

GENEALOGI SEMIOTIS SUNAH DAN BIDAH: DARI SYARIAT HINGGA IDEO-POLITIS

Hilmy Firdausy

Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences Jakarta
sunanbondowoso@yahoo.com

DOI: 10.14421/livinghadis.2018.1639

Abstract

This Paper emphasizes the ongoing debate around the term Sunah and Bidah today which is ideological, even political dissension. They two no longer reflect the pattern or Islamic syariah knot. Since it was mentioned by the Prophet Muhammad in his traditions, due to external encouragement and the dynamics of the problem of Muslims, this two terms have experienced an acute swelling of meaning. Based on that, through this paper I will try to track and objectify the terms of the Sunah and Bidah which are already blurred and full of dust. By returning to the beginning of its appearance in the hadith, we can find the core of the real meaning of the concept of Sunah and Bidah as well as the context and purpose contained in it before it is torn apart by many factors in the history of Muslim civilization.

Keywords : *Sunah, Bidah, swelling of meaning*

Abstrak

Makalah ini ingin menegaskan bahwa perdebatan yang mengarus disekitar term Sunah dan Bidah hari ini adalah perbedatan ideologis, bahkan politis. Ia tak lagi mencerminkan pola atau simpul syariah islam. Sejak disebutkan oleh Nabi Muhammad dalam hadis-hadisnya, karena dorongan eksternal dan dinamika problem umat Islam, dua term tersebut mengalami pembengkakan makna akut. Berdasarkan hal itu, melalui makalah ini penulis akan mencoba melacak dan melakukan obyektifikasi terhadap term Sunah dan Bidah yang terlanjur kabur dan penuh debu. Dengan kembali kepada awal mula kemunculannya dalam hadis, kita bisa menemukan inti

makna sesungguhnya konsep Sunah dan Bidah sekaligus konteks dan maksud yang terkandung didalamnya sebelum ia tercabik-cabik oleh banyak faktor dalam sejarah peradaban umat Islam.

Kata kunci: *Sunah*, Bidah, Pembengkakan Makna

A. PENDAHULUAN

Kalau diperhatikan akhir-akhir ini kata *Sunah* dan Bidah adalah dua kata yang sering kali muncul ke permukaan. Perdebatan klasik keduanya tidak hanya mengarah pada soal-soal agama saja, tapi -lebih jauh- pada konstruksi perdebatan yang mengangkat simbol-simbol dan *Sunah* mencapai taraf perdebatan yang kental dengan aroma ideologis bahkan politis.

Pasca perkumpulan besar umat Islam - untuk tidak menyebutnya demonstrasi politis - 212 dan menguatnya isu-isu keagamaan dalam arus Pilkada DKI (2017), tarikan magnetik dalam medan makna kata *Sunah* dan Bidah sekali lagi menemukan momentumnya. Entah untuk keberapa kalinya kata *Sunah* dan Bidah mengalami pemaksaan kontekstual dan obesitas pemaknaan. Tetapi yang jelas apa yang kita tangkap hari ini terkait dua kata yang telah menjadi totem tersebut, mengalami pergeseran luar biasa dari konteks dan makna awalnya.

Al-Jābiri, dalam satu makalah-makalahnya pernah menganalisa proses pembengkakan (obesitas) makna dalam kata "*turaś*". Dia menyebutnya *isbā'*. Dalam alquran, hadis, bahkan karya-karya ulama Islam sebelum genderang proyek al-Nahḍah ditabuh, jarang sekali atau bahkan tidak ada penyebutan kata *turaś*. Namun setelah kekalahan beruntun yang dialami bangsa Arab dari Israel yang disokong oleh Amerika Serikat; setelah para intelektual Arab meneriakkan proyek kebangkitan, kata *turaś* dengan sekejap tumpah ruah di jalanan korpus dan literatur keislaman. (Al-Jābiri, 1991, pp. 21-3)

Al-Jābiri mengakui pembengkakan makna suatu kata atau terminologi simbolik khusus tidak akan pernah bisa dihindari. Ketika ada satu momentum eksternal, di luar teks itu sendiri, pusaran makna yang ada dibalik suatu kata akan menguat dan bertambah kencang. Pada kata *turaś*, Al-Jābiri menemukan komponen ideologi, politik, kebudayaan, bahkan komponen lainnya. Sekali lagi komponen-komponen tersebut menyeruak masuk karena adanya momentum dan

peristiwa, sama persis seperti yang dialami oleh kata *Sunah* dan Bidah di masa kini.

B. MELACAK SIRKULASI MAKNA AWAL KATA *SUNAH*

Sunah secara bahasa berasal dari kata "*sana-yusanu-sunatan*" yang bermakna *al-kayfiyah* (cara) atau *al-ṭarīqah* (jalan/metode). Secara istilah, *Sunah* adalah seluruh perilaku, ketetapan, ucapan, dan sifat Nabi Muhammad SAW, baik sebelum beliau diangkat menjadi Nabi maupun setelah diangkat menjadi Nabi. (Azami, 2012, p. 13)

Namun definisi *Sunah* tidak satu semata. Ada perbedaan di kalangan *fuqahā'*, *uṣūlī* dan *muhadisīn* terkait definisi *Sunah* itu sendiri. Apa yang penulis sampaikan di awal adalah definisi para *muhadisīn*. Sedangkan menurut *fuqahā'* *Sunah* adalah hal-hal yang berasal dari Nabi Muhammad SAW namun kita tidak wajib mengerjakannya. Sedangkan menurut para ahli ushul, *Sunah* adalah sabda, pekerjaan dan ketetapan Nabi Muhammad SAW yang bukan berasal dari alquran. (Al-Khatib, 2009, p. 14)

Sunah juga bisa bermakna *al-sīrah* dan tradisi (*al-turaṣ*), misalnya dalam korpus sejarah dikenal istilah *sunatu Abī Bakr*, *sunatu Umar*, *sunatu Uthmān* dan *sunnatu Alī*. *Sunah* dalam konteks ini adalah tradisi atau kebijakan yang dibuat oleh para Khulafa al-Rasyidin terkait sesuatu yang tidak ada di masa Nabi Muhammad. Misalnya: di masa kepemimpinannya, Khalifah Abu Bakar membangun *bayt al-māl* dan mengumpulkan alquran; dua praktek yang tidak ada di masa Nabi Muhammad hidup dan contoh-contoh lainnya. (Al-Suyūṭī, 2011, p. 69)

Selain makna di atas, kata *Sunah* sejatinya juga mengandung makna perilaku, jalan, metode, cara, tabiat, watak, syariat, peraturan atau hukum. Dalam literatur *muṣṭalāhul hadīs*, *Sunah* memiliki jangkauan makna yang hampir sama dengan kata hadis itu sendiri. Akhir-akhir ini, *Sunah* dipakai sebagai konsep tandingan dari kata Bidah; yang pertama menandakan satu perilaku yang ada dasarnya, sedangkan yang kedua tidak. Konsep pemahaman yang pertama selalu dikesankan sebagai hal yang positif, harus dikerjakan dan berpahala, sedangkan yang kedua mengental menjadi suatu konsep yang terkesan negatif, harus dihindari dan mengandung dosa.

Sunah dan Bidah, sebagai dua istilah, simbol dan konsep yang tergambar dalam benak kita hari ini, sebagaimana yang sudah penulis bicarakan di awal, sejatinya adalah konsepsi yang telah mengalami pembengkakan makna. Oleh karena itu untuk memahami konsep *Sunah* secara kompeherensif, agar tidak terjebak pada pusaran makna,

adalah meletakkannya pada sirkulasi awal tempat dia pertama muncul. Dengan melakukan tindakan tersebut penulis pengkaji akan memiliki satu tolak ukur yang dapat digunakan untuk menilai benih makna baru yang lahir dalam makna *Sunah* hari ini. Sehingga pengkaji akan dapat mengetahui sejauh mana pembengkakan terjadi baik dalam kata *Sunah* maupun Bidah. dengan demikian, secara tidak langsung pembaca akan turut menyimak parodi pewacanaan yang menyebabkan pembengkakan tersebut.

Pertualangan melacak makna *Sunah* dalam hadis dimulai dengan langkah memilih kata kunci. Ada dua cara yang dapat digunakan untuk melacak hal ini; *pertama*, dengan cara melacak kata *Sunah* itu sendiri berikut berbagai derivasinya dalam hadis-hadis Nabi. *Kedua*, apabila menggunakan pengertian *Sunah* sama dengan tradisi atau kebiasaan, maka juga bisa dilacak melalui hadis-hadis *fi'li*. Banyak kata kunci dapat digunakan dalam hal ini, semisal kata "*kāna*" berikut ragam derivasinya: "*kāna al-Nabī izā dakhala*", "*kunnā ma'a al-Nabī*", "*kanā al-Nabī yaf'alu*" dan seterusnya. Ketika dua langkah ini telah ditempuh, penulispenulis mengira bahwa bukan hanya pemahaman terkait makna *Sunah* itu sendiri, tapi juga hal-hal yang berkaitan dengan tradisi, karakter dan cara kerjanya akan dapat diungkap. Dalam makalah-makalah ini yang coba penulis tempuh adalah langkah pertama, yaitu dengan menggunakan kata kunci *Sunah* dan derivasinya.

Setelah memilih kata kunci langkah berikutnya adalah menentukan batas pelacakan. Karena makalah mengambil fokus pada pelacakan makna, maka seminimal mungkin akan dihindari perdebatan soal kualitas hadis. Maka untuk mengamankan cangkupan dan agenda penelitian, penulis hanya membatasi pelacakannya pada *al-Kutub al-Sittah* yang notabene sudah mendapatkan legitimasi sebagai kompilasi kitab hadis yang otoritatif. Maka kitab-kitab seperti *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, *Al-Mustadrak li al-Hākim*, *al-Muwaṭṭa'* dan kitab-kitab *Musnad* tidak akan masuk dalam jangkauan penelitian.

Untuk mendapatkan gambaran kalkulasi awal, penulis menggunakan bantuan *al-Maktabah al-Shāmilah* versi 52,7 GB. Hasilnya: Kata "*Sunah*" muncul sebanyak 822 kata kunci, kata "*sunatī*" muncul sebanyak 44 kata kunci, kata "*sana sunatan*" muncul sebanyak 5 kata kunci, kata "*ahyā sunatan*" muncul sebanyak 4 kata kunci dan kata "*ahyā sunatī*" hanya muncul sebanyak 1 kata kunci. Untuk kata Bidah, dengan metode pencarian dan jangkauan yang sama, ditemukan: kata "*Bidah*"

muncul sebanyak 27 kata kunci dan kata “*ibtada'a*” muncul sebanyak 7 kata kunci.

Penulis akan memulainya dengan menyuguhkan satu hadis “*Sunah*” yang populer di tengah masyarakat:

1017 - حدثني زهير بن حرب حدثنا جرير بن عبد الحميد عن الأعمش عن موسى بن عبد الله بن يزيد وأبي الضحى عن عبد الرحمن بن هلال العبسي عن جرير بن عبد الله قال جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله ﷺ عليهم الصوف فرأى سوء حالهم قد أصابتهم حاجة فحث الناس على الصدقة فأبطؤا عنه حتى رأى ذلك في وجهه قال ثم إن رجلا من الأنصار جاء بصرة من ورق ثم جاء آخر ثم تتابعوا حتى عرف السرور في وجهه فقال رسول الله ﷺ من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجرهم شيء ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء.

Hadis di atas adalah hadis sahih yang diriwayatkan oleh Muslim. (Al-Qushayrī, 1334 H, p. 208) Sebagaimana yang terpampang dalam teks di atas, hadis ini diucapkan Nabi Muhammad karena bangga melihat para sahabat yang peka dan membantu sekelompok orang Baduy miskin, compang-camping dan membutuhkan, yang datang kepada Nabi Muhammad. Nabi lalu bersabda, “*man sana fī al-Islām sunatan hasanatan...*” sampai akhir.

Penyebutan kaum Anṣār dalam teks hadis di atas menunjukkan bahwa hadis tentang *Sunah* ini muncul diperiode Madinah. Hal itu terlihat juga dari kondisi yang ditampilkan oleh hadis tersebut, yakni ketika Nabi Muhammad menerima utusan-utusan yang datang kepadanya dari berbagai wilayah. Sebuah kondisi atau keadaan yang tidak akan ditemukan diperiode Makkah.

Hadis dengan narasi serupa juga diriwayatkan oleh al-Tirmizī (Al-Tirmidhī, t.t, p. 149) dan Ibn Mājah (Al-Qazwaynī, t.t, p. 74):

2815 - حدثنا أحمد بن منيع أخبرنا يزيد بن هارون قال أخبرنا المسعودي عن عبد الملك بن عمير عن ابن جرير بن عبد الله عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ من سن سنة خير فأتبع عليها فله أجره ومثل أجور من اتبعه غير منقوص من أجورهم شيئاً ومن سن سنة شر فأتبع عليها كان عليه وزره ومثل أوزار من اتبعه غير منقوص من أوزارهم شيئاً. وفي الباب عن حذيفة هذا حديث حسن صحيح.

203 - حدثنا محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب حدثنا أبو عوانة حدثنا عبد الملك بن عمير عن المنذر بن جرير عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ من سن سنة حسنة فيعمل بها كان له أجرها ومثل أجر من عمل بها لا ينقص من أجورهم شيئاً . ومن سن سنة سيئة فعمل بها كان عليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينقص من أوزارهم شيئاً. (سنة حسنة) طريقة مرضية يقتدى بها . (فعمل بها) الفاء للتفسير وهو لقوله "من سن" بأن عمل بها. ومنه قوله تعالى {ونادى نوح ابنه فقال رب أن ابني من أهلي} وأمثلة كثيرة . (أجرها) أي أجر عملها.

Dalam riwayat al-Tirmizī, tidak ada penjelasan latar belakang yang melahirkan hadis sebagaimana yang tersaji dalam riwayat Muslim. Akan tetapi, riwayat al-Tirmizī di atas merupakan riwayat syahid dari riwayat Muslim. Keduanya sama-sama berpangkal pada Sahabat Jarīr bin Abdillāh. Dengan konteks semacam ini, kemungkinan besar *asbābul -wurūd* hadis al-Tirmizī sama dengan apa yang tersaji dalam riwayat Muslim. Selain itu, ada beberapa perbedaan diksi antara riwayat Muslim dan al-Tirmizī. Salah satunya adalah perbedaan penggunaan kata "*Sunah hasanah*" dan "*Sunah khayr*", "*Sunah sayi'ah*" dan "*Sunah syar*" dan seterusnya.

Riwayat Ibn Mājah juga tidak jauh berbeda. hadis yang juga berpangkal pada Sahabat Jarīr bin Abdillāh ini memiliki kesamaan redaksi dengan Muslim dibandingkan riwayat al-Tirmizī. Maka secara umum dapat disimpulkan bahwa hadis "*Sunah*" ini memang berpusat

pada Sahabat Jarīr bin Abdillah sebagai pangkal periwayatannya. Karena itu, *asbābul-wurūd* hadisnya, meskipun juga tidak dicantumkan oleh Ibn Mājah, sama dengan apa yang disampaikan dalam riwayat Muslim.

Dalam tiga riwayat di atas, ada dua potongan premis utama: siapa yang menciptakan kebiasaan baik, lalu diikuti orang lain, dia akan mendapatkan pahalanya dan pahala orang yang mengikutinya dan siapa yang menciptakan kebiasaan buruk, lalu diikuti orang lain, dia akan mendapatkan dosanya dan dosa orang yang mengikutinya. Lalu pertanyaannya, apa yang dimaksud *Sunah* dalam hadis tersebut? Apa ukuran dan batasan *Sunah* menjadi *hasanah* atau menjadi *sayī'ah*?

Dalam hadis-hadis yang lain juga terdapat penggunaan kata *Sunah*, atau *sunnatī* yang diiringi dengan beberapa contoh perilaku dari Nabi Muhammad SAW. Seperti hadis yang juga populer di tengah masyarakat, yang diriwayatkan oleh al-Nasā'ī berikut ini (Al-Nasā'ī, 1986, p. 60):

3217 - أخبرنا إسحاق بن إبراهيم قال أنبأنا عفان قال حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن نفرا من أصحاب النبي ﷺ قال بعضهم لا أتزوج النساء وقال بعضهم لا أكل اللحم وقال بعضهم لا أنام على فراش وقال بعضهم أصوم فلا أفطر فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ما بال أقوام يقولون كذا وكذا لكني أصلي وأنام وأصوم وأفطر وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني.

Abū Dāwūd juga memiliki riwayat yang serupa (Al-Sijistānī, t.t, p. 519):

1371 - حدثنا عبيد الله بن سعد حدثنا عمي حدثنا أبي عن ابن إسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ بعث إلى عثمان بن مظعون فجاءه فقال يا عثمان أرغبت عن سنتي قال لا والله يا رسول الله ولكن سنتك أطلب قال فإني أنام وأصلي وأصوم وأفطر وأنكح

النساء فاتق الله يا عثمان فإن لأهلك عليك حقا وإن لضيئك عليك حقا وإن لنفسك عليك حقا فصم وأفطر وصل ونم.

Dari kedua hadis ini kata *Sunah* bermakna kenormalan dalam melakukan ibadah, proporsionalitas, kewajaran serta keseimbangan dalam mendudukan perkara-perkara terkait ibadah, kewajiban sebagai kepala keluarga dan fitrahnya sebagai manusia. Kata *Sunah* dalam hadis ini lebih mengarah kepada bentuk penyikapan terhadap urusan-urusan duniawi dan ukhrawi. Artinya hadis di atas menyajikan data bahwa *Sunah* sebenarnya tidak terfokus pada satu amaliah tertentu yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, namun jauh lebih dalam dari itu, *Sunah* adalah simbol kedewasaan dan kebijaksanaan dalam menyikapi banyak hal.

Seperti hadis berikut ini juga menunjukkan bahwa sirkulasi makna kata *Sunah* berarus pada sisi-sisi yang substansial dan tidak terkurung dalam penentuan satu sikap, ibadah, dan spesifikasi lainnya:

2819 - حدثنا مسلم بن حاتم الانصاري البصري أخبرنا محمد ابن عبد الله الانصاري عن أبيه عن علي بن زيد عن سعيد بن المسيب قال قال أنس بن مالك قال لى رسول الله ﷺ يا بنى إن قدرت أن تصبح وتمسى ليس في قلبك غش لاحد فافعل ثم قال لى يا بنى وذلك من سنتى ومن أحيا سنتى فقد أحيانى ومن أحيانى كان معى في الجنة. وفى الحديث قصة طويلة. هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

Hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmizī ini menurut hemat penulis memiliki peran memperkuat apa yang sudah disampaikan sebelumnya. Bahwa kata *Sunah* mengakomodir masalah-masalah internal seorang manusia sebagai subyek yang mengoperasikan seluruh ritual dan peribadatan dalam kegiatan beragama. Hal ini menandakan kalau Nabi Muhammad seolah-olah sudah paham dan mengetahui bahwa kelak pergulatan manusia dengan kehidupan, yang tentunya akan melibatkan agama sebagai unsur utamanya, akan bergerak dan berkembang serta menyesuaikan dengan problematika yang ada.

Pada kondisi masyarakat yang demikian ini, yang dibutuhkan tentunya bukan rumusan maupun regulasi yang rigid untuk terpaku pada satu cara, satu ritual atau satu bentuk penyikapan saja. Tapi yang urgen untuk ditanamkan oleh Nabi Muhammad kepada umatnya di masa depan adalah memantapkan karakter dan menguatkan pola pikir sehingga umat Islam, khususnya di masa depan, mampu menyelesaikan hal-hal yang tidak pernah dicontohkan oleh Nabi. Maka Nabi Muhammad marah ketika ada orang yang berniat salat tahajud terus-menerus tanpa istirahat, puasa terus-menerus tanpa berbuka, dan mengabdikan dirinya kepada Allah SWT selamanya tanpa berumah tangga. Sikap-sikap radikal dan kebablasan seperti ini yang menjadi latar terbentuknya kata *Sunah* itu sendiri.

Ketika dimaknai semacam itu, bukan berarti konsep *Sunah* dinetralisir tanpa batasan. Hadis berikut ini menunjukkan batasan berikut ruang lingkup makna kata *Sunah* itu sendiri. Hadis berikut ini diriwayatkan oleh al-Tirmizī dalam Sunan-nya (Al-Tirmidhī, t.t, p. 151):

حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن أخبرنا محمد بن عيينة عن مروان بن معاوية عن كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال لبلال بن الحارث اعلم قال ما أعلم يا رسول الله؟ قال إنه من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدى كان له من الاجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئا ومن ابتدع بدعة ضلالة لا يرضاها الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئا . هذا حديث حسن ومحمد بن عيينة ، هذا هو مصيصى شامى وكثير بن عبد الله هو ابن عمرو بن عوف المزني .

Ridha Allah SWT dan Rasulnya adalah garis batas antara *Sunah* yang *sayī'ah* dan *Sunah* yang *hasanah*. Pada hadis di atas, kata Bidah kemudian muncul sebagai simbol batas garis tersebut. Sejak awal kata *Sunah* dan Bidah merupakan dua wajah dari satu keeping mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Hal yang sama juga diyakini dan dijelaskan oleh al-Nawawī, bahwa “*Sunah* merupakan sebuah dorongan atau motivasi untuk kebaikan dan tameng dari segala bentuk keburukan”.

Al-Nawawī melanjutkan, bahwa hadis *Sunah* adalah hadis-hadis ‘ām (umum) yang ditakhsis dengan hadis “*kulu bid’atin ḍalalah*”. (Al-Nawāwī, 1392 H, p. 104)

C. MELACAK SIRKULASI MAKNA BIDAH DARI INDUK TEKS HADISNYA

Kata Bidah berasal dari kata “*bada’a*” yang bermakna “*anṣa’a*” (mengadakan). Dan secara istilah, Bidah bermakna hal-hal baru yang muncul setelah Nabi Muhammad wafat. Bidah juga dipahami sebagai hal-hal baru yang terjadi atau muncul setelah agama diturunkan secara sempurna. (Ṭahhān, t.t, p. 101) Dalam penggunaannya, istilah Bidah selalu diperhadapkan dan menjadi anonim dari kata *Sunah*. Dalam konteks syari’at, Bidah adalah segala sesuatu yang baru, baik itu ucapan, perbuatan atau hal apapun yang terkait dengan syariat, yang tidak datang dari Nabi Muhammad dan para sahabat. (Al-Khatib, 2009, p. 17)

Sebelum menyoal fenomena Bidah yang bergulir hari ini, penulis terlebih dahulu akan melakukan obyektifikasi dan menyajikan bi’dah sebagai bahasa, istilah atau simbol yang tertera dalam hadis-hadis Nabi. Apakah Bidah dalam hadis, atau yang dimaksudkan oleh Nabi Muhammad, adalah sebagaimana Bidah yang dipakai hari ini? Atau ia bermetamorfosa, berubah bentuk dan makna karena adanya dorongan kondisi maupun momentum tertentu?

Istilah Bidah dalam hadis banyak didasarkan pada sebuah riwayat yang mulanya merupakan khutbah yang Rasulullah SAW sampaikan;

867 - وحدثني محمد بن المثنى حدثنا عبد الوهاب بن عبد المجيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه وعلأ صوته واشتد غضبه حتى كأنه منذر جيش يقول صباحكم ومساكم ويقول بعثت أنا والساعة كهاتين ويقرن بين إصبعيه السبابة والوسطى ويقول أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها

وكل بدعة ضلالة ثم يقول أنا أولى بكل مؤمن من نفسه من ترك مالا لأهله ومن ترك ديناً أو ضياعاً فألي وعلي. وحدثنا عبد بن حميد حدثنا خالد بن مخلد حدثني سليمان بن بلال حدثني جعفر بن محمد عن أبيه قال سمعت جابر بن عبد الله يقول كانت خطبة النبي ﷺ يوم الجمعة يحمد الله ويثني عليه ثم يقول على إثر ذلك وقد علا صوته ثم ساق الحديث بمث.

Ada banyak perbedaan riwayat mengenai kapan kalimat Nabi tersebut di atas disampaikan. Dalam riwayat Muslim sebagaimana yang penulis suguhkan di atas (Al-Qushayrī, 1334 H, p. 11), riwayat tersebut disampaikan ketika khutbah Jum'at. Nabi Muhammad menyampaikan khutbahnya dengan berapi-api; dalam hadis digunakan simbol "*ihmarat 'aynāhu*", "*'alā ṣautahu*", "*isytada ḡaḍbahu*" dan "*ka'anahu munziru jaysyin*".

Apa yang disampaikan Muslim dalam *Ṣahīh*-nya diperkuat dengan hadis riwayat al-Nasā'ī (Al-Nasā'ī, 1986, p. 188) yang juga menjelaskan bahwa perkataan tersebut keluar ketika Nabi Muhammad tengah melakukan khutbah;

1578 - عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال كان رسول الله ﷺ يقول في خطبته يحمد الله ويثني عليه بما هو أهله ثم يقول من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له إن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ثم يقول بعثت أنا والساعة كهاتين وكان إذا ذكر الساعة احمرت وجنتاه وعلا صوته واشتد غضبه كأنه نذير جيش يقول صبحكم مساكم ثم قال من ترك مالا لأهله ومن ترك ديناً أو ضياعاً فألي أو علي وأنا أولى بالمؤمنين.

Yang menarik dari riwayat al-Tirmizī di atas adalah munculnya diksi "*wa kulu ḍalalah fī al-nār*", satu diksi yang tidak akan

ditemukan dalam riwayat-riwayat lainnya terkait hadis Bidah. Selain riwayat al-Tirmizī, kalau dicermati, preposisi hadisnya selalu berakhir pada kalimat “*wa kulu bid’atin ḍalalah*”.

Namun ada riwayat lain yang menyediakan data kondisi yang berbeda dengan apa yang disuguhkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*. Semisal hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd berikut ini (Al-Sijistānī, t.t, p. 329):

4609—حدثني خالد بن معدان قال حدثني عبد الرحمن بن عمرو السلمى وحجر بن حجر قالوا أتينا العرباض بن سارية وهو ممن نزل فيه (ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه) فسلمنا وقلنا أتيناك زائرين وعائدين ومقتبسين. فقال العرباض صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال قائل يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا فقال أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبدا حبشيا فإنه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة.

Dalam hadis ini, diceritakan bahwa perkataan Nabi tersebut disampaikan ketika selesai salat. Dan memang sering kali, setiap selesai salat, Nabi memberikan semacam kultum kepada para sahabat tentang tema apapun, atau terkait hal yang bagi Nabi penting untuk disampaikan, atau terkait isu yang tengah berkembang saat itu. dan perkataan nabi yang mengandung kata “Bidah” muncul dalam konteks kejadian semacam itu, bukan ketika khutbah umat.

Namun demikian penulis mengira bahwa Ibn Mājah mampu menyelesaikan problem ini karena beliau menyajikan dua data yang berbeda terkait konteks kemunculan perkataan Nabi tersebut dalam *Sunan*-nya.

42 - حدثني يحيى بن أبي المطاع قال سمعت العرياض ابن سارية يقول قال فينا رسول الله ﷺ ذات يوم فوعظنا موعظة بليغة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقيل يا رسول الله ﷺ وعظتنا موعظة مودع فاعهد إلينا بعهد فقال عليكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبدا حبشيا وسترون من بعدي اختلافا شديدا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وإياكم والأموال المحدثات فان كل بدعة ضلالة.

45 - حدثنا سويد بن سعيد وأحمد بن ثابت الجدري قالوا كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه وعلا صوته واشتد غضبه كأنه منذر جيش يقول صباحكم مساكم ويقول بعثت أنا والساعة كهاتين ويقرن بين إصبعيه السبابة والوسطى ثم يقول أما بعد فان خير الأمور كتاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة وكان يقول من ترك مالا فإلهه ومن ترك ديناً أو ضياعاً فعلي أو إلي.

Riwayat yang pertama (Al-Qazwaynī, t.t, p. 15), sepadan dan seirama dengan konteks yang disajikan oleh Abū Dāwūd. Jadi Nabi Muhammad menyampaikan hal itu ketika kultum sehabis salat. Sedangkan riwayat yang kedua (Al-Qazwaynī, t.t, p. 16), sama dengan riwayat yang ditampilkan oleh Muslim dan al-Nasā'i. Konteks perkataan Nabi Muhammad terjadi ketika beliau tengah menyampaikan khutbah Jumat di depan para sahabat dan umat Muslim.

Dari penelusuran awal ini ada beberapa catatan yang bisa dijadikan dasar hipotesa untuk mengurai problematika terminologis dalam kata "Bidah" selanjutnya;

Pertama, sejauh apa yang ditemukan dalam *Kutubus Sitah* terkait hadis dengan kata kunci "Bidah", bisa disimpulkan bahwa hadis tersebut disampaikan Nabi Muhammad sebanyak dua kali; ketika khutbah Jum'at dan sehabis salat. Apakah selain dua kesempatan ini Nabi Muhammad tidak pernah menggunakan kata Bidah? Pernah, yakni konteks hadis Bidah dalam preposisi: waspadalah kamu

terhadap hal-hal yang baru; karena yang baru adalah Bidah dan setiap Bidah adalah sesat. Term Bidah dalam susunan premis semacam ini hanya terjadi dalam dua kesempatan. Namun term Bidah di luar susunan premis semacam ini, baik yang berdiri sendiri, maupun yang berjalanan dengan premis yang lain, lumayan banyak muncul dalam hadis.

Kedua, hadis ini kemungkinan besar disampaikan ketika periode Madinah. Data tentang Nabi berkhotbah setidaknya menunjukkan kondisi yang cocok dengan kondisi umat Islam ketika di Madinah. Nabi Muhammad melaksanakan salat berjamaah bersama para sahabat, lalu menyampaikan khotbah adalah gambaran bagaimana Nabi beserta sahabat melaksanakan salat dengan tenang. Ini adalah ciri dari kondisi Madinah. Nabi Muhammad berkhotbah di mimbar masjid ketika Jum'at, kejadian yang tidak mungkin terwujud di Makkah, juga merupakan cerminan kondisi Islam ketika di Madinah.

Ketiga, dua versi periwayatan sama-sama menyajikan simbol yang menunjukkan kondisi psikis Nabi Muhammad ketika menyampaikan hadis "Bidah" ini; mata Nabi memerah dan menyala, suaranya tinggi dan lantang, apa yang disampaikan Nabi membuat hati dan jiwa pendengarnya bergetar. Dalam riwayat versi pertama, si perawi seolah-olah melihat Nabi layaknya seorang panglima perang yang hendak membangkitkan semangat prajuritnya. Pertanyaannya, kondisi apa kira-kira yang mendorong Nabi Muhammad ketika mengucapkan hadis tersebut? Dengan fakta bahwa hadis tersebut hanya diucapkan dua kali, penulis kira ada permasalahan serius yang dikhawatirkan oleh Nabi Muhammad, yang melampaui masalah-masalah kemasyarakatan yang memang muncul setiap hari.

Sekarang penulis akan mencoba melakukan dekonstruksi (Al-Fayyadl, 2005) untuk mengungkap relasi pemaknaan yang ada dalam hadis Bidah di atas. Ada tiga premis utama dalam hadis tersebut: *kulu muhdaṣah bidah*, *kulu bidah ḍalalah* dan *kulu ḍalalah fin nār*. Setiap yang baru adalah Bidah, setiap yang Bidah adalah sesat dan setiap yang sesat di neraka. Kalau kita bangun struktur logikanya akan menjadi seperti ini: setiap a adalah b, setiap b adalah c dan setiap c adalah d. Maka kesimpulan yang bisa ditarik harusnya adalah: setiap a adalah d. Setiap yang baru di neraka! Pertanyaannya, apakah betul setiap hal baru pasti dijamin masuk neraka? Konklusi dari susunan premis tadi tentu tidak logis.

Pertanyaannya, mengapa ketika dijabarkan setiap A adalah B, setiap B adalah C, dan setiap C adalah D, susunan premisnya terlihat

logis? Sedangkan ketika ditarik konklusi atau *natījah*nya bahwa setiap A adalah D justru menjadi tidak logis? Jawabannya adalah karena premis “setiap yang B adalah C” atau “setiap yang Bidah adalah sesat”, yang memisah dua premis sebelum dan setelahnya, memiliki semacam momentum pemaknaan yang spesifik, yang menentukan bagi sistem relasi dalam struktur makna hadis secara keseluruhan. Cara berfikir ini yang membuat konklusi bahwa setiap a adalah d menjadi tidak logis.

Ketika premis pertama menyatakan bahwa “setiap yang baru adalah Bidah”, maka yang menentukan apakah yang baru itu di neraka atau tidak, adalah tolak ukur yang berada dalam premis “setiap yang Bidah adalah *ḍalalah*”. Kata “*ḍalalah* di sini menjadi neraca timbang apakah sesuatu yang baru itu masuk neraka atau tidak. Maka yang dimaksud dengan *ḍalalah*, yang notabene merupakan lawan dari kata “*al-hudā*”, dalam konteks risalah kenabian yang syariat itu sendiri.

Kesimpulannya adalah kata *ḍalalah* menunjukkan atau membatasi kata “Bidah” hanya ke dalam soal-soal syariat yang tidak bisa dirubah, dikurangi dan ditambah. Masalah salat, puasa, haji dan zakat adalah beberapa usul di dalam Islam yang tuntunan aturannya sudah ditetapkan oleh *syāri’* yaitu Allah SWT. Maka dikatakan Bidah jika ada pendapat yang mengatakan bahwa haji, karena Mekkah dan Madinah sudah tidak mampu menampung jamaah yang semakin banyak, bisa dipindah ke tempat lainnya.

Menurut Ibn Rajab al-Hanbalī dan al-Khiṭābī, sebagaimana yang dikutip oleh al-Mubārakfūrī (Al-Mubārakfūrī, t.t, p. 7/377) serta Shams al-Haq al-Abādī (Al-Abādī, t.t, p. 12/235) Bidah dalam konteks hadis di atas adalah *jawami’ al-kalim* yang mencakup seluruh hal tanpa terkecuali. Apa yang tersembunyi dibalik maksud “Bidah” dalam hadis tersebut, adalah seluruh hal yang melenceng dari dasar-dasar (usul) agama. Masalah salat, puasa, zakat dan ibadah usul lainnya merupakan bagian yang tidak bisa ditambah-tambah ataupun diperbaharui.

Hadis berikut ini, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah, semakin menegaskan apa yang telah disimpulkan sebelumnya. Para pelaku *bidah syar’iyah*, karena melencengkan beberapa aturan pokok dalam Islam, mendapatkan konsekuensi berat berupa tidak diterimanya amal ibadah hingga dinilai keluar dari Islam;

49 - حدثنا داود بن سليمان العسكري حدثنا محمد بن علي
أبو هاشم بن أبي خدّاش الموصلي قال حدثنا محمد بن
محسن عن إبراهيم بن أبي عبلة عن عبد الله بن الديلمي

عن حذيفة قال قال رسول الله ﷺ لا يقبل الله لصاحب
بدعة صوما ولا صلاة ولا صدقة ولا حجا ولا عمرة
ولا جهادا ولا صرفا ولا عدلا يخرج من الإسلام كما تخرج
الشعرة من العجين.

Kata Bidah yang tercantum dalam hadis di atas (Al-Qazwaynī, t.t, p. 19) meneruskan maksud bidah dalam hadis-hadis sebelumnya, baik yang disampaikan Nabi Muhammad ketika khutbah maupun setelah salat. Apa yang dialami oleh Nabi Muhammad adalah kekhawatiran akan hal-hal yang bersifat usul, dasar agama dan fondasi keislaman. Maka dalam hadis di atas, orang yang melakukan bidah, baik salatnya, sedekahnya, hajinya, umrahnya, jihadnya, puasanya, dan perbuatan-perbuatan baiknya, tidak akan diterima oleh Allah SWT. Para pelaku bidah sejatinya telah keluar dari Islam.

Kasus seorang mukmin yang keluar dari Islam adalah ketika ia menyalahi aturan tauhid yang menjadi fondasi dan syarat utama keberislamannya kepada Allah SWT. ketika keimanan yang merupakan usul agama masih tertagah dalam hatinya, seseorang tetap dihitung sebagai orang mukmin meskipun ia melakukan perbuatan berdosa besar seperti berzina, mencuri dan membunuh orang. Kata "Bidah", dalam konteks sabda Nabi di atas, berada dalam sirkulasi pemaknaan semacam ini.

Setelah makna "Bidah" dalam hadis di atas sudah jelas, pertanyaan selanjutnya adalah, apakah terminologi Bidah hanya digunakan dalam ruang pemaknaan semacam itu? Setelah melakukan beberapa pelacakan, ternyata muncul ruang makna lain yang berbeda dari makna awal yang terbentuk sebelumnya. Variasi pemaknaan ini penting untuk mengetahui batas sirkulasi kata Bidah dalam satu konteks pemaknaan tertentu.

Penulis akan memulainya dengan sebuah hadis yang berisi keputusan Umar bin Khaṭṭab untuk mulai mentradisikan salat tarawih berjamaah di zaman beliau menjadi khalifah. Dalam hadis ini, Umar mengomentarnya dengan "ni'ma al-bidah haṣīhi". Hadis tentang salat tarawih ini merupakan satu di antara dua hadis "bidah" yang dicantumkan al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīh*-nya (Al-Bukhārī, 1422 H, p. 45):

2010 - وعن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبد
الرحمن بن عبد القاري أنه قال خرجت مع عمر بن

الخطاب رضي الله عنه ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا
الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل
فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر إني أرى لو جمعت
هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على
أبي بن كعب ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون
بصلاة قارئهم قال عمر نعم البدعة هذه والتي ينامون عنها
أفضل من التي يقومون يريد آخر الليل وكان الناس
يقومون أوله.

Bidah dalam konteks hadis di atas berbeda dengan Bidah dalam konteks hadis sebelumnya. Jika sebelumnya hanya beredar pada soal syariat, maka Bidah dalam hadis Umar memiliki jangkauan makna yang lebih luas. Ia tidak hanya menyentuh soal-soal syariat, tapi juga memulai perbincangan mengenai soal-soal tradisi, kebiasaan dan adat istiadat.

Dalam konteks pemaknaan seperti ini, maka para ulama kemudian membuat klasifikasi Bidah yang secara umum digolongkan kepada dua jenis; *bidah sayi'ah* dan *bidah hasanah*. Ada juga yang membaginya sesuai dengan pembagian hukum syariat; *bidah wājibah*, *bidah mustahabah*, *bidah makrūhah*, *bidah manhiyah* atau haram dan *bidah mubāhiyah*. (Al-Nawāwī, 1392 H, p. 6/154) Pembagian ini lahir karena ruang lingkup pemaknaan Bidah ditarik keranah yang lebih luas dan menyentuh banyak hal, termasuk hal-hal yang bukan merupakan usul atau dasar. Intinya, ketika ada praktek keagamaan atau sosial yang tidak mendapatkan basis aplikasinya dimasa Nabi Muhammad, maka hal itu digolongkan ke dalam praktik-praktik Bidah.

Ketetapan demikian ini juga terpampang jelas dari beberapa riwayat hadis yang disabdakan oleh Nabi Muhammad SAW. Kata Bidah diletakkan bukan pada ruang pemaknaan sebagaimana hadis-hadis yang penulis suguhkan diawal. Dalam hadis-hadis berikut ini, kata Bidah cenderung muncul dalam konteks pemaknaan tentang kebiasaan, tradisi, adat istiadat, dan hal-hal lainnya yang berkaitan dengan perilaku manusia secara umum dalam membentuk habitusnya.

Seperti dua hadis riwayat Ibn Mājah berikut ini (Al-Qazwaynī, t.t, p. 76):

209 - حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا زيد الحباب حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني حدثني أبي عن جدي أن رسول الله ﷺ قال من أحيا سنة من سنتي فعمل بها الناس كان له مثل أجر من عمل بها لا ينقص من أجورهم شيئا . ومن ابتدع بدعة فعمل بها كان عليه أوزار من عمل بها لا ينقص من أوزار من عمل بها شيئا.

210 - حدثنا محمد بن يحيى حدثنا إسماعيل بن أبي أويس حدثني كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده قال سمعت رسول الله ﷺ يقول من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي فإن له من الأجر مثل أجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيئا ومن ابتدع بدعة لا يرضاها الله ورسوله فإن عليه مثل إثم من عمل بها من الناس لا ينقص من آثام الناس شيئا.

Logika bahasa dalam dua hadis yang diriwayatkan Ibn Mājah di atas selintas mirip dengan logika bahasa dalam hadis masyhur tentang “*Sunah*”, yang diriwayatkan dalam kitab hadis. Penulis gunakan ini versi Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah (Al-Naysābūrī, 1970, p. 112):

فقال رسول الله ﷺ من سن سنة حسنة فإن له أجرها و أجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء و من سن سنة سيئة كان عليه وزرها و مثل وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء.

“Barang siapa yang menciptakan kebiasaan baik lalu diikuti orang lain dan ia menjadi tradisi, maka ia akan mendapatkan pahalanya sekaligus pahala orang yang melanjutkan kebiasaannya. Barang siapa yang menciptakan kebiasaan buruk lalu diikuti orang lain dan menjadi tradisi, maka ia akan mendapatkan dosanya sekaligus dosa orang yang melanjutkan kebiasaannya.”

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah, potongan kalimat keduanya menggunakan kata “*Bidah*” (*man ibtada’a bid’atan*)

sebagai ganti dari kata “*Sunah*” (*man sana sunatan sayi’atan*) dalam hadis Ibn Khuzaymah. Sedangkan dalam potongan yang pertama, untuk menggambarkan sebuah kebiasaan yang baik, baik riwayat Ibn Mājah maupun riwayat Ibn Khuzaymah sama-sama menggunakan kalimat “*Sunah*”.

Dari perbandingan dua hadis ini kita mendapatkan informasi dasar bahwa dalam hadis Nabi, kata Bidah sebenarnya sudah diletakkan sebagai cerminan simbolik bagi suatu kebiasaan buruk, menyimpang dan tidak sesuai dengan tuntunan yang ada. Dalam hadis-hadis akhir yang penulis suguhkan juga bisa dilihat bagaimana kata Bidah diperhadapkan dengan kata “*Sunah*” sebagai lawan tandingnya.

Dari pembahasan ringkas seputar pelacakan sirkulasi makna Bidah dalam teks-teks hadis induk, penulis menyimpulkan bahwa ada dua ruang pemaknaan dari kata tersebut; *pertama* adalah ruang makna Bidah sebagai *bidah syar’iyah*, dan yang kedua adalah ruang makna Bidah sebagai *bidah lughawiyah*. Dari ruang makna ini dapatlah diketahui bahwa makna yang kedua lebih umum dibandingkan makna yang pertama.

Makna yang pertama secara spesifik hanya diletakkan sebagai pagar pembatas sesuatu yang *uṣūl*, seperti keimanan, tauhid dan ibadah *uṣūl* yang lain. Dalam konteks makna yang pertama ini, menyekutukan Allah SWT adalah perkara Bidah, tidak percaya terhadap kerasulan Nabi Muhammad adalah perkara Bidah serta hal-hal dasar lainnya dalam kegiatan beragama. Ketika ada praktik yang menyeleweng dari perkara-perkara yang *uṣūl* itu, maka ia termasuk Bidah dan dianggap keluar dari Islam. Ada orang yang menyatakan bahwa puasa Ramadhan bisa dilakukan di Bulan Muharram; ini Bidah, salat subuh yang awalnya dua rakaat, ditambah menjadi empat rakaat; ini Bidah, dan seterusnya.

Sedangkan kata yang kedua memiliki jangkauan makna yang relatif lebih luas. Secara bahasa, ketika Bidah dimaknai sebagai apa yang tidak ada di masa Nabi Muhammad, maka perbincangannya akan meluas dan menyentuh soal tradisi, kebiasaan dan simpul-simpul sosial kemasyarakatan lainnya. Sebagaimana yang terlihat dalam perkataan Umar bin Khattāb terkait salat tarawih berjamaah yang hanya ada di masanya: “*ni’ma al-bidah haḏihi!*” (bidah yang paling indah ya ini!). Dari konteks pemaknaan yang kedua ini kemudian muncul spesifikasi Bidah; mana yang boleh dan mana yang tidak, mana yang wajib, *sunah*, makruh dan seterusnya.

Artinya, untuk perkara yang berkenaan dengan tradisi dan hal-hal di luar ibadah, terminologi Bidah yang harusnya digunakan adalah versi Bidah yang kedua, bukan yang pertama. Sehingga pembahasannya akan berlanjut pada spesifikasi; apakah itu tradisi yang baik atau buruk, diperbolehkan atau tidak, melanggar norma atau tidak, dan seterusnya. Namun faktanya, dalam banyak kasus pembedahan yang terjadi belakangan ini, peristiwa-peristiwa yang muncul dari konfigurasi Bidah yang kedua, dijustifikasi dan dinilai dengan format Bidah yang pertama, sehingga kemudian berakibat pada adanya kontradiksi-kontradiksi yang a-historis dan tidak obyektif.

D. AGAMA VIS A VIS BUDAYA: KERETAKAN YANG MENYUPLAI PEMBENGGKAKAN

Ketika penentuan ruang makna awal kata *Sunah* dan Bidah selesai dijabarkan, tantangan selanjutnya adalah melacak kapan dan faktor apa saja yang menyuplai pembengkakan dua kata tersebut sehingga berupa konsep ideologis sebagaimana yang kita temukan hari ini. Sebagaimana asumsi yang sudah penulis uraikan di awal, pembengkakan makna terjadi karena faktor yang bertempur di luar area teks itu sendiri. Teks atau istilah seperti *Sunah* dan Bidah ditarik sedemikian rupa sehingga ia menjadi semacam simbol konfigurasi pertarungan wacana yang mengiringi dan menempel di ketiaknyanya.

Penulis akan memulainya dengan menentukan titik pijak bahwa pembengkakan makna yang terjadi disebabkan oleh fenomena kebangkitan Islam yang mulai ramai di Arab sejak abad kontemporer. Pembengkakan makna yang terjadi dalam kata *Sunah* dan Bidah menemukan titik kulminasinya dalam proyek al-Nahḍah yang mulai digarap oleh Jamaluddin al-Afghānī dan Muhammad Abduh di Mesir. Puritanisme dan Fundamentalisme agama memiliki semacam pola rekonstruksi yang mengandaikan bahwa tradisi adalah luka yang menghambat perkembangan serta kemajuan Islam. Kekalahan beruntun Arab-Mesir dari negara baru pun kecil bernama Israel menghasilkan semacam trauma yang berujung pada tekanan mental dan depresi kultural dalam diri para sarjanawan dan intelektualnya. (Baso, 2016, p. 102)

Al-Nahḍah adalah proyek yang dibayangkan akan memekik sebagaimana Renaissance di Barat. Namun ketidakcermatan para penggagasnya ketika mengusung al-Nahḍah justru membuatnya

menjadi gerakan yang tidak ramah terhadap tradisi, bahkan menuduh tradisi itu sendiri sebagai sesuatu yang merusak dan menghambat. (Al-Jābirī, 1991, p. 34) Mentalitas salafi yang mematri dalam nalar mereka menjaral ke seluruh kerja pembacaan sehingga muncul konstruksi: *Sunah* bagi sesuatu yang berwarna agama *an sich* dan Bidah bagi sesuatu yang berbau tradisi (budaya). Aspek yang merupakan “agama” harus dilestarikan dan dijadikan sumbu untuk menyulut api perubahan, sedangkan aspek “tradisi” atau yang “budaya” harus dibumihanguskan. Ini tampak telanjang misalnya dalam kerja pembacaan dan pemahaman hadis. (Firdausy, 2016)

Apa yang terjadi di Mesir-Arab berimbas masuk ke Nusantara. Semangat reformasi agama mengundang decak kagum sarjana Islam di Indonesia yang waktu itu memiliki pengalaman yang sama sebagai korban kolonialisme. Soekarno misalnya, berkat asupan buku-buku A. Hassan, mengidap penyakit yang sama. Bermazhab, kiai-kiai yang “Hadraumautisme”, kitab-kitab fikih dianggapnya sebagai penyebab kejumudan, kemunduran dan stangnansi. Apa yang dibayangkan Soekarno sebagai Islam yang hakiki adalah Islam yang puritan, yang kembali ke alquran dan Hadis. Dalam artikel-artikel yang ditulisnya tentang Islam ketika di Ende, kata “bidah”, “takhayyul” dan “khurafat” sudah dipakai dan menjadi pigura bagi nalar salafisme agama. (Firdausy H. , 2018, hal. 173)

Apakah salafisme dan puritanisme agama baru muncul di Indonesia sejak diperkenalkannya buku-buku Afghāni dan Abduh? Ternyata tidak. Apa yang dipikirkan oleh Soekarno ketika di Ende sejatinya sudah menjadi arus besar wacana keagamaan yang sengaja dikembangkan oleh kolonialisme Belanda sejak puluhan tahun sebelumnya. Bagi Belanda, doktrin dan model beragama *a la* salafi yang puritan adalah satu-satunya pilihan taktis untuk meremukkan agenda-agenda pemberontakan anti-kolonial.

Perang Padri yang terjadi pada 1803-1820 misalnya, adalah rekayasa sosial kolonialisme yang ditujukan untuk melepas kekuatan simpul kultural masyarakat Minangkabau yang notabene menjadi tantangan berat bagi kerja kolonial. Mereka tidak bisa menguasai tanah karena kekuatan kultural Minangkabau menjaga hal itu. Perang Diponegoro tahun 1825-1830 menjadi momentum dimana semangat keagamaan, lagi-lagi, menjadi sumbu bagi pecahnya pemberontakan anti-kolonialisme. Gerakan-gerakan tarekat yang mengandalkan jimat, tangkal dan *zikir* tertentu, menjadi pengalaman yang sangat ambivalen

bagi militerisme kolonial yang eurosentris. Bagaimana cara mengalahkan musuh yang tidak mempan ditembus peluru?

Pemberontakan petani di Banten tahun 1888, sebagaimana yang diulas oleh Sartono (Kartodirdjo, 2015) juga berangkat dari ruang kultural yang sama. Majelis *zikir* tarekat yang meledak jiwa nasionalismenya lalu mewujudkan gerakan pemberontakan yang tidak pernah dibayangkan kolonial sebelumnya sebagai lawan tanding militer mereka. Bagi colonial, reaksi tak terpikirkan sebelumnya ini kemudian memunculkan kebingungan, hilang akal dan cara untuk meredamnya.

Dari sini, kolonialisme menghadapi dua tantangan besar yang dikhawatirkan akan mengganggu proses monopoli dan penjajahan; *pertama* adalah kerekatan agama dan budaya, yang mewujudkan satu paket nilai normatif yang menjaga segala sumber daya alam, *kedua* kerekatan agama dan budaya juga menjadi pemicu bagi lahirnya gerakan-gerakan dekolonisasi dengan modelnya yang ambivalen bagi pengalaman militerisme Belanda. Cara yang paling jitu untuk menyelesaikan dua problem tersebut sekali tepuk adalah dengan mendemarkasi atau mengkonfrontasi relasi agama-budaya.

Di sinilah posisi Snouck Hugronje menjadi sangat penting. Dalam sebuah surat yang ditulisnya tak jauh dari tahun meledaknya pemberontakan petani di Banten, dia memberikan rekomendasi kepada Pemerintah Kolonial agar mengadakan semacam,

“Pengawasan yang teratur dari pihak Pemerintah Daerah atas pengajaran agama Mohammanan. Ini tidak semata-mata dapat disebut pengajaran agama. Sebab bukan hanya bidang-bidang sastra termasuk di situ, melainkan juga bidang hukum dalam seluruh aspeknya. Sementara itu, pengajaran mistik kepada beberapa orang saja memberikan kekuasaan atas orang lain sedemikian rupa, sehingga Pemerintah Pusat boleh dianggap perlu mengenal ‘penguasa-penguasa’ itu secara lebih dekat, yaitu sebelum mereka menyalahgunakan kekuasaan mereka.” (Gobee & Adriaanse, 1995, p. 2142)

Jalur doktrinal menjadi cara yang paling ampuh untuk meredam pemberontakan yang ada. Setelah ekspedisi panjangnya ke Aceh dan Arab Saudi, akhirnya Snouck membawa oleh-oleh berupa paham salafi-wahabi. Kolonialisme kemudian membangun strategi, yaitu dengan menyusupkan paham “kemurnian” dan puritanisasi agama untuk menebang seluruh praktek keagamaan produk “tarekat” berupa

jimat, tangkal dan lain sebagainya, yang selama ini menjadi basis pemberontakan rakyat terjajah. Dari sini kemudian muncul konstruksi bi'dah yang merupakan terminologi simbolik yang mendemarkasi ruang budaya dan agama ke dalam lingkup yang dikotomi-kontradiktif; budaya itu baru, tidak murni dan menyeleweng, sedangkan agama itu murni, khas dan berbasis alquran-Hadis. *Sunah* lantas dipakai untuk simbol untuk segala sesuatu yang bersifat agama, yang telah terbebas dari unsur tradisi.

Solusi yang muncul dan matang setelah ekspedisi Snouck ke Aceh dan berlanjut ke Mekkah itu tentu tidak bisa berjalan dengan sendirinya. Kolonial butuh agen yang merupakan pribumi asli dan tokoh keagamaan yang dijadikan rujukan umat Islam. Pada momentum inilah pemerintah kolonial memanfaatkan para haji dan ulama-ulama yang bersedia membantu. Jadi jangan heran ketika di masa kolonial, terutama pada periode-periode ketika proses impor ideologi salafi-wahabi digencarkan, jamaah haji Indonesia yang berangkat ke Mekkah-Madinah cukup banyak. Haji-haji ini didata, diawasi, dikontrol dan didisiplinkan serta dimanfaatkan untuk menyukseskan agenda kolonial.

Salah satu tokoh terkenal yang menjadi penghubung pemerintah kolonial dan pribumi terkait kasus penebaran ideologi salafi-wahabi adalah Sayyid Usman. Sampai hari ini, Sayyid Usman masih dianggap sebagai salah seorang *muhadis* nusantara dengan karya yang cukup banyak. Beliau menulis beberapa kitab yang menjadi brosur resmi-ilmiah kampanye salafisme berkedok reformisme Islam, antara lain: *al-Naṣīḥah al-'Anīqah li al-Mutalabisīna bi al-Ṭarīqah*, *al-Dīn al-Salāmah*, *al-Ṭarīqah al-Ṣaḥīḥah* dan lain sebagainya yang berisi tuntunan “cara beragama yang benar” dan sesuai dengan alquran-Hadis.

Terkait rekomendasi Snouck mengenai kontrol dalam “*bidang hukum dalam seluruh aspeknya*”, Sayyid Usman juga menulis sebuah kitab berjudul *Al-Qawānīn al-Syar'iyah li Ahlil Majālisil Ḥukmiyah wal Iftā'iyah* yang menjadi rujukan resmi-utama bagi para penghulu, qadi dan hakim dimasa itu. Pada titik inilah kemunculan Sayyid Usman dan tokoh-tokoh keagamaan lainnya menjadi krusial dalam kampanye reformisme agama kolonial dalam bentuknya yang puritan dan salafi. (Baso, 2016, p. 270) Pada akhirnya, mereka juga berkontribusi dalam pembentukan makna terminologis *Sunah* dan *Bidah* yang sudah keluar jauh dari ruang makna pertamanya.

Kalau kita cermati, term *Sunah* dan *Bidah* yang beredar hari ini, sejatinya adalah terminologi berarus pada persoalan agama dan tradisi.

Kaum Nahdliyyin dianggap sebagai pelaku utama TBC (takhayyul, bidah dan khurafat) dalam kegiatan keberagamaan di Nusantara oleh kelompok kanan karena basah dengan adat-istiadat, kebiasaan dan tradisi yang tidak ada di masa Nabi; tidak ada dasar alquran dan Hadisnya.

E. SIMPULAN

Dari apa yang telah dijabarkan, bisa disimpulkan bahwa terminologi *Sunah* dan Bidah dan ruang pertarungan sekaligus perebutan makna keberagamaan hari ini telah menjadi terminologi yang sangat ideologis. Istilah *Sunah* dan Bidah yang kita terima hari ini sejatinya telah mewakili satu cerminan ideologi tertentu, atau minimal, mengajak kita untuk berbicara soal-soal yang berkaitan dengan kepentingan dan pretensi ideologis tersebut. Pertarungan yang terjadi dengan ketat dalam ruang eksternal, membawa dampak berupa pembengkakan dan pergeseran yang sangat luar biasa bagi makna internal dua konsep kunci tersebut.

Dengan menelusuri genealogi semiotis dan struktur pemaknaannya dari ruang teks yang awal, penulis telah menunjukkan tesis tersebut sebagai hal yang faktual. Bahwa kata *Sunah* dan Bidah tidak lagi dipakai sebagaimana yang ditampilkan dalam hadis-hadis Nabi Muhammad. Dengan dinamika dan benturan yang terjadi, dua terminologi tersebut pada akhirnya dipakai sebagai simpul perdebatan soal puritanisme serta perbincangan mengenai agama vis a vis tradisi.[]

F. DAFTAR PUSTAKA

- Al-Abādī, M. S.-M.-K.-'. (t.t). *Al-Abādī, M. S. H. (tt). 'Awn al-Ma'būd Sharh Sunan Abī Dāwūd. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.*
- al-Arabiyyah, M. D.-W. (1987). *Buhūs wa Munāqasyah al-Nadwah "al-Turās wa Tahaddiyah al-'Aṣr fī al-Waṭan al-Arabī: al-Aṣālah wa al-Mu'āṣarah.* Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-Arabiyyah.
- Al-Bukhārī, M. I. (1422 H). *Ṣaḥīh al-Bukhārī.* Beirut: Dār al-Ṭūq al-Najāh.
- Al-Fayyadl, M. (2005). *Derrida.* Yogyakarta: LKiS.

- Al-Jābirī, M. A. (1991). *al-Turās wa al-Hadāsah: Dirasāt wa Munāqasāt*. Beirut: Markaz Dirasāt al-Wihdah al-Arabiyyah.
- Al-Khatib, M. A. (2009). *Uṣūl al-Hadīth: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Mubārakfūrī, M. A. (t.t). *Tuhfah al-Ahwāzī bi Syarh Jāmi' al-Tirmizī*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Nasā'i, A. b. (1986). *Sunan al-Nasā'i*. Halb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah.
- Al-Nawāwī, Y. b. (1392 H). *al-Minhaj Syarh Ṣahīh Muslim bin Hajjāj*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Naysābūrī, M. b. (1970). *Ṣahīh Ibn Khuzaymah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Qazwaynī, Y. b. (t.t). *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Qushayrī, M. b. (1334 H). *Ṣahīh Muslim*. Beirut: Dār al-Jayl.
- Al-Sijjistānī, S. b. (t.t). *Sunan Abū Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi.
- Al-Suyūṭī, J. (2011). *Tārīkh al-Khulafā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Al-Tirmizī, M. b. (t.t). *Sunan al-Tirmizī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Azami, M. (1978). *Studies in Early Hadith Literature*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Azami, M. (2012). *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. terj. Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Baso, A. (2016). *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama, Liberalisme dan Kolonialisme*. Tangerang Selatan: Pustaka Afid.
- Firdausy, H. (2016). Ragam Pembacaan Hadis: Memahami Hadis Melalui Tatapan Postradisionalisme. *RELIGIA*, 19(2).
- Firdausy, H. (2018). *Soekarno Studies: Ketika Santri Membaca Sang Proklamator*. Tangerang Selatan: GDN Press.
- Gobee, E., & Adriaanse, C. (1995). *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*. Jakarta: Indonesia-Netherlands Cooperation in Islamic Studies.

Kartodirdjo, S. (2015). *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Depok: Komunitas Bambu.

Ṭahhān, M. (t.t). *Taysīr Muṣṭalah al-Hadīs*. Beirut: Dār al-Fikr.