatkan penerimaan yang luar biasa, seperti *Nayl al-Awṭār* karya Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī dalam bidang hadis dan

⁸ Shihab, 80–81.

⁹ Shihab, 81–82.

syarahnya; *Subul al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām* karya al-Ṣan‘ānī juga dalam bidang hadis dan syarahnya. Namun demikian, layaknya kelompok-kelompok besar lainnya, menurut penuturan Quraish Shihab, Shī‘ah Zaydiah ini disinyalir pecah hingga belasan kelompok kecil; sebagian menyebutkan pecah hingga tiga kelompok yakni al-Jārūdiyah, al-Sulaymāniyah, dan al-Ṣālihiyyah.¹⁰

Tiga kelompok di atas mempunyai pikiran yang bergeser dengan pendiri mazhab ini, Zayd b. ‘Alī. Al-Jārūdiyah adalah kelompok yang dipimpin oleh Abū al-Jārūd Ziyād b. Ziyād. Abū al-Jārūd berpendapat bahwa ‘Alī diangkat sebagai pemimpin bukan karena penamaan spesifik (*tasmiyah*), akan tetapi karena berdasarkan sifat-sifat dan tanda-tandanya yang telah disebutkan Nabi sebelumnya. Namun, para sahabat kemudian tidak mencari tahu secara pasti sifat dan tanda yang telah diberitahukan oleh Nabi, dan malah mengangkat Abū Bakr sebagai khalifah. Atas dasar perbuatan tersebut, al-Jārūdiyah menghukumi mereka sebagai kafir. Klaim ini berbeda dengan Imām Zayd, pendiri mazhab ini, yang berpendapat bahwa Abū Bakr diangkat sebagai khalifah karena ketidakpahaman orang terhadap sifat khalifah yang telah diberikan kepada ‘Alī, sehingga tidak layak dikafirkan.¹¹

Sementara itu, al-Sulaymāniyah adalah pengikut Sulaymān b. Jarīr. Aliran ini berpendapat bahwa pengangkatan Abū Bakar yang dipilih umat Islam merupakan sebuah ijtihad. Jika ada yang menilai salah, maka ia hanya keliru dalam ijtihad. Umat Islam yang memilihnya tidak lantas menjadi fasik karena pengangkatan tersebut. Meski begitu, al-Sulaymāniyah memberikan pengecualian kepada ‘Uthmān b. ‘Affān yang melakukan nepotisme dalam pemerintahannya;

¹⁰ Shihab, 82–83. Menurut al-Muwayyidī, dalam problem *furū’* (cabang), Shī‘ah Zaydiah sebenarnya dapat dipetakan menjadi empat golongan, yaitu Qāsimiyah, Nāṣiriyyah, Hādawiyah, dan Muayidiyyah. Bahkan baginya, mazhab fikih Shī‘ah yang ada di Yaman sebenarnya bukanlah Shī‘ah Zaydiah dan bukan pula sekte Ahl al-Bayt secara umum, akan tetapi mereka hanyalah orang-orang yang mempelajari kaidah-kaidah dan *asīl* (pondasi) dari perkataan al-Qāsim b. Ibrāhīm dan keturunannya, dan al-Hādī beserta kedua puteranya (al-Murtaḍā dan al-Nāṣir), yang kemudian mengembangkannya dan bermazhab dengan pendapat yang dianggap unggul (*rājiḥ*) dengan perangkat kaidah-kaidah tersebut meskipun itu bertentangan dengan pendapat imam-imam tersebut Abū Ḥusayn Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manṣūr Al-Muwayyidī, “Muqaddimah,” in *Zaydiah Nazariyah Wa Taṭbīq* (Oman: Jam‘iyyah ‘Ummal al-Maṭābi‘ al-Ta‘āwuniyyah, 1985), wa dan ya.

¹¹ Aminun P. Omolu, “Syī‘ah Zaidiyah: Konsep Imamah Dan Ajaran-Ajaran Lainnya,” *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika* 9, no. 2 (2012): 212–13, <https://doi.org/10.24239/jsi.v9i2.52.207-218>.

dan ‘Āishah, Ṭalḥah, dan Zubayr yang memulai perang melawan ‘Alī. Bagi al-Sulaymāniyah, mereka semua dianggap kafir. Adapun al-Ṣālihiyyah atau al-Batriyah adalah pengikut Ḥasan b. Ṣāliḥ dan Kathirun Nawāl Abtar. Mereka pada dasarnya sama seperti al-Sulaymāniyah. Hanya saja, mereka mempunyai tinjauan yang khusus terhadap ‘Uthmān b. ‘Affān. Jika dilihat dari kaca mata bahwa ‘Uthmān adalah salah satu sahabat yang dijamin masuk surga, maka ia dianggap sebagai mukmin. Namun, apabila dipandang dari cacatan berupa nepotisme dalam pemerintahannya, maka ia disebut kafir.¹²

Penganut mazhab Shī‘ah Zaydiah banyak berdomisili di Yaman, yang juga merupakan tempat al-Ṣan‘ānī hidup dan mengembangkan pemikirannya. Negara Yaman merupakan salah satu negara di Jazirah Arab dengan peradaban tertua di dunia. Pada zaman dahulu, Yaman adalah wilayah kerajaan Saba’ yang sangat tersohor dengan kekayaan alamnya. Namun, karena penguasaan dan eksplorasi bangsa lain yang melampaui batas, kini Yaman menjadi negara termiskin dengan rata-rata perkapita pertahun sebesar 800 dollar AS. Islam masuk ke Yaman pada tahun 630 ketika Nabi Muhammad Saw mengutus ‘Alī b. Abī Ṭālib untuk menyampaikan ajaran Islam di Ṣan‘ā. Pada saat itu, Yaman merupakan wilayah yang paling maju di Jazirah Arab. Pada abad ke-16, Yaman dikuasai oleh Dinasti Usmaniyyah yang kemudian ditaklukkan oleh kelompok Shī‘ah Zaydiah di bawah pimpinan Yaḥyā Muḥammad Ḥamīd al-Dīn. Sejak saat itu, kelompok Shī‘ah Zaydiah menjadikan Yaman Utara sebagai pusat pemerintahannya.¹³

Shī‘ah Zaydiah adalah sekte yang dinisbatkan kepada Zayd b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn. Dia adalah seorang yang memiliki pengetahuan tinggi, disegani masyarakat dan pantang mundur dalam memperjuangkan dakwahnya. Dia mempunyai hubungan dekat dengan Wāṣil b. ‘Aṭā’ dan sering bertukar pikiran dengan Abū Ḥanīfah di Irak. Ia pernah menentang kekuasaan Dinasti Umayyah dengan memobilisasi para pendukungnya di antara penduduk Kufah. Akhirnya,

¹² P. Omolu, 213.

¹³ Muhammad Fakhry Ghafur, “Problematika Kekuatan Politik Islam Di Yaman, Suriah Dan Aljazair,” *Jurnal Penelitian Politik* 12, no. 2 (2015): 120–21.

dia tewas dalam pertempuran melawan seorang gubernur Irak yang bernama Yūsuf b. ‘Umar.¹⁴

Dalam persoalan kepemimpinan, Shī‘ah Zaydiah berpendapat bolehnya dualisme kepemimpinan dalam dua daerah yang berbeda selama mereka tidak berada dalam satu daerah. Dalam kondisi ini, maka diperbolehkan bagi kelompok tertentu mengangkat pemimpinnya. Pandangan ini berangkat dari bolehnya pemimpin berasal dari keturunan al-Ḥasan dan al-Ḥusayn. Menurut Shī‘ah Zaydiah generasi awal bahwa dua kepemimpinan sekaligus itu diperbolehkan, merujuk kepada fakta dari eksistensi kepemimpinan Muḥammad dan Ibrāhīm yang keduanya merupakan keturunan al-Ḥasan dan al-Ḥusayn. Keduanya hidup pada saat dinasti ‘Abbāsiyah dipimpin oleh Abū Ja’far al-Manṣūr. Oleh al-Manṣūr, keduanya dianggap keluar dari pemerintahan yang sah. Ironisnya atas nama kedaulatan kepemimpinan Islam, keduanya kemudian dibunuh oleh sang khalifah. Pembunuhan atas Muḥammad dan Ibrāhīm yang tinggal di Madinah dan Irak mendapat respon keras dikarenakan sikap khalifah yang mencela dua Imam Mazhab, yaitu Abū Ḥanīfah dan Imām Mālik. Meskipun keduanya sama-sama berbait kepada Abū Ja’far al-Manṣūr, akan tetapi tidak setuju terhadap praktek politik yang dilakukannya.

Adapun konsep teologi yang dianut Shī‘ah Zaydiah adalah Tuhan adalah satu, serta tidak menyerupai apapun. Sedangkan mengenai sifat Allah, mazhab ini terpecah menjadi beberapa kelompok. Adapun pendapat beberapa kelompok tersebut adalah:¹⁵

1. Sebagian berpendapat sesungguhnya Tuhan mengetahui dengan pengetahuan, tapi pengetahuan itu bukan Dia dan bukan pula selain-Nya. Pengetahuan-Nya adalah sesuatu Tuhan berkuasa dengan kekuasaan dan kekuasaan itu bukan dia dan bukan pula selain-Nya, dan kekuasaan-Nya adalah sesuatu. Allah hidup dengan kehidupan, tetapi kehidupan itu bukan Dia dan bukan pula selain-Nya. Mendengar dengan pendengaran, namun pendengaran itu bukan Dia dan bukan pula selain-Nya. Melihat dengan penglihatan, tetapi penglihatan itu bukan Dia

¹⁴ P. Omolu, “Syī‘ah Zaidiyah: Konsep Imamah Dan Ajaran-Ajaran Lainnya,” 209–10.

¹⁵ P. Omolu, 213–15.

dan bukan pula selain-Nya. Menurut aliran ini, wajah Allah adalah Allah. Pemahaman mereka tentang sifat-sifat Allah adalah, jika Allah menghendaki sesuatu berarti Dia benci terhadap lawan-Nya. Dia selalu berkehendak dan benci terhadap kemaksiatan. Kemarahan-Nya terhadap orang-orang kafir berarti Allah ridha untuk menyiksa mereka., dan kebencian menyiksa mereka adalah keridhaan-Nya untuk mengampuni mereka.

2. Sebagian yang lainnya mengatakan bahwa Tuhan mengetahui bukan dengan penegetahuan, berkuasa dengan bukan kekuasaan, mendengar bukan dengan pendengaran, melihat bukan dengan penglihatan, dan hidup bukan dengan penghidupan. Mengenai kekuasaan Allah, sebagian dari mereka mengatakan mereka bahwa Allah tidak mampu berbuat lalim atau dusta, tetapi bukan berarti Allah itu lemah. Menurut mereka, tidak mungkin Allah berbuat lalim dan dusta.
3. Ada juga yang berpendapat Allah mampu berbuat lalim dan dusta, akan tetapi Dia tidak berbuat lalim dan tidak pula dusta. Sebagian mereka ada yang mengatakan perbuatan manusia diciptakan oleh Allah, dan sebagian yang lain berpendapat bahwa perbuatan manusia diciptakan manusia sendiri.

Adapun konsep pemikiran dalam bidang fikih adalah:¹⁶

1. Aliran ini berpendapat bahwa pintu ijtihad terbuka lebar bagi seorang yang mampu dan memiliki kemauan untuk berijtihad, sedangkan bagi yang tidak punya kemampuan untuk berijtihad, disarankan untuk bertaqlid terutama kepada Ahl al-Bayt.
2. Dalam bidang ibadah, Shī'ah Zaydiyah memiliki kemiripan terhadap Sunnī tentang ibadah dengan amalan-amalan wajib. Perbedaan-perbedaan kecil hanya terjadi dalam ahal-hal yang bersifat furū'iyah, seperti:
 - a. Salat jenazah, menurut mereka, hanya dengan lima takbir dengan melepaskan kedua tangan ketika berdiri;

¹⁶ P. Omolu, 215–16; Abdullah Hanan, *Al- Tsaurah 'ala Al-Islam*, terj. Shaleh Mahfudz (Jakarta: Pustaka Progresif, 1993), 68.

- b. Salat terawih berjamaah dipandang sebagai bid'ah karena tidak mau berjama'ah dengan imam yang durhaka;
- c. Salat idul fitri dan idul adha adalah fardhu 'ain yang boleh dilaksanakan secara sendiri-sendiri atau berjama'ah.

B. Hadis dalam Tradisi Shī'ah Zaydiah

1. Hadis di Kalangan Sunnī

Sebelum membahas mengenai hadis dalam tradisi Shī'ah Zaydiah, kiranya perlu mengkaji dulu tradisi hadis di kalangan Sunnī sebagai pijakannya. Dalam perspektif linguistik, kata “hadis” berasal dari kumpulan huruf *ha*, *dal*, dan *tha*. Dalam bentuk singular (*mufrad*), kata ini dikatakan dengan redaksional *ḥadīth* atau *al-ḥadīth*, sedangkan dalam wujud plural (*jamak*) diredaksikan dengan *aḥādīth* atau *al-aḥādīth*. Kata *aḥādīth* sebenarnya merupakan bentuk plural *shādḥ* yang menyalahi kias sebagaimana kata *qaṭī'* yang jika plural dikatakan dengan *aqāṭī'*.¹⁷ Al-Rāghib al-Asfahānī (w. 502 H.) menyebutkan salah satu derivasinya “*ḥudūth*” yang memiliki makna “*kawn al-shay' ba'da an lam yakun*” (adanya sesuatu setelah tidak adanya sesuatu tersebut).¹⁸

Hadis mempunyai beberapa pengertian secara kebahasaan, misalnya saja makna baru (*al-jadīd*) sebagai lawan kata dari *al-qadīm* (lama),¹⁹ berita (*khabar*) yang datang baik sedikit atau banyak,²⁰ pembicaraan (*kalām*),²¹ dan dekat atau menjelang (*qarīb*).²² Makna-makna secara kebahasaan tersebut, bila dikaitkan

¹⁷ Muḥammad 'Ajjaj Al-Khaṭīb, *Uṣūl Al-Ḥadīth 'Ulūmuhū Wa Muṣṭalāḥuhū* (Beirut: Dār al-Fikr, 2011), 19.

¹⁸ Al-Rāghib Al-Asfahānī, *Al-Mufradāt Fī Gharīb Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.), 110.

¹⁹ Al-Khaṭīb, *Uṣūl Al-Ḥadīth 'Ulūmuhū Wa Muṣṭalāḥuhū*, 19; Maḥmūd Al-Ṭaḥḥān, *Taysir Muṣṭalāḥ Al-Ḥadīth* (Iskandariyah: Markaz al-Hudā li al-Dirāsāt, n.d.), 16; Muh. Zuhri, *Hadis Nabi: Telaah Historis Dan Metodologis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 1; Subhi Al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 22.

²⁰ Al-Khaṭīb, *Uṣūl Al-Ḥadīth 'Ulūmuhū Wa Muṣṭalāḥuhū*, 19; Zuhri, *Hadis Nabi: Telaah Historis Dan Metodologis*, 1.

²¹ Al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, 21.

²² Dailamy Dailamy, *Hadis Semenjak Disabdakan Sampai Dibukukan* (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2010), 1.

dengan definisi hadis secara mudahnya sebagai “segala yang bersumber dari Nabi” yang pada umumnya didominasi oleh perkataan (*qawli*), maka yang paling mendekati adalah pembicaraan (*kalām*). Dengan merujuk pada apa yang direkam oleh hadis-hadis Nabi, Dailamy menyimpulkan bahwa terdapat beberapa makna untuk kata tersebut: *pertama*, ucapan atau sabda Rasulullah; *kedua*, ketetapan Rasulullah; *ketiga*, apa saja yang berasal dari Nabi; *keempat*, pembicaraan atau omongan siapapun; *kelima*, muda lawan dari kata tua; *keenam*, baru saja atau belum lama berselang; *ketujuh*, waktu yang akan datang; dan *kedelapan*, kitab Allah atau al-Qur’an.²³

Di samping hadis, muncul pula istilah *sunnah* (dalam KBBI: sunah) yang dipahami secara berlainan oleh beberapa ulama. Ulama hadis mendefinisikan sunah sebagai segala sesuatu yang bersumber dari Nabi Muhammad, baik perkataan, perilaku, ketetapan, maupun sifat-sifat beliau sebelum atau sesudah diangkatnya menjadi Nabi. Ada pula ulama ushul fikih yang memahami bahwa sunah merupakan sesuatu yang bersumber dari Nabi selain al-Qur’an yang layak dipakai sebagai dalil syariat, baik perkataan, perilaku, maupun ketetapan beliau. Muncul pula ulama fikih yang menyebutkan bahwa sunah adalah segala sesuatu yang bersumber dari Nabi yang tidak termasuk bab fardhu dan wajib.²⁴ Atau bisa dikatakan, sunah dalam perspektif ulama ahli fikih adalah sesuatu dari Nabi Muhammad yang apabila dikerjakan mendapatkan pahala dan jika ditinggalkan tidak memperoleh apa-apa.

Munculnya perbedaan tersebut diakibatkan oleh adanya perbedaan sudut pandang dalam melihat kapasitas diri Rasulullah. Ulama hadis melihat Nabi Muhammad saw. sebagai petunjuk dan penuntun yang memberi nasihat sebagai suri tauladan yang harus diikuti. Sedangkan ulama ushul fikih memandang Nabi sebagai pembentuk syariat yang menjelaskan undang-undang kehidupan bagi manusia dan meletakkan kaidah-kaidah bagi para mujtahid sepeninggal beliau, sehingga yang menjadi perhatian adalah perkataan, perilaku, maupun ketetapan yang punya konsekuensi hukum syariat saja. Adapun ulama fikih mengkaji hal-

²³ Dailamy, 3–6.

²⁴ Al-Khatīb, *Uṣūl Al-Ḥadīth ‘Ulūmuhū Wa Muṣṭalāḥuhū*, 13.

hal dari Nabi Muhammad yang mana perbuatan-perbuatan beliau menunjukkan hukum syariat. Mereka membahas hukum syariat yang berkenaan dengan hukum *taklīfī* yang diperuntukkan untuk manusia, baik wajib, mubah, haram, maupun yang lain.²⁵

Istilah hadis menurut mayoritas ulama hadis merupakan sinonim dari kata sunah, atau dengan kata lain, istilah hadis identik dengan istilah sunah. Secara mudahnya, hadis dan sunah seyogyanya merupakan dua kata dengan satu makna yang serupa. Ia didefinisikan sebagai sesuatu yang bersumber dari Nabi, baik dari aspek perkataan, perilaku, ketetapan, maupun juga sifat-sifat beliau sebelum dan sesudah diangkat menjadi Nabi. Meskipun demikian, kata hadis umumnya dipakai untuk apa yang bersumber dari Nabi setelah *nubuwwah* dan sunah mencakup sebelum dan juga sesudahnya. Dengan demikian, kata sunah lebih umum daripada hadis. Ulama ushul fikih sebenarnya mempunyai pengertian yang sama, yakni kata sunah lebih umum daripada hadis, hanya saja mereka mempunyai konsepsi yang berlainan. Menurut mereka, hadis adalah sunnah *qawliyah* (perkataan-perkataan Nabi Muhammad saw.) dan sunah mencakup ketiga aspek, yakni perkataan, perilaku, dan ketetapan Nabi yang bisa dipakai sebagai dalil syara'.²⁶

Dari sisi bentuk, dengan mengacu pada definisi ulama hadis sebagaimana dijabarkan sebelumnya, hadis Nabi terdiri atas empat bentuk, yakni hadis *qawli* (perkataan), hadis *fi'li* (perbuatan), hadis *taqrīri* (ketetapan), dan hadis *aḥwālī* (sifat-sifat fisik maupun non-fisik). Keempat tipe ini merupakan bentuk-bentuk hal ihwal tentang Nabi yang ditransmisikan dalam substansi hadis dari satu generasi kepada generasi lainnya oleh para periwayat hadis hingga akhirnya ditulis dalam berbagai koleksi kitab hadis yang ada, baik yang berstatus kanonik maupun non-kanonik.

Hadis *qawli* adalah segala perkataan atau ucapan yang disandarkan kepada Nabi, baik yang berkaitan dengan akidah (teologi), syari'ah (hukum), akhlak, maupun yang lainnya. Tipe hadis seperti ini merupakan tipe yang paling banyak

²⁵ Al-Khaṭīb, 13–14.

²⁶ Al-Khaṭīb, 19.

dalam literatur hadis.²⁷ Sementara itu, hadis *fi 'lī* merupakan segala perbuatan Nabi yang diriwayatkan oleh para sahabatnya, yang merupakan amalan praktis beliau yang berkaitan dengan peraturan-peraturan syara' yang masih global sifatnya.²⁸ Hadis *taqrīrī* adalah segala apa saja yang menjadi ketetapan Nabi terhadap berbagai perbuatan sebagian sahabatnya, baik berupa perkataan maupun perbuatannya, yaitu dengan cara Nabi membiarkan atau mendiamkan suatu perbuatan yang dilakukan oleh para sahabatnya disertai kerelaan atau dengan memperlihatkan pujian dan juga dukungan.²⁹

Adapun hadis *aḥwālī* adalah hadis berupa hal ihwal Nabi, baik yang menyangkut sifat-sifat fisik maupun kepribadiannya. Berkaitan dengan ini, ada beberapa hadis yang menyatakan tentang keadaan fisik Nabi yang digambarkan sebagai manusia yang memiliki rupa dan tubuh sempurna, perawakan yang tidak tinggi dan tidak pula pendek,³⁰ dan ada pula hadis yang melukiskan kepribadian Nabi yang paling baik, paling mencintai, dan paling berani di antara manusia. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih spesifik terkait contoh empat bentuk hadis Nabi bisa dilihat dari beberapa riwayat yang terdapat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, seorang tokoh hadis kenamaan dan dianggap paling berpengaruh dalam sejarah dan tradisi hadis bagi kelompok Sunnī.

Contoh hadis *qawlī*:

حدثنا الحميدي عبد الله بن الزبير، قال: حدثنا سفيان، قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري، قال: أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي، أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي، يقول: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه.

²⁷ Mohammad Nur Ichwan, *Studi Ilmu Hadis* (Semarang: RaSAIL, 2007), 16.

²⁸ Ichwan, 18.

²⁹ Ichwan, 18.

³⁰ Ichwan, 20.

“Telah menceritakan kepada kami [al-Humaydī ‘Abd Allāh b. al-Zubayr] dia berkata, telah menceritakan kepada kami [Sufyān] yang berkata, bahwa telah menceritakan kepada kami [Yaḥyā b. Sa‘īd al-Anṣārī] berkata, telah mengabarkan kepada kami [Muḥammad b. Ibrāhīm al-Taymī], bahwa dia pernah mendengar [‘Alqamah b. Waqāṣ al-Laythī] berkata; saya pernah mendengar ‘Umar b. al-Khaṭṭāb di atas mimbar berkata; saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: “Semua perbuatan tergantung niatnya, dan (balasan) bagi tiap-tiap orang (tergantung) apa yang diniatkan; Barangsiapa niat hijrahnya karena dunia maka itulah yang digapainya atau karena seorang perempuan maka dialah yang dinikahnya, maka hijrahnya adalah kepada apa dia diniatkan” (nomor hadis 1).

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا

“[Ismā‘īl b. Abī Uways] menceritakan pada kami. Ia berkata bahwa [Mālik] menceritakan pada saya (Ismā‘īl) dari [Hishām b. ‘Urwah] dari [ayahnya] dari [‘Abd Allāh b. ‘Amr b. ‘Āṣ] berkata bahwa ia mendengar Rasulullah saw bersabda: Sesungguhnya Allah tidaklah mencabut ilmu itu dengan cara mencabut dari adanya para hamba, tetapi Dia mencabut ilmu dengan cara mencabut nyawa para ulama. Sehingga, bila telah tidak tinggal lagi seorang pun yang berilmu, manusia lalu mengangkat pemimpin-pemimpin yang bodoh. Dan bila para pemimpin bodoh itu ditanya tentang sesuatu, maka mereka memberikan fatwa tanpa berdasarkan ilmu pengetahuan, sehingga mereka menjadi sesat menyesatkan” (hadis nomor 98).

Contoh hadis *fi ‘īl*:

حدثنا عمرو بن خالد، قال: حدثنا زهير، قال: حدثنا أبو إسحاق، عن البراء بن عازب، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده، أو قال أخواله من الأنصار، وأنه «صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا، أو سبعة

عشر شهرا، وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت، وأنه صلى أول صلاة صلاحها صلاة العصر، وصلى معه قوم» فخرج رجل ممن صلى معه، فمر على أهل مسجد وهم راكعون، فقال: أشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مكة، فداروا كما هم قبل البيت، وكانت اليهود قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس، وأهل الكتاب، فلما ولى وجهه قبل البيت، أنكروا ذلك.

“Telah menceritakan kepada kami [‘Amr b. Khālid] berkata, telah menceritakan kepada kami [Zuhayr] berkata, telah menceritakan kepada kami [Abū Ishāq] dari [al-Barrā’ b. ‘Āzib] bahwa Nabi saw. saat pertama kali datang di Madinah, singgah pada kakek-kakeknya (‘Āzib) atau paman-pamannya dari Kaum Anshar, dan saat itu Beliau saw. salat menghadap Baitul Maqdis selama enam belas bulan atau tujuh belas bulan, dan Beliau sangat senang sekali kalau salat menghadap Baitullah (Ka‘bah). Salat yang dilakukan Beliau saw. pertama kali (menghadap Ka‘bah) itu adalah salat asar dan orang-orang juga ikut shalat bersama Beliau. Pada suatu hari sahabat yang ikut shalat bersama Nabi saw. pergi melewati orang-orang di masjid lain saat mereka sedang ruku‘, maka dia berkata: “Aku bersaksi kepada Allah bahwa aku ikut salat bersama Rasulullah saw. menghadap Makkah, maka orang-orang yang sedang (ruku‘) tersebut berputar menghadap Baitullah dan orang-orang Yahudi dan Ahlul Kitab menjadi heran, sebab sebelumnya Nabi saw. salat menghadap Baitul Maqdis. Ketika melihat Nabi saw. menghadapkan wajahnya ke Baitullah mereka mengingkari hal ini” (hadis nomor 40).

حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي عَلَى رَاحِلَتِهِ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ فَإِذَا أَرَادَ الْقَرِيضَةَ نَزَلَ فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ

“[Muslim b. Ibrāhīm] menceritakan kepada kami. Ia (Muslim) berkata, [Hishām b. Abī ‘Abd Allāh] menceritakan pada kami. Ia (Hishām) berkata, [Yaḥyā b. Abī Kathīr] menceritakan pada kami dari [Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān] dari [Jābir b. ‘Abd Allāh] yang berkata bahwa Nabi saw. salat di atas kendaraannya ke mana saja arah kendaraannya itu menghadap. Maka apabila beliau hendak shalat fardhu, maka beliau turun dari kendaraannya kemudian shalat menghadap ke arah kiblat” (hadis nomor 385).

Contoh hadis *taqrīrī*:

حدثنا إسحاق بن نصر، حدثنا أبو أسامة، عن أبي حيان، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال: «عند صلاة الفجر يا بلال حدثني بأرجى عمل عملته في الإسلام، فإني سمعت دف نعليك بين يدي في الجنة» قال: ما عملت عملاً أرجى عندي: أني لم أتطهر طهوراً، في ساعة ليل أو نهار، إلا صليت بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلي.

“Telah menceritakan kepada kami [Ishāq b. Naṣr] telah menceritakan kepada kami [Abū Usāmah] dari [Abū Ḥayyān] dari [Abū Zur‘ah] dari [Abū Hurayrah ra.] bahwa Nabi saw. berkata, kepada Bilāl ra. ketika salat fajar (subuh): “Wahai Bilāl, ceritakan kepadaku amal yang paling utama yang sudah kamu amalkan dalam Islam, sebab aku mendengar di hadapanku suara sandalmu dalam surga.” Bilāl berkata; “Tidak ada amal yang utama yang aku sudah amalkan kecuali bahwa jika aku bersuci (berwudhu') pada suatu kesempatan malam ataupun siang melainkan aku selalu shalat dengan wudhu' tersebut disamping shalat wajib” (hadis nomor 1149).

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الرَّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو أُمَامَةَ بْنُ سَهْلٍ بْنُ حُنَيْفٍ الْأَنْصَارِيُّ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ الَّذِي يُقَالُ لَهُ سَيْفُ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَيْمُونَةَ وَهِيَ خَالَتُهُ وَخَالَهُ ابْنِ عَبَّاسٍ فَوَجَدَ عِنْدَهَا ضَبًّا مَحْنُودًا قَدْ قَدِمَتْ بِهِ أُخْتُهَا حُفَيْدَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ مِنْ نَجْدٍ فَقَدِمَتْ الضَّبَّ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ قَلَمًا يُقَدِّمُ يَدَهُ لَطَعَامٍ حَتَّى يُحَدِّثَ بِهِ وَيُسَمِّيَ لَهُ فَأَهْوَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ إِلَى الضَّبِّ فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنَ النِّسْوَةِ الْحُضُورِ أَخْبَرَنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَدِمْتُ لَكَ هُوَ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ عَنِ الضَّبِّ فَقَالَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ أَحْرَامُ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لَا وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ قَالَ خَالِدٌ فَأَجْتَرَرْتُهُ فَأَكَلْتُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْظُرُ إِلَيَّ

“[Muḥammad b. Muqātil Abū al-Ḥasan] menceritakan pada kami, [‘Abd Allāh] mengabarkan pada kami (Muḥammad), [Yūnus] mengabarkan pada kami (‘Abd Allāh) dari [al-Zuhrī] yang berkata bahwa [Abū Umāmah b. Sahl b. Ḥunayf al-Anṣārī] mengabarkan pada saya, sesungguhnya [Ibn ‘Abbās] mengabarkan padanya bahwa [Khālid b. al-Walīd] yang dijuluki sebagai pedang Allah mengabarkan padanya: Sesungguhnya suatu hari ia masuk ke rumah Maymūnah yang termasuk bibinya dan bibi Ibn ‘Abbās bersama Rasulullah. Di sana, ia menemukan daging biawak yang dipanggang, yang didatangkan oleh saudara Maymūnah yang bernama Ḥufaydah bt. al-Ḥārith dari Nejed. Daging itu pun kemudian disuguhkan pada Rasulullah. Karena tidak diberitahu, maka Rasulullah lalu mengulurkan tangannya pada apa yang dihidangkan tersebut. Kemudian seseorang wanita yang berada di rumah Maymūnah berkata: “Beritahu Rasulullah apa yang kalian suguhkan pada beliau.” Mereka lalu mengatakan: “Itu adalah daging biawak wahai Rasulullah.” Seketika itu pun Rasulullah menarik kembali tangannya dari biawak itu. Lalu Khālid b. al-Walīd bertanya: “Haramkah biawak itu wahai Rasulullah”, Nabi pun menjawab: “Tidak, tetapi ia tidak terdapat dalam bumi kaumku. Dan aku sendiri tidak mau memakannya karena jijik.” Khālid pun berkata: “Aku sendiri mengambilnya lalu memakannya, sedang Rasulullah hanya melihat saya” (nomor hadis 4972).

Contoh hadis *aḥwālī* -selain yang sudah disebutkan di atas:

حدثنا عبدان، قال: أخبرنا عبد الله قال: أخبرنا يونس، عن الزهري، ح وحدثنا بشر بن محمد، قال: أخبرنا عبد الله، قال: أخبرنا يونس، ومعممر، عن الزهري، نحوه قال: أخبرني عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله صلى الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة

“Telah menceritakan kepada kami [‘Abdān] dia berkata, telah mengabarkan kepada kami [‘Abd Allāh] telah mengabarkan kepada kami [Yūnus] dari [al-Zuhrī] dan dengan riwayat yang sama, telah menceritakan pula kepada kami [Bishir b. Muḥammad] berkata, telah mengabarkan kepada kami [‘Abd Allāh] berkata, telah mengabarkan

kepada kami [Yūnus] dan [Ma‘mar] dari [al-Zuhrī] seperti lainnya berkata, telah mengabarkan kepada kami [‘Ubayd Allāh b. ‘Abd Allāh] dari [Ibn ‘Abbās] berkata, bahwa Rasulullah saw. adalah manusia yang paling lembut terutama pada bulan Ramadhan ketika malaikat Jibril as. menemuinya, dan adalah Jibril as. mendatangnya setiap malam di bulan Ramadhan, dimana Jibril as. mengajarkan al-Qur’an. Sungguh Rasulullah saw. jauh lebih lembut daripada angin yang berhembus” (hadis nomor 6).

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ
يُوسُفَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْسَنَ النَّاسِ وَجْهًا وَأَحْسَنَهُ خَلْقًا لَيْسَ بِالطَّوِيلِ الْبَائِنِ وَلَا بِالْقَصِيرِ

“[Aḥmad b. Sa‘īd Abū ‘Abd Allāh] bercerita pada kami, [Ishāq b. Maṣṣūr] bercerita pada kami (Aḥmad), [Ibrāhīm b. Yūnus] bercerita pada kami (Ishāq) dari ayahnya dari [Abū Ishāq] yang berkata: “Saya mendengar [al-Barrā’] berkata: “Rasulullah merupakan sebaik-baik manusia dari segi wajah dan sebaik-baik ciptaan (tubuhnya), dia tidak tinggi dan juga tidak pendek.”

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ رَضِيٍّ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْسَنَ النَّاسِ وَأَجْوَدَ النَّاسِ وَأَشْجَعَ النَّاسِ

“[Qutaybah b. Sa‘īd] bercerita kepada kami, [Ḥammād] bercerita kepada kami (Qutaybah) dari [Thābit] dari [Anas ra.] yang berkata bahwa Nabi merupakan sebaik-baik manusia, paling mencintai manusia, dan paling pemberani di antara manusia.”

Secara teologis, hadis menempati posisi yang strategis, layaknya al-Qur’an, meskipun tidak dalam pengertian selalu berada pada posisi yang setara. Status hadis Nabi dianggap sebagai penjelas al-Qur’an. Atas dasar hal tersebut, ia berada di posisi ke dua dalam rentetan prosedur penggalan hukum dan sejenisnya. Penjelasan hadis terhadap al-Qur’an meliputi beberapa hal, di antaranya: *pertama*, sebagai penguat dari pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur’an, mempertegas maksud dari ayat-ayat tertentu yakni sebagai *ta’kīd*; *kedua*, memerinci pesan atau kandungan al-Qur’an yang dipaparkan dengan narasi umum atau biasa disebut

dengan istilah *bayān al-mujmal*; ketiga, membatasi kandungan ayat yang diungkapkan secara mutlak dalam al-Qur'an atau disebut dengan istilah *taqyīd al-muṭlaq*; keempat, mengkhususkan persoalan yang disebutkan dengan narasi umum dalam al-Qur'an atau *takhṣīṣ al-'ām*; dan kelima, memperjelas kandungan ayat al-Qur'an yang cenderung melahirkan kemusykilan atau *tauḍīḥ al-mushkil*. Di luar fungsi ini, hadis Nabi juga disebutkan sampai pada level mampu menghapus hukum-hukum yang disebutkan dalam al-Qur'an. Setidaknya berdasarkan pendapat ulama bahwa al-Qur'an memang bisa dihapus oleh hadis atau sunah. Dalam konteks tertentu, ia pun diyakini memuat ajaran agama secara independen terutama terkait persoalan yang memang tidak disebutkan secara tegas dalam al-Quran.³¹

Eksistensi hadis Nabi tidak lepas dari sosok Nabi Muhammad yang diyakini suri teladan. Perhatian besar para sahabat terhadap Nabi tidak hanya tampak saat beliau masih hidup, melainkan juga saat beliau sudah wafat. Perhatian tersebut semakin besar saat terjadi berbagai pemalsuan hadis Nabi yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak bertanggungjawab. Pemalsuan hadis muncul dengan berbagai motif, baik politik, ekonomi, fanatisme kelompok maupun sekedar mengejar popularitas.³²

Salah satu upaya nyata yang dilakukan oleh para ahli saat itu adalah mengumpulkan hadis dari berbagai sumber; melakukan kompilasi dan kodifikasi serta merumuskan keilmuan khusus yang akhirnya disebut sebagai ilmu hadis. Dalam sejarah Islam secara umum dan sejarah hadis secara khusus, terdapat beberapa nama terkenal yang diakui punya kontribusi penting dalam bidang hadis Nabi. 'Abd Allāh b. 'Abbās (w. 68 H), 'Ubādah b. al-Ṣāmit (w. 34 H), Anas b. Mālik (w. 93 H), 'Āmir al-Sha'bī (w. 104 H), Ibn Sīrīn (w. 110 H), Sa'īd b. al-

³¹ Muḥammad Abū Zahw, *Al-Ḥadīth Wa Al-Muḥaddithūn* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.); Miski Miski, "Al-Qur'an Sebagai Sabab Wurūd Al-Ḥadīṣ (Membaca Relasi Firman Tuhan Dengan Sabda Nabi)," *Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits* 17, no. 1 (2016): 123–46; Miski Mudin, *ISLAM VIRTUAL, Diskursus Hadis, Otoritas, Dan Dinamika Keislaman Di Media Sosial*, ed. Nurul Afifah, 1st ed. (Yogyakarta: BILDUNG, 2019), 7–8; Muḥammad Abū Syuhbah, *Al-Wasīṭ Fī 'Ulūm Al-Ḥadīṣ* (Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.); Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, *'Ulūm Al-Ḥadīṣ Wa Muṣṭalāḥuh: 'Arḍ Wa Dirāsah*, 15th ed. (Bairut: Dār al-'Ilm li al Malāyīn, 1984).

³² Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, 6th ed. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), 82–88; Al-Khaṭīb, *Uṣūl Al-Ḥadīth 'Ulūmuhū Wa Muṣṭalāḥuhū*; Mudin, *ISLAM VIRTUAL, Diskursus Hadis, Otoritas, Dan Dinamika Keislaman Di Media Sosial*, 3–4.

Musayyab (w. 93 H), Abū Hārūn al-‘Abdarī (w. 143 H), al-A‘mash (w. 148 H), Shu‘bah (w. 160 H), Mālik b. Anas (w. 179 H), Ma‘mar (w. 153 H), Hishām al-Dustuwā’ī (w. 154 H), al-Awzā’ī (w. 156 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H), Ibn al-Mājjishūn (w. 213 H), Ḥammād b. Salamah (w. 167 H), al-Layth b. Sa‘ad (w. 175 H), Ibn al-Mubārak (w. 181 H), Hushaym b. Bashīr (w. 188 H), Abū Ishāq al-Fazarī (w. 185 H), al-Mu‘āfi b. ‘Imrān al-Mūšilī (w. 185 H), Bishr b. al-Mufaddal (w. 186 H), Sufyān b. ‘Uyaynah (w. 197 H), Ibn ‘Ulayyah (w. 193 H), Ibn Wahb (w. 197 H), Wakī ‘ b. al-Jarrāh (w. 197 H), Yaḥyā b. Sa‘īd al-Qaṭṭān (w. 189 H), ‘Abd al-Raḥmān b. Mahdī (w. 198 H), Abū Dāwūd al-Tayālīsī (w. 204 H) dan Abū ‘Āṣim b. Mukhlad (w. 212 H) merupakan para pakar dalam bidang hadis di masanya.³³

Nama-nama lainnya adalah Yaḥyā b. Ma‘īn (w. 233 H), Aḥmad b. Ḥanbal (w. 241 H), Muḥammad b. Sa‘d (w. 230 H), Abū Khaythamah Zuhayr b. Ḥarb (w. 234 H), ‘Alī b. al-Madīnī (w. 234 H), Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Numayr (w. 234 H), Abū Bakr b. Abī Shaybah (w. 235 H), ‘Abd Allāh b. ‘Amr al-Qawārīrī (w. 235 H), Ishāq b. Rāhawayh (w. 237 H), Abū Ja‘far Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Ammār al-Mūšilī (w. 242 H), Aḥmad b. Šāliḥ (w. 248 H), Hārūn b. ‘Abd Allāh (w. 243 H), al-Dārimī (w. 255 H), Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī (w. 256 H), Abū Zur‘ah (w. 264 H), Abū Ḥātim al-Rāzī (w. 277 H), Muslim b. al-Ḥajjāj (w. 261 H), Abū Dāwūd al-Sijistānī (w. 275 H), Ibn Mukhlad (w. 276 H), Abū Zur‘ah al-Dimashqī (w. 281 H), Ibrāhīm b. Ishāq (w. 285 H), Muḥammad b. Waddah (w. 289 H), Abū Bakr b. Abī ‘Āṣim (w. 287 H), ‘Abd Allāh b. Aḥmad (w. 290 H), Abū Bakr al-Bazzār (w. 292 H), Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī (w. 294 H), Muḥammad b. ‘Uthmān b. Abī Shaybah (w. 297 H), al-Nasā’ī (w. 303 H), Abū Ya‘lā (w. 307 H), Ibn Khuzaymah (w. 311 H), Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H), al-Dawlabī (w. 311 H), Abū ‘Arūbah al-Ḥarrānī (w. 318 H), Abū Ja‘far al-‘Uqailī (w. 322 H), Ibn Abī Ḥātim (w. 327 H) dan Aḥmad b. Naṣr al-Bagdādī (w. 323 H).³⁴

³³ Mudin, *ISLAM VIRTUAL, Diskursus Hadis, Otoritas, Dan Dinamika Keislaman Di Media Sosial*, 4-7.

³⁴ Mudin, 4-7.

Nama-nama lain setelah generasi mereka, antara lain Abū Ḥātim b. Ḥibbān al-Buṣṭī (w. 354 H), al-Ṭabarānī (w. 360 H), Ibn ‘Adī al-Jurjānī (w. 365 H), Abū ‘Alī al-Ḥusayn Muḥammad al-Naysābūrī (w. 365 H), Abū al-Shaykh b. Ḥayyān (w. 369 H), al-Dāruquṭnī (w. 385 H), Abū ‘Abd Allāh b. Mandah (w. 395 H), Abū ‘Abd Allāh al-Ḥākīm (w. 405 H), Abū Naṣr al-Kalābādhī (w. 398 H), Abū Bakr b. Mardawayh (w. 416 H), Abū al-Faḍl al-Falakī (w. 438 H), Abū al-Ḥasan al-Khallāl (w. 439 H), Ibn Ḥazm (w. 456 H), Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463 H), al-Bayhaqī (w. 458 H), al-Khaṭīb (w. 463 H), Ibn Mākūlā (w. 475 H), al-Bājī (w. 474 H), Abū al-Faḍl al-Maqdisī (w. 507 H), al-Sājī (w. 507 H), Abū al-Qāsim b. ‘Asākir (w. 523 H), Ibn Bashkual (w. 578 H), Ibn al-Jawzī (w. 597 H), al-Qaṭṭān (w. 638 H), Ibn al-Ṣalāḥ (w. 642 H), al-Munzirī (w. 656 H), Abū Shāmah (w. 625 H), Ibn Daqīq al-‘Īd (w. 702 H), Ibn Taymiyah (w. 728 H), al-Mizzī (w. 742 H), Ibn Sayyid al-Nās (w. 734 H), Abū ‘Abd Allāh al-Dhahabī (w. 748 H), al-Zayn al-‘Irāqī (w. 806 H) Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dan lain-lain.³⁵

Ibn al-Ṣalāḥ, (w. 643 H) seorang tokoh hadis kenamaan melalui karyanya yang fenomenal, *Ma‘rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīth* atau yang lebih dikenal dengan sebutan *Muqaddimah* mencoba menjelaskan ragam tema spesifik yang berkaitan dengan studi hadis sampai 65 macam tema. Kajian lain yang dilakukan oleh generasi berikutnya justru mengonfirmasi bahwa jumlah tersebut terus berkembang, dan bahkan sebagian ulama dengan tegas mengatakan bahwa keilmuan hadis tidak bisa terbatas dengan jumlah dan pembagian tertentu.³⁶

2. Hadis di Kalangan Shī‘ah Zaydiyah

Poin-poin di atas, secara keseluruhan merupakan paparan tentang keilmuan hadis Nabi dalam tradisi Sunnī. Dalam tradisi Shī‘ah Zaydiyah, hadis tetap menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam tingkah laku keagamaan. Al-Qur’an tetap diyakini sebagai sumber utama dan pertama dalam tradisi Shī‘ah, sedangkan hadis berada pada posisi kedua. Ia tetap pada posisi sentral yakni menjelaskan

³⁵ Mudin, 4–7.

³⁶ Muṣṭafā Sa‘ād Al-Khan and Badī‘ al-Sayyid Al-Laḥām, *Al-Īdāḥ* (Bairut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2004), 17–26; Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, ed. Māhir Yasin al-Fahl ‘Abd al-Laṭīf (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002).

kandungan al-Qur'an. Bagi mereka, ini sejalan dengan ketentuan al-Qur'an bahwa fungsi Nabi adalah sebagai penjelas.³⁷ Dalam hal ini, mereka menyitir QS. al-Nahl [16]: 44; QS. al-Hashr [59]: 7; QS. al-Nisā' [4]: 65 dan QS. al-Nūr [24]: 63:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

“(mereka Kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan *al-Dzikir* (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.”

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ لَا يَكُونُ ذُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ
فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Harta rampasan (*fa'y*) dari mereka yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (yang berasal) dari penduduk beberapa negeri, adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin dan untuk orang-orang yang dalam perjalanan, agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah sangat keras hukuman-Nya.”

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْٓ أَنفُسِهِمْ
حَرَجًا مِّمَّا فَضَّلْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

“Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman sebelum mereka menjadikan engkau (Muhammad) sebagai hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, (sehingga) kemudian tidak ada rasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang engkau berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.”

³⁷ Abd Allāh b. Ḥamūd Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn* (Oman: Muassasah al-Imām Zayd b. ‘Alī al-Thaqāfiyyah, 2001), 5–25; 235–39; 267–301; Qāsim Ḥasan Qāsim Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth* (Ṣan‘ā: Muassasah al-Imām Zayd b. ‘Alī al-Thaqāfiyyah, 2009), 7–15; 52–76.

لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ
 مِنْكُمْ لُوَادًّا فَلْيَخَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ۗ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ
 عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Janganlah kamu jadikan panggilan Rasul (Muhammad) di antara kamu seperti panggilan sebagian kamu kepada sebagian (yang lain). Sungguh, Allah mengetahui orang-orang yang keluar (secara sembunyi-sembunyi di antara kamu dengan berlindung (kepada kawannya), maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah Rasul-Nya takut akan mendapat cobaan atau ditimpa azab yang pedih.”

Bagi Shi‘ah Zaydiah, beberapa ayat di atas secara tegas menuntut ketaatan penuh akan hadis-hadis Nabi sebagai konsekuensi dari ketaatan terhadap al-Qur’an. Bagi mereka, hadis (dalam hal ini mereka menyebutnya sebagai *sunnah*) merupakan wahyu dari Allah. Penisbatan sunah pada diri Nabi Muhammad tidak lebih dari sekedar penisbatan secara metaforis. Sosok Nabi adalah sunah itu sendiri. Mereka pun memberikan rumusan konkrit bahwa sunah adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi, baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan. Tetapi tetap berpaku pada kepastian bahwa hal tersebut merupakan sunah yang sah, baik secara *riwāyah* maupun *dirāyah*.³⁸ Poin-poin ini nyaris tidak ada perbedaan sama sekali dengan terminologi sunah dalam konstruksi Sunnī.

Berpijak pada paparan al-Qur’an tentang wajibnya mengikuti Nabi dan kenyataan bahwa Nabi pun sudah menunaikan tugasnya untuk menjelaskan al-Qur’an melalui sunah-sunahnya, implikasi nyata dari hal ini adalah bahwa keberadaan ilmu hadis menjadi penting karena berada pada posisi sebagai medium untuk mengikuti dan memahami sunah Nabi. Logikanya, tujuan yang penting, meniscayakan medium yang juga penting. Bagi Shi‘ah Zaydiah, pentingnya hadis Nabi, dibuktikan dengan perhatian besar ulama mereka terhadap keilmuan ini. Perhatian tersebut muncul dalam bentuk upaya nyata mengodifikasi hadis dan

³⁸ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

mengumpulkannya ke dalam karya-karya penting, layaknya yang ditemukan dalam tradisi Sunnī.³⁹

Menurut mereka, Zayd b. ‘Ali Zayn al-‘Ābidīn merupakan sosok paling awal yang sudah melakukan kodifikasi khusus terkait hadis Nabi. *Musnad al-Imām Zayd* merupakan bentuk nyata perhatian tokoh Shī‘ah Zaydiah terhadap hadis Nabi. Bentuk perhatian lainnya dari rekaman-rekaman suratnya tentang perlunya parameter khusus yang bisa dijadikan pijakan dalam menyaring hadis-hadis Nabi hingga tampak yang bisa diterima atau yang harus ditolak serta perlunya melakukan komparasi dengan ayat al-Qur’an.⁴⁰

Musnad al-Imām Zayd atau dalam keterangan yang lain disebut dengan *al-Majmū‘ al-Fiqhī* mempunyai perbedaan yang unik dibanding dengan *Musnad-Musnad* pada umumnya. Jika karya *Musnad* pada umumnya yang biasanya mengompilasi dan mengodifikasi hadis dari berbagai jalur riwayat namun berdasarkan kata kunci nama-nama perawi dari level sahabat, akan tetapi *Musnad* yang disebut sebagai karya autentik Zayd ini hanya memuat hadis yang diriwayatkan dari dirinya, bapaknya yakni ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn, dari al-Ḥusain. Penyusunannya pun berdasarkan susunan bab-bab fikih, yakni meliputi: bab bersuci atau yang biasa disebut dengan istilah *kitāb al-ṭahārah*; bab salat atau *kitāb al-ṣalāh*; bab janazah atau *kitāb al-janā’iz*, bab zakat atau *kitāb al-zakāh*, bab haji atau *kitāb al-ḥājj*; bab jual-beli atau *kitāb al-buyū‘*. Secara keseluruhan, hadis-hadis yang terkumpul di dalamnya mencapai 360 hadis.⁴¹

Dalam literatur Shī‘ah Zaydiah, karya *Musnad* ini disebut sebagai *Musnad al-Imām Zayd*; tentu saja tidak lepas dari posisinya sebagai pimpinan tinggi Shī‘ah Zaydiah. Penyematan nama *al-‘Imām* tidak lepas dari realitas tersebut. Bahkan karya ini juga disebut bagian dari karya awal yang sangat penting dalam keilmuan hadis di kalangan Shī‘ah. Namun, dalam kajian mendalam akan hal tersebut, terdapat perbedaan yang menegaskan bahwa karya itu tidak pernah

³⁹ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

⁴⁰ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

⁴¹ Saifuddin Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis Dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 142.

ditulis sendiri oleh Zayd. Dia tidak pernah mengumpulkan hadis-hadis serta tidak pernah menyusunnya berdasarkan sistematika yang sudah dikenal sekarang. Zayd juga tidak pernah mendiktekannya pada murid-muridnya.

Berdasarkan temuan tersebut, nama Abū Khālid ‘Amr b. Khālid al-Wāsiṭī disebut-sebut sebagai murid yang paling berjasa atas keberadaan *Musnad Zayd* atau *al-Majmū‘ al-Fiqhī*. Bahkan dia disebut seorang pelaku tunggal; artinya dia yang melakukan semua itu. Saifuddin merekam dengan baik perbedaan informasi ini dengan uraiannya: “Di satu sisi, ada sebuah laporan yang menyebutkan Abū Khālid ‘Amr Abū Khālid suatu ketika ditanya [oleh] Ibrāhīm b. Zabarqānī, ‘Bagaimana cara Anda mendengar kitab itu dari Zayd b. ‘Alī?’” Jawab Abū Khālid, “Saya mendengar itu darinya dari suatu kitab yang ada padanya, sungguh dialah yang telah menghimpun dan menyusunnya.”⁴² Berpijak pada riwayat tersebut, jelas bahwa kapasitas Abū Khālid ‘Amr b. Khālid tidak punya peran apa pun selain menjadi penerima pasif. Zayd yang sebenarnya berperan besar; dia pula yang memiliki karya tersebut seutuhnya.

Namun, jika berpijak pada laporan Muḥammad b. Muṭṭahhar, secara tegas dia menyebutkan, keberadaan mazhab Zayd b. ‘Alī tidak sama seperti mazhab-mazhab lainnya. Mazhab Zayd b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn menjadi minoritas karena minimnya informasi khusus tentang pemikiran-pemikiran Zayd. Lebih jauh dia mengatakan, kalau pun ada sebuah karya yang disinyalir bersumber dari Zayd, sebenarnya karya tersebut merupakan himpunan yang dilakukan oleh Abū Khālid. Karya himpunan Abū Khālid ini dibagi dua kompilasi kecil: *pertama*, berisi hadis-hadis, *kedua*, berisi hukum fikih. Dengan kata lain, berpijak pada penjelasan ini, Abū Khālid sebenarnya adalah tokoh kunci keberadaan *Musnad* atau *al-Majmū‘ al-Fiqhī* tersebut. Dia yang menghimpun dan menyusunnya, bukan Zayd.⁴³

Namun, terdapat kajian khusus yang mencoba mengkompormikan dua sumber yang tekesan saling bertolak-belakang ini, yakni kajian yang disebutkan oleh al-Khāṭib. Dia menegaskan, pada dasarnya, dua informasi tersebut tidak benar-benar saling bertolak belakang. Menurutnya, keduanya masih bisa

⁴² Saifuddin, 142.

⁴³ Saifuddin, 142–43.

dikompromikan. Proses komprominya bisa disederhanakan menjadi: Abū Khālid mendengar materi-materi yang terdapat dalam karya tersebut dari Zayd. Dia juga yang menyusunnya menjadi sebuah karya khusus. Dengan demikian, karya yang lahir dari tangan Abū Khālid tetap disebut sebagai karya Zayd. Posisi Abū Khālid tidak lebih dari sekedar penulis naskah yang didektikan oleh gurunya. Akan tetapi, dua riwayat ini bukan satu-satunya informasi yang beredar terkait hal tersebut. Saifuddin menulis:

“Meski demikian, dalam kitab *Musnad al-Imām Zayd* yang diterbitkan secara jelas disebutkan bahwa ‘Abd al-‘Azīz b. Ishāq al-Baghdādī (w. 262 H) [merupakan] orang yang menghimpun kitab itu. Dia telah meriwayatkan hadis-hadisnya dari Abū al-Qāsim ‘Alī al-Nakha‘ī. Abū al-Qāsim meriwayatkan dari Sulaimān b. Ibrāhīm al-Maḥāribī. Sulaimān b. Ibrāhīm al-Maḥāribī meriwayatkan dari Naṣr b. Muzāhim dan juga dari Ibrāhīm al-Zabarqānī. Naṣr b. Muzāhim dan juga dari Ibrāhīm al-Zabarqānī meriwayatkan dari Abū Khālid ‘Amr b. Khālid al-Wāsiṭī. Seorang ulama Shi‘ah Imāmiyah, Muḥammad Riḍā al-Jalālī juga mengakui bahwa ‘Abd al-‘Azīz b. Ishāq al-Baghdādī adalah yang menghimpun *Musnad Imām Zayd* sementara Abū Khālid al-Wāsiṭī adalah periwayat yang mendengar dan meriwayatkan hadis-hadis dari Imām Zayd.”⁴⁴

Terlepas dari perbedaan tersebut, satu hal yang bisa dilihat yakni bahwa Shī‘ah Zaydiah punya tradisi hadis yang sama dengan kelompok Sunnī. Mereka juga punya tradisi sanad dan matan serta model kompilasi hadis sebagaimana hadis-hadis yang dikenal luas dalam tradisi Sunnī. Hal ini sebagai penguat dari paparan pada subbab sebelumnya.⁴⁵ Persoalan autentik atau tidak, Shī‘ah Zaydiah mempunyai kriteria-kriteria khusus yang membuka ruang perbedaan. Dengan demikian, dalam melihat autentisitas sebuah karya, tidak mungkin bisa melahirkan simpulan yang objektif jika menggunakan perspektif yang sejak awal memang berada di posisi saling kontra.

Nama lain yang disebut berkontribusi penting dalam dunia hadis di kelompok ini adalah Sayyidah al-Muḥaddithah Nafīṣah bt. al-Ḥasan b. Zayd b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib. Beliau wafat pada 208 H. Dikenal sebagai seorang

⁴⁴ Saifuddin, 143.

⁴⁵ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

perawi dan pakar hadis kenamaan pada masanya. Kepakatannya dalam bidang hadis diakui secara luas; tidak mengherankan jika kemudian di majelis yang dia asuh, dijumpai tokoh-tokoh besar Sunnī yang ikut berguru, termasuk Muḥammad b. Idrīs al-Shafī‘ī, yang dikenal sebagai salah satu imam mazhab besar dalam bidang hukum Islam di tradisi Sunnī; di samping mazhab Māliki, mazhab Ḥanafī, dan mazhab Hanbali.⁴⁶

Pada awal abad ke-3 H, terdapat beberapa nama terkenal, antara lain al-Qāsim b. Ibrāhīm (w. 246 H), Aḥmad b. ‘Īsā b. Zayd (w. 247 H), al-Ḥasan b. Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Zayd (w. 260 H), Muḥammad b. Mansūr al-Murādi. Pada akhir abad ke-3 H hingga awal abad ke 4 H, salah satu nama terkenal adalah al-Hādī yang wafat pada 298 H, penulis *Sharḥ Ma‘ānī al-Sunnah*; al-Nāṣir al-Uṭrūshī, wafat pada 204 H, al-Murtaḍā b. al-Hādī dan al-Nāṣir b. al-Hādī. Sedangkan pada pertengahan abad ke-4 H hingga awal abad ke-5 H, beberapa nama besar muncul, antara lain Abū al-‘Abbās al-Ḥasanī (w. 353 H), al-Muayyid bi Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Hārūnī (w. 411 H), al-Nāṭiq bi al-Ḥaqq Abū Ṭālib (w. 424 H), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī al-‘Alawī (w. 445 H), al-Murshid bi Allāh Yaḥyā al-Ḥusayn al-Jurjānī (w. 479 H), dan seterusnya.⁴⁷

C. Islam Moderat di Indonesia

1. Diskursus Pengertian Islam Moderat

Dalam diskursus modern, Islam moderat merupakan hal yang banyak didiskusikan oleh banyak intelektual di masa ini. Terminologi ini sendiri adalah gagasan yang banyak disuarakan oleh para tokoh dan ulama di dunia dalam menghadapi ekstremisme dan radikalisme yang kian sulit dibendung. Masing-masing negara mencoba menjadikan ini menjadi doktrin agar dipegang sebagai prinsip dalam beragama umat Islam di negaranya, begitu pula di negara kita. Dua organisasi besar di Indonesia, yakni Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah dianggap menjadi pilar penyangga dalam terbentuk dan tersebarnya paham Islam

⁴⁶ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

⁴⁷ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

moderat ini di seluruh nusantara.⁴⁸ Hal ini dimaksudkan agar Indonesia terhindar dari aksi-aksi kekerasan, anarkisme, dan terorisme. Tidak kalah dengan Indonesia, bahkan negara yang selama ini bisa dikatakan sangat jauh dari kata moderat, yaitu Saudi Arabia pun berulang kali mempromosikan Islam moderat untuk negara tersebut, yang dinahkodai oleh Muhammad bin Salman, sang putra mahkota.⁴⁹

Keberadaan Islam moderat sangat urgen di masa sekarang, terutama dalam konteks keindonesiaan. Hal ini dikarenakan banyak problematika dalam aspek keberagaman, dari aksi bom bunuh diri beberapa tempat yang mengatasnamakan Islam hingga gerakan yang mencoba mengganti ideologi yang digunakan oleh negara. Untuk itulah perlu sikap yang tegas guna mengantisipasi aksi-aksi yang menghantam moderatisme di Indonesia selanjutnya. Tugas tersebut diemban oleh dua organisasi besar di Indonesia, NU dan Muhammadiyah—meski tidak bisa juga menyingkirkan beberapa organisasi keagamaan moderat lainnya—. Dalam hal ini, Zakiya Darajat menyatakan:

“Idealnya, Islam moderat lebih menegaskan karakteristik gerakannya. Identitas Islam ditegaskan dengan tanpa ragu-ragu, bahwa Islam adalah ajaran revolusioner yang telah mampu mengubah kejahiliyahan menjadi sebuah kebudayaan dan peradaban luhur adalah kenyataan sejarah yang tidak bisa dipungkiri. Akan tetapi, kesuksesan Islam mengubah peradaban dunia dan masih tetap lestari eksistensinya sebagai sebuah institusi dan keyakinan milyaran umat manusia adalah karena kelenturan dan daya adaptif ajaran-ajarannya. Karena jika Islam bersikap rigid dan kaku terhadap segala perkembangan dan dinamika zaman, tentu telah menjadi usang dan ditinggalkan para penganutnya. Karena itu, gerakan sosial Islam moderat seperti Muhammadiyah dan NU, haruslah tetap menjaga ciri khas keislamannya yang sejati tanpa perlu memperjuangkannya dengan cara-cara kekerasan. Karena bagaimanapun, gerakan gerakan Islam tetap harus memperlihatkan misi Islam sebenarnya sebagai gerakan yang mengusung misi *rahmatan lil ‘alamīn*.”⁵⁰

Meskipun demikian, makna Islam moderat pun sebenarnya menjadi “sengketa” yang cukup alot di berbagai kalangan, mengenai apakah yang

⁴⁸ Zakiya Darajat, “Muhammadiyah Dan NU: Penjaga Moderatisme Islam Di Indonesia,” *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 1, no. 1 (2017): 79–94, <https://doi.org/10.21009/hayula.001.1.05>.

⁴⁹ Stella Athanasoulia, “From ‘Soft’ to ‘Hard’ to ‘Moderate’: Islam in the Dilemmas of Post-2011 Saudi Foreign Policy,” *Religions* 11, no. 4 (2020): 1–18, <https://doi.org/10.3390/rel11040211>.

⁵⁰ Darajat, “Muhammadiyah Dan NU: Penjaga Moderatisme Islam Di Indonesia,” 91–92.

dimaksud dengan Islam moderat, dan siapakah yang berhak disebut sebagai Muslim moderat? Hal ini sukar diidentifikasi secara benar-benar pasti. Kesulitan ini disebabkan interpretasi terhadap kata moderat dipahami secara subjektif oleh banyak kalangan. Masing-masing menafsirkan kata moderat tersebut sesuai dengan kepentingannya sendiri-sendiri. Dalam tradisi Islam klasik pun, sebenarnya tidak ditemukan istilah moderat sebagai sebuah terminologi khusus, meskipun saat ini ia dikonotasikan dengan beberapa istilah, khususnya *al-tawassuth*. Istilah moderatisme pada masa sekarang, oleh banyak kalangan lebih dimaknai sebagai model keagamaan yang damai dan tanpa kekerasan.⁵¹

Dalam bahasa Indonesia, kata moderat mempunyai beberapa makna. Pertama, selalu menghindarkan diri dari perilaku atau pengungkapan yang ekstrem; dan kedua, berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah.⁵² Ini berarti, Islam moderat dalam kebahasaan Indonesia mempunyai makna Islam yang berada di tengah dan tidak berada pada dua titik ekstrem, baik ekstrem kanan maupun ekstrem kiri, *ifrāt* maupun *tafrīt*. Di Indonesia, memang pemahaman inilah yang banyak digunakan. Moderatisme Islam dipahami sebagai pemikiran dan praktik keagamaan keislaman yang berada di tengah-tengah dan tidak mengadopsi salah satu kutub ekstrem, baik liberal khas Barat (kiri) maupun Islam radikal (kanan).⁵³

Pemikiran liberal yang berasal dari Barat seperti fenomena LGBT dan melepaskan agama dalam kehidupan menjadi satu titik yang dijauhi dalam perspektif moderatisme di Indonesia. Begitu pula pemikiran keagamaan radikal yang, misalnya menghalalkan darah orang Islam yang tidak seidiologi dan menggunakan kekerasan dalam beragama, pun menjadi titik yang juga harus dijauhi. Oleh sebab itu, Islam di Nusantara yang damai, ramah, dan toleran tanpa pemikiran impor dari luar pada hakikatnya dianggap sudah menjadi formulasi yang menunjukkan Islam moderat itu sendiri. Inilah yang menjadi pandangan

⁵¹ Masdar Hilmy, "Whither Indonesia's Islamic Moderatism?: A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU," *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 1 (2013): 26, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.24-48>.

⁵² KBBI Daring, search kata "moderat", <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/moderat>, diakses tanggal 17 Nopember 2020.

⁵³ Hilmy, "Whither Indonesia's Islamic Moderatism?: A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU," 27.

banyak pakar, misalnya Azumardi Azra. Bagi Azra, walaupun terdapat keragaman mazhab dan aktivitas ibadah yang bersifat *furu'iyah*, akan tetapi moderatisme dalam beragama menjadi ciri khas yang melekat pada bangsa Indonesia.⁵⁴ Dengan bahasa yang lebih khusus dan mungkin agak NU-sentris, bisa dikatakan “Islam Nusantara merupakan moderasi Islam itu sendiri.”⁵⁵

Pemahaman di negara kita seperti itu agak berbeda dengan pengertian moderatisme di Negeri Paman Sam, Amerika Serikat. Di negara tersebut, moderatisme dipahami sebagai pola pikir yang kritis terhadap diri sendiri sekaligus reflektif pada dirinya, dan setuju dengan konsep demokrasi serta hak Asasi Manusia. Nampaknya pemahaman ini agaknya sama dengan pandangan di Indonesia. Akan tetapi, di Amerika moderatisme juga dipahami sebagai dukungan terhadap sekularisme sebagai sebuah ideologi. Aspek inilah yang menjadi problem apabila dihubungkan dengan pemahaman moderatisme di Indonesia.⁵⁶ Hal ini disebabkan bahwa di Indonesia, sekularisme biasa diidentikkan dengan pemikiran liberal khas Barat yang merupakan titik yang harus dihindari, meskipun sebagian mengklaim sekularisme bagian dari moderatisme juga.

Dalam bahasa Inggris, Islam moderat diungkapkan dengan *moderate* Islam. Dalam kamus Oxford, *moderate* mempunyai beberapa arti, yaitu, pertama, *that is neither very good, large, hot, etc. nor very bad, small, cold, etc.* (yang tidak terlalu baik, besar, panas, dan lain lain, juga tidak terlalu buruk, kecil, dingin, dan lain-lain); kedua, *having or showing opinions, especially about politics, that are not extreme* (memiliki atau menunjukkan pendapat, terutama tentang politik, yang tidak ekstrim); dan ketiga, *staying within limits that are considered to be reasonable by most people* (tetap dalam batas yang dianggap wajar oleh

⁵⁴ Azyumardi Azra, *Moderasi Islam Di Indonesia: Dari Ajaran, Ibadah, Hingga Perilaku* (Jakarta: Kencana, 2020), 18.

⁵⁵ Ahmad Agis Mubarak and Diaz Gandra Rustam, “Islam Nusantara: Moderasi Islam Di Indonesia,” *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 2 (2018): 153–68.

⁵⁶ Hilmy, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism?: A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU,” 25; Mutawali Mutawali, “Moderate Islam in Lombok: The Dialectic between Islam and Local Culture,” *Journal of Indonesian Islam* 10, no. 2 (2016): 311–12, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2016.10.2.309-334>.

kebanyakan orang).⁵⁷ Dengan demikian, makna yang ada dalam kamus Oxford tidak terlalu berbeda dengan keterangan dalam bahasa Indonesia.

Meskipun demikian, kata moderat sendiri yang digunakan dalam bahasa Indonesia maupun bahasa aslinya (Inggris: *moderate*) sebenarnya tidak identik dengan kata tersebut apabila dipindah dalam bahasa Arab. Menurut buku *Moderasi Islam* yang ditulis oleh Tim Kemenag, jika dalam bahasa Indonesia dan Inggris, moderat dipahami sebagai perilaku atau perbuatan yang wajar dan tidak menyimpang sebagaimana dipaparkan sebelumnya. Namun, dalam bahasa Arab, kata moderat mengandung tiga terminologi yang saling berhubungan satu dengan lainnya, yakni *wasat* (berada di tengah-tengah antara dua hal), *mīzān/wazn* (berlaku adil dan jujur serta tidak menyimpang dari garis yang ditetapkan), dan *‘adl* (seimbang, serasi, dan tidak memihak).⁵⁸

Dalam diskursus keislaman, kata moderat biasa diidentikkan dengan *wasat* atau *wasatīyah* karena terjemahan langsung dari moderat adalah memang kata tersebut, sehingga dalam konteks sekarang Islam moderat direduksikan dengan Islam *wasatīyah*. Namun yang perlu dipahami, kata *wasatīyah* dalam bahasa Arab mempunyai beberapa makna. Kata ini, bagaimanapun bentuk katanya, menurut al-Shallabi, tidak akan keluar dari beberapa makna, yaitu adil, utama, kebaikan (*khayriyah*), pertengahan, atau sesuatu yang ada di antara dua sisi (*al-baynīnah*).⁵⁹ Dalam bahasa Indonesia sendiri, penengah dalam sebuah pertandingan seperti sepak bola disebut “wasit” yang diambil dari kata ini dari bahasa Arab dalam bentuk *isim fā‘il-nya*, yaitu “*wāsīt*.”

Kata *wasat* menurut pakar bahasa Arab, sebagaimana dikutip dalam buku *Moderasi Islam*, mempunyai arti “segala yang baik sesuai dengan objeknya”, misalnya, pemberani merupakan sikap di antara penakut dan nekat; dan dermawan

⁵⁷ Oxford Dictionaries, search kata “moderate”, https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/moderate_1?q=moderate, diakses tanggal 17 Nopember 2020.

⁵⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Moderasi Islam (Tafsir Al-Qur’an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2012), 7–14.

⁵⁹ Ali Muhammad Ash-Shallabi, *Wasathiyah Dalam Al-Qur’an: Nilai-Nilai Moderasi Islam Dalam Akidah, Syariat, Dan Akhlak*, terj. Samson Rahman dan Tajuddin (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020), 11.

adalah sikap antara kikir dan boros.⁶⁰ Ini berarti, ia berada di antara dua hal yang ekstrem. Sementara itu, dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, ahli bahasa Ibn Fāris menjelaskan bahwa kata *wasāṭa* dalam bentuk yang benar (*binā' ṣaḥīḥ*, tidak terdapat huruf *'illat*) mempunyai arti adil (*'adl*) dan tengah (*niṣf*). Sehingga dikatakan, seadil-adilnya sesuatu itu adalah yang paling tengah (*awsaṭ*) atau yang di tengah (*wasat*). Makna inilah yang terkandung dalam ayat “*ummatan wasaṭan*” (Q.S. al-Baqarah [2]: 143.⁶¹ Sementara itu, dalam *Lisān al-'Arab*, Ibn Manẓūr menjelaskan bahwa sesuatu dikatakan *wasat* jika ia berada di antara dua sisi. Di dalamnya juga dikatakan bahwa *wasāṭa* bermakna adil, misalnya perkataan “*wasāṭa al-shay*” maka maknanya adalah “*awsaṭuhu wa a'duluḥu*” (yang paling pertengahan dan yang paling adil).⁶²

Menurut al-Shallabi, *wasāṭiyah* harus mempunyai dua sifat, yang keduanya harus ada. Jika satu sifat tidak ada, maka tidak bisa disebut sebagai *wasāṭiyah*. Dua sifat tersebut adalah, pertama, *al-khayriyah* (kebaikan/keutamaan) dan apa saja yang menunjukkan ke arah sana, seperti *afḍal* (yang utama), *a'dal* (yang paling adil) atau adil; kedua, *al-bayninah* (ada di antara dua hal), baik secara inderawi atau maknawi. Bahkan, ia pun mengkritik ulama yang tidak memasukkan *al-bayninah* sebagai makna *wasāṭiyah*.⁶³ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Islam *wasāṭiyah*, dalam terminologi kebahasaan Arab, bukan hanya bermakna Islam yang berada di tengah-tengah semata, akan tetapi juga Islam yang memberikan kebaikan dan keadilan pada banyak orang.

Dalam al-Qur'an sendiri sebagai sumber normatif pertama dalam Islam, terdapat lima tempat penyebutan kata *wasāṭa* dan derivasinya. Beberapa penyebutan tersebut adalah, pertama, menggunakan kata *wasāṭa* yang ada dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 143; kedua, memakai kata *al-wuṣṭa* yang berada dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 238; ketiga, menggunakan kata *awsaṭ* yang ada di Q.S. al-Māidah

⁶⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Moderasi Islam (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, 5.

⁶¹ Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariyā Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis Al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, vol. 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 108.

⁶² Muḥammad b. Mukarram b. Manẓūr al-Miṣrī Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, vol. 7 (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), 426–30.

⁶³ Ash-Shallabi, *Wasathiyah Dalam Al-Qur'an: Nilai-Nilai Moderasi Islam Dalam Akidah, Syariat, Dan Akhlak*, 36.

[5]: 89; keempat, memakai redaksi *awsatuhum* dalam Q.S. al-Qalam [68]: 28; dan kelima, memakai kata *fawasaṭnā* dalam al-‘Ādiyāt [100]: 5. Semua kata *wasāṭa* dan derivasinya dalam ayat-ayat tersebut tidak keluar dari makna berada di antara dua ujung atau sisi (pertengahan).⁶⁴

Dari beberapa penyebutan dalam al-Qur’an di atas, ayat yang biasa digunakan sebagai justifikasi Islam moderat oleh banyak kalangan adalah yang pertama, yaitu dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 143.⁶⁵ Fenomena yang menarik mengenai ayat ini adalah, selain ia menggunakan kata *wasāṭa*, ia juga berada di posisi pertengahan dalam surat al-Baqarah. Perlu diketahui bahwa surat al-Baqarah berjumlah 286 ayat dan ayat *wasāṭa* ini ada di posisi ayat ke 143.⁶⁶ Ini berarti, ayat ini berada tepat di tengah-tengah surat paling panjang dalam al-Qur’an ini, yang “tengah” biasa diasosiasikan sebagai jantung atau inti dari sesuatu. Ini seakan menjadi isyarat bagi umat Islam agar *wasāṭiyah* menjadi pedoman dalam konteks sosial keagamaan.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ
شَهِيدًا

“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang *wasāṭan* (pertengahan, adil, pilihan) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.”

Menurut Quraysh Shihab, sebagaimana dikutip Wahab, kata *wasāṭan* dalam ayat di atas mempunyai makna dipilih, yang terbaik, bersikap adil, rendah hati,

⁶⁴ Ash-Shallabi, 13–34; M. Quraysh Shihab, *Wasathiyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama* (Jakarta: Lentera Hati, 2020), 4–5.

⁶⁵ Mujtahid Mujtahid, “Membangun Peradaban Islam Washatan,” in *Islam Moderat: Konsepsi, Interpretasi, Dan Aksi*, ed. M. Zainuddin and Muhammad In’am Esha (Malang: UIN-Maliki Press, 2016), 73–88; Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019), 194–95; Azra, *Moderasi Islam Di Indonesia: Dari Ajaran, Ibadah, Hingga Perilaku*, 19; Shihab, *Wasathiyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*, 5–6.

⁶⁶ Ardiansyah Ardiansyah, “Islam Wasāṭiyah Dalam Perspektif Hadis: Dari Konsep Menuju Aplikasi,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 6, no. 2 (2016): 234, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2016.6.2.232-256>.

moderat, istiqamah, mengikuti ajaran Islam, tidak ekstrem baik dalam hal-hal yang berkaitan dengan dunia maupun akhirat, begitu pula spritual dan jasmani, harus bisa menyeimbangkan antara kedua sisinya. Secara lebih terperinci, bagi Shihab, *wasatīyah* adalah sesuatu yang baik dan berada dalam posisi di antara dua kutub yang ekstrem.⁶⁷

Menurut Hasyim Muzadi, *ummatan wasaṭan* dalam ayat di atas merupakan umat yang senantiasa bersikap *tawassuṭ* (jalan tengah) dan *i'tidāl* (bersikap adil-seimbang), dan bisa menyeimbangkan antara iman dan toleransi. Tanpa adanya toleransi, keimanan akan terbawa ke arah eksklusifisme dan ekstrimisme; dan sebaliknya, tanpa dibarengi keimanan, toleransi akan berujung pada kebingungan dan kekacauan. Dengan toleransi, *ummatan wasaṭan* berusaha hidup bersama secara damai, baik intra maupun antar-agama.⁶⁸

Meskipun pemahaman terhadap Islam moderat begitu derasnya di kalangan akademisi dan agamawan, akan tetapi ternyata sebagian umat Islam yang boleh jadi diidentifikasi sebagai fundamentalis atau radikal ada yang mempersoalkan dan menolak eksistensi dari Islam moderat (*wasatīyah*) itu sendiri.⁶⁹ Mereka menyatakan bahwa Islam moderat itu tidak ada, sama halnya seperti tatkala Nahdlatul Ulama membuat jargon “Islam Nusantara” dianggap tidak ada. Hal yang ada hanyalah Islam itu sendiri saja, tidak perlu diberikan embel-embel apa-apa. Dalam al-Qur’an dan hadis pun secara spesifik tidak ditemukan terminologi tersebut dan pembahasannya di kalangan ulama klasik. Oleh sebab itu, embel-embel “moderat” dipandang hanya akal-akalan saja untuk memodifikasi Islam liberal yang banyak ditolak keberadaannya oleh masyarakat.

Padaahal, yang perlu dipahami, mereka pun sepertinya menyadari bahwa pemahaman terhadap Islam tidaklah tunggal. Islam memang hanya satu yaitu agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, tetapi pemahaman terhadapnya sangat beragam. Dalam bagian kajian-kajian keislaman, baik teologi, fikih, maupun

⁶⁷ Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*, 194–95.

⁶⁸ Azra, *Moderasi Islam Di Indonesia: Dari Ajaran, Ibadah, Hingga Perilaku*, 19.

⁶⁹ Daniel Pipes, “There Are No Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam,” *The National Interest*, no. 41 (1995): 48–57.

tasawuf, terdapat banyak variasi pemahaman, yang antara satu dengan lainnya terkadang saling menyesatkan dan mengkafirkan satu sama lain. Fenomena pertikaian hingga saling menyesatkan pada masa sekarang ini antara As'ariyah dan Salafi-Wahabi terkait dengan diskusi *ayna Allâh* (dimanakah Allah) pun menjadi bukti yang jelas bahwa pemahaman terhadap Islam tidaklah tunggal.

Lebih lanjut, dalam kehidupan beragama, terdapat sekelompok orang Islam yang acapkali melakukan kekerasan dan teror. Mereka melakukan bom bunuh diri mengatasnamakan Islam untuk memerangi orang kafir, sehingga siap menjadi “pengantin” dan diiming-imingi dengan 72 bidadari di surga. Mereka juga tidak takut mengorbankan keluarganya, termasuk anak-anak mereka yang masih kecil untuk bersama-sama melancarkan aksinya. Peristiwa bom bunuh diri oleh radikalisme Jamaah Anshorud Daulah di tiga gereja Surabaya yang menewaskan 13 orang pada tanggal 13 Mei 2018 menjadi bukti kuat untuk itu. Empat orang anak dilibatkan sebagai pelaku dalam peristiwa berdarah ini.⁷⁰ Mereka inilah yang merusak citra Islam sebagai agama yang damai, sehingga ia dicitrakan sebagai agama yang anarkis dan teroris hingga muncul istilah “islamophobia.”

Di samping itu pula, dalam konteks berbangsa di Indonesia, muncul pula sekelompok orang Islam yang ingin menghancurkan kesepakatan kenegaraan bersama dalam bentuk Pancasila. Mereka ingin mengubah haluan negara, baik dengan cara-cara kekerasan langsung (DI/NII) maupun dengan propaganda-propaganda media (HTI). Mereka tidak menyadari bahwa Pancasila, sebagai falsafah negara adalah hasil “jalan tengah” atas pertentangan yang terjadi di awal berdirinya negara Indonesia antara yang menginginkan negara Islam dan negara sekuler. Meskipun tidak benar-benar memuaskan umat Islam, akan tetapi ia bisa menyatukan semua warga negara Indonesia yang beragam dari sisi agama, suku, warna kulit, dan bahasanya. Marzuki Mustamar, ketua PWNU Jawa Timur,

⁷⁰ Dendy Suseno Adhioso, “The Influence of Watching News About Church Bombings in Surabaya on the Public Perception Toward the Veiled Muslim Women in Yogyakarta,” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 20, no. 2 (2019): 284–301, <https://doi.org/10.18860/ua.v20i2.5662>; Hendro Wicaksono, “Analisis Kriminologis: Serangan Bom Bunuh Diri Di Surabaya,” *Deviance: Jurnal Kriminologi* 2, no. 2 (2018): 88–101.

mengumpamakan Pancasila seperti air putih yang tidak bisa melegakan semua orang orang, tetapi bisa diminum oleh semua orang.

Muncul pula sebagian orang Islam Indonesia yang kerap melakukan aksi kekerasan dalam dakwahnya. Mereka terkadang juga melakukan *sweeping* pada momen-momen tertentu. Niat *amar ma'ruf nahi munkarnya* memang baik, dan orang Islam manapun pasti setuju dengan hal tersebut. Hanya saja, bila disertai dengan aksi-aksi yang melanggar hukum dan kata-kata yang cenderung “kasar” dalam berdakwah, maka tentu saja menjadi problem yang membuat berkurangnya simpati masyarakat pada Islam itu sendiri. Islam Indonesia yang dikenal damai dan toleran akhirnya harus tergerus oleh aksi-aksi tersebut, atau mengutip bahasa Azra: Islam bisa terlihat “jahat”.⁷¹

Dalam konteks ini, guna membuat distingsi antara Islam khas Indonesia yang toleran, damai, dan mampu mencari jalan tengah inilah kemudian oleh banyak pakar dimunculkan konsep Islam moderat di Indonesia. Ia muncul bukan untuk membuat mazhab atau aliran keagamaan baru, akan tetapi ia hanya berupa ciri khas untuk membedakan dengan Islamnya orang-orang yang kerap melancarkan aksi terorisme dan radikalisme. Islam moderat inilah yang menjadi paham mayoritas umat Islam di Indonesia. Dengan bahasa lain, bisa dikatakan dengan Islam moderat inilah yang menjadi Islamnya orang Indonesia, seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah.

Qutaysh Shihab menuturkan bahwa Islam moderat adalah “keseimbangan dalam segala persoalan hidup dunia dan ukhrawi, yang selalu harus disertai upaya menyesuaikan diri dengan situasi yang dihadapi berdasarkan petunjuk agama dan kondisi objektif yang sedang dialami. Dengan demikian, ia tidak sekadar menghadirkan dua kutub lalu memilih apa yang ada di tengahnya. Wasathiyah adalah kesimbangan yang disertai prinsip “tidak berkekurangan dan tidak juga berlebihan”, tetapi pada saat yang sama ia bukanlah sikap menghindar dari

⁷¹ Azyumardi Azra, *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi Kampus Hingga Mengaktualisasikan Kesalehan* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2020), 144–47.

situasi sulit atau lari dari tanggung jawab. Sebab, Islam mengajarkan keberpihakan pada kebenaran secara aktif tapi dengan penuh hikmah.”⁷²

Menurut Nasaruddin Umar, Islam moderat pun tidak identik dengan Islam liberal sebagaimana klaim beberapa kalangan. Islam liberal menolelir segala macam kehidupan modern dan pro terhadap jargon-jargon sekuler, akan tetapi Islam moderat berbeda dengan itu. Islam moderat bersikap selektif terhadap banyak hal, termasuk yang berasal dari Barat. Sikap moderat dalam beragama merupakan hasil pemikiran terhadap ajaran Islam secara holistik, sebab sesuai namanya, Islam bermakna moderat, jalan tengah, tunduk dengan kritis, dan pasrah dengan ajaran-ajaran agama Islam. Meskipun di sini, bagi Nasaruddin Umar, sikap moderat tidak bisa diukur dengan simbol-simbol tertentu, seperti tidak berjenggot atau berjubah serta atribut-atribut lainnya. Sikap moderat ditunjukkan dengan pemikiran yang menunjukkan ke arah tersebut.⁷³

Islam moderat pun didukung penuh oleh Presiden Indonesia pada masa sekarang, Joko Widodo. Bahkan, Rumah Moderasi Beragama pun didirikan di banyak Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN), seperti di UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan IAIN Madura. Pendirian Rumah Moderasi Beragama ini merupakan instruksi Kementerian Agama pada tahun 2019 lewat Surat Edaran nomor B-3663.1/Dj.I/BA.02/10/2019 tentang Rumah Moderasi Beragama, yang mempunyai komitmen untuk mengawal implementasi dan pengembangan moderasi beragama melalui lingkungan PTKIN, baik perguruan tinggi negeri maupun swasta.⁷⁴

Jika ditarik ke belakang, maka sebenarnya presiden-presiden sebelumnya baik Abdurrahman Wahid, Megawati Soekarno Putri, maupun Susilo Bambang Yudoyono juga sebenarnya mempunyai ide dan aksi yang sama. Mereka semua mendukung terlaksananya keberagaman yang moderat di Indonesia. Terkait

⁷² Shihab, *Wasathiyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*, 43.

⁷³ Darajat, “Muhammadiyah Dan NU: Penjaga Moderatisme Islam Di Indonesia,” 89.

⁷⁴ Suprpto Suprpto, “Istiqamah Di Jalur Tengah: Penguatan Demokrasi Beragama Di Pascasarjana PTKIN,” in *Berislam Di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman Dan Keindonesiaan Kontemporer*, ed. Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 132.

dengan ini, perlu menyebutkan pendapat Ahmad Rizky Mardhatillah Umar yang menjelaskan perbedaannya:

“In this sense, we can see that Wahid, as well as Yudhoyono and Megawati, attempted to articulate Moderate Islam as a political project in their foreign policy. However, there are some differences on the ideological sources and social-political background that shaped their projects. While Wahid attempted to articulate his own project based on his intellectual understanding of Islam, Megawati’s and Yudhoyono’s attempts were highly influenced by the US-led Global War on Terror project and politically located the Moderate Islam under a particular form of global governmentality projected by the US. This then differentiates Wahid from Megawati and Yudhoyono in terms of external support; while Wahid had to face domestic constraints and a lack of international support, Megawati and Yudhoyono seems more successful in projecting Moderate Islam in Indonesia’s foreign policy, particularly due to strong international support.”⁷⁵

“Dalam pengertian ini, kita dapat melihat bahwa Wahid, serta Yudhoyono dan Megawati, berusaha mengartikulasikan Islam Moderat sebagai proyek politik dalam kebijakan luar negeri mereka. Namun, terdapat beberapa perbedaan sumber ideologis dan latar belakang sosial-politik yang membentuk proyek mereka. Sementara Wahid berusaha untuk mengartikulasikan proyeknya sendiri berdasarkan pemahaman intelektualnya tentang Islam, upaya Megawati dan Yudhoyono sangat dipengaruhi oleh proyek Perang Global Melawan Teror pimpinan AS dan secara politik menempatkan Islam Moderat di bawah bentuk pemerintahan global tertentu yang diproyeksikan oleh AS. Ini kemudian membedakan Wahid dari Megawati dan Yudhoyono dalam hal dukungan eksternal; Sementara Wahid harus menghadapi kendala dalam negeri dan kurangnya dukungan internasional, Megawati dan Yudhoyono tampaknya lebih berhasil dalam memproyeksikan Islam Moderat dalam kebijakan luar negeri Indonesia, terutama karena dukungan internasional yang kuat.”

2. Karakteristik Islam Moderat

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa Islam moderat pada hakikatnya merupakan cara berislam orang Indonesia. Menurut Abdul Jamil Wahab, Islam moderat bisa diidentifikasi dari dari tiga hal. Pertama, dalam sejarahnya, Islam yang masuk di Indonesia bisa berinteraksi dengan lokalitas masyarakat. Para ulama berhasil melakukan reformulasi dan memodifikasi tradisi sehingga memunculkan sintesis Islam dan tradisi. Dalam hal ini, pemahaman mayoritas

⁷⁵ Ahmad Rizky Mardhatillah Umar, “A Genealogy of Moderate Islam: Governmentality and Discourses of Islam in Indonesia’s Foreign Policy,” *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 23, no. 3 (2016): 424.

umat Islam Indonesia adalah konstruksi paham keislaman yang telah mengakomodasi dan berakulturasi dengan budaya dan sistem sosial-politik lokal. Kedua, para ulama, termasuk di Indonesia merespon berbagai macam pemikiran keislaman yang terus berkembang sehingga memunculkan dialektika. Gagasan-gagasan yang ada direformulasi dan direkonstruksi secara berkelanjutan sampai melahirkan konfigurasi Islam yang terus berubah. Dalam diskursus yang panjang tersebut, paham dan pengamalan keagamaan masyarakat Indonesia yang disebut Islam moderat itu bisa diidentifikasi. Ketiga, para tokoh-tokoh Islam di Indonesia telah menghadapi tantangan sosial yang semakin dinamis. Mereka merespon berbagai bentuk modernitas yang terus berkembang demi membangun masyarakat. Dengan hal ini, mereka bisa menafsirkann Islam selaras dengan konteks kekinian. Menurut Wahab, konsepsi seperti itulah yang disebut sebagai paham keagamaan Islam moderat.⁷⁶

Keberagaman Islam di Indonesia, menurut Nasaruddin Umar, mempunyai karakter yang berbeda dengan yang ada di belahan bumi lain. Pertama, Islam di Indonesia menunjukkan sikap yang inklusif. Sikap ini berorientasi pada konteks, sehingga dalam beragama menjadi lebih fleksibel dan tidak melihat dengan kacamata “hitam-putih”. Kedua, tatkala Islam datang ke Nusantara, sudah terdapat agama sebelumnya (Hindu) dan juga kepercayaan lokal (animisme-dinamisme, *kapitayan*), sehingga Islam di Indonesia sudah terbiasa dengan lintas aliran. Pluralitas agama dan kepercayaan menjadi hal yang lazim di wilayah Nusantara. Walaupun sistem kepercayaannya berbeda-beda, akan tetapi tetap bersatu diikat oleh ikatan-ikatan nilai lokal yang spesifik. Ketiga, Islam di Indonesia mempunyai watak yang anti terhadap kekerasan. Hal ini selaras dengan para pendakwah Islam di Nusantara dahulu yang menyebarkan Islam dengan cara-cara damai dan tidak disertai dengan kekerasan. Keempat, Islam di Indonesia mudah mengakomodir, yang diistilahkan oleh Nasaruddin Umar dengan “*tawaquf*”, akan tetapi juga tetap disertai dengan sikap kritis.⁷⁷

⁷⁶ Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*, 197–98.

⁷⁷ Nasaruddin Umar, *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama Di Indonesia* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019), 111–18.

Mubarok dan Rustam menyebutkan bahwa Islam Nusantara dipandang sebagai Islam moderat. Ia mempunyai beberapa karakter. Pertama, kontekstual, yakni ajaran Islam dipandang bisa disesuaikan dengan berbagai macam zaman dan masa. Kedua, toleran, yaitu tidak membeda-bedakan dan mengakui segala macam ajaran Islam di Indonesia serta tidak menyalah-nyalahkannya. Ketiga, menghargai tradisi, yaitu Islam Nusantara merupakan modifikasi atas budaya-budaya di Nusantara supaya menjadi budaya yang islami. Keempat, progresif, yakni menganggap kemajuan peradaban sebagai hal yang bagus untuk mengembangkan ajaran-ajaran Islam dan berdialog dengan tradisi pemikiran lain. Kelima, membebaskan, yakni Islam yang mampu menyelesaikan persoalan-persoalan yang mendera kehidupan masyarakat.⁷⁸

Menurut Masdar Hilmy, Islam moderat di Indonesia mempunyai beberapa ciri. Pertama, menyebarkan Islam dengan tanpa dibarengi dengan kekerasan. Kedua, mengadopsi cara hidup modern beserta turunannya, seperti ilmu pengetahuan dan teknologi, demokrasi, dan hak asasi manusia. Ketiga, mengedepankan cara berpikir rasional. Keempat, memahami Islam dengan pendekatan kontekstual. Kelima, melakukan ijtihad terhadap sebuah kasus yang tidak dipaparkan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan hadis. Kelima ciri tersebut, bagi Masdar Hilmy, bisa diperluas menjadi beberapa ciri lagi, misalnya toleransi, kerukunan, dan kerjasama antar kelompok agama yang berlainan.⁷⁹

Zakiyah Darajat menyebutkan beberapa ciri Islam moderat. Pertama, menerima keberadaan demokrasi yang dianggap sama dengan *shūrā* (musyawarah) secara prinsip, sehingga sebenarnya demokrasi tidak bertentangan dengan Islam. Kedua, dengan menerima demokrasi, maka Islam moderat menolak kehadiran negara Islam yang banyak disuarakan oleh sebagian ulama dan orang Islam. Tidak ada seorang pun yang berhak berbicara mewakili Allah. Ketiga, Dalam hal penerapan syariah, Islam moderat memandang bahwa tafsir tradisional terhadap ayat-ayat hukum tidak sesuai dengan prinsip demokrasi dan dan tidak

⁷⁸ Mubarok and Rustam, "Islam Nusantara: Moderasi Islam Di Indonesia," 156–57.

⁷⁹ Hilmy, "Whither Indonesia's Islamic Moderatism?: A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU," 28.

menghormati prinsip HAM. Keempat, menghormati hak-hak minoritas dan juga perempuan. Kelima, menolak terorisme dan kekerasan ilegal (HTI).⁸⁰

Karakteristik-karakteristik yang disampaikan oleh para pakar terlihat seperti masih seperti satu arah. Mengapa demikian? Hal ini dikarenakan yang dipaparkan di atas lebih menitikberatkan kajian dinamis terhadap ajaran Islam itu sendiri, yang bisa dimasuki oleh kultur-kultur masyarakat dan modernitas dari Barat serta bisa dikontekstualisasikan dalam berbagai macam kondisi. Karakteristik tersebut memang tidak salah, akan tetapi sebenarnya ada hal penting yang dilupakan, yaitu “bersikap kritis terhadap apa yang datang dari Barat.” Perspektif ini penting sebab terlihat karakteristik-karakteristik yang ada di atas sepertinya adalah kritik yang ditujukan pada kalangan Islam radikal yang dipandang sebagai gerakan oposisi Islam moderat saja, yang oleh karenanya dikatakan hanya searah. Klaim beberapa pihak yang menyatakan Islam moderat sebenarnya adalah “baju baru” Islam liberal diakibatkan karena model alurnya yang acapkali searah tersebut. Oleh sebab itu, kritik dua arah seperti ditulis di sini menjadi hal yang sangat urgen dalam memahami Islam moderat itu sendiri dan lebih bisa memberikan pemahaman yang melegakan bagi semua pihak.

3. Islam Radikal Sebagai Antitesis Islam Moderat

Sebenarnya banyak kata yang digunakan oleh para pakar dalam menjelaskan antitesis dari Islam moderat. Sebagian menyebut dengan istilah Islam radikal, Islam fundamentalis, Islam transnasional, Islam puritan, Islam *ngamukan*, Islam teroris, Islam skripturalis, Islam anti-liberal, Islam revivalis, Islam militan, dan lain sebagainya.⁸¹ Istilah-istilah tersebut digunakan sesuai konteks objek kajian yang digeluti penulisnya. Semua terminologi tersebut bermakna peyoratif. Tulisan ini tidak mempermasalahkan terminologi-terminologi tersebut karena supaya tidak memunculkan kerancuan. Dalam konteks ini, digunakan istilah Islam radikal sebagai antitesis Islam moderat seperti disebutkan oleh beberapa literatur.

⁸⁰ Darajat, “Muhammadiyah Dan NU: Penjaga Moderatisme Islam Di Indonesia,” 89–90.

⁸¹ Umi Sumbulah, *Konfigurasi Fundamentalisme Islam* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 16–22; Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*, 22–26.

Kata radikal berasal dari bahasa latin “*radix*” yang mempunyai arti akar. Berdasar hal itu, filsafat pun biasa diidentikkan dengan berpikir secara radikal yang berarti berpikir sampai ke akar-akarnya. Sementara dalam bahasa Inggris, radikal (*radical*) mempunyai beberapa arti seperti disebutkan kamus Oxford, yaitu *relating to the most basic and important parts of something; complete and detailed* (berkaitan dengan bagian paling dasar dan penting dari sesuatu; lengkap dan rinci), dan *new, different and likely to have a great effect* (baru, berbeda, dan kemungkinan besar memiliki pengaruh yang besar).⁸² Adapun radikalisme (*radicalism*) adalah *belief in radical ideas and principles, especially on political and social issues* (kepercayaan pada ide dan prinsip radikal, terutama pada masalah politik dan sosial).⁸³

Dalam bahasa Indonesia, kata radikal mempunyai beberapa makna, yaitu pertama, secara mendasar (sampai pada hal yang prinsip); kedua, amat keras menuntut perubahan (undang-undang, pemerintahan); dan ketiga, maju dalam berpikir dan bertindak.⁸⁴ Adapun makna radikalisme berarti paham atau aliran yang radikal dalam politik, paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau drastis, dan sikap ekstrem dalam aliran politik.⁸⁵

Radikalisme merupakan masalah yang mendera dunia saat ini, yang kemudian menyodorkan Islam moderat sebagai solusinya. Tidak terkecuali di Indonesia, masalah radikalisme mendapatkan perhatian yang besar dari pemerintah Indonesia hingga harus memblokir banyak situs yang dianggap radikal pada tahun 2015.⁸⁶ Meskipun, sekali lagi, sama seperti Islam moderat, apa yang dimaksud dengan Islam radikal dan siapa yang layak dikategorikan sebagai Islam

⁸² Oxford Dictionaries, search kata “radical”, https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/radical_1?q=radical, diakses tanggal 20 Nopember 2020.

⁸³ Oxford Dictionaries, search kata “radicalism”, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/radicalism?q=radicalism>, diakses tanggal 20 Nopember 2020.

⁸⁴ KBBI Daring, search kata “radikal”, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/radikal>, diakses tanggal 17 Nopember 2020.

⁸⁵ KBBI Daring, search kata “radikalisme”, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/radikalisme>, diakses tanggal 17 Nopember 2020.

⁸⁶ Azra, *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi Kampus Hingga Mengaktualisasikan Kesalehan*, 114.

radikal menjadi polemik tersendiri yang tidak kunjung usai. Masing-masing memahami dengan sudut pandang yang subjektif. HTI misalnya yang sering dituduh sebagai gerakan radikal, menolak disebut sebagai radikal karena mereka tidak melakukan kekerasan dalam menyampaikan gagasannya.

Dalam perkembangannya, Islam radikal memang tidak hanya diidentikkan dengan kekerasan semata, akan tetapi yang hendak merubah Pancasila sebagai dasar negara pun kerap disebut sebagai radikal juga. Meskipun tidak melakukan kekerasan, tetapi “berpotensi” bisa menghalalkan kekerasan di masa mendatang. Abdul Jamil Wahab menyebutkan bahwa Islam radikal adalah paham dan pemikiran dari kelompok tertentu yang ingin mendirikan *daulah* atau *khilafah islamiyah* dan ingin mengganti sistem sosial yang ada secara total dengan sistem baru yang berdasarkan syariat Islam secara formal.⁸⁷ Lebih lanjut, ia menyatakan:

“Istilah Islam radikal merupakan nama lain bagi mereka yang mengusung jargon “*al-islamu dinu wa daulah*” (Islam adalah agama dan negara), yaitu keyakinan bahwa negara dan agama sebagai satu kesatuan, dimana kedaulatan negara di tangan Tuhan dengan syari’ah sebagai hukum positif. Dalam konteks Indonesia, Islam radikal adalah kelompok Islam yang menginginkan perubahan secara ekstrem dan menyeluruh dalam penerapan ideologi dan ajaran Islam yang mereka yakini dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, mereka mencita-citakan berdirinya sebuah negara yang dikuasai oleh pemerintahan Islam, sehingga terus melakukan berbagai upaya untuk mengganti Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), mengganti dasar dan konstitusi negara yaitu Pancasila dan UUD 1945.”⁸⁸

Senada dengan pandangan di atas, menurut Rubaidi, Islam radikal merujuk pada sekelompok orang yang menginginkan terbentuknya sistem khilafah (negara Islam) menggantikan sistem dan tata nilai lainnya (terutama tata nilai Barat, demokrasi, liberalisme, dan sekularisme). Secara epistemologis, radikalisme agama merujuk pada gerakan-gerakan keagamaan yang berusaha merombak tatanan politik dan sosial dengan menggunakan jalan kekerasan.⁸⁹ Radikalisme

⁸⁷ Wahab, *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*, 26.

⁸⁸ Wahab, 24–25.

⁸⁹ Rubaidi Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama: Masa Depan Moderatisme Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2010), 30–33.

dengan model ingin mengganti sistem pemerintahan ini, menurut B.D.O. Siagian, dikatakan sebagai radikalisme yang terkait dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), yang meliputi penghianatan, perlawanan, dan pelecehan terhadap simbol-simbol bangsa dan seluruh keragaman yang ada di dalamnya. Said Aqil Siradj, Azyumardi Azra, As'ad Said Ali, Agus Barnas, Tjipta Lesmana, hingga Benny Susetyo berpendapat bahwa mereka adalah radikal. ⁹⁰

Secara teoritis, radikalisme dapat dipetakan menjadi dua tingkatan. Pertama, radikal dalam tataran pemikiran, yang dimanifestasikan dengan wacana, konsep, dan gagasan yang masih diperbincangkan untuk mendukung cara-cara kekerasan guna mencapai tujuan tertentu. Kedua, radikal dalam tataran aksi, yakni radikal yang benar-benar dilakukan dan tidak hanya dalam bentuk pikiran semata. Radikalisme sendiri bisa berada pada wilayah sosial-politik dan juga agama. ⁹¹

Rubaidi menyebutkan ada beberapa ciri gerakan radikalisme. Pertama, menjadikan Islam sebagai ideologi final dalam mengatur kehidupan individual dan juga politik ketata negaraan. Kedua, nilai-nilai Islam yang dianut mengadopsi sumbernya di Timur Tengah secara apa adanya tanpa mempertimbangkan perkembangan sosial dan politik ketika Alquran dan hadis hadir di muka bumi ini, dengan realitas lokal kekinian. Ketiga, karena perhatian lebih terfokus pada teks Alquran dan hadis, maka purifikasi ini sangat berhati-hati untuk menerima segala budaya non asal Islam (budaya Timur Tengah) termasuk berhati-hati menerima tradisi lokal karena khawatir mencampuri Islam dengan *bid'ah*. Keempat, menolak ideologi Non-Timur Tengah termasuk ideologi Barat, seperti demokrasi, sekularisme dan liberalisme. Sekali lagi, segala peraturan yang ditetapkan harus merujuk pada Alquran dan hadis. Kelima, gerakan kelompok ini sering berseberangan dengan masyarakat luas termasuk pemerintah. Oleh karena itu, terkadang terjadi gesekan ideologis bahkan fisik dengan kelompok lain, termasuk pemerintah. ⁹²

⁹⁰ B.D.O Siagian, *Ancaman Nyata Radikalisme Melalui Dunia Maya Terhadap Keamanan Nasional Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), 65–66.

⁹¹ A. Syafi AS., “Radikalisme Agama (Analisis Kritis Dan Upaya Pencegahannya Melalui Basis Keluarga Sakinah),” *Sumbula* 2, no. 1 (2017): 354.

⁹² Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama: Masa Depan Moderatisme Islam Di Indonesia*, 63.

Radikal dan moderat merupakan dua kata yang saling bertentangan antara satu dengan yang lain. Secara umum, keduanya tidak akan bisa hidup dengan damai dan harmonis. Muslim radikal cenderung mengedepankan kekerasan, sedangkan Muslim moderat lebih mendahulukan sikap non-kekerasan. Meskipun begitu, apabila keduanya mempunyai beberapa persamaan di luar sikap yang bertolak belakang tersebut, tidak menutup kemungkinan keduanya akan hidup secara berdampingan. Fenomena inilah yang diungkapkan oleh penelitian Ahmad Zainul Hamdi terhadap relasi NU dan FPI di Bangkalan, Madura.⁹³ NU dan FPI sendiri, mengutip bahasa Habib Rizieq, adalah saudara karena mempunyai akidah, fiqih, dan model tasawuf yang sama. Hanya saja FPI merupakan saudara yang “nakal” karena punya cara dakwah yang berbeda dengan NU.

Menurut Zainul Hamdi, terdapat pergeseran yang terjadi pada NU dan FPI karena adanya pertemuan ini. Dalam hal ini, terjadi “radikalisasi” dan “deradikalisasi” sekaligus. Masuknya FPI ke dalam NU membuat radikalisasi terjadi pada tubuh NU yang ditunjukkan dengan seringkali terjadi penyisiran terhadap tempat-tempat terlarang. Pada peristiwa tersebut, bendera yang berkibar adalah bendera FPI, akan tetapi kebanyakan pelakunya adalah kyai dan santrinya. Kemudian, deradikalisasi yang muncul tatkala NU masuk ke tubuh FPI adalah FPI kemudian justru menjadi agak menjauhi radikal, yang apabila diukur berdasarkan kekerasan yang dilakukan di tempat lainnya. Watak keduanya bergeser, FPI yang dianggap sebagai gerakan radikal menjadi mengurangi potensinya, dan NU yang dikenal sebagai organisasi moderat mulai menunjukkan radikalnya.⁹⁴

4. Konflik Sunnī- Shī‘ah Sebagai Masalah Dalam Moderatisme Islam

Pada masa sekarang, aspek moderatisme banyak dikaitkan dengan eksistensi negara kesatuan Republik Indonesia dengan Pancasila sebagai dasarnya. Hal ini disebabkan massifnya gerakan-gerakan yang ingin merubah Pancasila dengan ideologi lain, semisal khilafah atau negara Islam. Bahkan, pemerintah Indonesia,

⁹³ Ahmad Zainul Hamdi, “Radicalizing Indonesian Moderate Islam from within: The NU-FPI Relationship in Bangkalan, Madura,” *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 1 (2013): 71–95, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.71-95>.

⁹⁴ Hamdi, 91–92.

secara institusional, sampai harus membubarkan salah satu organisasi yang dipandang “radikal” dan acapkali melakukan propaganda yang hendak merubah Indonesia menjadi negara khilafah, yaitu Hizbut Tahrir Indonesia pada tahun 2017 silam. Kemudian, dalam bidang pemikiran dimassifkanlah gerakan pemikiran Islam moderat yang memandang bahwa Pancasila sebagai “final” dan NKRI adalah “harga mati” karena merupakan hasil negosiasi pendiri bangsa yang terdiri atas semua golongan. Pancasila memang bukan agama, tetapi mewakili nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang ada dalam setiap agama yang ada di Indonesia.

Meskipun demikian, sebenarnya inti dari kehidupan beragama dan bermasyarakat dalam naungan moderatisme Islam adalah terlaksananya kehidupan yang damai dan toleran, tidak saling menyalahkan apalagi mengkafirkan antara satu golongan terhadap golongan lain. Lebih dari itu, moderatisme Islam tidak hanya berhubungan dengan hubungan agama dan negara semata, melainkan menginginkan tidak adanya konflik yang melibatkan internal pemeluk agama itu sendiri maupun eksternal dengan agama lainnya. Jika dalam suatu negara atau masyarakat masih terjadi konflik, maka aplikasi dari moderatisme itu bisa dikatakan masih belum bisa berjalan dengan efektif.

Konflik yang terjadi antara kalangan Sunnī dan Shī‘ah menjadi masalah besar dalam aspek moderatisme. Berita terbaru menyebutkan bahwa beberapa komunitas Shī‘ah yang pada awalnya “terusir” dari Sampang, Madura pada tahun 2012, ternyata meminta untuk didaulat menjadi Sunnī pada tahun 2020 ini. Terlepas dari apakah perpindahan tersebut dilatarbelakangi kesadaran pribadi atau karena terpaksa agar bisa kembali ke Madura, disadari bahwa memang relasi antara Sunnī dan Shī‘ah di Indonesia masih belum bisa dikonstruksi menjadi hubungan yang “romantis.” Terlebih lagi, adanya gerakan-gerakan garis keras seperti ANNAS yang menganggap Shī‘ah bukan Islam yang banyak dipropagandakan dan lain sebagainya menjadikan romantisme itu sulit terwujud.

Konflik di Sampang Madura itu sendiri dimulai tatkala Tajul Muluk menyebarkan paham Shī‘ah secara terbatas pada beberapa kalangan pada tahun 2003, meskipun pada saat itu belum mendapatkan respon masyarakat. Baru pada tahun 2004-2005, kegiatan Tajul Muluk mulai diperhatikan oleh masyarakat dan

dianggap aneh karena berbeda dengan tradisi keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Islam di Madura pada umumnya. Ancaman teror dan intimidasi pun mulai muncul pada tahun 2006-2008 dan disertai kecaman-kecaman oleh ulama Sampang supaya Tajul Muluk menghentikan aktivitasnya. Relasi antara Sunnī dan Shī‘ah pun semakin memanas, dan pada tahun 2011, kekerasan fisik pun dimulai ketika Tajul Muluk hendak melaksanakan Maulid Nabi. Masyarakat sekitar mulai bereaksi dengan menggagalkan acara tersebut dan massa yang akan menyerang juga dilengkapi dengan berbagai senjata tajam. Massa menganggap bahwa Tajul Muluk melanggar kesepakatan bersama pada tahun 2008. Tajul Muluk sendiri tidak pernah merasa menyepakati desakan para ulama untuk menghentikan aktivitas dakwahnya.⁹⁵

Benturan pada tahun 2011 tersebut menjadi pemicu konflik selanjutnya. Di tahun yang sama terjadi pembakaran dua pesantren milik orang Shī‘ah, dan pelakunya mengatasnamakan sebagai Sunnī. Kemudian, ulama Sampang dan jajaran pemerintahan mengadakan dialog tertutup dengan Tajul Muluk seraya menawarkan tiga opsi. Pertama, menghentikan semua kegiatannya dan kembali ke ajaran Islam/paham Sunni; kedua, meninggalkan (diusir) wilayah Sampang tanpa ganti rugi lahan/aset yang ada; dan ketiga, jika dua opsi tersebut tidak dipenuhi, maka jamaah Shī‘ah Sampang harus mati.⁹⁶

Konflik pun semakin memanas pada tahun 2012. Pada pertengahan tahun 2012 terjadi penyerangan, pengrusakan, dan pembakaran terhadap rumah-rumah pengikut Shī‘ah. Dalam peristiwa memilukan ini terdapat sembilan rumah warga Shī‘ah rusak dan yang tragis, beberapa orang pengikut Shī‘ah meninggal. Konflik antara Sunnī dan Shī‘ah di Sampang ini pun menyebabkan Tajul Muluk dan pengikutnya meninggalkan Sampang dan ditampung di Sidoarjo.⁹⁷ Hingga sekarang, sebagian besar pengikut Shī‘ah yang ditampung di Sidoarjo meminta untuk dibaiat menjadi pengikut paham Sunnī.

Hubungan yang baik itu pun belum bisa dimediasi oleh perangkat negara yang membawahi masalah keagamaan, yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI).

⁹⁵ Resta Tri Widyadara, “Konflik Sunni-Syiah Di Indonesia,” *Religi* 11, no. 2 (2015): 117.

⁹⁶ Widyadara, 118.

⁹⁷ Widyadara, 118–19.

Bahkan, fatwa MUI Jawa Timur pimpinan Abdusshomad Buchori pada tahun 2012 yang menyatakan Shī'ah sebagai golongan sesat menambah daftar panjang masalah moderatisme Islam di Indonesia dalam perspektif konflik antar golongan dalam agama Islam. Fatwa ini lebih “keras” dibandingkan dengan fatwa MUI Pusat pada tahun 1984 yang hanya sekedar menghimbau agar masyarakat waspada terhadap paham Shi'ah seraya menunjukkan perbedaan-perbedaan dengan paham Sunnī yang dianut oleh umat Islam di Indonesia. Dalam konteks ini, MUI tahun 1984 masih mengakui Shī'ah sebagai salah satu mazhab dalam Islam, “Faham Syi'ah sebagai salah satu faham yang terdapat dalam dunia Islam mempunyai perbedaan-perbedaan pokok dengan mazhab Sunni (Ahlu Sunnah wal Jama'ah) yang dianut oleh Umat Islam Indonesia.”⁹⁸

Beberapa perbedaan antara Sunnī dan Shī'ah yang disebutkan MUI adalah, pertama, Shī'ah menolak hadis yang tidak diriwayatkan oleh Ahlu Bayt, sedangkan Aswaja tidak membedakan asalkan hadis tersebut memenuhi syarat dalam ilmu hadis; kedua, Shī'ah itu memandang bahwa “imam” merupakan orang yang *ma'sum* (suci, terlepas dari dosa), sedangkan Aswaja memandangnya sebagai manusia biasa yang tidak luput dari kekhilafan; ketiga, Shī'ah tidak mengakui ijma (konsensus) tanpa adanya “imam”, sedang Aswaja mengakui ijma tanpa mensyaratkan ikut sertanya “imam”; keempat, Shī'ah memandang bahwa menegakkan kepemimpinan (*imamah*) termasuk rukun dalam agama, sementara Aswaja tidak memandang sebagai rukun akan tetapi untuk menjamin dan melindungi dakwah dan kepentingan umat yang dilihat dari segi kemaslahatan umum; dan kelima, Shī'ah tidak mengakui kekhalifahan Abū Bakar, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, dan 'Uthmān b. 'Affān, sedangkan Aswaja menerima dan mengakui keempat *khulafā' Rāshidūn*.⁹⁹

MUI sebagai organisasi kumpulan para ulama di Indonesia dirasa belum bisa menyuarakan pemikiran yang moderat bagi banyak kalangan. Apabila di masa lalu, pertarungan di dalamnya hanya berkutat pada Nahdlatul Ulama

⁹⁸ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama RI, 2003), 95.

⁹⁹ Majelis Ulama Indonesia, 95.

(tradisional) dan Muhammadiyah (modernis) saja, akan tetapi pada masa sekarang kontestasinya juga melibatkan kalangan puritan dan radikal, yang berujung pada kemenangan suara reformis dan puritan. Efek dari fenomena ini, MUI yang sebenarnya mewakili interpretasi moderat terhadap warisan Islam klasik dan orientasinya tetap menjadi moderat mengalami pergeseran menjadi lebih puritan dan literalis selama beberapa dekade terakhir. Melihat fenomena ini menyebabkan Nur Ichwan menyebut MUI sebagai organisasi Islam moderat-puritan (*puritanical moderate Islam*).¹⁰⁰

Konflik lain yang terjadi antara Sunnī dan Shī‘ah sebagai masalah dalam moderatisme Islam adalah ancaman terhadap Yayasan Rausyan Fikr yang ada di Yogyakarta oleh Front Jihad Islam (FJI) pada tahun 2013. FJI menuduh bahwa Yayasan Rausyan Fikr merupakan pusat Shī‘ah di Yogyakarta dan menuntut untuk dibubarkan. Padahal, selama ini, hubungan antara Yayasan Rausyan Fikr terbilang harmonis dengan masyarakat Yogyakarta dan tidak ada keluhan masyarakat dari tahun 1995 sampai 2013 terhadap yayasan ini. Pasca ancaman ini, Yayasan Rausyan Fikr diminta untuk sementara waktu menghentikan kegiatan dan diskusi yang nantinya akan menuai protes dan ancaman yang berkepanjangan. Tidak hanya penghentian kegiatan, papan nama Yayasan Rausyan Fikr juga terpaksa diturunkan demi keamanan, hal ini juga berdampak pada lingkungan sekitar Yayasan yang mulai ikut terprovokasi oleh *hate speech* yang melanda di sudut-sudut Yogyakarta dengan adanya poster-poster mengenai kebencian terhadap kalangan Shī‘ah.¹⁰¹

Yayasan Rausyan Fikr mendapatkan perlindungan dari pemerintah Yogyakarta, dan menyatakan bahwa yayasan ini bukan pusat Shī‘ah sebagaimana dituduhkan oleh FJI. Dialog yang melibatkan pemerintah Yogyakarta dan berbagai organisasi masyarakat pun tidak menemui hasil yang memuaskan kedua belah pihak (Rausyan Fikr dan FJI). Akhirnya, FJI mendorong MUI Yogyakarta

¹⁰⁰ Moch Nur Ichwan, “Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy,” in *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the Conservative Turn*, ed. Martin Van Bruinessen (Singapore: ISEAS Publishing, 2013), 61–62, <https://doi.org/10.1355/9789814414579-006>.

¹⁰¹ Widyadara, “Konflik Sunni-Syiah Di Indonesia,” 119.

mengeluarkan fatwa pelarangan kegiatan Shī‘ah di Yogyakarta. Setelah itu, MUI Yogyakarta pun menuruti dan mengeluarkan fatwa tersebut. Akibatnya, sampai saat ini kelompok Shī‘ah di Yogyakarta melakukan aktivitas keagamaan secara individu, tidak lagi berjamaah seperti yang dilakukan sejak tahun 1995.¹⁰²

Konflik antara Sunnī dan Shī‘ah pun sebenarnya tidak hanya terjadi di masyarakat awam saja, akan tetapi juga masuk dalam ranah akademik di Indonesia yang memang seyogyanya lebih mengutamakan objektivitas. Ketika Jalaluddin Rakhmat yang memang terkenal sebagai pemimpin Shī‘ah Indonesia mengerjakan disertasi tentang sunah sahabat di UIN Alauddin Makassar, sekelompok ulama datang ke kampus tersebut seraya meminta gelar doktor Jalaluddin Rahmat dieliminasi. Namun, UIN Alauddin tetap bersikukuh tetap melanjutkan karena permasalahan gelar doktor adalah pertimbangan ilmiah. Yang ironis, karena permintaan mereka ditolak oleh pihak kampus, maka mereka menyatakan darah Jalaluddin Rakhmat halal dibunuh.¹⁰³ Meskipun begitu, pengerjaan disertasi Jalaluddin Rakhmat tetap berjalan hingga akhirnya dinobatkan sebagai doktor bidang Pemikiran Islam setelah dilaksanakan sidang promosi pada tanggal 15 Januari 2015.

Jalaluddin Rakhmat menuturkan dalam pengantar buku yang merupakan potongan hasil disertasinya:

“Ketika reaksi keras muncul karena penelitian ini, ketika ribuan artikel di internet menganggap saya Syiah pendusta, Syiah jahat, Syiah kafir, saya hampir-hampir menghentikan penelitian saya ini. Namun saya teringat Al-Hakim. Saya bukan tokoh pertama yang dihujat. Saya ingin menampilkan sejarah seperti apa adanya “*wie es eigentlich gewesen.....*”¹⁰⁴

Di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2015, disertasi Muhammad Babul Ulum tentang hadis-hadis politis di kalangan sahabat yang memang terlihat mempunyai pemikiran yang selaras seperti Shī‘ah sempat ditolak oleh Direktur

¹⁰² Widyadara, 120.

¹⁰³ Tempo.co, “Kang Jalal Pun Diancam Mati,” 2012, <https://nasional.tempo.co/read/427034/kang-jalal-pun-diancam-mati/full&view=ok.>, diakses tanggal 20 Nopember 2020.

¹⁰⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Misteri Wasiyat Nabi Asal Usul Sahabat: Studi Historiografis Atas Tarikh Tasyri’* (Bandung: Penerbit Misykat, 2015), 6.

Pascasarjana dan hendak tidak diluluskan. Disertasi ini bisa dikatakan “mengobrak-abrik” keutamaan sahabat yang menjadi oposisi ‘Alī b. Abī Ṭālib dalam perang Jamal maupun perang Shiffin. Data yang ditampilkan juga anti-mainstream. Meskipun begitu, kepentingan ideologis golongan tidak seharusnya masuk pada wilayah akademik yang harusnya objektif. Babul Ulum menulis pengantar yang “menyengat” di buku yang merupakan hasil disertasinya:

“Saya sadar bila buku ini akan mendapatkan penolakan dari mayoritas pembaca di tanah air. Jangankan masyarakat non-akademik, bahkan akademisi sekelas profesor pejabat Direktur Pasca pengganti Prof. Azra pun menolak mentah-mentah disertasi saya ini dengan kata-katanya yang sangat naif: Disertasi seperti ini seharusnya tidak diajukan dalam sidang promosi. Sambil menolak kesimpulan penelitian saya juga metode dan sumber yang saya pakai. Padahal sebelum berkata seperti itu ia mengakui belum membaca disertasi saya secara utuh. Ia hanya membaca bagian akhir dari kesimpulan penelitian saya yang bertentangan dengan ideologi yang ia warisi dari leluhurnya..... Lebih ajaib lagi sang profesor kita yang satu ini awalnya tidak mau meluluskan saya dalam sidang promosi. Padahal promosi adalah proses akhir dari penulisan disertasi setelah melewati ujian pendahuluan dan empat kali ujian working in progress (WIP) yang telah saya tempuh dengan nilai di atas 92.”¹⁰⁵

Adanya berbagai macam konflik antara Sunnī dan Shī‘ah seperti dikemukakan di atas, baik dalam wilayah kemasyarakatan maupun akademik harus menjadi instropeksi bersama, apakah memang selama ini gagasan Islam moderat belum menyentuh masalah konflik ini karena lebih terfokus pada masalah gerakan-gerakan yang hendak merubah negara? Konflik antar golongan dalam Islam di Indonesia haruslah menjadi perhatian kajian-kajian Islam moderat juga agar watak damai dan toleran bangsa Indonesia benar-benar terlihat jelas. Meskipun barangkali ini adalah ulah “oknum”, akan tetapi tetap hal itu mencoreng moderatisme di Indonesia yang acapkali disebutkan sangat baik, bahkan mencederai klaim bahwa Islam moderat itu adalah Islam Indonesia itu sendiri. Di masyarakat harusnya konflik-konflik sektarian antara Sunnī dan Shī‘ah dapat diredam dan menjadi hubungan yang harmonis.

¹⁰⁵ Muhammad Babul Ulum, *Genealogi Hadis Politis Al-Mu‘āwiyât Dalam Kajian Islam Ilmiah* (Bandung: Penerbit Marja, 2018), 6.

Di Arab Saudi yang dikenal sebagai negara Wahhābī, sebagaimana penuturan Sumanto Al-Qurtuby, tidak terdapat konflik antara Sunnī dan Shī‘ah. Mereka berdua hidup berdampingan, dan membaaur di pasar sebagai penjual dan pembeli dan ranah publik lainnya. Dalam banyak kegiatan, mereka juga saling membantu, misalnya saja dalam kegiatan sosial-keagamaan yang dilakukan. Bahkan, budaya kawin-mawin antara Sunnī dan Shī‘ah terjadi begitu saja dan sudah berlangsung ratusan tahun tanpa dibarengi dengan masalah.¹⁰⁶

Hanya saja, barangkali sama seperti di Indonesia yang dilakukan oleh oknum, terkadang juga terjadi aksi kekerasan yang menjadikan Shī‘ah sebagai objeknya yang dilakukan oleh oknum. Misalnya saja kekerasan anti-Shī‘ah yang terjadi di al-Ahsa, Saudi Timur. Banyak korban dalam peristiwa ini, dewasa maupun anak-anak, laki-laki maupun perempuan, yang menjadi korban penembak yang diduga anggota ISIS. Menurut Al-Qurtuby setelah mendatangi ke daerah tersebut, aksi kekerasan ini dilakukan oleh gerakan militan yang dimobilisir dari daerah-daerah lainnya. Inilah keterangan yang didapatkan dari berbagai informan, baik Sunnī maupun Shī‘ah.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Sumanto Al-Qurtuby, *Islam, Arab Dan Indonesia Kuliah Virtual Facebook* (Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press, 2016), 261–62.

¹⁰⁷ Al-Qurtuby, 261.

BAB III

PAPARAN DATA

A. Biografi al-Şan‘ānī

Salah satu ulama besar dari sekte Shī‘ah Zaydiyyah yang terkenal adalah Muḥammad b. Ismā‘īl al-Kaḥlānī al-Şan‘ānī, yang biasa dikenal sebagai Imām al-Şan‘ānī (w. 1182 H/1769 M). Ia merupakan ulama yang hidup pada abad ke-17 M/12 H yang berdomisili di negara Yaman, yang memang merupakan tempat berkembangnya paham Shī‘ah Zaydiyyah. Jika diruntut secara historis, dinasti Zaydiyyah pertama di Yaman dipelopori oleh al-Imām al-Hādī ilā al-Ḥaqq Yaḥya b. al-Ḥusayn (w. 298 H/911 M), seorang tokoh yang terpenting dan paling kuat dalam gerakan ini pada tahun 284 H/897 M.¹ Keberadaan Shī‘ah Zaydiyyah di Yaman terus berlanjut dan sampai saat sekarang ini pun, penganut sekte Shī‘ah Zaydiyyah juga masih banyak berdomisili di negara tersebut walaupun jumlahnya bukan lagi mayoritas.

Pengarang *Subul al-Salām*, sebuah kitab syarah *Bulūgh al-Marām* ini² merupakan keturunan langsung dari ‘Alī b. Abī Ṭālib dari jalur al-Ḥasan, tokoh yang memilih berdamai dengan Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān. Al-Shawkānī (w. 1250 H/ M) yang juga merupakan ulama mazhab Shī‘ah Zaydiyyah menginformasikan silsilah al-Şan‘ānī sebagai berikut: Muḥammad b. Ismā‘īl b. Şalāḥ b. Muḥammad b. ‘Alī b. Ḥifẓ al-Dīn b. Sharaf al-Dīn b. Şalāḥ b. al-Ḥasan b. al-Mahdī b. Muḥammad b. Idrīs b. ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Yaḥyā b. Ḥamzah b. Sulaymān b. Ḥamzah b. al-Ḥasan b. ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā b. ‘Abd Allāh b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim b. Ibrāhīm b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b.

¹ Aḥmad Muḥammad Al-‘Ulaymī, *Al-Şan‘ānī Wa Kitābuhū Tawdīḥ Al-Afkār* (Beirut dan Dubai: Dār Kutub al-‘Ilmiyah dan Dār al-Ummah, 1987), 57.

² Selain kitab *Subul al-Salām*, terdapat beberapa kitab syarah terhadap hasil tulisan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī yang lain, yaitu *Ibānah al-Aḥkām bi Sharḥ Bulūgh al-Marām* karya Alwī ‘Abbās al-Mālikī dan Ḥasan Sulaymān al-Nawawī; dan *Fatḥ al-Allām Sharḥ Bulūgh al-Marām*, lihat A. Hasan Asy‘ari Ulama‘i, “Sejarah Dan Tipologi Syarah Hadis,” *Jurnal Teologia* 19, no. 2 (2008): 349.

‘Alī b. Abī Ṭālib.³ Keluarga al-Ṣan‘ānī dikenal sebagai keluarga *Amīr*, sehingga ia bergelar juga dengan *al-Amīr al-Ṣan‘ānī*.⁴

Apabila diidentifikasi, maka diketahui bahwa mayoritas ulama dari kalangan Shī‘ah Zaydiyyah merupakan keturunan *Ahl al-Bayt* dari jalur al-Ḥasan seperti juga al-Ṣan‘ānī, dan hanya sedikit dari keturunan al-Ḥusayn, meskipun Imam Zayd sendiri merupakan keturunan al-Ḥusayn. Menurut Abū Zahrah, hal ini disebabkan karena keturunan al-Ḥasan menemukan pergerakan bebas, semangat keilmuan, dan yang paling penting adalah kecocokan mengenai *imāmah* (kepemimpinan) dalam mazhab ini. Dalam sekte Shī‘ah Imāmiyah sendiri, sebagai saudara dekat Zaydiyyah dalam Shī‘ah, *imāmah* hanya dibatasi pada keturunan ‘Alī dari jalur al-Ḥusayn,⁵ sedangkan Shī‘ah Zaydiyyah tidak hanya membatasi pada jalur al-Ḥusayn saja.

Salah satu ulama besar Islam bermazhab Shī‘ah Zaydiyyah ini lahir di kota yang bernama Kaḥlān pada malam jum‘at di pertengahan bulan Jumādā al-Akhīr tahun 1099 H/1688 M.⁶ Secara geografis, berdasarkan petunjuk *google map*, Kaḥlān merupakan kota yang terletak di barat laut ibukota negara Yaman, Ṣan‘ā, yang apabila ditempuh dengan mobil membutuhkan waktu sekitar empat jam dengan jarak 241 KM, sedangkan dengan perjalanan biasa memerlukan waktu sekitar tiga hari untuk sampai ke sana.⁷ Dari kota kelahirannya inilah kemudian ia mendapatkan gelar al-Kaḥlānī, yang dinisbatkan langsung pada kota itu.

Pada tahun 1107 H yang pada saat itu ia berusia delapan tahun⁸ atau tahun 1110 H yang saat itu berumur sebelas tahun,⁹ al-Ṣan‘ānī bersama keluarganya kemudian pindah ke ibu kota Ṣan‘ā. Di sinilah ia menuntut ilmu dari beberapa

³ Muḥammad b. ‘Alī Al-Shawkānī, *Al-Badr Al-Ṭāli‘ Bi Maḥāsin Man Ba‘da Al-Qarn Al-Sābi‘*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmiyah, n.d.), 133.

⁴ Al-‘Ulaymī, *Al-Ṣan‘ānī Wa Kitābuhū Tawdīḥ Al-Afkār*, 15.

⁵ Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Imām Zayd: Ḥayātuhū Wa ‘Aṣruhū - Arāuhū Wa Fiqhuhū* (Kairo: Dār Kutub al-‘Arabī, 2005), 507.

⁶ Al-Shawkānī, *Al-Badr Al-Ṭāli‘ Bi Maḥāsin Man Ba‘da Al-Qarn Al-Sābi‘*, vol. 2, 133; Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd Al-Ḥamīd, “Tarjamah Al-Ṣan‘ānī,” in *Tawdīḥ Al-Afkār Li Ma‘ān Tankīh Al-Anzār* (Madinah: Maktabah Salafiyah, n.d.), 73; Al-‘Ulaymī, *Al-Ṣan‘ānī Wa Kitābuhū Tawdīḥ Al-Afkār*, 16; Muḥammad Ṣubḥī Ḥasan Ḥallāq, “Muqaddimah Muḥaqqiq,” in *Subul Al-Salām* (Jedah: Dār Ibn al-Jawzī, 1997), 21.

⁷ Al-Ḥamīd, “Tarjamah Al-Ṣan‘ānī,” 73.

⁸ Al-Shawkānī, *Al-Badr Al-Ṭāli‘ Bi Maḥāsin Man Ba‘da Al-Qarn Al-Sābi‘*, vol. 2, 133.

⁹ Al-Ḥamīd, “Tarjamah Al-Ṣan‘ānī,” 73.

ulama yang berdomisili di sana. Al-Shawkānī dalam kitab *al-Badr al-Ṭāli‘* menyebutkan guru dari al-Ṣan‘ānī yang berada di kota Ṣan‘ā sejumlah empat orang. Pertama, Zayd b. Muḥammad al-Ḥasan (w. 1123 H), seorang guru besar di kota Ṣan‘ā pada masanya. Kedua, Ṣalāḥ b. al-Ḥusayn al-Akhfash (w. 1142 H), ahli ilmu sekaligus ahli *tahqīq* yang juga terkenal; dikisahkan bahwa ia tidak pernah makan kecuali dengan hasil usahanya sendiri. Ketiga, ‘Abd Allāh b. ‘Alī al-Wazīr (w. 1147 H), ia mahir dalam bidang ilmu mekanik dan tafsir. Keempat, ‘Alī b. Muḥammad al-‘Unsī (w. 1139 H), seorang penyair dan *qāḍī* (hakim) yang terkenal; al-Ṣan‘ānī belajar tentang nahwu dan mantiq padanya. Dari ibukota Yaman tersebut itulah, ia mendapatkan julukan al-Ṣan‘ānī setelah al-Kaḥlānī. Setelah itu, lalu al-Ṣan‘ānī melakukan pengembaraan intelektual ke Makkah dan Madinah. Di dua kota pusat ilmu pengetahuan keislaman tersebut, ia mengaji hadis di hadapan ulama-ulama besar yang ada di sana.¹⁰

Dikisahkan oleh al-‘Ulaymī bahwa ia melakukan perjalanan intelektual ke Makkah sebanyak empat kali. Perjalanan yang pertama terjadi pada tahun 1112 H. Pada waktu itu, ia sempat menetap di Madinah dan berguru pada beberapa ulama, semisal ‘Abd al-Raḥmān b. Abī al-Ghayth al-Khaṭīb yang menjadi khatib masjid Nabawī kala itu dan Ṭāhir b. Ibrāhīm. Rihlahnya yang kedua terjadi pada 1132 H dan berhasil mengaji kepada Abū al-Ḥasan Muḥammad b. ‘Abd al-Hādī al-Sanadī (w. 1138 H). Sedangkan perjalanan yang ketiga terlaksana pada 1134 H. yang berhasil berguru kepada Muḥammad b. Aḥmad al-Asadī (w. 1138 H) serta menorehkan hasil karya yang diberikan judul *al-‘Iddah alā al-‘Umdah*. Tahun 1139 H menjadi perjalanannya ke Makkah yang terakhir. Pada saat itu, ia dapat mengaji langsung pada Sālim b. ‘Abd Allāh al-Baṣrī (w. 1134 H).¹¹

Ada beberapa nama guru dari al-Ṣan‘ānī yang tertera dalam *Muqaddimah* kitab *al-Anfās al-Raḥmānīyah al-Yamaniyah*. Guru-guru al-Ṣan‘ānī ketika di Yaman adalah Ismā‘īl b. Ṣalāḥ al-Amīr (w. 1146 H) yang merupakan orang tua dari al-Ṣan‘ānī; Ṣalāḥ b. al-Ḥusayn al-Kaḥlānī (w. 1168 H); al-Ḥusayn Ṣalāḥ b. Ḥusayn al-Akhfash al-Ṣan‘ānī (w. 1132 H); Hāshim b. Yaḥyā al-Shāmī (w. 1158

¹⁰ Al-Shawkānī, *Al-Badr Al-Ṭāli‘ Bi Maḥāsini Man Ba‘da Al-Qarn Al-Sābi‘*, vol. 2, 133; Muḥammad Ṣubḥī Ḥasan Ḥallāq, “Muqaddimah Muḥaqqiq,” 22.

¹¹ Al-‘Ulaymī, *Al-Ṣan‘ānī Wa Kitābuhū Tawḍīḥ Al-Afḵār*, 18–19.

H); dan ‘Abd al-Khāliq b. Zayn b. Muḥammad b. al-Ṣiddīq al-Mazjājī al-Ḥanafī al-Zabīdī (w. 1152 H). Sementara itu, guru-guru al-Ṣan‘ānī di Ḥaramayn (Makkah dan Madinah) adalah ‘Abd al-Raḥmān b. al-Khaṭīb b. Abī al-Ghayth; Ṭāhir b. al-Ḥusayn al-Kurdī al-Madanī; Abū al-Ḥasan Muḥammad b. ‘Abd al-Hādī al-Sanadī (w. 1138 H); al-Ushbūlī; ‘Abd al-Raḥmān b. Aslam; Muḥammad b. Aḥmad al-Asadī, seorang mufti kota Makkah (w. 1137 H); Sālim b. ‘Abd Allāh b. Sālim al-Baṣrī (w. 1160); dan al-Ḥasan b. al-Ḥusayn b. Shajūr.¹²

Al-Ṣan‘ānī menimba ilmu dari banyak guru, sehingga ia memiliki ilmu yang sangat luas. Hal inilah yang mengantarkan dirinya menjadi seorang tokoh yang ‘*ālim*’ *‘allāmah*’ sehingga orang-orang banyak menimba ilmu darinya. Al-Ṣan‘ānī memiliki banyak murid yang belajar hadis darinya. Di antara murid-murid al-Ṣan‘ānī ada beberapa yang menjadi tokoh. Pertama, ‘Abd al-Qādir b. Nasīr (1135-1207 H), seorang imam ahli hadis yang mendapat gelar *al-Ḥāfiẓ al-Musnid* sekaligus dinobatkan sebagai mujtahid mutlaq pada masanya. Kedua, Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Hādī b. Ṣāliḥ b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad Qātan (1118-1191 H). Ia sangat cinta akan ilmu sampai ia memiliki satu ruangan yang isinya penuh dengan buku-buku seputar ijthad dan *ikhtilāf*nya. Ia juga termasuk orang yang melestarikan keilmuan hadis. Ketiga, Aḥmad b. Ṣāliḥ b. Abī al-Rijāl (1140-1191 H). Keempat, al-Ḥasan b. Ishāq b. al-Mahdī (1093-1160 H). Kelima, Muḥammad b. Ishāq b. Imām al-Mahdī Aḥmad b. al-Ḥasan (w. 1090 H). Ia adalah salah satu imam yang ikut dalam *ijmā‘* (konsensus) ulama pada masanya karena kemuliaannya dan penguasaan ilmu-ilmu ijthad secara komprehensif. Keenam, al-Ḥusayn b. ‘Abd al-Qadīr b. Nasīr b. Nasīr b. ‘Abd al-Rabb b. ‘Alī (w. 1112 H). Menurut al-Shawkānī, ia adalah penyair yang terkenal, kreatif, dan mahir dalam bidang sastra. Semua syairnya mampu memperdaya pendengarnya karena kalimatnya yang sangat indah. Orang ini termasuk orang yang mempesona dan terpuji di Yaman pada masa itu.¹³

¹² ‘Alī b. ‘Abduh b. ‘Alī Al-Alma‘ī, “Tarjamah Al-Imām,” in *Al-Anfās Al-Raḥmānīyah Al-Yamanīyah Fī Abḥāth Al-Ifādah Al-Madaniyah*, ed. ‘Alī b. ‘Abduh b. ‘Alī Al-Alma‘ī (Riyād: Maktabah al-Rushd wa al-Nāshirūn, 2007), 57.

¹³ Ḥallāq, “Muqaddimah Muḥaqqiq,” 24.

Selain nama-nama di atas, putra-putra dari al-Ṣan‘ānī juga menjadi murid darinya sehingga tumbuh menjadi ulama besar di kemudian hari. Mereka adalah pertama, Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ismā‘īl (1141-1213 H). pembesar dari ulama dan orang-orang terhormat yang menguasai berbagai keilmuan terutama hadis dan tafsir. Kedua, ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Ismā‘īl (w. 1160 H). Al-Shawkānī berkata bahwa ia ahli dalam bidang ilmu nahwu, sharf, bayan, usul, hadis, dan tafsir. Ia termasuk salah satu ulama pada masa itu yang menolak taqlid. Selalu mendalami ilmu dan tekun dalam menulis hadis. Ketiga, Qāsim b. Muḥammad b. Ismā‘īl (1166-1246 H). Ia adalah ahli dalam ijtihad dan menempatkan dalil sehingga ia termasuk dalam golongan orang yang memiliki perilaku yang baik pada masanya.¹⁴

Adapun nama-nama murid dari al-Ṣan‘ānī yang lain adalah Ishāq b. Yūsuf b. al-Mutawakkil ‘alā Allāh Ismā‘īl b. Imām Qāsim, Ibn Muḥammad (w. 1173 H); Ismā‘īl b. Muḥammad b. Ishāq b. al-Mahdī Aḥmad b. al-Ḥasan b. Imām Qāsim b. Muḥammad (w. 1194 H); Muḥammad b. Ḥissī al-Ḥawthī (w. 1207 H); Muḥammad b. al-Ḥasan Yaḥyā al-Shāmī (w. 1207 H); Ismā‘īl b. ‘Alī b. al-Ḥasan b. Ḥamīd al-Dīn (w. 1160 H); al-Ḥusayn b. Yaḥyā al-Daylamī al-Dhamarī (w. 1239 H); dan al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan al-‘Unsī al-Dhamarī (w. 1169 H).¹⁵

Kepakaran dan pengaruh al-Ṣan‘ānī dapat terlihat dari banyaknya tokoh kenamaan yang sebenarnya merupakan murid-muridnya. Di luar itu semua, kepakaran, ketokohan dan pengaruh al-Ṣan‘ānī dapat dilihat dari bagaimana para pakar lain memberikan penilaian dan testimoni tentangnya. Penilaian para pakar dapat dilihat dari uraian berikut:

1. Al-Ḥawsī (w. 1223 H) mengatakan ia adalah seorang ulama yang cerdas, selain itu juga merupakan seorang mujtahid, *ahl al-ḥadīth*, penulis terkenal, panutan umat yang dijuluki “ سيد العلماء “. Selain itu, ia merupakan mufti pada zamannya.
2. Al-Shawkānī mengatakan ia merupakan seorang imam besar sekaligus mujtahid mutlaq yang terkenal dengan karya-karyanya. al-Ṣan‘ānī dijuluki ahli

¹⁴ Ḥallāq, 25.

¹⁵ Al-Alma‘ī, “Tarjamah Al-Imām,” 60–61.

hadis sebab telah belajar ilmu tersebut dari Mekah sampai Madinah. Ia juga seseorang kuat pendiriannya, hal tersebut dibuktikan dari cara beliau menghindari taklid serta meninggalkan pendapat para ulama yang tidak disertai dalil (al-Qur'an dan hadis).¹⁶

3. Al-Zabīdī mengatakan bahwa ia adalah seorang alim yang terkenal dengan banyaknya hafalan serta memiliki banyak karangan kitab.
4. 'Abd al-Qadīr al-Shāfi'ī mengatakan bahwa ia adalah seorang mujtahid dan *mujaddid* (pembaharu) pada zamanya. al-Ṣan'ānī adalah seorang yang terkenal dengan pendiriannya yang kuat, hal ini dapat dibuktikan keterlepasan dirinya atas imam mazhab, serta telah mengarang lebih dari 100 kitab yang terkenal.
5. Zubādah mengatakan beliau adalah seseorang *mujaddid al-dīn*, imam besar yang sangat populer era-12 H.¹⁷

Dengan kata lain, al-Ṣan'ānī jelas merupakan seorang yang sangat alim bahkan disebut sebagai pembaharu agama pada masanya. Bahkan, sekelas imam al-Shawkānī pun menyebut al-Ṣan'ānī adalah seorang yang dijadikan panutan umat, baik dari segi akhlak maupun keilmuan. Akidah yang ia anut adalah akidah salaf. al-Ṣan'ānī sangat menolak bidah-sesuatu yang tidak ada dalam al-Qur'an dan sunah- sehingga paham yang ia sebarkan terhadap masyarakat adalah paham yang juga dibawa oleh ulama pendiri Wahabi yang hidup semasa dengannya, yaitu Muḥammad b. 'Abd Wahhāb. Menurut al-Ṣan'ānī, paham yang dianut oleh Ibn 'Abd Wahhāb adalah pemahaman yang paling benar sebab hanya terpaku seputaran al-Qur'an dan sunah, bahkan al-Ṣan'ānī sempat berkirim surat padanya yang berisi pujian atas dakwahnya.¹⁸

Meskipun demikian, sebenarnya faktor yang lebih mempengaruhi segala aspek pemikirannya adalah aliran yang ia anut. Sebagaimana telah diketahui bahwasanya al-Ṣan'ānī berasal dari aliran Shī'ah Zaydiah yang memang bebas

¹⁶ Muḥammad Ishāq Muḥammad Ibrāhīm, "Tarjamah Al-Ṣan'ānī," in *Al-Tanwīr Sharḥ Al-Jāmi' Al-Ṣaghīr*, ed. Muḥammad Ishāq Muḥammad Ibrāhīm (Riyād: Maktabah Dār al-Salām, 2011), 30.

¹⁷ Al-Alma'ī, "Tarjamah Al-Imām," 87.

¹⁸ Al-'Ulaymī, *Al-Ṣan'ānī Wa Kitābuhū Tawdīḥ Al-Afkār*, 50.

dari keterikatan terhadap mazhab-mazhab yang ada. Sebagian proses dari pembentukan jati diri al-Şan‘ānī berkuat dalam aliran ini.¹⁹ Al-Şan‘ānī memilih tidak memiliki keterikatan dalam salah satu madzhab yang telah masyhur. Bagi al-Şan‘ānī, tidak ada satupun di dunia ini yang pendapatnya harus diikuti oleh manusia kecuali pendapatnya Rasulullah saw. Ia memiliki pendapat bahwa taklid terhadap pendapat mazhab justru menciderai para imam mazhab itu sendiri.²⁰

Khalifah al-Mansūr, salah satu penguasa Yaman memberikan kepercayaan pada al-Şan‘ānī untuk menjadi khatib di Masjid Jāmi‘ kota Şan‘ā. Lantas, dalam hal ini, al-Şan‘ānī mentransfer keilmuannya dengan cara mengajar, berfatwa dan mengarang kitab. Di sinilah ia mengembangkan pemikiran dan karirnya, sehingga maningkatkan popularitasnya. Imām al-Şan‘ānī sendiri meninggal pada tanggal 3 Sya‘ban tahun 1182 H/1769 M dengan umur 83 tahun.

B. Karya-Karya al-Şan‘ānī

Sebelum mengenal karya-karya yang dihasilkan oleh al-Şan‘ānī, perlu untuk mengenal terlebih dahulu periodisasi hadis, karena itu akan bisa mengantarkan pada karakteristik tulisan-tulisan yang ditorehkan oleh al-Şan‘ānī. Periodisasi di sini mengaju pada Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M) yang membagi periodisasi hadis menjadi tujuh periode, yakni:²¹

Pertama, hadis pada masa wahyu dan pembentukan hukum sejak Nabi Muhammad diangkat menjadi Rasul hingga beliau wafat pada tahun ke-11 hijriyah. Pada masa ini, Nabi menyampaikan hadis secara langsung pada para sahabatnya dan terkadang didahului oleh pertanyaan dari mereka. Segala gerak-gerik Nabi dijadikan sebagai pedoman hidup sebab beliaulah sosok *uswah*. Dalam proses penerimaan hadis, para sahabat tersebut berpegang pada kekuatan hafalan, yaitu menerima hadis tersebut dengan cara menghafal bukan menulis. Nabi sendiri melalui otoritasnya melarang penulisan apapun selain al-Qur’an kepada umat secara umum, sehingga penulisan hadis tidak mengalami perkembangan pada era

¹⁹ Al-‘Ulaymī, 55

²⁰ Ḥallāq, “Muqaddimah Muḥaqqiq,” 30.

²¹ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadits* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2011), 24–100.

ini. Meskipun demikian, terdapat beberapa sahabat yang memperoleh izin secara khusus untuk menuliskan hadis, seperti sahabat ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. ‘Āṣ.

Kedua, hadis pada masa pembatasan periwayatan yang terjadi pada era Khulafa’ al-Rasyidin (11-40 H.). Masa ini ditandai dengan adanya periwayatan hadis dari para sahabat namun dengan adanya keterbatasan-keterbatasan. Hadis hanya disampaikan kepada orang yang membutuhkannya saja, dan belum menjadi sebuah pelajaran khusus. Di era Abū Bakr dan ‘Umar, periwayatan hadis belum meluas. Fokus para sahabat pada masa mereka tercurahkan pada penyebaran al-Qur’an dan berhati-hati dalam menerima riwayat. Perkembangan hadis sendiri terjadi pada masa ‘Usmān b. Affān dan ‘Alī b. Abī Ṭālib dengan munculnya umat Islam terutama sahabat-sahabat kecil yang memerlukan hadis, sehingga merekapun bergerak guna mengumpulkan hadis dari sahabat-sahabat besar.

Ketiga, masa berkembangnya riwayat dan perlawatan dari satu kota ke kota yang lain. Masa ini terjadi pada era sahabat kecil dan tabi’in besar (41 H. sampai akhir abad pertama hijriyah), yang mana mereka mempunyai perhatian serius untuk mencari dan menghafal serta menyebarkan hadis pada masyarakat luas dengan mengadakan perlawatan hadis ke kota-kota Islam yang menjadi pusat hadis seperti Madinah, Makkah, Kufah, Basrah, Syam, dan Mesir. Pada masa itu, daerah kekuasaan Islam telah meluas sampai ke Mesir, Syiria dan Iraq, Samarkand, dan Spanyol. Di samping perkembangan yang signifikan tersebut, pada era ini pula berkembang pemalsuan hadis yang terjadi setelah wafatnya ‘Alī b. Abī Ṭālib dikarenakan faktor politik kekuasaan.

Keempat, masa pembukuan hadis yang terjadi pada permulaan abad ke-2 H. sampai penghujung abad tersebut. Pada masa ini, hadis yang sebelumnya terpelihara dalam format halafan mulai dibukukan. Promotor utama dalam pembukuan hadis adalah khalifah ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz dari dinasti Umayyah yang memerintahkan untuk membukukan hadis dikarenakan khawatir akan lenyap seiring dengan banyak wafatnya para penghafal hadis. Para pengumpul hadis pada masa ini tidak menyaring hadis-hadis yang dikumpulkannya, sehingga masing bercampur antara hadis Nabi, fatwa sahabat, bahkan sampai fatwa tabi’in. Kitab hadis sebagai produk jadi pada masa ini yang sampai pada kita adalah *al-*

Muwatta' karya Mālik b. Anas atas perintah khalifah al-Manṣūr. Pemalsuan hadis pada masa ini lebih menggeliat dan akhirnya kemudian mengakibatkan munculnya ilmu *al-jarḥ wa al-ta'dīl*, sebagai uji kelayakan periwayat hadis.

Kelima, hadis pada masa pentashihan dan penyaringan yang terjadi pada pada awal abad ke-3 H. sampai akhir abad tersebut. Pada periode ini, hadis-hadis Nabi mulai dipisahkan dari fatwa-fatwa sahabat dan tabi'in. Ia berdiri secara independen dan dipisahkan dari unsur-unsur yang bukan dari Nabi Muhammad. Selain itu, upaya kritisisme hadis pun lahir, yakni berusaha memisah antara hadis shahih dan dhaif yang sebelumnya masih belum terlalu diperhatikan dengan membuat standar kesahihan sebuah hadis. Dari proses ini lahirlah kitab-kitab hadis berorientasi memuat hadis-hadis yang sahih saja. Kitab-kitab hadis yang muncul pada masa kelima ini antara lain *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan al-Tirmidhī*, *Sunan Abū Dāwūd*, *Sunan al-Nasā'ī*, *Sunan Ibn Mājah*, dan *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*.

Keenam, masa penapisan dan penyusunan kitab-kitab hadis dengan spesifikasi khusus (*tahdhīb*, *istidrāk*, *istikhrāj*, menyusun *jawāmi'*, *zawā'id*, dan *aṭrāf*), yang dimulai pada awal abad ke-4 H. hingga jatuhnya Baghdad pada tahun 656 H. Ulama pada masa ini bergelar *muta'akhhirīn*, yang berbeda dengan ulama pada periode sebelumnya yang bergelar *mutaqaddimīn*. Di periode keenam ini, muncul berbagai kitab hadis dengan metode tertentu yang merupakan komplemen dari kitab-kitab yang telah hadir sebelumnya, seperti *istikhrāj* yaitu mengambil suatu hadis dari kitab tertentu yang kemudian diriwayatkan dengan sanadnya sendiri yang berbeda dengan sanad yang tertera dalam kitab rujukan, dan *istidrāk* yakni mengumpulkan hadis dengan syarat-syarat yang telah digariskan oleh kolektor hadir tertentu yang kebetulan tidak diriwayatkan oleh kolektor tersebut. Contoh kitab yang lahir pada masa ini, seperti kitab *al-Mustadrak 'alā al-Shaḥīḥayn* yang ditulis oleh al-Ḥākim al-Naysābūrī.

Ketujuh, masa pembuatan syarah, kitab-kitab *takhrīj*, pengumpulan hadis-hadis hukum, pembuatan kitab-kitab *jāmi'*, dan juga kitab-kitab *zawā'id*, yang terjadi pada tahun 656 H. sampai era sekarang ini. Di masa inilah hadis beberapa metode yang lebih menyempurnakan kajian hadis bermunculan, seperti

dielaborasi makna hadis oleh pada ulama dengan dituliskannya berbagai kitab syarah hadis, munculnya metode *zawā'id* yaitu penambahan hadis-hadis yang ada dalam sebuah kitab tertentu tetapi tidak tertera dalam kitab hadis yang lain, dilakukannya *takhrīj* yaitu penelusuran terhadap sumber orisinal suatu hadis tertentu, dituliskannya hadis-hadis yang berkonten hukum. Contoh kitab hadis yang terlahir pada periode ketujuh seperti kitab *Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām* karya Ibn Ḥajar al-Asqalānī.

Al-San'ānī hidup pada masa ketujuh di atas, sehingga karya-karyanya menyesuaikan dengan karakteristik karya hadis pada masa tersebut. Lebih jauh, keilmuan al-San'ānī yang sangat luas tidak hanya berada dalam pikirannya tapi juga dituangkan dalam berbagai karya yang beragam. Karya-karya dari al-San'ānī sebagai berikut:²²

1. Ijābat al-masā'il sharḥ bughyat al-āmal manzūmat al-kāmil fī uṣūl al-fīqh
2. Al-ijābah al-marḍiyah 'ala al-risālah al-ṣa'īdiyyah
3. Al-ihrāz limā fī asāsi al-balāghah min kināyah wa majāz
4. Aḥkām al-kuffār min ahl al-kitāb wa al-mu'āhidīn wa al-ḥarbiyyīn hal tuqbal shahādaturhum am lā?
5. Akhdh al-ujrah 'alā al-ṣalāti wa al-adhān (tanya-jawab)
6. Al-idrāk li ḍa'fī adillat taḥrīm al-tanbāk
7. Al-adillah al-jaliyyah fī taḥrīmi nazari al-ajnabiyyah. Kitab ini ditahqiq oleh 'Abd al-Wahhāb b. Luṭfī al-Daylamī
8. Arjūzah fī uṣūl al-dīn wa al-fīqh
9. Irshād dhawi al-albāb ilā ḥaqīqat aqwāl ibni 'abd al-wahhāb
10. Irshād al-qaṣīd li adillat qaḍā' al-'āmid
11. Irshād al-nuqād ila taysīr al-ijtihād
12. Izālat al-tahammuh bayān ma yajūz wa yaḥrum min mu'āwanat al-zulmah
13. Isbāl al-surūr min ṣifāt al-ḥūrī wa al-ghuraf wa al-qaṣūr
14. Isbāl al-maṭar 'alā qaṣbi al-sakar nazru nukhbat al-fīkr
15. Al-isti'jār bi al-ḥajj

²² Ḥallāq, "Muqaddimah Muḥaqqiq," 30–35; 'Abd Allāh Muḥammad Al-Maṭūrī, "Masā'il i'tiqād 'Inda Al-Amīr Al-San'ānī Muḥammad Ibn Ismā'il" (al-Jāmi'ah al-Qāhirah, 2001), 32–40.

16. Al-istizār ‘ilm al-baḥri wa al-manāri
17. Istīfa’ al-istidlāl fī bayān taḥrīm isbāl al-thiyāb ‘alā al-rijāl
18. Al-ishā’ah fī bayāni man nahā ‘an firāqīhi min al-jamā’ah
19. Istīfa’ al-maqāl fī ḥaqīqat al-irsāl
20. Al-iṣābah fī al-da’wāt al-mujābah
21. Iqāmat al-burhān ‘ala jawāz akhdhi al-ujroti ‘ala tilāwat al-Qur’ān. Ditaḥqīq oleh Aḥmad ‘Abd al-Razzāq al-Rahiqī
22. Iqāmat al-dalīl ‘ala ḍa’fī adillat al-takfīr bi al-ta’wīl
23. Al-iqtibās li ma’rifat al-ḥaqq min anwā’ al-qiyās
24. Iqnā’ al-bāḥith bi iqāmat al-adillah bi ṣiḥḥat al-waṣiyyah li al-wārith
25. Al-inṣāf fī ḥaqīqat al-awliyā’ wa mā lahum min al-karāmāt wa al-altāfi
26. Al-anfās al-raḥmāniyyah al-yamāniyyah ‘ala al-ifāḍah al-madaniyyah
27. Al-aulyā’ wa karāmātuhum
28. Al-anwār ‘ala kitāb al-īthār
29. Īqāzu dhawi al-albāb min sunnat al-ghaflah ‘an aḥkām al-khaḍāb
30. Īqāzu al-fīkrah li murāja’at al-fītrah
31. Baḥthu ḥawla kalimat al-isti’ādah wa al-tasmiyyah
32. Baḥthu fī īqā’i al-ṭalāq bi lafz al-taḥrīm
33. Badhl al-maujūdi fī ḥukm al-a’mār wa imra’at al-mafqūd
34. Bughyat al-āmal sharḥ manzūmat al-kāmil
35. Ta’nīs al-gharīb naẓm Bushrā al-kaīb bi liqā’i al-ḥabīb
36. Al-taḥbīr li idāḥ ma’āni al-taysīr
37. Taḥrīm al-istimnā’
38. Taḥrīm al-taḥallī bi al-dhahab
39. Taḥqīq fī jawāz al-ḍarb ‘ala al-tahammuh aw ‘adamih
40. Taḥqīq qaṣaṣ ‘ibārāt al-Qur’ān al-musammā: al-īdāḥ wa al-bayān fī taḥqīq ‘ibārāt qaṣaṣ al-Qur’ān
41. Al-taḥīl li isqāṭ al-shuf’ah
42. Al-tadāwī bi al-maḥram (tanya-jawāb)
43. Taḥīr al-i’tiqād ‘an adran al-ilḥād.
44. Ta’līqāt ‘ala al-baḥr al-zakhār, min kitāb al-ṭahārah ilā al-zakāh

45. Ta'līq 'ala ḥāshiyah abi al-ḥasan al-sanadi fī ta'dhīb atfāl al-mushrikīn
46. Tafsīr gharīb al-qur'ān
47. Al-tafkīk li 'uqūd al-tashkīk (tanya-jawāb)
48. Tanbīh dhawi al-fītnah 'alā al-sa'yi li ifthā'i nāri al-fītnah
49. Al-tanwīr, sharḥ al-jāmi' al-ṣagīr fī ḥadīth al-bashiri al-nadhir
50. Tawḍīḥ al-afkār fī ma'ān tanqīḥ al-anṣar fī 'ulūm al-āthār
51. Thamāni masā'il fī mu'taqīd ahl al-bayt
52. Al-thamāni al-masā'il al-marḍiyah
53. Thamarāt al-naẓar fī 'ilm al-āthār
54. Jam' al-shatīt fī sharḥ abyāt al-tathbīt, karya al-Suyūfī
55. Jawāb su'āl fī al-ṭalāq al-bid'ī
56. Jawāz ṣarf al-zakāh fī al-maṣāliḥ (baḥth)
57. Jawāz al-ḍarb 'alā al-tahammuh (baḥth)
58. Ḥāshiyah 'alā sharḥ al-riḍā 'alā al-kāfiyyah
59. Al-ḥarāsah fī mukhalafat al-mashrū' min al-siyāsah
60. Ḥusn al-ittibā'i wa qabḥ al-ibtidā'i
61. Ḥaqīqat bayān dār al-kufr, hal hiya ḥaqqahu ahl al-furū' bi anna ḥaqīqatuha ma dhaharat fīhā khaṣlah kufriyah....(tanya-jawāb)
62. Ḥaqīqat al-faqīr alladhī yastaḥiqqu al-zakāh
63. Ḥillu al-'aqāl 'an ma fī risālat al-zakāh li al-jalāl min al-ishkāl
64. Khurūj al-yahūd min jazīrah al-'arab
65. Al-dirāyah bi ḥāshiyah 'ala sharḥ al-'ināyah naẓm al-hidāyah
66. Al-dalīl al-shar'ī fī 'adam wuqū' al-ṭalāq al-bid'ī
67. Dīwān al-amīr al-Ṣana'āni
68. Dhail al-abhāth al-musaddadah wa ḥillu masā'iliha al-mu'qadah
69. Dirasat fī taḥqīq sharā'iṭ al-Jum'ah
70. Risālah jawāb su'āl 'an ḥadīth "al-dunyā mal'ūnatun, mal'ūnu mā fīhā"
71. Risālah jawāb su'āl fī ḥadd al-ganī alladhī yaḥrumu ma'ahu qabḍu al-zakah
72. Risālah jawāb su'āl fī wujūb al-taswiyyah fī al-hibbah li al-aulād
73. Risālah ḥawla madhhab ibni 'abd al-wahhāb
74. Risālah ḥawla al-mashī'ah

75. Al-risālah al-ṣādiqah fī al-jumlah al-khabariyyah al-kādhibah
76. Risālah buṭlān al-qawl bi anna al-ijmā' al-sukūṭī ḥujjah
77. Risālah fī bayān al-ribā
78. Risālah fī al-tathwīb "al-ṣalāt khayrun min al-nawm"
79. Risālah fī taḥrīm qabḍi al-siyāsah: "fī taḥrīm ba'ḍi al-makūs"
80. Risālah fī tasmiyyat al-ṭabrānī li mu'ājamah al-thalāthah
81. Risālah fī takfīri al-ṣaghāir bi nafs ijtināb al-kabāir
82. Risālah fī ribā al-nasīah
83. Risālah fī faskh al-ḥajj ilā al-'umrah
84. Risālah fī kawm ibādātillah ta'ala khaufan min nārihi wa tham'an fī jannatihi
ablugh min ibāditihi la khaufan min nārihi wa lā tham'an fī jannatihi
85. Risālah fī mas'alah taḥqīq al-shafā'ah
86. Risālah fī mas'alah al-miyāh
87. Risālah fī al-Risālah
88. Risālah fī al-mufāḍalah bayn al-shahāh wa al-qāmūs
89. Raf'ul al-athār li ibtāl adillat al-qā'ilin bi fanā'i al-nār
90. Raf'ul ishkāl al-ayāt al-qāḍiyah ba'ḍuha bi taqdīm khalq al-samāwāt
91. Al-rauḍah al-nadiyyah sharḥ al-tuḥfah al-'alawiyah fī manāqib imām 'Alī
92. Al-rauḍ al-naḍir fī khaṭb al-sayyid muḥammad al-amīr
93. Zakat al-khadrawāt
94. Sabab ta'khīr al-qisās min al-qāṭil idhā kāna ba'ḍu warathat al-qāṭil shaghīran
95. Subul al-salām, sharḥ min kitāb bulūgh al-marām min adillat al-aḥkām karya
ibnu ḥajar al-'asqalānī
96. Al-sahm al-ṣā'ib fī nahr al-qawl al-kadhīb
97. Al-sayf al-baqīr fī yamīn al-ṣābir wa'l-shākir
98. Su'āl imroat ṭalaqahā zaujuha fī muddah mutaqaḍdimah tallāqan raj'iyyan
thumma lā zālat tad'i 'alaihi annahā ḥāmilun ḥattā maḍat alaiḥā tis'u sinīn
99. Su'āl 'an dalālah al-mafāhim 'an ayyi aqsām al-dalālah hiya
100. Su'āl jawāb ḥawla aḥādīth al-sutūr al-mu'alliqah 'alā al-judrān
101. Su'āl jawāb ḥawla shart al-khabār al-ṣahīh wa'l-'adālah fī al-riwāyah

- 102.Su'āl jawāb ḥaula ṣiḥḥat ṣalāt al-muftariḍ khalf al-mutanaffil wa al-mukhtalifin farḍan wa hal ya'taddu al-lāḥiq bi rak'atin lam yudrak illa rukū'uha ma'a al-imām
- 103.Su'āl jawāb 'an dār al-kufr
- 104.Su'āl jawāb fī man qāla imra'atuhu 'alaihi ḥarām
- 105.Sha'n mu'āwiyah ibni abi sufyān (tanya-jawab)
- 106.Sharḥ manzūmat qawāid al-i'rāb
- 107.Shifā' al-ṣudūr bi naktah taqdīm al-raḥīm 'ala al-ghafūr
- 108.Ṣawm yawm al-shakk (baḥth)
- 109.Al-'uddah sharḥ 'umdat al-aḥkām
- 110.Al-'amal bi al-khatt wa al-adillah 'ala dhālik
- 111.Ghāyat al-tanqīḥ fī abḥāth tata'allaq bi al-taḥsīn wa al-taqbīḥ
- 112.Faḥḥ al-khāliq sharḥ majma' al-ḥaqāiq wa al-raqāiq fī mamādiḥ rabbi al-khalāiq
- 113.Qaṣbu al-sakari nazm nukhbat al-fīkr fī 'ilm al-athar
- 114.Qiṣṣat al-khiḍr wa mūsā (baḥth)
- 115.Qiṣṣat dāwud al-madhkūr fī sūrat Yāsīn
- 116.Qaṣīdah dhikrā al-ḥajj wa barakātuhu
- 117.Al-qawl al-mujtabī fī ḥilli al-jam'i bayna al-zaujāh wa ammatihā wa khālatihā min al-raḍā'
- 118.Lā ḍarara wa lā ḍirāra (baḥth ḥawla ḥadith rasūlillah)
- 119.Al-lum'ah fī taḥqīq sharā'it al-jum'ah
- 120.Majmū'ah rasāil ibni al-amīr
- 121.Maḥwu al-ḥawiyyah fī sharḥ abyāt al-tawbah
- 122.Madhhab ahl al-bait fī mā warada fī al-ṣalāḥ min raf'i aw dlom
- 123.Mas'alat al-taqlīd (fāidah)
- 124.Mas'alah fī al-dhabā'ih 'ala al-qabūr wa ghayrihā
- 125.Al-masā'il al-marḍiyyah fī bayān ittifaq ahl al-sunah 'alā sunan al-ṣalāḥ wa al-zaydiyyah
- 126.Al-masā'il al-thāqibah al-anzār fī taṣḥīḥ adillat faskh imra'at al-mu'siri bi al-i'sāri

127. Al-masā'il al-muhimmah fī mā ta'ummu bihi al-balwā hikām al-ummati
128. Mafātiḥ al-riḍwān fī tafsīr al-dhikr bi al-āthār wa al-qur'ān
129. Milk al-kuffār 'ala al-muslimīn
130. Minhāt al-gaffār 'ala ḍaw' al-nahāri
131. Mansak al-amīr al-Ṣan'āni
132. Manẓumat bulūgh al-marām min adillat al-aḥkam
133. Manẓumat al-kāfīl li ibni mahrān fī al-uṣūl
134. Nuṣrat al-ma'būd fī al-radd 'alā ahl wiḥdat al-wujūd
135. Nihāyat al-taḥrīr, fī al-radd 'alā qawlihim: laysa fī mukhtalif fih nakīr
136. Hadiyyat dhawi al-albāb ilā kayfiyyāt al-ḥukm bayna ahl al-kitāb
137. Hal al-kuffār mukhāṭabūn bi al-furū' wa yu'āqibūna alaiḥā
138. Hawāmīsh fatḥ al-Bāri
139. Al-wafa' bi adillat ḥill bay' al-nisā'
140. Al-yawāqit fī al-mawāqit

C. Kondisi Sosio-Historis Kehidupan al-Ṣan'āni

Dalam aspek sosial, pada dasarnya, masa hidup al-Ṣan'āni seperti masa-masa yang lain. Pada masanya, orang-orang hidup dalam perbedaan tingkatan dan derajat. Setelah diteliti secara mendalam, maka dapat disimpulkan bahwa pada saat itu orang-orang terbagi dalam empat tingkatan, yaitu:

- a. Tingkatan *sāddah* (Banī Hāshim), yaitu mereka adalah orang-orang yang bernasab pada sayyidah Fāṭimah dan 'Alī b. Abī Ṭālib. Mereka tercakup dalam dua mazhab, yaitu Zaydiyah dan Hādawiyah.
- b. Tingkatan *fuqahā'*, yaitu mereka adalah orang yang mendapatkan tingkatan pertama dalam profesi perkantoran dan pemutusan hukum (*qāḍī*). Mereka hidup serba berkecukupan dengan hasil yang didapatkan dari para imam.
- b. Tingkatan *mashāyikh* atau orang-orang cerdas, yakni adalah orang yang mendapatkan penghidupan mereka dengan menguasai kabilah yang ada di bawah kekuasaan mereka. Setiap kabilah yang kuat dan tunduk pada perintah guru maka semakin tinggi kedudukannya.

- c. Tingkatan pengrajin, pedagang, petani, dan lainnya. Mereka adalah kelompok yang paling besar dari setiap wilayah. Banyak dari mereka mendapatkan kelaliman dan mereka juga sering mendapatkan tekanan berupa pungutan pajak dan bea cukai.

Meskipun demikian, jika dilihat dari sisi lain yang lebih khusus, penduduk Yaman sebenarnya mempunyai akhlak-akhlak yang mulia, seperti keberanian, kecemburuan yang tinggi, memuliakan tamu, menolong orang yang lemah, menjaga hak tetangga dan lain sebagainya yang merupakan akhlak Islam yang diwariskan dari orang Arab asli. Meskipun antara Yaman dan Arab terdapat perbedaan sosial secara umum, akan tetapi orang Yaman tidak terlepas dari sifat-sifat asli orang Arab yang berasal dari nenek moyang mereka. Sifat-sifat itu diwariskan turun temurun dari ayah kepada anaknya, sehingga sifat-sifat itu tertanam kuat pada setiap diri individu sejak dulu.²³

Dalam aspek politik,²⁴ masa hidup al-Şan‘ānī berada pada abad ke-13 hijriyah, yang pada masa itu kota Yaman penuh dengan kekacauan, huru-hara, perlawanan dan pemberontakan dari berbagai kelompok. Tidak hanya itu, berbagai pertentangan pun muncul, seperti anak menentang orang tuanya dan saudara menentang saudaranya yang lain. Semua itu terjadi dalam ruang lingkup pemerintahan, yang disinyalir berasal dari apa yang diproklamirkan oleh madzhab Shī‘ah Zaydiyah tentang kriteria seorang imam. Menurut mereka, seorang imam tidak bisa dikatakan sebagai imam sampai ia keluar untuk berdakwah dan tidak hanya melakukan *taqiyah* (ibadah untuk kesalehan pribadi) saja. Selain itu, ia juga harus berasal dari golongan Fāṭimiyah (keturunan Fāṭimah bt. Muhammad) dan mempunyai berbagai macam ilmu untuk melakukan ijtihad.

Disebutkan bahwa ada enam orang imam yang hidup pada masa yang sama dengan al-Şan‘ānī di kota Yaman. Mereka merupakan orang-orang yang menduduki jabatan dalam pemerintahan di Yaman. Nama yang dimiliki oleh

²³ Al-Alma‘ī, “Tarjamah Al-Imām,” 40–41.

²⁴ Keterangan ini sampai selesai diramu dari dua referensi, lihat ‘Abd Allāh Muḥammad Al-Maṭīrī, “Masā’il i’tiqād ‘Inda Al-Amīr Al-Şan‘ānī Muḥammad Ibn Ismā‘īl” (al-Jāmi‘ah al-Qāhirah, 2001), 11–19; Ibrāhīm, “Tarjamah Al-Şan‘ānī,” 39–41.

keenam imam tersebut hampir sama satu dengan yang lain secara nasab maupun *laqab* (julukan). Adapun nama keenam imam tersebut adalah:

1. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥasan b. Imām al-Qāsim b. Muḥammad, penguasa daerah al-Mawāhib yang dijuluki sebagai al-Mahdī;
2. Al-Manṣūr bi Allāh, yang namanya adalah al-Ḥusayn b. al-Qāsim b. al-Muayyad bi Allāh (Muḥammad b. Imām al-Qāsim)
3. Al-Mutawakkil ‘alā Allāh, yang namanya adalah al-Qāsim b. al-Ḥusayn b. Aḥmad b. al-Ḥusayn
4. Al-Nasīr, yang namanya adalah Muḥammad b. Ishāq b. Imām al-Mahdī (Aḥmad b. al-Ḥasan b. Imām al-Qāsim)
5. Al-Manṣūr bi Allāh, yang namanya adalah al-Ḥusayn b. al-Mutawakkil ‘alā Allāh (al-Qāsim b. Ḥusayn)
6. Al-Mahdī li Dīn al-Ḥaqq, yang namanya adalah al-‘Abbās b. Imām al-Manṣūr bi Allāh (al-Ḥusayn b. Imām Mutawakkil ‘alā Allāh).

Imam pertama yang disebutkan adalah al-Mahdī penguasa daerah al-Mawāhib. Ia memegang kursi kepemimpinan dalam pemerintahan Yaman setelah meninggalnya al-Muayyad bi Allāh, yaitu Muḥammad b. al-Mutawakkil ‘alā Allāh pada tahun 1097 H. Berlangsung hingga tahun 1126 H., al-Mahdī mulai melakukan oposisi terhadap Imam al-Mutawakkil yang bernama Qāsim b. al-Ḥusayn sekaligus mengeluarkan wilayah yang dikuasainya dari wilayah kerajaan Yaman, sehingga al-Mutawakkil melepaskan jabatannya pada tahun 1129 H. Dengan demikian, al-Mahdī menguasai Yaman selama lebih dari 32 tahun. Riwayat hidup al-Mahdī dalam pandangan rakyatnya seperti raja-raja yang lalim. Ia banyak melakukan pembunuhan, dan perilaku munafik. Ia memperbolehkan menumpahkan darah dan merampas harta, bahkan ia bisa kenyang dengan apa yang tidak diberikan kepadanya. Pada mulanya julukan yang disandangnya adalah Imām al-Nasīr li Dīn al-Ḥaqq, kemudian berganti dengan julukan Imām al-Hādī sampai pada akhirnya julukan yang disandangnya yaitu Imām al-Mahdī. Namun begitu, al-Ṣan‘ānī sendiri tidak sepakat gelar itu disandang olehnya.

Al-Shawkānī mendeskripsikan al-Mahdī sebagai pemimpin yang mengambil harta dari rakyatnya tanpa batas kemudian menggunakannya tanpa ada

aturan. Kota Yaman, setelah orang Turki keluar dari wilayahnya sampai pada sebelum al-Mahdī memimpin, terbebas dari penindasan, pemungutan pajak dan pengambilan harta yang tidak dibenarkan oleh Islam. Akan tetapi setelah al-Mahdī ini menjabat sebagai penguasa, ia mengambil harta dengan cara halal maupun haram, sehingga kekuasaannya terlihat semakin besar, derajatnya semakin tinggi, pengaruhnya semakin kuat, dan tentaranya semakin banyak. Di samping itu, al-Mahdī juga berpura-pura bersikap zuhud dalam berpakaian dengan tidak mengenakan pakaian yang terbuat dari sutra dan bermerek. Dia juga mendapat julukan *ṣāhib sajadah*. Alasannya adalah karena ketika ia keluar dari rombongannya dan melihat apa yang ada di hadapannya terdapat tentara-tentara yang memenuhi tanah lapang, maka ia langsung turun berjalan kaki dari kudanya untuk bersujud karena rasa syukurnya dan tawadhu kepada Allah seraya wajahnya penuh dipolesi dengan debu.

Ironisnya lagi, al-Mahdī seringkali membunuh hanya berdasarkan praduganya saja. Ia sering bergaul dengan kalangan intelektual (ahli ilmu) dan berpura-pura seperti mereka. Terkadang para intelektual itu pun mengajarkan ilmu pada al-Mahdī dengan membacakan ilmu di depannya. Al-Mahdī bukan orang yang pandai, akan tetapi ia suka menampakkan bahwa dirinya seakan-akan paham tentang ilmu. Hal itulah yang membantunya mendapatkan dukungan dari para ulama karena mereka senang kepadanya. Dalam konteks ini, al-Ṣan‘ānī mengingkari kemunkaran ini yang sudah menyebar di segala penjuru. Ia bersuara terkait perilaku pemimpin. Ia menyatakan bahwa pada masanya, pemegang kebijakan telah lepas kendali dalam mengambil harta dan dalam masalah sanksi-sanksi yang tidak bisa diterima akal dan syara’. Kekuasaan menjadi terikat dengan orang-orang bodoh yang tidak mengetahui syariat ataupun agama sedikit pun. Tujuan mereka tidak lain dan tidak bukan hanyalah untuk menguasai harta setiap orang yang ada di bawah kekuasaan mereka. Sebagian dari mereka ada yang menyia-nyaiakan *ḥad* (hukuman) seorang pencuri atau pemabuk dengan mengambil harta darinya. Ada juga yang malah menggabungkan keduanya, yaitu melaksanakan *ḥad* sekaligus mengambil hartanya juga. Semua itu, al-Ṣan‘ānī, tegas diharamkan dengan pasti oleh agama. Akan tetapi, orang-orang tua tidak

bisa melakukan apa-apa, para pemuda semakin menyala-nyala dan ulama pun tidak mengingkari, sehingga keburukan bertambah semakin mengkhawatirkan.

Pada masa ini pula, al-Manṣūr bi Allāh yang bernama al-Ḥusayn b. Qāsim b. Muayyad bi Allāh memproklamirkan dirinya di wilayah-wilayah Hasyid pada bulan Dzulhijjah tahun 1124 H. Hal itu pun direspon oleh negara Yaman. Perintah yang diberikan al-Manṣūr bi Allāh menyebar luas dan ia banyak memberikan pidato di beberapa wilayah. Pengarang *Nashr al-'Urf* mengatakan, “terjadi peperangan antara khalifah al-Manṣūr dan khalifah al-Mahdī sang penguasa al-Mawāhib, kemudian penduduk Yaman sepakat untuk membaiainya.” Setelah itu, orang-orang mulai menyukai Imām Mutawakkil ‘alā Allāh yang bernama Qāsim b. al-Ḥusayn b. Aḥmad, dan mereka hendak membaiainya. Namun, ia menolak pembaiatan tersebut dengan siasat dan tipu daya. Dalam hal ini, al-Shawkānī berkomentar, al-Mutawakkil menolak dan memberikan alasan bahwa ilmunya belum memenuhi syarat untuk berjihad. Dia belum mampu untuk berfatwa. Bahkan, ia memerintahkan mereka untuk membaiat al-Ḥusayn b. Qāsim b. Muayyad, penguasa Shahrāh pada waktu itu.

Kemudian, al-Mutawakkil membaiat al-Ḥusayn b. Qāsim b. Muayyad, yang dijuluki al-Manṣūr bi Allāh. Pemegang keputusan waktu itu adalah al-Mutawakkil ‘alā Allāh, sedangkan al-Ḥusayn tidak memiliki wewenang apa-apa kecuali hanya sekedar nama. Lalu al-Mutawakkil pun mulai untuk memerangi al-Mahdī, ia membawa banyak tentara dan mengepungnya di desa al-Mawāhib. Hal tersebut dimulai pada tahun 1126 H. Setelah itu, al-Mahdī memecat dirinya sendiri dan membaiat al-Ḥusayn b. Qāsim b. Muayyad, setelah terjadi peperangan yang sangat dahsyat. Kemudian tidak disangka-sangka timbul banyak kekacauan dari al-Ḥusayn b. Qāsim, sehingga ia dipecat oleh Imām al-Mutawakkil ‘alā Allāh. Melihat hal tersebut, orang-orang senang dan mereka membaiat al-Mutawakkil pada tahun 1128 H. namun al-Mahdī menolak untuk membaiainya dengan alasan bahwa ia memecat dirinya dengan persyaratan bahwa yang menjadi khalifah adalah al-Ḥusayn b. Qāsim, bukan al-Mutawakkil ‘alā Allāh. Tidak terima dengan itu, Imām al-Mutawakkil ‘alā Allāh pun kembali mengepung al-Mahdī dengan

membawa tentara sampai ia bisa tunduk dan mau untuk membaiaat al-Mutawakkil pada tahun 1129 H.

Setelah kejadian itu, munculah sosok yang bernama Muḥammad b. Ishāq b. al-Mahdī yang bertujuan untuk memerangi khalifah al-Mutawakkil ‘alā Allāh. Keadaan menjadi semakin genting dan api fitnah menyebar ke berbagai tempat hingga al-Ṣan‘ānī berusaha untuk melakukan rekonsiliasi antara khalifah al-Mutawakkil ‘alā Allāh dan Muḥammad b. Ishāq. Dengan langkah ini, akhirnya benih-benih perpecahan semakin menyusut dan keduanya bisa didamaikan dan disatukan. Muḥammad b. Ishāq tidak lagi memproklamirkan diri sebagai imam dan kembali bergabung, baik secara khusus maupun umum. Dengan usaha yang dilakukan oleh al-Ṣan‘ānī, api fitnah yang sempat berkobar bisa dipadamkan. Dari situlah al-Ṣan‘ānī mengarang sebuah risalah yang indah. Setelah kejadian tersebut, al-Manṣūr bi Allāh keluar untuk memerangi ayahnya al-Mutawakkil ‘alā Allāh. Melihat fenomena pertikaian kembali, al-Ṣan‘ānī pun berusaha untuk mendamaikan keduanya dan tugas itu dijalankan dengan baik olehnya.

Begitulah seterusnya, perselisihan dalam rangka perebutan kekuasaan sebagai seorang pemimpin terjadi dan bergejolaknya api fitnah yang menjadi tanda yang sangat jelas pada masa al-Ṣan‘ānī hingga berakhir pada masanya al-Mahdī li Dīn Allāh, yaitu al-‘Abbās yang memperlakukan rakyatnya selayaknya pemimpin yang mendapatkan petunjuk dan adil, sehingga kekuasaannya dianggap bagian dari hal yang terbaik dari negara Yaman pada zaman itu. Imām al-Shawkānī berkomentar dalam mensifatinya, bahwa ia adalah imam yang cerdas, adil, kuat di dalam mengatur, punya kemauan yang tinggi, mengajak kepada kebaikan, senang kepada ahli ilmu, mencintai keadilan, adil kepada orang yang terlalimi, memiliki tekad yang kuat, mengawasi keadaan rakyatnya dan meneliti para stafnya/pegawainya. Semua hal menjadi jelas di hadapannya, ia mempunyai mata-mata yang bisa mendeteksi hal tersebut. Ia mempunyai wibawa yang sangat besar di hati para pembesarnya. Mereka tidak melakukan sesuatu kecuali mereka tahu bahwa hal itu akan didengar olehnya, dengan hal ini banyak kelaliman yang sirna. Ia melakukan pembelaan terhadap rakyat dengan melakukan sesuatu yang dapat menyelamatkan mereka dari para pemberontak yang secara zahir

memerangi khalifah tetapi pada hakikatnya merusak rakyat. Terkadang ia membuat luluh para pemberontak dengan memberikan hadiah, dan terkadang dengan mengirimkan tentara yang menghalangi mereka.

Dari pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa al-Şan‘ānī memiliki pengaruh yang besar dan menonjol dalam kejadian politik yang terjadi di masanya. Di samping apa yang disebutkan sebelumnya, yaitu usaha di dalam mendamaikan al-Mutawakkil dan Muḥammad Ishāq, al-Manşūr bi Allāh dan ayahnya, al-Şan‘ānī juga mempunyai peran yang sangat cemerlang dan menonjol dalam berbagai bidang di antaranya adalah:

1. Ketika Imām al-Mahdī li Dīn Allāh, yaitu al-‘Abbās dihasut oleh menterinya untuk membeli harta wakaf yang ada di lembah Shu‘ub bagian utara wilayah Şan‘ā dengan beberapa imbalan. Artinya, mereka akan mengeluarkan harta wakaf tersebut menjadi harta kepemilikan, dan hal ini tentunya bertentangan dengan hukum Islam karena harta wakaf tidak bisa dijual belikan, tidak diberikan, dan tidak bisa di wariskan. Maka al-Şan‘ānī mengirimkan surat kepada yang panjang kepada al-Mahdī (al-‘Abbās) di bulan Dzulhijjah pada tahun 1180 H. Ia memulai suratnya dengan menjelaskan sebagian kebaikan-kebaikan Yaman pada masanya, kemudian ia menjelaskan peringatan untuk membeli barang wakaf. Nasihat ini yang menjadi sebab khalifah meninggalkan harta wakaf yang berada di lembah Shu‘ub sebagaimana mestinya.
2. Ultimatum al-Şan‘ānī terhadap sekte Hādawiyah di dalam haramnya menikahi golongan Fāṭimiyah kecuali dari golongan Fāṭimiyah itu sendiri dan mengokohkan bahwa yang diperhitungkan dalam *kafā’ah* menikah itu adalah agama. Dalam konteks ini, ia mengatakan bahwa dalam masalah ini, manusia sangat mengherankan karena dalam berbuat tidak berlandaskan dalil kecuali karena kesombongan. Betapa banyak orang-orang perempuan mukmin diharamkan menikah karena kesombongan para pemimpinnya dan dirinya merasa agung, kemudian al-Şan‘ānī berdoa bahwa ia tidak bertanggung jawab dari syarat yang timbul dari hawa nafsu dan dirawat oleh kesombongan. Menurutnya, para perempuan Fāṭimiyah di negara Yaman melarang pernikahan yang merupakan sesuatu yang diharamkan oleh Allah kepada mereka, sebab

sebagian pendapat Hādawiyah yang mengharamkan pernikahan Fāṭimiyah kecuali dengan Fāṭimiyah tanpa ada dalil yang mereka sebutkan.

3. Ultimatum al-Ṣan‘ānī terhadap lagu-lagu perayaan yang dibarengi dengan perkara haram yang banyak terjadi pada masanya. Dalam hal ini, dia mengatakan, secara zahir perintah di dalam hadis “mengumumkan nikah”, hampir tidak ada ulama yang mengatakan bahwa itu wajib. Oleh karenanya, perintah itu menjadi perintah yang ber hukum sunah. Namun yang perlu diperhatikan, menurut al-Ṣan‘ānī, pengumuman pernikahan dilakukan dengan syarat tidak dibarengi dengan nyanyian haram yang menggunakan suara wanita yang bukan mahram dengan nyanyian syair di dalamnya. Seharusnya hal tersebut menggunakan gaya bahasa orang Arab yang ada pada masa Nabi.
4. Ultimatum al-Ṣan‘ānī terhadap penyebaran *nadhhar* (sumpah) yang ditujukan untuk kuburan dan kubah-kubah. Dalam konteks ini, ia mengatakan, adapun *nadhhar* yang terkenal yang ditujukan untuk orang mati, memang tidak ditemukan keterangan yang menyatakan bahwa itu haram. Namun, orang yang bernadhhar dengan keyakinan bahwa pemilik kuburan dapat memberikan manfaat dan madharat, mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan, menyembuhkan rasa sakit, dan mengobati orang sakit, itu sama seperti yang dilakukan oleh para penyembah berhala. Maka hal itu, menjadi haram hukumnya sebagaimana *nadhhar* kepada berhala. Selain itu, menjadi haram juga dalam menerimanya karena hal itu menyebabkan kesyirikan dan wajib dilarang, dan jelas hal itu merupakan bentuk dari keharaman yang besar. Al-Ṣan‘ānī menjelaskan bahwa hal itu sebenarnya dilakukan oleh penyembah berhala, akan tetapi nyata-nyata sudah terjadi hingga kebaikan menjadi kemunkaran dan perkara munkar menjadi baik. Kemudian, mereka pun membuat bendera untuk para penerima *nadhhar* terhadap orang mati dan menyuguhkan suguhan terhadap orang yang datang ke tempat mayit dan menyembelih sembelihan hewan ternak di pintunya. Hal ini adalah esensi yang dilakukan oleh para penyembah berhala.

5. Ijtihad al-Şan‘ānī dalam menegakkan hukum Islam terhadap orang-orang Yahudi Yaman. Dalam hal ini, al-Şan‘ānī telah menasehati khalifah al-Mutawakkil, yaitu Qāsim b. al-Ḥusayn dengan beberapa poin berikut:
- a. Wajib bagi khalifah untuk mengeluarkan Yahudi dari jazirah Arab yang mana Yaman termasuk dalam bagiannya;
 - b. Kalau tidak begitu, maka mereka wajib dipakaikan baju kehinaan dan kerendahan;
 - c. Merobohkan tempat ibadah yang mereka bangun yang tidak memiliki izin;
 - d. Mendesak mereka ke jalan sempit, jika orang Islam dan Yahudi berpapasan di jalan.

Al-Şan‘ānī menjelaskan bahwa perilaku yang dilakukan Yahudi pada masanya, yaitu sengaja menjadikan orang Islam di bagian kiri mereka ketika bertemu di jalan adalah sesuatu yang bidah dan tidak ditemukan pendapat itu sama sekali. Dari situ seakan-akan mereka adalah *aşhāb al-yamīn* karena berada di kanan. Maka seharusnya mereka dilarang melakukan perbuatan yang dilakukan dengan sengaja tersebut, sebab terlihat mereka sangat menjaga hal itu dan sangat menentang orang Islam. Dengan demikian, masa hidup al-Şan‘ānī adalah masa yang banyak terjadi kekacauan dari segi politik dan gejolak kelompok, akan tetapi al-Şan‘ānī pun mempunyai pengaruh besar untuk memperbaiki masanya dengan kapasitasnya. Penjelasan-penjelasan yang dipaparkan sebelumnya menunjukkan pengaruh-pengaruh al-Şan‘ānī yang tidak kecil.

BAB IV HASIL PENELITIAN

A. Pemikiran Hadis Muḥammad b. Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī

1. Konstruksi Dasar Pemikiran Hadis

Al-Ṣan‘ānī, merupakan sosok yang sangat produktif. Hampir dalam setiap bidang keilmuan Islam, ia punya kontribusi karya yang bisa menunjukkan sosoknya yang multi talenta dalam berbagai bidang. Karya-karya besarnya meliputi, bidang tafsir, hadis dan keilmuannya, fikih atau hukum Islam, akidah atau teologi, usul fikih atau filsafat hukum Islam, bahasa dan lain-lain.¹ Keberadaan sosoknya yang produktif, meniscayakan penulis untuk melakukan pembacaan yang menyeluruh terhadap karya-karyanya. Jika tidak, maka tidak menutup kemungkinan melahirkan simpulan yang parsial. Hal ini tentu saja berlaku juga dalam konteks memahami sepenuhnya pemikiran hadis al-Ṣan‘ānī.

Berdasarkan data-data karya yang berhasil dipetakan oleh para pengkaji sosok al-Ṣan‘ānī, kaitannya dengan hadis, memang tidak dijumpai satu pun yang ditulis khusus olehnya tentang keilmuan hadis. Jika pun dijumpai sebuah karya yang berjudul: *Manẓūmah Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*, namun, pada dasarnya karya ini merupakan gubahan dari karya yang ditulis oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. Dalam hal ini, Ibn Ḥajar menulis *Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*, lalu digubah oleh al-Ṣan‘ānī ke dalam bentuk bait-bait sajak, seperti terlihat dari judulnya: *Manẓūmah* yang berarti nazaman. Karya ini kemudian diberi keterangan oleh al-Ṣan‘ānī dan menjadi sebuah karya terpisah dengan judul *Isbāl al-Maṭar ‘alā Qaṣb al-Sukkar*.

Karya lain yang ditulis oleh al-Ṣan‘ānī dalam bidang hadis adalah *Thamarāt al-Nazar fī ‘Ilm al-Athar*. Ini pun merupakan karya catatan terhadap karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī di atas. Dengan kata lain, *Nukhbah* karya Ibn Ḥajar, di tangan al-Ṣan‘ānī memunculkan dua karya turunan: *pertama*, berupa nazaman, nazaman ini nantinya diberi keterangan sendiri dengan judul *Isbāl*; *kedua*, berupa catatan-

¹ ‘Alī b. ‘Abduh b. ‘Alī Al-Alma‘ī, “Tarjamah Al-Imām,” in *Al-Anfās Al-Raḥmānīyah Al-Yamanīyah Fī Abḥāth Al-Ifādah Al-Madaniyah*, ed. ‘Alī b. ‘Abduh b. ‘Alī Al-Alma‘ī (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd wa al-Nāshirūn, 2007), 71–84.

catatan khusus atau yang biasa dikenal dengan istilah *ḥāshiyah*. Selain karya-karya ini, al-Ṣan‘ānī juga menulis *Tawḍīḥ al-Afkār* yang merupakan penjelasan terhadap *Tanqīḥ al-Anzār fī ‘Ulūm al-Ḥadīth wa al-Athār*, karya Ibn al-Wazīr dalam bidang ilmu hadis. Selain karya-karya ini, sebagian besar karyanya dalam bidang hadis merupakan bentuk aplikasi pemahaman atau syarah terkait tema tertentu atau karya tertentu.

Namun, seperti sudah disinggung di muka, meskipun al-Ṣan‘ānī tidak memiliki karya khusus terkait keilmuan hadis, tetapi pemikiran hadisnya tetap bisa ditelisik melalui karya-karya tersebut. Bagaimana pun, seorang penjarah sebuah kitab pada dasarnya tidak selalu terikat harus sekata dengan penulis karya asal. Penjarah hadis punya porsi yang sama untuk menyampaikan pikiran secara utuh tanpa intervensi dari penulis aslinya. Pikiran-pikiran tersebut bisa berupa persetujuan, kritikan, dan lain-lain. Pikiran-pikiran hadis al-Ṣan‘ānī tentunya juga bisa dilihat secara jelas dari bagaimana ia memahami hadis-hadis tertentu di dalam berbagai karyanya yang tidak lagi sebagai karya syarah, melainkan karya utuh dan terpisah dari karya orang lain.

Ibn Ḥajar merupakan sosok yang sangat berpengaruh dalam dunia Islam. Karya-karya besarnya, baik dalam bidang hadis, tafsir, sejarah, bahasa maupun bidang-bidang lainnya, menjadi karya yang mendapatkan apresiasi yang besar dari kalangan para tokoh dalam lintas generasi. Apresiasi tersebut, yang paling terlihat kentara, antara lain berupa lahirnya karya syarah atau catatan khusus terhadap karya-karya yang dia tulis semasa hidupnya. Beberapa judul karya yang sudah disebutkan di atas, menjadi bukti nyata bagaimana sosok Ibn Ḥajar mendapatkan perhatian lebih dari kalangan para ahli, termasuk al-Ṣan‘ānī sendiri. Lebih dari itu, penerimaan para ahli terhadap pemikiran-pemikiran Ibn Ḥajar yang tertuang dalam ragam karyanya dapat dipahami bahwa sosoknya merupakan representasi dari tokoh Sunnī.

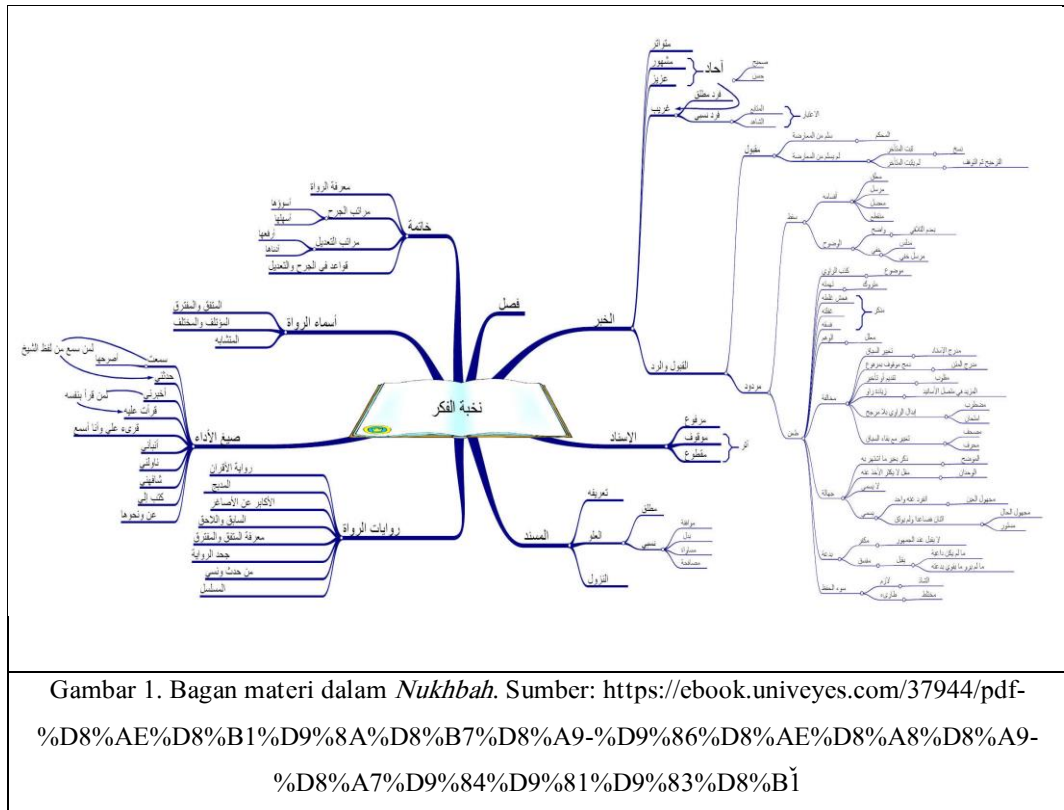
Ibn al-Wazīr (w. 840 H/1436 M), sebagai penulis *Tanqīḥ al-Anzār fī ‘Ulūm al-Ḥadīth wa al-Athar*, yang kemudian diberi syarah oleh al-Ṣan‘ānī bernama lengkap Muḥammad b. Ibrāhīm b. ‘Alī al-Murtaḍā al-Ṣan‘ānī. Dilihat dari penobatannya, *al-Ṣan‘ānī*, jelas bahwa dia masih satu geografis dengan al-Ṣan‘ānī

yang menjadi objek kajian pada konteks ini. Ibn al-Wazīr merupakan sosok yang juga dikenal luas sebagai pakar dalam berbagai bidang keilmuan Islam. Meskipun reputasinya—dalam bidang hadis—belum setara dengan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, namun kenyataan bahwa dia juga mendapat predikat sebagai *al-mufasssir*, *al-ḥāfiẓ*, *al-muḥaddith*, *al-‘allāmah*, *al-mutqin*, *al-uṣūlī*, *al-ḥujjah* dan *al-mutakkallim*, menjadi bukti nyata bagaimana posisinya di dunia Islam begitu diperhatikan. Meskipun, dalam konteks ini, belum diketahui dengan pasti bagaimana afiliasinya, apakah sebagai seorang Sunnī atau Shī‘ī. Sosok Ibn al-Wazīr pada mulanya memang dikenal sebagai seorang Shī‘ī, tetapi dikemudian memilih menjadi Sunnī. Belum ada data yang pasti, saat *Tanqīḥ al-Anzār fī ‘Ulūm al-Ḥadīth wa al-Athar* ditulis apakah dia menulisnya sebagai sosok Shī‘ī atau sudah menjadi Sunnī.²

Nukhbah al-Fikr merupakan karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam bidang hadis. Karya ini relatif tipis; dalam cetakan Dār Ibn Ḥazm, Beirut, dan ditedit oleh ‘Abd al-Ḥamīd b. Ṣāliḥ b. Qāsim Ālu A‘waj (cet. I, 2006/1427 H), karya ini tidak lebih dari tujuh halaman. Namun, meski demikian, karya yang ditulis Ibn Ḥajar selama perjalanan ibadah haji ini, memuat materi-materi yang dinilai penting dalam ilmu *muṣṭalah al-ḥadīth*; materi-materi tersebut meliputi: (1) pembagian hadis dari aspek kuantitas: *mutawātir* dan *āḥād*; (2) hadis dari aspek kualitas: sahih, hasan dan lemah; (3) pembahasan tentang *isnād* dan musnad; (4) pembahasan tentang problematika para perawi; (5) pembahasan tentang istilah-istilah periwayatan (*sighah al-taḥammul wa al-adā’*); dan lain-lain.³ Materi-materi dalam *Nukhbah* bisa dilihat pada tabel berikut:

² Meskipun, dalam konteks ini, belum diketahui dengan pasti bagaimana afiliasinya, apakah sebagai seorang Sunnī atau Shī‘ī. Sosok Ibn al-Wazīr pada mulanya memang dikenal sebagai seorang Shī‘ī, tetapi dikemudian memilih menjadi Sunnī, yakni dalam hal pengamalan ajara-ajaran agama, dia menggunakan teks-teks al-Qur’an dan hadis sahih layaknya prinsip-prinsip keberagamaan yang dikenal dalam tradisi Sunnī. Lihat Ismā‘īl Al-Akwā‘, *Al-Imām Muḥammad b. Ibrāhīm Al-Wazīr Wa Kitābuh Al-‘Awāṣim Wa Al-Qawāṣim*, 2nd ed. (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1992), 77–81. Belum ada data yang pasti, saat *Tanqīḥ al-Anzār fī ‘Ulūm al-Ḥadīth wa al-Athar* ditulis apakah dia menulisnya sebagai sosok Shī‘ī atau sudah menjadi Sunnī.

³ Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, *Nukhbah Al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd b. Ṣāliḥ b. Qāsim Ālu A‘waj (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006).



Tidak semua hal dari poin-poin di atas dijelaskan secara berurutan dalam *Thamarāt al-Naẓr fī ‘Ilm al-Athar*. Al-Ṣan‘ānī hanya membahas hal-hal yang dirasa penting di dalamnya. Pembahasan-pembahasan al-Ṣan‘ānī mencakup: (1) periwayatan hadis dari pelaku bidah, baik yang sampai pada level bidah yang bisa membawa pelakunya pada kekafiran maupun sekedar sampai pada level kefasikan; (2) persoalan ke-*shī‘ah*-an dan ke-*naṣb*-an dalam periwayatan hadis; (3) persoalan sahabat Nabi; batasan istilah, kriteria dan lain-lain; (3) persoalan hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*; (4) persoalan *al-jarḥ wa al-ta’dīl*; dan sebagainya.⁴ Melalui poin-poin ini, keberadaan al-Ṣan‘ānī tidak sekedar memberikan penjelasan tentang hal-hal yang disampaikan oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, baik yang disampaikan langsung di *al-Nukhbah* maupun tidak, melainkan juga memberikan kritikan tajam, pandangan berbeda, bahkan juga ke ulama-ulama lain yang dinilai menyalahi yang seharusnya.

⁴ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kahlānī Al-Ṣan‘ānī, *Thamarāt Al-Naẓr Fī ‘Ilm Al-Athar*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd b. Ṣāliḥ b. Qāsim Ālu A‘waj, 1st ed. (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2006).

Model penjelasan al-Şan‘ānī relatif berbeda dengan yang ditulisnya pada *Isbāl al-Maṭar ‘alā Qaṣb al-Sukkar*. Penjelasan-penjelasan al-Şan‘ānī pada karya ini relatif lebih sistematis, menyesuaikan dengan materi-materi yang terdapat dalam *Qaṣb al-Sukkar*. Akan tetapi, mengingat *Isbāl al-Maṭar* adalah karya yang secara khusus merupakan penjelasan terhadap *Qaṣb al-Sukkar*, tentunya terdapat bagian-bagian yang ditambahkan, sesuai dengan kebutuhan. Bagian-bagian yang ditambahkan tersebut berupa subbab-subbab baru yang tidak ada di *Qaṣb al-Sukkar* tetapi tetap memiliki korelasi. Dalam *Qaṣb al-Sukkar*, terdapat kira-kira 28 materi pembahasan di luar pendahuluan (*muqaddimah*) dan penutup (*khātimah*). Sedangkan *Isbāl al-Maṭar* memuat kira-kira 100 materi di luar pendahuluan (*muqaddimah*) dan penutup (*khātimah*).⁵ Dengan kata lain, pemikiran hadis al-Şan‘ānī dapat dibaca dengan runut pada karya tersebut.

Hal di atas, berbeda dengan gambaran yang terdapat dalam karya Ibn al-Wazīr dalam bidang hadis, yaitu *Tanqīh al-Anzār*. Karya ini disebut memiliki beberapa keistimewaan dibandingkan dengan karya memiliki bidang keilmuan yang sama. Keistimewaan tersebut antara lain meliputi paparannya dasar tentang ilmu hadis oleh penulisnya yang menunjukkan kedalaman ilmunya; paparan perbedaan pendapat di kalangan para ahli yang disertai dengan analisis dan pemilahan pendapat-pendapat yang relevan dan dinilai lebih kuat (baca: melakukan *tarjih*). Tidak hanya itu, Ibn al-Wazīr juga memaparkan pendapat kelompok Shī‘ah dengan disertai catatan-catatan kritis yang memang dirasa perlu.

Jadi, bagaimana pemikiran hadis al-Şan‘ānī dalam *Tawdīh al-Afkār*? Pada dasarnya, tampaknya tidak ada perbedaan yang mencolok antara pemikirannya yang terdapat dalam paparan-paparan pada karya keilmuan hadis Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. *Tawdīh al-Afkār* juga ditulis oleh al-Şan‘ānī dalam rangka menjelaskan ilmu hadis; poin-poin pembahasannya pun mengikuti alur pembahasan yang terdapat dalam *Tanqīh al-Anzār*. Namun, karya karena memang *Tanqīh* ini lebih tebal yang berarti lebih memuat banyak tema ilmu hadis di dalamnya, menjadi semakin tebal dengan penjelasan-penjelasan al-Şan‘ānī. Namun, sekali lagi, kedua

⁵ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kahlānī Al-Şan‘ānī, *Isbāl Al-Maṭar ‘alā Qaṣb Al-Sukkar*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd b. Şāliḥ b. Qāsim Ālu A‘waj, 1st ed. (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2006).

karya penjelasan ini (baca: syarah terhadap *Nukhbah* dan *Tanqīh*) tampak representatif untuk menjelaskan pemikiran hadis al-Ṣan‘ānī. Termasuk menjawab pertanyaan apakah ia berbeda dengan para tokoh hadis Sunnī atau tidak. Dengan kata lain, jawaban untuk pertanyaan tersebut dapat dilihat dua karya tersebut atau bahkan keduanya.

Dalam *Tawḍīh al-Afkār*, pengertian hadis dalam pandangan al-Ṣan‘ānī tidak berbeda dengan ulama Sunnī pada umumnya. Menukil keterangan Aṭā’ dalam *Muṣṭalah Ahl al-Ḥadīth*, ia menjelaskan bahwa hadis sebagai sesuatu yang bersumber dari Nabi, atau sahabatnya, atau juga generasi di bawahnya berupa perkataan, perilaku, keduanya (perkataan dan perilaku sekaligus), ketetapan, maupun sifat-sifatnya. Ada pula yang memaknai hadis sebagai sesuatu yang bersumber dari Nabi, sedangkan *khbar* adalah yang bersumber dari selain Nabi.⁶ Ia juga membagi hadis menjadi tiga layaknya kalangan Sunnī, yakni *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, dan *ḍa‘īf*. Pemahaman seperti itu bertolak belakang dengan definisi hadis di kalangan Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah, yang menganggap perkataan, perbuatan, dan ketetapan dua belas imamnya sebagai hadis pula karena imam-imam tersebut dianggap maksum layaknya Nabi Muhammad. Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah juga membuat satu kategori lagi selain tiga varian kualitas hadis (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa‘īf*), yaitu hadis *muwaththaq* sebagai hadis kuat tetapi diriwayatkan oleh periwayat selain golongan mereka.⁷

Dalam problem sanad hadis, al-Ṣan‘ānī menuturkan bahwa memang dalam *ṣaḥīḥayn* terdapat beberapa periwayat yang mendapat kritikan negatif (*jarḥ*). Namun, daftar periwayat yang dikritik tersebut sebenarnya tidaklah mendapatkan kritikan secara mutlak, tetapi ada alasan-alasan yang menjadi landasannya justifikasinya. Misalnya saja, Ayyūb b. Ā‘idh dalam *ṣaḥīḥayn* yang dikenal sebagai golongan Murji‘ah,⁸ Ḥarīz b. ‘Uthmān al-Ḥimṣī (w. 163 H) dalam al-

⁶ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kahlānī Al-Ṣan‘ānī, *Tawḍīh Al-Afkār Li Ma‘ān Tankīh Al-Anzār*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, vol. 1 (Madinah: Maktabah Salafiyah, n.d.), 3.

⁷ Muḥammad Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu Dalam Kitab Hadis: Studi Atas Kitab Al-Kaḥfī Karya Al-Kulaynī* (Yogyakarta: Teras, 2009), 61–62.

⁸ Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh Al-Bukhārī, *Kitāb Al-Ḍu‘ Afā’* (Maktabah Ibn ‘Abbās, 2005), 27; Alā’ al-Dīn Mughlaṭāya, *Ikmāl Tahdhīb Al-Kamāl*, ed. Abū ‘Abd Al-Raḥmān

Bukhārī dari komunitas *naṣb* (pembenci ‘Alī),⁹ Khālīd b. Makhlad al-Qaṭwānī (w. 213 H) dalam al-Bukhārī yang disebutkan sebagai sosok yang memiliki sifat *tashayyu*‘ (pecinta ‘Alī),¹⁰ dan Hishām b. ‘Abd Allāh al-Dustuwā’ī (w. 152 H) dalam al-Bukhārī yang disebut sebagai Qadariyah.¹¹ Menurut al-Ṣan‘ānī, mereka semua sebenarnya masih selamat dari bidah dalam kategori keadilan (‘*adālah*). Memang sebagian dari mereka mengajak kepada bidah yang mereka anut, sampai-sampai Ibn al-Qaṭṭān (w. 628 H/1230 M) menyatakan bahwa beberapa *rijāl* dalam al-Bukhārī dan Muslim tidak dikenal keislamannya. Namun, menurut al-Ṣan‘ānī, pendapat tersebut terlalu berlebih-lebihan (*ghulūw*), sebab dia memang terkenal tidak meriwayatkan hadis dari selain Muslim.¹²

Dengan pandangannya di atas, al-Ṣan‘ānī berupaya membela *ṣaḥīḥayn*, terutama al-Bukhārī, yang memasukkan beberapa *rijāl* yang diperdebatkan. Baginya, *rijāl* tersebut masih selamat dari cacat dalam bidang keadilan periwayat, meskipun berpaham bidah. Untuk memperjelas pendapat al-Ṣan‘ānī tersebut, al-‘Ulaymī menyadur statemen Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852 H/1449 M) dalam *Hady al-Sārī* (muqaddimah *Faṭḥ al-Bārī*). Menurut Ibn Ḥajar, bidah yang dapat menyebabkan seseorang tidak diterima periwayatannya adalah orang yang mendapatkan predikat kafir atau fasiq secara kesepakatan oleh orang Islam pada umumnya berdasarkan kaidah-kaidah yang ditetapkan, misalnya saja sekte Shī‘ah Ghulāt yang berpandangan bahwa Tuhan telah bersemayam ke dalam tubuh ‘Alī.

and Abū Muḥammad Usāmah, vol. 2 (Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah li al-Ṭibā‘at wa al-Nahsr, 2001), 336–37; Sulaymān b. Khalaf b. Sa‘ad Abū al-Walīd Al-Bāḥī, *Al-Ta‘dīl Al-Tajrīḥ Li Man Kharraja Al-Bukhārī Fī Jamī‘ Al-Ṣaḥīḥ*, vol. 1 (Riyāḍ: Dār al-Liwā’ li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1986), 389.

⁹ Al-Bāḥī, *Al-Ta‘dīl Al-Tajrīḥ Li Man Kharraja Al-Bukhārī Fī Jamī‘ Al-Ṣaḥīḥ*, vol. 2, 544–49; Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Al-Dhahabī, *Mizān Al-‘Iḍāl Fī Naqd Al-Rijāl*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ and ‘Ādil Aḥmad ‘Abd Al-Mawjūd, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.), 479; ‘Abd Allāh b. ‘Adī Abū Aḥmad Al-Jurjānī, *Al-Kāmil Fī Du‘Afā’ Al-Rijāl*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ and ‘Ādil Aḥmad ‘Abd Al-Mawjūd, vol. 3 ((Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 390–95.

¹⁰ Muḥammad b. Sa‘ad Abū ‘Abd Allāh Al-Baṣrī, *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*, ed. Iḥsān ‘Abbās vol. 1 (Beirūt: Dār Ṣādir, 1968), 406; Al-Dhahabī, *Mizān Al-‘Iḍāl Fī Naqd Al-Rijāl*, vol. 1, 640; Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Al-Dhahabī, *Al-Mughnī Fī Al-Du‘Afā’*, ed. Nūr al-Dīn ‘Itr, vol. 1 (Qatar: Idārat Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, n.d.), 206.

¹¹ Al-Baṣrī, *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*, vol. 7, 279; Yūsuf b. al-Zakī ‘Abd al-Raḥmān Abū al-Ḥajjāj al-Mizzī, *Tahdhīb Al-Kamāl Ma‘a Ḥawāshīhi*, ed. Bashār ‘Awād Ma‘rūf, vol. 30, (Beirūt: Mu‘assasat al-Risālah, 1980), 221.

¹² Al-Ṣan‘ānī, *Tawḍīḥ Al-Afkār Li Ma‘ān Tankīḥ Al-Anzār*, vol. 1, 101–3.

Ibn Ḥajar menegaskan bahwa tidak ada satu pun hadis dari mereka yang dapat dianggap sahih. Sementara bidah yang dilakukan Khawārij ataupun Shī‘ah yang tidak berlebih-lebihan serta golongan lain yang menyalahi makna lahiriyah sunah dan lebih memahaminya secara batiniyah (takwil), maka dalam menyikapinya, para ulama Sunnī berbeda pendapat. Sebagian dari mereka berpendapat boleh digunakan dengan syarat harus terhindar dari sifat bohong dan juga hal-hal yang dapat merusak *muru’ah* dalam bidang agama dan ibadah.¹³

Namun, perlu ditegaskan, al-Ṣan‘ānī dalam kapasitasnya sebagai pensyarah karya penting tokoh Sunnī – dalam hal ini Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī - tidak selalu menyetujui pendapat Ibn Ḥajar, tidak selalu sekedar menjelaskan apa maksudnya bahkan dalam konteks tertentu memberikan kritikan yang relatif tajam. Dalam contoh yang berkaitan dengan tema bidah, macam-macamnya serta implikasinya terhadap hadis Nabi, terutama terkait kriteria perawi yang dapat menciderai periwayatan hadis adalah ke-*shī‘ah*-an. Dalam hal ini, Ibn Ḥajar membagi Shī‘ah pada tiga level: pertama, Shī‘ah level biasa (*al-tashayyu*), yakni mencintai ‘Alī dan mengedepankannya di atas sahabat-sahabat Nabi yang lain; kedua, jika kecintaan pada ‘Alī sampai mengalahkan posisi Abū Bakr dan ‘Umar, maka ini masuk level Shī‘ah tinggi atau *rāfiḍī*; dan ketiga, Shī‘ah level paling tinggi (*ghālin fī al-rafd*) yaitu jika sampai pada aktivitas mencaci maki serta menyampaikan ungkapan-ungkapan kemarahan pada Abū Bakr atau ‘Umar. Terkait hal ini, al-Ṣan‘ānī menulis:

وأقول أما محبته مطلقا... فإنه شرط في إيمان كل مؤمن وليس من البدعة في دبير
ولا قبيل وهل الإيمان إلا الحب في الله وحينئذ عرفت أن كل مؤمن شيعي. وأما
السب فسب المؤمن فسوق صحابيا كان أو غيره إلا أن سباب الصحابة أعظم
جرما لسوء أدبه مع مصحوبه صلى الله عليه وسلم ولسابقتهم في الإسلام وقد
عدوا سب الصحابة من الكبائر كما يأتي عن الفريقين الزيدية ومن يخالف
مذهبهم. وقد عرفت أنه دل كلام الذهبي وكلام الحافظ ابن حجر على أن

¹³ Aḥmad Muḥammad Al-‘Ulaymī, *Al-Ṣan‘ānī Wa Kitābuhū Tawḍīḥ Al-Afkār* (Beirūt dan Dubai: Dār Kutub al-‘Ilmiyah dan Dār al-Ummah, 1987), 207.

التشيع بكل أقسامه بدعة ولا يخفى أن مطلق التشيع الذي هو موالة علي
واجب وفاعل الواجب لا يكون مبتدعا.

“Menurutku, kecintaan seorang perawi kepada ‘Alī secara mutlak justru merupakan syarat keimanan setiap orang mumin dan tidak termasuk bidah, bagaimana pun. Bukankah tiada iman kecuali cinta karena Allah? Jika demikian, maka, pada padasnya setiap orang beriman adalah Shī‘ah. Ada pun jika sampai mencaci maki, bagaimana pun, mencaci maki seorang mukmin itu masuk perbuatan fasik, baik dia merupakan seorang sahabat Nabi maupun bukan. Hanya saja, mencaci maki sahabat dosanya akan lebih besar karena yang bersangkutan sudah berperilaku buruk padahal sahabat adalah mereka yang sudah menemani Nabi dan mereka pula merupakan orang-orang yang mula-mula memeluk Islam. Para ulama menilai perbuatan caci maki sahabat sebagai bagian dari dosa besar sebagaimana dapat dijumpai dalam mazhab al-Zaydiyyah dan lain-lain. Kamu sudah tahu bahwa pertanyaan al-Dhahabī dan Ibn Hajar bahwa semua jenis ke-shī‘ah-an merupakan perbuatan bidah. Padahal, sejatinya tidak demikian; Shī‘ah dalam batasannya sebagai bentuk kecintaan yang merupakan sebuah kewajiban, pelakunya tidak bisa disebut sebagai pelaku bidah.”¹⁴

Melalui paparan di atas, al-Ṣan‘ānī tegas menolak pendapat Ibn Hajar al-‘Asqalānī bahkan al-Dhahabī yang mengeneralisir konsep *tashayyu‘* sebagai sesuatu yang bidah dan punya pengaruh kuat terhadap kualitas perawi tersebut dan bisa menciderai hadis yang diriwayatkannya. Baginya, *tashayyu‘* justru merupakan hal wajib. *Tashayyu‘* menurut al-Ṣan‘ānī mengacu pada kecintaan terhadap ‘Alī b. Abī Ṭālib dan hal ini tidak ada kaitannya dengan kebidahan, bahkan justru merupakan kewajiban bagi seluruh umat beriman. Namun, meski demikian, kecintaan seseorang pada ‘Alī tidak lantas memberinya ruang untuk mencaci sahabat lainnya. Dengan berdasar pada hadis, al-Ṣan‘ānī menyebut tindakan mencaci sahabat Nabi sebagai bentuk kefasikan, layaknya cacian terhadap umat beriman lainnya. Namun dosa cacian terhadap sahabat jelasnya lebih besar dibandingkan pada orang lain, bagaimana pun, mereka adalah orang-orang yang sudah menemani Nabi dan mula-mula memeluk Islam.

¹⁴ Al-Ṣan‘ānī, *Thamarāt Al-Naẓr Fī ‘Ilm Al-Athar*, 101.

2. Diktum Keadilan sahabat Nabi dalam Periwiyatan Hadis

Dalam kajian sahabat, al-Ṣan‘ānī mengkritik pandangan Ibn Hajar yang meletakkan sahabat pada tingkatan pertama mengalahkan periwayat yang disebut manusia yang paling *thiqah* (*awthaq al-nās*). Secara tekstual, ini berarti bahwa kapasitas sahabat mencakup *thiqah ḥāfiẓ* dan hal itu mempunyai dua prinsip, yaitu ‘*adālah* dan *dabt*. Namun, pendapat seperti yang dikemukakan Ibn Hajar bukan tanpa problem, sebab adanya *ḥifẓ* (ingatan) dan tidaknya merupakan karakter dalam diri manusia, begitu pula sahabat Nabi. Bahkan, Nabi sendiri pun pernah lupa dalam salat serta hal-hal lainnya menurut riwayat yang sahih. Maka, Bagaimana bisa menjadikan sahabat lebih tinggi daripada orang yang dijuluki *awthaq al-nās*? Sahabat merupakan manusia yang tidak dapat menghilangkan sifat lupa. Sahabat ‘Umar pun dikisahkan dalam riwayat al-Bukhārī pernah lupa pada masalah tayamum.¹⁵

Berikut ini hadis yang menyatakan Nabi Muhammad salah dalam salat, dan ‘Umar yang lupa dalam hal tayamum. Keduanya diambil dari riwayat al-Bukhārī:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ قَالَ : حَدَّثَنَا ابْنُ سُمَيْلٍ ، أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى صَلَاتِي الْعَشِيِّ - قَالَ ابْنُ سِيرِينَ سَمَّاهَا أَبُو هُرَيْرَةَ وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنَا - قَالَ فَصَلَّى بِنَا رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ فَقَامَ إِلَى خَشَبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا كَأَنَّهُ غَضْبَانٌ وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ وَوَضَعَ خَدَّهُ الْيَمِينَ عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى وَخَرَجَتِ السَّرْعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ فَقَالُوا قَصُرَتِ الصَّلَاةُ وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طُولٌ يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْسَيْتَ أَمْ قَصُرَتِ الصَّلَاةُ قَالَ لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصِرْ فَقَالَ أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالُوا نَعَمْ فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ ، أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ مِثْلَ سُجُودِهِ ، أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ فَرَبَّمَا سَأَلُوهُ ثُمَّ سَلَّمَ فَيَقُولُ نَبِئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ قَالَ ثُمَّ سَلَّمَ.

¹⁵ Al-Ṣan‘ānī, *Tawdīḥ Al-Afkār Li Ma‘ān Tankīḥ Al-Anzār*, vol. 2, 263.

“Telah menceritakan kepada kami [Ishāq] berkata, telah menceritakan kepada kami [Ibn Shumayl] telah mengabarkan kepada kami [Ibn ‘Awn] dari [Ibn Sīrīn] dari [Abū Hurayrah] berkata, "Rasulullah bersama kami melaksanakan salah satu dari salat yang berada di waktu malam." Ibn Sīrīn berkata, "Abū Hurayrah menyebutkan menyebutkan (nama) salat tersebut, tetapi aku lupa." Abū Hurayrah mengatakan, "Beliau salat bersama kami dua rakaat kemudian salam, kemudian beliau mendatangi kayu yang tergeletak di masjid. Beliau lalu berbaring pada kayu tersebut seolah sedang marah dengan meletakkan lengan kanannya di atas lengan kirinya serta menganyam jari jemarinya, sedangkan pipi kanannya diletakkan pada punggung telapak tangan kiri. Kemudian beliau keluar dari pintu masjid dengan cepat. Orang-orang pun berkata, "Apakah salat telah diqashar (diringkas)?" Padahal ditengah-tengah orang banyak tersebut ada Abū Bakr dan ‘Umar, dan keduanya enggan membicarakannya. Sementara di tengah kerumunan tersebut ada seseorang yang tangannya panjang dan dipanggil dengan nama Dhu al-Yadayn, dia berkata, "Wahai Rasulullah, apakah Tuan lupa atau salat diqashar?" Beliau menjawab: "Aku tidak lupa dan salat juga tidak diqashar." Beliau bertanya: "Apakah benar yang dikatakan Dhu al-Yadayn?" Orang-orang menjawab, "Benar." Beliau kemudian maju ke depan dan mengerjakan salat yang tertinggal kemudian salam. Setelah itu beliau takbir dan sujud seperti sujudnya yang dilakukannya atau lebih lama lagi. Kemudian beliau mengangkat kepalanya dan takbir, kemudian takbir dan sujud seperti sujudnya atau lebih lama lagi, kemudian mengangkat kepalanya dan takbir." Bisa jadi orang-orang bertanya kepadanya (Ibn Sīrīn), apakah dalam hadis ada lafadz 'Kemudian beliau salam' lalu ia berkata; aku mendapat berita bahwa ‘Imrān b. Huṣayn berkata; kemudian beliau salam'." (nomor hadis 482)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ ، عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ : كُنْتُ جَالِسًا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَجْنَبَ فَلَمْ يَجِدِ الْمَاءَ شَهْرًا أَمَا كَانَ يَتَيْمَّمُ وَيُصَلِّي فَكَيْفَ تَصْنَعُونَ بِهَذِهِ الْآيَةِ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ { فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا } فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَوْ رُخِّصَ لَهُمْ فِي هَذَا لِأَوْشَكُوا إِذَا بَرَدَ عَلَيْهِمُ الْمَاءُ أَنْ يَتَيْمَّمُوا الصَّعِيدَ قُلْتُ وَإِنَّمَا كَرِهْتُمْ هَذَا لِذَا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو مُوسَى أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَاجَةٍ فَأَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَصْنَعَ هَكَذَا فَضْرَبَ بِكَفِّهِ ضَرْبَةً عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ نَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهَرَ كَفِّهِ بِشِمَالِهِ ،

أَوْ ظَهَرَ شِمَالِهِ بِكَفِّهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهَيْمًا وَجْهَهُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَفَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْنَعْ بِقَوْلِ
عَمَّارٍ .

وَرَادَ يَعْلَى ، عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى فَقَالَ أَبُو
مُوسَى أَمْ تَسْمَعُ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَنِي أَنَا
وَأَنْتَ فَأَجْنَبْتُ فَتَمَعَّكَتُ بِالصَّعِيدِ فَأَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرْنَاهُ
فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا وَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيهِ وَاحِدَةً .

“Telah menceritakan kepada kami [Muḥammad b. Salām] berkata; telah mengabarkan kepada kami [Abū Mu‘āwiyah] dari [al-A‘mash] dari [Shaqīq] ia berkata; Aku pernah duduk bersama [‘Abd Allāh b. Mas‘ūd] dan [Abū Mūsā al-Ash‘arī]. Lalu Abū Mūsā berkata kepadanya, "Seandainya ada seseorang mengalami junub dan tidak mendapatkan air selama satu bulan, apakah dia bertayamum dan salat? Dan bagaimana pendapatmu dengan ayat ini di dalam Surah al-Mā'idah ayat 6: '(Lalu kamu tidak memperaleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih))?' ‘Abd Allāh, "Seandainya mereka diberi keringanan dalam masalah ini, bisa jadi nantinya bila ada seseorang dari mereka yang kedinginan dengan air dia akan bertayamum dengan tanah." Shaqīq bertanya, "Apakah kalian tidak suka masalah ini karena faktor itu?" Dia menjawab, "Ya." Kemudian Abū Mūsā berkata, "Tidakkah kamu pernah mendengar ucapan [‘Ammār] kepada ‘Umar, 'Rasulullah saw. mengutusku dalam suatu urusan, aku lalu junub dan tidak mendapatkan air. Maka aku pun berguling-guling di atas tanah seperti berguling-gulingnya hewan. Kemudian aku ceritakan hal tersebut kepada Nabi saw., lalu beliau bersabda: "Sebenarnya cukup buatmu bila kamu melakukan begini." Nabi saw. kemudian memukulkan telapak tangannya ke permukaan tanah dan mengibaskannya, lalu mengusap punggung tangan kanannya dengan telapak tangan kirinya, atau punggung telapak kirinya dengan telapak tangan kanannya, kemudian beliau mengusap wajahnya." ‘Abd Allāh berkata, "Apakah kamu tidak tahu kalau ‘Umar tidak menerima pendapat ‘Ammār?" [Ya‘lā] menambahkan dari [al-A‘mash] dari [Shaqīq], "Aku pernah bersama ‘Abd Allāh dan Abū Mūsā. [Abū Mūsā] lalu berkata, "Tidakkah kamu mendengar perkataan [‘Ammār] kepada ‘Umar 'Sesungguhnya Rasulullah saw. mengutus aku dan kamu, lalu aku mengalami junub dan aku bergulingan di atas tanah. Kemudian kita temui Rasulullah saw. menceritakan hal itu kepada beliau. Beliau lalu bersabda: "Sebenarnya kamu cukup melakukan begini." Beliau lalu memukulkan telapak tangannya ke tanah, lalu mengusap muka dan kedua telapak tangannya sekali.” (hadis nomor 347)

Bagaimana pun, dalam tradisi Sunnī, diktum “*Kullu ṣaḥābah ‘udūl*” atau semua sahabat adalah adil merupakan diktum yang nyaris disepakati oleh seluruh kelompok ini.¹⁶ Dikatakan nyaris, karena tidak menutup kemungkinan akan ada orang-orang tertentu yang bisa saja berpikiran berbeda. Namun, secara umum, keadilan tersebut menjadi konsep kunci penting dalam konteks keberadaan hadis Nabi; diktum ini menjadi doktrin dasar tidak membeda-bedakan posisi sahabat apakah mereka masuk kategori sahabat junior atau senior. Semua sama dan rata berada dalam level adil. Adil dalam konteks ini tidak dalam terminologi sepenuhnya bebas dari kesalahan, melainkan tidak lebih dari penegasan bahwa tidak mungkin berbohong akan hadis-hadis yang mereka riwayatkan dari Nabi.¹⁷

Secara teoritis, sejak masa klasik, para ulama Sunnī, sebenarnya mempunyai pendapat yang berbeda-beda terkait pengertian sahabat. Menurut Anas b. Mālik (w. 90-93 H/708-711 M), makna sahabat hanya mencakup orang yang pernah bersama Nabi dalam waktu yang panjang. Kemudian, muncul Sa‘īd b. al-Musayyab (w. 94 H/713 M) yang menganggap sahabat adalah orang yang pernah tinggal bersama Nabi selama satu atau dua tahun dan ikut berperang bersama Nabi sebanyak satu atau dua kali. Definisi ini lalu berkembang sebagaimana diutarakan oleh Aḥmad b. Ḥanbal (w. 241 H/855 M) dengan “siapapun yang bersama (*ṣaḥībah*) Nabi Muhammad selama satu tahun, atau satu bulan, atau satu hari, atau sesaat, atau sekedar melihat (*ra’ā*)-nya”. Ada pula ‘Alī b. al-Madīnī (w. 258 H/871-872 M) yang memaparkan dengan definisi “siapapun yang bersama Nabi atau melihatnya, walaupun hanya sebentar dalam sehari.”¹⁸

Imam al-Bukhārī melihat adanya kelemahan dalam definisi ini lantas menambahkan kata “dan dia dalam keadaan Islam.” Pasca al-Bukhārī, para ahli hadis masih melihat adanya kelemahan, maka mereka menggunakan kata yang lebih netral, yaitu bertemu (*laqiya*) sebagai pengganti kata bersama (*ṣaḥībah*) atau

¹⁶ Dikatakan nyaris, karena tidak menutup kemungkinan akan ada orang-orang tertentu yang bisa saja berpikiran berbeda.

¹⁷ Muḥammad Abū Shuhbah, *Al-Wasīṭ Fī ‘Ulūm Al-Ḥadīth* (Dār al-Fikr al-‘Arabī, n.d.), 449–502.

¹⁸ Fu‘ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, Dan Bagaimana?* (Jakarta: Mizan Publika, 2010), 44–49.

melihat (*ra'ā*) untuk menyelesaikan kesahabatan Ibn Ummī Maktūm yang buta dan juga menambahkan kata “wafat dalam keadaan Islam” untuk menghindari sahabat yang murtad dan wafat sebelum kembali masuk Islam.¹⁹ Dengan demikian, pengertian sahabat menjadi “*man laqiya la-Nabiyya mu'minan bihī wa māta 'alā al-Islām*” (orang yang pernah bertemu Nabi, seraya beriman padanya, dan meninggal dalam keadaan Islam). Pengertian inilah yang paling populer dan dianut oleh banyak kalangan.

Keadilan sahabat Nabi dalam sistem periwayatan hadis meniscayakan tidak perlunya kajian lebih lanjut mengapa mereka bisa disebut sebagai perawi hadis yang adil. Hal ini berbeda dengan para perawi hadis di level bawahnya. Poin inilah, seperti disinggung di atas yang mendapatkan catatan khusus dari sosok al-Ṣan'ānī. Posisi istimewa sahabat Nabi tidak sampai pada level *'ismah*; sebuah konsep yang biasa dikenal luas dalam tradisi Shī'ah terutama Shī'ah Dua Belas Imam. Predikat istimewa sahabat Nabi, dalam tradisi Sunnī, dianggap sebagai diktum yang benar-benar mapan. Bahkan sampai berkonsekuensi pada penilaian negatif pada siapa pun yang mencoba menggeser posisi tersebut. Abū Zur'ah al-Rāzī, misalnya, sampai pada penegasan bahwa siapa pun yang berani mencela salah satu sahabat Nabi maka dia termasuk *zindīq*. Penilaian *zindīq* terhadap seorang perawi hadis tentunya berimplikasi pada apakah hadis dari orang tersebut bisa diterima atau tidak.²⁰

Kelompok Sunnī menegaskan bahwa doktrin keadilan sahabat memiliki pijakan keagamaan yang kuat. Pijakan tersebut berasal dari ayat-ayat al-Qur'an, hadis-hadis Nabi dan ijma'. Beberapa ayat al-Qur'an yang dimaksudkan dalam konteks ini antara lain, *pertama*: QS. Āli 'Imrān [3]: 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ أَمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا ۗ لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

¹⁹ Jabali, 44–49.

²⁰ Shuhbah, *Al-Wasīṭ Fī 'Ulūm Al-Ḥadīth*, 449–505.

“Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.”

Al-Khāṭib al-Baghdādī, al-Suyūṭī, Ibn ‘Abbās, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb dikenal sebagai tokoh-tokoh besar dalam dunia Islam yang menegaskan bahwa ayat di atas berbicara tentang sahabat Nabi. Dalam hal ini, lebih jauh, Saifuddin menulis:

“Ada yang menyebutkan bahwa para ahli tafsir telah bersepakat jika ayat ini turun berkaitan dengan para sahabat Nabi. Menurut al-Khāṭib al-Baghdādī, meski ayat ini bersifat umum, makna yang dikandung bersifat khusus, yakni para sahabat dan bukan lainnya. al-Suyūṭī memberikan penjelasan senada bahwa objek diskusi atau khitāb ayat berhubungan dengan orang-orang yang ada saat itu, yakni para sahabat. Sementara menurut riwayat yang bersumber dari Ibn ‘Abbas, yang dimaksudkan dengan umat terbaik adalah para sahabat yang ikut hijrah bersama Nabi dari Makkah ke Madinah, ataupun yang mengikuti perang Badar dan peristiwa Hudaibiyah. Sedangkan menurut ‘Umar b. Khaṭṭāb sasaran ayat ini khusus untuk para sahabat Nabi. Namun, di sisi lain, menurut riwayat Ibn Abi Ḥātim, yang bersumber dari Abū Ja‘far, yang dimaksud dengan umat terbaik di sini adalah anggota keluarga Nabi Saw. (Ahli Bait). Selanjutnya ciri-ciri umat terbaik dalam hal ini mencerminkan watak orang yang adil yakni beriman dan bertakwa (menyuruh pada perbuatan yang makruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar).”²¹

Kedua, QS. al-Baqarah [2]: 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ
شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ
عَلَى عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ
إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ

“Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) ”umat pertengahan” agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan)

²¹ Saifuddin Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis Dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 285–86.

manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.”

Tidak berbeda jauh dengan ayat sebelumnya, ayat ini pun disebut sebagai pendukung utama doktrin atau diktum keadilan sahabat Nabi dan bagaimana mereka memiliki legalitas keistimewaan tertentu secara teologis. Dalam hal ini, kata “Kamu” pada redaksi “Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu...” adalah para sahabat, bukan yang lainnya. al-Khaṭīb al-Baghdādi menegaskan, meskipun secara redaksional sasaran ayat tersebut bersifat umum, mencakup siapa pun, namun, sejatinya ia ditujukan secara khusus pada sahabat Nabi. Hal yang sama juga disampaikan oleh Ibn al-Ṣalāḥ bahwa sasaran dari ayat tersebut adalah orang-orang yang ada di masa itu, yakni para sahabat Nabi. Kata kunci lain yang penting dalam ayat tersebut adalah “*wasaf*.” Kata ini, dalam konteks ayat tersebut biasa dipahami sebagai ‘*udūl* atau adil.²²

Ketiga, QS. al-Faṭḥ [48]: 29:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا
سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ
مَثَلُهُمْ فِي التَّوْبَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْحِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْهَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ
فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

“Muhammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia bersikap keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu melihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridaan-Nya. Pada wajah mereka tampak

²² Saifuddin, 287.

tanda-tanda bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka (yang diungkapkan) dalam Taurat dan sifat-sifat mereka (yang diungkapkan) dalam Injil, yaitu seperti benih yang mengeluarkan tunasnya, kemudian tunas itu semakin kuat lalu menjadi besar dan tegak lurus di atas batangnya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan di antara mereka, ampunan dan pahala yang besar.”

Sama dengan dua ayat sebelumnya, ayat ini pun diyakini menguatkan doktrin keadilan sahabat Nabi dalam sistem periwayatan hadis. Kata kunci yang paling mencolok dari ayat ini terdapat pada ungkapan “Dan orang-orang yang bersama dengan dia” yang tidak bisa dialihkan pada sosok tertentu kecuali itu adalah sahabat Nabi. Jika kata kunci utama dari dua ayat sebelumnya ada pada “Kamu” yang bisa berarti siapa pun dalam pengertian selama memenuhi kriteria, maka ayat ini jelas dan tegas mengarah pada satu sosok yaitu sahabat Nabi. Merekalah yang menemani Nabi, bukan generasi tabi’in, tabiut tabi’in dan seterusnya. Dalam hal ini, Saifuddin menulis:

“Dalam ayat di atas, menurut Ibn Kathīr, Allah mengabarkan bahwa Muhammad benar-benar seorang rasul, dan selanjutnya memberikan pujian kepada para sahabat Nabi dengan sifat-sifat yang sudah disebutkan dalam rangkaian ayat itu. Demikian pula, al-Nasafī menandasakan bahwa maksud dari orang-orang yang bersama Nabi itu tidak lain adalah para sahabat beliau. Sementara menurut al-Qurtubī, sifat-sifat yang diungkapkan dalam ayat itu memang dimiliki oleh sekelompok sahabat Nabi.”²³

Sedangkan dari aspek hadis Nabi, antara lain pijak kelompok Sunnī adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd al-Tirmizī, Aḥmad b. Ḥanbal dan lain-lain dari ‘Abd Allāh dan sahabat lainnya. Pada riwayat al-Bukhārī disebutkan –salah satunya – dengan redaksi berikut:

حدثنا عبدان، عن أبي حمزة، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن عبيدة، عن عبد الله رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خير الناس قرني، ثم الذين

²³ Saifuddin, 287.

يلوئهم، ثم الذين يلوئهم، ثم يجيء من بعدهم قوم تسبق شهادتهم أيمانهم، وأيمانهم
شهادتهم

“Telah menceritakan kepada kami [‘Abdān] dari [Abū Ḥamzah] dari [al-A‘mash] dari [Ibrāhīm] dari [‘Ubaydah] dari [‘Abd Allāh] ra. dari Nabi saw. beliau bersabda: “Sebaik-baik manusia adalah yang hidup pada masaku, kemudian orang-orang pada masa berikutnya, kemudian orang-orang pada masa berikutnya, kemudian setelah mereka akan datang suatu kaum kesaksian mereka mendahului sumpah mereka, dan sumpah mereka mendahului kesaksian mereka.”

Dalam doktrin tentang keadilan sahabat, kelompok Sunni menyimpulkan bahwa hadis di atas memberikan penjelasan tegas, generasi terbaik adalah generasi yang sezaman dengan Nabi. Hal ini berarti mereka adalah para sahabatnya. Generasi terbaiknya adalah orang-orang yang hidup di masa setelahnya; begitu seterusnya. Hadis lain yang disebut mendukung doktrin ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd dan lain-lain melalui jalur Abū Sa‘īd al-Khudrī. Dalam paparan Muslim disebutkan dengan redaksi berikut:

حدثنا آدم بن أبي إياس، حدثنا شعبة، عن الأعمش، قال: سمعت ذكوان، يحدث
عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا
تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد، ذهباً ما بلغ مد أحدهم، ولا
نصيفه

“Telah bercerita kepada kami [Ādam b. Abū Iyās] telah bercerita kepada kami [Shu‘bah] dari [al-A‘mash] berkata, aku mendengar [Dhakwān] bercerita dari [Abū Sa‘īd al-Khudrī ra.] yang berkata; Nabi saw. bersabda: “Janganlah kalian mencela sahabat-sahabatku. Seandainya salah seorang dari kalian menginfaqkan emas sebanyak bukit uhud, tidak akan ada yang menyamai satu timbangan (pahala) seorangpun dari mereka, juga tidak akan sampai setengahnya.”

Secara kronologis, hadis di atas merupakan respon Nabi terhadap salah satu sahabatnya yang telah mencaci sahabat lainnya. Dalam riwayat yang lebih tegas,

saat itu Khālid b. al-Walīd bertengkar dengan ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf. Khālid pun mencacinya. Mengetahui hal tersebut, Nabi menyampaikan sabdanya seperti di atas. Bagi kelompok Sunnī, larangan Nabi untuk mencaci sahabat Nabi mengindikasikan karena mereka semua adalah adil. Selain itu, di luar alasan-alasan teologis di atas, dalam kelompok Sunnī, diktum atau doktrin keadilan sahabat merupakan hasil konsensus para ulama. Sesuatu yang disebut masuk dalam wilayah konsensus tentunya dinilai punya kekuatan hukum yang kuat. Bahkan, dalam ushul fikih, ia masuk dalam sumber hukum yang ketiga setelah al-Qur’an dan sunah. Secara umum, terdapat dua nama besar yang dikenal terang-terangan menyebut keadilan sahabat sebagai bagian dari konsensus ulama, yaitu Ibn al-Ṣalāḥ dan Ibn ‘Abd al-Barr.²⁴

Terlepas dari ragam argumen yang sudah disampaikan oleh kelompok Sunnī, perlu ditegaskan bahwa doktrin tersebut bukan satu-satunya doktrin yang diterima secara luas dalam tubuh umat Islam. Shī‘ah Dua Belas Imam atau Shī‘ah *Ithnā ‘Ashariah* termasuk yang menafikan keadilan seluruh sahabat. Salah satu konsep tentang ketidakadilan sahabat yang terkenal adalah doktrin bahwa seluruh sahabat telah kafir kecuali 17 orang. Di luar doktrin ini, dalam tradisi Shī‘ah Dua Belas, para sahabat Nabi tidak ubahnya sebagai manusia pada umumnya; sebagian memang memiliki keadilan, sebagian merupakan pembangkang, munafik dan ahli maksiat. Sebagian yang lain tidak jelas atau belum diketahui identitasnya, kepribadiannya, atau hal-ihwalnya.²⁵

Bagi kelompok Shī‘ah Dua Belas Imam, argumen yang dibangun oleh kelompok Sunnī bahwa semua sahabat adalah adil sama sekali tidak kuat dan cenderung tertolak. Menurut mereka, ayat-ayat lainnya serta hadis-hadis Nabi, jelas menegaskan bahwa orang-orang yang semasa dengan Nabi tidak semuanya masuk kategori adil. Hal ini berarti, menurut kelompok ini, pandangan Sunnī bertolakbelakang dengan teks-teks al-Qur’an dan hadis Nabi.²⁶ Beberapa ayat al-Qur’an yang dijadikan dasar doktrin mereka adalah: QS. al-Tawbah [9]: 61, 75-76, 97 dan 101:

²⁴ Saifuddin, 288–89.

²⁵ Saifuddin, 289.

²⁶ Saifuddin, 289.

“Dan di antara orang-orang Arab Badui yang (tinggal) di sekitarmu, ada orang-orang munafik. Dan di antara penduduk Madinah (ada juga orang-orang munafik), mereka keterlaluhan dalam kemunafikannya. Engkau (Muhammad) tidak mengetahui mereka, tetapi Kami mengetahuinya. Nanti mereka akan Kami siksa dua kali, kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar.”

Berpijak pada beberapa ayat di atas, argumentasi kelompok Shī‘ah Dua Belas berdasarkan pada logika bahwa orang-orang yang hidup di masa Nabi, bersama Nabi, tidak semuanya merupakan orang-orang yang memiliki kapabilitas dan kualitas pribadi yang sama. Kenyataan bahwa al-Qur’an juga memberikan gambaran tidak baik tentang orang-orang yang ada di sekitar Nabi, menjadi bukti konkrit akan hal tersebut. Dengan kata lain, memosisikan para sahabat pada level yang sama: adil; semua periwayatan hadisnya mutlak tidak perlu dipertanyakan, misalnya, jelas menyalahi paparan al-Qur’an di atas. Guna mendukung argument tersebut, kelompok ini juga mengetengahkan beberapa hadis Nabi, antara lain:

حدثنا إبراهيم بن المنذر الحزامي، حدثنا محمد بن فليح، حدثنا أبي، قال: حدثني هلال بن علي، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " بينا أنا قائم إذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلم، فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري. ثم إذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلم، قلت أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم

“Telah menceritakan kepada kami [Ibrāhīm b. Mundhir al-Hizamī] telah menceritakan kepada kami [Muḥammad b. Fulayḥ] telah menceritakan kepada kami [Ayahku] mengatakan; telah menceritakan kepada kami [Hilāl b. ‘Alī] dari [‘Aṭā’ b. Yasār] dari [Abū Hurayrah], dari Nabi saw., beliau bersabda: "ketika kami berdiri, tiba-tiba ada serombongan manusia, hingga jika ketika aku telah mengenal mereka, ada seseorang muncul di antara aku dan mereka dan mengatakan; 'Ayo kemari!' Saya bertanya; 'Kemana?' dia menjawab; 'ke neraka, demi Allah.' saya bertanya; 'ada apa dengan mereka?' dia menjawab;

'Sesungguhnya mereka berbalik ke belakang mereka sepeninggalmu dengan melakukan murtad, bidah dan dosa besar. Kemudian tiba-tiba ada serombongan manusia, hingga jika ketika aku telah mengenal mereka, ada seseorang muncul di antara aku dan mereka dan mengatakan; 'Ayo kemari! ' Saya bertanya; 'Kemana?' dia menjawab; 'ke neraka, demi Allah.' saya bertanya; 'ada apa dengan mereka?' dia menjawab; 'Sesungguhnya mereka berbalik ke belakang mereka sepeninggalmu dengan melakukan murtad, bidah dan dosa besar. Dan aku mengira bahwa tak ada yang selamat dari mereka selain sudah seperti unta yang keliaran siang malam.'

حدثنا سعيد بن أبي مریم، عن نافع بن عمر، قال: حدثني ابن أبي مليكة، عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: " إني على الحوض حتى أنظر من يرد علي منكم، وسيؤخذ ناس دويني، فأقول: يا رب مني ومن أمتي، فيقال: هل شعرت ما عملوا بعدك، والله ما برحوا يرجعون على أعقابهم

“Telah menceritakan kepada kami [Sa‘īd b. Abī Maryam] dari [Nāfi‘ b. ‘Umar] mengatakan; telah menceritakan kepadaku [Ibn Abī Mulaykah] dari [Asmā’ bt. Abū Bakr] ra., menuturkan; Nabi saw. bersabda: "Saya adalah manusia yang lebih dahulu menuju telaga hingga aku bisa melihat siapa saja diantara kalian yang menuju telagaku, dan ada beberapa orang selainku ditahan sehingga aku mengatakan; 'Wahai Rabbi, ia adalah bagian dari diriku dan diantara umatku! ' maka di jawab; 'Apakah kamu sadar apa yang mereka lakukan sepeninggalmu, demi Allah, mereka tak henti-hentinya berbalik ke belakang (murtad).”

Hadis pertama dan kedua merupakan hadis yang terdapat dalam riwayat al-Bukhārī dan lain-lain. Secara garis besar, isi hadis tersebut memberikan gambaran tentang salah satu momentum di hari kiamat kelak bahwa Nabi terkejut dengan sebagian orang yang pernah dikenalnya di dunia justru digiring ke neraka. Nabi pun melakukan klarifikasi dan konfirmasi mengapa mereka diperlakukan demikian padahal mereka adalah bagian dari Nabi dan merupakan umatnya. Dalam dialog tersebut, Nabi mendapatkan jawaban bahwa sepeninggal Nabi, mereka ini sudah murtad.

Berbeda dengan dua kelompok di atas, Sunnī dan Shī‘ah Dua Belas Imam, Shī‘ah Zaydiah tampaknya berada di jalur yang relatif berbeda dengan Sunnī yang secara umum menempatkan sahabat sebagai sosok yang mesti adil; namun juga tidak seperti doktrin Shī‘ah Dua Belas Imam yang terlihat sangat keras terhadap sebagian besar sahabat Nabi bahkan menempatkan posisi imam-imam mereka sebagai sosok yang maksum dan memosisikan sahabat sebagai pribadi yang justru berada di bawah para imam mereka. Bagi Shī‘ah Zaydiah, tidak semua perawi dari kalangan sahabat atau di masa sahabat punya kapasitas yang sama. Dalam ‘*Ulūm al-Ḥadīth ‘inda al-Zaydiyyah wa al-Muḥaddithīn*, dengan mengutip pendapat ‘Alī b. Abī Ṭālib, ‘Abd Allāh b. Ḥamūd menyebutkan bahwa ada empat tipikal perawi saat itu: *pertama*, orang munafik. Kelompok ini menampakkan diri sebagai orang beriman dan berlaku layaknya umat Islam. Namun, mereka berani berdusta atas nama Nabi. Pada dasarnya, kelompok ini bermasalah, terlepas apakah dia pernah bertemu Nabi, mendengar hadis dari beliau atau tidak.²⁷

Kedua, kelompok orang-orang yang keliru. Mereka ini mendengar hadis dari Nabi, namun mereka tidak benar-benar mengingatnya sehingga terjadi ketidakjelasan; dalam hal ini dia sama sekali tidak sengaja berdusta atas nama Nabi. Dia tidak lebih dari sekedar mengamalkan dan meriwayatkan. Karakter utama dari kelompok ini, andai orang lain tahu bahwa sebenarnya mereka keliru, tentu orang ini tidak akan menerimanya dan andai mereka menyadari bahwa mereka keliru pun, mereka akan meninggalkannya. *Ketiga*, kelompok *Ahli Shubhah* yakni kelompok yang mendengar hadis dari Nabi. Hadisnya berisi perintah terkait hal tertentu lalu larangan untuk hal yang sama. Kelompok ini tidak tahu bahwa sebenarnya posisi hadis yang pertama sudah dihapus oleh keberadaan hadis yang kedua.²⁸

Kelompok *ketiga* di atas, pada praktiknya hanya memerhatikan hadis yang sudah dihapus dan abai akan hadis yang menghapus. Ciri kelompok ini, andai dia

²⁷ Abd Allāh b. Ḥamūd Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn* (Oman: Muassasah al-Imām Zayd b. ‘Alī al-Thaqāfiyyah, 2001), 5–25; 235–39; 267–301; Qāsim Ḥasan Qāsim Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth* (Ṣan‘ā: Muassasah al-Imām Zayd b. ‘Alī al-Thaqāfiyyah, 2009), 7–15; 52–76.

²⁸ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

menyadari bahwa hadis yang dia prioritaskan sebenarnya sudah dihapus, niscaya dia akan mengabaikannya dan akan lebih memilih fokus pada hadis yang masih berlaku. Demikian pula, andai umat Islam menyadari bahwa kenyataannya demikian, maka mereka pun akan melakukan hal yang sama yakni mengabaikannya. *Keempat*, kelompok orang-orang yang punya kapabilitas dan kejujuran (*al-ḥāfiẓūn al-ṣādiqūn*); kelompok ini tidak berdusta atas nama Allah dan Nabi; menghindari kebohongan karena takut pada Allah dan menghormati Rasulullah.²⁹

Ciri lain dari kelompok terakhir ini adalah tidak membuat kekeliruan (*wahm*). Dia sepenuhnya ingat atau hafal apa yang sudah dia dengarkan dari Nabi; dia pun mampu mengampaikan kembali kepada orang lain tanpa ada penambahan dan pengurangan. Dia juga mampu mengetahui dengan baik dan memilah serta memilih hadis yang posisinya sebagai penghapus dari hadis yang lebih dulu muncul serta mengamalkannya; menjauhi (tidak mengamalkan) hadis yang sudah terhapus; mengetahui muatan hadis yang sebenarnya bersifat khusus dan umum, *muḥkam* dan *mutashābih*, serta mampu bertindak secara proporsional dan professional (*waḍa‘a kulla shayn mawḍi‘ah*).³⁰

Sederhananya, argumentasi Sunnī tentang doktrin semua sahabat adalah adil merupakan argumentasi yang tidak kuat menurut Shī‘ah Zaydiah. Logika mereka sama dengan logika Shī‘ah Dua Belas Imam. Dasar pijakan ayat dan hadisnya secara umum tidak berbeda. Sekali lagi, perbedaan Shī‘ah Dua Belas dan Shī‘ah Zaydiah hanya pada level keras dan lunak; Shī‘ah Dua Belas Imam relatif keras sedangkan Shī‘ah Zaydiah relatif lebih lunak. Bagi Shī‘ah Zaydiah, menempatkan seluruh sahabat sebagai pribadi yang adil merupakan perbuatan yang keterlaluan. Tidak sesuai dengan ajaran Islam, al-Qur’an dan hadis. Hal ini tidak menafikan kenyataan bahwa para sahabat Nabi memang memiliki kedudukan tinggi dan mulia. Atas dasar hal tersebut, mereka yang mendapat kritikan hanyalah sosok-sosok yang jelas kefasikan dan kelalimannya. Terdapat beberapa nama yang

²⁹ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

³⁰ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

dipersoalkan oleh Shī‘ah Zaydiah kaitannya dengan statusnya sebagai sahabat Nabi; antara lain: Walīd b. ‘Uqbah; orang ini menurut Shī‘ah merupakan orang fasik.³¹ Mereka berargumen dengan QS. Al-Ḥujurāt [49]: 6.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ۖ ﴾

“Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu.”

Nama lain yang juga menjadi objek kritikan khusus Shī‘ah Zaydiah adalah sosok Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān. Nama ini, dalam doktrin Sunnī tentu masuk kategori adil, namun, dalam doktrin Shī‘ah Zaydiah justru termasuk sosok yang paling disorot. Wafatnya ‘Ammār b. Yāsir dan al-Ḥasan putra ‘Alī disinyalir merupakan bagian dari campur tangan Mu‘āwiyah. Dia juga yang memberikan penyiksaan terhadap para pengikut ‘Alī; mengutus Basr b. Arṭa‘ah bersama sekitar 3000 pasukannya ke Madinah, menaiki mimbar di Madinah dan mengancam membunuh para penduduknya jika tidak membaiat Mu‘āwiyah; pasukan ini juga berangkat ke Makkah dan menciptakan huru-hara di sana; berangkat ke Yaman dan membunuh banyak penduduknya dengan kejam, bahkan tidak mengindahkan yang masih anak-anak juga.³²

Paragraf di atas merupakan penggambaran Shī‘ah Zaydiah tentang salah satu sepak terjang Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān. Dengan penggambaran yang demikian, mereka pun memertanyakan keyakinan sebagian umat Islam bahwa dalam peristiwa berdarah yang terjadi antara pihak ‘Alī dan Mu‘āwiyah pada dasarnya keduanya sama-sama mendapatkan pahala karena semua tindakan mereka berdasarkan pada hasil ijtihad: dua pahala untuk ‘Alī b. Abī Ṭālib dan satu

³¹ Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

³² Al-Izzī, *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyah Wa Al-Muḥaddithīn*, 5–25; 235–39; 267–301; Al-Sirājī, *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīth*, 7–15; 52–76.

zalim terhadap (golongan) yang lain, maka perangilah (golongan) yang berbuat zalim itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil, dan berlakulah adil. Sungguh, Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.”

Lebih jauh, Muḥammad Ishāq menulis:

وإذا كان كلامه (رحمه الله) من باب الكلام في قتال البغاة، كما قال تحت حديث رقم (٤٦٥٤): "ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم ... " قال: قال القسطلاني: المراد الاختلاف الواقع بين أهل الإسلام بسبب اجترائهم على الإمام ولا يكون الحق فيها معلوما بخلاف زمان علي عليه السلام ومعاوية، انتهى. قال الصنعاني: يريد فإن الحق فيها معلوم للإجماع من الطوائف كلها أن معاوية باغي لحديث عمار وغيره.

“Ketika pembahasan sampai pada persoalan memerangi pembangkang atau pemberontak, sebagaimana terkait hadis nomor 4654, yakni hadis yang berbunyi: “Akan ada sebuah fitnah, yang duduk lebih baik daripada yang berdiri...” Dia (al-Ṣan‘ānī) berkata: “al-Qaṣṭalānī berkata: ‘Yang dimaksudkan [fitnah pada hadis tersebut] adalah perbedaan yang terjadi antara pemeluk Islam yang disebabkan oleh keberanian mereka pada pemimpin mereka; saat itu, tidak diketahui mana yang benar dan mana yang salah. Hal ini berbeda dengan yang terjadi pada masa ‘Alī dan Mu‘āwiyah.’ Al-Ṣan‘ānī berkata, “Maksud pernyataan al-Qaṣṭalānī tersebut adalah bahwa kenyataan yang sebenarnya adalah Mu‘āwiyah ini statusnya sebagai pembangkang atau pemberontak berdasarkan hadis tentang ‘Ammār dan lainnya.”³⁸

Kaitannya dengan aktivitas melaknat Yazīd b. Mu‘āwiyah, al-Ṣan‘ānī juga mengutip perkataan sebagian ulama tentang bolehnya melaknat Yazīd b. Mu‘āwiyah karena sudah merestui pembunuhan al-Ḥusayn dan penistaanya terhadap keluarganya. Bahkan, menurutnya, tindakan yang dilakukan oleh Yazīd tersebut meniscayakan dirinya masuk neraka dan mendapatkan murka dari Allah.³⁹ Namun, selain melakukan kritik keras terhadap Mu‘āwiyah dan putranya,

³⁸ Ibrāhīm, 94.

³⁹ Ibrāhīm, 95–113.

Yazīd; sekaligus hal ini berarti dia juga mengkritik doktrin keadilan sahabat dalam tradisi Sunnī, dia juga mengkritik keras doktrin kekhalifahan pasca Nabi dan keterjagaan para imam dari dosa dalam doktrin Shī‘ah Dua Belas. Dia menulis:⁴⁰

"إن عدة الخلفاء بعدي عدة نقيباء موسى". (عد) وابن عساكر عن ابن مسعود.
(إن عدة الخلفاء بعدي عدة نقيباء بني إسرائيل) وهم اثني عشر نقيباً كما حكاه
الله في القرآن، والمراد من الخلفاء الذين هذا عددهم هم أئمة الهدى والحق
والعدل، والتنصيب على أعيانهم، لا مجال للعقل فيه إلا أن يأتي فيه توقيف عنه
- صلى الله عليه وسلم - وقد تخيلت الإمامية التنصيب على جماعة من أعيان
آل محمد - صلى الله عليه وسلم - بلا هدى ولا كتاب منير ثم بنوا على ذلك
عصمتهم وأنهم حجة الله على عباده وبنوا على هذا من الخيالات ما يصدق عليه
قول من قال: وللخيالات أحكام مسلطة... على العقول التي ضلت عن الفكر.
نعم ربما يدعي أن منهم الخلفاء الأربعة.

Melalui cuplikan tulisan di atas, al-Şan‘ānī hendak menegaskan bahwa terkait hadis Nabi yang menjelaskan bahwa bilangan pada khalifah Nabi setelah wafatnya adalah seperti bilangan pada pengganti Nabi Musa. Menurut al-Şan‘ānī jumlah mereka sebanyak dua belas. Hal ini, menurutnya, didasarkan pada paparan yang terdapat dalam al-Qur’an. Mereka ini, kata dia, merupakan para pemimpin yang mendapat petunjuk dari Allah, berada dalam kebenaran dan keadilan. Tidak ada penegasan tentang siapa sosok mereka; dengan demikian, imajinasi para penganut Shī‘ah Dua Belas Imam yang menegaskan bahwa mereka adalah para adalah sosok yang lahir dari keluarga Nabi merupakan pemikiran yang tidak memiliki pijakan apa pun, terutama kaitannya dengan doktrin keterpeliharaan mereka dari dosa (*‘ismah*). Meskipun begitu, menurutnya, memang ada yang

⁴⁰ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kaḥlānī Al-Şan‘ānī, *Al-Tanwīr Sharḥ Al-Jāmi‘ Al-Şaghīr*, ed. Muḥammad Ishāq Muḥammad Ibrāhīm (Riyad: Maktabah Dār al-Salām, 2011), 11.

memasukkan para khalifah yang empat (Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān dan ‘Alī) sebagai salah satu bagian dari yang jumlahnya dua belas tersebut.⁴¹

3. Pemahaman Hadis

Pemikiran hadis al-Ṣan‘ānī dapat dijumpai dalam berbagai karyanya yang beragam. Namun, karya yang secara khusus berbicara tentang keilmuan hadis memang relatif terbatas pada beberapa judul yang sudah disebutkan di atas. Hal ini berbeda dengan karya bidang pemikiran hadis dalam konteks pemahaman; pemahaman hadis al-Ṣan‘ānī sangat mudah dijumpai dari berbagai judul karyanya yang lain. Dengan kata lain, karya-karya al-Ṣan‘ānī yang tergolong beragam, meniscayakan simpulan bahwa pemahaman hadis al-Ṣan‘ānī tidak cukup hanya terpaku pada penjelasannya yang terdapat dalam *Subul al-Salām* yang merupakan sharah dari *Bulūgh al-Marām* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī saja.

Beberapa karya besar yang sudah disebutkan di muka (lihat subbab karya-karya al-Ṣan‘ānī) merupakan contoh sederhana akan hal tersebut. Secara keseluruhan, pemahaman hadis al-Ṣan‘ānī dapat ditemukan dalam tiga model karyanya. *Pertama*, dalam model karya syarah hadis. Syarah hadis al-Ṣan‘ānī yang terkenal –selain *Subul al-Salām* – adalah *al-‘Uddah* yang merupakan *ḥāshiyah* dari *Iḥkām al-Aḥkām Sharḥ ‘Umdah al-Aḥkām* dan *al-Tanwīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr. al-‘Uddah* –seperti terlihat dari judulnya–merupakan *ḥāshiyah* atau catatan sebagai lanjutan dari karya syarah.

Sederhananya, karya paling awal disebut sebagai matan (*‘Umdah al-Aḥkām* karya al-Maqdisī), karya yang ditulis untuk menjelaskan disebut sebagai syarah (*Iḥkām al-Aḥkam* ditulis oleh Ibn Daqīq al-‘Id), sedangkan karya yang ditulis untuk menjelaskan sebuah syarah biasanya disebut sebagai *ḥāshiyah* (*al-‘Uddah* yang ditulis oleh al-Ṣan‘ānī). Sama dengan *Subul al-Salām*, karya ini berisi penjelasan terhadap hadis-hadis hukum; sedangkan *al-Tanwīr* berisi penjelasan terhadap hadis-hadis yang relatif umum, sesuai dengan muatan hadis yang terdapat dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr* yang hadisnya tidak hanya terkait hukum.

⁴¹ Al-Ṣan‘ānī, 11.

Kedua, model karya mandiri dan secara spesifik berkorelasi secara langsung dengan hadis, dalam berbagai tema, seperti akidah, fikih, dan sebagainya, baik yang berbentuk satuan atau kumpulan dari surat-surat yang dikirimkan ke orang lain yang kemudian dikompilasi menjadi satu karya utuh; dan sebagainya. Pemahaman hadis al-Ṣan‘ānī dalam model karya ini dapat dilihat dalam *al-Anfās al-Raḥmāniyyah al-Yamaniyyah fī Abḥāth al-Ifādah al-Madaniyyah*, *al-Ishā‘ah fī Bayān man Nuhiya ‘an Firāqih min al-Jamā‘ah*, *Risālah Laṭīfah fī Sharḥ Ḥadīth Anta wa Māluka li Abīka*, *Irshād al-Nuqād ilā Taysīr al-Ijtihād*, *al-Qawl al-Mujtabā fī Taḥqīq mā Yaḥrūmu min al-Ribā*, *Ḥadīth Iftirāq al-Ummah ilā Nayf wa Sab‘īn Firqah*, *Īqāz al-Fikrah li Murāja‘ah al-Fitrah*, *Majmū‘ fih Fatawā wa Rasā’il al-‘Allāmah Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Amīr al-Ṣan‘ānī*, *al-Inṣāf fī Ḥaqīqah al-Awliyā’ wa mā lahum min al-Karāmāt wa al-Altāf* dan lain-lain. *Ketiga*, karya-karya di luar karya khusus tentang hadis namun di dalamnya masih ditemukan uraian-uraiannya tentang hadis atau pemahaman akan sebuah hadis, seperti karya usul fikih, tafsir, dan sebagainya. Hal ini bisa dilihat dari beberapa karya yang sudah disebutkan di muka.

Terlepas dari ragam karya yang memuat pemikiran dan pemahaman hadis yang ditulis oleh al-Ṣan‘ānī, terdapat satu karakter utama yang eksis di dalamnya yaitu tidak mengikatkan diri pada mazhab tertentu dan bebas memilih pendapat yang dianggapnya unggul. Pemosisian diri al-Ṣan‘ānī untuk tidak terikat oleh mazhab tertentu dilakukannya secara konsisten di berbagai karya pentingnya. Bahkan, konsistensi tersebut tidak menghalanginya untuk memberikan kritikan terhadap mazhab ulama lainnya, termasuk pada mazhab Shī‘ah Zaydiah sekalipun. Terkait *kafā‘ah* pernikahan dalam hadis, misalnya, secara tegas dia mengatakan bahwa *kafā‘ah* itu tidak terikat oleh ikatan nasab. Salah satu argumentasi yang ditawarkan adalah bahwa Bilāl saja yang merupakan mantan budak bisa menikah dengan Hālah putri ‘Awf, saudari ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf; ‘Umar bahkan pernah menawarkan Ḥafṣah untuk dinikahi Salmān al-Fārisī.

Pendapat al-Ṣan‘ānī di atas, disampaikan dalam penjelasannya terhadap hadis yang terdapat dalam *Bulūgh al-Marām*:

وعن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: «العرب بعضهم أكفاء بعض, والموالي بعضهم أكفاء بعض, إلا حائك أو حجام». رواه الحاكم, وفي إسناده راو لم يسم, واستنكره أبو حاتم.

“Dari Ibnu Umar Radliyallahu 'anhuma bahwa Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "Bangsa Arab itu sama derajatnya satu sama lain dan kaum mawali (bekas hamba yang telah dimerdekakan) sama derajatnya satu sama lain, kecuali tukang tenung dan tukang bekam." Riwayat Hakim dan dalam sanadnya ada kelemahan karena ada seorang perawi yang tidak diketahui namanya. Hadis munkar menurut Abu Hatim.”⁴²

Tidak ada pengantar khusus dari al-Ṣan‘ānī terkait hadis tersebut, kecuali sebuah penegasan bahwa *al-kafā’ah* adalah kesamaan dan seteraan (*al-musāwah wa al-mumāthalah*). Dalam hal ini, secara tegas dia menyebutkan bahwa kesetaraan dalam pernikahan tidak hal lain kecuali dari aspek agama. Karena alasan tersebut, seorang perempuan muslimah, diharamkan menikah dengan lelaki kafir; hal ini dinilainya berdasarkan ijma’ atau konsensus para ulama. Setelah memberikan pengantar demikian, al-Ṣan‘ānī beranjak pada kualitas hadis tersebut.⁴³ Dalam hal ini, al-Ṣan‘ānī memaparkan sebuah riwayat bahwa anak Ibn Abī Ḥātim pernah bertanya pada ayahnya terkait hadis tersebut, sang ayah menegaskan bahwa ia dusta dan tidak ada asalnya. Dalam riwayat lainnya disebutkan bahwa sang ayah menyebutnya sebagai hadis yang batil. Demikian, al-Ṣan‘ānī juga memaparkan pandangan ulama lainnya akan kualitas hadis tersebut dan tetap berakhir dengan simpulan bahwa ia bermasalah. Namun, secara redaksional, kata al-Ṣan‘ānī hadis itu menjadi memuat ajaran bahwa bangsa Arab itu setara antara sesamanya; hal ini berarti tidak berlaku untuk para *mawālī* mereka.⁴⁴

⁴² Ibn Hajar Al-‘Asqalānī, *Bulūgh Al-Marām Min Adillat Al-Aḥkām* (Singapore -Jaddah-Indonesia: al-Ḥaramayn, n.d.), 215–16.

⁴³ Seperti terlihat pada redaksi di atas, pada dasarnya hadis itu problematis: dalam riwayat al-Ḥākim, di dalam sanad hadis itu terdapat seorang perawi yang tidak disebutkan namanya; Abū Ḥātim malah menyebutnya sebagai hadis *munkar*.

⁴⁴ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kaḥlānī Al-Ṣan‘ānī, *Subul Al-Salām*, vol. 3 (Mesir: Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1960), 128–29.

Kaitannya dengan hukum Islam, al-Şan‘ānī menyadari sepenuhnya adanya perbedaan pendapat kaitannya dengan hal tersebut, bahkan sampai pada level sangat beragam (*ikhtilāf kathīr*). Namun, meski demikian, pendapat yang menurutnya kuat adalah pendapat yang disampaikan oleh Zayd b. ‘Alī dan Mālik b. Anas; riwayat dari Ibn ‘Umar, Ibn Mas‘ūd, Ibn Sīrīn, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz serta –salah satu pendapat– dari al-Nāşir, bahwa titik penting dari kesetaraan atau persamaan (*kafā’ah*) adalah aspek agama. Pendapat ini dinilai kuat oleh al-Şan‘ānī karena dirasa sejalan dengan QS. al-Ĥujurāt: 13 yang menegaskan bahwa orang yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa; juga hadis Nabi yang menegaskan bahwa seluruh manusia itu diciptakan dari Adam sedangkan Adam sendiri diciptakan dari tanah. Melalui hadis ini, al-Şan‘ānī hendak menegaskan bahwa penciptaan manusia yang sama-sama dari tanah menegaskan bahwa posisi mereka pun setara, yang membedakan hanyalah agamanya. Dia pun mengutip hadis lain yang menegaskan bahwa manusia itu seperti barisan gigi; tidak ada yang saling mengunggulkan kecuali takwa; dan dalil-dalil teologis historis lainnya.⁴⁵

Melalui uraian panjangnya, dengan model pemahaman hadis yang demikian, al-Şan‘ānī juga memberikan kritikan terhadap fenomena sosial keagamaan di masa itu yakni adanya fenomena larangan bagi perempuan keturunan Fāţimah (*al-Fāţimiyyāt*) untuk menikah dengan yang beda nasab. Fenomena tersebut didasarkan pada pendapat sebagian ulama dari al-Hādawiyyah (salah satu sebutan untuk untuk Shī‘ah Zaydiah) bahwa perempuan keturunan Fāţimah hanya boleh menikah dengan lelaki keturuann Fāţimah juga. Fenomena ini juga dikenal di Indonesia, bahwa seorang Sharīfah atau Sayyidah hanya boleh menikah dengan Sharīf atau Sayyid saja. Jika itu dilanggar, maka penyematan anak turunya sebagai keturunan Nabi akan hilang. Ini berbeda dengan Sharīf atau Sayyid yang boleh menikah dengan non-*Fāţimiyyāt*. Bagi al-Şan‘ānī, pendapat tersebut disampaikan tanpa ada penyebutan dalil apa pun. Pendapat ini bukan mazhab dari al-Ĥādī (pendiri mazhab Hādawiyyah, salah satu imam besar dalam mazhab Shī‘ah Zaydiah). Menurutnya, pendapat ini muncul pada masa pasca al-Ĥādī,

⁴⁵ Al-Şan‘ānī, vol. 3, 128–29.

tepatnya pada masa Aḥmad b. Sulaymān. Lebih jauh al-Ṣan‘ānī mengatakan bahwa pendapat ini tidak memiliki pijakan apa pun, justru menyalahi tradisi kenabian yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad.⁴⁶

Contoh lainnya berkenaan dengan jumlah minimal orang yang shalat dalam shalat jum‘at. Hadis mengenai ini yang disebutkan dalam *Bulugh al-Marām* adalah sebagai berikut, “‘an Jābir raḍiya Allāh ‘anhu qāla: Maḍat al-sunnat anna fī kulli arba‘īn faṣā‘īdan jum‘at, rawāhu al-Dārquṭnī bi isnād al-ḍa‘īf (Dari Jābir ra. berkata: sudah berlaku sebagai sunnah bahwa setiap empat puluh orang lebih wajib shalat jum‘at. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Dārquṭnī dengan sanad yang lemah).⁴⁷ Untuk hadisnya bisa dilihat di bawah ini:

[وعن جابر رضي الله عنه قال: (مضت السنة أن في كل أربعين فصاعداً جمعة)
رواه الدارقطني بإسناد ضعيف] .

Dalam eksplanasinya terhadap hadis di atas, al-Ṣan‘ānī menjelaskan terlebih dahulu nama lengkap rawi pertama, yaitu Jābir ibn ‘Abd Allāh. Kemudian, ia juga memberikan identifikasi pada aspek kedhaifan hadis tentang batas minimal jamaah shalat jum‘at itu. Menurut al-Ṣan‘ānī, hadis itu berstatus lemah karena terdapat informan yang bernama ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd al-Raḥmān, yang banyak mendapatkan penilaian negatif dari para kritikus hadis. Misalnya Aḥmad yang berkata “berpalinglah dari hadis-hadisnya, sebab dia termasuk rawi yang suka berdusta dan hadisnya palsu”, al-Nasā‘ī mengatakan “dia buka termasuk rawi

⁴⁶ Al-Ṣan‘ānī, vol. 3, 128–29.

⁴⁷ Ibn Ḥajar Al-‘Asqalānī, *Bulugh Al-Marām Min Adillat Al-Aḥkām* (Singapore -Jaddah-Indonesia: al-Ḥaramayn, n.d.), 100; ‘Alī b. ‘Umar Al-Dārquṭnī, *Sunan Al-Dārquṭnī Wa Bi Dhay‘ihi Al-Ta‘līq Al-Mughnī ‘alā Al-Dārquṭnī*, ed. Shu‘ayb Al-Arnaūṭ et al., vol. 2, no. hadis 1579 (Beirūt: Mu‘assasat al-Risālah, n.d.), 306–7; Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ‘Alī Al-Bayhaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā Wa Fī Dhaylihi Al-Jawhar Al-Nāqī*, vol. 3, no. hadis 5815 (Hiederabat: Majlis al-Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyat al-Ka‘inat fī al-Hind bi Buldat Hiederabāt, n.d.), 177; Aḥmad b. al-Ḥusayn Al-Bayhaqī, *Ma‘rifat Al-Sunan Wa Al-Athār*, ed. ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī, vol. 4 (Pakistan-Ḥalb-Damascus: Jāmi‘at al-Dirāsiyat al-Islāmiyah-Dār al-Wa‘y-Dār al-Qutaybah, 1991), 323.

yang thiqah”, al-Dārquṭnī berkata “dia merupakan rawi yang munkar”, dan Ibn Ḥibbān mengatakan “hadisnya tidak boleh dipakai hujjah”.⁴⁸

Jika ditelaah, terdapat silang pendapat di antara para sarjana Muslim ahli yurisprudensi Islam mengenai problem ini. al-Shāfi‘ī dan Aḥmad b. Ḥanbal menyatakan jumlah minimalnya empat puluh orang seperti diutarakan hadis di atas. Adapun Abū Ḥanīfah mengatakan bahwa jumlahnya adalah tiga orang ditambah dengan imam (empat orang), sedangkan Mālik mengatakan kurang dari empat puluh orang dan tidak wajib bila hanya berjumlah tiga atau empat orang.⁴⁹ Dalam *Subul al-Salām*, al-Ṣan‘ānī menyebutkan argumentasi yang dipakai oleh Abū Ḥanīfah, yaitu ayat Alquran “*fas’auw ilā dhikr Allāh*” (Q.S. al-Jum’at [62]: 9). Menurutnya, ayat itu ditujukan pada sekelompok orang (jamā’ah) dan paling sedikit dari jamak adalah tiga orang. Dengan demikian, jumlah minimal shalat jum’at adalah tiga orang ditambah imam (empat orang) serta tidak ada dalil yang mengharuskan persyaratan lebih dari itu.⁵⁰

Menurut al-Ṣan‘ānī, pendapat Abū Ḥanīfah di atas tidak dapat dibenarkan. Alasannya adalah karena tidak mesti ayat yang ditujukan pada orang banyak itu harus dikerjakan berjamaah juga. Sarjana mazhab lain, kata al-Ṣan‘ānī, ada yang menentang keharusan berjamaah dalam shalat jum’at berdasarkan firman Allah “*aqīmu al-ṣalāt wa ātū al-zakāt*” (dirikanlah shalat dan bayarlah zakat). Dalam konteks ini, pembayaran zakat dipahami tidak wajib berjamaah, meskipun ayat itu ditujukan pada orang banyak dengan redaksi berbentuk jamak, yakni *ātū*. Oleh sebab itu, argumentasi Abū Ḥanīfah dalam pandangan al-Ṣan‘ānī dianggap sebagai argumentasi yang lemah dan tidak bisa menjadi sandaran.⁵¹

Imām al-Ṣan‘ānī menegaskan bahwa tidak ada persyaratan khusus mengenai jumlah minimal jama’ah shalat jum’at dalam Alquran maupun sunah. Syarat dari shalat jum’at hanyalah berjamaah berdasarkan hadis Abū Mūsa yang diriwayatkan dalam Ibn Mājah dan Ibn ‘Adī, serta hadis Abū Umāmah yang diriwayatkan oleh

⁴⁸ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Kaḥlānī Al-Ṣan‘ānī, *Subul Al-Salām*, vol. 2, 56.

⁴⁹ M. Imam Pamungkas and Maman Surahman, *Fiqih 4 Madzhab* (Jakarta: Al-Makmur, 2015), 119.

⁵⁰ Al-Ṣan‘ānī, *Subul Al-Salām*, vol. 2, 56.

⁵¹ Al-Ṣan‘ānī, vol. 2, 56.

Aḥmad dan al-Ṭabarānī.⁵² Sementara dalam hadis lain disebutkan berjamaah adalah jika sudah terkumpul dua orang “*al-ithnān jamā‘at*”.⁵³ Oleh karenanya, bagi al-Ṣan‘ānī, cukuplah (sah) shalat jum‘at dengan jumlah tersebut menurut pendapat yang paling benar.⁵⁴ Ia mengakui bahwa memang dalam kajian jumlah minimal jamaah shalat jum‘at ini terdapat beberapa hadis, akan tetapi hadis-hadis tersebut tidak mempunyai sumber yang otentik.⁵⁵

Dari sinilah terlihat bahwa al-Ṣan‘ānī mengambil hukum bukan berdasarkan pada pendapat para sarjana Muslim terdahulu semata, akan tetapi dalam konteks ini, ia menganalisis serta memberikan identifikasi terlebih dahulu pada pendapat-pendapat yang ada. Kemudian dari pendapat-pendapat yang ada tersebut baru diputuskan mana kiranya yang unggul. Dalam hal ini pula, al-Ṣan‘ānī jauh dari taqlid, serta tidak memperdulikan pendapat-pendapat *fihiyyah* yang tidak terdapat dalil yang kuat menurut pendapatnya, walaupun pendapat tersebut bersumber dari *faqīh* yang populer, seperti Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shāfi‘ī, dan Aḥmad b. Ḥanbal.

Tidak jauh beda dengan model pemahaman hadis dalam bidang hukum Islam, dalam bidang akidah pun demikian; ‘Abd Allāh Muḥammad al-Maṭrī, dalam kajian panjangnya terkait masalah akidah (*al-I‘tiqād*) dalam perspektif al-Ṣan‘ānī menegaskan bahwa setidaknya terdapat sembilan poin utama pemikiran

⁵² Hadis ini berbicara mengenai catatan malaikat tatkala shalat jum‘at dengan tidak berbicara jumlah jamaah, lihat Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal Abū ‘Abd Allāh Al-Shaybānī, *Musnad Aḥmad Bin Ḥanbal*, ed. al-Sayyid Abū al-Mu‘āṭī Al-Nūrī, vol. 2, no. hadis 7753 (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1998), 280; al-Shaybānī, *Musnad Aḥmad*, vol. 5, no. hadis 22624, 263; Sulaymān b. Aḥmad Abū al-Qāsim Al-Ṭabarānī, *Al-Mu‘jam Al-Kabīr*, ed. Ḥamdī ‘Abd al-Majīd Al-Salifī, vol. 8, no. hadis 8085 dan 8103 (Kairo: Maktabat Ibn Taymiyah, n.d.), 339 dan 344–340 Menurut Sh‘ayb al-Arnawṭ, hadis ini berkualitas *ṣaḥīḥ li ghayrihi*.

⁵³ Lihat Al-Bayhaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā Wa Fī Dhaylihi Al-Jawhar Al-Nāqī*, vol. 3, no. Hadis 5207, 69. Dalam hadis lainnya disebutkan dengan “*ithnān/al-ithnān wa mā fawqahumā jamā‘at*” (Dua orang atau lebih adalah jamaah), lihat Al-Bayhaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā Wa Fī Dhaylihi Al-Jawhar Al-Nāqī*, vol. 3, no. hadis 4787, 69; Al-Dārquṭnī, *Sunan Al-Dārquṭnī Wa Bi Dhay‘ihi Al-Ta‘liq Al-Mughnī ‘alā Al-Dārquṭnī*, vol. 2, no. hadis 1087, 24; Muḥammad b. Yazīd Abū ‘Abd Allāh Al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Shu‘ayb Al-Arnawṭ et al., vol. 2, no. hadis 972 (Beirut: Dār al-Risālat al-‘Ālamīyyah, 2009), 116. Hadis-hadis tersebut *ḍa‘īf*, akan tetapi diperkuat dengan hadis-hadis *ṣaḥīḥ* yang setema.

⁵⁴ Al-Ṣan‘ānī, *Subul Al-Salām*, vol. 2, 57.

⁵⁵ Al-Ṣan‘ānī, vol. 2, 56.

al-Şan‘ānī dalam tema ini.⁵⁶ Pertama, dalam tulisan-tulisannya terkait persoalan akidah, al-Şan‘ānī tidak fokus pada satu aspek melainkan pada berbagai aspek. Adakalanya dia menegaskan posisinya sebagai pembela akidah salaf; menganalisis dan menolak pendapat kelompok atau tokoh-tokoh yang berbeda pemahamannya, seperti kelompok Jahmiah, Mu‘tazilah, Ash‘ariah, Murjiah, Khawārij, Rāfiḍah, Mushabbihah, Sūfī dan lain-lain. Secara keseluruhan, menurut al-Maṭīrī, metode yang digunakan oleh al-Şan‘ānī adalah menggunakan metode generasi salaf, berpijak pada dalil al-Qur‘an dan Sunnah.⁵⁷

Kedua, terkait keyakinan akan keberadaan Allah, al-Şan‘ānī menggunakan nalar teologis bahwa keberadaan Allah dapat dijelaskan dengan sistem realitas yang eksis di alam semesta, seperti terkait fitrah (*dilālah al-fiṭrah*), cakrawala semesta (*dilālah al-āfāq*), diri (*dilālah al-anfus*) dan peristiwa-peristiwa besar yang berada di luar nalar manusia (*dilālah al-mu‘jizah*). Ketiga, secara garis besar. Pikiran-pikiran teologis al-Şan‘ānī yang dipaparkan dalam ragam karyanya lebih difokuskan pada hal-hal yang dinilai paling mendasar dan urgen (*akbar al-masā’il wa ahammuhā*) yakni terkait keesaan Tuhan, menjauhi kesyirikan dalam sebuah bentuk dan jenisnya; semua persoalan ini kemudian dikorelasikan dengan shahadat bahwa tiada Tuhan kecuali Allah.⁵⁸

Hal lain yang masih berkorelasi dengan persoalan akidah adalah persoalan ibadah bahwa ia tidak boleh dilakukan kecuali hanya untuk Allah, seperti terkait tawakal, doa, meminta syafaat, tawasul, *istighāthah*, kurban, dan nazar. Dia juga sama sekali tidak menolerir kesyirikan dengan dalil ketidaktahuan. Dia juga berdalih dengan penjelasan para ahli dalam karya-karya besar mereka terutama dalam karya hukum Islam terkait bab murtad bahwa siapa pun siapa pun yang mengeluarkan kalimat kekafiran, maka dia dihukumi kafir meskipun dalam tujuannya tidak untuk itu.⁵⁹

⁵⁶ ‘Abd Allāh Muḥammad Al-Maṭīrī, “Masā’il i’tiqād ‘Inda Al-Amīr Al-Şan‘ānī Muḥammad Ibn Ismā’īl” (al-Jāmi‘ah al-Qāhirah, 2001), 273–76.

⁵⁷ Al-Maṭīrī, 273–74.

⁵⁸ Al-Maṭīrī, 274–75.

⁵⁹ Al-Maṭīrī, 274–75.

Keempat, al-Ṣan‘ānī memperluas cakupan pemahaman ibadah bahwa ia mencakup segala bentuk perkataan dan perbuatan, baik yang bersifat lahiriah maupun batiniah. Dengan demikian, dia menolak anggapan sebagian besar manusia bahwa ibadah hanya terbatas pada rukun Islam saja yakni syahadat, salat, zakat, puasa, dan haji. Selain itu, menurutnya, sihir itu nyata adanya, bukan khayalan. Kelima, kaitannya dengan nama-nama dan sifat-sifat Allah (*al-asmā’ wa al-sifāt*), al-Ṣan‘ānī memilih untuk menyesuaikan dengan bunyi teksnya al-Qur’an dan hadis, tanpa ada upaya mengubah, menjelaskan bagaimananya, menafikan dan sebagainya. Dia menetapkan sifat-sifat bagi Allah berdasarkan kriteria yang menurutnya sesuai dengan segala keagungan dan kemuliaan-Nya. Lebih jauh, menurutnya, nama-nama dan sifat-sifat Allah berisfat *tawqīfī* yakni diserahkan sepenuhnya pada yang tertera dalam al-Qur’an, sunnah dan ijma’ ulama. Tidak ada ruang yang luas bagi akal terkait hal tersebut karena dikhawatirkan justru akan terjebak pada menyematkan nama dan sifat yang tidak layak untuk-Nya karena keterbatas akal yang dimiliki manusia itu sendiri.⁶⁰

Keenam, bagi al-Ṣan‘ānī, menyifati al-Qur’an sebagai makhluk atau bukan makhluk, pada dasarnya merupakan bagian dari bidah yang memunculkan ragam masalah negatif. Baginya, yang dilakukan oleh generasi awal Islam (salaf) tidak lebih dari sekedar keberimanan bahwa al-Qur’an itu firman Allah; tidak lebih dari itu; hendaknya orang beriman pun mencukupkan diri dengan hal tersebut sebagaimana dilakukan oleh generasi awal. Namun, demikian, menurut ‘Abd Allāh Muḥammad al-Maṭīrī, apa yang disampaikan oleh al-Ṣan‘ānī perlu ditinjau ulang. Pasalnya, kenyataannya, generasi awal umat Islam tidak sekedar menegaskan bahwa al-Qur’an merupakan firman Allah. Menurutnya, kelahiran kelompok Jahmiah yang beriringan dengan mencuatnya konsep kemakhlukan al-Qur’an, telak menyadarkan para tokoh generasi Islam awal tersebut untuk memberikan bantahan dan seterusnya. Hal ini berarti bahwa mereka tidak mungkin hanya akan berhenti pada tataran Allah adalah firman Allah, melainkan—sebagai konsekuensinya—akan lebih dari itu.⁶¹

⁶⁰ Al-Maṭīrī, 274–75.

⁶¹ Al-Maṭīrī, 274–75.

Ketujuh, al-Şan‘ānī menegaskan bahwa tidak perbedaan antara Ash‘ariah dan Mu‘tazilah terkiat kebaikan dan keburukan (*al-tahsīn wa al-taqbīh*). Meskipun—menurut al-Maṭīrī—pendapat yang terkenal dari dua mazhab ini justru yang sebaliknya, bahwa keduanya berbeda. Dengan demikian, tampaknya al-Şan‘ānī menjadi orang pertama yang memiliki simpulan yang demikian. Selain itu, bagi al-Şan‘ānī, iman merupakan membenaran menggunakan hati, pernyataan dengan lisan dan pengamalan dengan anggota badan. Lebih jauh, baginya, segala jenis perbuatan manusia berada dalam ruang lingkup keimana; ia bisa bertambah dan berkurang; bertambah dengan ketaatan dan ibadah serta berkurang dengan perbuatan maksiat.⁶²

Kedelapan, bagi al-Şan‘ānī, segala jenis bidah merupakan hal yang sesat, baik dalam persoalan ibadah saja atau dalam persoalan ibadah dan muamalah sekaligus. Dalam hal ini, menurut al-Maṭīrī, pandangan al-Şan‘ānī sejalan dengan beberapa tokoh besar seperti Ibn Taymīyah, Ibn Rajab al-Ḥanbali, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. Sekaligus berbeda dengan ulama lainnya seperti al-Shāfi‘ī, al-Khaṭṭābī, Qaḍī ‘Iyāḍ, al-Ghazālī, Ibn al-‘Arabī, al-Nawawī, Ibn ‘Abd al-Salām dan lain-lain yang masih memetakan bidah pada dua kategori: terpuji dan tercela. Jika bidah tersebut sesuai dengan sunah, maka termasuk bidah yang terpuji, sedangkan jika sebaliknya maka disebut sebagai bidah tercela.⁶³

Kesembilan, al-Şan‘ānī merupakan tokoh yang menolak keberadaan karamah jika sampai pada level menyalahi kebiasaan. Baginya, karamah terbatas pada keberadaan doa-doa yang bisa diijabah oleh Allah, misalnya, terkait doa kesembuhan atau selamat dari hal-hal yang tidak diinginkan. Menurut al-Maṭīrī, bagaimana pun, pandangan al-Şan‘ānī terkait karamah memang berbeda dengan mazhab Sunnī. Namun, bisa dimengerti mengapa dia memilih pandangan tersebut yaitu karena menurutnya, apa yang dia saksikan di kehidupan nyata, terjadi mengkultusan yang berlebihan soal karamah dan wali; bahkan sampai pada level syirik dan menafikan Tuhan. Dengan kata lain, sebenarnya, ini hanyalah upaya al-Şan‘ānī dalam rangka memperbaiki tatanan yang dianggapnya sudah menyimpang,

⁶² Al-Maṭīrī, 275–76.

⁶³ Al-Maṭīrī, 275–76.

meski pun—bagi al-Maṭīrī-al-Ṣan‘ānī termasuk berlebihan dalam menolak persoalan tersebut.⁶⁴

Sembilan poin yang dipaparkan al-Maṭīrī merupakan simpulan akhir dari hasil kajiannya yang mendalam. Dia menulisnya dalam kerangka tugas akhir strata dua di Mesir. Dengan kata lain, karya tersebut merupakan bagian dari karya dalam ruang akademik. Layaknya karya akademik pada umumnya, tentu selalu membuka ruang untuk didiskusikan lebih lanjut, dikritisi dan sebagainya. Terlepas dari hal tersebut, tampaknya bahwa pemahaman hadis al-Ṣan‘ānī memang lekat dengan tekstualitas, terutama kaitannya dengan persoalan akidah.⁶⁵ Tekstualitas dalam pengertian ini lebih dekat dengan pola dan model pemahaman yang biasa ditemui pada tokoh-tokoh ahli hadis aliran Aḥmad b. Ḥanbal, Ibn Taymīyah dan tokoh-tokoh yang biasa dikenal sebagai aliran Wahhābī. Hal ini, terlihat kentara dengan sikapnya yang begitu keras pada Mu‘āwiyah dan Yazīd serta pemosisian ‘Alī sebagai *waṣī* atau orang yang paling berhak mengemban tugas kekhalifahan pasca Nabi dan penyematan gelar *‘alayh al-salām* di belakang nama ‘Alī b. Abī Ṭālib.⁶⁶

B. Kontribusi Pemikiran al-Ṣan‘ānī Terhadap Islam Moderat di Indonesia

1. Pengaruh Shī‘ah di Indonesia

Sejarah Islam masuk ke Indonesia memang terdapat beberapa teori: teori Arab, teori India, teori Persia, dan teori China. Masing-masing diklaim oleh pencetusnya sebagai awal mula orang-orang penyebar agama Islam di Indonesia. Bukti-bukti pun ditunjukkan guna mendukung pendapat yang diajukan. Memang teori India merupakan teori yang paling terkenal hingga sekarang, yang merupakan pendapat dari orientalis asal Belanda yang banyak mengkaji Islam di Indonesia, yakni Christian Snouck Hurgronje.⁶⁷ Meskipun demikian, tentunya hal

⁶⁴ Al-Maṭīrī, 275–76.

⁶⁵ Al-Maṭīrī, 273–76.

⁶⁶ Ibrāhīm, “Al-Muqaddimah,” 89–115.

⁶⁷ Rosita Baiti and Abdur Razzaq, “Teori Dan Proses Islamisasi Di Indonesia,” *Wardah* 15, no. 2 (2014): 133–45.

ini tidak lantas meniscayakan teori-teori lain, terlebih lagi kemudian yang lain dianggap tidak mempunyai peran pengislaman di Nusantara.

Menurut Aboebakar Atjeh, masuknya Islam di Indonesia dimulai dari Serambi Makkah, Aceh. Mazhab yang disebarkan di Aceh tersebut salah satunya adalah Shī‘ah, selain mazhab Shāfi‘ī. Sampai sekarang pun, jejak-jejak ajaran Shī‘ah masih menemukan formulasinya di Nusantara, misalnya seperti adanya bubur merah saat hari Sura/10 Muharram (terbunuhnya al-Ḥusayn) dan tidak menikahkan anak di bulan Muharram. Islam yang masuk ke Indonesia, yang dimulai dari Aceh, dimungkinkan bercampur dengan mazhab Shī‘ah, kata Atjeh. Kerajaan Safawi di Persia sendiri mengadopsi Shī‘ah menjadi mazhab resmi negara, dan kemudian menyebar ke Gujarat, India, meskipun setelah keluar dari Persia, Islam Shī‘ah bercampur baur dengan Sunnī sehingga sulit dibedakan. Islam versi ini lalu menyebar ke Indonesia melalui pedagang-pedagang dari India, dan bekas-bekasnya kelihatan juga.⁶⁸

Interaksi yang intens antara Indonesia dengan negara-negara Islam lainnya, seperti Makkah dan Mesir menyebabkan keyakinan-keyakinan Shī‘ah mulai hilang dari masyarakat Islam Indonesia. Meskipun begitu, beberapa tradisi khas Shī‘ah masih ditemukan di Nusantara, seperti perayaan hari Asyura yang memperingati terbunuhnya dua cucu Nabi Muhammad, yakni al-Ḥasan yang wafat karena diracun, dan meninggalnya al-Ḥusayn di Padang Karbala pada tanggal 10 Muharram yang dibantai oleh tentara Yazīd.⁶⁹

Aboebakar Atjeh menambahkan, ketika terjadi konflik antara komunitas Shī‘ah pengikut ‘Alī yang disebut *Alawiyīn* dengan penguasa dinasti Umayyah dan ‘Abbāsiyah, kaum *Alawiyīn* ini merasa tidak nyaman hidup di daerah kekuasaan dinasti tersebut. Mereka kemudian pergi ke daerah timur, hingga ke timur lagi, hingga sampai ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Menurut Atjeh, kebanyakan di antara *Alawiyīn* pasti bermazhab Shī‘ah sebab mereka cinta pada ‘Alī atau sekurang-kurangnya menaruh simpati pada aliran ini. Sadar atau tidak, tegas Atjeh, mereka menyiarkan agama Islam dengan menyesuaikan ajaran dan

⁶⁸ Aboebakar Atjeh, *Sejarah Syiah Di Nusantara* (Bandung: Segarsy, 2018), 49–50.

⁶⁹ Atjeh, 50.

kehidupan Shī‘ah tersebut. Mengutip keterangan Al-Haddad, Atjeh menjelaskan penyebaran kaum *Alawiyīn* ini sampai ke Asia Tenggara:

“Di sana (Philipina) telah masuk *Alawiyin* di waktu mereka melarikan diri dari golongan Bani Umayyah. Mereka lalu menetap dan berkuasa di sana sampai mati dan dikuburkan di kepulauan itu yang letaknya di sebelah utara lautan ini, meskipun kepulauan ini banyak didiami oleh orang asing, mereka tidak ingin meninggalkannya walaupun mereka tidak hidup mewah-mewah. Tentang negeri Sanf yaitu yang meliputi semua daerah-daerah yang terletak sesudah negeri-negeri Rangun dan Birma dikatakan sebagai berikut, “Penyiar agama Islam yang telah sampai di sana, di zaman Khalifah Usman dan di sanalah datang golongan *Alawiyin* yang lari dari golongan Bani Usmaniyah [barangkali Umayyah] dan al-Hajaj [b. Yūsuf al-Thaqafī]. Mereka menyeberangi laut Zefi dan tinggal menetap di pulau yang terkenal dengan nama mereka (*Alawiyin*).”⁷⁰

Faham Shī‘ah, bagi Atjeh, bahkan dianggap pernah menjadi keyakinan yang kuat dalam tatanan masyarakat Islam Aceh dan sekitarnya. Hal ini dibuktikan dengan beberapa aktivitas warga Aceh, seperti penggunaan pendupaan, penghormatan kepada Sayyid (keturunan Nabi) dan bahkan dengan menggunakan kata sanjungan *banghulee* kepada tiap orang yang bernama Sayyid, adanya upacara kelahiran, kematian, permainan *saman*, *seudati* (tarian khas dari Aceh), *rapa’i* (alat musik tradisional Aceh), *berdabus* (menusuk badan dengan pedang atau pisau, dalam bahasa lain *debus*), dan lain sebagainya; dan bahkan paham tasawuf *wahdat al-wujūd* dan *hulūl*-yang di Jawa muncul tokoh Syekh Siti Jenar-menjadi argumen yang digunakan Atjeh untuk menunjukkan betapa kuatnya pengaruh Shī‘ah di Aceh.⁷¹

Aboebakar Atjeh mengisahkan pengalamannya saat di daerah asalnya (Aceh) yang menunjukkan aktivitas Shī‘ah. Pertama, adanya kopyah khas orang Persia yang bermazhab Shī‘ah dipakaikan di kepalanya tatkala dia sedang berada dalam upacara yang dilakukan di kuburan Tengku Anjong, seorang Sayyid dari klan Bilfaqih yang dianggap keramat oleh warga sekitar. Ia menceritakan pengalaman itu:

⁷⁰ Atjeh, 55–56.

⁷¹ Atjeh, 53–54.

“Saya sebagai anak imam kampung, leluasa keluar masuk kuburannya [Tengku Anjong] yang dikurung dengan trali dan dikunci. Pada waktu saya mula-mula belajar al-Qur’an dilakukan suatu upacara di kuburan itu. Saya dipakaikan sebuah jubahnya, berwarna kuning dari sutra bersulam, sebuah jubah besar, yang hampir sama dengan jubah yang dipakai Ibn Sina dalam lukisan-lukisannya, hingga saya terbungkus hilang ke dalamnya. Kopyah yang dipakai di atas kepala saya panjangnya hampir 40 cm, dan dibuat seperti disulam. Orang dapat melihat kopyah-kopyah itu dalam gambaran orang-orang Persi yang bermazhab Syi’ah.”⁷²

Kedua, adanya perayaan Tabut al-Ḥasan dan al-Ḥusayn, yaitu peringatan atas meninggalnya kedua cucu Nabi Muhammad tersebut, terutama al-Ḥusayn yang wafat di Padang Karbala. Perayaan ini, menurut penuturan Atjeh, diadakan setiap tahun di daerah Kutaraja, Aceh. Terdapat orang India yang terbiasa memainkan rol yang penting dalam upacara tersebut, yang sudah melebur dengan masyarakat Aceh. Ketiga, upacara Shī‘ah di kampungnya yang dilakukan dengan memasak bubur yang dicampur dengan buah-buahan, di samping ada pula jajan. Makanan-makanan ini dibagi-bagikan kepada masyarakat yang lalu lalang demi menghormati terbunuhnya al-Ḥusayn di hari Karbala. Saat itu juga, masyarakat pergi ke laut, Kuala Aceh, mandi dan menziarahi kuburan Teungku Ciah Kuala dengan niat untuk menghilangkan sial dan menahan bahaya yang nanti diyakini muncul di bulan Safar.⁷³

Karya tulis-menulis yang berkenaan dengan Shī‘ah dalam bahasa Aceh pun tidak luput dari pengamatan Aboebakar Atjeh. Menurut penuturannya, terdapat dua karya kesusastraan yang berisi ajaran Shī‘ah, yaitu *Hasan-Husin* dan *Hikayat Nafiah*. Kedua karya ini dipandang olehnya sebagai karya tulis yang ditulis oleh pengikut Shī‘ah untuk memperkenalkan ajaran-ajarannya. Karya yang pertama (*Hasan-Husin*) menceritakan tentang kelaliman yang dilakukan pada kedua cucu Nabi Muhammad, al-Ḥasan dan al-Ḥusayn; salah satunya berkenaan dengan Yazīd yang menggunakan istrinya untuk meracuni al-Ḥasan dan membunuh al-Ḥusayn untuk mendapatkan istrinya. Sementara itu, karya yang kedua (*Hikayat Nafiah*) berkenaan cerita tentang Muḥammad b. ‘Alī al-Ḥanafiyah.⁷⁴

⁷² Atjeh, 51.

⁷³ Atjeh, 52.

⁷⁴ Atjeh, 53.

Mengenai pengaruh Persia, yang merupakan daerah perkembangan mazhab Shī‘ah, Agus Sunyoto memberikan tiga kategori pengaruh Persia di Nusantara. Pertama, dari aspek bahasa muncul beberapa kosakata yang diambil dari bahasa Persia, seperti *kanduri* (kenduri), *astana* (istana), *bandar* (pelabuhan), *bedebah*, *bius*, *diwan* (dewan), *gandum*, dan *jadah* (anak haram). Kedua, dalam sistem pembelajaran al-Qur‘an muncul beberapa istilah berbahasa Persia, seperti dalam penyebutan *harokat* (vokal): *jabar* untuk fathah, *jer* (*zher*) untuk kasrah, dan *pes* (*fyes*) untuk dhammah. Ketiga, dari aspek karya sastra di Nusantara, ternyata banyak ditemukan karya-karya terjemahan berbahasa Persia, seperti *Qissa-i-Emir-Hamza* (mengisahkan kepahlawanan Ḥamzah b. ‘Abd al-Muṭṭalib), *Qissah Insiyaaq al-Qamar* (mengisahkan bulan terbelah yang merupakan mukjizat Nabi Muhammad saw.), *Rawdat al-Aḥbāb* (mengisahkan tentang nur Muhammad), *Qissah Wassiyah al-Mustafa li Imam Ali* (menceritakan tentang Nabi Muhammad yang mengajar ‘Alī), dan *Qissah Amir al-Mu‘minin Hasan wa Husain* (mengisahkan tentang kepahlawanan al-Ḥasan dan al-Ḥusayn).⁷⁵

Uraian-uraian di atas memberikan indikasi yang kuat bahwa pengaruh Shī‘ah di Indonesia cukup kuat, dengan beragam bukti yang diberikan, mulai dari pengaruh secara kebahasaan dari Persia hingga adat istiadat yang identik dengan tradisi Shī‘ah. Terlebih lagi, Aceh, sebagai peradaban Islam pertama di Indonesia pun sudah menyimpan tradisi-tradisi mazhab Shī‘ah. Walaupun mazhab yang datang ke Indonesia adalah mazhab Sunnī, yang lebih dikhususkan mazhab Shāfi‘ī dalam bidang fikih, akan tetapi tidak melepaskan beberapa tradisi khas di kalangan Shī‘ah, seperti perayaan hari Karbala dengan membuat bubur merah. Meskipun hal itu bisa dipedebatkan juga, apakah memang itu adalah ajaran Shī‘ah ataukah hanya ekspresi dikarenakan cinta pada Ahl al-Bayt Nabi. Sebab, ajaran fundamental khas Shī‘ah adalah konsep *imāmah*-nya.

Sebenarnya jika ditelisik, Imam al-Shāfi‘ī, sebagai pendiri mazhab Shāfi‘ī, mazhab yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia, pernah dituduh sebagai penganut Shī‘ah karena kecintaannya terhadap Ahl al-Bayt, keluarga Nabi. Ia sendiri merupakan tokoh yang mempunyai nasab Quraysh yang bertemu dengan

⁷⁵ Agus Sunyoto, *Atlas Wali Sngo* (Depok: Pustaka IIMaN dan Lesbumi NU, 2017), 36–37.

Nabi Muhammad pada ‘Abd Manāf. Imam al-Shāfi‘ī, dalam menjawab tuduhan-tuduhan tersebut pun membuat gubahan syair-syair indah yang diakhiri dengan syair yang sangat terkenal di Indonesia “*law kāna rafḍan ḥubb āli Muḥammad – falyashhad al-thaqalān annī rāfiḍī*” (jikalau yang dikatakan rafidah adalah cinta keluarga Nabi Muhammad, maka silahkan jin dan manusia bersaksi bahwa saya adalah rāfiḍī). Pernyataan ini bukan berarti pengakuan bahwa al-Shāfi‘ī adalah Shī‘ah, akan tetapi sindirian bagi orang-orang yang memandang bahwa cinta ahl al-bayt termasuk hal yang dilarang karena ajaran Shī‘ah. Padahal, bagi al-Shāfi‘ī, cinta Ahl al-Bayt bukanlah ajaran Shī‘ah, hingga ia pun rela dicitrakan sebagai pengikut Shī‘ah (Rāfiḍī) karena hal ini.

Ulama lain yang terkenal di kalangan Sunnī yang dituduh sebagai Shī‘ah adalah al-Ḥākim al-Naysābūrī, pengarang *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, sebuah kitab yang mencantumkan hadis-hadis yang sesuai dengan syarat al-Bukhārī dan Muslim akan tetapi tidak diriwayatkan oleh mereka. Bahkan, terdapat ulama yang menilai dirinya sebagai Shī‘ah yang jahat (*rāfiḍiyun khabīth*), di samping pengetahuannya yang luar biasa terkait hadis. Gelar sebagai *rāfiḍī* ia dapatkan karena ia kerap menyampaikan keutamaan Nabi Muhammad dan keluarganya. Ketika ia diberikan nasihat untuk menyampaikan riwayat keutamaan Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān, ia pun menolak dan menjawab “Tidak, tidak terbentik dalam hatiku sedikit pun.” Padahal, sebelumnya mimbarnya dihancurkan dan al-Ḥākim juga dilarang berbicara di masjid.⁷⁶

2. Kelahiran Shī‘ah hingga Konflik di Indonesia

Begitulah, sejak dahulu kala, eksistensi Shī‘ah dianggap oposisi di kalangan Sunnī. Sunnī versus Shī‘ah, begitulah yang kira-kira sering didengungkan. Terbentuknya mazhab Shī‘ah sendiri dilatarbelakangi oleh dampak politik yang diterima oleh ‘Alī b. Abī Ṭālib, khalifah yang keempat dalam Islam, terutama dalam perang Ṣiffīn yang berada di selatan Raqqa, tepi barat sungai Efrat atau Furat. Saat itu, pihak Mu‘āwiyah hampir mengalami kekalahan. Pintu kekalahan

⁷⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Misteri Wasiyat Nabi Asal Usul Sahabat: Studi Historiografis Atas Tarikh Tasyri’* (Bandung: Penerbit Misykat, 2015), 5.

melawan ‘Alī serasa sudah berada di depan mata. Namun, ‘Amr b. al-‘Āṣ sebagai pemimpin pasukan Mu‘āwiyah mempunyai strategi politis yang cerdas dan licik, yang jika menggunakan istilah sekarang barangkali disebut sebagai “politisasi agama”, menggunakan agama sebagai jalan untuk meraih keuntungan politik. Ia menancapkan al-Qur’an di tombaknya yang berarti ingin mengakhiri pertempuran, dan mengajak ‘Alī untuk berdamai dan kembali pada hukum Allah dalam al-Qur’an. Awalnya, ‘Alī melihat ini hanya sebagai siasat pihak Mu‘āwiyah yang akan kalah dalam pertempuran Şiffīn, akan tetapi sebagian pengikut ‘Alī mengajak agar menyetujui gagasan pihak Mu‘āwiyah tersebut, yang kalangan ini nantinya malah keluar dari barisan ‘Alī sehingga disebut Khawārij, yaitu golongan yang keluar dari barisan pendukung ‘Alī.

Setelah itu terjadi peristiwa *tahkīm* (arbitrase) pada bulan Januari 659 M di Adhruh yang sebenarnya merupakan bentuk rekonsiliasi antara pihak ‘Alī dan Mu‘āwiyah. Dalam peristiwa ini, Mu‘āwiyah mewakilkan dirinya pada ‘Amr b. al-‘Āṣ yang merupakan politikus ulung bangsa Arab; sedangkan ‘Alī mewakilkan pada Abū Mūsā al-Ash‘arī yang saleh dan bukan tipikal politikus. Akhirnya, disepakati bahwa nantinya khilafah akan diserahkan kepada umat Islam, dan keduanya baik ‘Alī dan Mu‘āwiyah dipecah keduanya sebagai pemimpin. Ini berarti, dualisme pemimpin dalam dunia Islam akan berakhir dengan damai. Peristiwa *tahkīm* ini direncanakan akan mengakhiri masalah umat Islam kala itu.

Meskipun demikian, realitas yang terjadi berkata lain. Politik kekuasaan mengakibatkan alur yang dikehendaki berubah. Dalam politik, hal yang seharusnya “A” bisa berubah menjadi “B” atau “A-“. Fenomena yang lazim di eras sekarang pun terjadi pada awal Islam, zaman ‘Alī b. Abī Ṭālib. Dalam konteks ini, ‘Amr b. al-‘Āṣ ternyata menyalahi kesepakatan yang telah disepakati bersama; kiai tidak akan pernah menang melawan politikus dalam hal politik kekuasaan, sampai sekarang. Pada awalnya, di hadapan sekian banyak orang, Abū Mūsā al-Ash‘arī selaku perwakilan ‘Alī b. Abī Ṭālib menyampaikan pemecatan ‘Alī sebagai jabatan khalifah sesuai kesepakatan. Namun ternyata, ‘Amr b. al-‘Āṣ yang tampil berikutnya malah mengangkat Mu‘āwiyah sebagai khalifah;

pernyataan yang menyalahi kesepakatan bersama. Melihat hal ini, pihak ‘Alī pun terkejut dan kecewa dengan penghianatan ini.

Dalam pendapat lainnya disebutkan bahwa sebenarnya kedua perwakilan sama-sama memecat ‘Alī b. Abī Ṭālib dan Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān. Tidak ada alur yang berubah dari rencana awal. Meskipun begitu, tetap ‘Alī lah menjadi pihak yang dirugikan, sebab ia dipecat dari jabatan khalifah yang memang melekat padanya, sedangkan Mu‘āwiyah tidak mempunyai jabatan apa-apa selain sebagai gubernur Syam, salah satu provinisi Islam. ‘Alī dilengserkan dari jabatan khalifah yang sebenarnya, sedangkan Mu‘āwiyah dilengserkan dari jabatan kekhalifahan yang fiktif yang diklaimnya sendiri.⁷⁷

Pasca peristiwa ini, permasalahan kekuasaan umat Islam pun tidak kunjung selesai. Masing-masing mengklaim sebagai khalifah umat Islam. Hingga waktu pun berlalu, ‘Alī b. Abī Ṭālib dibunuh oleh ‘Abd al-Raḥmān b. Muljam, seorang Khawārij yang mempunyai keyakinan bahwa ‘Alī sudah kafir. Sebenarnya, Khawārij ingin membunuh pihak-pihak yang terlibat dalam peristiwa *tahkīm*: ‘Alī b. Abī Ṭālib, Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān, dan ‘Amr b. al-‘Āṣ. Semuanya oleh Khawārij dianggap kafir sehingga halal untuk dibunuh. Mereka dianggap menyalahi hukum Allah karena tidak bersandar pada al-Qur’an dan lebih memakai kesepakatan manusia. Dari ketiganya, orang yang bisa dibunuh hanya ‘Alī b. Abī Ṭālib saja pada saat keluar rumah untuk melaksanakan salat subuh di masjid Kufah. ‘Alī ditebas oleh pedang beracun yang sudah dipersiapkan sebelumnya oleh Ibn Muljam. Pembunuhan ini pun dinilai sebagai awal mula ekstremisme agama (Islam) yang pertama. Khawārij sendiri banyak diasosiasikan sebagai bentuk ekstrimis awal dalam Islam, dan ekstremis-teroris pada zaman sekarang pun banyak dikaitkan dengan eksistensi Khawārij ini.

Setelah ‘Alī b. Abī Ṭālib terbunuh, Mu‘āwiyah semakin menampakkan kejayaannya karena musuh dalam kekuasaan sudah tiada. Namun, masyarakat Irak yang merupakan basis ‘Alī kemudian mengangkat al-Ḥasan b. ‘Alī sebagai pengganti ayahnya. Karakter al-Ḥasan lebih *kalem* dan tidak suka kekerasan.

⁷⁷ Philip K. Hitti, *History of Arabs: Rujukan Induk Dan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), 226.

Dengan melihat posisi Mu'āwiyah semakin kuat dan al-Ḥasan yang lemah, akhirnya ia bersedia menyudahi konflik dengan Mu'āwiyah dan menyerahkan kekuasaan padanya dengan syarat (dalam politik) bahwa untuk kepemimpinan selanjutnya diserahkan kepada umat Islam sendiri. Biarkan umat Islam sendiri yang menentukan siapa yang berhak menjadi pemimpinnya. Mu'āwiyah pun menyetujui syarat yang diajukan oleh al-Ḥasan b. 'Alī, sehingga ia resmi menjadi khalifah umat Islam secara *de facto*. Peristiwa ini terjadi pada tahun 41 Hijriyah atau 661 Masehi yang dikenal sebagai *'ām al-jamā'ah* (tahun persatuan).

Meskipun demikian, sebagaimana peristiwa *tahkīm* yang memenangkan pihak politikus, hal itu pun terjadi juga dalam penyerahan suksesi kekuasaan pasca Mu'āwiyah. Tanpa memandang lagi kesempatan sebelumnya dengan al-Ḥasan b. 'Alī, Mu'āwiyah pun mengangkat anaknya sebagai putra mahkota pengganti dirinya. Dalam hal ini, Mu'āwiyah meniru suksesi kepemimpinan yang ada di kerajaan Byzantium dan Persia. Di sinilah letak wajah politik yang tidak bisa jujur sesuai realitas yang seharusnya ada. Yazīd b. Mu'āwiyah pun didaulat sebagai sosok pengganti Mu'āwiyah. Mu'āwiyah mewajibkan seluruh rakyatnya agar patuh pada dan setia terhadap Yazīd. Fenomena inilah yang membuat terjadinya pergeseran suksesi kepemimpinan dalam Islam yang pada awalnya berlangsung secara demokratis menjadi suksesi keturunan yang lazimnya terjadi dalam sebuah kerajaan (*monarchiheriditis*).⁷⁸

Di sini lainnya, al-Ḥasan b. 'Alī meninggal karena diracun oleh istrinya sendiri dalam usia 45 tahun di tahun 669 M., yang oleh kalangan Shi'ah disebutkan bahwa ada "peran" Mu'āwiyah di situ. Sebagian masyarakat Islam di Irak, wilayah sama yang melantik al-Ḥasan sebagai khalifah, lalu menobatkan al-Ḥusayn b. 'Alī, adik al-Ḥasan b. 'Alī sebagai suksesor al-Ḥasan. Watak al-Ḥusayn berbeda dengan al-Ḥasan. al-Ḥusayn merupakan tokoh yang "frontal" dan tidak setuju dengan pengangkatan Yazīd, sosok yang dicitrakan buruk, sebagai suksesor Mu'āwiyah yang menyalahi kesepakatan dengan kakaknya. Meskipun dengan cara peperangan, ia rela melakukannya asalkan kebenaran harus ditegakkan.

⁷⁸ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), 42.

Dalam konteks ini, ia melihat bahwa Mu‘āwiyah dan Yazīd telah melakukan “kejahatan” dengan tidak mematuhi kesepakatan bersama.

Realitas berkata lain, al-Ḥusayn dibunuh secara kejam oleh tentara Yazīd b. Mu‘āwiyah di Padang Karbala tepat pada tanggal 10 Muharram, yang merupakan hari “spesial” bagi umat Islam dan biasanya disunahkan untuk berpuasa. Hitti mengisahkan peristiwa tersebut sebagai berikut:

“Adik laki-lakinya, al-Ḥusayn, yang juga hidup tenang di Madinah selama masa pemerintahan Mu‘āwiyah, tidak mau mengakui kekuasaan putra sekaligus pengganti Mu‘āwiyah, Yazīd. Pada 680, ia pergi ke Kufah untuk memenuhi seruan penduduk Irak, yang telah menobatkannya sebagai khalifah yang sah setelah ‘Alī dan al-Ḥasan, dikawal oleh beberapa pengiring dan kerabatnya (termasuk harem dan pengikut setianya). ‘Ubaydullāh, yang ayahnya Ziyād, diakui Mu‘āwiyah sebagai saudaranya, kini menjadi Gubernur Umayyah di Irak dan setelah membangun pos-pos militer di sepanjang jalan antara Hijaz dan Irak. Pada 10 Muharram 61 H. (10 Oktober 680), dengan membawa 4.000 pasukan, ‘Umar anaknya Sa’d b. Abī Waqāṣ, seorang jenderal yang terkenal, mengepung al-Ḥusayn yang hanya didampingi oleh sekitar 200 orang dan membanti rombongan itu di Karbala karena mereka tidak mau menyerah. Cucu Nabi itu gugur dengan bekas luka di sekujur tubuh. Kepalanya dipenggal dan dikirimkan ke Yazīd di Damaskus, yang kemudian diserahkan kepada saudara perempuan dan anak al-Ḥusayn [‘Alī Zayn al-‘Ābidīn], yang selamat dari pembantaian dan ikut digiring ke Damaskus. Kepala al-Ḥusayn kemudian dikuburkan bersama tubuhnya di Karbala.”⁷⁹

Peristiwa ini menjadi titik balik yang paling signifikan dalam keyakinan Shī‘ah, para pendukung ‘Alī, setelah mendapatkan perlakuan kejam penguasa. Cikal bakal pertumbuhan mazhab Shī‘ah pun terjadi pada saat itu. Tanggal 10 Muharram, hari kematian al-Ḥusayn di Padang Karbala, ditandai sebagai hari lahir bagi mazhab ini.⁸⁰ Mazhab Shī‘ah pun terbentuk dan menjadi salah satu mazhab dalam Islam dengan ciri khas *imāmah*-nya yang hanya dilekatkan pada keturunan ‘Alī. Mazhab ini kemudian terpecah-pecah menjadi beberapa aliran; dari yang paling ekstrem berupa Shī‘ah ghulāt hingga yang paling toleran berupa Shī‘ah Zaydiyah yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini. Semuanya sama; memandang bahwa yang seharusnya menjadi khalifah adalah ‘Alī b. Abī Ṭālib

⁷⁹ Hitti, *History of Arabs: Rujukan Induk Dan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam*, 237.

⁸⁰ Hitti, 237.

dan bukan Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān, apalagi Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān, meskipun dengan standar yang berbeda-beda. ‘Alī b. Abī Ṭālib dianggap sebagai *waṣī* yang telah diisyaratkan oleh Nabi Muhammad sebelumnya. Inilah yang menjadi pembeda dengan kalangan Sunnī yang berpandangan bahwa Nabi tidak pernah menunjuk siapapun sebagai penggantinya.⁸¹

Dari sekian banyak aliran Shī‘ah yang ada pada zaman sekarang ini, biasanya label Shī‘ah diberikan pada Shī‘ah Dua Belas Imam (Ithnā ‘Ashariyah). Mengapa demikian? Alasannya logis yaitu karena kuantitas merekalah yang paling banyak di era sekarang. Negara Islam Iran yang merupakan hasil revolusi pimpinan Ayatullah Khomaeni terhadap pemerintahan sekuler sebelumnya, merupakan basis utama aliran Shī‘ah ini, yang acapkali dianggap konfrontasi dengan negara Arab Saudi. Jika diucapkan kata Shī‘ah, maka hal itu merujuk pada Shī‘ah Dua Belas Imam. Ia menjadi momok bagi kalangan Islam Sunnī; dianggap berbahaya karena bisa mengancam idiologi dan paham Sunnī.

Pada era sekarang, di Indonesia, banyak stigma-stigma negatif yang diberikan pada Shī‘ah, yang tentu saja merujuk pada Shī‘ah Dua Belas Imam. Disebutkan bahwa Shī‘ah mempunyai paham sesat yang berbahaya bagi umat Islam di Indonesia, seperti yang difatwakan oleh MUI Jawa Timur. Dalam banyak pendapat dan itu diamini oleh sebagian umat Islam Indonesia, yang mana menyebutkan bahwa ‘Abd Allāh b. Saba’ sebagai tokoh munafik yang memprakarsai berdirinya mazhab Shī‘ah; Shī‘ah hanya salat sebanyak tiga kali saja dalam sehari, Shī‘ah mempunyai al-Qur’an sendiri yang berbeda dengan yang dimiliki umat Islam; Shī‘ah dianggap mengingkari sunnah nawabiyah; sampai mereka dianggap keluar dari Islam karena mencaci-maki sahabat Nabi. Stigma negatif ini, secara mudahnya, pun nampak ketika muncul umpatan di media sosial yang acapkali diredaksikan dengan “liberal”, “kafir”, “Syiah” oleh orang-orang yang biasanya diberikan label sebagai “sumbu pendek.” Ketiganya dianggap setara dan diumpatkan pada orang yang tidak sesuai dengan mereka.

⁸¹ Benny Afwadzi, “Wasiat Khilāfah Pada Ali Bin Abi Thalib: Studi Komparatif Hadis Ghadīr Khum Dalam Tradisi Sunni Dan Syiah,” *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 14, no. 1 (2014): 27–49.

Sebenarnya, bagi kalangan Shī‘ah, pandangan-pandangan di atas tidaklah selalu benar. Menurut Shī‘ah, ‘Abd Allāh b. Saba’ bukanlah figur nyata dalam sejarah akan tetapi hanyalah fiktif belaka, tokoh ini hanyalah buatan pihak-pihak yang ingin mendiskreditkan mereka; Shī‘ah muncul secara alami karena perlakuan yang tidak semestinya pada Ahl al-Bayt. Shī‘ah juga bukan salat hanya tiga kali saja, tetapi dalam mazhab Shī‘ah, salat zuhur-asar dan maghrib-isyā bisa dijamak tanpa harus dibarengi oleh uzur-uzur tertentu. Sementara dalam mazhab Sunnī, salat jamak (mengumpulkan salat dalam satu waktu) harus disertai alasan atau uzur syar‘i. Adapun mengenai al-Qur’an yang berbeda, hal tersebut telah dibantah oleh ulama Shī‘ah sendiri. Dalam al-Qur’an cetakan Iran pun tidak ditemukan perbedaan dengan yang ada di kalangan Sunnī

Shī‘ah juga tidak sepakat bahwa mereka dianggap mengingkari sunah. Mereka hanya berlaku selektif terhadap hadis-hadis yang diriwayatkan oleh sahabat yang menjadi pihak oposisi ‘Alī b. Abī Tālib, baik dalam perang Jamal terlebih lagi perang Šiffīn. Mereka juga selektif terhadap sahabat yang mempunyai anomali dalam periwayatan hadis, seperti Abū Hurayrah. Dalam konteks ini, Abū Hurayrah termasuk orang yang masuk Islam telat dan hanya berinteraksi dengan Nabi hanya dalam waktu singkat, sekitar tiga tahunan saja. Namun ternyata riwayat hadisnya adalah yang paling banyak di antara sahabat-sahabat lain.⁸² Sementara itu, dalam pandangan Sunnī, semua sahabat dianggap adil sehingga harus diterima periwayatannya, baik yang berada di pihak ‘Alī b. Abī Tālib maupun pihak oposisinya dalam perang Jamal dan Šiffīn. Abū Hurayrah pun bisa meriwayatkan hadis paling banyak dikarenakan ia mendapatkan berkah karena selalu membersamai Nabi Muhammad, meskipun waktunya singkat-selain juga karena memperoleh hadisnya dari sahabat lain-.

Begitu pula dalam masalah cacik maki sahabat yang dianggap sebagai sesuatu kekafiran. Mereka memang mengakui bahwa terdapat beberapa kalangan Shī‘ah yang mencaci-maki sahabat, disebabkan konflik yang terjadi di antara mereka. Hanya saja, Shī‘ah juga menjawab dengan menganalogikan dengan

⁸² Benny Afwadzi, “Kritik Hadis Dalam Perspektif Sejarawan,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 7, no. 1 (2017): 77–79, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.

Mu'āwiyah b. Abī Sufyān. Dalam sejarahnya, ia telah memaki sekaligus memerintahkan untuk memaki tokoh yang menjadi opisisinya, 'Alī b. Abī Ṭālib dalam mimbar-mimbar. Namun oleh Sunnī, Mu'āwiyah tidak dianggap sebagai orang kafir. Ini berarti terdapat standar ganda. Apabila memaki dan mengutuk sahabat dijustifikasi dapat mengakibatkan kekufuran, maka Mu'āwiyah seharusnya digolongkan sebagai orang kafir. Namun sebaliknya, jika Mu'āwiyah tidak dianggap kafir karena memaki 'Alī, maka kalangan Shī'ah yang memaki sahabat pun tidak bisa disebut sebagai kafir.⁸³ Sementara itu, kalangan Sunnī enggan mencaci sahabat, siapapun, karena berpegang pada banyak ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang berisi keutamaan sahabat, termasuk perintah Nabi untuk tidak mencaci sahabatnya dalam hadis yang sahih. Sahabat merupakan figur penting dalam Islam dan bersama Nabi dalam menegakkan agama Islam. Meskipun disadari bahwa ada konflik di antara mereka, bahkan sampai saling membunuh, akan tetapi ini dipandang sebagai ijtihad saja. Ijtihad bisa benar dan bisa salah. Baik yang benar maupun yang salah mendapatkan pahala atasnya.

Dalam sejarahnya memang dinasti Umayyah melakukan segala cara untuk bisa mengukuhkan eksistensinya dan mengalahkan lawan politiknya, salah satu caranya adalah dengan memerintahkan pada para khatib dan penceramah dalam mimbar-mimbar, termasuk mimbar khutbah jum'at untuk mencaci-maki 'Alī dan keturunannya. Ini terus berlangsung pada saat dinasti Umayyah berkuasa hingga datang masa 'Umar b. 'Abd al-'Azīz yang menghilangkan perintah cacian tersebut. Meskipun hanya berkuasa dua sampai tiga tahunan saja (717-720 M), tetapi ia berhasil menorehkan prestasi-prestasi yang kemudian mengantarkannya disebut 'Umar II. Salah satu prestasinya adalah membangun hubungan baik dengan pendukung 'Alī (Shī'ah) lewat penghilangan cacian pada 'Alī saat khutbah. Kemudian, ia pun berinisiatif menambahkan ayat "*inna Allāh ya 'muru bi al-'adl wa al-ihsān wa itā'i dhi al-qurbā wa yanhā 'an al-faḥsha' wa al-munkar ya 'izukum la'allakum tadhakkarūn*" (QS. al-Naḥl [16]: 90) pada khutbah kedua

⁸³ M. Quraysh Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, 2014), 167.

supaya menghilangkan bekas-bekas cacian tersebut. Inilah juga yang dilakukan oleh lazimnya khatib-khatib dalam salat jum'at di Indonesia.

Di Indonesia sendiri, yang ironis, figur yang sebenarnya berniat untuk menyatukan Sunnī dan Shī'ah pun dicap sebagai Shī'ah, sebagaimana yang dialami oleh Quraysh Shihab lewat bukunya *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?*. Padahal penyatuan yang dikehendaki oleh Quraysh Shihab bukanlah melebur menjadi satu. Itu sangat tidak mungkin. Sebagaimana juga mazhab Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Ḥanbali dalam fikih Sunnī pun tidak bisa dilebur menjadi satu. Hal yang diinginkan oleh Quraysh Shihab adalah bahwa keduanya, baik Sunnī maupun Shī'ah bisa saling memahami perbedaan masing-masing. Bahwa perbedaan memang ada, tetapi bukan karena itu kemudian saling menyesatkan bahkan saling mengkafirkan satu sama lain. Dibutuhkan kesadaran bahwa Sunnī dan Shī'ah bekerja sama dalam membangun Islam untuk meraih kejayaan dan menghadapi musuh-musuh Islam.

Sebenarnya sebelumnya pun, Quraysh Shihab sudah dipandang sebagai tokoh Shī'ah oleh sebagian masyarakat Indonesia. Hal ini hanya dilatarbelakangi oleh Quraysh Shihab yang mengutip penafsiran ulama Shī'ah dalam *Tafsir al-Misbah* karangannya, seperti al-Ṭabaṭaba'ī dengan kitab tafsirnya *al-Mīzān*. Padahal, sebagaimana kata Shihab dalam berbagai kesempatan, ia mengutip tafsir tersebut karena untuk mendapatkan kebenaran, bahwa kebenaran bisa didapatkan dari mana saja, bahkan dalam kitab tafsir Shī'ah sekalipun. Inilah yang dilakukan oleh Quraysh Shihab. Sebenarnya, hal yang dilakukan oleh Quraysh Shihab terbilang lumrah bin biasa dalam perspektif akademis. Para akademisi bebas dalam mensitasi dari mana saja karya tulisanya, tidak ada batasan, baik Sunnī-Ash'arī, Sunnī-Wahhābī, maupun Shī'ah. Tidak ada pembatasan referensi agar karya yang dihasilkan bisa komprehensif dan bisa mendapatkan "kebenaran" seperti yang diinginkan.

Penyematan Shī'ah pun menimpa Sa'id Aqil Siradj, ketua umum PBNU, yang terkesan "membela" Shī'ah dalam beberapa ceramahnya. Padahal, Sa'id Aqil berulang kali menegaskan bahwa dirinya bukanlah orang Shī'ah sebagaimana dituduhkan. Dalam banyak kesempatan, ia menegaskan bahwa

syarat untuk menjadi Shī‘ah adalah mengakui konsep *imāmah*, yakni ia tidak mengakui bahwa Nabi berwasiat pengganti dirinya adalah ‘Alī. Dia juga tidak percaya bahwa imam itu *ma‘sum*, terlepas dari dosa seperti halnya Nabi Muhammad. Sa‘id Aqil menegaskan bahwa dirinya tidak percaya semua hal itu; selain Nabi Muhammad pasti tidak *ma‘sum*. Adapun mengenai ceramahnya yang disebutkan terkesan membela Shī‘ah, itu dilakukan dalam rangka menjelaskan sejarah Islam secara utuh dan komprehensif, termasuk pembunuhan kejam terhadap al-Ḥusayn b. ‘Alī yang merupakan titik kelahiran mazhab Shī‘ah seperti telah dijelaskan sebelumnya. Pembunuhan terhadap al-Ḥusayn inipun, olehnya, dianggap sebagai masalah kemanusiaan dan bukan hanya milik orang Shī‘ah saja.

Terlihat dari tuduhan-tuduhan Shī‘ah terhadap tokoh-tokoh di atas, yang sebenarnya terjadi pula pada tokoh-tokoh Islam di masa klasik sebagaimana dijelaskan sebelumnya seperti Imam al-Shāfi‘ī dan al-Ḥakim al-Naysābūrī, bahwa Shī‘ah seakan menjadi momok yang menakutkan bagi Sunnī. Ia menjadi musuh yang harus diawasi pergerakannya, dan paham-pahamnya tidak boleh menempel sedikit pun dalam tubuh orang Sunnī. Jika ada sedikit saja pergerakan seseorang yang mirip seperti Shī‘ah, maka akan muncul tuduhan-tuduhan Shī‘ah dan lain sebagainya. Shī‘ah seperti dimusuhi oleh banyak kalangan di Indonesia hingga terkadang menyebabkan konflik dalam moderatisme Islam sebagaimana terjadi di Sampang, Madura dan Yogyakarta. Meskipun pelakunya hanya oknum dalam tubuh Sunnī, akan tetapi bila dibiarkan maka akan merembet ke mana-mana, dan ini jelas mengancam Islam moderat yang ada di Indonesia.

Tentunya kita tidak ingin hidup dalam kondisi yang demikian; antara Sunnī dan Shī‘ah saling berseteru dan berkonflik hingga mengakibatkan banyak korban, mulai korban harta hingga nyawa. Indonesia sebagai negaranya Islam moderat menjadi tercemar karena ternyata Islam moderat tidak berlaku pada aspek relasi antara Sunnī dan Shī‘ah. Sepertinya tidak ada kesadaran bahwa dalam Islam ada perbedaan-perbedaan yang fundamental antara golongan. Perbedaan sendiri selalu ada karena memang manusia diciptakan secara berbeda. Dalam hal ini, perlu mengutip perkataan Quraysh Shihab dalam pengantar edisi revisi bukunya di bagian akhir dalam rangka menjawab kritik dari santri Sidogiri:

“Memang ada sekian pandangan kedua pihak, Sunnah dan Syiah, yang tidak dapat dipertemukan, tetapi masing-masing pihak hendaknya memahami sikap mitranya. Kalau diskusi tidak tercapai kesepakatan, maka kita pun dapat berjalan seiring dalam hal-hal yang disepakati. Salah satu persoalan yang disepakati untuk tidak disepakati antara pengikut Sunnah dan Syiah adalah soal *imāmah*. Masing-masing mempertahankan pendapatnya dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad saw. tetapi dengan riwayat atau penafsiran yang berbeda. Dalam konteks ini adalah terpuji bila masing-masing pihak memahami alasan masing-masing tanpa memaksakan diri untuk menganutnya. Kalau telah dipahami dan ternyata tidak dapat bertemu, maka prinsip *Lakum dīnukum wa Liya Dīn*, yang diajarkan al-Qur’an dalam menghadapi non-Muslim, seharusnya juga menjadi patokan dan hubungan antar sesama umat. Itu sebabnya dalam pertemuan-pertemuan dialog Sunnah dan Syiah belakangan ini persoalan tersebut tidak pernah dibahas lagi.”⁸⁴

3. Kontribusi Pemikiran Hadis al-Şan‘ānī bagi Moderasi Islam di Indonesia

Dengan tujuan yang sama seperti yang disebutkan di atas, dalam penelitian ini, penulis menyuguhkan pemikiran hadis Muḥammad b. Ismā‘īl al-Şan‘ānī. Ia merupakan tokoh Shī‘ah yang karyanya bisa diterima di kalangan pesantren Indonesia yang tentunya berlatar belakang Sunnī seperti *Subul al-Salām*. Penulis pun pernah mengaji kitab tersebut saat di pesantren Aji Mahasiswa al-Muhsin Krapyak Wetan Yogyakarta saat studi strata satu di UIN Sunan kalijaga Yogyakarta. Karyanya juga diterima oleh kalangan Salafī-Wahhābī dan kerap menjadi rujukan dalam berbagai tulisan mereka, misalnya dalam pendapat salat tarawih hanya dilakukan dengan 11 rakaat dan persyaratan kuantitas jumlah jamaah dalam salat jumat seperti diulas sebelumnya. Karya-karyanya juga masuk dalam *al-Maktabah al-Shāmilah* yang identik dengan produk kalangan Wahhābī.

Secara khusus, beberapa poin pemikiran hadis al-Şan‘ānī yang bisa dibawa untuk pengembangan Islam moderat di Indonesia adalah: **pertama**, dalam aspek pemikiran pemahaman hadis al-Şan‘ānī tidak terikat dengan mazhab tertentu, bahkan dengan mazhabnya sendiri. Ia bebas mengonstruksi pendapatnya yang didasarkan atas al-Qur’an dan sunah. Setiap pendapat yang bertentangan atau tidak ditemukan dalam al-Qur’an dan sunah harus disisihkan. Inilah mengapa dalam pembahasan sebelumnya terlihat al-Şan‘ānī mengkritik tradisi yang

⁸⁴ Shihab, xIii.

dilakukan oleh al-Ḥādawiyah bahwa perempuan keturunan Fāṭimah hanya boleh menikah dengan lelaki keturunan Fāṭimah juga -terjadi juga dalam tradisi Habaib Sunnī di Indonesia-. Baginya, tidak ada satu pun dalil yang mengisyaratkan hal tersebut. *Kafā'ah* dalam pernikahan hanya dalam aspek agama dan bukan nasab, seorang perempuan muslimah tidak boleh menikahi laki-laki kafir.

Begitu pula tatkala al-Ṣan'ānī memahami hadis tentang kualitas minimal jamaah dalam salat jumlah. Karena tidak adanya dalil yang pasti dan sahih terkait dengan itu, maka baginya tidak ada syarat apapun. Salat jumat bisa dilakukan dengan hanya dua orang saja, satunya menjadi imam sekaligus khatib dan satunya menjadi makmum. Meskipun bisa dibilang agak lucu ketika salat jumat hanya ada dua atau beberapa orang saja, akan tetapi karena tidak adanya keterangan eksplisit dari Nabi maka tidak bisa diberikan syarat apapun, meskipun salat jumat pada masa Nabi sendiri dilakukan dengan mengumpulkan seluruh umat Islam di kota Madinah dan sekitarnya. Pendapat ini berbeda dengan mazhab al-Shāfi'ī yang banyak dianut di Indonesia, yang menyaratkan adanya 40 orang dalam salat jumat supaya dikatakan sah.

Kaum Shī'ah Zaydiyah disebut juga sebagai Ḥādawiyah. Dalam *Subul al-Salām* pun, al-Ṣan'ānī menggunakan istilah tersebut untuk menunjukkan itu. Adapun istilah ini dikembalikan pada pendiri dinasti Zaydiyah pertama di Yaman, yakni Yahyā b. al-Ḥusayn yang memiliki julukan al-Ḥādī, sehingga pengikutnya dinamakan dengan Ḥādawiyah. Di negara Yaman sendiri, pasca masa al-Ṣan'ānī, muncul juga ulama terkemuka lainnya dari kalangan Shī'ah Zaydiyah, yaitu Muḥammad b. 'Alī al-Shawkānī (w. 1250 H/1250 M). Ia mengarang kitab *Nayl al-Auṭār* (syarah hadis), *Faṭḥ al-Qadīr* (tafsir), dan *Irshād al-Fuḥūl* (ushul fikih) yang diterima dan banyak dipelajari di pesantren-pesantren Indonesia, sebagaimana pula karya al-Ṣan'ānī. Ia juga mengarang kitab *al-Badr al-Ṭālī'* yang dikutip oleh penulis untuk menjelaskan biografi al-Ṣan'ānī. Dalam konteks pemikiran, al-Shawkānī menolak penerimaan begitu saja atau taqlid terhadap otoritas aliran-aliran keagamaan pada abad pertengahan, bahkan ia mendakwakan diri sebagai mujtahid mutlaq.

Pola pikir anti taqlid dan tidak terikat mazhab tertentu yang diyakini oleh al-Şan‘ānī, dan begitu ulama Şhī‘ah Zaydiyyah lainnya memiliki kemiripan dengan cara berpikir yang ada di kalangan Salafī-Wahhābī. Padahal, selama ini mereka adalah pihak yang paling keras menentang paham Şhī‘ah. Dalam banyak propaganda Anti-Şhī‘ah di Indonesia, merekalah yang paling getol dalam menyuarakan gerakan-gerakan yang menentang ajaran-ajaran Şhī‘ah di Nusantara. Hal ini tentunya paradoks dengan sikap mereka dalam memahami teks hadis yang nyatanya selaras dengan al-Şan‘ānī. Tidak hanya cukup itu saja, mereka juga acapkali mengutip perkataan al-Şan‘ānī dalam tulisan-tulisannya. Ini bisa dilihat dalam berbagai tulisan penulis Salafī-Wahhābī di dunia maya.

Menurut penulis, hal tersebut tidak perlu dipandang negatif akan tetapi lebih diarahkan pada aspek positif. Maksudnya, adanya pemikiran yang sama di bidang pemahaman hadis antara al-Şan‘ānī dan Wahhābī, bahkan pengutipan karya-karyanya harusnya dibawa pada aspek rekonsiliasi yang perlu dibangun antara Sunnī dan Şhī‘ah. Jika selama ini, kalangan Sunnī tidak memandang al-Şan‘ānī dari sisi Şhī‘ahnya dan atau bahkan hanya melihat dari sisi Ibn ‘Abd al-Wahhāb-nya saja, maka sekarang waktunya pandangannya berubah pada sisi Şhī‘ah yang dimilikinya. Dengan cara seperti ini, kalangan Sunnī akan tersadarkan bahwa, meskipun mereka mempunyai rasa tidak suka dan benci terhadap kalangan Şhī‘ah, bahkan sebagian menyatakan bukan bagian dari Islam, karena beberapa ajaran yang tidak sama, namun ternyata mereka yang paling benci terhadap Şhī‘ah (Wahhābī) mempunyai pemikiran yang sama dan malah mengutip karya-karyanya. Sudut pandang yang digunakan untuk melihat al-Şan‘ānī biasanya sudut pandang non-Şhī‘ah, kemudian digeser juga kepada Şhī‘ahnya juga agar bisa tergambar secara komprehensif. Mengutip bahasa Harun Nasution, al-Şan‘ānī harus dilihat dari segala macam aspeknya.

Sisi Şhī‘ah-nya jelas tergambarkan dalam keterangan sebelumnya bahwa al-Şan‘ānī seperti punya dua kaki, satu kaki berdiri di Sunnī dan satu kaki lainnya berada di komunitas Şhī‘ah. Al-Şan‘ānī jelas mempunyai sikap *tashayyu‘* sebagaimana konstruksi berpikir orang Şhī‘ah pada umumnya. Dalam konteks ini, ia berpandangan bahwa menyintai ‘Alī b. Abī Ṭālib merupakan suatu keharusan

dan itu bukanlah hal yang masuk kategori bidah. Padahal ia termasuk orang yang mempunyai paham anti-bidah; tidak ada bidah hasanah, katanya. ‘Alī merupakan sahabat yang paling utama, ia adalah pintu dari kota ilmu, yakni Nabi Muhammad saw. Sikap *tashayyu’*-nya pun juga terlihat jelas ketika ia membahas sosok seorang Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān, tokoh yang “sangat bermasalah” bagi mazhab Shī‘ah manapun. Terlihat dari paparan sebelumnya, ia menyatakan Mu‘āwiyah sebagai tokoh yang lalim dan pembangkang, yang dalam hadis Nabi disebut “*fi’ah bāghiyah*” (golongan pembangkang/pemberontak), bahkan dalam beberapa kesempatan al-Ṣan‘āni melaknat Mu‘āwiyah dan Yazīd putranya. Sekali lagi, hal ini seharusnya juga dijadikan acuan dalam melihat al-Ṣan‘āni, sehingga bisa berdampak pada kesadaran, dan nantinya rekonsiliasi antara Sunnī dan Shī‘ah di Indonesia bisa terbangun dengan baik.

Kedua, Dalam aspek literatur hadis, al-Ṣan‘āni terlihat tidak membedakan referensi asalnya, baik Shī‘ah maupun Sunnī. Dalam kitab *Subul al-Salām*-nya, ia mengutip pendapat Ḥādawiyah (Shī‘ah Zaydiyyah) yang merupakan mazhabnya dan juga ulama-ulama yang berasal dari Sunnī seperti Ḥanafī, Mālikī, Shāfi‘ī, Ḥanbalī, Dhāhirī, dan lain sebagainya. Dalam *Tawḍīḥ al-Afkār* yang merupakan syarah atas kitab ulama Shī‘ah Zaydiyyah Ibn Wazīr -meskipun terdapat perbedaan pendapat-, al-Ṣan‘āni banyak menukil pendapat ulama-ulama dari kalangan Sunnī, misalnya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Ibn Ṣalāḥ, al-Khaṭṭābī, Ibn Khuzaymah, Ibn Ḥibbān, dan al-Khaṭīb al-Baghdādī.

Sikap tersebut memberikan pemahaman bahwa pemakaian literatur dan rujukan tidak melulu harus memandang status ideologis seseorang. Hal ini menjadi aspek penting juga dalam kontribusi bagi pengembangan Islam moderat di Indonesia. Pemahaman moderat dalam relasi antara Sunnī dan Shī‘ah akan terbentuk ketika satu sama lain saling mengenal. Jika tidak mengenal dengan baik, maka sukar rasanya untuk dapat bertoleransi satu dengan yang lain. Moderasi Islam, dalam artian berpikir pertengahan dengan tidak mudah mengafirkan, menyesatkan, dan membidahkan orang lain dapat terealisasikan jika tidak antipati pada karya-karya golongan lainnya. Sebagaimana Quraysh Shihab yang tidak antipati terhadap karya Shī‘ah sebagaimana dijelaskan sebelumnya, al-Ṣan‘āni

juga tidak antipati terhadap karya-karya yang ditulis oleh ulama Sunnī. Menerima pendapat orang lain atau tidak itu urusan lain, tapi mengenal orang lain adalah adalah kunci menuju pemikiram Islam yang moderat.

Bebasnya pengutipan dan kajian literatur dalam diri al-Ṣan‘ānī sebenarnya bisa dikaitkan dengan karakter hukum yang melekat pada diri mazhab Shī‘ah Zaydiyah itu sendiri. Perlu diketahui bahwa Shī‘ah Zaydiyah mengalami perkembangan yang signifikan dalam bidang hukum. Ada beberapa alasan logis yang menyebabkan mazhab Shī‘ah Zaydiyah dapat berkembang pesat dalam kajian hukum. Pertama, adanya paham bahwa pintu ijtihad tetap terbuka dan tidak bisa tertutup dalam sebuah waktu tertentu. Maknanya adalah bahwa dalam menggali hukum, mereka tidak terpengaruh pendapat yang muncul dalam mazhabnya sendiri. Tidak hanya itu, mereka juga secara bebas dapat memilih pendapat para ulama yang dianggap paling sesuai dan tidak harus dari mazhabnya sendiri. Kedua, tersebarnya berbagai mujtahid dalam mazhab ini ke berbagai penjuru negara dan mendorong untuk mencari hadis di manapun mereka dapatkan. Dengan demikian, mereka tidak hanya terikat dengan hadis-hadis dari jalur *Ahl al-Bayt* saja. Menurut mereka, hadis yang dapat dijadikan objek *istidlāl* adalah hadis-hadis yang juga terekam dalam *kutub al-sittah* dan lain sebagainya, sehingga materi *istidlāl*-nya pun sangat berkembang.⁸⁵

Agaknya karakteristik di atas itulah yang membentuk pribadi al-Ṣan‘ānī yang pluralis dalam bidang hadis (tidak hanya menggunakan referensi dari Zaydiyah) dan lepas dari mazhab-mazhab tertentu, bahkan dari formulasi hukum mazhab Zaydiyah yang berkembang di masanya sekalipun. Meskipun ia bermazhab Shī‘ah Zaydiyah, akan tetapi tidak serta merta hal tersebut membelenggu pemikirannya. Dalam kitab *Subul al-Salām*, al-Ṣan‘ānī terlihat secara eksplisit tidak sepakat dan mengkritik beberapa produk hukum Shī‘ah Zaydiyah, yang notabenehnya merupakan mazhabnya yang dianutnya sendiri, misalnya dalam kasus kewajiban *taḥlīl al-liḥyah* (menyela-nyela jenggot), mengusir Yahudi dari tanah Arab, mengangkat kedua tangan pada saat takbir,

⁸⁵ Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Imām Zayd: Ḥayātuhū Wa ‘Aṣruhū - Arāuhū Wa Fiqhuhū* (Kairo: Dār Kutub al-‘Arabī, 2005), 490; Al-‘Ulaymī, *Al-Ṣan‘ānī Wa Kitābuhū Tawdīḥ Al-Afkār*, 61.

berbicara secara tidak sengaja sewaktu salat, dan lain sebagainya.⁸⁶ Ini berarti bahwa ia telah melepaskan hegemoni “tafsir ideologis” yang acapkali menerpa interpretasi teks al-Qur’an maupun hadis pada abad pertengahan.⁸⁷ Dalam syarah hadisnya, ia menitikberatkan landasan argumentasinya pada hadis dengan mengakomodasi berbagai pendapat mazhab dan bukan hanya bersandar pada mazhab tertentu. Pemahaman seperti ini timbul akibat karakteristik yang memang dimiliki oleh tokoh-tokoh Shī‘ah Zaydiyyah.

Ketiga, pandangan al-Ṣan‘ānī yang moderat sebagai seorang Zaydiyyah terhadap posisi sahabat juga bisa dipakai sebagai kontribusi Islam moderat di Indonesia. Selama ini, kebencian terhadap Shī‘ah dilatarbelakangi oleh cacian mereka terhadap sahabat Nabi. Cacian-cacian terhadap ‘Ā’ishah, Ṭalhah, dan Zubayr b. al-‘Awwām dilancarkan karena mereka berkomplot untuk melawan pemerintah yang sah ‘Alī b. Abī Ṭālib dalam perang Jamal, dan cacian yang lebih keras dilayangkan pada Mu‘āwiyah yang merebut kekuasaan ‘Alī dengan cara licik. Adanya cacian ini oleh sebagian kalangan Sunnī kemudian menyebabkan mereka dianggap kafir.

Kalangan Shī‘ah, yang dalam konteks ini adalah Dua belas Imam (*Ithnā ‘Ashariyah*) tidak menyetujui gagasan semua sahabat itu adil dalam kajian hadis. Itu hanya menjadi agenda politis kalangan Sunnī untuk melanggengkan para sahabat, yang sebenarnya sebagian bermasalah. Shī‘ah Dua Belas Imam meyakini bahwa banyak di antara sahabat yang tidak bisa dipercaya dalam penyampaian hadisnya, terutama yang terlibat pemberontakan melawan ‘Alī. Bagi mereka, para sahabat tidak ubahnya sebagai manusia pada umumnya. Sebagian memang memiliki keadilan, akan tetapi sebagian lainnya merupakan pembangkang, munafik, dan ahli maksiat. Sebagian yang lain tidak jelas atau belum diketahui identitasnya, kepribadiannya, atau hal-ihwalnya.

⁸⁶ Al-‘Ulaymī, *Al-Ṣan‘ānī Wa Kitābuhū Tawdīh Al-Afkār*, 63–70.

⁸⁷ Benny Afwadzi, “Nalar Ideologis Fiqih Dalam Tafsir Al- Qur’an (Telaah Konstruksi Tafsir Pada Masa Abbasiyah),” *Al Itqan: Jurnal Studi Al-Qur’an* 2, no. 1 (2016): 1–29; Miski Miski, “Nalar Ideologis Penggunaan Hadis Dalam Tafsīr Al-Jalālayn,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 7, no. 2 (2017): 284–307, <http://mutawatir.uinsby.ac.id/index.php/Mutawatir/article/view/207>.

Sementara itu, bagi Sunnī, keadilan para sahabat itu sudah final dan tidak dapat diganggu gugat. Diktum “*kullu ṣaḥābah ‘udūl*” menjadi hal yang sudah tidak dapat ditawar-tawar lagi. Dengan kecintaan mereka kepada Nabi, mustahil menyebabkan mereka berbuat bahkan berpikir dusta yang mengatasnamakan Nabi. Implikasi dari hal ini adalah, dalam kajian sanad hadis, telaah *al-jarḥ wa ta’dīl* diberlakukan pada semua periwayat hadis, kecuali golongan sahabat. Mereka juga dianggap “haram” dicaci dan dikritik. Bahkan, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, ulama Sunnī yang masyhur, menyatakan bahwa para sahabat dalam tingkatan *ta’dīl* berada di atas orang yang paling *thiqah (awthaq al-nās)*, meskipun pandangan ini dikritik oleh al-Ṣan‘ānī seperti diulas sebelumnya.

Dua pandangan di atas sulit untuk dipertemukan; seperti api dan air. Melihat pertentangan tersebut, dalam konteks ini, posisi Shī‘ah Zaydīyah sebagaimana terepresentasikan dalam diri al-Ṣan‘ānī, terasa menjadi penengah atas perdebatan yang terjadi di atas. Ia tidak sekeras Shī‘ah Ithnā ‘Ashariyah yang tega mencacimaki sahabat padahal merekalah yang berjuang bersama Nabi dalam menegakkan Islam; tidak pula seperti Sunnī yang terkesan terlalu lunak pada sahabat Nabi sehingga jika rasionalkan dengan data historis seakan kontradiktif. Cacian kepada sahabat tentunya sangat keterlaluan, dan doktrin semua sahabat itu adil tanpa ada kritikan itu juga kurang rasional. Pandangan al-Ṣan‘ānī menjadi penengah atas kedua belah pihak tersebut. Baginya, cacian terhadap siapapun adalah sebuah kefasikan, terlebih lagi sahabat yang telah berjasa besar bagi penyebaran Islam. Itu menjadi dosa yang besar. Namun, bukan berarti kemudian bersikap lalai pada para sahabat tersebut sampai menempatkan sahabat tidak pernah salah. Nabi pernah salah ketika salat empat rakaat hanya dilakukan dengan dua rakaat; ‘Umar juga pernah lupa terhadap sabda Nabi pada dirinya dan ‘Ammār terkait tayamum bagi orang junub yang ada uzur, seperti tidak ada air, sakit, dan lain sebagainya. Bagaimanapun mereka adalah manusia yang bisa salah dan lupa, tidak bisa berada di atas orang yang dijuluki *awthaq al-nās*.

Mengkaji pemikiran al-Ṣan‘ānī terkait posisi sahabat ini, penulis teringat dengan problem yang muncul dalam era sekarang, yaitu apakah kita boleh menghina Habib karena perilakunya yang bertentangan dengan akhlak dalam

Islam? Jika dianalogikan dengan sahabat dalam pemikiran al-Ṣan‘ānī, maka jawaban yang diperoleh adalah kita tidak boleh menghina siapapun, itu adalah perbuatan yang fasik. Terlebih lagi Habib yang merupakan keturunan Nabi Muhammad. Habib juga tidak boleh menghina orang biasa karena itu perbuatan fasik. Meskipun begitu, yang penting adalah, jangan sampai kita menempatkan Habib seperti sosok yang tidak pernah salah; mereka juga bisa terperosok dalam kesalahan. Sosok yang *ma’sūm* (terjaga dari dosa) hanyalah Nabi Muhammad semata, selainnya tidak.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian yang sudah dijelaskan secara panjang lebar pada bab sebelumnya, dapat dipetik beberapa kesimpulan:

Pertama, pemikiran hadis al-Ṣan‘ānī bisa dikatakan memang tidak jauh berbeda dengan kalangan Sunnī, namun ia mempunyai beberapa pemikiran yang khas sebagai seorang Shī‘ah Zaydiyyah. Dalam hal konstruksi dasar pemikiran hadis, pemikirannya bertebaran dalam berbagai macam kitabnya yang mayoritas berbentuk syarah dan *ḥāshiyah*. Ia mempunyai konstruksi berpikir yang hampir seirama dengan apa yang ada dalam tradisi hadis Sunnī, misalnya dalam mendefinisikan hadis, tidak ditemukan perbedaan dengan kalangan Sunnī. Bahkan, ia juga tercatat membela *ṣaḥīḥayn*, khususnya al-Bukhārī, kitab hadis pertama di kalangan Sunnī dari kritikan terhadapnya. Namun, yang menarik, ia ternyata menyatakan bahwa *tashayyu’* atau kecintaan terhadap ‘Alī b. Abī Ṭālib bukanlah suatu bidah dan bahkan menjadi syarat keimanan seorang Muslim. Pandangan ini tentunya dilatarbelakangi oleh identitas Shī‘ah yang dimilikinya.

Dalam aspek diktum “*kullu ṣaḥābah ‘udūl*”, sebenarnya al-Ṣan‘ānī tidak ingin merobohkan teori tersebut. Hanya saja, terkadang penerapannya tidak tepat dan terlalu berlebihan, seperti yang dilakukan oleh Ibn Ḥajar yang menempatkan sahabat di atas manusia yang dijuluki *awṭhaq al-nās* (orang yang paling *thiqah*), padahal *thiqah* mengandung dua hal, yaitu *‘ādil* dan *ḍābiṭ*. Sahabat juga manusia yang bisa salah dan lupa; Nabi pernah salah dan ‘Umar pernah lupa. Kritik yang ditunjukkannya ini juga diberikan pada pendapat di kalangan Shī‘ah Dua Belas Imam tentang doktrin kekhalifahan pasca Nabi Muhammad dan keterjagaan para imam dari dosa. Hal yang menarik terkait ini, meskipun ia menyatakan bahwa mencaci adalah perbuatan fasiq, terlebih pada sahabat Nabi, namun ternyata dalam keterangan lainnya ditemukan bahwa al-Ṣan‘ānī mengkritik keras Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān sebagai lalim dan pembangkang, bahkan sampai menyebutkan laknat atasnya. Apakah, menurutnya, Mu‘āwiyah bukan termasuk

golongan sahabat, atukah ada pengecualian untuk Mu'āwiyah? Hal ini memerlukan kajian lebih lanjut. Kritikan kerasnya terhadap Mu'āwiyah pun sebenarnya beralasan karena ia bersandar pada hadis Nabi yang diucapkannya pada 'Ammār b. Yāsir "Kamu akan dibunuh oleh kelompok pembangkang (*al-fi'ah al-bāghiyah*), yang diriwayatkan oleh Muslim dalam *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*-nya. Dalam perang Ṣiffīn, 'Ammār berada di tentara pendukung 'Alī b. Abī Ṭālib, dan meninggal dibunuh oleh tentara Mu'āwiyah.

Sementara itu, dalam hal pemahaman hadis, terlihat al-Ṣan'ānī tidak terikat dengan mazhab tertentu dalam memahami hadis. Ia bebas memilih pendapat mana yang dianggapnya unggul, pendapat yang paling sesuai dengan al-Qur'an dan sunah dalam pemikirannya. Ia mengkritik tradisi di sebagian kalangan Hādawiyah, yakni adanya fenomena larangan bagi perempuan keturunan Fāṭimah (*al-Fāṭimiyyāt*) untuk menikah dengan yang beda nasab. Ia menganggap hal tersebut tidak mempunyai dalil yang jelas, dan baginya, *kafā'ah* hanya ada dalam agama, bukan nasab. Cara berpikir dalam pemahaman hadis al-Ṣan'ānī juga tergambar jelas ketika ia tidak sepakat dengan mazhab empat dalam tradisi Sunnī yang menyaratkan jumlah tertentu sebagai batas minimal jumlah jamaah salat jumat supaya dikatakan sah. Hadis yang ada dalam kitab *Bulūgh al-Marām* pun berkualitas daif dan tidak ada hadis sahih satu pun yang berisi pemberian syarat dalam hal tersebut. Sehingga, baginya, syarat minimal dalam salat jumat hanya dua orang sebagaimana salat jamaah pada umumnya.

Kedua, moderasi Islam merupakan hal yang niscaya dalam membangun kehidupan yang aman dan damai pada masa sekarang ini. Tanpa Islam moderat, mustahil bisa menjadikan umat Islam, juga umat agama lain, bisa hidup rukun dalam sebuah wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dalam hal ini, kehidupan dengan masalah-masalah dalam moderatisme Islam, seperti konflik Sunnī dan Shī'ah yang menjadi pijakan penelitian harus diwujudkan secara nyata. Kita tentunya tidak ingin hidup dalam konflik yang mencederai kehidupan dengan korban nyawa dan harta. Kiranya sudah cukup kesedihan yang dihasilkan dari konflik yang ada di Sampang, Madura tahun 2012 yang berujung pada pengusiran yang menyesak dada. Perbedaan bukan bukan untuk dikonfrontasikan, tetapi

untuk dipahami satu dengan lainnya. Manusia tidak akan sama, meski sudah diusahakan sekuat mungkin, perbedaan itu akan terus masih ada. Di sinilah dialog menjadi penting supaya tidak ada konflik yang melibatkan keduanya.

Paling tidak ada tiga hal dari pemikiran hadis al-Şan‘ānī yang dibawa sebagai kontribusi bagi moderasi Islam di Indonesia. Pertama, pemahaman hadis al-Şan‘ānī yang literalis dan terikat dengan mazhab tertentu terlihat mempunyai kesamaan dengan Salafī-Wahhābī, kalangan yang paling keras menentang Shī‘ah dan ajaran-ajarannya. Tidak hanya itu, mereka juga acapkali mengutip pendapat-pendapat al-Şan‘ānī dalam tulisan-tulisan mereka. Tentunya ini paradoks. Namun, yang paling penting, fenomena ini seharusnya dibawa pada aspek positif berupa rekonsiliasi antara Sunnī dan Shī‘ah. Salafī-Wahhābī seringkali melihat al-Şan‘ānī sebagai tokoh pembaharu dan mempunyai pandangan kayaknya Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb. Akan tetapi mereka sepertinya tidak melihat sisi lain dari seorang al-Şan‘ānī sebagai seorang Shī‘ah, yang jelas-jelas berpendapat bahwa menyintai ‘Alī b. Abī Ṭālib sebagai sebuah keharusan, terlebih lagi tatkala al-Şan‘ānī “menghabisi” Mu‘āwiyah b. Abī Sufyān. Ini menjadi penyadaran bagi kalangan Sunnī agar tercipta rekonsiliasi yang baik untuk meredam konflik.

Kedua, al-Şan‘ānī terlihat tidak membedakan referensi asalnya, baik Shī‘ah maupun Sunnī sebagaimana terlihat dalam karya-karyanya. Pemakaian literatur hadis dari lintas sekte tentunya memberikan dampak positif, berupa akan terbentuknya sikap saling mengenal antara satu dengan lainnya. Dengan demikian, toleransi, yang kemudian berimplikasi pada moderasi dalam kerangka berpikir internal Islam sendiri akan terbentuk. Sikap al-Şan‘ānī seperti itu dipengaruhi oleh karakteristik yang ada dalam tradisi keilmuan Shī‘ah Zaydīyah sebagai mazhab yang dianutnya.

Ketiga, pandangan pertengahan al-Şan‘ānī terkait posisi sahabat yang dapat menjadi moderasi antara pendapat Sunnī yang kurang rasional dan Shī‘ah Dua Belas Imam yang keterlaluhan dalam mencaci sahabat. Keduanya pandangan yang tidak dapat disatukan ini, bak air dan api, bisa sedikit didekatkan dengan mengakomodir pendapat yang digagas oleh al-Şan‘ānī. Di satu sisi, cacian apapun, bagaimana pun bentuknya, adalah perbuatan fasiq dan di sisi lainnya

membuat klaim-klaim tertentu yang bertentangan dengan fakta historis adalah sebuah hal yang tidak tepat.

B. Saran-Saran

Pertama, kajian yang dilakukan oleh penulis dalam penelitian ini bisa dikatakan belum terlalu maksimal karena adanya keterbatasan waktu. Oleh karena itu, peneliti-peneliti selanjutnya bisa lebih mengeksplorasi pemikiran hadis al-Ṣan‘ānī secara lebih komprehensif, mengingat karya-karya yang sangat banyak sebagaimana dicantumkan dalam bab tiga. Hal yang kerap dilupakan oleh peneliti hadis pada umumnya adalah, mereka seakan lupa bahwa al-Ṣan‘ānī merupakan tokoh Shī‘ah dan menganggap ia sama seperti tokoh-tokoh Sunnī pada umumnya.

Kedua, kajian tentang moderasi beragama hendaknya jangan hanya berfokus pada problem relasi agama dan negara semata. Banyak aspek-aspek lain yang bisa dibahas dan penting untuk dipecahkan, seperti hubungan Sunnī dan Shī‘ah seperti telah diulas oleh penulis. Masalah-masalah dalam moderatisme Islam sangat banyak sekali, dan itu bisa dicari di sekitar kita sendiri.

Ketiga, kepada Kementerian Agama dan Majelis Ulama (MUI) Indonesia agar selalu menjaga moderatisme Islam, terlebih lagi MUI yang baru saja mempunyai struktur kepengurusan yang baru. Jangan sampai dua organisasi milik negara tersebut malah menjadi “biang keladi” masalah-masalah dalam moderasi Islam di Indonesia, terutama dalam hal konflik antara Sunnī dan Shī‘ah, sehingga peristiwa kelam seperti yang terjadi di Madura tahun 2012 tidak kembali terjadi di masa kini dan masa depan.

Wallāhu a‘lam bi al-ṣawāb.....

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrohman, Asep. "Eksistensi Islam Moderat Dalam Perspektif Islam." *Rausyan Fikr* 14, no. 1 (2018): 29–41.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Al-Imām Zayd: Ḥayātuhū Wa 'Aṣruhū - Arāuhū Wa Fiqhuhū*. Kairo: Dār Kutub al-'Arabī, 2005.
- Abū Zahw, Muḥammad. *Al-Ḥadīth Wa Al-Muḥaddithūn*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.
- Adhiarso, Dendy Suseno. "The Influence of Watching News About Church Bombings in Surabaya on the Public Perception Toward the Veiled Muslim Women in Yogyakarta." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 20, no. 2 (2019): 284–301. <https://doi.org/10.18860/ua.v20i2.5662>.
- Afwadzi, Benny, and Nur Alifah. "Malpraktek Dan Hadis Nabi: Menggali Pesan Kemanusiaan Nabi Muhammad Saw. Dalam Bidang Medis." *Al Quds: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis* 3, no. 1 (2019): 1–20. <https://doi.org/10.29240/alquds.v3i1.772>.
- Afwadzi, Benny. "Are Sunnī and Shī'ī Always Clash?: An Examination of Ḥadīth Studies in the Zaydī." In *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations (ICRI 2018)*, 235–43. Scitepress, 2020. <https://doi.org/10.5220/0009925802350243>.
- Afwadzi, Benny. "Hadis Di Mata Para Pemikir Modern (Telaah Buku Rethinking Karya Daniel Brown)." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 15, no. 2 (2014): 227–42.
- Afwadzi, Benny. "Kritik Hadis Dalam Perspektif Sejarawan." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 7, no. 1 (2017): 55–82. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Afwadzi, Benny. "Nalar Ideologis Fiqih Dalam Tafsir Al- Qur'an (Telaah Konstruksi Tafsir Pada Masa Abbasiyah)." *Al Itqan: Jurnal Studi Al-Qur'an* 2, no. 1 (2016): 1–29.
- Afwadzi, Benny. "Wasiat Khilāfah Pada Ali Bin Abi Thalib: Studi Komparatif Hadis Ghadīr Khum Dalam Tradisi Sunni Dan Syiah." *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 14, no. 1 (2014): 27–49.
- Aḥmad, Alī Muḥammad al-Ṣaghīr. "Kitāb Ijābah Al-Sā'il Sharḥ Bughyat Al-Āmil Nazm Al-Kāfil: Dirāsāt Wa Al-Taḥqīq." Malaya University Kuala Lumpur Malaysia, 2011.
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Bulūgh Al-Marām Min Adillat Al-Aḥkām*. Singapore - Jaddah-Indonesia: al-Ḥaramayn, n.d.
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Nukhbah Al-Fikr Fī Muṣṭalaḥ Ahl Al-Athar*. Edited by 'Abd al-Ḥamīd b. Ṣāliḥ b. Qāsim Ālu A'waj. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006.
- Al-'Ulaymī, Aḥmad Muḥammad. *Al-Ṣan'ānī Wa Kitābuhū Tawdīḥ Al-Afkār*.

- Beirūt dan Dubai: Dār Kutub al-‘Ilmiyah dan Dār al-Ummah, 1987.
- Al-Akwā‘, Ismā‘īl. *Al-Imām Muḥammad b. Ibrāhīm Al-Wazīr Wa Kitābuh Al-‘Awāṣim Wa Al-Qawāṣim*. 2nd ed. Bairut: Muassasah al-Risālah, 1992.
- Al-Alma‘ī, ‘Alī b. ‘Abduh b. ‘Alī. “Tarjamah Al-Imām.” In *Al-Anfās Al-Rahmānīyah Al-Yamaniyah Fī Abḥāth Al-Ifādah Al-Madaniyah*, edited by ‘Alī b. ‘Abduh b. ‘Alī Al-Alma‘ī. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd wa al-Nāshirūn, 2007.
- Al-Asfahānī, Al-Rāghib. *Al-Mufradāt Fī Gharīb Al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, n.d.
- Al-Baghdādī, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir b. Muḥammad. *Al-Farq Bain Al-Firāq Wa Bayān Al-Firqah Al-Nājiyah Minhum*. Edited by Muḥammad ‘Uthmān Al-Khasht. Kairo: Maktabah Ibn Sīnā, n.d.
- Al-Bāhī, Sulaymān b. Khalaf b. Sa‘ad Abū al-Walīd. *Al-Ta’dīl Al-Tajrīḥ Li Man Kharraja Al-Bukhārī Fī Jamī‘ Al-Ṣaḥīḥ*. Riyāḍ: Dār al-Liwā’ li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1986.
- Al-Baṣrī, Muḥammad b. Sa‘ad Abū ‘Abd Allāh. *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*. Edited by Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1968.
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ‘Alī. *Al-Sunan Al-Kubrā Wa Fī Dhaylihi Al-Jawhar Al-Nāqī*. Hiederabat: Majlis al-Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyat al-Ka’inat fī al-Hīnd bi Buldat Hiederabāt, n.d.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Ma’rifat Al-Sunan Wa Al-Athār*. Edited by ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī. Pakistan-Ḥalab-Damascus: Jāmi‘at al-Dirāsiyat al-Islāmiyah-Dār al-Wa’y-Dār al-Qutaybah, 1991.
- Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh. *Kitāb Al-Ḍu‘ Afā’*. Maktabah Ibn ‘Abbās, 2005.
- Al-Dārquṭnī, ‘Alī b. ‘Umar. *Sunan Al-Dārquṭnī Wa Bi Dhay’ihi Al-Ta’līq Al-Mughnī ‘alā Al-Dārquṭnī*. Edited by Shu‘ayb Al-Arnaut, Ḥasan ‘Abd al-Mun‘īm Sha‘bī, ‘Abd al-Laṭīf Ḥirz Allāh, and Aḥmad Barhūm. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, n.d.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Al-Mughnī Fī Al-Ḍu‘ Afā’*. Edited by Nūr al-Dīn ‘Itr. Qatar: Idārat Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, n.d.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Mizān Al-I’tidāl Fī Naqd Al-Rijāl*. Edited by ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad and ‘Ādil Aḥmad ‘Abd Al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, n.d.
- Al-Faḍīl, Alī b. ‘Abd al-Karīm. *Zaydiyyah Nazariyah Wa Taṭbīq*. Oman: Jam‘iyyah ‘Ummal al-Maṭābi‘ al-Ta‘āwuniyah, 1985.
- Al-Ḥamīd, Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd. “Tarjamah Al-Ṣan‘ānī.” In *Tawḍīḥ Al-Afkār Li Ma‘ān Tankīḥ Al-Anzār*. Madinah: Maktabah Salafiyah, n.d.
- Al-Izzī, Abd Allāh b. Ḥamūd. *Ulūm Al-Ḥadīth ‘inda Al-Zaydiyyah Wa Al-Muḥaddithīn*. Oman: Muassasah al-Imām Zayd b. ‘Aliy al-Thaqāfiyyah,

2001.

- Al-Jurjānī, ‘Abd Allāh b. ‘Adī Abū Aḥmad. *Al-Kāmil Fī Du‘afā’ Al-Rijāl*. Edited by ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad and ‘Ādil Aḥmad ‘Abd Al-Mawjūd. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Khan, Muṣṭafā Sa‘ād, and Badī‘ al-Sayyid Al-Laḥām. *Al-Īdāh*. Bairut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2004.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjaj. *Uṣūl Al-Ḥadīth ‘Ulūmuhū Wa Muṣṭalāḥuhū*. Beirut: Dār al-Fikr, 2011.
- Al-Maṭīrī, ‘Abd Allāh Muḥammad. “Masā’il i’tiqād ‘Inda Al-Amīr Al-Ṣan‘ānī Muḥammad Ibn Ismā‘īl.” *al-Jāmi‘ah al-Qāhirah*, 2001.
- al-Mizzī, Yūsuf b. al-Zakī ‘Abd al-Raḥmān Abū al-Ḥajjāj. *Tahdhīb Al-Kamāl Ma‘a Ḥawāshīhi*. Edited by Bashār ‘Awād Ma‘rūf. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1980.
- Al-Muwayidī, Abū Ḥusayn Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Mansūr. “Muqaddimah.” In *Zaydiyyah Nazariyah Wa Taṭbīq*. Oman: Jam‘iyyah ‘Ummal al-Maṭābi‘ al-Ta‘āwuniyah, 1985.
- Al-Qazwaynī, Muḥammad b. Yazīd Abū ‘Abd Allāh. *Sunan Ibn Mājah*. Edited by Shu‘ayb Al-Arnawṭ, ‘Ādil Murshid, Muḥammad Kāmil, and Abd al-Laṭīf Ḥirz Allāh. Beirut: Dār al-Risālat al-‘Ālamiyyah, 2009.
- Al-Qurashī, Ḥasan b. ‘Alī. “Ibn Al-Amīr Al-Ṣan‘ānī Wa Juhūduhū Fī Al-Da‘wah Wa Al-Iḥtisāb.” *Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad bin Su‘ūd Saudi Arabia*, 2008.
- Al-Qurtuby, Sumanto. *Islam, Arab Dan Indonesia Kuliah Virtual Facebook*. Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press, 2016.
- Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī Ibrāhīm. *‘Ulūm Al-Ḥadīth Wa Muṣṭalāḥuh: ‘Arḍ Wa Dirāsah*. 15th ed. Bairut: Dār al-‘Ilm li al Malāyīn, 1984.
- Al-Ṣan‘ānī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kaḥlānī. *Al-Tanwīr Sharḥ Al-Jāmi‘ Al-Ṣaghīr*. Edited by Muḥammad Ishāq Muḥammad Ibrāhīm. Riyad: Maktabah Dār al-Salām, 2011.
- Al-Ṣan‘ānī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kaḥlānī. *Isbāl Al-Maṭar ‘alā Qaṣb Al-Sukkar*. Edited by ‘Abd al-Ḥamīd b. Ṣāliḥ b. Qāsim Ālu A‘waj. 1st ed. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006.
- Al-Ṣan‘ānī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kaḥlānī. *Subul Al-Salām*. Mesir: Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1960.
- Al-Ṣan‘ānī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kaḥlānī. *Tawḍīḥ Al-Afkār Li Ma‘ān Tankīḥ Al-Anzār*. Edited by Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Madinah: Maktabah Salafiyah, n.d.
- Al-Ṣan‘ānī, Muḥammad b. Ismā‘īl al-Amīr al-Kaḥlānī. *Thamarāt Al-Nazr Fī ‘Ilm Al-Athar*. Edited by ‘Abd al-Ḥamīd b. Ṣāliḥ b. Qāsim Ālu A‘waj. 1st ed. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006.

- Al-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.
- Al-Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī. *Al-Badr Al-Ṭālī ‘ Bi Maḥāsini Man Ba‘da Al-Qarn Al-Sābi‘*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmiyah, n.d.
- Al-Shaybānī, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal Abū ‘Abd Allāh. *Musnad Aḥmad Bin Ḥanbal*. Edited by al-Sayyid Abū al-Mu‘āṭī Al-Nūrī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1998.
- Al-Sirājī, Qāsim Ḥasan Qāsim. *Mukhtaṣar ‘Ilmu Al-Ḥadīṣ*. Ṣan‘ā: Muassasah al-Imām Zayd b. ‘Aliy al-Ṣaqāfiyyah, 2009.
- Al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad Abū al-Qāsim. *Al-Mu‘jam Al-Kabīr*. Edited by Ḥamdī ‘Abd al-Majīd Al-Salifī. Kairo: Maktabat Ibn Taymiyah, n.d.
- Al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taysir Muṣṭalāḥ Al-Ḥadīth*. Iskandariyah: Markaz al-Hudā li al-Dirāsāt, n.d.
- Al-Wazir, Sayyid Zayd. “The Theory of Māl among Zaydīs.” In *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law*, edited by Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda, 353–72. New York: I.B. Tauris and Co. Ltd, 2014.
- Ardiansyah, Ardiansyah. “Islam Wasatīyah Dalam Perspektif Hadis: Dari Konsep Menuju Aplikasi.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 6, no. 2 (2016): 232–56. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2016.6.2.232-256>.
- AS., A. Syafi. “Radikalisme Agama (Analisis Kritis Dan Upaya Pencegahannya Melalui Basis Keluarga Sakinah).” *Sumbula* 2, no. 1 (2017): 352–76.
- Ash-Shallabi, Ali Muhammad. *Wasathiyah Dalam Al-Qur’an: Nilai-Nilai Moderasi Islam Dalam Akidah, Syariat, Dan Akhlak*, terj. Samson Rahman dan Tajuddin. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadits*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2011.
- Athanasoulia, Stella. “From ‘Soft’ to ‘Hard’ to ‘Moderate’: Islam in the Dilemmas of Post-2011 Saudi Foreign Policy.” *Religions* 11, no. 4 (2020): 1–18. <https://doi.org/10.3390/rel11040211>.
- Atjeh, Aboebakar. *Sejarah Syiah Di Nusantara*. Bandung: Segi Arsy, 2018.
- Azra, Azyumardi. *Moderasi Islam Di Indonesia: Dari Ajaran, Ibadah, Hingga Perilaku*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Azra, Azyumardi. *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi Kampus Hingga Mengaktualisasikan Kesalehan*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2020.
- Baiti, Rosita, and Abdur Razzaq. “Teori Dan Proses Islamisasi Di Indonesia.” *Wardah* 15, no. 2 (2014): 133–45.
- Bastari, Ahmad. “Eksistensi Kitab Subul Al-Salām Sebagai Syarah Kitab Bulūgh Al-Marām.” *Al-Dzikra* 10, no. 1 (2016): 65–88.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren, Dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Jakarta: Mizan, 1999.

- Dailamy, Dailamy. *Hadis Semenjak Disabdakan Sampai Dibukukan*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2010.
- Darajat, Zakiya. “Muhammadiyah Dan NU: Penjaga Moderatisme Islam Di Indonesia.” *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 1, no. 1 (2017): 79–94. <https://doi.org/10.21009/hayula.001.1.05>.
- Ghafur, Muhammad Fakhry. “Problematika Kekuatan Politik Islam Di Yaman, Suriah Dan Aljazair.” *Jurnal Penelitian Politik* 12, no. 2 (2015): 119–35.
- Ḥallāq, Muḥammad Ṣubḥī Ḥasan. “Muqaddimah Muḥaqqiq.” In *Subul Al-Salām*. Jedah: Dār Ibn al-Jawzī, 1997.
- Hamdi, Ahmad Zainul. “Radicalizing Indonesian Moderate Islam from within: The NU-FPI Relationship in Bangkalan, Madura.” *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 1 (2013): 71–95. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.71-95>.
- Hanan, Abdullah. *Al-Tsaurah ‘ala Al-Islam*, terj. Shaleh Mahfudz. Jakarta: Pustaka Progresif, 1993.
- Hilmy, Masdar. “Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia? Menimbang Kembali Modernisme Nahdlatul Ulama Dan Muhammadiyah.” *Miqot* 36, no. 2 (2012): 262–81.
- Hilmy, Masdar. “The Political Economy of Sunni-Shi’ah Conflict in Sampang Madura.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 53, no. 1 (2015): 27–51. <https://doi.org/10.14421/ajis.2015.531.27-51>.
- Hilmy, Masdar. “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism?: A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU.” *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 1 (2013): 24–48. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.24-48>.
- Hitti, Philip K. *History of Arabs: Rujukan Induk Dan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- Ibn al-Ṣalāḥ. *Muqaddimah*. Edited by Māhir Yasin al-Fahl ‘Abd al-Laṭīf. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariyā. *Mu’jam Maqāyis Al-Lughah*. Edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram b. Manzūr al-Miṣrī. *Lisān Al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- Ibrāhīm, Muḥammad Iṣḥāq Muḥammad. “Al-Muqaddimah.” In *Al-Tanwīr Sharḥ Al-Jāmi’ Al-Ṣaghīr*, edited by Muḥammad Iṣḥāq Muḥammad Ibrāhīm. Riyāḍ: Maktabah Dār al-Salām, 2011.
- Ichwan, Moch Nur. “Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy.” In *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the Conservative Turn*, edited by Martin Van Bruinessen, 60–104. Singapore: ISEAS Publishing, 2013. <https://doi.org/10.1355/9789814414579-006>.

- Ichwan, Mohammad Nur. *Studi Ilmu Hadis*. Semarang: RaSAIL, 2007.
- Iswahyudi, Iswahyudi. “MUI Dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif.” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 11, no. 2 (2016): 361–91. <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v11i2.785>.
- Jabali, Fu’ad. *Sahabat Nabi: Siapa, Kemana, Dan Bagaimana?* Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an. *Moderasi Islam (Tafsir Al-Qur’an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2012.
- Mahmud, Amir. “Adâlat Al-Şahâbah Dalam Perspektif Sunnî Dan Shî’ah.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 4, no. 2 (2014): 324–41.
- Majelis Ulama Indonesia. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama RI, 2003.
- Miles, Mathew B., and A. Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2009.
- Miski, Miski. “Al-Qur’an Sebagai Sabab Wurūd Al-Ĥadīs (Membaca Relasi Firman Tuhan Dengan Sabda Nabi).” *Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an Dan Al-Hadits* 17, no. 1 (2016): 123–46.
- Miski, Miski. “Nalar Ideologis Penggunaan Hadis Dalam Tafsir Al-Jalālayn.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 7, no. 2 (2017): 284–307. <http://mutawatir.uinsby.ac.id/index.php/Mutawatir/article/view/207>.
- Mudin, Miski. *ISLAM VIRTUAL, Diskursus Hadis, Otoritas, Dan Dinamika Keislaman Di Media Sosial*. Edited by Nurul Afifah. 1st ed. Yogyakarta: BILDUNG, 2019.
- Mubarok, Ahmad Agis, and Diaz Gandra Rustam. “Islam Nusantara: Moderasi Islam Di Indonesia.” *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 2 (2018): 153–68.
- Mughlaṭāya, Alā’ al-Dīn. *Ikmāl Tahdhīb Al-Kamāl*. Edited by Abū ‘Abd Al-Raḥmān and Abū Muḥammad Usāmah. Kairo: al-Fārūq al-Ĥadīthah li al-Ṭibā‘at wa al-Nahsr, 2001.
- Mujtahid, Mujtahid. “Membangun Peradaban Islam Washatan.” In *Islam Moderat: Konsep, Interpretasi, Dan Aksi*, edited by M. Zainuddin and Muhammad In’am Esha, 73–88. Malang: UIN-Maliki Press, 2016.
- Muqoyyidin, Andik Wahyun. “Potret Konflik Bernuansa Agama Di Indonesia (Signifikansi Model Resolusi Berbasis Teologi Transformatif).” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 12, no. 2 (2012): 315–40.
- Mutawali, Mutawali. “Moderate Islam in Lombok: The Dialectic between Islam and Local Culture.” *Journal of Indonesian Islam* 10, no. 2 (2016): 309–34.

<https://doi.org/10.15642/JIIS.2016.10.2.309-334>.

- Nurliana, Nurliana. "Metode Istinbath Hukum Muhammad Ibn Ismail Al-Shan'ani Dalam Kitab Subul Al-Salam." *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 5, no. 2 (2017): 132–74. <https://doi.org/10.24014/af.v5i2.3772>.
- P. Omolu, Aminun. "Syi'ah Zaidiyah: Konsep Imamah Dan Ajaran-Ajaran Lainnya." *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 9, no. 2 (2012): 207–18. <https://doi.org/10.24239/jsi.v9i2.52.207-218>.
- Pamungkas, M. Imam, and Maman Surahman. *Fiqih 4 Madzhab*. Jakarta: Al-Makmur, 2015.
- Pipes, Daniel. "There Are No Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam." *The National Interest*, no. 41 (1995): 48–57.
- Prasetiawati, Eka. "Menanamkan Islam Moderat Untuk Menanggulangi Radikalisme Di Indonesia." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial, Dan Budaya* 2, no. 2 (2017): 523–70.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Misteri Wasiyat Nabi Asal Usul Sahabat: Studi Historiografis Atas Tarikh Tasyri'*. Bandung: Penerbit Misykat, 2015.
- Rubaidi, Rubaidi. *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama: Masa Depan Moderatisme Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2010.
- Saifuddin, Saifuddin. *Arus Tradisi Tadwin Hadis Dan Historiografi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Shihab, M. Quraysh. *Wasathiyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*. Jakarta: Lentera Hati, 2020.
- Shihab, M. Quraysh. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?: Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati, 2014.
- Siagian, B.D.O. *Ancaman Nyata Radikalisme Melalui Dunia Maya Terhadap Keamanan Nasional Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020.
- SJ, Fadil. *Islam Syiah: Telaah Pemikiran Imamah Habib Husein Al-Habsyi*. 1st ed. Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Smeer, Zeid B. *Kredibilitas Kritik Nashir Al-Qifari Terhadap Hadis-Hadis Syi'ah Imamiyah*. Jakarta: Arifa Publishing, 2011.
- Sumbulah, Umi. *Konfigurasi Fundamentalisme Islam*. Malang: UIN Malang Press, 2009.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Snggo*. Depok: Pustaka IIMaN dan Lesbumi NU, 2017.
- Suprpto, Suprpto. "Istiqamah Di Jalur Tengah: Penguatan Demokrasi Beragama Di Pascasarjana PTKIN." In *Berislam Di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman Dan Keindonesiaan Kontemporer*, edited by Aksin Wijaya, 131–41. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. *Konsep Ilmu Dalam Kitab Hadis: Studi Atas Kitab Al-Kafī Karya Al-Kulaynī*. Yogyakarta: Teras, 2009.

- Syuhbah, Muḥammad Abū. *Al-Wasīṭ Fī 'Ulūm Al-Ḥadīth*. Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.
- Tempo.co. “Kang Jalal Pun Diancam Mati,” 2012. <https://nasional.tempo.co/read/427034/kang-jalal-pun-diancam-mati/full&view=ok>.
- Ulama’i, A. Hasan Asy’ari. “Sejarah Dan Tipologi Syarah Hadis.” *Jurnal Teologia* 19, no. 2 (2008): 339–61.
- Ulum, Bahrul. “Mengkritisi Hadits Syi’ah.” *Jurnal El-Banat* 6, no. 1 (2016): 1–14.
- Ulum, Muhammad Babul. *Genealogi Hadis Politis Al-Mu’awiyât Dalam Kajian Islam Ilmiah*. Bandung: Penerbit Marja, 2018.
- Umar, Ahmad Rizky Mardhatillah. “A Genealogy of Moderate Islam: Governmentality and Discourses of Islam in Indonesia’s Foreign Policy.” *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 23, no. 3 (2016): 399–433.
- Umar, Nasaruddin. *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama Di Indonesia*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019.
- Utoyo, Marsudi. “Akar Masalah Konflik Keagamaan Di Indonesia.” *Lex Librum: Jurnal Ilmu Hukum* 6, no. 2 (2016): 367–75. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Wahab, Abdul Jamil. *Islam Radikal Dan Moderat: Diskursus Dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019.
- Wicaksono, Hendro. “Analisis Kriminologis: Serangan Bom Bunuh Diri Di Surabaya.” *Deviance: Jurnal Kriminologi* 2, no. 2 (2018): 88–101.
- Widyadara, Resti Tri. “Konflik Sunni-Syiah Di Indonesia.” *Religi* 11, no. 2 (2015): 109–24.
- Wijaya, Aksin, ed. “Berislam Di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman Dan Keindonesiaan Kontemporer.” Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. 6th ed. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008.
- Zuhri, Muh. *Hadis Nabi: Telaah Historis Dan Metodologis*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Oxford Dictionaries, search kata “radical”, https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/radical_1?q=radical, diakses tanggal 20 Nopember 2020.
- Oxford Dictionaries, search kata “radicalism”, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/radicalism?q=radicalism>, diakses tanggal 20 Nopember 2020.

KBBI Daring, search kata “radikal”, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/radikal>, diakses tanggal 17 Nopember 2020.

KBBI Daring, search kata “radikalisme”, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/radikalisme>, diakses tanggal 17 Nopember 2020.

Oxford Dictionaries, search kata “moderate”, https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/moderate_1?q=moderate, diakses tanggal 17 Nopember 2020.