

**PENAFSIRAN WAHABI TERHADAP HADIS-HADIS *BID'AH*:  
TINJAUAN KONTEKSTUAL MELALUI PENDEKATAN  
FAZLUR RAHMAN**

**SKRIPSI**



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ  
J E M B E R

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER  
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA  
PROGRAM STUDI ILMU HADIS  
TAHUN 2025**

**PENAFSIRAN WAHABI TERHADAP HADIS-HADIS *BID'AH*:  
TINJAUAN KONTEKSTUAL MELALUI PENDEKATAN  
FAZLUR RAHMAN**

**SKRIPSI**

Diajukan Kepada Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember  
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan Memperoleh  
Gelar Sarjana Agama (S. Ag)



**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER  
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA  
PROGRAM STUDI ILMU HADIS  
TAHUN 2025**

**PENAFSIRAN WAHABI TERHADAP HADIS-HADIS *BID'AH*:  
TINJAUAN KONTEKSTUAL MELALUI PENDEKATAN  
FAZLUR RAHMAN**

**SKRIPSI**

Diajukan Kepada Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember  
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan Memperoleh  
Gelar Sarjana Agama (S. Ag)  
Fakultas Ushuluddin Adab Dan Humaniora  
Program Studi Ilmu Hadis



Oleh:

**AHMAD SYAHRONI**  
201104020010

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ  
J E M B E R

Disetujui Dosen Pembimbing:

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Kasman', is written over the text 'Disetujui Dosen Pembimbing:'.

**Dr. H. Kasman, M.Fil.1**  
NIP. 19710426199703100

**PENAFSIRAN WAHABI TERHADAP HADIS-HADIS *BID'AH*:  
TINJAUAN KONTEKSTUAL MELALUI PENDEKATAN  
FAZLUR RAHMAN**

**SKRIPSI**

Telah Diuji Dan Diterima Untuk Memenuhi Salah Satu  
Persyaratan Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S. Ag)  
Fakultas Ushuluddin Adab Dan Humaniora  
Program Studi Ilmu Hadis

Hari : Kamis  
Tanggal : 12 Juni 2025

Tim Penguji

Ketua Penguji

Dr. Win Usuluddin, M.Hum.  
NIP. 197001182008011012

Sekretaris

Ivan Agusta Farikha, M.T.  
NIP. 199008172020121004

1. Dr. A. Amir Firmansyah, Lc., M.Th.I.

(.....)

2. Dr. H. Kasman, M. Fil.I

(.....)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER

Menyetujui

Dean Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora



Prof. Dr. Abdul Asror, M.Ag.

NIP. 19406062000031003

## MOTTO

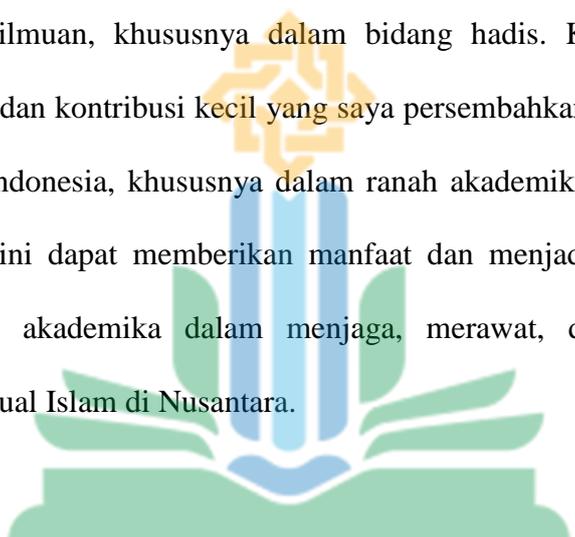
" وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ  
اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا "

Artinya : " Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata." (QS. Al-Ahzab: 36)



## PERSEMBAHAN

Dengan penuh hormat dan penghargaan, karya ini saya persembahkan kepada almamater tercinta, Program Studi Ilmu Hadis, Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, sebagai institusi yang telah membentuk dan membimbing saya dalam menempuh proses akademik serta menjadi tempat tumbuh dan berkembangnya pemahaman keilmuan, khususnya dalam bidang hadis. Karya ini merupakan wujud dedikasi dan kontribusi kecil yang saya persembahkan bagi pengembangan ilmu hadis di Indonesia, khususnya dalam ranah akademik dan keilmuan Islam. Semoga karya ini dapat memberikan manfaat dan menjadi bagian dari ikhtiar kolektif sivitas akademika dalam menjaga, merawat, dan mengembangkan warisan intelektual Islam di Nusantara.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ  
J E M B E R

## KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, bahwa atas taufiq dan hidayah-Nya penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini. Skripsi ini berjudul Penafsiran Wahabi Terhadap Hadis-Hadis *Bid'ah*: Tinjauan Kontekstual Melalui Pendekatan Fazlur Rahman, disusun untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S1) Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Dalam penyusunan skripsi ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Rektor UIN KHAS Jember, Bapak Prof. Dr. Hepni, S.Ag., M.M., CPEM.
2. Dekan FUAH UIN KHAS Jember, Bapak Prof. Dr. Ahidul Asror, M.Ag.
3. Ketua Jurusan Studi Islam Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora, Bapak Dr. Win Ushuluddin, M.Hum.
4. Koordinator Program Studi Ilmu Hadis, Bapak Muhammad Faiz, M.A.
5. Dosen pembimbing skripsi, Bapak Dr. H. Kasman, M.Fil.I.

Semoga segala amal baik yang telah Bapak/Ibu berikan kepada penulis mendapatkan balasan yang baik dari Allah swt.

Jember, 17 Maret 2025

Penulis

Ahmad Syahroni  
NIM: 201104020010

## TABEL TRANSLITERASI ARAB LATIN

Awal	Tengah	Akhir	Sendiri	Latin / Indonesia
ا	ا	ا	ا	a/i/u
ب	ب	ب	ب	B
ت	ت	ت	ت	T
ث	ث	ث	ث	Th
ج	ج	ج	ج	J
ح	ح	ح	ح	h
خ	خ	خ	خ	Kh
د	د	د	د	D
ذ	ذ	ذ	ذ	Dh
ر	ر	ر	ر	R
ز	ز	ز	ز	Z
س	س	س	س	S
ش	ش	ش	ش	Sh
ص	ص	ص	ص	ṣ
ض	ض	ض	ض	ḍ
ط	ط	ط	ط	ṭ
ظ	ظ	ظ	ظ	ẓ
ع	ع	ع	ع	‘
غ	غ	غ	غ	Gh

ف	ف	ف	ف	F
ق	ق	ق	ق	Q
ك	ك	ك	ك	K
ل	ل	ل	ل	L
م	م	م	م	M
ن	ن	ن	ن	N
ه	ه	هـ	هـ	H
و	و	و	و	W
ي	ي	ي	ي	Y

**A. Konsonan rangkap karena tashdid ditulis rangkap**

الجنة	Ditulis	<i>Al-Jannah</i>
الصلاة	Ditulis	<i>As-Salah</i>

**B. Ta' Marbutah di akhir kata**

1. Bila mati pada akhir kalimat ditulis

مسلمة	Ditulis	<i>Muslimah</i>
علمة	Ditulis	<i>Alimah</i>

2. Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”

حكمة القرآن	Ditulis	<i>Hikmah al-Qur'an</i>
-------------	---------	-------------------------

3. Bila ta'marbutah hidup dengan harakat, fathah, kasrah, dan dammah yang ditulis t atau h

بركة العلم	Ditulis	<i>Barokah al-Ilmi</i>
------------	---------	------------------------

### C. Vokal Pendek

ذَهَبَ	Ditulis	( <i>dzahaba</i> )
قَرَأَ	Ditulis	( <i>qoroa</i> )
كَتَبَ	Ditulis	( <i>kataba</i> )

### D. Vokal Panjang

1. Fathah + alif, ditulis a (garis di atas)

صَالِحَةٌ	Ditulis	<i>Ṣāliḥah</i>
-----------	---------	----------------

2. Fathah + alif maqsur, ditulis dengan a (garis di atas)

التَّقْوَى	Ditulis	<i>At-taqwā</i>
------------	---------	-----------------

3. Kasrah + ya' mati, ditulis dengan a (garis di atas)

كَرِيمٌ	Ditulis	<i>Karīm</i>
---------	---------	--------------

4. Dammah + wawu mati, ditulis u (garis di atas)

عُلُومٌ	Ditulis	<i>'Ulūm</i>
---------	---------	--------------

### E. Vokal Rangkap

1. Fathah + ya' mati, ditulis ai

خَيْرٌ	Ditulis	<i>Khair</i>
--------	---------	--------------

2. Fathah + wawu mati, ditulis au

يَوْمٌ	Ditulis	<i>Yaum</i>
--------	---------	-------------

**F. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan Apostrof**

أَدْعُ إِلَى	Ditulis	<i>Ud'u ilā</i>
قِيَّ	Ditulis	<i>Qi'a</i>

**G. Kata Sandang Alif-Lam**

1. Bila diikuti qamariyah ditulis al

القلم	Ditulis	<i>Al-Qalam</i>
القمر	Ditulis	<i>Al-Qamar</i>

2. Bila diikuti huruf shamsiyyah, sama huruf qamariyah

التوبة	Ditulis	<i>At-Taubah</i>
الدين	Ditulis	<i>Ad-Din</i>

**H. Huruf Besar**

Huruf besar dalam tulisan latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD)

محمد	Ditulis	<i>Muhammad</i>
القرآن	Ditulis	<i>Al-Qur'an</i>

**I. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya.**

مجلس العلم	Ditulis	<i>Majlis al-'Ilmi</i>
------------	---------	------------------------

## ABSTRAK

Ahmad Syahroni, 2025: Penafsiran Wahabi Terhadap Hadis-Hadis *Bid'ah*: Tinjauan Kontekstual Melalui Pendekatan Fazlur Rahman.

Kata kunci: *Bid'ah*, Wahabi, Fazlur Rahman, Hermeneutika, Kontekstual.

Perdebatan mengenai *bid'ah* dalam Islam telah berlangsung sejak era klasik hingga kontemporer, seringkali memicu ketegangan dan perpecahan di kalangan umat, terutama di Indonesia dengan praktik keagamaan seperti tahlilan dan maulid Nabi. Kelompok Wahabi, yang sangat tegas dalam pandangannya, cenderung menafsirkan hadis-hadis tentang *bid'ah* secara literal, menganggap segala bentuk pembaruan dalam ibadah sebagai penyimpangan yang sesat. Pemahaman tekstual ini, tanpa mempertimbangkan latar belakang sosial dan sejarah hadis, seringkali menyebabkan kesalahpahaman dan konflik, serta mengabaikan kekayaan dinamika budaya dan sosial dalam masyarakat Muslim.

Penelitian ini berfokus pada tiga aspek utama: pertama, mengkaji penafsiran kelompok Wahabi terhadap hadis-hadis tentang *bid'ah* dalam aspek ibadah dan praktik keagamaan; kedua, menjelaskan konteks historis kemunculan hadis-hadis tersebut pada masa Nabi Muhammad saw dan generasi awal Islam; dan ketiga, menganalisis bagaimana pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman, khususnya metode *double movement*, dapat memberikan kritik dan alternatif terhadap pemahaman Wahabi mengenai *bid'ah*. Tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan penafsiran Wahabi, menjelaskan konteks historis hadis *bid'ah*, dan menganalisis kritik serta alternatif penafsiran melalui pendekatan Fazlur Rahman.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan orientasi hermeneutika kritis, serta jenis penelitian studi pustaka (*library research*). Data primer meliputi kumpulan hadis-hadis tentang *bid'ah* dari kitab-kitab induk seperti *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Tirmidhī*, *Sunan al-Nasā'ī* dan *Sunan Ibn Mājah*. Selain itu, karya-karya tokoh Wahabi seperti Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb dan Muhammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, serta karya Fazlur Rahman seperti *Islam and Modernity* dan *The Major Themes of the Qur'an*, juga menjadi sumber data utama. Pengumpulan data dilakukan melalui studi pustaka, dokumentasi, dan kritik teks, sementara analisis data melibatkan reduksi data, interpretasi teks hadis, penerapan pendekatan *double movement* Fazlur Rahman, dan analisis kritis perbandingan.

Kesimpulan penelitian ini menunjukkan bahwa kelompok Wahabi menafsirkan hadis *bid'ah* secara literal dan mutlak, menolak konsep *bid'ah ḥasanah* dan menganggap semua inovasi dalam agama sebagai sesat. Namun, konteks historis hadis-hadis tersebut menunjukkan bahwa peringatan Nabi saw bertujuan menjaga kemurnian ajaran dari penyimpangan, bukan menolak setiap hal baru. Pendekatan Fazlur Rahman melalui *double movement* menawarkan alternatif yang lebih fleksibel dan kontekstual, dengan memahami makna asli teks dalam konteks sejarahnya dan menarik nilai-nilai moral universal untuk diterapkan pada realitas modern. Pendekatan ini, didukung ulama klasik, menerima inovasi yang membawa kemaslahatan dan sejalan syariat, mendorong pemahaman moderat, toleran, dan relevan dengan masyarakat kontemporer.

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING .....</b>	<b>ii</b>
<b>PENGESAHAN PENGUJI .....</b>	<b>iii</b>
<b>MOTTO .....</b>	<b>iv</b>
<b>PERSEMBAHAN.....</b>	<b>v</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>vi</b>
<b>TABEL TRANSLITERASI .....</b>	<b>vii</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>xi</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xii</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Konteks Penelitian.....	1
B. Fokus Penelitian .....	7
C. Tujuan Penelitian .....	8
D. Manfaat Penelitian .....	8
E. Definisi Istilah.....	11
<b>BAB II KAJIAN PUSTAKA.....</b>	<b>14</b>
A. Studi Terdahulu.....	14
B. Kajian Teori .....	20
<b>BAB III METODE PENELITIAN .....</b>	<b>42</b>
A. Jenis Pendekatan .....	42
B. Jenis Penelitian.....	42
C. Sumber Data.....	42
D. Teknik Pengumpulan Data.....	43

E. Analisis Data .....	44
F. Sistematika Pembahasan .....	45
<b>BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN.....</b>	<b>47</b>
A. Penafsiran Kelompok Wahabi terhadap Hadis-Hadis tentang <i>Bid'ah</i> .....	47
B. Konteks Historis Kemunculan Hadis-Hadis tentang <i>Bid'ah</i> .....	72
C. Kritik dan Alternatif Penafsiran Wahabi melalui Pendekatan Fazlur Rahman.....	85
<b>BAB V PENUTUP.....</b>	<b>111</b>
A. Kesimpulan .....	111
B. Saran.....	114
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>115</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN.....</b>	<b>120</b>
<b>LAMPIRAN-LAMPIRAN .....</b>	<b>121</b>



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ  
J E M B E R

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Konteks Penelitian

Perdebatan mengenai *bid'ah* dalam Islam bukanlah perkara baru. Sejak era klasik hingga kontemporer, isu ini selalu hadir dalam pembahasan keagamaan dengan sudut pandang yang berbeda, seringkali memicu ketegangan dan perpecahan di kalangan umat. Di Indonesia, misalnya, perbedaan pandangan tentang praktik keagamaan seperti tahlilan, peringatan maulid Nabi, dan ziarah kubur kerap menjadi sumber konflik, bahkan di tingkat komunitas kecil. *Bid'ah* sering dijadikan ukuran untuk menilai apakah suatu ajaran sesuai dengan ajaran Islam yang asli atau tidak, terutama oleh sebagian kelompok. Dalam hal ini, kelompok Wahabi dikenal sebagai salah satu yang paling tegas dan lantang menyuarakan pandangannya. Dengan mengacu pada sabda Nabi Muhammad saw yang berbunyi,

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ".

Artinya: "Jābir ibn ‘Abdillāh berkata, Rasulullah saw bersabda: "Sebaik-baik ucapan adalah kitab Allah. Sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad. Sejelek-jelek perkara adalah perkara yang baru. Dan setiap *bid'ah* itu kesesatan." (HR. Muslim no. 867).<sup>1</sup>

kelompok Wahabi memandang bahwa segala bentuk pembaruan dalam agama, khususnya dalam praktik ibadah, merupakan penyimpangan (*bid'ah*) yang tidak dapat diterima. Pandangan ini berakar dari corak

---

<sup>1</sup> Muslim al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, t.th.), 2: 592.

pemikiran Ibn Taimīyah dan semangat purifikasi akidah yang mereka anut. Dalam praktiknya, pendekatan Wahabi sering kali menggeneralisasi persoalan cabang (*furū'*) sebagai persoalan pokok (*uṣūl*), sehingga mudah melabeli kelompok lain sebagai pelaku *bid'ah* bahkan kafir dalam hal-hal yang sejatinya bersifat khilāfiyah. Sikap ini berdampak besar terhadap keragaman ekspresi keagamaan, terutama di masyarakat Muslim Indonesia yang plural dan multimazhab.<sup>2</sup>

Permasalahan mulai muncul ketika hadis tentang *bid'ah* dipahami secara langsung dari teksnya saja, tanpa melihat latar belakang sosial dan sejarah saat hadis itu disampaikan oleh Nabi. Pemaknaan yang hanya berfokus pada bunyi teks bisa menyebabkan kesalahpahaman, karena tidak mempertimbangkan kondisi masyarakat dan situasi keagamaan pada masa itu. Kelompok Wahabi, yang mewarisi semangat *tajdīd* (pemurnian) dari Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, memiliki kecenderungan untuk mengembalikan seluruh aspek agama kepada praktik-praktik kaum Salaf. Pandangan ini tidak hanya menolak *ijtihād* kontemporer yang bersifat kontekstual, tetapi juga mengabaikan kekayaan dinamika budaya dan sosial dalam masyarakat Muslim. Salah satu dampak langsung dari penafsiran ini adalah munculnya anggapan bahwa amalan-amalan yang sudah lama menjadi bagian dari tradisi masyarakat, seperti tahlilan, peringatan maulid Nabi, dan ziarah kubur, dianggap sebagai *bid'ah* yang sesat, bahkan mendekati syirik. Pandangan ini menimbulkan ketegangan,

---

<sup>2</sup> Unggul Purnomo Aji, Kerwanto. “Teologi Wahabi: Sejarah, Pemikiran dan Perkembangannya.” *Dalam Jurnal Studi Islam*, Vol. 02, No. 01, (Januari-Juni 2023): 46.

baik secara sosial maupun teologis, di kalangan umat Islam yang terbiasa menjalankan praktik-praktik tersebut sebagai bagian dari warisan keagamaan dan budaya mereka.<sup>3</sup>

Dalam lima tahun terakhir, beberapa penelitian menunjukkan bahwa cara memahami hadis-hadis *bid'ah* secara tekstual atau apa adanya sering menimbulkan perpecahan di antara umat Islam sendiri. Irwan Saleh Dalimunthe (2022) mengatakan bahwa "paham Wahabi dengan tafsir tunggalnya sering menjadi penyebab perpecahan sosial, karena tidak mengakui adanya perbedaan *mazhab* yang sebenarnya sudah lama hidup rukun di Indonesia." Masalah ini makin rumit karena di negara asalnya, paham Wahabi mendapat dukungan dari pemerintah dan lembaga resmi.<sup>4</sup> Seperti dijelaskan oleh Wijaya (2001), Wahabi dijadikan ideologi resmi negara Arab Saudi, yang kemudian ikut memengaruhi kebijakan keagamaan dunia secara sepihak dan terbatas. Meskipun data ini sudah lama, pengaruh ideologi Wahabi yang didukung negara masih relevan dalam membentuk pandangan konservatif di banyak negara, termasuk Indonesia, dan seringkali menjadi pemicu perdebatan.<sup>5</sup>

Di sinilah pentingnya pendekatan hermeneutis dalam memahami hadis-hadis tentang *bid'ah* secara kontekstual. Pendekatan ini membantu menghindari pemaknaan yang semata-mata tekstual dan membuka ruang

---

<sup>3</sup> Sarwan Sarwan dan Muhammad Sabri. "Distingsi Hadis Bid'ah Perspektif Muhammadiyah dan Wahabi." *Dalam Jurnal El-Afkar*, Vol. 12, No.1, (Januari-Juni 2023), 57-58.

<sup>4</sup> Irwan Saleh Dalimunthe. "Pendekatan Irfani dan Inklusivisme Beragama." *Dalam Jurnal Literasiologi*, Vol. 08, No. 01, (Januari-Juni 2022): 46.

<sup>5</sup> Sri Herwindya Baskara Wijaya. "Komunikasi Politik Partai Terbuka ala PKS." Universitas Sebelas Maret Surakarta, (2001): 4.

untuk pemahaman yang lebih mendalam dan relevan dengan kondisi saat ini. Hermeneutika yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman, khususnya melalui pendekatan *double movement*, menjadi tawaran metodologis yang sangat tepat. Menurut Fazlur Rahman, memahami teks-teks keagamaan seperti Al-Qur'an dan hadis tidak cukup hanya melihat konteks historis saat teks itu muncul, tetapi juga perlu mengaitkannya dengan realitas dan tantangan zaman sekarang. Ia menekankan bahwa "Sebuah upaya intelektual yang serius harus dilakukan untuk memahami makna Al-Qur'an dan Sunnah, tidak hanya dalam konteks historisnya, tetapi juga dalam kaitannya dengan nilai dan relevansinya bagi zaman sekarang." Pendekatan ini memungkinkan umat Islam untuk tetap berpegang pada prinsip-prinsip agama sambil tetap menyesuaikan terhadap perkembangan zaman.<sup>6</sup>

Dalam memahami hadis-hadis tentang *bid'ah*, pendekatan ini tujuannya untuk memahami bagaimana Nabi Muhammad saw menggunakan istilah *bid'ah* sesuai dengan situasi tertentu, terutama saat ingin menolak hal-hal baru yang bisa merusak akidah dan *tauhid* umat. Jadi, yang ditolak bukan semua bentuk pembaruan, tetapi yang bertentangan dengan ajaran pokok Islam. Seperti dijelaskan oleh Elya Munfarida (2015), Fazlur Rahman membedakan antara nilai-nilai moral yang berlaku sepanjang masa dan hukum-hukum yang dibuat berdasarkan kondisi zaman. Cara pandang tersebut membantu agar teks agama tidak

---

<sup>6</sup> Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 6-7.

dipahami secara kaku dan tekstual, tetapi bisa dimaknai lebih dalam dan sesuai dengan kebutuhan masa kini.<sup>7</sup>

Pendekatan Fazlur Rahman penting untuk dibahas karena menawarkan cara pandang Islam yang lebih terbuka, maju, dan sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam pandangannya, istilah *bid'ah* tidak selalu berarti kesesatan. Perlu dibedakan antara *bid'ah dīnīyah* (inovasi dalam akidah yang memang sesat) dan *bid'ah dunyawiyyah* (pembaruan dalam urusan sosial atau administrasi yang bersifat netral, bahkan bisa dianjurkan jika membawa manfaat). Cara berpikir ini sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu tujuan utama dari syariat Islam yang mengedepankan kemaslahatan. Seperti dijelaskan oleh Anas Rohman (2020), pendekatan “*double movement*” yang dikembangkan Rahman memberi ruang bagi pemaknaan ulang terhadap hadis agar tetap sesuai dengan nilai-nilai etika dan kebutuhan zaman sekarang.<sup>8</sup>

Dalam kehidupan masyarakat, perbedaan penafsiran terhadap hadis *bid'ah* antara kelompok Wahabi dan kelompok lain sering kali memicu ketegangan sosial, bahkan sampai ke lingkungan keluarga dan komunitas kecil, seperti kelompok pengajian di tingkat desa atau kampung. Kelompok Salafi-Wahabi, misalnya, kerap menganggap praktik seperti tahlilan dan doa bersama yang umum dilakukan dalam tradisi Islam di Indonesia sebagai *bid'ah*. Padahal, kegiatan-kegiatan tersebut memiliki

---

<sup>7</sup> Elya Munfarida. “Metodologi penafsiran Al-Qur’an menurut Fazlur Rahman.” *Dalam Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 9, No. 2, (Desember 2015): 245.

<sup>8</sup> Anas Rohman. “Bid’ah dalam perspektif Fazlur Rahman: Kajian hermeneutika nilai dan relevansinya terhadap konteks kekinian.” *Dalam Jurnal Hukum dan Politik Islam*, Vol. 17, No. 2, (2020): 93-94.

nilai sosial dan spiritual yang penting bagi masyarakat. Sikap yang tidak menghargai budaya lokal tersebut sangat berbeda dengan pendekatan Islam Nusantara yang dibawa oleh Nahdlatul Ulama. Gus Dur, melalui gagasan “Pribumisasi Islam”, menekankan bahwa bentuk-bentuk ekspresi Islam lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran inti Islam seharusnya diterima dan dilestarikan sebagai bagian dari keragaman Islam yang membawa rahmat bagi seluruh alam.<sup>9</sup>

Oleh karena itu, penelitian ini penting untuk melihat lebih jauh bagaimana sebenarnya kelompok Wahabi memahami hadis-hadis tentang *bid'ah*, serta bagaimana pendekatan kontekstual dari Fazlur Rahman bisa menjadi alternatif yang lebih terbuka dan damai. Di tengah keberagaman umat Islam di Indonesia, cara pandang yang terlalu kaku dan hanya berpegang pada teks bisa memicu perpecahan dan pertentangan antar kelompok. Sementara itu, pendekatan Fazlur Rahman tidak mengabaikan ajaran inti dari teks, tetapi justru menghubungkannya dengan kondisi sosial masyarakat agar bisa dipahami dan diterapkan dengan cara yang relevan dan penuh nilai etika.

Secara teori, penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutika *double movement* dari Fazlur Rahman. Pendekatan ini menekankan dua langkah penting: pertama, memahami teks hadis sesuai dengan konteks zaman ketika hadis itu disampaikan; kedua, mengambil nilai-nilai moral

---

<sup>9</sup> Muhyar Fanani, Bambang Iswanto. “Kritik terhadap Salafibisme dan Signifikansinya bagi Moderasi Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Khaled Abou El-Fadl.” *Dalam Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 22, No. 02, (2023): 269-270.

dari teks tersebut untuk diterapkan dalam kehidupan masyarakat saat ini. Dengan cara ini, hadis-hadis yang seolah-olah menolak segala bentuk perubahan, seperti hadis tentang *bid'ah*, bisa dipahami dengan cara yang lebih adil, terbuka, dan sesuai dengan semangat kemanusiaan. Penelitian ini juga menyentuh konsep *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu tujuan utama syariat Islam untuk membawa kebaikan dan kemaslahatan bagi umat manusia. Pendekatan ini secara khusus relevan untuk mengkritisi pola tekstualisme Wahabi dalam memahami hadis *bid'ah*, yang seringkali mengabaikan nuansa dan konteks historis-etis.<sup>10</sup>

Dengan dasar teori yang kuat dan didukung oleh fakta-fakta di lapangan, penelitian ini memiliki nilai penting baik secara akademik maupun sosial. Kajian terhadap cara kelompok Wahabi menafsirkan hadis-hadis tentang *bid'ah* dengan menggunakan pendekatan Fazlur Rahman diharapkan bisa menambah wawasan dalam ilmu keislaman. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat membantu meredakan perbedaan pendapat di kalangan umat Islam dan ikut membangun kerukunan dalam masyarakat Indonesia yang beragam.

## **B. Fokus Penelitian**

Berdasarkan konteks penelitian diatas yang telah diuraikan, maka fokus penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran kelompok Wahabi terhadap hadis-hadis tentang *bid'ah*?

---

<sup>10</sup> Nur Annisa Istifarin, Ida Rochmawati. "Hadis Safar Perempuan dalam Perspektif Modern: Analisis Hermeneutika *Double Movement*." *Dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 23, No. 2, (Juli - Desember 2024): 504.

2. Bagaimana konteks historis kemunculan hadis-hadis tentang *bid'ah*?
3. Bagaimana pendekatan Fazlur Rahman melalui *metode double movement* dapat memberikan kritik dan alternatif terhadap pemahaman Wahabi mengenai *bid'ah*?

### C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan fokus penelitian diatas, maka tujuan penelitian ini sebagai berikut:

1. Untuk mengkaji dan mendeskripsikan penafsiran kelompok Wahabi terhadap hadis-hadis tentang *bid'ah*, khususnya dalam aspek ibadah dan praktik keagamaan.
2. Untuk menjelaskan konteks historis kemunculan hadis-hadis tentang *bid'ah* dalam kehidupan sosial, politik, dan keagamaan pada masa Nabi Muhammad saw dan generasi awal Islam.
3. Untuk menganalisis bagaimana pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman, khususnya metode *double movement*, dapat memberikan kritik dan alternatif terhadap penafsiran Wahabi terhadap *bid'ah*.

### D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian merupakan salah satu aspek penting dalam melakukan penelitian dan memberikan kontribusi yang telah dilakukan oleh seorang peneliti. Secara umum, manfaat penelitian terdiri dua macam, yaitu manfaat secara kritis dan praktis.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*, (Jember:UIN KHAS Jember,2021), 51.

## 1. Manfaat Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi ilmiah terhadap pengembangan studi hadis dan metodologi penafsiran keislaman kontemporer, khususnya dalam mengkritisi pendekatan literal terhadap hadis-hadis tentang *bid'ah* yang banyak dianut oleh kelompok Wahabi. Penelitian ini mendudukan kembali diskursus *bid'ah* dalam kerangka historis dan etis, dengan menjadikan pendekatan *double movement* dari Fazlur Rahman sebagai instrumen hermeneutik utama. Melalui pendekatan ini, hadis tidak hanya dibaca dalam ruang linguistik dan hukum normatif, melainkan juga dipahami sebagai teks yang lahir dari konteks sosial tertentu dan perlu ditransformasikan kembali dalam konteks sosial baru. Kajian ini memperkaya khazanah pemikiran Islam tentang relasi antara teks dan konteks, serta membuka ruang pembacaan hadis yang lebih dinamis dan kontributif terhadap persoalan umat. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan menjadi acuan teoritis penting bagi studi-studi lanjutan dalam bidang ilmu hadis, tafsir, dan hermeneutika Islam, khususnya dalam memahami nuansa *bid'ah* yang seringkali disalahpahami.

## 2. Manfaat Praktis

### a. Bagi peneliti

Bagi Peneliti Penelitian ini memberikan nilai strategis bagi peneliti dalam mengasah keterampilan akademik dalam analisis teks hadis dan metodologi hermeneutika kontekstual. Pengalaman

meneliti isu *bid'ah* dalam perspektif Wahabi dan menelaahnya melalui kerangka Fazlur Rahman memberi kesempatan bagi peneliti untuk memahami secara lebih mendalam ketegangan epistemologis antara pendekatan literal dan kontekstual. Penelitian ini juga menambah pemahaman peneliti tentang perkembangan pemikiran Islam masa kini, khususnya dalam isu-isu sensitif yang berpengaruh langsung terhadap praktik keagamaan dan hubungan antar kelompok umat Islam, serta melatih kemampuan berpikir kritis dan analitis.

b. Bagi Lembaga Universitas Islam Negeri Kiai Achmad Siddiq Jember

Penelitian ini diharapkan menjadi kontribusi penting dalam penguatan literatur akademik UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, khususnya pada program studi Ilmu Hadis dan Kajian Tafsir. Hasil penelitian dapat dijadikan rujukan tambahan di perpustakaan universitas sebagai bahan kajian ilmiah, tugas akhir, dan pengembangan modul pembelajaran yang lebih kontekstual dan interdisipliner, misalnya dalam mata kuliah Fiqh Hadis atau Hermeneutika Hadis. Lebih dari itu, penelitian ini juga diharapkan memotivasi civitas akademika untuk terus menjelajahi isu-isu kontemporer dalam Islam dengan pendekatan-pendekatan yang berorientasi pada kemaslahatan dan etika keilmuan.

c. Bagi Pembaca

Pembaca, baik dari kalangan akademisi, mahasiswa, maupun masyarakat umum, diharapkan memperoleh pemahaman yang lebih

jernih dan bijak tentang perbedaan penafsiran hadis, khususnya yang berkaitan dengan *bid'ah*. Dengan membandingkan pendekatan tekstual Wahabi dan pendekatan kontekstual Fazlur Rahman, pembaca diajak untuk tidak mudah menghakimi praktik keagamaan yang berbeda, melainkan memahami latar sosiologis dan historis yang menyertainya. Penelitian ini juga menjadi landasan bagi umat Islam untuk bersikap lebih toleran, moderat, dan terbuka terhadap beragam pemahaman dalam Islam, serta mendorong terciptanya dialog keagamaan yang kritis namun tetap rukun dalam kehidupan masyarakat yang majemuk.

#### **E. Definisi Istilah**

Istilah-istilah yang relevan dengan judul penelitian ini diuraikan dalam definisi istilah.<sup>12</sup> Penulis ingin menegaskan beberapa kata kunci untuk mempermudah penelitian ini. Judul penelitian ini ialah “Penafsiran Wahabi Terhadap Hadis-Hadis *Bid'ah*: Tinjauan Kontekstual Melalui Pendekatan Fazlur Rahman.” memiliki definisi operasional sebagai berikut:

##### **1. Wahabi**

Wahabi adalah sebuah gerakan keagamaan yang tumbuh di wilayah Najd, Arab Saudi pada abad ke-XVIII dan dinisbatkan kepada pemikiran Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703–1792 M). Gerakan ini menekankan prinsip *tauhid* murni dan pemurnian Islam dari praktik-

---

<sup>12</sup> Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*, (Jember:UIN KHAS Jember,2021), 52.

praktik yang dianggap sebagai *bid'ah*, *khurāfāt*, dan syirik.<sup>13</sup> Dalam penelitian ini, Wahabi dipahami sebagai aliran pemikiran Islam yang berpandangan kaku dan ingin kembali ke ajaran Islam awal. Mereka menafsirkan hadis-hadis tentang *bid'ah* secara langsung dan ketat, serta cenderung menolak praktik keagamaan baru yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya.

## 2. *Bid'ah*

*Bid'ah* dalam konteks penelitian ini didefinisikan sebagai inovasi atau amalan baru dalam bidang agama yang tidak memiliki contoh langsung pada masa Nabi Muhammad saw.<sup>14</sup> Pemahaman Wahabi terhadap *bid'ah* umumnya bersifat menyeluruh dan absolut, merujuk pada hadis “*kullu bid'atin ḍalālah*” sebagai dalil utama. Namun, dalam kerangka penelitian ini, *bid'ah* tidak hanya dipahami secara langsung dari arti kata atau hukum agama saja, tetapi juga dipelajari dengan melihat konteks sosial dan sejarah, serta mempertimbangkan kondisi dan kebutuhan umat Islam masa kini.

## 3. Hadis

Hadis adalah segala sesuatu yang berasal dari Nabi Muhammad saw dalam bentuk perkataan, perbuatan, persetujuan (*taqrir*), maupun

---

<sup>13</sup> Kerwanto, Muhammd Furqan Alfaruqiy. “Sejarah dan Transformasi Pemikiran Wahabi: Pengaruh dan Relevansinya dalam Dunia Islam Kontemporer.” *Dalam Jurnal Iklila: Studi Islam dan Sosial*, Vol. 8, No. 1, (April 2025): 126.

<sup>14</sup> Muhammad ‘Abdussalam, *Bid'ah-bid'ah yang Dlanggap Sunnah* (Jakarta : Qisthi Press, 2011), 3.

sifat pribadi beliau.<sup>15</sup> Dalam penelitian ini, hadis tidak hanya dilihat sebagai sumber hukum kedua dalam Islam, tetapi juga sebagai teks agama yang punya banyak makna, baik dari sisi ajaran maupun sejarahnya. Penelitian ini fokus pada hadis-hadis tentang *bid'ah* yang sering dijadikan dasar oleh kelompok Wahabi, dan bagaimana hadis-hadis itu bisa dipahami kembali dengan pendekatan kontekstual dari Fazlur Rahman.

#### 4. Penafsiran

Penafsiran adalah proses pemaknaan teks keagamaan, baik al-Qur'an maupun hadis, yang melibatkan pendekatan metodologis tertentu untuk menggali maksud dan signifikansi pesan-pesan keagamaan.<sup>16</sup> Penelitian ini membandingkan penafsiran tekstual Wahabi dengan pendekatan kontekstual hermeneutika Fazlur Rahman, yang tidak hanya melihat makna literal hadis tetapi juga mempertimbangkan konteks historis dan nilai-nilai kebaikan yang berlaku umum saat memahami maknanya.

<sup>15</sup> Faisol Nasar, *Studi Ulum Al-Hadis* (Jember: STAIN Jember Press, 2014), 35.

<sup>16</sup> Ummi Kalsum Hasibuan, Risqo Faridatul Ulya, Jendri. "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran al-Qur'an." *Dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, Vol. 2, No. 2, (Desember 2020): 238.

## BAB II

### KAJIAN PUSTAKA

#### A. Studi Terdahulu

##### 1. Penelitian Terdahulu

Mapping penelitian, yang mencantumkan penelitian sebelumnya, membantu menentukan orisinalitas dan posisi penelitian yang akan dilakukan.<sup>17</sup>

- a. Penelitian oleh Sofyan A.P. Kau, Zulkarnain Suleman, dan Irwan dari Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo pada tahun 2023 berjudul “Argumen Praktik Keagamaan Islam Tradisional: Kritik terhadap Konsep *Bid'ah* Islam Salafi-Wahabi”. Penelitian ini menggunakan metode logika induktif abstraktif dan analisis isi untuk mengkritisi konsep *bid'ah* dalam Islam Salafi-Wahabi dari perspektif Islam tradisional. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tradisi keagamaan tradisional tidak dianggap *bid'ah* karena berlandaskan pada al-Qur'an, hadis, dan *qiyas*, serta tidak bertentangan dengan ajaran Islam yang murni. Islam tradisional menganggap konsep *bid'ah* dalam Islam Salafi-Wahabi sebagai ahistoris, mengingat ada hadis yang menunjukkan bahwa sahabat Nabi dan generasi berikutnya melakukan inovasi yang

---

<sup>17</sup> Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*, (Jember: UIN KHAS Jember, 2021), 46.

tidak diperintahkan oleh Nabi tetapi tetap diterima.<sup>18</sup> Temuan ini relevan karena menunjukkan adanya kritik terhadap pandangan Wahabi dari perspektif tradisional, namun belum secara spesifik menggunakan kerangka hermeneutika Fazlur Rahman.

- b. Penelitian oleh Sarwan Sarwan dan Muhammad Sabri dari Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang pada tahun 2023 berjudul “Distingsi Hadits *Bid’ah* Perspektif Muhammadiyah dan Wahabi”. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan komparatif dan jenis penelitian pustaka. Fokus penelitian adalah untuk mengeksplorasi dan membandingkan pandangan tentang *bid’ah* dari perspektif dua kelompok revivalis Islam, yaitu Muhammadiyah dan Wahabi. Hasil penelitian menunjukkan adanya tiga perbedaan utama antara keduanya, yaitu dalam hal pembagian *bid’ah*, penggunaan hadis *dhaif*, dan sikap terhadap *tawassul*.<sup>19</sup> Penelitian ini memberikan gambaran komparatif tentang pandangan *bid’ah* antara dua kelompok, namun tidak mendalami analisis kontekstual hadis melalui pendekatan Fazlur Rahman.
- c. Penelitian oleh Muhammad Abror Rosyidin dari Institut Studi Islam Tebuireng pada tahun 2021 berjudul “Nilai-Nilai Keaswajaan dalam Kritik KH. M. Hasyim Asy’ari Terhadap

<sup>18</sup> Sofyan A.P. Kau, Zulkarnain Suleman, dan Irwan, “Argumen Praktik Keagamaan Islam Tradisional: Kritik terhadap Konsep Bid’ah Islam Salafi-Wahabi”, *Dalam Jurnal Al-Ulum*, Vol. 23, No. 1, (Juni 2023), 1-20.

<sup>19</sup> Sarwan Sarwan dan Muhammad Sabri, “Distingsi Hadis Bid’ah Perspektif Muhammadiyah dan Wahabi”, *Dalam Jurnal El-Afkar*, Vol. 12, No.1, (Januari-Juni 2023), 53-67.

Pemikiran Wahabi”. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka serta analisis data deskriptif. Untuk melengkapi data, penelitian ini juga melibatkan studi literatur yang relevan dan wawancara dengan beberapa informan. Fokus utama penelitian mencakup tiga aspek: pertama, kemunculan dan perkembangan gerakan Wahabi di Indonesia; kedua, nilai-nilai *Ahlussunnah wal Jama'ah* (Aswaja) dalam kritik KH. M. Hasyim Asy'ari terhadap ajaran Wahabi; dan ketiga, analisis sosial, historis, serta politik dalam pemikiran KH. Hasyim Asy'ari. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kritik KH. M. Hasyim Asy'ari terhadap Wahabisme berakar pada prinsip-prinsip Aswaja, termasuk dalam hal definisi *bid'ah*, penolakan terhadap klaim “pengikut ajaran baru”, pandangan tentang tidak sampainya doa kepada orang mati, penolakan syafaat, metode penafsiran al-Qur'an yang tidak ilmiah, klaim kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah tanpa *sanad* keilmuan, serta larangan mengikuti mazhab dan praktik taqlid.<sup>20</sup> Penelitian ini relevan dalam mengkritisi Wahabi dari perspektif Aswaja, namun tidak menggunakan kerangka hermeneutika Fazlur Rahman untuk analisis hadis secara mendalam.

- d. Penelitian oleh Mutiara Aisyah dari Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri Raden Fatah

---

<sup>20</sup> Muhammad Abror Rosyidin, “Nilai-nilai Keaswajaan dalam Kritik KH. M. Hasyim Asy'ari Terhadap Pemikiran Wahabi”, *Dalam Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 7, No. 2 (September, 2021): 206-225.

Palembang pada tahun 2021 berjudul “Menelusuri Misinterpretasi Antara Salafi dan Wahabi: Studi Analisis Pandangan Masyarakat Terhadap Salafi dan Wahabi di Indonesia”. Penelitian ini menggunakan metode pustaka dengan pendekatan fenomenologi dan historis serta teknik analisis data kualitatif. Fokus penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi kesalahpahaman antara gerakan Salafi dan Wahabi serta menganalisis pandangan masyarakat Indonesia terhadap keduanya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat persepsi keliru di masyarakat terkait identitas dan ajaran Salafi dan Wahabi, serta tantangan dalam penerimaan ajaran kedua kelompok tersebut di kalangan umat Islam Indonesia.<sup>21</sup> Penelitian ini berfokus pada persepsi masyarakat dan misinterpretasi umum, bukan pada analisis tekstual hadis *bid'ah* dengan pendekatan hermeneutika.

- e. Penelitian oleh Achmad Hasibul Ma'arif, Moh. Iza Al Jufri, dan Mega Laela Akhiru Nahar dari Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2022 berjudul “Interpretasi Hadits *Bid'ah* dalam Diskursus Salafi dan Nahdlatul Ulama”. Penelitian ini menggunakan metode *living hadith* dengan pendekatan kualitatif melalui etnografi digital. Fokus penelitian diarahkan pada perbandingan penafsiran hadis-hadis *bid'ah* antara kelompok Salafi-Wahabi dan Nahdlatul Ulama (NU), serta

---

<sup>21</sup> Mutiara Aisyah, “Menelusuri Misinterpretasi Antara Salafi Dan Wahabi Studi Analisis Pandangan Masyarakat Terhadap Salafi Dan Wahabi Di Indonesia” (skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2021).

bagaimana media sosial berperan dalam memperluas jangkauan dakwah Wahabi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kelompok Salafi-Wahabi cenderung menggunakan pendekatan tekstual dan menolak segala bentuk inovasi keagamaan (*bid'ah*) secara tegas, sedangkan NU lebih kontekstual dan mempertimbangkan tradisi serta realitas sosial. Selain itu, media sosial memainkan peran penting dalam memperkuat pengaruh dakwah Wahabi di ruang publik digital.<sup>22</sup> Penelitian ini paling mendekati topik, namun fokusnya pada perbandingan Salafi-Wahabi dan NU serta peran media sosial, bukan pada penerapan metodologi Fazlur Rahman secara spesifik untuk menelaah penafsiran hadis *bid'ah*.

**Tabel 2.1**

**Persamaan dan Perbedaan penelitian ini dengan penelitian terdahulu**

No	Judul	Persamaan	Perbedaan
1.	Sofyan A.P. Kau, Zulkarnain Suleman, dan Irwan (2023) "Argumen Praktik Keagamaan Islam Tradisional: Kritik terhadap Konsep <i>Bid'ah</i> Islam Salafi-Wahabi".	Sama-sama mengkritisi pemaknaan <i>bid'ah</i> dalam Islam Salafi-Wahabi; membahas aspek historis dan pemahaman kontekstual.	Menggunakan logika induktif-abstraktif dan analisis isi; fokus pada pembelaan Islam tradisional terhadap tuduhan <i>bid'ah</i> Salafi-Wahabi.
2.	Sarwan Sarwan dan Muhammad Sabri (2023) "Distingsi Hadits <i>Bid'ah</i> Perspektif Muhammadiyah dan Wahabi".	Sama-sama membahas penafsiran hadis <i>bid'ah</i> ; fokus pada perbedaan tafsir dua kelompok revivalis.	Pendekatan komparatif antara Muhammadiyah dan Wahabi; tidak fokus pada satu pendekatan hermeneutika tertentu.

<sup>22</sup> A.H. Ma'arif, M.I. Al Jufri, dan M.L.A. Nahar, "Interpretasi Hadits *Bid'ah* dalam Diskursus Salafi dan Nahdlatul Ulama", *Dalam Jurnal Living Hadis*, Vol. 9, No. 2 (Desember 2024): 232-249.

No	Judul	Persamaan	Perbedaan
3.	Muhammad Abror Rosyidin (2021) "Nilai-Nilai Keaswajaan dalam Kritik KH. M. Hasyim Asy'ari Terhadap Pemikiran Wahabi".	Sama-sama membahas kritik terhadap Wahabi tentang <i>bid'ah</i> ; menggunakan pendekatan historis dan normatif.	Fokus pada pemikiran KH. Hasyim Asy'ari dan nilai-nilai Aswaja sebagai kritik terhadap Wahabi; berbasis pemikiran tokoh lokal. Tidak menggunakan pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman.
4.	Mutiara Aisyah (2021) "Menelusuri Misinterpretasi Antara Salafi dan Wahabi: Studi Analisis Pandangan Masyarakat Terhadap Salafi dan Wahabi di Indonesia".	Sama-sama membahas pandangan masyarakat terhadap Wahabi; memperhatikan realitas sosial.	Fokus pada kesalahan pemahaman masyarakat tentang identitas Salafi dan Wahabi; berbasis fenomenologi sosial. Tidak menganalisis hadis secara tekstual-kontekstual dengan Fazlur Rahman.
5.	A.H. Ma'arif, M.I. Al Jufri, dan M.L.A. Nahar (2022) "Interpretasi Hadits <i>Bid'ah</i> dalam Diskursus Salafi dan Nahdlatul Ulama".	Sama-sama membahas perbedaan penafsiran hadis <i>bid'ah</i> antara Wahabi dan kelompok lain (NU); membahas pendekatan tekstual vs kontekstual.	Menggunakan metode <i>living hadith</i> dan etnografi digital; fokus pada peran media sosial dalam penyebaran tafsir Wahabi. Tidak secara spesifik menerapkan <i>double movement</i> Fazlur Rahman.

Kesenjangan penelitian ini terletak pada belum adanya kajian yang secara spesifik menggunakan pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman, khususnya metode *double movement*, untuk menelaah penafsiran Wahabi terhadap hadis-hadis *bid'ah* secara kontekstual. Penelitian-penelitian sebelumnya lebih menitikberatkan pada perbandingan antara Wahabi dan kelompok lain (seperti NU atau Muhammadiyah), kritik berbasis tradisi Aswaja, atau kajian fenomenologis dan digital, namun belum mengkaji secara

metodologis dan mendalam pola tekstualisme Wahabi dalam memahami hadis *bid'ah*. Dengan demikian, penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut melalui pendekatan hermeneutika yang tidak hanya bersifat kritis, tetapi juga menawarkan pembacaan yang lebih historis, kontekstual, dan relevan dengan dinamika sosial keagamaan kontemporer, serta memberikan alternatif pemahaman yang lebih inklusif.

## B. Kajian Teori

### 1. Konsep *Bid'ah*

#### a. Definisi *Bid'ah* secara etimologis dan terminologis

Secara etimologis, kata *bid'ah* (البدعة) berasal dari bahasa Arab *bada'a – yabda'u – bad'an – bid'atan* (بَدَعَ – يَبْدَعُ – بَدَعًا – بَدْعَةً), yang bermakna *ansya'a* (membuat) dan *bada'a* (memulai), yaitu menciptakan sesuatu yang belum pernah ada sebelumnya atau tanpa contoh terdahulu. Dalam pengertian ini, *bid'ah* merujuk pada sesuatu yang baru, inovatif, dan merupakan hasil kreasi murni. Ibnu Manzhūr dalam *Lisān al-'Arab* menjelaskan bahwa orang yang melakukan *bid'ah* (*mubtadi'*) secara bahasa adalah seseorang yang melakukan atau menciptakan sesuatu yang tidak memiliki contoh sebelumnya dan belum pernah dilakukan oleh siapa pun sebelumnya. Dalam Al-Qur'an, istilah ini digunakan antara lain dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117: "*Badī'u al-samāwāti wa al-ard...*" yang berarti "Pencipta langit dan bumi (tanpa contoh sebelumnya)." Ayat ini menegaskan bahwa salah satu nama Allah

adalah *al-Badī'*, yaitu Tuhan yang menciptakan sesuatu dari ketiadaan, sebagai bentuk kemahakuasaan-Nya dalam membuat sesuatu yang benar-benar baru.<sup>23</sup> Maka, secara bahasa, *bid'ah* mengandung makna kebaruan dan penciptaan tanpa rujukan pada contoh yang telah ada.

Adapun secara terminologis, ulama memiliki pendapat yang beragam. Menurut Imam al-Syātibī dalam *al-I'tisām*, *bid'ah* didefinisikan sebagai “suatu jalan dalam agama yang dibuat-buat yang menyerupai syariat, dan dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah, namun tidak bersumber dari syariat itu sendiri.”<sup>24</sup> Artinya, dalam konteks ini, *bid'ah* adalah penambahan dalam urusan agama yang tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Imam Nawawi dan al-Ghazālī, di sisi lain, membedakan antara *bid'ah ḥasanah* (baik) dan *sayyi'ah* (buruk), yaitu selama sesuatu itu tidak menyalahi prinsip-prinsip syariat, maka bisa diterima.<sup>25</sup>

Dengan demikian, perbedaan pemaknaan *bid'ah* ini sangat dipengaruhi oleh pendekatan masing-masing ulama terhadap sumber hukum Islam dan konteks sosial pada zamannya. Beberapa ulama klasik cenderung menolak segala bentuk inovasi dalam

<sup>23</sup> Isnan Ansory, *Bid'ah Apakah Hukum Syariah?*, (Jakarta Selatan: Perpustakaan Nasional, 2018), 9.

<sup>24</sup> Sa'ad Yusuf Abu Aziz, *Buku pintar sunnah & bid'ah*, terj. Masturi Irham, dan Moh. Taman (Pustaka Al-Kautsar: 2006), 29.

<sup>25</sup> Abdul Wahab Ahmad, “Makna Sunnah Hasanah dan Sunnah Sayyi'ah dalam Sabda Rasulullah”, Nu Online, diakses 1 Juni 2025. <https://nu.or.id/ilmu-hadits/makna-sunnah-hasanah-dan-sunnah-sayyi-ah-dalam-sabda-rasulullah-513VC?utm>.

agama, sementara ulama lain memberikan ruang bagi inovasi selama tidak bertentangan dengan prinsip pokok Islam. Di era kontemporer, pembahasan tentang *bid'ah* terus relevan dalam merespons dinamika praktik keagamaan umat Islam di berbagai tempat, yang kadang menghasilkan tradisi keagamaan baru sebagai bentuk penyesuaian ajaran Islam dengan budaya setempat.

b. Asal-usul konsep *bid'ah* dalam Islam klasik

Konsep *bid'ah* dalam Islam klasik berakar dari perkembangan pemikiran keagamaan di masa-masa awal Islam, khususnya pasca wafatnya Nabi Muhammad saw. Pada masa Rasulullah, seluruh urusan agama merujuk langsung pada wahyu, baik melalui Al-Qur'an maupun Sunnah. Namun, ketika umat Islam menghadapi persoalan baru setelah wafatnya Nabi, muncullah diskusi mengenai bagaimana menyikapi hal-hal yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam sumber utama Islam. Di sinilah konsep *bid'ah* mulai berkembang sebagai bentuk respon terhadap realitas baru tersebut.

Istilah *bid'ah* mulai mendapat perhatian serius pada masa *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*, khususnya di era 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Ketika beliau mengumpulkan umat untuk shalat tarawih berjamaah di bulan Ramadan, ia berkata, "Sebaik-baik *bid'ah* adalah ini" (HR. Bukhārī). Pernyataan ini menjadi dasar penting bahwa tidak semua *bid'ah* dipandang negatif, melainkan dapat diklasifikasikan

menjadi *bid'ah hasanah* (baik) dan *bid'ah sayyi'ah* (buruk), tergantung pada kesesuaiannya dengan prinsip syariat. Praktik seperti pengumpulan mushaf al-Qur'an pada masa 'Utsmān ibn 'Affān dan penyatuan imam dalam salat malam Ramadan menunjukkan bentuk *bid'ah* yang memiliki dasar kuat dalam agama. Syaikh Muhyiddīn Mistū menegaskan bahwa meskipun tidak dilakukan pada masa Nabi, tindakan seperti yang dilakukan 'Umar tetap sah secara *syar'ī*. karena berlandaskan pada kaidah keutamaan shalat berjamaah.<sup>26</sup>

Seiring berkembangnya ilmu-ilmu keislaman, para ulama *uṣūl al-fiqh* mulai menyusun teori dan klasifikasi terhadap *bid'ah*. Imam al-Syāfi'ī memandang bahwa hal baru dalam agama bisa diterima jika memiliki dasar dalam prinsip umum syariat. Al-Ghazali bahkan menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* untuk menilai manfaat dari setiap inovasi. Dalam kitabnya, al-Ghazali menyatakan bahwa semua hal baru tidak otomatis ditolak, selama tidak bertentangan dengan *naṣṣ* atau prinsip utama Islam. Ini menunjukkan pendekatan yang lebih kontekstual dan rasional dalam melihat dinamika perubahan sosial.<sup>27</sup>

Pada abad ke-VIII dan IX Masehi, pemikiran mengenai *bid'ah* berkembang pesat di kalangan ulama seperti Ibn Taimīyah

<sup>26</sup> Nurliana Damanik, "Bid'ah dalam Kajian Hadis, *Jurnal Ilmu Kewahyuan*", Vol. 5, No. 2, (Jul-Des, 2022): 21-22.

<sup>27</sup> Muhammad Maksum. "Urgensi Sertifikasi Produk Halal Perspektif *Maqasid Al-Syariah* Al-Ghazali." *Dalam Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. 3 No. 2, (Juli-Desember 2020): 307.

dan Imam al-Syātibī. Keduanya menekankan pentingnya membedakan antara ibadah dan *mu'āmalah* dalam menilai *bid'ah*. Ibn Taimīyah bersikap sangat ketat terhadap inovasi dalam ibadah, sedangkan al-Syātibī dalam kitab *al-I'tisām* menyusun teori sistematis tentang *bid'ah* yang membahayakan kemurnian agama.<sup>28</sup> Pemikiran-pemikiran ini menjadi dasar dalam pembahasan *bid'ah* hingga saat ini, yang terus menjadi perdebatan dalam konteks praktik keagamaan modern.

c. Klasifikasi *Bid'ah* dalam Tradisi Ulama

Dalam tradisi keilmuan Islam, *bid'ah* tidak selalu dipandang sebagai sesuatu yang tercela. Para ulama klasik mengembangkan klasifikasi *bid'ah* untuk membedakan antara inovasi yang diterima dan yang ditolak. Imam al-Syāfi'ī, misalnya, membagi *bid'ah* menjadi dua kategori: *bid'ah mahmūdah* (terpuji) dan *bid'ah madzmūmah* (tercela). Menurut beliau, “Setiap hal baru yang bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā'*, atau *Atsar* adalah *bid'ah* yang sesat. Tetapi jika tidak, maka hal itu dipuji”.<sup>29</sup> Pandangan ini kemudian menjadi pijakan awal bagi ulama dalam membedakan antara inovasi yang sejalan dengan *maqāsid al-sharī'ah* dan yang tidak.

Selanjutnya, ulama seperti al-'Izz ibn 'Abd al-Salām mengembangkan klasifikasi *bid'ah* ke dalam lima kategori hukum

<sup>28</sup> Asep Saepudin Jahar. “Al-Bid'ah versus al-Mashlahah al-Mursalah and al-Istihsân: Al-Syâthibî's Legal Framework.” *Dalam Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 12 No. 1, (Januari 2012): 2.

<sup>29</sup> al-Nawawī. *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*. (Beirut: Dār al-Fikr), 4:519.

taklifi: *wajib*, *mandūb* (anjuran), *mubāh* (boleh), *makrūh* (dibenci), dan *ḥarām* (dilarang). Misalnya, pengumpulan mushaf al-Qur'an di masa 'Utsmān dianggap sebagai *bid'ah* yang wajib karena menjaga keutuhan ajaran Islam. Dalam kitab *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Ibn 'Abd al-Salām menyatakan bahwa “setiap *bid'ah* harus ditimbang berdasarkan *maslahat* dan *mafsadat*-nya dalam kerangka hukum syariat”.<sup>30</sup> Klasifikasi ini memperlihatkan bahwa *bid'ah* bukanlah istilah mutlak, melainkan memerlukan penilaian hukum yang kontekstual.

Imam al-Syātibī dalam karya utamanya *al-I'tisām* mengkritik klasifikasi semacam ini dan menyatakan bahwa semua *bid'ah* dalam agama bersifat sesat. Ia mendefinisikan *bid'ah* sebagai “suatu jalan dalam agama yang diada-adakan dan menyerupai syariat, padahal tidak berasal dari syariat, serta dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah”<sup>31</sup>. Menurutnya, perbedaan antara ibadah dan *mu'āmalah* sangat penting. Inovasi dalam urusan duniawi (*mu'āmalah*) masih dapat ditoleransi, namun dalam urusan ibadah, setiap tambahan tanpa dalil adalah penyimpangan.

Meskipun demikian, banyak ulama kontemporer tetap mempertahankan pendekatan klasifikatif dalam rangka menjawab

<sup>30</sup> Ibn 'Abd al-Salām. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. (Beirut: Maktabah al-Kulliyāt al-Azharīyyah., 1991), 2:204.

<sup>31</sup> al-Syātibī. *al-I'tisām*. (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī li al-Nashr wa al-Tawzī', 2008), 1:47 .

tantangan zaman. Pemikiran al-Ghazālī, misalnya, memberikan celah bagi inovasi dengan menilai *maslahat* melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam konteks ini, tidak semua hal baru otomatis dianggap sesat, selama tidak bertentangan dengan *naṣṣ* dan prinsip utama agama. Pendekatan ini lebih lentur dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat masa kini, serta menunjukkan bahwa pembagian *bid'ah* oleh para ulama dapat berubah dan berkembang seiring waktu.<sup>32</sup>

## 2. Gerakan Wahabi: Latar Belakang dan Teologi

### a. Sejarah Lahirnya Gerakan Wahabi

Gerakan Wahabi lahir pada abad ke-XVIII di wilayah Najd, Semenanjung Arab, melalui pemikiran dan dakwah Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703–1792). Ia merupakan seorang ulama yang belajar di berbagai pusat ilmu Islam, termasuk di Madinah, Basrah, dan Makkah. Dalam proses belajarnya, ‘Abd al-Wahhāb merasa prihatin terhadap kondisi keagamaan umat Islam saat itu yang menurutnya dipenuhi oleh praktik-praktik yang menyimpang dari *tauhid* murni, seperti ziarah kubur berlebihan, tawassul kepada wali, dan penggunaan jimat. Ia kemudian menyerukan kembali

---

<sup>32</sup> Yahdi Dinul Haq, Hafizah Muchtia, dan Zia Alkausar Mukhlis. “Bid’ah in Concept of Masalahah Mursalah and Istihsan According to Imam asy-Syathibi.” *Dalam Jurnal Ilmiah Syariah*, Vol. 20, No. 2 (Juli-Desember 2021): 235.

kepada *tauhid* yang murni, menolak semua bentuk *bid'ah*, *khurāfāt*, dan praktik yang dianggap sebagai syirik.<sup>33</sup>

Secara teologis, gerakan Wahabi sangat dipengaruhi oleh ajaran Hambali dan pandangan Ibn Taimīyah, seorang ulama abad ke-XIII yang dikenal dengan pendekatannya yang literal dalam memahami teks Al-Qur'an dan Hadis. Seperti Ibn Taimīyah, 'Abd al-Wahhāb menolak segala bentuk praktik keagamaan yang tidak memiliki dasar langsung dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam karyanya yang berjudul Kitab *al-Tawhīd*, ia menjabarkan pentingnya membersihkan Islam dari pengaruh adat dan kepercayaan lokal yang dianggap telah mencemari ajaran asli Nabi Muhammad saw.<sup>34</sup>

Puncak penting dalam penyebaran gerakan Wahabi terjadi ketika 'Abd al-Wahhāb bersekutu dengan Muhammad ibn Sa'ud, kepala suku Dir'iyah, pada tahun 1744. Aliansi ini menggabungkan kekuatan religius dan politik, membentuk dasar bagi pendirian Dinasti Saudi pertama. Melalui aliansi ini, dakwah Wahabi menjadi kekuatan militer dan ideologis yang menaklukkan banyak wilayah di Semenanjung Arab, termasuk Makkah dan Madinah pada awal abad ke-XIX. Dakwah Wahabi juga ditandai dengan

<sup>33</sup> Naila Farah. "Dakwah Revolusioner Muhammad bin Abd Al-Wahhab Untuk Ajaran Islam." *Dalam Jurnal Yaqzhan*, Vol. 3, No. 1 (Juni, 2017): 22.

<sup>34</sup> Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb. *Kitab at-Tauhid*, trans. Syamsul Huda (Jakarta: Darul Haq, 2000), 45.

penyerangan terhadap makam para wali dan penghancuran situs-situs yang dianggap sumber syirik.<sup>35</sup>

Gerakan ini menuai resistensi dari banyak kalangan Muslim, terutama dari ulama *mazhab* lain seperti Syafi'i, Maliki, dan Sufi, yang menganggap Wahabi terlalu ekstrem dan puritan. Pada awal abad ke-XIX, kekuasaan Wahabi di Hijaz sempat dipatahkan oleh pasukan Muhammad Ali dari Mesir yang dikirim oleh *Khilāfah 'Uthmāniyyah*. Namun, ideologi Wahabi tidak mati dan terus bertahan, bahkan bangkit kembali bersama berdirinya Kerajaan Arab Saudi modern tahun 1932 oleh Abdul Aziz ibn Sa'ud, yang menjadikan Wahabisme sebagai dasar ideologi keagamaan negara.<sup>36</sup>

Sampai sekarang, ajaran Wahabisme masih menjadi bagian utama dalam sistem keagamaan dan pendidikan di Arab Saudi. Meskipun begitu, ajaran ini mulai mendapat tantangan dari kelompok-kelompok Islam yang ingin melakukan pembaruan, serta kritik dari dunia internasional. Wahabisme punya pengaruh besar dalam membentuk pandangan Islam yang cenderung konservatif di banyak negara, terutama karena didukung oleh lembaga dan dana dari pemerintah Saudi. Namun, pemikiran ini juga sering

---

<sup>35</sup> Hamid Algar. *Wahhabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*. (Jakarta: Democracy Project 2011), 97.

<sup>36</sup> Hamid Algar. *Wahhabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*. (Jakarta: Democracy Project 2011), 44-45.

diperdebatkan karena dianggap tertutup, tidak ramah terhadap perbedaan, dan tidak menerima keragaman paham dalam Islam.

b. Karakteristik Teologi Wahabi

1) Penekanan pada *Tauhid* (Monoteisme Murni)

Karakter utama teologi Wahabi adalah penegasan secara mutlak terhadap *tauhid*, yaitu keesaan Allah, khususnya dalam bentuk *tauhid ulūhiyyah* (pengesaan Allah dalam ibadah). Gerakan ini sangat keras menentang segala bentuk praktik keagamaan yang dianggap mengarah kepada syirik, seperti menyembah selain Allah, meminta syafaat kepada wali, berdoa di kuburan, atau melakukan ritual keagamaan yang dianggap tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Bagi pengikut Wahabi, tindakan-tindakan tersebut merupakan pelanggaran terhadap kemurnian *tauhid*.<sup>37</sup>

2) Penolakan terhadap *Bid'ah* dan *Khurāfāt*

Teologi Wahabi menolak segala bentuk *bid'ah* (inovasi dalam agama), terutama dalam bidang ibadah. Hanya praktik yang secara eksplisit dijalankan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya yang dianggap sah. Praktik-praktik seperti peringatan Maulid Nabi, tahlilan, ziarah kubur berlebihan, atau doa berjamaah setelah salat sering kali dikategorikan sebagai *bsid'ah* sesat. Dalam

---

<sup>37</sup> Fatmawaton, "Kritik Terhadap Teologi Wahabiyyah di Indonesia dalam Pemikiran Said Aqil Sirodj", (skripsi, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019), 13-14.

pandangan Wahabi, agama sudah sempurna, sehingga tidak boleh ada penambahan dalam aspek ritual.<sup>38</sup>

### 3) Literalisme dalam Pemahaman Teks

Wahabi menganut pendekatan tekstual dan literal dalam memahami ayat Al-Qur'an dan hadis. Mereka menolak *ta'wīl majāzī* (penafsiran metaforis) terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah, dan lebih memilih untuk memahaminya secara zahir tanpa menyerupai makhluk. Hal ini dipengaruhi oleh ajaran Ibn Taimīyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Misalnya, ayat-ayat yang menyebutkan bahwa Allah memiliki tangan (*yad*) atau *beristiwa*' di atas *'Arsy* dipahami sebagaimana adanya, tetapi tanpa menyamakan dengan makhluk.<sup>39</sup>

### 4) Anti *Tawassul* dan *Tabarruk*

Wahabi secara tegas menolak praktik *tawassul* (berdoa kepada Allah dengan perantara orang saleh) dan *tabarruk* (mencari berkah dari benda-benda atau tempat suci), karena mereka menganggap hal tersebut mendekati bentuk penyembahan kepada selain Allah. Kuburan para wali tidak boleh diagungkan, dan mendirikan bangunan megah di atas makam juga dilarang. Dalam

<sup>38</sup> Sofyan A.P. Kau, Zulkarnain Suleman, dan Irwan, "Argumen Praktik Keagamaan Islam Tradisional: Kritik terhadap Konsep Bid'ah Islam Salafi-Wahabi", *Dalam Jurnal Al-Ulum*, Vol. 23, No. 1, (Juni 2023): 3.

<sup>39</sup> Unggul Purnomo Aji, Kerwanto, "Teologi Wahabi: Sejarah, Pemikiran dan Perkembangannya", *Dalam Jurnal Studi Islam*, Vol. 02, No. 01, (Januari-Juni 2023): 44.

konteks ini, Wahabi sangat keras terhadap tradisi *tasawwuf* yang dinilai menyimpang dari ajaran Islam yang murni.<sup>40</sup>

#### 5) Berafiliasi dengan *Mazhab* Hanbali

Secara fikih, Wahabi mengikuti *mazhab* Hanbali, namun secara praktik mereka cenderung berbeda dari Hanbalisme klasik yang lebih moderat. Wahabi banyak mengadopsi pemikiran Ibn Taimīyah, seorang ulama Hanbali yang reformis dan radikal dalam menentang *taqlīd* (mengikuti pendapat ulama tanpa dalil). Oleh karena itu, Wahabi menolak sikap fanatik terhadap *mazhab* dan mengajak umat Islam untuk kembali berpegang pada *ijtihād* yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah.<sup>41</sup>

Secara umum, Teologi Wahabi dikenal dengan ciri khasnya yang berusaha membersihkan agama dari segala sesuatu yang dianggap bukan bagian aslinya. Ajaran ini cenderung konservatif dalam bentuk praktiknya, namun di sisi lain cukup berani dalam cara pendekatannya. Mereka menolak banyak praktik keagamaan tradisional yang mereka anggap tidak sesuai dengan ajaran *tauhid* (keyakinan akan keesaan Tuhan) yang murni. Dengan demikian, Wahabi menetapkan tolok ukur baru tentang apa yang benar dan sah dalam Islam. Akan tetapi, pandangan ini banyak menuai penolakan dari kalangan Muslim *Sunni* tradisional, pengikut

<sup>40</sup> Mundakir, Mundakir, "Rituals around the tombs of wali: the implementation of islamic shari'a of demak and kodus communities." IAIN Kudus (2020).

<sup>41</sup> Fata, Badrus Samsul, and Imam Malik Riduan. "Questioning The Position And Status Of Ibn Taimiyyah In The Hanbali School Of Thought." *Dalam Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. 19, No. 1, (2022): 5.

tasawuf (*Sufi*), dan bahkan sebagian pengikut *mazhab* Hambali sendiri. Mereka menganggap Wahabi terlalu tertutup dan kurang menghargai keberagaman dalam memahami ajaran Islam.

### 3. Teori *Double Movement* Fazlur Rahman

#### a. Biografi Singkat dan Kontribusi Intelektual

Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di wilayah Hazara, yang kini merupakan bagian dari negara Pakistan. Ia wafat pada 26 Juli 1988 di Chicago, Amerika Serikat.<sup>42</sup> Sebagai salah satu tokoh terkemuka dalam dunia pemikiran Islam abad ke-XX, Rahman dikenal luas karena peran pentingnya dalam memperbaharui cara pandang umat Islam terhadap ajaran agamanya. Fokus utama pembaruannya adalah pendekatan interpretatif terhadap al-Qur'an, yang lebih menekankan pada dimensi etika dan hukum (*ethico-legal*) dari ajaran Islam.<sup>43</sup> Keluarganya sangat kental dengan pendidikan agama. Ayahnya, Mawlānā Shihāb al-Dīn, adalah seorang ulama lulusan madrasah Deoband di India, yang kemudian memberikan pendidikan awal kepada Rahman dalam berbagai disiplin keilmuan Islam seperti tafsir, hadis, fikih, teologi, dan filsafat klasik. Ia juga dididik secara intensif dalam kurikulum Dars-e-Nizami, yang

---

<sup>42</sup> Fazlur Raḥmān, Ebrahim Moosa. *Revival and Reform in Islam: a study of Islamic fundamentalism* (Oneworld, 2000), 1.

<sup>43</sup> Abdullah Saeed. "Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an." *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (2004): 37-66.

merupakan sistem pembelajaran khas pesantren di wilayah Asia Selatan.<sup>44</sup>

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar keagamaannya di bawah bimbingan sang ayah, Fazlur Rahman melanjutkan pendidikan formalnya di Universitas Punjab di Lahore, tempat ia berhasil memperoleh gelar sarjana dan magister. Tak puas sampai di situ, ia kemudian melanjutkan studi doktoralnya di Universitas Oxford, Inggris, dengan konsentrasi pada filsafat Islam, khususnya pemikiran Ibn Sīnā. Disertasinya yang berjudul *Avicenna's Psychology* (1952) menjadi salah satu karya penting dalam kajian filsafat Islam klasik. Selama berada di Eropa, Fazlur Rahman juga mempelajari sejumlah bahasa asing seperti Yunani, Arab, Jerman, Turki, Urdu, dan tentunya Inggris, yang membantunya membaca langsung literatur asli dari berbagai tradisi, termasuk karya para orientalis Barat.<sup>45</sup> Penguasaan multibahasa ini memberikan keunggulan intelektual yang langka, karena ia mampu mengakses dan menganalisis berbagai sumber primer tanpa hambatan bahasa.

Setelah meraih gelar doktornya, Fazlur Rahman mulai mengajar di Universitas Durham (1950–1958), Inggris, dengan spesialisasi dalam filsafat Persia dan Islam. Tiga tahun kemudian, ia hijrah ke Kanada untuk menjadi dosen di McGill University,

---

<sup>44</sup> Fazlur Raḥmān and Ebrahim Moosa. *Revival and Reform in Islam: a study of Islamic fundamentalism*, (Oneworld, 2000), 7.

<sup>45</sup> Muhammad Fazlurrahman. "Modernisasi Pendidikan Islam: Gagasan Alternatif Fazlur Rahman." *Dalam Jurnal Studi Pendidikan Islam*, Vol.1, No. 1, (Januari 2018): 76.

Montreal, dalam bidang Islamic Studies. Namun, puncak peralihan kariernya terjadi saat ia menerima tawaran dari Presiden Pakistan, Ayyub Khan, untuk memimpin Islamic Research Institute lembaga riset yang dirancang untuk mendorong modernisasi pemikiran Islam. Ayyub Khan menginginkan seorang ilmuwan yang berpikiran terbuka dan berani melakukan reformasi keagamaan, dan Rahman dinilai memenuhi kriteria itu. Ia diminta untuk menjadi penasehat dalam menyusun kebijakan keagamaan yang tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam, namun tetap sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern.<sup>46</sup>

Bagi Fazlur Rahman, undangan ini adalah kesempatan langka untuk menghubungkan pemikiran tradisional dan modern dalam Islam. Ia pun meninggalkan kariernya di Kanada dan kembali ke Pakistan, menjadi direktur Islamic Research Institute pada tahun 1961 hingga 1968. Dalam periode ini, ia aktif melakukan berbagai kegiatan intelektual, seperti pendidikan keagamaan untuk kalangan muda, serta memberikan nasihat kepada pemerintah mengenai isu-isu kontemporer, termasuk reformasi hukum keluarga, bunga bank, dan zakat. Akan tetapi, pemikirannya yang kritis dan bernuansa reformis justru

---

<sup>46</sup> Abdullah Saeed. "Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an." *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, (2004): 45.

menimbulkan penolakan keras dari kelompok ulama tradisional, yang menganggapnya terlalu liberal.<sup>47</sup>

Fazlur Rahman dianggap sebagai ancaman oleh kelompok tradisionalis Pakistan, terutama karena posisinya yang tidak berasal dari struktur ulama konvensional. Ketegangan memuncak ketika ia dituduh menjadi pesaing ideologis Maulana Yusuf Binnori, tokoh utama *mazhab* Deoband di Pakistan. Binnori dan kelompoknya dikenal sangat ketat menjaga interpretasi keislaman secara tekstual dan normatif, serta menolak pendekatan kontekstual-kritis yang ditawarkan Fazlur Rahman. Dalam situasi yang memanas ini, bahkan nyawa dan keselamatan keluarga Rahman ikut terancam, sehingga ia terpaksa meninggalkan Pakistan demi keamanan dirinya.<sup>48</sup>

Setelah meninggalkan Pakistan, Fazlur Rahman menetap kembali di Amerika Serikat dan bergabung dengan University of Chicago pada tahun 1968 sebagai Profesor Pemikiran Islam. Di sinilah ia mengabdikan diri hingga akhir hayatnya pada tahun 1988. Selama masa pengabdianya di dunia akademik, ia dikenal sebagai penulis produktif dengan menghasilkan lebih dari 10 buku monografi dan hampir 100 artikel ilmiah, mencakup topik filsafat, politik, dan agama. Karya-karyanya menunjukkan perpaduan mendalam antara warisan filsafat Islam klasik dan tantangan

---

<sup>47</sup> Fazlur Raḥmān, Ebrahim Moosa. *Revival and Reform in Islam: a study of Islamic fundamentalism*, (Oneworld, 2000), 15.

<sup>48</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*. (University of Chicago Press, 2009), 6.

modernitas, menjadikannya sebagai salah satu tokoh penting dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer global.<sup>49</sup>

b. Teori *Double Movement*

Teori *double movement* adalah metodologi tafsir Al-Qur'an yang diperkenalkan oleh Fazlur Rahman sebagai respons terhadap kebuntuan dalam penafsiran literal dan hukum Islam yang statis. Ia mengembangkan teori ini dalam rangka menghidupkan kembali pemahaman keagamaan umat Islam agar tetap sesuai dengan nilai-nilai dasar Islam dan relevan dalam konteks zaman modern. Teori ini dikenal juga dengan istilah "gerakan ganda" karena melibatkan dua langkah berpikir utama yang saling berhubungan antara teks wahyu dan realitas sosial.<sup>50</sup>

Langkah pertama dalam teori ini adalah mengidentifikasi makna historis suatu ayat dalam konteks sosio-kultural masyarakat Arab abad ke-VII saat wahyu diturunkan. Ini berarti seorang *mufassir* harus memahami sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), kondisi sosial, hukum, budaya, dan moralitas masyarakat ketika Al-Qur'an pertama kali diwahyukan. Tujuannya adalah agar makna asli dan pesan etis dari ayat tersebut dapat dimengerti secara utuh tanpa terjebak dalam kesalahpahaman tekstual. Misalnya, ketika Al-Qur'an mengatur tentang perbudakan atau poligami, Fazlur

<sup>49</sup> Abdullah Saeed. "Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an." *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (2004): 50.

<sup>50</sup> Syauqi, Muhammad Labib. "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman dan Signifikansinya Terhadap Penafsiran Kontekstual Al-Qur'an." *Dalam Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat*, Vol. 18, No. 2, (2022): 196.

Rahman memandang hal itu sebagai bentuk pengaturan terhadap kondisi yang sudah ada, bukan sebagai legitimasi mutlak terhadap praktik tersebut.<sup>51</sup>

Langkah kedua adalah menemukan prinsip moral universal dari ayat tersebut, kemudian menerapkannya pada konteks dan problematika masyarakat kontemporer. Artinya, setelah mengetahui tujuan normatif dari teks (seperti keadilan, keseimbangan sosial, atau perlindungan terhadap hak), prinsip itu harus dijadikan dasar untuk merumuskan kebijakan atau hukum baru yang sesuai dengan zaman. Ini adalah bentuk *ijtihad* kreatif yang didasarkan pada semangat moral Al-Qur'an, bukan hanya pada bentuk literalnya. Contoh penerapannya dapat dilihat dalam isu hak-hak perempuan, sistem keuangan modern, atau HAM, dimana teks suci dibaca dalam kerangka nilai, bukan sekadar bentuk hukum.<sup>52</sup>

Fazlur Rahman menilai bahwa tafsir hukum Islam klasik lebih banyak berorientasi pada formulasi literal dan terjebak dalam konteks masa lalu, sehingga gagal menjawab kebutuhan sosial yang terus berubah. Dengan teori *double movement*, ia mencoba membuka kembali ruang *ijtihad* dinamis yang berbasis pada *maqāsid al-sharī'ah* (tujuan hukum Islam), seperti keadilan,

---

<sup>51</sup> Hozaini, M. Fahri, and Mat Sari. "Tafsir Otentik dan Tafsir Infiltratif: Studi Kritis dalam Metodologi Tafsir." *Dalam Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, (2023): 57.

<sup>52</sup> Shamsulddin, Baqer. "The Principles of Justice in the Quranic Perspectives and Administrative Laws." *Inside Islamic Sciences Journal*, Vol. 14, No. 4, (2023): 320.

kemaslahatan, dan kesetaraan. Dengan demikian, syariat tidak lagi dilihat sebagai sistem hukum kaku, melainkan sebagai panduan moral yang bisa diterapkan secara elastis dan relevan sepanjang waktu.<sup>53</sup>

Secara keseluruhan, teori *double movement* bukan hanya alat metodologis, tetapi juga merupakan paradigma berpikir yang mereformasi pendekatan terhadap teks suci. Ia mengajak umat Islam untuk memahami Al-Qur'an secara menyeluruh dan dinamis, dengan memperhatikan konteks historis dan menekankan nilai-nilai moral sebagai kunci utama penafsiran. Dengan teori ini, Fazlur Rahman berharap umat Islam dapat menghindari dua ekstrem: yaitu *taqlid* buta terhadap teks klasik dan liberalisme bebas yang melepas nilai spiritual Al-Qur'an. Sebaliknya, ia menawarkan jalan tengah berupa rasionalisme etis yang berakar pada sumber wahyu, namun berpijak pada kenyataan hidup modern.<sup>54</sup>

c. Aplikasi Teori Fazlur Rahman terhadap Kajian Tafsir Wahabi tentang Hadis *Bid'ah*

Fazlur Rahman melihat pentingnya menafsirkan hadis dengan memahami latar belakang sejarah dan kondisi masyarakat saat hadis itu muncul. Ia menggunakan pendekatan yang disebut "*double movement*", yaitu memahami teks dalam konteks zaman

<sup>53</sup> Muhammad Umair and Hasani Ahmad Said. "Fazlur Rahman dan Teori Double Movement: Definisi dan Aplikasi." *Dalam Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No.1, (2023): 74.

<sup>54</sup> Wahdah, Yuniarti Amalia. "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman Dalam Studi Hadits." *Dalam Jurnal Kajian Al Quran Dan Hadis*, Vol. 2, No. 2, (2021): 35.

Nabi, lalu menerapkannya dalam kehidupan modern. Sementara itu, pendekatan Wahabi terhadap hadis *bid'ah* cenderung kaku dan tekstual. Bagi mereka, ajaran Islam harus dibersihkan dari hal-hal baru yang dianggap tidak pernah dilakukan Nabi, tanpa mempertimbangkan kondisi zaman. Perbedaan pendekatan ini memunculkan perdebatan tentang bagaimana umat Islam seharusnya menanggapi hal-hal baru dalam ibadah dan kehidupan keagamaan.<sup>55</sup>

Dalam pandangan Wahabi, semua hal baru yang tidak pernah dilakukan Nabi dan sahabat dianggap sebagai kesesatan. Itu sebabnya, mereka menolak kegiatan seperti perayaan Maulid Nabi atau doa bersama. Padahal, menurut banyak kalangan, kegiatan tersebut adalah bentuk cinta dan penghormatan kepada Nabi. Fazlur Rahman mengkritik cara pandang seperti ini karena dianggap terlalu sempit dan tidak membuka ruang berpikir atau *berijtihad*, padahal kondisi sosial umat terus berubah.<sup>56</sup>

Dalam bukunya *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Rahman menjelaskan bahwa sebuah hadis tidak bisa dipahami secara utuh hanya dengan membaca teksnya saja. Hadis seperti “setiap *bid'ah* adalah sesat” harus dilihat secara bijak, dengan mempertimbangkan maksud dan dampaknya terhadap

---

<sup>55</sup> Zakiyah, Zakiyah, Edriagus Saputra, and Rahma Ghania Alhafiza, "Rekonstruksi Pemahaman Hadis dan Sunnah Menurut Fazlur Rahman." *Dalam Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 2, No.1, (2020): 27.

<sup>56</sup> Mohammad Said, "Dinamika Wahabisme di Lombok Timur: Problem Identitas, Kesalehan dan Kebangsaan." *Dalam Jurnal Fikrah*, Vol. 7, No.1, (2019): 170.

tujuan hukum Islam secara umum (*maqāṣid al-sharī'ah*). Ini bertolak belakang dengan pendekatan Wahabi yang tidak membedakan antara *bid'ah* yang baik dan buruk, sehingga mudah menyalahkan kelompok lain yang berbeda pandangan.<sup>57</sup>

Rahman juga menolak anggapan bahwa akal dan teks agama harus dipisahkan. Sebaliknya, ia menekankan bahwa keduanya harus berjalan bersama. Menurutnya, umat Islam harus menggunakan akal dan mempertimbangkan situasi ketika menafsirkan hadis. Dengan cara ini, ajaran Islam bisa lebih fleksibel dan relevan dalam menghadapi kehidupan modern, termasuk dalam menyikapi *bid'ah*.<sup>58</sup>

Melalui pendekatannya, Rahman membuka peluang untuk memahami hadis *bid'ah* dengan cara yang lebih terbuka dan moderat. Kajian seperti dari Yasmar dan Hidayat (2024) menunjukkan bahwa pendekatan Wahabi seringkali dipakai untuk menolak budaya Islam lokal yang sebenarnya tidak bertentangan dengan ajaran agama. Pendekatan Rahman justru menghargai keragaman tersebut dan mendorong agar teks agama dipahami berdasarkan nilai moral Islam yang lebih luas.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Wasman, Mesraini, and Suwendi. "A Critical Approach to Prophetic Traditions: Contextual Criticism in Understanding Hadith." *Inside Journal of Islamic Studies*, Vol. 61, No.1, (2023): 4.

<sup>58</sup> Roibin, Roibin, and Ifa Nurhayati. "Telaah kontemporer hermeunetika double movement Fazlur Rahman atas tradisi Islam." *Inside Journal of Islamic Education Studies*, Vol. 7, No. 2, (2022): 210.

<sup>59</sup> Yasmar, Renti, Ahmad Fadhel Syakir Hidayat, and Umi Sumbulah. "Non-muslim discourse in Abdullah Saeed's perspective." *Dalam Jurnal Studi Al Quran dan Hadis*, Vol. 8, No.1, (2024): 86.

Dengan demikian, penerapan teori Fazlur Rahman memberi sumbangan penting untuk menantang cara berpikir yang terlalu sempit terhadap teks agama. Ia mengajukan pendekatan yang seimbang antara menjaga ajaran Islam dan menyesuaikannya dengan kebutuhan zaman. Pendekatan ini sangat relevan bagi umat Islam yang hidup di tengah masyarakat yang beragam dan terus berkembang, agar ajaran Islam tetap bisa menjadi petunjuk yang hidup, bukan sekadar aturan kaku yang mengikat.



## BAB III

### METODE PENELITIAN

#### A. Jenis Pendekatan

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan orientasi hermeneutika kritis. Pendekatan ini digunakan untuk menggali makna teks hadis secara mendalam melalui penafsiran kontekstual, khususnya dalam melihat bagaimana pemikiran Wahabi memahami hadis-hadis tentang *bid'ah* dan bagaimana pendekatan Fazlur Rahman dapat menawarkan pembacaan alternatif.

#### B. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah studi pustaka (*library research*). Penelitian dilakukan melalui telaah terhadap karya-karya ilmiah, kitab-kitab hadis, tafsir, serta literatur yang berkaitan dengan pemikiran Wahabi dan teori hermeneutika Fazlur Rahman. Fokus utamanya bukan pada observasi lapangan, melainkan pada analisis tekstual dan konseptual.

#### C. Sumber Data

1) Data Primer:

- a. Kumpulan hadis-hadis tentang *bid'ah* dalam kitab-kitab induk seperti *Ṣaḥīḥ Muslim* (HR. Muslim no. 867, 1017, 1718), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (HR. al-Bukhārī no. 2697), *Sunan Abī Dāwūd* (HR. Abī Dāwūd no. 4606, 4607), *Sunan al-Tirmidhī* (HR. al-Tirmidhī no. 1350, 2676, 2677), *Sunan al-Nasā'ī* (HR. al-Nasā'ī no. 1578, 5393), dan *Sunan Ibn Mājah* (HR. Ibn Mājah no. 14, 42, 45, 203).

- b. Karya-karya tokoh Wahabi seperti Kitab *al-Tawhīd* karya Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, *al-Ibdā’ fī Kamāl ash-Shar’ī wa Khaṭar al-Ibtidā’*, *Syarḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, *Sharḥ Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn*, dan *Sharḥ al-Arba‘īn an-Nawawiyyah* karya Muhammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, serta *Sharḥ Risālah al-Imām al-Mujaddid Muḥammad ibn ‘Abdil Wahhāb* dan *‘Aqīdah at-Tawhīd wa Bayān Mā Yuḍāddūhā* karya Ṣāliḥ ibn Fawzān al-Fawzān.
- c. Karya Fazlur Rahman, terutama *Islam and Modernity* dan *The Major Themes of the Qur’an*.

2) Data Sekunder:

- a. Buku, jurnal, dan disertasi yang membahas konsep *bid’ah*, pemikiran Wahabi, serta teori hermeneutika.
- b. Literatur kontemporer yang mengkaji penafsiran hadis dalam konteks modern.
- c. Sumber-sumber analisis dari para peneliti yang menyoroti pendekatan tafsir tekstual dan kontekstual.

**D. Teknis Pengumpulan Data**

Pengumpulan data dilakukan melalui:

- 1) Studi Pustaka: Mengkaji berbagai referensi primer dan sekunder secara sistematis.
- 2) Dokumentasi: Mengumpulkan dan mencatat data dari teks hadis, kitab fikih, buku pemikiran Islam, dan sumber digital ilmiah yang relevan.

- 3) Kritik teks: Menelaah teks hadis dan teks pemikiran Wahabi dengan perhatian pada konteks historis dan sosial, termasuk analisis *sanad* dan *matan* hadis untuk memastikan keabsahan dan pemahaman yang komprehensif.

#### E. Analisis Data

Analisis data dilakukan dalam beberapa tahap:

- 1) Reduksi Data: Menyeleksi data penting dari literatur yang relevan dengan fokus kajian.
- 2) Interpretasi Teks Hadis: Menganalisis teks hadis *bid'ah* secara kontekstual, dengan mempertimbangkan *asbāb al-wurūd* (jika ada), makna bahasa, dan pemahaman para ulama klasik maupun kontemporer terhadap hadis tersebut.
- 3) Pendekatan Hermeneutika Fazlur Rahman (*Double Movement*):
  - a. Gerakan pertama: Menelusuri makna teks dalam konteks sejarah awal Islam, termasuk kondisi sosial, politik, dan keagamaan saat hadis itu disampaikan oleh Nabi Muhammad saw.
  - b. Gerakan kedua: Merumuskan nilai-nilai moral universal dari hadis *bid'ah* untuk diaplikasikan pada realitas masa kini, dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan syariat) dan *maslahat* umat.
- 4) Analisis Kritis: Membandingkan pemahaman literal Wahabi dengan pembacaan hermeneutik Fazlur Rahman untuk mengungkap

ketegangan tafsir antara dua pendekatan tersebut, serta menyoroti implikasi teologis dan sosial dari masing-masing penafsiran.

## **F. Sistematika Pembahasan**

Untuk memudahkan proses dan tahapan dalam penelitian ini, peneliti menyajikan sistematika pembahasan sebagai panduan dan gambaran umum. Sistematika ini akan dibagi menjadi beberapa bagian sebagai berikut:

### **BAB I: PENDAHULUAN**

Bab ini berisi latar belakang masalah yang menjelaskan urgensi dan relevansi topik penelitian. Di dalamnya juga terdapat perumusan fokus penelitian, tujuan dan manfaat penelitian (baik teoritis maupun praktis), definisi operasional istilah-istilah utama, serta ruang lingkup permasalahan yang akan dikaji.

### **BAB II: KAJIAN PUSTAKA**

Bab ini menyajikan telaah terhadap penelitian-penelitian terdahulu yang relevan, menunjukkan kesenjangan (*gap*) penelitian yang ingin diisi oleh peneliti, serta menyusun kerangka teori yang terdiri dari konsep *bid'ah*, sejarah dan teologi Wahabi, serta pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman melalui teori *double movement*.

### **BAB III: METODE PENELITIAN**

Bab ini menjelaskan pendekatan dan jenis penelitian, yaitu studi pustaka dengan pendekatan hermeneutika. Penjelasan meliputi jenis data (primer dan sekunder), teknik pengumpulan data, teknik analisis data

dengan menggunakan teori *double movement*, serta langkah-langkah analisis yang sistematis untuk menjawab rumusan masalah.

#### BAB IV: HASIL DAN PEMBAHASAN

Bab ini merupakan inti dari penelitian yang membahas tiga fokus utama:

1. Penafsiran Wahabi terhadap hadis-hadis tentang *bid'ah*, melalui analisis terhadap beberapa hadis pilihan dan pendekatan literal Wahabi.
2. Konteks historis kemunculan hadis-hadis tentang *bid'ah*, dengan memeriksa latar sosial-politik dan kebutuhan normatif pada masa Nabi Muhammad saw.
3. Pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman sebagai kritik terhadap penafsiran tekstual Wahabi, serta tawaran alternatif yang lebih kontekstual dan etis.

Pembahasan dilakukan secara komparatif dan sistematis untuk menunjukkan dinamika tafsir antara pendekatan tekstual dan kontekstual.

#### BAB V: PENUTUP

Bab terakhir ini memuat simpulan dari keseluruhan hasil pembahasan, yang menjawab rumusan masalah secara ringkas dan padat. Selain itu, disajikan pula saran yang bersifat aplikatif dan akademis sebagai kontribusi untuk pengembangan studi hadis dan dialog intraumat Islam yang lebih toleran.

## BAB IV

### HASIL DAN PEMBAHASAN

Bab ini menyajikan hasil analisis terhadap penafsiran Wahabi terhadap hadis-hadis tentang *bid'ah* dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman. Pembahasan difokuskan pada tiga aspek utama sesuai rumusan masalah: pertama, bagaimana kelompok Wahabi memahami hadis-hadis tentang *bid'ah* secara tekstual; kedua, bagaimana konteks historis dan sosiologis kemunculan hadis-hadis tersebut; dan ketiga, bagaimana pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman dapat memberikan kritik dan alternatif tafsir yang lebih kontekstual dan etis. Setiap bagian dalam bab ini disusun berdasarkan hasil telaah teks primer dan sekunder, serta dianalisis secara sistematis untuk mengungkap dinamika pemaknaan hadis *bid'ah* dalam ketegangan antara literalisme dan kontekstualisme keislaman.

#### A. Penafsiran Wahabi terhadap Hadis-Hadis tentang *Bid'ah*

Cara pandang Wahabi terhadap hadis-hadis tentang *bid'ah* cenderung memahami teks secara apa adanya dan sangat berpegang pada ajaran asli Islam seperti yang dilakukan Nabi Muhammad saw. Bagi mereka, semua bentuk ibadah yang tidak ada contohnya dari Nabi dianggap sebagai *bid'ah* yang sesat. Karena itu, hadis-hadis tentang *bid'ah* dijadikan dasar utama untuk menilai apakah suatu amalan itu benar atau salah. Mereka umumnya menolak hal-hal baru dalam agama, tanpa membedakan mana yang bersifat pokok dan mana yang hanya tambahan.

Pandangan ini perlu dikaji ulang agar tidak menutup ruang bagi keragaman dan kekayaan tradisi Islam yang ada di masyarakat.

#### 1. Hadis Larangan *Bid'ah*

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى. حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَطَبَ احْمَرَّتْ عَيْنَاهُ، وَعَلَا صَوْتُهُ، وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ، حَتَّى كَانَتْهُ مُنْدِرُ جَيْشٍ، يَقُولُ: صَبَحَكُمُ وَمَسَّاكُمُ. وَيَقُولُ "بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ" وَيَقْرُنُ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوَسْطَى. وَيَقُولُ "أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلَّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ". ثُمَّ يَقُولُ "أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ. مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلَأَهْلِهِ. وَمَنْ تَرَكَ دِينًا أَوْ ضِيَاعًا فَإِلَيَّ وَعَلَيَّ".

Artinya: Dan telah menceritakan kepadaku Muhammad ibn al-Mutsannā, telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Majīd dari Ja'far ibn Muhammad, dari ayahnya, dari Jābir ibn ‘Abdillāh; ia berkata: "Adalah Rasulullah saw ketika berkhotbah, kedua matanya memerah, suaranya meninggi, dan rasa geramnya menguat, seolah-olah beliau seperti orang yang memperingatkan tentang (datangnya) pasukan (musuh), dengan mengatakan: '(Pasukan musuh akan) menyerang kalian di pagi dan sore hari.' Dan beliau bersabda: 'Aku diutus dan hari kiamat seperti kedua ini' (sambil menggandengkan antara jari telunjuk dan jari tengahnya). Dan beliau bersabda: 'Amma ba'du (adapun setelah itu), sesungguhnya sebaik-baik perkataan adalah Kitab Allah, dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad, dan seburuk-buruk perkara adalah yang diada-adakan, dan setiap *bid'ah* adalah kesesatan.' Kemudian beliau bersabda: 'Aku lebih utama bagi setiap mukmin daripada dirinya sendiri. Barangsiapa meninggalkan harta maka itu untuk keluarganya, dan barangsiapa meninggalkan hutang atau tanggungan maka itu menjadi tanggungkanku dan kewajibanku." (HR. Muslim no. 867).<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Muslim al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, t.th.) 2: 592.

*Sanad* hadis ini terdiri dari lima perawi, dimulai dari Muhammad ibn al-Muthannā. Kemudian, ‘Abdul Wahhāb ibn ‘Abdil Majīd ats-Tsaqafī, seorang perawi terpercaya tetapi mengalami perubahan hafalan tiga tahun sebelum wafat pada tahun 194 H. Setelah itu, *sanad* ini bersambung kepada Ja‘far ibn Muhammad ash-Shādiq, seorang imam yang jujur dan *faqih*, yang meriwayatkan dari ayahnya, Muhammad ibn ‘Alī al-Bāqir, seorang perawi terpercaya dan berilmu tinggi yang wafat sekitar tahun 110-an H. Hadis ini sampai kepada Jābir ibn ‘Abdillāh ra., salah satu sahabat yang banyak meriwayatkan hadis, dengan jumlah 1.540 hadis. *Sanad* ini memiliki beberapa keistimewaan, di antaranya termasuk dalam *khumāsiyyāt* (*sanad* yang terdiri dari lima perawi) dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, seluruh perawinya adalah perawi yang digunakan dalam *Kutubus Sittah*, serta *sanadnya* bersambung secara berurutan dengan perawi dari Madinah, kecuali dua perawi awal yang berasal dari Bashrah. Selain itu, terdapat riwayat seorang anak dari ayahnya (Ja‘far ibn Muhammad dari ayahnya), yang menambah keunikan *sanad* ini.<sup>61</sup>

Riwayat hadis dengan redaksi (*fa-inna khayra al-ḥadīts kitābullāh, wa khayra al-hudā hudā Muḥammad, wa sharra al-umūri muḥdathātuhā, wa kulla bid‘atin ḍalālah*) tercantum secara eksplisit dalam sejumlah kitab induk hadis (*Kutub al-Sittah*), antara lain: *Ṣaḥīḥ Muslim* dalam *Kitāb al-Jumu‘ah* (no. 867) melalui *sanad* dari Jābir ibn

---

<sup>61</sup> Muḥammad Ādam Al-Ityūbī, *Al-Baḥr Al-Muḥīt As-Ṣajjāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Imām Muslim bin Al-Ḥajjāj*, (Dār Ibn Al-Jawzī, 1426 - 1436 H), 17: 257.

‘Abdillāh; *Sunan Abī Dāwūd* dalam *Kitāb al-Sunnah* (no. 4607) dari al-‘Irbād ibn Sāriyah; *Sunan at-Tirmidzī* dalam *Kitāb al-‘Ilm* (no. 2676) juga melalui al-‘Irbād ibn Sāriyah; *Sunan al-Nasā’ī* dalam *Kitāb al-‘Idāyn* (no. 1578) dari Jābir ibn ‘Abdillāh; serta *Sunan Ibn Mājah* dalam *al-Muqaddimah* (no. 42, 45) dari al-‘Irbād ibn Sāriyah dan Jābir ibn ‘Abdillāh. Sementara itu, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak meriwayatkan redaksi lengkap tersebut, namun mengangkat konsep *bid’ah* secara tematik dalam *Kitāb al-I’tisām bi al-Kitāb wa al-Sunnah*. Hadis-hadis tersebut menggarisbawahi bahwa khutbah Nabi saw sering kali dibuka dengan pujian terhadap Al-Qur’an dan Sunnah, serta peringatan keras terhadap perkara-perkara baru dalam agama, yang oleh beliau disebut sebagai *bid’ah* dan kesesatan, sehingga menjadi dasar penting dalam diskursus keagamaan tentang otoritas dan inovasi dalam Islam.

Pandangan ulama Wahabi, khususnya Syaikh Muhammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, seringkali menjadikan hadis tentang "setiap *bid’ah* adalah kesesatan" sebagai dasar utama dalam menolak segala bentuk inovasi dalam agama. Mereka menafsirkan hadis ini secara literal dan tekstual, berpegang pada makna kata "*kullu*" (semua) yang mereka anggap bersifat umum dan mutlak. Dalam karyanya *al-Ibdā’ fī Kamāl ash-Shar’ wa Khaṭar al-Ibtidā’*, al-‘Uthaymīn secara tegas menyatakan bahwa hadis tersebut mencakup semua jenis *bid’ah* tanpa terkecuali, sehingga menolak pembagian *bid’ah* menjadi kategori

seperti *bid'ah ḥasanah* (*bid'ah* baik) atau *mandūbah* (dianjurkan) yang dianggap bertentangan dengan teks hadis.<sup>62</sup>

Penafsiran ini diperkuat dalam kitab *al-Baḥr al-Muḥīṭ ath-Thajjāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim ibn al-Ḥajjāj*, yang menekankan penolakan mutlak terhadap semua *bid'ah syar'ī*. Menurut pandangan Wahabi, setiap *bid'ah syar'ī* yang muncul setelah kesempurnaan agama dan tidak memiliki landasan dalam Al-Qur'an, Hadis, atau *ijmā'* ulama, adalah kesesatan yang mutlak. Mereka membedakan antara *bid'ah syar'ī* dan *bid'ah* dalam pengertian linguistik yang lebih luas, namun tetap cenderung menolak semua *bid'ah syar'ī* tanpa mempertimbangkan manfaat atau kesesuaiannya dengan tujuan syariat.<sup>63</sup> Syaikh Ṣāliḥ ibn Fawzān al-Fawzān juga menegaskan dalam *Sharḥ Risālah al-Imām al-Mujaddid Muḥammad ibn 'Abdil Wahhāb* bahwa pembagian *bid'ah* menjadi *ḥasanah* dan *sayyi'ah* tidak dapat diterima karena bertentangan dengan sabda Nabi saw yang menganggap setiap *bid'ah* adalah kesesatan.<sup>64</sup>

Meskipun demikian, terdapat dinamika dalam pandangan al-'Uthaymīn terkait penggunaan kata "*kullu*". Dalam *Syarah al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, ia mengakui bahwa kata "*kullu*" dalam Al-Qur'an dan hadis tidak selalu bermakna universal mutlak, seringkali memiliki

<sup>62</sup> Muhammad al-'Uthaymīn. *al-Ibdā' fī Kamāl ash-Shar'ī wa Khaṭar al-Ibtidā'*, (Jeddah: An-Nāsyir, 1410), 13.

<sup>63</sup> Muḥammad Ādam al-Itaybī. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ As-Ṣajjāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Imām Muslim bin Al-Ḥajjāj*, (Dar Ibn Al-Jauzi: 1426-1436 H), 17:265.

<sup>64</sup> Ṣāliḥ al-Fawzān. *Sharḥ Risālah al-Imām al-Mujaddid Muḥammad bin 'Abdil Wahhāb*, (al-Maktabah al-Shāmilah), 1: 131.

konteks terbatas seperti contoh Ratu Saba' dalam QS. An-Naml: 23. Ia juga membedakan inovasi dalam urusan dunia (*bid'ah dunya*) yang hukum asalnya halal kecuali ada dalil yang melarang, dengan inovasi dalam urusan akhirat (*bid'ah ākhirah*) yang haram jika tidak ada dalil yang membenarkan. Ini menunjukkan bahwa meskipun secara umum ia menolak *bid'ah* dalam agama, ia juga mempertimbangkan konteks dan tujuan suatu perbuatan.<sup>65</sup>

Sehingga al-'Uthaymīn mengelompokkan *bid'ah* menjadi dua jenis: *bid'ah* dalam urusan dunia dan *bid'ah* dalam urusan akhirat, sebuah pendekatan yang berbeda dari klasifikasi ulama Salaf. Inovasi duniawi, seperti kemajuan teknologi, dapat diterima selama tidak bertentangan dengan prinsip Islam. Namun, *bid'ah* dalam urusan akhirat yang berkaitan dengan ibadah dan keyakinan dilarang mutlak karena dianggap menyimpang dari ajaran Rasulullah saw. Hal tersebut berupaya untuk menyajikan pemahaman yang lebih sistematis mengenai konsep *bid'ah*.

Pada akhirnya, al-'Uthaymīn mengemukakan kaidah *uṣūl fiqh* yang menyatakan bahwa hukum suatu perantara ditentukan oleh tujuannya. Misalnya, mendirikan madrasah yang tidak ada di masa Nabi, dapat dibolehkan jika bertujuan mengajarkan ilmu yang bermanfaat sesuai syariat. Meskipun demikian, ia kemudian membatalkan pernyataan awal yang menyatakan semua *bid'ah* adalah

---

<sup>65</sup> Muhammad al-'Uthaymīn. *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, (Riyadh: Dār Ibn al-Jauzī lin-Nasyr wat-Tawzi', 1421), 336.

sesat dan neraka. Ia kemudian mengakui bahwa *bid'ah* seperti mendirikan madrasah, menyusun ilmu, atau menulis kitab tidak selalu sesat dan dapat memiliki hukum yang bervariasi tergantung tujuannya. Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman Wahabi, meski cenderung literal pada awalnya, juga menunjukkan fleksibilitas dalam penerapan kaidah *fiqh* dan pembedaan konteks.<sup>66</sup>

## 2. Hadis Penolakan Amalan Tanpa Dasar Agama

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ " رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْمَخْرَمِيُّ وَعَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَبِي عَوْنٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ .

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ṣabbāḥ dan 'Abd Allāh ibn 'Aūn al-Hilālī, keduanya meriwayatkan dari Ibrāhīm ibn Sa'd. Ibnu al-Ṣabbāḥ berkata: Ibrāhīm ibn Sa'd ibn Ibrāhīm ibn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Auf telah menceritakan kepada kami. Ia berkata: Ayyūb menceritakan kepada kami dari al-Qāsim ibn Muḥammad dari 'Ā'isyah. 'Ā'isyah ra. berkata: Rasulullah saw bersabda: "Barangsiapa yang mengada-adakan sesuatu dalam urusan kami (agama) ini yang bukan darinya, maka perbuatannya tertolak." (HR. al-Bukhārī no. 2697).<sup>67</sup>

*Sanad* hadis ini terdiri dari enam perawi yang memiliki kedudukan tinggi dalam ilmu hadis. Perawi pertama adalah Abū Ja'far Muḥammad ibn aṣh-Ṣabbāḥ ad-Dūlabī al-Baghdādī, seorang *tsiqqah* dan *ḥāfiẓ* yang wafat pada tahun 227 H. Kemudian, 'Abdullāh ibn 'Awn al-Hilālī al-Khazzāz, seorang *tsiqqah* dan ahli ibadah yang wafat

<sup>66</sup> Muhammad al-'Uthaymīn. *al-Ibdā' fī Kamāl ash-Shar'ī wa Khaṭar al-Ibtidā'*, (Jeddah: An-Nāsyir, 1410), 18-19.

<sup>67</sup> 'Abdullāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Kairo: Salafiyah, 1403 H), 267.

pada tahun 232 H. Perawi ketiga, Ibrāhīm ibn Sa‘d ibn Ibrāhīm ibn ‘Abdurrahmān ibn ‘Awf az-Zuhrī, adalah seorang *tsiqqah* dan *hujjah* yang wafat pada tahun 185 H. Selanjutnya, ayahnya, Sa‘d ibn Ibrāhīm ibn ‘Abdurrahmān ibn ‘Awf az-Zuhrī, juga seorang *tsiqqah*, *fādil*, dan ahli ibadah yang wafat sekitar tahun 125 H. Perawi kelima adalah al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abū Bakar aṣh-Ṣiddīq at-Taimī al-Madanī, seorang *tsiqqah*, *tsābit*, dan *faqīh* yang termasuk dalam tujuh *fuqahā* terkenal Madinah, wafat pada tahun 106 H. Perawi terakhir adalah ‘Ā’isyah, Ummul Mukminīn ra., salah satu perawi hadis terbanyak yang meriwayatkan 2210 hadis dan wafat pada tahun 57 H. Keistimewaan *sanad* ini terletak pada pembagiannya, dimana dua perawi pertama berasal dari Baghdad dan empat perawi terakhir berasal dari Madinah. Selain itu, *sanad* ini mencakup periwayatan seorang *tābi‘ī* dari *tābi‘ī* lainnya serta mencantumkan al-Qāsim ibn Muḥammad sebagai salah satu *fuqahā* Madinah dan ‘Ā’isyah sebagai perawi hadis terbanyak.<sup>68</sup>

Hadis dengan redaksi (*man aḥdatsa fī amrinā hādzā mā laysa minhu fahuwa radd*) merupakan salah satu hadis penting yang menjadi dasar penolakan terhadap segala bentuk inovasi (*bid’ah*) dalam agama yang tidak memiliki landasan *syar‘ī*. Hadis ini diriwayatkan dari Ummul Mu’minin ‘Ā’isyah ra. dan tercantum secara eksplisit dalam seluruh kitab hadis utama (*Kutub al-Sittah*), antara lain dalam *Ṣaḥīḥ al-*

<sup>68</sup> Muḥammad Ādam Al-Itayūbī, *Al-Baḥr Al-Muḥīt As-Ṣajjāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Imām Muslim ibn Al-Ḥajjāj*, (Dār Ibn Al-Jawzī, 1426 - 1436 H), 30:148.

*Bukhārī* (*Kitāb al-Ṣulḥ*, no. 2697), *Ṣaḥīḥ Muslim* (*Kitāb al-Aqḍiyah*, no. 1718), *Sunan Abī Dāwūd* (*Kitāb al-Sunnah*, no. 4606), dan *Sunan Ibn Mājah* (*al-Muqaddimah*, no. 14). Kesamaan redaksi hadis ini di berbagai sumber menunjukkan keabsahan dan kekuatannya sebagai dasar hukum dalam menolak segala amalan yang diada-adakan dalam agama tanpa petunjuk dari Nabi saw, sekaligus memperkuat prinsip bahwa semua bentuk ibadah dan hukum syariat harus memiliki dasar yang sah dari al-Qur'an dan sunnah.

Pandangan Wahabi sangat menekankan pentingnya merujuk pada tindakan dan perkataan Nabi Muhammad saw sebagai satu-satunya standar kebenaran dalam beragama. Kesesuaian dengan ajaran beliau adalah tolok ukur diterima atau tidaknya suatu amalan, sementara penyimpangan darinya akan ditolak. Prinsip ini selaras dengan makna syahadat "Muḥammad adalah utusan Allah", yang menuntut pembenaran terhadap wahyu yang beliau bawa dan kepatuhan penuh pada perintahnya, seperti yang tertera dalam kitab *Ad-Durar as-Saniyyah fī al-Ajwibah an-Najdiyyah*.<sup>69</sup>

Dalam konteks definisi *bid'ah*, Ṣāliḥ al-Fawzān dalam *'Aqīdah at-Tawḥīd wa Bayān Mā Yuḍāddūhā* menjelaskan bahwa secara bahasa, *bid'ah* berarti menciptakan sesuatu tanpa contoh sebelumnya, merujuk pada sifat Allah sebagai pencipta langit dan bumi. Ia membagi *bid'ah* menjadi dua jenis: duniawi dan agama. *Bid'ah* duniawi, seperti

<sup>69</sup> 'Ulamā' Najd al-A'lām. *Ad-Durar as-Saniyyah fī al-Ajwibah an-Najdiyyah*, (al-Maktabah al-Shāmilah), 1:145.

inovasi modern, hukumnya *mubāḥ* (diperbolehkan) karena urusan duniawi pada dasarnya bersifat bebas. Sebaliknya, *bid'ah* dalam agama, yang hanya bersumber dari wahyu, hukumnya haram. Nabi Muhammad saw sendiri menegaskan bahwa setiap hal baru dalam agama yang tidak berdasar ajarannya adalah tertolak, menekankan pentingnya berpegang teguh pada syariat yang telah sempurna tanpa penambahan.<sup>70</sup>

Muhammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn dalam *Sharḥ Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn* mengulas hadis “Barangsiapa mengada-adakan dalam urusan kami ini sesuatu yang bukan darinya, maka ia tertolak.” Beliau menjelaskan bahwa setiap ibadah tanpa dasar syariat Islam akan ditolak. Kata "*amrunā*" (urusan kami) dalam hadis merujuk pada agama dan syariat. Hal ini menunjukkan bahwa dalam beribadah, seseorang harus memiliki ilmu yang jelas tentang syarat dan rukunnya. Bahkan dalam kondisi tertentu, dugaan kuat sudah cukup sebagai panduan, seperti saat ragu mengenai jumlah rakaat salat atau putaran tawaf.<sup>71</sup>

Melengkapi penjelasannya, Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn dalam *Sharḥ al-Arba‘īn an-Nawawīyyah* membahas riwayat lain hadis larangan perkara baru dalam agama dari *Ṣaḥīḥ Muslim*: "Barangsiapa yang melakukan suatu perbuatan yang tidak ada perintahnya dari kami,

<sup>70</sup> Ṣāliḥ al-Fawzān, *‘Aqīdah at-Tawḥīd wa Bayān Mā Yuḍāddūhā*, (al-Maktabah al-Shāmilah), 1: 176.

<sup>71</sup> Muḥammad al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn*, (Riyadh: Dār al-Waṭan lin-Nasyr, 1426), 1: 97.

maka perbuatan tersebut tertolak." Hadis ini memiliki makna lebih luas, mencakup segala perbuatan yang tidak sesuai dengan ajaran Allah dan Rasul-Nya, baik dalam ibadah, *mu'āmalah*, atau urusan lainnya. Ini berarti segala amalan yang tidak memiliki dasar dari syariat Islam akan ditolak oleh Allah swt.<sup>72</sup>

Penjelasan Ibnu 'Uthaymīn di atas mengukuhkan prinsip inti ajaran Wahabi bahwa setiap amalan agama wajib memiliki landasan jelas dari Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan mengutip beragam riwayat hadis, beliau menekankan bahwa segala bentuk praktik keagamaan yang tidak bersumber dari ajaran Rasulullah saw akan tertolak, tanpa memandang apakah amalan itu dianggap baik oleh manusia. Hal ini meliputi tidak hanya ibadah, tetapi juga aspek kehidupan sehari-hari seperti *mu'āmalah*. Dalam perspektif Wahabi, setiap inovasi tanpa dasar syariat dianggap sebagai penyimpangan yang berpotensi menyesatkan, sebab agama Islam dianggap telah sempurna dan tak memerlukan tambahan.

*Fath al-Majīd Sharḥ Kitāb at-Tawḥīd* mengulas penyimpangan kelompok yang menjadikan *bid'ah* sebagai landasan keyakinan. Kelompok ini kadang mengabaikan kewajiban agama, mengagungkan wali secara berlebihan hingga meminta pertolongan pada mereka, bahkan mengklaim dapat melihat *Lawḥ al-Mahfūz*. Mereka juga melakukan praktik menyimpang seperti membangun masjid di atas

---

<sup>72</sup> Muhammad al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-Arba'īn an-Nawawīyyah*, (Riyadh: Dār ath-Thurayyā lin-Nasyr, 1426), 1: 97.

makam dan menyalakan lilin, yang mendekati perbuatan syirik. Semua ini bertentangan dengan prinsip tauhid murni, melanggar ajaran Al-Qur'an dan Sunnah, serta berpotensi menjerumuskan pada kesesatan atau kufur.<sup>73</sup>

Senada dengan itu, Ibnu Taimīyah menegaskan bahwa *tabarruk* (mencari berkah) yang mengandung kesyirikan adalah perbuatan batil yang tidak boleh dijadikan sandaran. Sebagai contoh, meyakini keberadaan orang yang dikubur dapat mendatangkan perlindungan dari Allah tanpa adanya ketaatan pada-Nya adalah keliru. Keyakinan bahwa keberkahan seseorang bermanfaat bagi pelaku syirik atau maksiat juga tidak benar. Praktik seperti sujud kepada selain Allah atau mencium tanah di hadapan seseorang, yang dianggap mendatangkan kebahagiaan, bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Tindakan-tindakan tersebut termasuk dalam kategori perbuatan ahli *bid'ah* dan kaum musyrik yang tidak boleh diyakini atau diikuti.<sup>74</sup>

### 3. Hadis Tentang Kewajiban Mengikuti Sunnah

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ، عَنْ بَجْرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو السُّلَمِيِّ، عَنْ الْعُرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ، قَالَ: وَعَظَّنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَعْدَ صَلَاةِ الْعَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً دُرِفَتْ مِنْهَا الْعِيُونَ وَوَجَلَّتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ رَجُلٌ: إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودَّعٌ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، فَإِنَّهُ مِنْ

<sup>73</sup> Aḥmad Ḥuṭaybah, *Fatḥ al-Majīd Sharḥ Kitāb at-Tawḥīd*, (Riyadh: Dār ath-Thurayyā lin-Nasyr, 1426), 1: 97.

<sup>74</sup> Ibn Taimīyah, *Da'awā al-Munāwi'īn li Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah - 'Arḍ wa Naqd*, (Riyadh: Dār Ibn al-Jauzī lin-Nasyr wat-Tawzi', 1424), 1: 475.

يَعِشُ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ."

Artinya: Telah menceritakan kepada kami 'Alī ibn Hujar, telah menceritakan kepada kami Baqiyyah ibn al-Walīd dari Baḥr ibn Sa'd dari Khālīd ibn Ma'dān dari 'Abd al-Raḥmān ibn 'Amr al-Sulamī dari al-'Irbād ibn Sāriyah, ia berkata: "Pada suatu hari Rasulullah saw memberikan nasihat yang sangat mengena setelah shalat subuh, nasihat yang membuat mata kami berlinang air mata dan hati kami bergetar. Maka seorang lelaki berkata, 'Ini adalah nasihat seorang yang akan berpisah, apa yang engkau wasiatkan kepada kami, wahai Rasulullah?' Beliau bersabda: 'Aku berwasiat kepada kalian untuk bertakwa kepada Allah, mendengardan taat, meskipun yang memimpin kalian adalah seorang hamba Ḥabasyī. Sesungguhnya, siapa diantara kalian yang hidup setelahku akan melihat perselisihan yang banyak, maka berhati-hatilah terhadap perkara-perkara yang baru (*bid'ah*), karena itu adalah kesesatan. Barangsiapa yang menemui hal tersebut, maka hendaklah ia berpegang teguh dengan sunnahku dan sunnah para khalifah al-Rasyidin yang mendapat petunjuk. Gigitlah sunnah itu dengan gigi geraham.'" (HR. at-Tirmidzī no. 2676).<sup>75</sup>

*Sanad* hadis ini dimulai dari 'Alī ibn Hujr, seorang perawi terpercaya, yang meriwayatkan dari Baqiyyah ibn al-Walīd, seorang perawi yang dikenal dengan kejujurannya meskipun dikenal melakukan *tadlīs*, namun riwayatnya tetap diterima apabila ia menyebutkan secara jelas bentuk *simā'*. Baqiyyah meriwayatkan dari Baḥr ibn Sa'd, seorang perawi yang dinilai *ṣiqah* oleh sebagian ulama, yang menerima hadis dari Khālīd ibn Ma'dān, seorang *tābi'ī* besar yang dikenal sebagai ahli ibadah dan perawi terpercaya. Khālīd ibn Ma'dān kemudian meriwayatkan hadis tersebut dari 'Abd al-Raḥmān ibn 'Amr al-Sulamī, seorang *tābi'ī* yang juga dikenal *tsiqah*, yang

<sup>75</sup> Muḥammad ibn 'Īsā. *Sunan at-Tirmidzī*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998 ), 4:341.

mendengar langsung dari al-‘Irbād ibn Sāriyah, seorang sahabat Nabi saw yang dikenal dengan *kunyah* Abū Najīh. Hadis ini memuat *mau‘izah nabawiyyah* (nasihat Nabi) yang mendalam dan mengandung prinsip-prinsip dasar ajaran Islam, khususnya terkait sikap terhadap sunnah dan peringatan terhadap *bid’ah*. Selain *sanad* ini, hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Ṭhawrī ibn Yazīd dan sejumlah perawi lain seperti al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Khallāl, yang memperkuat validitas *matan* dan transmisi hadis tersebut. Keseluruhan *sanad* ini dinilai *ṣahīh* dan dapat dijadikan *hujjah*, sebagaimana tercatat dalam *Sunan al-Tirmidhī* dan didukung oleh ulama hadis klasik dalam karya-karya mereka yang menilai *sanad* dan *matan* secara komprehensif.

Hadis dengan redaksi (*fa‘alaykum bi-sunnatī wa sunnati al-khulafā’ al-rāsyidīn al-mahdiyyīn min ba’dī, ‘aḍḍū ‘alayhā bi al-nawājidh, wa iyyākum wa muḥdatsāti al-umūr, fa-inna kulla bid‘atin ḍalālah*) merupakan salah satu hadis penting yang menjadi dasar dalam perintah untuk berpegang teguh pada sunnah Nabi saw dan sunnah *al-khulafā’ al-rāsyidīn*, serta peringatan terhadap perkara-perkara baru dalam agama (*muḥdatsāt al-umūr*) yang tergolong sebagai *bid’ah*. Hadis ini diriwayatkan dari sahabat al-‘Irbād ibn Sāriyah ra., dan tercantum secara eksplisit dalam tiga kitab hadis utama (*Kutub al-Sittah*), yaitu dalam *Sunan Abī Dāwūd (Kitāb al-Sunnah, no. 4607)*, *Sunan al-Tirmidhī (Kitāb al-‘Ilm, no. 2676)*, dan *Sunan Ibn Mājah (al-Muqaddimah, no. 42)*, dengan status *ḥasan ṣahīh* menurut para ahli

hadis. Adapun *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dan *Sunan al-Nasā'ī* tidak meriwayatkan hadis ini secara lengkap melalui jalur al-'Irbād ibn Sāriyah, meskipun mengangkat tema-tema serupa dalam pembahasan tentang sunnah dan *bid'ah*. Keberadaan hadis ini di beberapa kitab utama hadis dengan *sanad* yang *ṣaḥīḥ* menunjukkan keabsahan dalam menetapkan pentingnya berpegang teguh terhadap sunnah serta kewaspadaan terhadap praktik-praktik keagamaan baru yang tidak bersumber dari tuntunan Nabi saw dan para khalifah yang mendapat petunjuk.

Pandangan Wahabi, seperti yang dijelaskan oleh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn dalam *Sharḥ al-Arba'īn an-Nawawīyyah*, menganggap semua *bid'ah* sebagai kesesatan mutlak tanpa pengecualian, serta sepenuhnya merupakan keburukan. Meskipun sebagian kalangan menganggap *bid'ah* tertentu sebagai kebaikan (*bid'ah ḥasanah*), pandangan ini ditolak keras oleh Wahabi. Mereka berpegang pada hadis Nabi Muhammad saw yang berbunyi, "Setiap *bid'ah* adalah kesesatan," tanpa adanya ruang untuk pengecualian. Konsistensi dalam hadis ini menjadi dasar penolakan Wahabi terhadap pembagian *bid'ah* ke dalam berbagai kategori (*mubāḥ*, *makrūh*, *haram*, atau *wajib*), karena dianggap tidak selaras dengan prinsip syariat yang disampaikan oleh Rasulullah saw, yang mereka yakini sebagai sosok

paling memahami hukum Allah, paling tulus menasihati, paling fasih berbicara, dan paling benar menyampaikan berita.<sup>76</sup>

Pemahaman ini menegaskan sikap Wahabi terhadap praktik keagamaan yang tidak berlandaskan Al-Qur'an dan Sunnah. Mereka meyakini bahwa mengada-adakan sesuatu dalam agama, sekalipun terlihat baik atau bermanfaat, pada hakikatnya merusak kemurnian ajaran Islam. Oleh karena itu, setiap amalan yang tidak diajarkan oleh Rasulullah saw dianggap sebagai pelanggaran syariat, meskipun dilakukan dengan niat baik. Bagi Wahabi, segala bentuk inovasi dalam agama adalah penyimpangan yang dapat mengarah pada kesesatan, sehingga wajib dihindari demi menjaga kemurnian tauhid dan ketundukan total pada ajaran yang telah sempurna.

Dalam interpretasi Wahabi, *bid'ah* didefinisikan secara tegas sebagai segala bentuk tambahan dalam agama yang tidak memiliki dasar dari Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw. Mereka menolak konsep "*bid'ah hasanah*" (inovasi yang baik dalam agama), karena menurut mereka, jika sesuatu itu memang baik, berarti itu bukan *bid'ah* melainkan bagian dari syariat. Sebagai contoh, pengumpulan mushaf Al-Qur'an, penulisan hadis, atau pembangunan fasilitas untuk penuntut ilmu bukanlah *bid'ah*, melainkan sarana untuk mencapai tujuan yang disyariatkan dalam agama. Wahabi membedakan secara jelas antara sarana (*wasā'il*) dan tujuan (*maqāṣid*); sarana yang

---

<sup>76</sup> Muhammad al-'Uthaymīn. *Sharḥ al-Arba'īn an-Nawawīyyah*, (Riyadh: Dār ath-Thurayyā lin-Nasyr, 1426), 1: 284.

mendukung pelaksanaan syariat dianggap bagian dari pelaksanaan perintah agama, bukan inovasi baru. Oleh karena itu, segala praktik yang dianggap mendekatkan diri kepada Allah harus memiliki landasan yang jelas dalam ajaran agama, dan mereka menolak segala praktik ibadah yang tidak dicontohkan oleh Rasulullah saw.<sup>77</sup>

Dalam penjelasannya terhadap hadis Nabi saw, Muhammad ibn Šāliḥ al-‘Uthaymīn menegaskan bahwa larangan terhadap “perkara-perkara baru” yang disebut dalam sabda Nabi merujuk secara khusus pada hal-hal yang diada-adakan dalam agama, bukan pada urusan duniawi. Mengatakan bahwa ibadah dan perkara agama harus bersumber dari dalil yang sahih, dan hukum asalnya adalah terlarang kecuali jika ada dalil syar’i yang membolehkannya. Oleh karena itu, semua bentuk inovasi dalam agama dianggap sebagai *bid’ah* yang sesat, meskipun tampak baik di mata pelakunya. Sebaliknya, perkara duniawi seperti teknologi, pakaian, atau alat transportasi tidak termasuk dalam larangan ini, selama tidak bertentangan dengan ketentuan syariat. Prinsip ini ditegaskan pula melalui ayat-ayat Al-Qur’an yang mencela orang-orang yang membuat aturan halal dan haram tanpa izin dari Allah.<sup>78</sup>

Menurut pandangan Ibnu Taimīyah, seorang ulama yang dihormati dalam Wahabisme, dan dijelaskan dalam *Majmū‘ al-Fatāwā*,

<sup>77</sup> Muhammad al-‘Uthaymīn. *Sharḥ al-Arba‘īn an-Nawawīyyah*, (Riyadh: Dār ath-Thurayyā lin-Nasyr, 1426), 1: 285.

<sup>78</sup> Muhammad al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Riyāḍ aṣ-Šāliḥīn*, (Riyadh: Dār al-Waṭan lin-Nasyr, 1426), 1: 285.

*bid'ah* dipandang lebih berbahaya daripada maksiat. *Bid'ah* dianggap lebih dicintai oleh Iblis karena pelaku maksiat masih menyadari dosa mereka dan kemungkinan untuk bertaubat, sementara pelaku *bid'ah* sering meyakini perbuatan mereka sebagai ibadah yang benar, sehingga sulit untuk kembali ke jalan yang lurus. Ibn Taimīyah mengutip perkataan Sufyān ath-Thawrī yang menyatakan bahwa *bid'ah* lebih berbahaya daripada maksiat karena ketidakmampuan pelakunya bertaubat. Dan juga mengkritik mereka yang berusaha "mengajak taubat" tetapi justru menyesatkan orang dengan menciptakan keyakinan atau praktik yang bertentangan dengan syariat. Perspektif ini menjadi salah satu dasar utama doktrin Wahabi yang menekankan purifikasi akidah dan penolakan terhadap praktik yang dianggap menyimpang dari Sunnah.<sup>79</sup>

Namun, pandangan Ibnu Taimīyah juga menunjukkan nuansa dalam membedakan antara sunnah dan *bid'ah*. Ia menegaskan bahwa Sunnah adalah segala bentuk ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya yang memiliki dasar dari dalil *syar'ī*. Suatu amalan dianggap Sunnah jika Rasulullah saw memerintahkan atau menganjurkannya, baik yang telah dilakukan pada masa beliau maupun yang belum dilakukan karena tidak ada tuntutan saat itu.<sup>80</sup> Sebagai contoh, tindakan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb yang melakukan salat Tarawih berjamaah di bulan

<sup>79</sup> Ibn Taimīyah. *Majmū' al-Fatāwā*, (Madinah Nabawiyah: Majma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf ash-Sharīf, 1416), 11: 471.

<sup>80</sup> Yusuf Al-Qaradhawi, *Bid'ah Dalam Agama: Hakikat, Sebab, Klasifikasi, dan Pengaruhnya* (Gema Insani: 2020), 10.

Ramaḍān disebut sebagai “sebaik-baik *bid'ah*”. Ini merujuk pada pelaksanaan ibadah secara berjamaah yang merupakan sesuatu yang baru dari praktik Nabi saw secara terus-menerus. Namun, tindakan tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Islam karena memiliki dasar *syar'ī* dan membawa manfaat besar. Dengan demikian, tidak semua inovasi dianggap buruk atau dilarang; *bid'ah* yang sejalan dengan Al-Qur'an dan hadis serta membawa manfaat dapat diterima. Hal ini menunjukkan bahwa inovasi dalam tindakan, selama memiliki dasar *syar'ī*, dapat dianggap baik dalam Islam, dan amalan yang disunahkan oleh *al-khulafā' al-rāsyidīn* bukanlah *bid'ah syar'iyah* yang terlarang karena tetap berlandaskan ajaran Islam.<sup>81</sup>

#### 4. Hadis Tentang Pelaku Dosa *Bid'ah*

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ، وَأَبِي الضُّحَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هِلَالِ الْعَبْسِيِّ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنَ الْأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ الصُّوفُ فَرَأَى سُوءَ حَالِهِمْ قَدْ أَصَابَتْهُمْ حَاجَةٌ، فَحَثَّ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَأَبْطَأُوا عَنْهُ حَتَّى رُئِيَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ. قَالَ: ثُمَّ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ جَاءَ بِصُبْرَةٍ مِنْ وَرَقٍ، ثُمَّ جَاءَ آخَرُ، ثُمَّ تَتَابَعُوا حَتَّى عُرِفَ السُّرُورُ فِي وَجْهِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْوَرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ.

Artinya: Telah menceritakan kepadaku Zuhair ibn Ḥarb, telah menceritakan kepada kami Jarīr ibn ‘Abdul Ḥamīd dari al-A‘mash dari Mūsā ibn ‘Abdullāh ibn Yazīd dan Abū ad-Ḍuḥā

<sup>81</sup> Ibn Taimīyah. *Majmū' al-Fatāwā*, (Madinah Nabawiyah: Majma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf ash-Sharīf, 1416), 21: 317-319.

dari ‘Abdurrahmān ibn Hilāl al-Absī dari Jarīr ibn ‘Abdullāh, ia berkata; Beberapa orang Arab Badui datang kepada Rasulullah saw dengan pakaian wol. Beliau melihat keadaan mereka yang buruk karena kesulitan. Maka beliau mendorong orang-orang untuk bersedekah, namun mereka lambat melakukannya sehingga terlihat tanda-tanda kesedihan di wajah beliau. Ia berkata; Kemudian seorang laki-laki dari Anshar datang dengan membawa bungkusan perak, lalu datang yang lain, dan mereka terus berdatangan sehingga kegembiraan terlihat di wajah beliau. Maka Rasulullah saw bersabda: "Barangsiapa yang memulai perbuatan baik dalam Islam, lalu perbuatan itu diamankan setelahnya, maka akan dicatat baginya pahala seperti pahala orang yang mengamalkannya tanpa mengurangi pahala mereka sedikit pun. Dan barangsiapa yang memulai perbuatan buruk dalam Islam, lalu perbuatan itu diamankan setelahnya, maka akan dicatat baginya dosa seperti dosa orang yang mengamalkannya tanpa mengurangi dosa mereka sedikit pun." (HR. Muslim no. 1017).<sup>82</sup>

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim melalui *sanad* yang kuat, dimulai dari Zuhair ibn Ḥarb, seorang perawi *tsiqqah* dan guru Imam Muslim. Kemudian, Jarīr ibn ‘Abdul Ḥamīd, yang juga *tsiqqah* meskipun ada kritikan ringan terkait hafalannya di akhir hayatnya. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-A‘mash, seorang *hāfiẓ* yang terpercaya, meskipun dikenal melakukan *tadlis*, tetapi tetap diterima jika meriwayatkan dari perawi *tsiqqah*. Selanjutnya, terdapat Mūsā ibn ‘Abdullāh ibn Yazīd, yang sedikit riwayatnya tetapi tidak ada celaan terhadapnya, sehingga *maqbul* atau *tsiqqah*, serta Abū ad-Duḥā, seorang ahli ibadah yang *tsiqqah*. Hadis ini juga melalui ‘Abdurrahmān ibn Hilāl al-Absī, yang dikenal *tsiqqah*, dan akhirnya bersumber dari sahabat Nabi, Jarīr ibn ‘Abdullāh, yang hadisnya

<sup>82</sup> Muslim al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, t.th.), 4: 2059.

diterima. Dengan rantai perawi yang kuat ini, hadis tersebut tergolong *ṣaḥīḥ* sebagaimana dimuat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Hadis dengan redaksi (*man sanna fī al-islām sunnatan ḥasanah falahu ajru-hā wa ajru man ‘amila bihā min ba‘dih, wa lā yunqashu min ujūrihim shay’, wa man sanna fī al-islām sunnatan sayyi’ah fa-‘alayhi wizru-hā wa wizru man ‘amila bihā min ba‘dih, wa lā yunqashu min awzārihim shay’*) merupakan salah satu hadis penting yang menjadi dasar legitimasi terhadap amalan baik yang dilakukan dan diikuti oleh orang lain (*sunnah ḥasanah*), serta peringatan terhadap amalan buruk yang diwariskan dalam bentuk inovasi negatif (*sunnah sayyi’ah*). Hadis ini diriwayatkan dari sahabat Jarīr ibn ‘Abdillāh al-Bajalī ra. dan tercantum secara eksplisit dalam beberapa kitab hadis utama (*Kutub al-Sittah*), antara lain dalam *Ṣaḥīḥ Muslim (Kitāb al-Zakāh, no. 1017)*, *Sunan al-Tirmidhī (Kitāb al-‘Ilm, no. 2677)*, dan *Sunan Ibn Mājah (al-Muqaddimah, no. 203)*. Meskipun tidak tercantum dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Sunan Abī Dāwūd*, dan *Sunan al-Nasā’ī* dengan *sanad* yang sama dan redaksi lengkap, kesepakatan redaksi hadis ini di ketiga kitab besar lainnya menunjukkan validitas dan kekuatan *matannya* sebagai dasar hukum dalam menjelaskan pengaruh amal individu terhadap komunitas, serta dorongan untuk menjadi pelopor dalam kebajikan dan penolak terhadap keburukan dalam kehidupan beragama.

Penafsiran Wahabi atas hadis-hadis terkait *bid'ah* sangat mengedepankan pendekatan literal dan tekstual. Menurut Muhammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn dalam *Al-Ibdā‘ fī Bayān Kamāl ash-Shar‘ī wa Khaṭar al-Ibtidā‘*, frasa "*Man sanna fī al-Islāmī Sunnatan ḥasanatan*" (Barangsiapa memulai suatu sunah yang baik dalam Islam) bukan berarti menciptakan sesuatu yang baru. Sebaliknya, ia mengacu pada mengamalkan atau menghidupkan kembali sunnah yang sudah ada. Pandangan ini diperkuat oleh hadis lain, "*Kullu bid‘atin ḍalālah*" (Setiap *bid'ah* adalah kesesatan), yang secara tegas menyatakan bahwa segala inovasi dalam agama adalah sesat. Sebagai ilustrasi, ketika Nabi Muhammad saw melihat sebagian sahabat ragu bersedekah, dan seorang Ansar memulai, yang lain mengikutinya. Nabi saw lalu bersabda bahwa pelopor perbuatan baik tersebut akan mendapat pahala serupa dengan para pengikutnya. Ini menunjukkan bahwa yang dipuji adalah inisiatif dalam mengamalkan sunnah yang sudah ada, bukan melakukan praktik baru dalam agama.<sup>83</sup>

Bagi Wahabi, hadis "*Man sanna fī al-Islāmī Sunnatan ḥasanatan*" tidak bertentangan dengan "*Kullu bid‘atin ḍalālah*". Mereka menolak pembagian *bid'ah* menjadi *ḥasanah* (baik) dan *sayyi'ah* (buruk), karena meyakini bahwa Rasulullah saw tidak mungkin menyampaikan pernyataan yang bertentangan. Oleh karena itu, hadis yang pertama tidak bisa dijadikan dalil untuk membenarkan

---

<sup>83</sup> Muhammad al-‘Uthaymīn. *al-Ibdā‘ fī Kamāl ash-Shar‘ī wa Khaṭar al-Ibtidā‘*, (Jeddah: An-Nāsyir, 1410), 19-20.

*bid'ah*, sebab menerima sebagian hadis sambil mengabaikan yang lain dianggap inkonsisten dalam memahami ajaran Islam.<sup>84</sup>

Ibnu ‘Uthaymīn menjelaskan bahwa kata "*sanna*" dalam konteks ini berarti menghidupkan kembali sunnah yang telah ada, bukan menciptakan yang baru. Frasa "*fi al-Islām*" (dalam Islam) juga ditekankan, karena *bid'ah* dianggap bukan bagian dari Islam. Kemudian, *sunnatan ḥasanatan* (sunnah yang baik) tidak bisa diartikan sebagai *bid'ah* yang baik, sebab dalam pemahaman Wahabi, *bid'ah* tidak pernah termasuk dalam kategori kebaikan.<sup>85</sup>

Dalam *Sharḥ Riyād aṣ-Ṣāliḥīn*, Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn mengklasifikasikan sunnah dalam Islam menjadi tiga jenis. Pertama, sunnah yang buruk, yaitu *bid'ah*, yang dianggap sesat meskipun ada yang menganggapnya baik, sesuai dengan hadis bahwa setiap *bid'ah* adalah kesesatan. Kedua, sunnah yang baik, terbagi menjadi dua bentuk: (a) menghidupkan kembali sunnah yang pernah ada namun ditinggalkan, seperti keputusan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb ra. menghidupkan kembali salat Tarawih berjamaah yang sempat ditinggalkan Nabi saw; dan (b) menjadi pelopor dalam melakukan amalan yang telah disyariatkan, menginspirasi orang lain untuk mengikutinya, seperti kisah sahabat yang pertama kali bersedekah. Dengan demikian, siapa pun yang menghidupkan atau memulai sunnah

<sup>84</sup> Abdul Qoyyum ibn Muhammad As-Sahibany, *Membantah Syubhat Bid'ah Hasanah* (Ebook Sunnah: 2021), 21-23.

<sup>85</sup> Muhammad al-‘Uthaymīn. *al-Ibdā' fi Kamāl ash-Shar'ī wa Khaṭar al-Ibtidā'*, (Jeddah: An-Nāsyir, 1410), 20.

baik yang berlandaskan syariat akan mendapat pahala, termasuk pahala orang-orang yang mengikutinya.<sup>86</sup>

Wahabi memandang adanya perbedaan jelas antara sunnah dan *bid'ah*. Sunnah adalah ajaran yang ditetapkan dalam Islam berdasarkan dalil syariat, sementara *bid'ah* adalah sesuatu yang baru dan tidak memiliki dasar dalam ajaran Nabi saw. Ulama Salaf, menurut mereka, tidak mengartikan *sunnatan ḥasanatan* sebagai *bid'ah* yang diciptakan berdasarkan pemikiran manusia. Mereka menolak gagasan *bid'ah* dapat bernilai positif. Dalam konteks ibadah, mereka membaginya menjadi tiga kategori: yang ditetapkan syariat (diperbolehkan), yang dilarang syariat (terlarang), dan yang tidak memiliki dasar syariat (juga terlarang).<sup>87</sup>

Oleh karena itu, bagi Wahabi, hadis "*Man sanna fī al-Islāmī Sunnatan ḥasanatan*" berarti menghidupkan kembali sunnah yang telah ditinggalkan. Ini merujuk pada hadis lain yang menyatakan bahwa siapa pun yang menghidupkan sunah Nabi saw dan diikuti orang lain akan mendapat pahala tanpa mengurangi pahala pengikutnya. Sebaliknya, mereka juga mengutip hadis yang menyatakan bahwa siapa pun yang membuat *bid'ah* akan menanggung dosa pengikutnya tanpa mengurangi dosa mereka.

<sup>86</sup> Muhammad al-‘Uthaymīn. *Sharḥ Riyād aṣ-Ṣāliḥīn*, (Riyadh: Dār al-Waṭan lin-Nasyr, 1426), 2: 344.

<sup>87</sup> Muhammad al-‘Uthaymīn. *Sharḥ al-Arba‘īn an-Nawawīyyah*, (Riyadh: Dār ath-Thurayyā lin-Nasyr, 1426), 1: 104.

Namun, konsep "*sunnah sayyi'ah*" (kebiasaan buruk) ditafsirkan sebagai tindakan maksiat yang secara syariat sudah jelas keharamannya, seperti pembunuhan. Hal ini diperkuat oleh hadis yang mengisahkan Qabil, anak Adam, yang pertama kali melakukan pembunuhan, sebagaimana sabda Nabi saw: "Sebab dialah yang pertama-tama melakukan pembunuhan" (HR Bukhārī). Demikian pula, *bid'ah* dianggap sebagai suatu keburukan karena telah ada celaan dan larangan syariat terhadapnya.<sup>88</sup>

Secara keseluruhan, Wahabi menganggap *bid'ah* sebagai sesuatu yang tercela dan sesat karena larangan tegas dalam syariat. Mereka berpandangan bahwa *bid'ah* tidak dapat dikategorikan sebagai kebaikan, sebab agama Islam telah sempurna dan tidak memerlukan tambahan dari manusia. Oleh karena itu, segala amalan yang tidak memiliki dasar dari Rasulullah saw dan para sahabat dianggap sebagai penyimpangan yang bertentangan dengan ajaran Islam yang murni. Hadis "*Man sanna fī al-Islāmī Sunnatan ḥasanatan*" dan "*Man sanna fī al-Islāmī Sunnatan sayyi'atan*" dipahami bukan sebagai izin untuk menciptakan hal baru dalam agama, melainkan dorongan untuk mengamalkan ajaran yang telah ada atau menghindari yang telah dilarang. Kebaikan atau keburukan suatu amalan hanya ditentukan oleh dalil syariat, bukan oleh inovasi manusia.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> al-Syātibī. *al-I'tisām*, (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī li al-Nashr wa al-Tawzī', 2008), 1:236 .

<sup>89</sup> Muhammad al-'Uthaymīn. *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, (Riyadh: Dār Ibn al-Jauzī lin-Nasyr wat-Tawzī', 1421), 319.

## B. Konteks Historis Kemunculan Hadis-Hadis tentang *Bid'ah*

Pembahasan mengenai konteks historis kemunculan hadis-hadis tentang *bid'ah* bertujuan untuk menelusuri latar belakang sosio-historis dan dinamika umat Islam pada masa Nabi Muhammad saw ketika hadis-hadis tersebut disampaikan. Dengan menggunakan pendekatan historis-kritis dan langkah pertama dari metode hermeneutika Fazlur Rahman, yaitu analisis situasi historis saat teks hadis muncul, kajian ini berupaya memahami makna asli dari hadis-hadis *bid'ah* sebagaimana dipahami dalam konteks masyarakat Arab awal Islam, termasuk respon Nabi terhadap berbagai bentuk penyimpangan dalam praktik keagamaan yang mulai muncul seiring meluasnya dakwah Islam dan masuknya unsur-unsur luar ke dalam tradisi umat.

### 1. Hadis Tentang Larangan *Bid'ah*

Hadis tentang larangan *bid'ah* dengan redaksi “*Wa iyyākum wa muḥdathāt al-umūri fa innahā ḍalālah.*” muncul dalam berbagai versi riwayat dan konteks naratif yang berbeda. Salah satu riwayat penting berasal dari sahabat al-‘Irbād ibn Sāriyah yang menggambarkan situasi emosional pada saat Nabi Muhammad saw menyampaikan nasihatnya seusai shalat Subuh berjamaah. Dalam forum tersebut, para sahabat merasakan bahwa wejangan Nabi begitu menggetarkan hati, sehingga salah satu dari mereka merasa seolah-olah nasihat itu adalah wasiat terakhir Nabi. Kondisi psikologis ini menggambarkan suasana yang

sangat mendalam, yang menandakan pentingnya pesan-pesan yang akan disampaikan, termasuk peringatan terhadap *bid'ah*.<sup>90</sup>

Dalam respon terhadap pertanyaan yang muncul dari salah seorang sahabat yang hadir, Nabi saw kemudian menyampaikan pesan-pesan penting, yang meliputi anjuran untuk bertakwa kepada Allah, taat kepada pemimpin, bahkan jika ia seorang hamba Habsyi dan untuk berpegang teguh pada sunnah Nabi serta sunnah *al-khulafā' al-rāsyidīn al-mahdiyyīn*. Nabi juga menegaskan bahwa mereka yang hidup setelahnya akan menyaksikan banyak perselisihan dan perpecahan, sehingga penting untuk menjauhi segala bentuk perkara baru dalam agama yang tidak memiliki dasar dari ajaran beliau. Hadis riwayat ini menunjukkan bahwa larangan terhadap *bid'ah* bukanlah sekadar peringatan teologis, tetapi juga berkaitan erat dengan urgensi menjaga kesatuan umat dalam masa-masa penuh konflik pasca-wafatnya Nabi.

Sementara itu, versi lain dari hadis larangan *bid'ah* diriwayatkan oleh 'Abdullāh ibn Mas'ūd. Riwayat ini tidak mencantumkan adanya pertanyaan dari sahabat sebagai pemicu munculnya hadis, dan juga tidak menggambarkan situasi emosional seperti dalam riwayat 'Irbād. Sebaliknya, narasi hadis ini langsung menyampaikan pesan-pesan normatif, seperti penegasan bahwa sebaik-baik ucapan adalah kitab Allah dan sebaik-baik petunjuk adalah

<sup>90</sup> Muḥammad ibn 'Īsā. *Sunan at-Tirmidzī*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998 ), 4:341.

petunjuk Nabi, serta larangan atas semua hal baru yang diada-adakan dalam agama. Konteks naratif yang berbeda ini memperlihatkan bahwa hadis-hadis tersebut bisa jadi disampaikan dalam berbagai kesempatan dan suasana yang berbeda-beda pula.<sup>91</sup>

Hadis versi Ibn Mas'ūd juga menyampaikan serangkaian peringatan tambahan, seperti kecenderungan manusia untuk menjadi keras hati seiring berjalannya waktu, dan isyarat mengenai kedekatan hari kiamat. Hadis ini juga menekankan bahwa orang yang celaka adalah mereka yang telah ditetapkan celaka sejak dalam kandungan, dan bahwa orang yang beruntung adalah mereka yang diberi hidayah. Peringatan tersebut menunjukkan dimensi eskatologis dari larangan terhadap *bid'ah*, karena perbuatan menyimpang dari ajaran Nabi berpotensi membawa kepada kesesatan yang hakiki.

Berbeda lagi dengan riwayat dari Jābir ibn 'Abdillāh, dimana konteks penyampaian hadis larangan *bid'ah* terjadi dalam sebuah khutbah. Riwayat ini menggambarkan bahwa Nabi saw menyampaikan khutbah dengan semangat tinggi dan suara lantang, seperti seorang komandan pasukan yang membakar semangat prajuritnya. Dalam khutbah tersebut, beliau memulai dengan menyampaikan pentingnya petunjuk dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagai pedoman hidup, dan memperingatkan bahwa semua hal baru dalam agama adalah *bid'ah* dan kesesatan. Penekanan dalam bentuk khutbah ini menunjukkan

---

<sup>91</sup> Ibn Mājah al-Qazwīnī. *Sunan Ibn Mājah* (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), 1:17.

urgensi pesan yang disampaikan dan posisi sentralnya dalam kehidupan beragama.<sup>92</sup>

Perbedaan narasi dan konteks penyampaian hadis-hadis tersebut menimbulkan pertanyaan kritis: apakah Nabi saw menyampaikan hadis yang sama dalam konteks dan waktu yang berbeda, ataukah redaksi hadis tersebut merupakan hasil penggabungan dari berbagai momen penyampaian yang berbeda-beda? Kemungkinan ini membuka ruang analisis bahwa hadis tentang *bid'ah* bukanlah ucapan tunggal dalam satu momen tertentu, melainkan bagian dari ajaran yang terus diulang dalam berbagai kesempatan untuk menegaskan prinsip pokok dalam beragama.

Dengan demikian, dari tiga jalur periwayatan utama, yakni 'Irbād ibn Sāriyah, Ibn Mas'ūd, dan Jābir ibn 'Abdillāh, dapat disimpulkan bahwa larangan terhadap *bid'ah* merupakan pesan universal yang disampaikan Nabi saw dalam berbagai bentuk dan situasi. Perbedaan dalam cara periwayatan dan nuansa narasi merupakan hal yang wajar mengingat karakteristik masing-masing sahabat yang meriwayatkan hadis. Ada yang lebih deskriptif dengan menggambarkan suasana emosional, ada pula yang lebih ringkas dan langsung kepada isi pesan. Namun, semua riwayat tersebut menyepakati urgensi menjaga kemurnian ajaran Islam dan menolak segala bentuk penyimpangan yang tidak bersumber dari Nabi.

---

<sup>92</sup> Abū Hātim ibn Hibbān *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān bi Tartīb Ibn Balbān*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1414), 1:186.

## 2. Hadis Tentang Penolakan Amalan Tanpa Dasar Agama

Hadis tentang *bid'ah* dengan redaksi “*man aḥdatsa fī amrinā hādżā mā laysa minhu fahuwa radd*” atau “*man ‘amila ‘amalan laisa ‘alayhi amrunā fahuwa radd*” merupakan salah satu hadis penting dalam kajian otoritas hukum Islam. Namun, dalam kitab-kitab klasik yang secara khusus membahas *asbāb al-wurūd*, tidak ditemukan penjelasan mengenai sebab-sebab khusus atau konteks spesifik yang secara langsung melatarbelakangi sabda Nabi tersebut. Dengan kata lain, riwayat ini tidak memiliki *sabab al-wurūd* yang eksplisit sebagaimana yang ditemukan dalam beberapa hadis lainnya.

Meski demikian, dalam beberapa versi riwayat, terdapat informasi kontekstual yang dapat digunakan untuk menelusuri latar belakang penyampaian hadis ini. Salah satu penjelasan yang cukup relevan berasal dari riwayat Sa’d ibn Ibrāhīm, dimana beliau mengisahkan bahwa dirinya pernah bertanya kepada al-Qāsim ibn Muḥammad perihal seorang yang memiliki tiga rumah, lalu mewasiatkan sepertiga dari masing-masing rumah tersebut. Dalam penuturan itu, al-Qāsim kemudian menjawab pertanyaan tersebut dengan merujuk kepada hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah ra. yang berbunyi: “*Man ‘amila ‘amalan laisa ‘alayhi amrunā fahuwa radd*”. Barangsiapa melakukan suatu amalan yang tidak berasal dari ajaran kami, maka amalan itu tertolak.<sup>93</sup>

<sup>93</sup> Muslim al-Qusyairī, *Sahih Muslim*, (Beirut: Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, t.th.) 3:1343.

Riwayat ini menunjukkan bahwa hadis tersebut berfungsi sebagai jawaban atas persoalan praktis yang muncul dalam kehidupan umat Islam pada masa tabiin. Dalam hal ini, al-Qāsim tidak secara langsung menyampaikan sabda Nabi dalam konteks majlis Nabi, melainkan menggunakan hadis yang ia dengar dari 'Ā'isyah sebagai argumen hukum untuk menolak praktik wasiat yang dinilai tidak sesuai dengan syariat. Ini menunjukkan bahwa hadis tersebut telah berfungsi sebagai dasar normatif dan rujukan hukum di kalangan generasi setelah para sahabat.

Menariknya, dari struktur naratif dalam riwayat ini, tidak ditemukan deskripsi mengenai bagaimana konteks sosial atau peristiwa konkret yang melatarbelakangi Nabi menyampaikan sabda tersebut secara langsung. Sebaliknya, yang tergambar adalah bagaimana hadis itu beredar dan digunakan oleh perawi tingkat kedua dalam menjawab masalah yang terjadi. Ini menunjukkan bahwa hadis ini telah mengalami proses transmisi yang kuat dan dijadikan sebagai standar dalam menyikapi praktik-praktik keagamaan yang muncul kemudian, terutama ketika praktik tersebut tidak memiliki landasan eksplisit dari sunnah Nabi.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa konteks historis kemunculan hadis ini lebih kuat ditelusuri melalui proses penggunaannya oleh para tabiin dalam menjawab problem keagamaan dibandingkan dari konteks pewahyuan atau penyampaian awal oleh

Nabi sendiri. Fungsi hadis ini dalam sejarah lebih banyak tampil sebagai kontrol normatif atas munculnya bentuk-bentuk ibadah atau hukum yang dianggap tidak bersumber dari wahyu, dan dengan demikian memperkuat otoritas hadis sebagai penyaring dan pengarah dalam menjaga kemurnian ajaran Islam dari praktik yang dianggap menyimpang atau tidak berdasar.

### 3. Hadis Tentang Kewajiban Mengikuti Sunnah

Hadis tentang *bid'ah* yang diriwayatkan oleh sahabat al-'Irbād ibn Sāriyah menggambarkan sebuah situasi penting pada masa akhir kehidupan Nabi Muhammad saw. Dalam riwayat Abu Dawud disebutkan bahwa Rasulullah saw memberikan sebuah nasihat yang sangat mendalam dan menyentuh setelah selesai melaksanakan shalat. Para sahabat yang hadir kala itu sampai menangis dan hatinya bergetar karena merasa bahwa nasihat itu adalah pesan terakhir seorang pemimpin kepada umatnya. Salah satu sahabat bahkan secara eksplisit mengatakan bahwa nasihat tersebut terdengar seperti pesan perpisahan, dan bertanya apa yang harus mereka pegang setelah Rasulullah tiada. Hal ini menunjukkan bahwa kondisi saat itu adalah masa transisi yang sangat menentukan bagi umat Islam, sehingga wajar jika Rasulullah menekankan agar umat berpegang teguh pada tuntunan beliau dan para khalifah setelahnya.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Abū Dāwūd Sulaimān, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t.th.), 4:200.

Dalam versi riwayat al-Tirmidhī, ditegaskan bahwa momen tersebut terjadi setelah shalat Subuh, yang menambah kesan sakral dan kekhusyukan suasana. Di dalam hadis tersebut, Rasulullah saw mewasiatkan tiga hal pokok: takwa kepada Allah, ketaatan kepada pemimpin (bahkan jika ia hanya seorang budak dari Habsyah), dan kewaspadaan terhadap munculnya perkara-perkara baru dalam agama yang disebut sebagai *bid'ah*. Dalam redaksi ini, Rasulullah dengan tegas menyatakan bahwa setiap *bid'ah* adalah kesesatan. Penyampaian ini menggambarkan keprihatinan beliau terhadap potensi perpecahan dan penyimpangan yang mungkin terjadi setelah wafatnya, dan mengantisipasi kecenderungan umat untuk menambah atau mengubah ajaran agama seiring waktu.<sup>95</sup>

Menariknya, dalam beberapa jalur riwayat lain disebutkan bahwa Rasulullah saw bersabda, “Aku tinggalkan kalian di atas jalan yang terang benderang, malamnya seperti siang.” Ini merupakan metafora yang sangat kuat, menandakan bahwa ajaran Islam telah sempurna dan jelas, sehingga siapa pun yang menyimpang darinya akan tersesat. Rasulullah kembali menegaskan agar umat Islam tetap konsisten mengikuti sunnahnya dan sunnah para khalifah yang mendapat petunjuk. Penekanan pada konsistensi ini sangat kontekstual, karena pada masa-masa setelah wafatnya Nabi, umat Islam mulai

---

<sup>95</sup> Muḥammad ibn ‘Īsā. *Sunan at-Tirmidzī*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998 ), 4:341.

menghadapi tantangan-tantangan baru, termasuk dalam hal politik, budaya, dan praktik keagamaan.<sup>96</sup>

Selain itu, beberapa riwayat menyebutkan bahwa segala bentuk inovasi dalam agama (*muhdatsāt*) dinyatakan sebagai *bid'ah*, dan setiap *bid'ah* adalah kesesatan, serta setiap kesesatan akan membawa ke neraka. Ungkapan ini mencerminkan bentuk *qiyas* (analogi logis) yang disusun secara sistematis. Pesan moral yang ingin disampaikan adalah perlunya kehati-hatian terhadap segala bentuk perubahan dalam agama yang tidak memiliki dasar yang kuat dari Rasulullah. Namun demikian, dalam kajian ulama klasik dan kontemporer, pemaknaan terhadap *bid'ah* ini tetap menjadi ruang *ijtihad*, terutama ketika dihadapkan dengan dinamika zaman yang terus berkembang.<sup>97</sup>

Riwayat Ibnu Mājah menambahkan satu ungkapan metaforis di akhir hadis: “Sesungguhnya seorang mukmin itu seperti unta yang patuh; ke mana pun ia diarahkan, ia akan mengikuti.” Ini merupakan gambaran ideal seorang Muslim yang tunduk sepenuhnya kepada ajaran yang dibawa Rasulullah saw. Namun, tambahan ini disebut sebagai *idrāj* oleh sebagian ahli hadis, yaitu tambahan yang disisipkan oleh perawi dan bukan berasal dari sabda Nabi sendiri. Sebagian ulama menganggap tambahan ini tidak sah, sementara yang lain seperti

---

<sup>96</sup> Ibn Hajar al-Haytamī, *Al-Fathh al-Mubīn bi Sharḥ al-Arbaʿīn* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2008), 478.

<sup>97</sup> Ibn Hajar al-Haytamī, *Al-Fathh al-Mubīn bi Sharḥ al-Arbaʿīn* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2008), 479.

Ibnu Mājah membelanya dengan menyatakan bahwa *sanadnya* kuat dan para perawinya dapat dipercaya.<sup>98</sup>

Meski terdapat perbedaan pendapat dalam aspek teknis periwayatan, konteks historis kemunculan hadis ini secara umum menunjuk pada masa-masa menjelang wafatnya Nabi, dimana beliau memberikan pengarahannya kepada umat Islam agar tetap menjaga kemurnian akidah dan tidak terpecah karena berbagai inovasi keagamaan. Penekanan ini sangat relevan dalam menjaga stabilitas sosial dan teologis umat Islam pada masa transisi. Mengabaikan konteks historis ini dalam menafsirkan hadis-hadis tentang *bid'ah* dapat menimbulkan kesalahan pemahaman, seperti menganggap semua hal baru dalam agama sebagai sesat tanpa membedakan antara yang merusak prinsip tauhid dan yang merupakan adaptasi *maslahat* sesuai perkembangan zaman.

#### 4. Hadis Tentang Pelaku Dosa *Bid'ah*

Hadis tentang *bid'ah* dengan redaksi “*man sanna fī al-islām sunnatan ḥasanah falahu ajru-hā wa ajru man ‘amila bihā min ba‘dih, wa lā yunqaṣu min ujūrihim shay’*, *wa man sanna fī al-islām sunnatan sayyi‘ah fa-‘alayhi wizru-hā wa wizru man ‘amila bihā min ba‘dih, wa lā yunqaṣu min awzārihim shay’*” muncul dalam konteks sosial yang sangat menyentuh. Pada suatu pagi yang tenang, Rasulullah saw tengah duduk bersama para sahabat ketika tiba-tiba datang sekelompok

<sup>98</sup> Ibn Mājah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), 1:16.

kaum Muslimin dalam keadaan memprihatinkan. Mereka berasal dari suku Mudar, tampak lemah, tanpa alas kaki, berpakaian lusuh, dan hanya berselimutkan jubah kasar atau kain bulu seadanya. Pemandangan menyedihkan itu membuat wajah Rasulullah saw berubah karena merasa sangat iba terhadap kondisi mereka yang memerlukan bantuan. Tanpa berkata apa pun, beliau segera masuk ke rumah, lalu keluar dan memerintahkan Bilāl untuk mengumandangkan azan dan iqamah. Setelah shalat, beliau naik mimbar dan menyampaikan khutbah dengan membacakan ayat dari Surah *al-Nisā'* ayat 1 dan Surah *al-Ḥashr* ayat 18 yang menyeru kepada ketakwaan dan introspeksi diri atas amal yang dipersiapkan untuk kehidupan akhirat.<sup>99</sup>

Setelah membacakan ayat-ayat tersebut, Rasulullah saw mengajak para sahabat untuk memberikan sedekah sesuai dengan kemampuan masing-masing. Beliau mendorong siapa saja untuk menyumbangkan sebagian dari hartanya, baik berupa dinar, dirham, pakaian, gandum, kurma, atau bahkan hanya separuh butir kurma. Ajakan ini bersifat inklusif, menunjukkan bahwa setiap bentuk kebaikan, sekecil apa pun, tetap bernilai besar di sisi Allah apabila dilakukan dengan keikhlasan. Pesan beliau ini menyentuh hati para sahabat dan menggugah empati sosial mereka terhadap sesama.

---

<sup>99</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Lama' fī Asbāb Wurūd Al-Ḥadīth*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996), 67-68.

Menanggapi seruan Nabi saw, seorang sahabat Anṣār datang membawa satu kantong besar berisi harta, yang saking beratnya hampir tak mampu ia genggam dengan tangannya. Aksi dermawan ini memicu gelombang solidaritas dari para sahabat lainnya, yang kemudian berdatangan dengan berbagai bentuk bantuan. Dalam waktu singkat, terbentuklah dua gundukan besar berisi makanan dan pakaian. Melihat respons luar biasa dari umatnya, wajah Rasulullah saw bersinar cerah dan penuh bahagia, seakan-akan bercahaya seperti emas yang berkilauan, sebagai ekspresi syukur atas semangat tolong-menolong yang tumbuh di antara mereka.<sup>100</sup>

Pada momen itulah, Rasulullah saw menyampaikan sebuah sabda penting yang menjadi salah satu landasan normatif bagi pembahasan tentang *bid'ah*. Beliau bersabda bahwa siapa pun yang memulai suatu kebiasaan baik dalam Islam (*sunnah ḥasanah*), maka ia akan mendapatkan pahala dari amal itu dan juga pahala dari orang-orang yang mengikuti jejaknya tanpa sedikit pun mengurangi pahala mereka. Sebaliknya, siapa pun yang memulai suatu kebiasaan buruk (*sunnah sayyi'ah*), maka ia menanggung dosa atas perbuatannya dan juga dosa orang-orang yang menirunya tanpa mengurangi dosa mereka sedikit pun. Sabda ini menunjukkan adanya ruang dalam Islam untuk inovasi kebaikan yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.

---

<sup>100</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Lama' fī Asbāb Wurūd Al-Ḥadīth*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996), 68.

Penegasan tentang pentingnya memberi contoh dalam amal kebaikan juga tercermin dalam riwayat lain yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Hudhayfah. Pada suatu kesempatan, seorang laki-laki mengajukan permintaan kepada Rasulullah saw, namun para sahabat saat itu enggan menanggapi. Kemudian seorang sahabat lainnya memberikan bantuan, yang kemudian diikuti oleh yang lain. Rasulullah saw pun menegaskan kembali prinsip yang sama: siapa yang memulai kebaikan dan diikuti orang lain, maka baginya pahala mereka, dan siapa yang memulai keburukan dan diikuti, maka baginya pula dosa mereka. Ini menunjukkan nilai teladan dalam tindakan, yang memiliki konsekuensi spiritual dan sosial.<sup>101</sup>

Riwayat lain dari Abū Hurairah menyebutkan bahwa suatu ketika seorang laki-laki datang kepada Rasulullah saw, lalu beliau mendorong para sahabat untuk membantu laki-laki tersebut. Salah seorang sahabat menyatakan bahwa ia memiliki sesuatu yang bisa disumbangkan, dan akhirnya seluruh hadirin dalam majelis tersebut ikut serta dalam memberikan bantuan. Hadis ini kembali menegaskan pentingnya kepedulian kolektif dan kepemimpinan moral dalam membangun budaya amal saleh dalam masyarakat Islam.<sup>102</sup>

Dari keseluruhan riwayat ini, dapat disimpulkan bahwa sebab munculnya hadis "*man sanna fi al-Islām sunnatan ḥasanah...*"

<sup>101</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Lama ' fi Asbāb Wurūd Al-Ḥadīth*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996), 68.

<sup>102</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Lama ' fi Asbāb Wurūd Al-Ḥadīth*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996), 69.

berkaitan langsung dengan situasi darurat sosial, yakni kemiskinan yang melanda sebagian umat Islam. Dalam konteks ini, Rasulullah saw tidak hanya memberikan arahan teoritis, tetapi juga membentuk praktik nyata solidaritas sosial dan menanamkan prinsip teladan amal baik. Hadis ini menjadi dalil penting dalam menyikapi isu *bid'ah* dengan pendekatan yang tidak hanya terpaku pada bentuk atau aturan tertentu, tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai etika, *maslahat*, dan kebutuhan umat sepanjang tetap berada dalam koridor syariat.

### **C. Kritik dan Alternatif Penafsiran Wahabi melalui Pendekatan Fazlur Rahman**

Bagian ini bertujuan untuk membahas cara baru dalam memahami hadis-hadis tentang *bid'ah* dengan menggunakan teori *double movement* dari Fazlur Rahman. Teori ini membantu untuk melihat hadis bukan hanya dari sisi hukumnya saja, tetapi juga dari sisi nilai dan pesan moral yang bisa diambil, serta diaplikasikan ke masa kini. Penjelasan akan difokuskan pada dua hal penting: pertama, bagaimana memahami kembali makna hadis tentang *bid'ah* dengan melihat situasi zaman Nabi dan kemudian menarik pelajaran moral dari hadis itu; kedua, membandingkan cara pandang kelompok Wahabi yang cenderung kaku dan berpegang ketat pada teks dengan pendekatan Fazlur Rahman yang lebih lentur dan mempertimbangkan keadaan masyarakat masa kini.

### 1. Memahami Hadis tentang Larangan *Bid'ah*

Hadis Nabi Muhammad saw yang berbunyi “Setiap *bid'ah* adalah kesesatan” sering kali dipahami secara mutlak oleh sebagian kalangan, khususnya dalam aliran pemikiran Wahabi. Namun, para ulama dari berbagai *mazhab*, seperti Imam al-Nawawī, Imam aṣ-Ṣan‘ānī, Imam al-‘Izz ibn ‘Abd as-Salām, Imam adh-Dhahabī, hingga al-Qurṭubī dan Ibn Kathīr, memberikan penafsiran yang lebih kontekstual dan proporsional terhadap hadis ini. Mereka menekankan bahwa ungkapan Nabi tersebut bersifat umum (*‘ām*) dan dapat mengalami pengkhususan (*takhṣīṣ*) sesuai dengan prinsip-prinsip syariat dan perkembangan situasi sosial-keagamaan yang terus berubah.

Kelompok Wahabi menafsirkan hadis ini secara literal, menganggap kata "*kullu*" (setiap/semua) sebagai universal mutlak, sehingga semua inovasi dalam agama adalah sesat tanpa pengecualian. Mereka menolak konsep *bid'ah ḥasanah* dan menganggapnya bertentangan dengan teks hadis. Pandangan ini cenderung mengabaikan konteks historis dan tujuan syariat yang lebih luas.

Dalam *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Imam al-Nawawi menekankan bahwa hadis ini tidak dapat dipahami secara literal sebagai penolakan mutlak terhadap segala bentuk kebaruan. Ia menunjukkan bahwa Rasulullah sendiri tidak melarang semua perkara baru, selama tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Pernyataan ‘Umar ibn al-

Khattāb r.a. dalam konteks pelaksanaan shalat tarawih berjamaah, “Inilah sebaik-baik *bid’ah*,” menjadi argumen kuat bahwa kebaruan yang selaras dengan nilai-nilai Islam dapat dikategorikan sebagai *bid’ah ḥasanah* (inovasi yang baik). Hal ini memperlihatkan adanya fleksibilitas dalam memahami istilah *bid’ah*, yang tidak semata-mata ditentukan oleh keberadaannya di zaman Nabi, tetapi oleh kebermanfaatannya dan kesesuaiannya dengan *maqāsid al-sharī’ah*.<sup>103</sup>

Kemudian, dalam *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab*, al-Nawawi membagi *bid’ah* menjadi lima klasifikasi hukum: wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Pandangan ini juga didukung oleh al-‘Izz ibn ‘Abd as-Salām dalam *Qawā‘id al-Aḥkām*, yang menggunakan pendekatan *qiyās* dan kaidah *uṣūl al-fiqh* dalam menilai status hukum suatu kebaruan. Misalnya, menulis kitab ilmu untuk membantah ajaran sesat dikategorikan sebagai *bid’ah wajibah*, karena masuk dalam kewajiban kolektif (*farḍ kifāyah*). Sementara pembangunan lembaga pendidikan, madrasah, atau pemanfaatan teknologi untuk dakwah merupakan *bid’ah mandūbah*, karena mendukung terlaksananya nilai-nilai Islam dalam kehidupan sosial. Ini membuktikan bahwa pemaknaan *bid’ah* tidak dapat dilepaskan dari pertimbangan *maslahat* dan dalil-dalil *kulli* dalam syariat.<sup>104</sup>

Dalam *Subul al-Salām*, Imam aṣ-Ṣan‘ānī menjelaskan bahwa maksud dari sabda Nabi tentang *bid’ah* adalah segala hal yang diada-

<sup>103</sup> al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1392), 6:155.

<sup>104</sup> al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 4:519.

adakan tanpa dalil *syar'i* dari Al-Qur'an dan Sunnah. Namun, beliau juga menegaskan bahwa selama kebaruan itu memiliki justifikasi dari *qiyas*, *ijma'*, atau *ijtihad* ulama yang muktabar, maka ia tidak dapat serta-merta dicap sebagai sesat. Dalam hal ini, *bid'ah* adalah istilah teknis yang memerlukan pemahaman yang mendalam dan kontekstual, bukan sekadar penilaian berdasarkan kehadirannya di masa Nabi atau tidak.<sup>105</sup> Hal ini ditegaskan pula dalam *al-Badr al-Tamām*, bahwa tidak semua perkara baru termasuk *bid'ah syar'iyah* jika masih dapat ditarik kepada dalil-dalil syariat secara metodologis.<sup>106</sup>

Tafsir para ulama seperti al-Qurṭubī dan Ibn Kathīr terhadap QS. al-Baqarah: 117 yang menyebut Allah sebagai *badi'us-samāwāti wa al-ard* (Pencipta langit dan bumi tanpa contoh sebelumnya), menunjukkan bahwa kebaruan pada dasarnya merupakan *sunnatullah*. Oleh sebab itu, dalam konteks agama, *bid'ah* tidak selalu identik dengan kesesatan, kecuali jika ia bertentangan dengan prinsip-prinsip pokok Islam. Misalnya, inovasi yang membawa kepada kesyirikan, *tasyabbuh* dengan non-Muslim dalam ibadah, atau yang mengubah kaidah syariat secara esensial, jelas masuk dalam kategori *bid'ah sayyi'ah*. Sementara bentuk-bentuk kebaruan yang memperkuat praktik

<sup>105</sup> aṣ-Ṣan'ānī. *Subul al-Salām* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th.), 1:402.

<sup>106</sup> al-Maghribī. *al-Badr at-Tamām Sharḥ Bulūgh al-Marām* (Kairo: Dār Hajr, 1424), 3:415.

agama dan sejalan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* bisa menjadi *bid'ah ḥasanah*.<sup>107</sup>

Pandangan para ulama ini menunjukkan adanya upaya untuk menafsirkan hadis tentang *bid'ah* secara kontekstual, tidak sekadar tekstual. Mereka menolak pendekatan ekstrem yang menafsirkan hadis tersebut secara sempit dan literal, seperti yang kerap disuarakan oleh pemikir Wahabi. Wahabi sering kali menolak segala bentuk kebaruan dalam agama dengan dalih bahwa semua perkara yang tidak dilakukan oleh Nabi adalah sesat. Padahal, tidak dilakukannya sesuatu oleh Nabi bukanlah dalil yang cukup untuk menolaknya (*tarku al-Nabiy la yadullu 'ala al-tahrīm*), kecuali bila disertai larangan eksplisit atau pengingkaran beliau.

Dari perspektif historis, hadis tentang *bid'ah* muncul dalam konteks menjaga kemurnian ajaran Islam dari penyimpangan yang berkembang sepeninggal Nabi. Dalam masyarakat awal Islam yang mulai berhadapan dengan beragam pengaruh budaya dan politik, Nabi memperingatkan pentingnya kembali pada sumber utama, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Namun, seiring dengan perkembangan zaman, kebutuhan akan inovasi dalam metode dakwah, pendidikan, dan administrasi keagamaan pun tak terhindarkan. Oleh karena itu, memahami hadis ini harus disertai dengan kesadaran bahwa Islam

---

<sup>107</sup> Shams ad-Dīn al-Qurṭubī. *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān: Tafsīr al-Qurṭubī*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384), 1:86-87.

adalah agama yang memberi ruang pada akal, *ijtihād*, dan pertimbangan *maslahat* umat.

Secara moral, pelajaran penting yang dapat dipetik dari hadis ini adalah pentingnya kehati-hatian dalam menerima ajaran baru dalam agama, sembari tetap membuka ruang bagi inovasi yang membangun dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Dalam dunia modern, penggunaan media sosial untuk dakwah, digitalisasi *mushaf*, hingga ceramah daring, adalah contoh-contoh kebaruan yang tidak dikenal di zaman Nabi, namun tetap sesuai dengan semangat syariat dalam menyebarkan kebaikan dan ilmu. Maka, prinsip kehati-hatian (*iḥtiyāt*) dan keterbukaan terhadap *maṣlahah* harus berjalan seimbang dalam menilai kebaruan, tanpa jatuh pada sikap rigid atau liberal yang berlebihan.

## 2. Memahami Hadis tentang Perkara Baru Tanpa Dasar Agama

Hadis Nabi Muhammad saw yang berbunyi "Barang siapa mengada-adakan sesuatu dalam urusan kami yang tidak darinya, maka hal itu tertolak" (HR. Bukhārī dan Muslim), sering kali dijadikan landasan oleh gerakan Wahabi untuk menolak segala bentuk amalan keagamaan baru yang tidak ditemukan secara eksplisit di zaman Rasulullah. Pemahaman ini menekankan pendekatan tekstual yang kaku, tanpa mempertimbangkan konteks, *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan syariat), atau perkembangan sosial-keagamaan umat Islam setelah wafatnya Nabi. Mereka menilai bahwa setiap praktik keagamaan yang

tidak dilakukan oleh Nabi saw, seperti peringatan Maulid, tahlilan, atau ziarah kubur, merupakan penyimpangan dan termasuk *bid'ah* yang sesat.

Namun, pendekatan semacam ini mendapat koreksi dari sejumlah ulama besar yang lebih mengedepankan pemahaman kontekstual terhadap hadis. Salah satunya adalah Imam Ibnu Hajar al-Haitamī, seorang tokoh *mazhab* Syafi'i yang menegaskan bahwa penolakan terhadap suatu amalan hanya sah apabila amalan tersebut benar-benar bertentangan dengan dalil syariat atau prinsip agama yang benar. Dalam karyanya, ia menjelaskan bahwa perkara yang tidak berasal dari agama, dalam arti tidak memiliki dukungan dari Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, atau *qiyas* memang harus ditolak, seperti shalat yang ditambah rakaatnya atau ibadah yang dilakukan dengan cara yang bertentangan dengan hukum Islam, semisal haji dengan harta haram. Sebaliknya, jika suatu kebaruan mendukung tujuan syariat, seperti membangun fasilitas umum, menulis tafsir, atau mengkodifikasi Al-Qur'an, maka ia dapat diterima, bahkan dianjurkan.<sup>108</sup>

Pandangan ini diperkuat oleh fakta sejarah bahwa para sahabat seperti Abū Bakr, 'Umar, dan Zayd ibn Tsābit melakukan inovasi yang tidak dilakukan langsung oleh Nabi saw, seperti menyatukan *mushaf* Al-Qur'an dan melaksanakan shalat tarawih berjamaah di bawah satu imam. Hal ini mencerminkan bahwa praktik keagamaan tidak harus

---

<sup>108</sup> Ibn Hajar al-Haytamī, *Al-Fatḥh al-Mubīn bi Sharḥ al-Arba'īn* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2008), 221-223.

bersifat statis selama tidak menyimpang dari substansi ajaran Islam. Bahkan, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb sendiri menyebut pelaksanaan tarawih berjamaah sebagai *bid’ah ḥasanah* (inovasi yang baik), menunjukkan bahwa istilah *bid’ah* dalam sejarah Islam tidak selalu bermakna negatif.

Imam Ibnu Hajar al-Haitamī juga mengutip pendapat Imam Syafi‘i yang membedakan antara *bid’ah sayyi’ah* (*bid’ah* tercela) dan *bid’ah ḥasanah* (*bid’ah* terpuji). Ia menyatakan bahwa setiap kebaruan yang bertentangan dengan prinsip syariat tergolong sesat, tetapi jika mendatangkan kemaslahatan dan tidak menyalahi ajaran agama, maka ia termasuk dalam kebajikan yang patut dipelihara. Salah satu contoh konkret adalah pendapat Abu Shamah, guru dari Ibnu Hajar, yang menyatakan bahwa memperingati hari kelahiran Nabi dengan sedekah, pembacaan sirah, dan menampakkan rasa syukur termasuk bentuk penghormatan dan ekspresi kecintaan terhadap Rasulullah saw, yang layak disebut sebagai *bid’ah ḥasanah*.<sup>109</sup>

Senada dengan itu, Ibnu Rajab al-Hanbali dalam *Jāmi‘ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam* menyatakan bahwa *bid’ah* adalah sesuatu yang diadakan dalam agama tanpa dasar syar‘i. Namun, ia juga menegaskan bahwa jika suatu amalan memiliki landasan dalam prinsip agama atau merupakan hasil dari pemahaman ulama yang *mu‘tamad* melalui *qiyas* atau *ijtihād*, maka tidak termasuk *bid’ah* tercela. Dengan kata lain,

---

<sup>109</sup> Ibn Ḥajar al-Haitamī, *Al-Faṭḥ al-Mubīn bi Sharḥ al-Arba‘īn* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2008), 223-224.

tidak semua hal yang tidak dilakukan oleh Nabi secara langsung harus dipandang sebagai penyimpangan; melainkan perlu ditelusuri apakah amalan tersebut menyalahi kaidah syariat atau tidak.<sup>110</sup>

Dari pembahasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa memahami hadis tentang *bid'ah* tidak bisa dilepaskan dari realitas zaman Nabi, yaitu masa di mana wahyu masih turun dan petunjuk agama bersumber langsung dari Rasulullah. Setelah wafatnya beliau, umat menghadapi tantangan baru yang menuntut penyesuaian dan inovasi agar ajaran Islam tetap relevan. Oleh karena itu, yang semestinya menjadi tolok ukur dalam menilai suatu kebaruan adalah kesesuaiannya dengan *maqāṣid al-sharī'ah* dan tidak bertentangan dengan nas-nas *syar'ī*. Jika inovasi tersebut mampu mendukung kelestarian agama, menyebarkan nilai-nilai Islam, atau menjaga kemaslahatan umat, maka ia tidak hanya dibenarkan, tetapi juga dapat menjadi bagian dari keutamaan beragama.

Pelajaran moral yang dapat diambil dari hadis ini adalah pentingnya bersikap waspada terhadap segala bentuk penambahan dalam agama, namun juga tidak menutup diri dari inovasi yang membawa kebaikan. Islam sebagai agama yang universal dan relevan sepanjang zaman tentu tidak menutup kemungkinan bagi perkembangan bentuk-bentuk baru dalam ibadah atau praktik keagamaan, selama substansinya tetap sejalan dengan nilai dan prinsip

---

<sup>110</sup> Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam* (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1422), 2:127.

Islam. Dalam konteks ini, hadis tersebut menjadi pengingat akan pentingnya kesetiaan terhadap pokok ajaran Islam, sekaligus panggilan untuk menggunakan akal, hikmah, dan pertimbangan *maslahat* dalam merespons dinamika zaman.

### 3. Memahami Hadis tentang Kewajiban Mengikuti Sunnah

Hadis-hadis Nabi Muhammad saw yang mengingatkan umat Islam terhadap bahaya *bid'ah*, seperti yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī, Imam Muslim, dan Imam al-Tirmidhī, kerap dijadikan pijakan utama oleh kelompok Wahabi dalam menolak berbagai bentuk amalan baru dalam agama. Salah satu hadis yang sering dikutip berbunyi, “Barang siapa mengada-adakan sesuatu dalam urusan kami yang tidak berasal darinya, maka hal itu tertolak.” (HR. al-Bukhārī dan Muslim). Mereka juga merujuk pada hadis riwayat at-Tirmidzi yang menyebutkan agar umat Islam mewaspadaai perkara-perkara baru yang bisa menyesatkan, serta menganjurkan agar berpegang teguh pada sunnah Nabi dan sunnah Khulafa’ al-Rāsyidīn.<sup>111</sup>

Sayangnya, penafsiran kelompok Wahabi terhadap hadis tersebut sering bersifat tekstual, kaku, dan terlepas dari konteks zaman serta maksud *syar’ī* yang lebih dalam. Mereka cenderung menggeneralisasi semua hal baru sebagai *bid'ah* yang sesat, tanpa membedakan antara inovasi yang merusak prinsip agama dan yang mendukungnya.

<sup>111</sup> Muḥammad ibn ‘Īsā. *Sunan at-Tirmidzī*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 4:341.

Padahal, dalam kitab yang sama, Imam al-Tirmidhī juga meriwayatkan hadis lain yang menunjukkan adanya perbedaan antara *bid'ah* yang sesat dan kebaruan yang sesuai dengan semangat Islam. Rasulullah saw menyebutkan bahwa siapa pun yang menghidupkan kembali sunnah beliau yang telah dilupakan akan mendapatkan pahala seperti orang yang mengamalkannya, sedangkan siapa yang menciptakan *bid'ah* sesat akan menanggung dosa orang-orang yang mengikutinya. Pernyataan ini menegaskan adanya distingsi antara *bid'ah* yang sesuai dengan syariat dan yang bertentangan dengannya. Oleh karena itu, tidak semua hal baru secara otomatis dikategorikan sebagai sesat, tetapi perlu ditimbang dari segi kesesuaiannya dengan *maqāsid al-sharī'ah*.<sup>112</sup>

Dalam situasi sejarah masa Nabi, peringatan terhadap *bid'ah* lebih tepat dipahami sebagai upaya menjaga kemurnian ajaran Islam dari penyimpangan yang muncul sepeninggal beliau. Pada masa Nabi, sumber hukum Islam masih turun secara langsung, agar segala bentuk penyimpangan dapat langsung diperbaiki. Namun, pasca wafatnya Rasulullah, umat Islam menghadapi tantangan-tantangan baru yang menuntut munculnya inovasi dalam bentuk *ijtihad*, kodifikasi, dan pengembangan praktik ibadah yang tetap berada dalam koridor prinsip-prinsip syariat. Oleh sebab itu, hadis-hadis tentang *bid'ah* tidak dapat dilepaskan dari konteks historis ini. Tanpa pendekatan

---

<sup>112</sup> Muḥammad ibn 'Īsā. *Sunan at-Tirmidzī*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 4:342.

kontekstual, hadis-hadis tersebut berpotensi disalahpahami sebagai larangan mutlak terhadap segala bentuk inovasi dalam agama.

Penjelasan ulama seperti Imam Syafi'i sangat penting dalam memahami makna *bid'ah* secara lebih menyeluruh. Dikutip oleh Imam al-Baihaqī, Imam Syafi'i membagi *bid'ah* menjadi dua: pertama, *bid'ah* yang bertentangan dengan Al-Qur'an, Sunnah, *athar* sahabat, atau *ijma'*, yang disebut sebagai *bid'ah dhalālah* (sesat); kedua, *bid'ah* yang tidak bertentangan dengan sumber-sumber tersebut dan membawa manfaat, yang dikenal sebagai *bid'ah ḥasanah* (terpuji). Contoh paling populer adalah pelaksanaan shalat tarawih berjamaah pada masa 'Umar ibn al-Khaṭṭāb yang beliau sebut sebagai "*ni'mat al-bid'ah*" (sebaik-baik *bid'ah*). Dengan demikian, yang menjadi parameter bukanlah semata-mata ada atau tidaknya praktik tersebut di zaman Nabi, melainkan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip dasar Islam.<sup>113</sup>

Menariknya, pandangan ini juga diakui oleh ulama yang sering dijadikan rujukan oleh kelompok Wahabi sendiri, yaitu Ibnu Taimīyah. Dalam sejumlah karyanya, Ibnu Taimīyah menyebut bahwa Imam Syafi'i membedakan antara *bid'ah* sesat dan *bid'ah* baik. Ia juga menyebut bahwa hal-hal baru yang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah, seperti pengumpulan Al-Qur'an dalam satu mushaf dan pelaksanaan tarawih berjamaah, adalah contoh inovasi

---

<sup>113</sup> Abū Bakr al-Baihaqī, *Manāqib al-Shāfi'ī li al-Baihaqī* (Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1390), 1: 469.

yang sah dan bahkan bermanfaat. Ini membuktikan bahwa tidak semua *bid'ah* dipandang negatif oleh ulama klasik, bahkan oleh tokoh yang sering diklaim mendasari pemikiran Wahabi.<sup>114</sup>

Ibnu Rajab menjelaskan bahwa salah satu prinsip penting dalam Islam adalah mengikuti sunnah para Khulafaur Rasyidin, yang diperintahkan langsung oleh Nabi Muhammad saw. Ia menegaskan bahwa praktik-praktik yang disepakati oleh umat Islam pada masa pemerintahan Umar, Utsman, dan Ali secara otomatis menjadi bagian dari sunnah para khalifah yang mendapat petunjuk ini. Sebagai contoh, Ibnu Rajab menyoroti penambahan azan Jumat pertama oleh Khalifah 'Utsmān ibn 'Affān. Penambahan azan ini dilakukan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat pada waktu itu, dan keputusan ini kemudian disetujui serta diamalkan secara berkelanjutan oleh Khalifah Ali ibn Abi Thalib dan seluruh umat Muslim. Meskipun ada riwayat dari Ibnu Umar yang menyebut praktik ini sebagai "*bid'ah*", Ibnu Rajab mengisyaratkan bahwa Ibnu 'Umar kemungkinan besar memahami *bid'ah* di sini dalam pengertian yang sama seperti ayahnya, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, yang pernah menyebut *qiyam* Ramadan berjamaah sebagai "*bid'ah* terbaik", yaitu sebuah inovasi yang baik dan tidak bertentangan dengan syariat, melainkan memenuhi *maslahat* (kemaslahatan) umum.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> Ibn Taimīyah, *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*, (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah: Jāmi'at al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1411), 1: 249.

<sup>115</sup> Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam* (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1422), 2:129.

Kemudian, kekeliruan dalam pendekatan Wahabi terhadap hadis *bid'ah* juga terletak pada kegagalan mereka memahami kaidah-kaidah *uṣūl al-Fiqh* yang membedakan antara lafaz *'ām* (umum) dan *mukhassis* (pengkhusus). Hadis yang menyatakan “Setiap *bid'ah* adalah sesat” harus dipahami sebagai ungkapan umum yang dapat dikhususkan berdasarkan dalil dan praktik sahabat. Para ulama telah menjelaskan bahwa kategori *bid'ah* perlu dilihat berdasarkan dampaknya: apakah ia menguatkan syariat atau justru menyimpang darinya. Oleh sebab itu, tradisi seperti Maulid, tahlilan, atau haul yang berkembang dalam masyarakat Muslim tidak bisa serta-merta dianggap sesat karena telah dikaji dan diterima oleh ulama selama berabad-abad.

Pelajaran moral yang dapat diambil dari hadis tentang *bid'ah* adalah pentingnya sikap selektif, tidak ekstrem dalam menyikapi kebaruan. Dalam Islam, perubahan dan inovasi bukanlah hal yang tabu selama substansinya tetap menjunjung nilai-nilai syariat. Hadis tersebut juga menjadi peringatan agar setiap muslim tidak menciptakan ajaran baru yang menyimpang dari Al-Qur'an dan Sunnah. Namun, pada saat yang sama, hadis ini mengajarkan keterbukaan terhadap pengembangan metode dakwah, pengajaran, atau bentuk ekspresi keagamaan yang mendukung *maslahat* umat, asalkan tidak menyalahi prinsip pokok agama.

Dengan demikian, memahami hadis tentang *bid'ah* memerlukan pendekatan komprehensif mempertimbangkan konteks

sosial, kondisi historis masa Nabi, serta prinsip-prinsip hukum Islam. Inovasi dalam agama bukanlah sesuatu yang otomatis salah, tetapi harus diuji berdasarkan kesesuaiannya dengan Al-Qur'an, Sunnah, dan nilai-nilai keadilan serta kemaslahatan. Maka, alih-alih menyamaratakan semua kebaruan sebagai penyimpangan, umat Islam dituntut untuk mengembangkan nalar kritis, bersikap bijak, dan berpijak pada pemahaman ulama yang otoritatif dalam merespons dinamika keagamaan di setiap zaman.

#### 4. Memahami Hadis tentang Pelaku Dosa *Bid'ah*

Pemahaman terhadap makna *bid'ah* dalam Islam sering kali dipengaruhi oleh pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan hadis Nabi. Salah satu hadis penting yang diriwayatkan oleh Imam Muslim menyebutkan sabda Rasulullah saw, “Barang siapa yang memulai (*sanna*) dalam Islam suatu sunnah yang baik (*hasanah*), maka ia mendapat pahala darinya dan pahala dari orang yang mengikutinya, tanpa mengurangi pahala mereka sedikit pun.” Hadis ini menegaskan bahwa memperkenalkan suatu kebaikan yang baru dalam Islam adalah sesuatu yang diperbolehkan dan bahkan berpahala. Kata *sanna* secara bahasa berarti memulai atau merintis sesuatu yang belum ada sebelumnya, bukan hanya melestarikan tradisi lama.<sup>116</sup>

Kelompok Wahabi menafsirkan hadis ini secara sempit, mengartikan "*sanna*" hanya sebagai menghidupkan kembali sunnah

---

<sup>116</sup> Kholilurrohman, *Memahami Makna Bid'ah Secara Komprehensif*, (Abou Fateh, 2018), 52.

yang sudah ada, bukan menciptakan yang baru. Mereka menolak konsep *sunnah ḥasanah* sebagai *bid'ah ḥasanah*, karena bagi mereka, semua *bid'ah* adalah sesat. Pandangan ini mengabaikan konteks historis hadis yang menunjukkan apresiasi Nabi terhadap inisiatif kebaikan baru.

Hadis ini menjadi bukti eksplisit bahwa Islam membuka ruang bagi inovasi positif, berbeda dari klaim kelompok Wahabi yang cenderung menolak semua bentuk pembaruan agama sebagai penyimpangan. Imam an-Nawawi dalam *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* menegaskan bahwa hadis ini tidak sekadar memuji pelestarian sunnah lama, tetapi juga memberikan legitimasi kepada inisiatif memperkenalkan amal kebaikan baru yang tidak bertentangan dengan syariat. Beliau mengaitkan hadis ini dengan konteks historis ketika seorang sahabat memberi sedekah besar dan kemudian diikuti oleh sahabat lain. Rasulullah saw memberikan apresiasi khusus kepada pelopor kebaikan ini. Maka dari itu, hadis tersebut secara implisit mengkhususkan sabda Nabi yang menyatakan “Setiap perkara baru adalah *bid'ah*, dan setiap *bid'ah* adalah sesat,” yang artinya ditujukan hanya kepada kebaruan yang menyimpang dan tidak sesuai dengan ajaran Islam.<sup>117</sup>

Penjelasan ini juga sejalan dengan pandangan al-Muhaddith al-Sindī dalam *Ḥāshiyat al-Sindī ‘alā Sunan Ibn Mājah*, yang

---

<sup>117</sup> al-Nawawī. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1392), 7:104.

menyatakan bahwa *sunnah ḥasanah* adalah bentuk inovasi baik yang disyariatkan, didukung oleh prinsip agama, dan mampu menjadi teladan bagi orang lain. Menurutnya, perbedaan antara *bid'ah ḥasanah* dan *bid'ah sayyi'ah* terletak pada kesesuaiannya terhadap kaidah syariat. Jika inovasi tersebut memiliki dasar dalam Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, atau *qiyas*, serta membawa kemaslahatan bagi umat, maka ia termasuk kategori *bid'ah ḥasanah*. Sebaliknya, jika ia menyalahi ajaran pokok Islam, maka ia dikategorikan sebagai *bid'ah sayyi'ah* yang tercela.<sup>118</sup>

*Sunan Ibn Mājah* juga memuat hadis lain yang memperkuat pengakuan terhadap inovasi positif dalam agama. Rasulullah saw bersabda bahwa siapa yang merintis suatu kebaikan dan kemudian diikuti oleh orang lain, maka ia akan mendapatkan pahala seperti orang-orang yang mengikutinya, dan siapa yang merintis keburukan akan menanggung dosa mereka sepenuhnya. Hadis ini dengan tegas membedakan antara pembaruan yang bersifat *maslahat* dan yang merusak, menandakan bahwa ukuran kebaikan atau keburukan suatu inovasi bukan terletak pada apakah ia baru, melainkan pada substansinya terhadap syariat.<sup>119</sup>

Dalam karyanya *Kashf al-Mushkil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*, Ibn al-Jawzī menjelaskan makna sabda Nabi saw, "Barang siapa yang

<sup>118</sup> Al-Sindī, Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī, *Hāshiyat al-Sindī 'alā Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Jīl), 1: 90.

<sup>119</sup> Ibn Mājah al-Qazwīnī. *Sunan Ibn Mājah* (Kairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), 1:74.

membuat suatu *sunnah ḥasanah* (kebiasaan baik) dalam Islam." Menurutnya, ini berarti seseorang yang melakukan perbuatan baik dan kemudian perbuatan itu diikuti oleh orang lain, maka baginya pahala yang berkelanjutan. Sebaliknya, al-Jawzī juga menekankan bahwa jika seseorang melakukan perbuatan buruk dan perbuatan tersebut ditiru oleh orang lain, maka dosa dari perbuatan buruk itu akan terus mengalir kepadanya bahkan setelah kematiannya. Oleh karena itu, ia mengajak setiap individu untuk bersungguh-sungguh dalam menanam kebaikan yang pahalanya akan terus mengalir setelah mereka tiada, serta sangat berhati-hati agar tidak melakukan keburukan yang dosanya dapat terus mengejar mereka setelah meninggal dunia.<sup>120</sup>

Jika menempatkan seluruh pembahasan ini dalam konteks masa Nabi Muhammad saw, maka jelas bahwa larangan terhadap *bid'ah* dalam sabda beliau adalah peringatan terhadap kebaruan yang berpotensi merusak kesucian syariat, bukan terhadap setiap hal baru itu sendiri. Saat itu, Islam masih dalam tahap penyempurnaan wahyu, sehingga setiap penyimpangan harus segera dikoreksi. Namun setelah wafatnya Nabi, kebutuhan untuk merespons dinamika zaman, menjaga kemaslahatan, dan mengembangkan metode dakwah meniscayakan adanya inovasi. Selama hal itu dilakukan dalam koridor syariat dan dengan niat baik, maka ia tidak hanya dibolehkan, tetapi juga bisa menjadi amal yang berpahala.

---

<sup>120</sup> Jamāl al-Dīn al-Jawzī, *Kashf al-Mushkil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn* (Riyadh: Dār al-Waṭan, t.th.), 1: 434.

Dari keseluruhan hadis dan pandangan ulama tersebut, dapat menarik pelajaran moral bahwa Islam adalah agama yang tidak anti inovasi, Namun, sangat hati-hati dan berpegang pada prinsip dalam menyikapi setiap bentuk pembaruan. Suatu hal yang baru tidak otomatis ditolak, asalkan tidak menyimpang dari prinsip-prinsip akidah, ibadah, dan syariat. Pelajaran etis dari hadis ini juga adalah pentingnya menjadi pelopor dalam kebaikan dan bukan dalam keburukan, karena setiap amal akan membawa konsekuensi pahala atau dosa tidak hanya bagi pelakunya, tetapi juga bagi para pengikutnya.

Dengan demikian, memahami hadis *bid'ah* secara kontekstual dan historis sangat penting agar tidak terjebak pada generalisasi yang keliru. Pendekatan Wahabi yang menyamakan seluruh inovasi dengan penyimpangan terbukti tidak sejalan dengan pemahaman para ulama klasik dan bertentangan dengan spirit *ijtihād* dalam Islam. Oleh karena itu, setiap bentuk pembaruan harus dikaji dari sisi *maslahatnya*, nilai *syar'inya*, serta kesesuaiannya dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Bila memenuhi kriteria tersebut, maka ia pantas disebut *sunnah ḥasanah*, amal baru yang berpahala dan menjadi inspirasi bagi kebaikan umat.

##### 5. Analisis Aplikasi Pesan Moral Hadis tentang *bid'ah* pada Masa Kini

Dalam realitas masa kini, prinsip kehati-hatian (*iḥtiyāt*) yang ditegaskan dalam hadis-hadis tentang *bid'ah* tetap sangat relevan sebagai pedoman umat Islam dalam menghadapi praktik-praktik

keagamaan yang baru. Namun, prinsip ini perlu diseimbangkan dengan mempertimbangkan manfaat (*maṣlahah*) sebagaimana dijelaskan oleh para ulama klasik seperti al-Nawawī dan al-‘Izz ibn ‘Abd as-Salām. Munculnya metode pembelajaran agama berbasis digital seperti e-learning, podcast Islami, dan kajian daring, adalah contoh kebaruan yang tidak dikenal pada masa Nabi tetapi sangat berguna dalam menyebarkan ilmu agama secara luas dan cepat. Karena itu, pendekatan literal terhadap hadis tentang *bid‘ah*, tanpa mempertimbangkan tujuan syariat dan konteks sosialnya, justru dapat menghambat berkembangnya metode keislaman yang adaptif dan solutif terhadap tantangan zaman.

Salah satu aplikasi nyata dari pemahaman moral terhadap hadis ini adalah pengembangan dakwah yang kreatif. Di era media sosial, penyampaian pesan Islam tidak lagi bergantung pada metode konvensional seperti ceramah di masjid, tetapi telah meluas melalui platform seperti YouTube, TikTok, dan Instagram. Para pendakwah digital yang menghadirkan konten edukatif, reflektif, dan inspiratif sejatinya telah menghidupkan semangat hadis tentang *sunnah ḥasanah*, yakni memulai suatu kebaikan yang kemudian diikuti orang lain. Selama bentuk kebaruan tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam, maka dakwah kreatif itu tidak hanya sah, tetapi justru berpahala besar dan sangat sesuai dengan kebutuhan umat masa kini.

Hadis-hadis tentang *bid'ah* juga memuat pesan etis yang sangat kuat, yaitu menjadikan agama sebagai pendorong etika sosial. Misalnya, pelopor gerakan sosial seperti pengentasan kemiskinan, wakaf pendidikan, distribusi zakat berbasis teknologi, atau pelestarian lingkungan sebagai tanggung jawab *khalifah fil ard*, adalah bentuk amal baru yang tidak secara eksplisit ada di masa Nabi tetapi sangat relevan dengan nilai-nilai keislaman. Ini menegaskan bahwa semangat *ijtihad* harus tetap hidup di tengah umat, dengan mengembangkan respons syariat terhadap isu-isu modern. Pesan moralnya adalah bahwa Islam tidak hanya berbicara tentang praktik keagamaan, tetapi juga tentang keadilan, kesejahteraan, dan keberlanjutan kehidupan umat manusia.

Selain itu, pemahaman yang kontekstual terhadap hadis tentang *bid'ah* sangat penting untuk mencegah lahirnya ekstremisme dan polarisasi dalam umat. Pendekatan tekstual yang kaku sebagaimana diusung sebagian kelompok seperti Wahabi, berpotensi mengkafirkan atau membid'ahkan kelompok lain hanya karena perbedaan praktik keagamaan yang tidak dilakukan di masa Nabi. Padahal, tidak semua kebaruan dalam agama berarti penyimpangan. Dengan pendekatan yang holistik dan mempertimbangkan *maqāsid al-sharī'ah*, umat Islam dapat menjaga kesatuan, memperkuat toleransi, dan tetap terbuka terhadap pembaruan yang membawa *maslahat*. Sikap selektif dan bijaksana dalam menerima inovasi adalah pelajaran penting dari hadis

ini, agar umat tidak terjebak dalam fanatisme sempit ataupun liberalisme tanpa batas.

6. Analisis Perbandingan Antara Pendekatan Wahabi dan Fazlur Rahman

Dalam kajian pemikiran Islam kontemporer, terdapat dua pendekatan utama yang sering dibandingkan, yaitu pendekatan Wahabi yang cenderung kaku dan tekstual, serta pendekatan Fazlur Rahman yang lebih terbuka dan kontekstual. Keduanya memiliki cara pandang yang sangat berbeda, terutama dalam menyikapi hukum Islam, praktik keagamaan modern, dan penggunaan prinsip *maqāsid al-sharī'ah* atau tujuan-tujuan syariat sebagai dasar pemahaman agama.

**Tabel 2.2**

**Perbandingan Pendekatan Wahabi dan Fazlur Rahman**

NO	Aspek Perbandingan	Pendekatan Wahabi	Pendekatan Fazlur Rahman
1.	Pemahaman Hadis Bid'ah	Literal dan tekstual. Menganggap " <i>kullu bid'atin dalālah</i> " sebagai universal mutlak. Menolak bid'ah <i>ḥasanah</i> .	Kontekstual dan etis ( <i>double movement</i> ). Membedakan <i>bid'ah dalālah</i> (merusak akidah) dan <i>bid'ah ḥasanah</i> (mendukung <i>maqāsid al-sharī'ah</i> ).
2.	Inovasi dalam Agama	Menolak semua bentuk inovasi dalam ibadah yang tidak ada contoh eksplisit dari Nabi saw dan Salaf.	Menerima inovasi yang sejalan dengan nilai dan prinsip Islam serta membawa maslahat, meskipun tidak ada contoh eksplisit dari Nabi saw.

NO	Aspek Perbandingan	Pendekatan Wahabi	Pendekatan Fazlur Rahman
3.	Dasar Hukum	Kepatuhan ketat pada teks Al-Qur'an dan Sunnah secara harfiah. Rujukan utama pada <i>Kitāb al-Tawhīd</i> dan Majmū' Fatāwā.	Memahami teks dalam konteks historisnya, kemudian mengekstraksi prinsip moral universal. Menggunakan <i>maqāṣid al-sharī'ah</i> sebagai dasar utama.
4.	Fleksibilitas Interpretasi	Kaku, cenderung statis. Hukum Islam dianggap sudah lengkap dan tidak memerlukan reinterpretasi signifikan.	Fleksibel, dinamis. Membuka ruang <i>ijtihād</i> untuk menjawab tantangan zaman, dengan tetap berpegang pada nilai inti Islam.
5.	Sikap terhadap Tradisi Lokal	Cenderung menolak tradisi keagamaan lokal yang dianggap tidak memiliki dasar eksplisit dalam Sunnah, seperti Maulid, tahlilan, ziarah kubur berlebihan.	Menghargai keragaman ekspresi keagamaan dan tradisi lokal selama tidak bertentangan dengan nilai dasar Islam.
6.	Implikasi Sosial	Berpotensi menyebabkan perpecahan sosial karena labelisasi <i>bid'ah</i> dan pengkafiran. Cenderung eksklusif.	Mendorong dialog, toleransi, dan inklusivitas. Berupaya membangun kehidupan beragama yang damai dan seimbang.
7.	Tujuan Agama	Membersihkan agama dari syirik dan <i>bid'ah</i> untuk menjaga kemurnian tauhid.	Membentuk manusia beretika, adil, dan berbelas kasih, serta mewujudkan ajaran Tuhan dalam tindakan sosial.

Kelompok Wahabi sangat menekankan pentingnya kembali kepada teks Al-Qur'an dan hadis secara harfiah. Mereka berpegang pada praktik Islam yang dilakukan oleh generasi awal (*salaf*) dan menolak semua bentuk penambahan atau inovasi dalam agama yang tidak memiliki landasan langsung dari teks. Bagi mereka, hukum Islam sudah lengkap dan tidak memerlukan reinterpretasi. Kitab-kitab seperti *Kitāb al-Tawhīd* karya Ibn 'Abd al-Wahhāb dan *Majmū' Fatāwā* karya Ibn Taimīyah menjadi rujukan utama dalam pendekatan ini.<sup>121</sup>

Berbeda dengan itu, Fazlur Rahman menawarkan pendekatan yang lebih fleksibel. Ia menekankan bahwa untuk memahami ajaran Islam dengan benar, dan tidak cukup hanya melihat bunyi teksnya saja, tetapi juga harus memahami konteks sejarah ketika ayat atau hadis itu diturunkan. Melalui metode yang disebutnya *double movement*, ia mengajak umat Islam untuk memahami makna asli dari teks pada zamannya, kemudian mengambil nilai-nilai moralnya untuk diterapkan dalam kehidupan masa kini. Prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* digunakan sebagai dasar utama untuk menafsirkan teks agama dengan mempertimbangkan keadilan, kemaslahatan, dan etika.<sup>122</sup>

Pendekatan ini membuat Rahman membuka ruang untuk adanya keragaman ekspresi keagamaan. Ia tidak langsung menolak praktik-praktik seperti peringatan Maulid atau tradisi zikir yang

---

<sup>121</sup> Jabri, Umiyati, Dian Firdiani, and Ilham Assidiq. "History Of Islamic Revivalism IN Saudi Arabia Shaykh Muhammad Bin Abd. Wahhab." *Inside International Journal Conference*. Vol. 1. No. 1. (2022): 166.

<sup>122</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*. (University of Chicago Press, 2009), 7.

berkembang di berbagai daerah, asalkan tidak bertentangan dengan nilai dasar Islam. Pandangan seperti ini tentu berbeda dengan pendekatan Wahabi yang menganggap semua hal baru dalam agama sebagai bentuk penyimpangan.

Dalam hal ini, Rahman berpandangan bahwa Islam bukan hanya kumpulan aturan, melainkan juga sistem nilai yang membentuk manusia beretika. Ia ingin menekankan pentingnya keadilan, kasih sayang, dan penghormatan terhadap hak-hak sosial dalam praktik keberagamaan. Pandangan ini selaras dengan beberapa ulama klasik seperti Ibn Qayyim al-Jawziyyah, yang juga mengakui bahwa hukum Islam bisa berubah mengikuti perkembangan masyarakat.<sup>123</sup>

Dari segi teologi, pendekatan Wahabi sangat menjaga kemurnian ajaran dengan menolak segala bentuk penafsiran terhadap sifat-sifat Tuhan. Sementara Fazlur Rahman lebih menekankan bagaimana ajaran Islam bisa memberi inspirasi moral dalam kehidupan. Tujuan agama bukan hanya untuk mengetahui siapa Tuhan, tetapi juga bagaimana ajaran Tuhan bisa diwujudkan dalam tindakan yang adil, manusiawi, dan penuh kasih.<sup>124</sup>

Pendekatan Rahman juga memberi ruang besar untuk dialog dan toleransi. Dalam masyarakat yang majemuk, cara pandang yang terbuka dan toleran sangat dibutuhkan untuk menghindari konflik.

Rahman meyakini bahwa perbedaan tafsir adalah hal yang wajar dan

<sup>123</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*. (University of Chicago Press, 2009), 93.

<sup>124</sup> Maria Ulfa, "The Concept of Morality According to Fazlur Rahman." *Dalam Jurnal Pemikiran Islam*, Vol.7, No.1, (2023): 95.

dapat memperkaya keberagaman Islam, selama semua berpijak pada nilai-nilai moral Al-Qur'an.<sup>125</sup>

Secara sosial, pendekatan Wahabi kerap dipandang kurang sesuai dengan masyarakat modern yang penuh keberagaman. Karena itu, gagasan Rahman dianggap lebih relevan dalam membangun kehidupan beragama yang damai dan seimbang. Ia mendukung reinterpretasi hukum Islam yang sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan dan hak asasi manusia, tanpa harus keluar dari nilai-nilai dasar Islam.<sup>126</sup>

Meskipun pendekatan Fazlur Rahman dianggap menjanjikan, tetap ada tantangan, terutama dari kelompok konservatif yang menganggapnya terlalu bebas dan berpotensi menimbulkan tafsir yang lepas dari makna asli. Namun, Rahman menekankan bahwa kebebasan menafsir harus tetap berpijak pada nilai-nilai dasar Islam seperti keadilan, kejujuran, dan kemaslahatan. Kesimpulannya, pendekatan Wahabi dan Rahman punya kekuatan masing-masing. Wahabi menjaga keaslian teks, sementara Rahman menekankan relevansinya. Keduanya bisa saling melengkapi: teks sebagai dasar, dan konteks sebagai panduan agar ajaran Islam tetap hidup dan bermakna dalam menghadapi perubahan zaman.

---

<sup>125</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (University of Chicago Press, 2009), 6-7.

<sup>126</sup> Mela, Desriliwa Ade, and Dasril Davidra. "Studi Komparasi Hadis dan Sunnah Dalam Perspektif Fazlur Rahman." *Dalam Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No.1, (2022): 30.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis penafsiran Wahabi terhadap hadis-hadis tentang *bid'ah* dan tinjauan kontekstual melalui pendekatan Fazlur Rahman, penelitian ini menyimpulkan hal-hal berikut:

1. Penafsiran Kelompok Wahabi terhadap Hadis-Hadis tentang *Bid'ah*:

Kelompok Wahabi secara konsisten menafsirkan hadis-hadis tentang *bid'ah* (seperti "setiap *bid'ah* adalah kesesatan") secara literal dan mutlak, berpegang teguh pada makna harfiah kata "*kullu*" (semua) sebagai universal tanpa pengecualian, sehingga menolak konsep *bid'ah ḥasanah* karena dianggap bertentangan dengan kesempurnaan syariat Islam. Bagi mereka, semua bentuk ibadah atau praktik keagamaan yang tidak memiliki contoh eksplisit dari Nabi Muhammad saw atau para sahabat dianggap sebagai *bid'ah* yang sesat dan harus ditolak, membedakan inovasi duniawi (halal) dari inovasi dalam urusan agama (haram jika tanpa dalil), dan menganggap amalan tanpa landasan Al-Qur'an dan Sunnah tertolak karena berpotensi merusak kemurnian tauhid. Interpretasi mereka terhadap hadis "Barangsiapa memulai suatu sunah yang baik dalam Islam..." adalah sebagai dorongan untuk menghidupkan kembali sunah yang sudah ada atau menjadi pelopor dalam mengamalkan syariat yang telah ditetapkan, menegaskan bahwa

tidak ada kontradiksi dengan hadis larangan *bid'ah*, karena *bid'ah* tidak pernah dianggap sebagai kebaikan dalam agama.

2. Konteks Historis Kemunculan Hadis-Hadis tentang *Bid'ah*:

Hadis-hadis tentang *bid'ah* muncul dalam berbagai konteks historis dan sosiologis pada masa Nabi Muhammad saw, berfungsi sebagai peringatan universal untuk menjaga kemurnian ajaran Islam dari penyimpangan dan perpecahan umat, terutama menjelang dan pasca wafatnya beliau. Meskipun beberapa hadis tidak memiliki *sabab al-wurud* yang eksplisit, penggunaannya oleh para tabi'in menunjukkan fungsinya sebagai kontrol normatif terhadap praktik keagamaan yang tidak bersumber dari wahyu. Pentingnya hadis "Barangsiapa memulai suatu sunah yang baik..." dalam konteks darurat sosial juga menyoroti bahwa inovasi yang membawa *maslahat* dan tidak bertentangan dengan syariat dapat diterima, menegaskan bahwa Islam tidak anti-inovasi selama substansinya sejalan dengan nilai-nilai etika dan kebutuhan umat, serta bertujuan menjaga stabilitas akidah dan sosial dalam dinamika zaman.

3. Kritik dan Alternatif Penafsiran Wahabi melalui Pendekatan Fazlur Rahman:

Pendekatan Wahabi dalam menafsirkan hadis-hadis tentang *bid'ah* cenderung kaku dan tekstual, menganggap semua inovasi sebagai penyimpangan tanpa pengecualian, sementara Fazlur Rahman menawarkan pendekatan yang lebih fleksibel dan kontekstual melalui

teori *double movement*, yang menekankan pentingnya memahami makna asli teks dalam konteks sejarah dan menarik nilai-nilai moral untuk diterapkan dalam kehidupan modern. Para ulama klasik, seperti Imam al-Nawawī dan Ibn Taimīyah, juga menunjukkan bahwa tidak semua kebaruan dalam agama adalah sesat, melainkan perlu ditimbang berdasarkan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip syariat dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan demikian, Rahman membuka ruang untuk inovasi kebaikan yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, mendorong dialog dan toleransi dalam masyarakat yang majemuk, serta menekankan bahwa tujuan agama adalah untuk membentuk manusia beretika dan adil. Sehingga menawarkan pemahaman yang lebih terbuka, moderat, dan relevan dengan dinamika masyarakat modern. Kesimpulannya, meskipun kedua pendekatan memiliki kelebihan dan kelemahan masing-masing, mereka dapat saling melengkapi jika digunakan secara proporsional, dimana teks memberikan pijakan dan konteks memberikan arah dalam menghadapi tantangan zaman.

## B. Saran

Berdasarkan analisis penafsiran Wahabi terhadap hadis-hadis *bid'ah* dan tinjauan kontekstual melalui pendekatan Fazlur Rahman, disarankan agar masyarakat lebih kritis dan tidak mudah terjebak pada pemahaman agama yang kaku dan literal, melainkan mengedepankan sikap moderat, toleran, dan terbuka terhadap keragaman praktik keagamaan yang sejalan dengan nilai-nilai dasar Islam dan membawa kemaslahatan. Bagi pembaca dan akademisi, diharapkan penelitian ini dapat menjadi rujukan untuk mengembangkan nalar kritis dalam memahami teks-teks keagamaan secara kontekstual dan historis, serta mendorong dialog konstruktif antar kelompok umat Islam. Sementara itu, bagi penulis dan peneliti selanjutnya, disarankan untuk terus menggali lebih dalam aplikasi pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman dalam isu-isu keagamaan kontemporer lainnya, guna memperkaya khazanah keilmuan Islam dan memberikan solusi yang relevan bagi tantangan zaman.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku dan Kitab:

- ‘Abd al-Wahhāb, Muhammad ibn. *Kitab at-Tawhid*, trans. Syamsul Huda. Jakarta: Darul Haq, 2000.
- ‘Abdussalam, Muhammad. *Bld'ah-bld'ah yang Dlanggap Sunnah*. Jakarta: Qisthi Press, 2011.
- ‘Īsā, Muḥammad ibn Sawrah. *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998.
- al-‘Uthaymīn, Muhammad. *al-Ibdā’ fī Kamāl ash-Shar’ī wa Khaṭar al-Ibtidā’*. Jeddah: An-Nāsyir, 1410.
- al-‘Uthaymīn, Muhammad. *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*. Riyadh: Dār Ibn al-Jauzī lin-Nasyr wat-Tawzi’, 1421.
- al-‘Uthaymīn, Muhammad. *Sharḥ al-Arba‘īn an-Nawawiyyah*. Riyadh: Dār ath-Thurayyā lin-Nasyr, 1426.
- al-‘Uthaymīn, Muhammad. *Sharḥ Riyād as-Ṣāliḥīn*. Riyadh: Dār al-Waṭan lin-Nasyr, 1426.
- al-A'lām, 'Ulamā' Najd. *Ad-Durar as-Saniyyah fī al-Ajwibah an-Najdiyyah*. al-Maktabah al-Shāmilah.
- al-Baihaqī, Abū Bakr. *Manāqib al-Shāfi‘ī li al-Baihaqī*. Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1390.
- al-Bukhārī, ‘Abdullāh Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kairo: Salafiyyah, 1403.
- al-Fawzān, Ṣāliḥ. *‘Aqīdah at-Tawḥīd wa Bayān Mā Yuḍāddūhā*. al-Maktabah al-Shāmilah.
- al-Fawzān, Ṣāliḥ. *Sharḥ Risālah al-Imām al-Mujaddid Muḥammad ibn ‘Abdil Wahhāb*. al-Maktabah al-Shāmilah.
- Algar, Hamid. *Wahhabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*. Jakarta: Democracy Project, 2011.
- al-Haitamī, Ibn Ḥajar. *Al-Fatḥ al-Mubīn bi Sharḥ al-Arba‘īn*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2008.
- al-Ḥanbalī, Ibn Rajab. *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam*. Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1422.
- Al-Ityūbī, Muḥammad Ādam. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ As-Ṣajjāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Imām Muslim ibn Al-Ḥajjāj*. Dār Ibn Al-Jawzī, 1426 - 1436 H.

- al-Jawzī, Jamāl al-Dīn. *Kashf al-Mushkil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*. Riyadh: Dār al-Waṭan, t.th.
- al-Maghribī. *al-Badr at-Tamām Sharḥ Bulūgh al-Marām*. Kairo: Dār Hajr, 1424.
- al-Nawawī. *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- al-Nawawī. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1392.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Bid'ah Dalam Agama: Hakikat, Sebab, Klasifikasi, dan Pengaruhnya*. Gema Insani, 2020.
- al-Qazwīnī, Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah*. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- al-Qurṭubī, Shams ad-Dīn. *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān: Tafsiṛ al-Qurṭubī*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384.
- al-Qusyairī, Muslim. *Sahih Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, t.th.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Lama' fi Asbāb Wurūd Al-Ḥadīth*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1996.
- al-Syāṭibī. *al-I'tisām*. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī li al-Nashr wa al-Tawzī', 2008.
- aṣ-Ṣan'ānī. *Subul al-Salām*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th.
- Aziz, Sa'ad Yusuf Abu. *Buku pintar sunnah & bid'ah*, terj. Masturi Irham dan Moh. Taman. Pustaka Al-Kautsar, 2006.
- As Sahibany, Abdul Qoyyum bin Muhammad. *Membantah Syubhat Bid'ah Hasanah*. Ebook Sunnah, 2021.
- Ansory, Isnan. *Bid'ah Apakah Hukum Syariah?*. Jakarta Selatan: Perpustakaan Nasional, 2018.
- Ḥuṭaybah, Aḥmad. *Fath al-Majīd Sharḥ Kitāb at-Tawḥīd*. Riyadh: Dār ath-Thurayyā lin-Nasyr, 1426.
- Ibn 'Abd al-Salām. *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Maktabah al-Kulliyāt al-Azharīyyah, 1991.
- Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1414.
- Ibn Taimīyah. *Da'awā al-Munāwī'in li Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah - 'Arḍ wa Naqd*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī lin-Nasyr wat-Tawzī', 1424.
- Ibn Taimīyah. *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*. al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1411.
- Ibn Taimīyah. *Majmū' al-Fatāwā*. Madinah Nabawiyah: Majma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf ash-Sharīf, 1416.

Nasar, Faisol. *Studi Ulum Al-Hadis*. Jember: STAIN Jember Press, 2014.

### **Jurnal dan Skripsi:**

Ahmad, Abdul Wahab. "Makna Sunnah Hasanah dan Sunnah Sayyi'ah dalam Sabda Rasulullah." *Nu Online*, diakses 1 Juni 2025. <https://nu.or.id/ilmu-hadits/makna-sunnah-hasanah-dan-sunnah-sayyi-ah-dalam-sabda-rasulullah-513VC?utm>

Aisyah, Mutiara. "Menelusuri Misinterpretasi Antara Salafi Dan Wahabi: Studi Analisis Pandangan Masyarakat Terhadap Salafi Dan Wahabi Di Indonesia." Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2021.

Aji, Unggul Purnomo. "Teologi wahabi: sejarah, pemikiran dan Perkembangannya." *El-Adabi: Jurnal Studi Islam* 2.1 (2023): 45-61.

Dalimunthe, Irwan Saleh. "Pendekatan Irfani dalam Menumbuhkan Sikap Inklusivisme Beragama dan Berkehidupan Sosial (sebuah Jalan Menuju Harmonisasi Bermasyarakat di Indonesia)." *Jurnal Literasiologi* 8.1 (2022): 74-87.

Damanik, Nurliana. "Bid'ah Dalam Kajian Hadis." *SHAHIH (Jurnal Ilmu Kewahyuan)* 5.2 (2022): 12-23.

Farah, Naila. "Dakwah Revolusioner Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab Untuk Pemurnian Ajaran Islam." *JURNAL YAQZHAN: Analisis Filsafat, Agama Dan Kemanusiaan* 3.1 (2017): 16-29.

Fata, Badrus Samsul, and Imam Malik Riduan. "QUESTIONING THE POSITION AND STATUS OF IBN TAIMIYYAH IN THE HANBALI SCHOOL OF THOUGHT." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 19.1 (2022): 1-24.

Fatmawatun. "Kritik Terhadap Teologi Wahabiyyah di Indonesia dalam Pemikiran Said Aqil Sirodj." Skripsi, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.

Fazlurrahman, Muhammad. "Modernisasi Pendidikan Islam: Gagasan Alternatif Fazlur Rahman." *TA'LIM: Jurnal Studi Pendidikan Islam* 1.1 (2018): 73-89.

Haq, Yahdi Dinul, Hafizah Muchtia, and Zia Alkausar Mukhlis. "Bid'ah in concept of Maslahah Mursalah and Istihsan according to Imam asy-Syathibi." *JURIS: Jurnal Ilmiah Syariah* 20.2 (2021): 225-237.

Hasibuan, Ummi Kalsum, Risqo Faridatul Ulya, and Jendri Jendri. "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan dan Corak dalam Mitra Penafsiran al-Qur'an." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 2.2 (2020): 96-120.

- Hozaini, M. Fahri, and Mat Sari. "Tafsir Otentik dan Tafsir Infiltratif: Studi Kritis dalam Metodologi Tafsir." *REVELATIA Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir* 4.1 (2023): 55-66.
- Jabri, Umiyati, Dian Firdiani, and Ilham Assidiq. "HISTORY OF ISLAMIC REVIVALISM IN SAUDI ARABIA SHAYKH MUHAMMAD IBN ABD. WAHHAB." *International Journal Conference* 1.1 (2022): 236–241.
- Jahar, Asep Saepudin. "Al-bid 'ah versus al-mashlahah Al-mursalah and al-Istihsân: Al-syâthibi's legal framework." *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 12.1 (2012): 1-14.
- Kerwanto, Muhammd Furqan Alfaruqiy. "Sejarah dan Transformasi Pemikiran Wahabi: Pengaruh dan Relevansinya dalam Dunia Islam Kontemporer." *Jurnal Studi Islam dan Sosial* 8.1 (2025): 127-146.
- Ma'arif, Achmad Hasibul, Moh Iza Al Jufri, and Mega Laela Akhiru Nahar. "Between Text and Social Media: Interpretation of Hadith Bid'ah in Salafi and Nahdlatul Ulama Discourse." *Jurnal Living Hadis* 9.2 (2023): 231-249.
- Mela, Desriliwa Ade, and Dasril Davidra. "Studi Komparasi Hadis dan Sunnah Dalam Perspektif Fazlur Rahman." *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1.1 (2022): 27-35.
- Muhammad Umair and Hasani Ahmad Said. "Fazlur Rahman dan Teori Double Movement: Definisi dan Aplikasi." *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2.1 (2023): 71-81.
- Muhammad Umair, Hasani Ahmad Said. "Fazlur Rahman dan Teori Double Movement: Definisi dan Aplikasi." *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2. 1 (2023): 75.
- Muhyar Fanan dan Bambang Iswanto. "Kritik terhadap Salafibisme dan Signifikansinya bagi Moderasi Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Khaled Abou El-Fadl." *Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 22. 02 (2023): 269-270.
- Rohman, Anas. "Bid'ah dalam perspektif Fazlur Rahman: Kajian hermeneutika nilai dan relevansinya terhadap konteks kekinian." *Jurnal Hukum dan Politik Islam*, 17. 2 (2020).
- Sarwan, Sarwan. "Distingsi hadis bid'ah perspektif Muhammadiyah dan Wahabi." *EL-AFKAR* 12.1 (2023): 52-64.
- Shamsulddin, Baqer. "The Principles of Justice in the Quranic Perspectives and Administrative Laws." *Islamic Sciences Journal* 14.4 (2023): 319-348.
- Sofyan A.P. Kau, Zulkarnain Suleman, dan Irwan. "Argumen Praktik Keagamaan Islam Tradisional: Kritik terhadap Konsep Bid'ah Islam Salafi-Wahabi." *Jurnal Al-Ulum* 23. 1 (2023): 1-20.

- Syauqi, Muhammad Labib. "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman dan Signifikansinya Terhadap Penafsiran Kontekstual Al-Qur'an." *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat* 18.2 (2022): 189-215.
- Ulfa, Maria. "The Concept of Morality According to Fazlur Rahman." *Tasfiah* 7.1 (2023): 87-110.
- Wahdah, Yuniarti Amalia. "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman Dalam Studi Hadits." *Al FAWATIḤ: Jurnal Kajian Al Quran Dan Hadis* 2.2 (2021): 30-43.
- Wasman, Wasman, Mesraini Mesraini, and Suwendi Suwendi. "A Critical Approach to Prophetic Traditions: Contextual Criticism in Understanding Hadith." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 61.1 (2023): 1-17.
- Yasmar, Renti, Ahmad Fadhel Syakir Hidayat, and Umi Sumbulah. "Non-muslim discourse in Abdullah Saeed's perspective." *Al Quds: Jurnal Studi Al Quran dan Hadis* 8.1 (2024): 71-90.
- Zakiyah, Zakiyah, Edriagus Saputra, and Rahma Ghania Alhafiza. "Rekonstruksi Pemahaman Hadis dan Sunnah Menurut Fazlur Rahman." *Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 2.1 (2020): 19-36.



**PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN**

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Syahroni

NIM : 201104020010

Program Studi : Ilmu Hadis

Fakultas : Ushuluddin, Adab dan Humaniora

Instansi : Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Dengan ini saya menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa hasil penelitian ini sepenuhnya merupakan karya asli saya sendiri. Tidak terdapat bagian yang menjiplak karya ilmiah atau penelitian pihak lain, kecuali bagian-bagian yang telah saya kutip secara tertulis dalam naskah ini dan dicantumkan sumbernya dalam daftar pustaka.

Apabila di kemudian hari terbukti bahwa dalam penelitian ini terdapat unsur plagiarisme atau terdapat klaim kepemilikan dari pihak lain, saya bersedia menerima segala konsekuensi hukum sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan penuh kesadaran dan tanpa adanya tekanan atau paksaan dari pihak manapun.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ  
JEMBER

Jember, 09 Juni 2025

Saya yang menyatakan



**AHMAD SYAHRONI**

NIM. 201104020010

**BIODATA PENULIS**

Nama : Ahmad Syahroni  
Tempat, Tanggal Lahir : Probolinggo, 29 Februari 2000  
Agama : Islam  
Alamat : Dusun Krajan, RT 002/RW 001, Desa Alasnyiur, Kec.  
Besuk, Kab. Probolinggo.

**RIWAYAT PENDIDIKAN**

1. SDN Kecik 1 Besuk
2. SMP Zainul Hasan 1 Genggong
3. MA Zainul Hasan 1 Genggong
4. Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad *Ṣaḥīḥ* diq Jember

**RIWAYAT ORGANISASI**

1. Tanaszaha Komisariat UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember
2. HMPS Ilmu Hadis UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember