

Hadis Nabi Dalam Politik Kekuasaan: Studi Pemaknaan Hadis Nabi Perspektif Kekuasaan

(Hadith of the Prophet in the Politics of Power: Study of the Meaning of the Prophet's Hadith from the Perspective of Power)

Abdul Matin Bin Salman

Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Mas Said Surakarta, Indonesia

Correspondence: abdulmatin@iain-surakarta.ac.id

DOI: 10.29240/alquds.v6i2.4326

Submitted: 2022-03-10 | Revised: 2022-05-10 | Accepted: 2022-05-26

Abstract: This article describes the distortion of the Prophet's traditions by Muslim rulers to achieve their political goals. Politicians find that they can use sensitive issues by distorting the Prophet's traditions through political meaning. The goal is clear, namely to legitimize the political truth and policies of its rulers, not the truth that Islam brings. Although politicizing the Prophet's hadiths is a spiritual crime, the ruling religious experts believe that this instrument is the most effective mechanism of exercising social control to gain or maintain power. The method used is descriptive-analytic. This method describes the results of data analysis (political traditions) that have been identified. This method is also supported by theories and concepts related to the theme under study. This technique is used to create a replicative narrative based on valid data, but still pay attention to the context. After conducting studies and analysis, this study finds that the phenomenon of piracy of hadith in politics is not something new. Since the rule of the Umayyads and throughout Arab-Islamic history, religious and ideological theorizations have been described in the form of practical relations between humans, religion, and power. Political fatwas need a prophetic text frame to convince the people. The most effective way to create the principle of loyalty to power is the automation of loyalty to God. On the other hand, disobeying power means disobeying Allah (*ka>fir*), *zindiq*, apostates, and even atheists.

Keywords: Hadith, Power, Politics

Abstrak. Artikel ini mendeskripsikan mengenai distorsi hadis-hadis Nabi oleh para penguasa umat Islam demi mencapai tujuan politik mereka. Para politisi menemukan bahwa mereka dapat menggunakan isu-isu sensitif dengan cara mendistorsi hadis-hadis Nabi melalui pemaknaan politis. Tujuannya jelas, yaitu melegitimasi kebenaran politik dan kebijakan penguasanya, bukan kebenaran yang senyatanya dibawa oleh Islam. Meskipun politisasi hadis-hadis Nabi merupakan sebuah kejahatan spiritual, akan tetapi para ahli agama penguasa meyakini bahwa, instrumen ini merupakan cara yang paling

efektif dalam melakukan kontrol sosial demi meraih atau mempertahankan kekuasaan. Metode yang digunakan adalah deskriptif-analitik. Metode ini mendeskripsikan hasil analisis data (hadis-hadis politis) yang telah diidentifikasi. Metode ini juga didukung dengan teori dan konsep yang berkaitan dengan tema yang diteliti. Teknik ini digunakan untuk membuat narasi replikatif berdasarkan data yang valid, namun tetap memperhatikan konteksnya. Setelah melakukan kajian dan analisis, kajian ini menemukan bahwa, fenomena pembajakan hadis dalam politik bukanlah sesuatu yang baru. Sejak kekuasaan Bani Umayyah dan sepanjang sejarah Arab-Islam, teorisasi keagamaan dan ideologis digambarkan dalam bentuk relasi praksis antara manusia, agama dengan kekuasaan. Fatwa politik membutuhkan bingkai teks kenabian dalam rangka meyakinkan umat. Cara yang paling efektif adalah dengan menciptakan prinsip loyalitas kepada kekuasaan adalah otomastisasi loyalitas kepada Allah. Sebaliknya, ingkar kepada kekuasaan, berarti inkar kepada Allah (*kafir*), zindiq, murtad bahkan ateis.

Kata kunci: Pembajakan Hadis, Politik, Kekuasaan

Pendahuluan

Sejak berabad-abad ada sekelompok orang yang mempergunakan teks-teks agama dalam berpolitik. Teks-teks agama tidak hanya untuk melindungi tirani atau kekuasaan saja, tetapi juga untuk menciptakan proyek-proyek politik. Sangat sulit membedakan antara teorisasi kesatuan-agama dengan politisasi agama. Politik Islam mengenal teorisasi ini sudah ada sejak lahirnya konflik politik antara sahabat Nabi pasca kenabian, terutama sejak masa Umayyah. Beberapa penulis mencoba menganalisis fenomena tersebut berdasarkan perspektifnya masing-masing. Salah satunya adalah perspektif ulama hadis. Sebagian peneliti hadis melihat adanya indikasi yang berkaitan dengan politisasi hadis oleh para pemburu kekuasaan. Sejarah Islam merekam peristiwa perebutan kekuasaan antara kaum *al-Anṣār* (al-Aus dan al-Khazraj) dengan kaum *al-Muhājirīn* (Abū Bakr, ‘Umar bin al-Khaṭṭāb dan Abū ‘Ubaidah bin al-Jarrāh serta beberapa sahabat lain dari kalangan *Muhājirīn*). Kedua kubu saling memperebutkan kendali kepemimpinan umat Islam sepeninggal Nabi. Kaum *Muhājirīn* menggunakan hadis Nabi, yang menyatakan bahwa klan Quraish lebih berhak memimpin umat dari pada klan yang lain (*al-a’immah min Quraisib*).¹

Atas dasar hadis itu, tirani dan pelanggaran hak-hak konstitusional masyarakat menjadi hal yang wajar, bahkan legitimatif. Model politik semacam ini, menempatkan agama sebagai lembaga otoritatif yang mampu memberikan legalitas terhadap kebijakan politik. Sejarah Islam pasca kenabian membuktikan bahwa, para tokoh suku Quraish memang menginginkan kepemimpinan umat

¹ Khalifah ‘Ubaid al-Kalbānī al-‘Ummanī menulis satu karya khusus untuk menjawab kritik pemikiran Wahhābiyyah. Ia menuliskan karyanya dengan judul yang cukup jelas. Karya itu disusun dalam satu kajian berlanjut: *Silsilah al-Ṭarīq Nahw al-Ḥaqīqah: al-A’immah min Quraisib min Banī Hāshim* (Mamlakah al-Baḥrain: Dār al-‘Iṣmah, 2007/1428).

berada di bawah kendali mereka. Mereka pun benar-benar menutup peluang bagi kelompok lain untuk berkontribusi memberikan pelayanan kepada umat. Apalagi, sejak perseteruan ‘Alī bin Abī T}ālib dengan Mu’āwiyah, kedua kelompok menyadari pentingnya hadis Nabi dalam masalah politik. Bukan hanya sebagai alat legitimasi politik, tetapi juga masalah klaim dominasi termasuk pertarungan politik melalui ilmu pengetahuan. Banyak karya yang dihasilkan oleh para ulama hadis terindikasi di bawah perintah dan dikendalikan pengawasannya oleh para pemegang kekuasaan. Indikatornya adalah tidak jarang para penulisnya merupakan para ulama memiliki keterkaitan langsung dengan para penguasa pada masanya. Inilah alasan, banyaknya kritik dan skeptisisme diarahkan kepada karya-karya tersebut. Bahkan, sebagian kritik menilai sejumlah hadis yang terkait dengan politik disinyalir sengaja dibuat dalam rangka memberikan dukungan dan legitimasi politik bagi para penguasa saat itu.

Penelitian yang mengaitkan hadis sebagai medium politik sudah banyak dilakukan oleh para peneliti sebelumnya. Diantaranya adalah tulisan Raodatul Jannah (Hadis Politik) yang mempertanyakan kontribusi politik perempuan.² Makrum menuliskan Hadis-hadis Politik Abad Pertengahan Islam: Kajian Sosiologis) yang menyoal maraknya pemalsuan hadis sebagai akibat dari tuntutan politik.³ Lukman Arake menulis buku: Hadis-hadis Politik dan Pemerintahan yang diterbitkan pada tahun 2020.⁴ Buku ini memuat riset mengenai pengejawantahan nilai-nilai dan etika politik dan tata kelola pemerintahan melalui pendekatan normatif agama dengan berbasis hadis-hadis Nabi. Sedangkan penelitian ini secara spesifik mengusung instrument dan nilai-nilai yang terkandung di dalam hadis-hadis Nabi yang seringkali disalahgunakan dalam mencapai kekuasaan melalui serangkaian proses intimidasi dan legitimasi yang destruktif. Artikel ini menunjukkan perspektif lain, bahwa hadis-hadis Nabi ternyata tidak hanya teksnya yang digunakan di dalam melegitimasi setiap kepentingan pribadi dan kecenderungan politik. Melalui proses inherensi ilmu pengetahuan, pemaknaan dan implementasi hadis-hadis Nabi jarang sekali dikawal oleh para ulama hadis, sehingga terjadi *hijacking* (pembajakan bukan pada teks orisinalnya, tetapi pada tahanan pemaknaan dan konsekuensi pemaknaannya).

Ilustrasi di atas menarik untuk dilakukan penelitian lanjut. Misalnya, bagaimana para penguasa melakukan inherensi hadis-hadis Nabi dalam ilmu pengetahuan, sehingga suasana politik dapat dibangun berdasarkan pada pengetahuan tersebut secara lebih *soft* (lembut). Artinya, tanpa disadari bahwa,

² Jurnal Riset Agama, Volume 1, Nomor 1 (April 2021): 113-132, <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/jra>

³ <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id>

⁴ Lukman Arake, *Hadis-Hadis Politik dan Pemerintahan* (Bantul: Lintas Nalar, 2020)

kaidah-kaidah politik yang dibangun sebenarnya adalah nilai-nilai implementatif dari suatu hadis, akan tetapi karena hadis-hadis tersebut sudah direduksi dalam suatu kajian melalui mekanisme pemaknaan politis, sehingga yang nampak seakan-akan hal tersebut tidak bersinggungan langsung dengan hadis Nabi, melainkan dengan ilmu pengetahuan.

Data yang didapatkan berupa narasi hadis, sejarah dan praktek politik umat Islam. Data-data tersebut akan dianalisis dengan menggunakan metode deskriptif-analitik. Data-data yang diidentifikasi akan diolah sesuai dengan pola dan tema yang relevan. Hasil analisis data (hadis-hadis politis) yang telah diidentifikasi, selanjutnya direduksi dan diambil kesimpulan per partikel (sub tema) untuk disatukan secara komprehensif pada kesimpulan akhir. Meskipun kesimpulan sudah ditemukan, metode ini juga akan didukung dengan teori dan konsep yang berkaitan dengan tema yang diteliti. Teknik ini digunakan untuk menciptakan deskripsi yang utuh mengenai tema yang disajikan.

Pembahasan

Politisasi Kodifikasi

Secara etimologi maupun terminologi, bahwa *tadwīn* (kodifikasi) memang berbeda dengan *kitābah* (tulisan). Akan tetapi, kedua istilah tersebut seringkali diidentikkan dengan kegiatan *tadwīn* hadis. Keduanya dianggap memiliki keterkaitan satu sama lainnya. Kodifikasi membutuhkan penulisan ulang. Sebaliknya, penulisan ulang dilakukan karena kepentingan kodifikasi. Penulisan ulang dalam konteks ini sangat bisa dipahami, mengingat bahwa tradisi ilmu yang ditransfer secara lisan di kalangan bangsa Arab, termasuk di dalamnya adalah para sahabat Nabi. Akibatnya, ilmu pengetahuan dikembangkan secara lisan, kecuali dalam jumlah tertentu yang ditransmisikan dalam bentuk tulisan. Kontroversi penulisan hadis mengenai boleh-tidaknya yang terjadi di kalangan sahabat Nabi adalah bentuk problematika transisi keilmuan dari lisan ke tulisan. Di satu sisi ada hadis yang melarang menuliskan hadis. Seperti dalam riwayat berikut ini:

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدِ الْأَزْدِيُّ : حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ : "لَا تَكْتُبُوا عَلَيَّ، وَمَنْ كَتَبَ عَلَيَّ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحُهُ، وَحَدِّثُوا عَلَيَّ، وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ - قَالَ هَمَّامٌ أَحْسِبُهُ قَالَ : - مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"⁵

Haddāb bin Khālid al-Azdī telah menceritakan kepada kami, telah menceritakan Hammām dari Zaid bin Aslam dari ‘Aṭā’ bin Yasārī dari Abū Sa’īd al-Khudhrī bahwasanya RAsūlullah bersabda: Janganlah kalian menulis [apa-apa] dariku. Maka,

⁵ Ṣafiy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *Minnah al-Mun’im fī Sharḥ Ṣḥīḥ Muslim*, Kitab al-Zuhd wa al-Riqāq, Bāb: al-Nahy ‘an Kitābah Ghair al-Qur’an, Nomor: 7510, juz, 4, (Riyād: Dār al-Salām, 1999/1420), 409.

barang siapa yang telah menuliskan sesuatu dariku selain al-Qur'an, hendaklah dia menghapusnya. Dan sampaikanlah dariku, karena tiada dosa. Barang siapa yang berdusta atas namaku – kata Hammām [salah seorang perawi]: Aku berpikir (beliau) akan berkata: dengan sengaja, maka hendaklah dia menyiapkan tempat duduknya di dalam neraka.

Namun di sisi lain, Nabi mengizinkan beberapa sahabat untuk menuliskannya.

لما فتحت مكة قام النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر الخطبة – خطبة النبي صلى الله عليه وسلم – قال: فَقَامَ أَبُو شَاهٍ . رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ . فَقَالَ اَكْتُبُوا لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم " اَكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ⁶ .

Abū Hurairah menceritakan, bahwa, ketika ekspansi Makkah, Nabi berkhutbah sambil berdiri. Lalu seorang lelaki dari Yaman berdiri, (diketahui Bernama Abū Shāh. Abū Shāh berkata: Wabai Rasulallah! Tuliskanlah untukku. Lalu baginda bersabda: Tuliskanlah untuk Abū Shāh.

Lain halnya dengan apa yang dilakukan oleh ‘Abdullāh bin ‘Amrū bin al-‘As. Ia menulis segala sesuatu yang didengarnya dari Rasulullah. Ia mengumpulkannya di dalam sebuah dokumen yang kemudian dikenal dengan *Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah*.⁷ Era *al-Khulafā’ al-Rāshidīn* (empat kekhalifahan yang pertama) memiliki alasan yang kuat untuk melakukan kodifikasi hadis, yaitu agar tidak tercampur antara al-Qur’an dan hadis Nabi.⁸

Kodifikasi hadis memiliki arti yang sangat penting bagi *madhhab* Sunni. Kodifikasi hadis bukan hanya semata masalah pengumpulan hadis, akan tetapi juga teoritisasi politik Sunni itu sendiri. Semenjak berdirinya kekuasaan Umawi, terjadi interaksi yang sangat kuat antara kegiatan kodifikasi hadis dengan politik kekuasaan. ‘Ajjāj al-Khaṭīb berpendapat, kodifikasi hadis secara nasional telah dimulai sejak pemerintahan ‘Abd al-‘Azīz bin Marwān (seorang gubernur Mesir). Instruksi ini didokumentasikan dalam satu maklumat khusus yang ditujukan kepada para ulama hadis saat itu, terutama kepada tokoh hadis ternama, yaitu

⁶ Abū Dāwud bin Sulaimān bin al-Ash’ath al-Sajistānī al-Azdfī, *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-‘Ilm, No.3649, juz 4 (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997/1418), 42.

⁷ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Muḥammad Saif al-Dīn ‘Alish, ‘Abdullāh Bin ‘Amrū Bin Al-‘Aṣ Wa Ṣaḥīfatuhu al-Ṣādiqah, *Al-Iṣābah Fī Tamyīz al-Ṣaḥābah* (al-Qāhirah: al-Hai’ah al-Ma’rifah al-‘Ammah, 1986). Lihat juga. Muhammad ‘Ajjaj Al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1988).

⁸ Pernyataan ‘Umar bin al-Khaṭṭāb mengenai kekhawatirannya tercampur antara al-Qur’an dan hadis sehingga umat akan celaka. Muhammad bin Mathar Al-Zahrani, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawiyah Nash’atuhu wa Taṭawwuruhi min al-Qarn al-Awwal Ilā Nihāyah al-Qarn al-Tāsi’ al-Hijrī* (Riyāḍ: Dār al-Minhāj, 1426).

Kathīr bin Murrah al-Ḥaḍramī (seorang ulama generasi *tābi'ī*). Marwan memberi secara khusus kepada al-Ḥaḍramī, agar menulis semua hadis yang dimiliki oleh para sahabat yang bersumber dari Rasulullah, kecuali dari Abu Hurairah. Hal ini dikarenakan, Marwan adalah salah satu murid Abu Hurairah, karena itu ia telah memiliki semua hadis yang diriwayatkan oleh gurunya tersebut.⁹

Sejalan dengan langkah Marwan, 'Umar bin 'Abd al-'Aziz melanjutkan proyek kodifikasi hadis dan menyempurnakannya. Ia memerintahkan kepada seluruh ulama hadis untuk melakukan langkah-langkah kreatif dan sistematis dalam kodifikasi hadis. Ia juga berharap kegiatan kodifikasi hadis dapat menghasilkan kumpulan hadis-hadis yang kredibel dan akuntabel. Itulah sebabnya, ia menghendaki hadis-hadis yang dikodifikasi benar-benar hanya yang bersumber dari Rasulullah.¹⁰ Menurut al-Baihaqī menyebutkan, dari sekian banyak ulama hadis yang ada saat itu Ibn Shihab al-Zuhri adalah satu tokoh hadis yang menyambut seruan 'Umar bin 'Abd al-'Aziz tersebut.¹¹

Meskipun demikian, Muhammad 'Ajāj al-Khaṭīb dalam karyanya: *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, menyampaikan bahwa banyak kecurigaan dari para kritikus hadis yang ditujukan kepada al-Zuhri, terutama dari partai politik yang menentang kekuasaan Umayyah, partai *al-'Alawī al-Shī'ī*. Selain melakukan kodifikasi, al-Zuhri dicurigai memiliki agenda politik untuk 'Umar bin 'Abd al-'Aziz. Ia dianggap memiliki tugas untuk mengumpulkan simpatisan Umayyah dan meng-*counter* berbagai kritik yang datang dari para musuh Umayyah. Hal ini dikarenakan, al-Zuhri dianggap lebih banyak menunjukkan motif politiknya dari pada perspektif keilmuannya. Karya al-Zuhri dinilai bukan sebuah gerakan kebangkitan hadis, akan tetapi lebih tepat jika disebut sebagai alat mendompleng kekuasaan dan dalam rangka memperkokoh legitimasi Umayyah dalam upaya mengontrol publik.¹²

Romantisme politik dan kegiatan kadifikasi hadis tetap berlanjut, meskipun kekuasaan Umayyah telah berakhir. Pemerintahan 'Abbasiyyah -Abu Ja'far al-Manṣūr- khalifah kedua menemui Imam Malik saat melaksanakan ibadah haji. Ia menyatakan kebijakannya kepada Imam Malik, bahwa ia yang akan menjadikan karya *al-Muwatta'* sebagai kitab undang-undang negara dalam hal hukum syari'at. Lebih dari itu, al-Manṣūr juga menjanjikan akan melarang semua *madhhab* yang ada, selain *madhhab* Imam Malik. Mendengar permintaan al-Manṣūr,

⁹ Muḥammad 'Ajāj al-Khaṭīb, *Abū Hurairah Riwāyah al-Islām* (Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 1982). Lihat juga. Shihāb al-Din Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Hudā al-Sārī Li Muqaddimah Faḥ al-Bārī* (Beirut: al-Risālah al-'Alamiyyah, 1434).

¹⁰ Abu al-Majd Muḥammad Sharīf Rashīd, *Fiqh Sirah Amīr al-Mukminīn 'Umar bin 'Abd al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1435).

¹¹ Abū Bakr Aḥmad bin Husain bin 'Alī al-Baihaqī, *al-Sunan al-Ṣaḡhīr* (Islamabad: Silsilah al-Mashurat, Jami'ah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1989). Lihat juga. 'Abd al-Muḥdi 'Abd al-Qadir 'Abd al-Hadi, *Musnad Ibn al-Ja'd* (Kuwait: Maktabah al-Falāh, 1985).

¹² Al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin*.

Imam Malik dengan tegas menolak permintaan khalifah tersebut.¹³ Romantisme yang dibangun antara penguasa dengan para ulama *Ahl al-Ḥadīth* mulai meredup secara perlahan, bersmaan dengan menguatnya pengaruh dan dominasi pemikiran teologi yang dibanun oleh kalangan al-Mu'tazilah. Hal ini dikarenakan pendekatan akal (*al-'aql*) yang dianut oleh kalangan al-Mu'tazilah. Pendekatan ini lebih menitikberatkan pada pertimbangan rasionalitas dari pada riwayat-riwayat yang beredar di kalangan *Ahl al-Sunnah*. Pengaruh al-Mu'tazilah semakin meluas di kalangan umat saat pemerintahan dipegang oleh al-Ma'mun, al-Mu'tasim dan al-Wathiq Billāh.

Sejak kekuasaan berpindah ke tangan al-Mutawakkil 'Alallah (233 H}), kalangan *Ahl al-Ḥadīth* mulai bangkit kembali. Tidak ada lagi penindasan terhadap *Ahl al-Ḥadīth* dan *madhhab* yang dibangunnya. Fase baru pun dimulai yang ditandai oleh pendekatan riwayat dalam politik, seperti yang dilakukan oleh Imam Ahmad bin Hanbal kepada al-Mutawakkil. Ia juga menghabiskan tahun-tahun terakhir masa hidupnya untuk mendukung kekuasaan al-Mutawakkil di Samarra. Sebagai dukungan kepada *Ahl al-Ḥadīth*, al-Mutawakkil memberi kesempatan kepada Ibn Hanbal menerbitkan karyanya, *al-Musnad*. Karya itu dianggap sebagai salah satu karya fenomenal di kalangan *Sunni*. Sejak saat itu, perhatian umat terhadap hadis dan riwayat semakin meningkat. Tradisi transmisi hadis secara *shafabiyyah* (lisan dalam bentuk verbal-memorial) bergeser ke tradisi tulisan dan manuskrip. Al-Bukhari ketika menulis *Ṣaḥīḥ*-nya sebanyak 7.275 (tujuh ribu dua ratus tujuh puluh lima) hadis, separuhnya adalah hadis yang diulang. Apalagi hadis-hadis tersebut diambil dari enam ratus ribu hadis.¹⁴ Demikian pula, apa yang dilakukan oleh Imam Ahmad bin Hanbal ketika ia menulis *Musnad*-nya. *Musnad* itu berisi sekitar empat puluh ribu hadis. Sekitar sepuluh ribu hadis diulang. *Al-Musnad* memuat merupakan hadis-hadis pilihan dari 750.000 (tujuh ratus lima puluh ribu) hadis.¹⁵

Fatwa Politik dalam Kutub al-Tis'ah

Yasraf mengutip teori Hegel dalam karyanya: *Phenomenology of Spirit*, yang menjelaskan bahwa sebuah hasil karya seni atau teks selalu diidentifikasi dengan sang pengarang. Menurutnya, tidak diragukan lagi bahwa, karya-karya tersebut merupakan ekspresi dari sikap intelektual dan dialektika yang dihadapi oleh masing-masing penulis terhadap kondisi dan situasinya saat menyusun

¹³ Shafin bin 'Abd bin 'Abdullāh Safir, *Mauqif al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Haditsah Min al-Hadits al-Nabawī al-Sharīf: Dirāsah Taṭbiqiyah 'alā Tafīr al-Mannār* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998).

¹⁴ Ahmad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin 'Abd al-Mālik al-Qaṣṣalānī, *Irshad al-Sārī Li Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amiriyyah, n.d.).

¹⁵ Nūr al-Dīn Abī Al-Ḥasan 'Alī bin Abī Bakr al-Haitamī al-Shāfi'ī, *Ghāyah al-Maqsūd Fī Zawa'id al-Musnad* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998).

tulisannya. Karya-karya tersebut pada dasarnya mengekspresikan keinginan, nafsu, selera, kegelisahan, kesenangan atau bahkan totalitas kehidupan mereka.¹⁶ Teori Hegel ini, mengisyaratkan bahwa, tidak ada satu pun karya yang hadir di ruang hampa, tanpa mengekspresikan latar belakang, keinginan dan tujuan penulisnya.

Pasca kodifikasi, hadis memasuki fase *taṣnīf*. Fase ini sering diartikan sebagai kegiatan pengklasifikasian hadis berdasarkan pada tema yang biasa dikenal dengan istilah *kitāb* (tema besar) dan *bāb* (sub tema). Kegiatan *taṣnīf* juga dilanjutkan dengan dengan kegiatan *sharḥ* (memberikan penjelasan) terhadap hadis-hadis yang dianggap membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Kegiatan ini menghasilkan karya-karya hadis *sharḥ* yang dituangkan dalam bentuk *Kutub al-Shurūḥ*. Fase *taṣnīf* dan *sharḥ* memberi kesempatan kepada para ulama untuk mengarahkan pemahaman umat terhadap *madhhab*, ideologi dan orientasi politik yang dianggapnya layak untuk diikuti. Sedangkan bagi penguasa, tujuan utamanya adalah mendapatkan kesempatan mengarahkan orientasi dan kontrol politik umat. Ada banyak bahasa dan kode yang ditinggalkan yang dapat diketahui melalui karya-karya mereka. Pilihan hadis dan penempatannya pada *kitāb* (tema) *bāb* (sub tema) merupakan otorisasi penulisnya. Penempatan itu, tidak hanya mengarahkan pada masalah fiqihnya (hukum), tetapi juga menggiring opini umat sesuai dengan kerangka penyusunnya. Misalnya, Ah}mad bin H}anbal yang meriwayatkan kewajiban bagi setiap Muslim mentaati pemimpinnya, apapun kondisinya.¹⁷ Al-Bukhari juga meriwayatkan hadis yang senada mengenai kewajiban taat kepada pimpinan.¹⁸ Ada Sembilan karya induk di bidang hadis, mulai dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Nasā'ī*, *Sunan Ibn Mājah*, *Muwatta' Mālik*, *Musnad Ibn Ḥanbal* dan *Sunan al-Dārimī*. Dari Sembilan karya induk tersebut, di dalamnya mengindikasikan adanya upaya-upaya politisasi hadis dalam rangka menata fondasi bagi bangunan *madhhab* sekaligus politik *Sunni*.

Sistem *madhhab* dan politik *Sunni* memang berbeda dengan *madhhab al-Shi'ah*, *al-Mu'tazilah* dan *al-Khawarij*. Misalnya sikap protektif kalangan *Sunni* terhadap para sahabat. Sikap tersebut didasarkan pada pernyataan Nabi dalam suatu riwayat: 'Jangan pernah mencela para sahabatku, karena jika saja salah satu dari kalian menginfaqkan hartanya seberat bukit *Ubud*, tidak akan pernah dapat menyamai sedekah mereka, walau satu *mudd* atau bahkan setengah dari *mudd*-nya

¹⁶ Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna* (Yogyakarta: Jalasutra, 1999).

¹⁷ Abu Hajir Muhammad Al-Sa'id bin Basuni Zaghlul, *Mausu'ah Athraf Al-Hadith Al-Nabawi Al-Syarif* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, n.d.).

¹⁸ Shihab Al-Din Abi Al-'Abbas Ahmad bin Muhammad Al-Syafi'i Al-Qasthalani, *Iryad Al-Sari Li Syarh Shahih Al-Bukhari, Bab: Al-Sam' Wa Al-Tha'ab Li Al-Imam Ma Lam Takun Ma'shiyah* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1971).

tersebut (jika dibandingkan dengan kedudukan para sahabatku)¹⁹. Begitu pula dengan hadis: ‘pemimpin dari kaum Quraish’.²⁰ Kedua kaidah ini berbeda dengan fondasi politik yang dibangun oleh *al-Shi’ah* dan *al-Mu’tazilah* atau *al-Khawarij*. Menurut ketiga kelompok tersebut, tentu sangat berbeda dengan mayoritas *Sunni* yang meyakini bahwa, semua sahabat wajib mendapatkan penghormatan dari umat Islam.

Berdasarkan ilustrasi tersebut di atas dapat dipahami bahwa, sembilan karya induk hadis yang lahir dari kalangan *Sunni* pada kenyataannya memang ditulis di bawah pengawasan para penguasa saat itu. Fakta ini menimbulkan banyak kritik yang dialamatkan kepada *Ahl al-Hadith*. Mereka dianggap tidak benar-benar independen dalam menyusun karya-karyanya. Hadis-hadis yang ada di dalamnya justru dianggap cenderung memberikan deskripsi positif dari pada kritik terhadap penguasa. Selain itu, karya-karya tersebut juga terkesan memberi label kepada masyarakat yang dianggap patuh terhadap penguasa maupun yang dianggap membangkang. Hal ini disebabkan karena, fase awal lahirnya *Sunni* secara politis terkait dengan munculnya para penguasa Umayyah dan ‘Abbasiyah. Sudah barang tentu tidak mengherankan, jika hadis-hadis dari kalangan *Sunni* memiliki prospek yang terkait dengan dukungan politis bagi para pemegang otoritas kekuasaan tersebut.

Dalam konteks yang sama, ada pula yang memberi catatan, bahwa karya-karya hadis *Sunni* memperlihatkan perhatian yang lebih terhadap riwayat-riwayat yang bersumber dari Nabi terkait dengan penaklukan Persia, Irak, Sham dan Mesir. Deskripsi mengenai penaklukan atas wilayah-wilayah tersebut bertujuan untuk memberi legitimasi bahwa, ekspansi militer Arab saat itu merupakan bagian dari kerangka kerja agama (dakwah Islam), bukan perluasan kekuasaan dan politik. Narasi yang disajikan dalam periwayatan tersebut menunjukkan bahwa, secara ideologis tidak ada yang salah dengan ekspansi Islam ke beberapa wilayah di luar Arab tersebut, karena mendakwahkan Islam merupakan suatu jihad mulia. Akan tetapi, bagi kalangan *Shi’ah* tidak demikian dengan narasi yang disampaikan. Kalangan *Shi’ah* menganggap hadis-hadis penaklukan tidak begitu populer. Mereka menjelaskan alasannya, bahwa *Shi’ah* memang tidak berperan aktif dan tidak berpartisipasi dalam gerakan ekspansionis tersebut. Karena menganggap tidak memiliki kontribusi, maka mereka tidak tertarik untuk menarasikannya.

Beberapa kritikus hadis klasik-modern menyampaikan kritik mereka terhadap karya *Sunni* di bidang hadis. Karya mereka dianggap banyak memiliki

¹⁹ Abu ‘Abdillah Muhammad bin Isma’il Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari, Kitab: Fadha’il Al-Shahabah, Bab: Bayan Manaqib ‘Umar Bin Al-Khattāb* (Riyadh: Bait Al-Afkar Al-Dauliyah, 1998).

²⁰ Ahmad bin ‘Ali bin Hajar Al-‘Asqalani, *Ladhdhab Al-‘Aish Fi Thuruq Al-Hadits Al-‘Immah Min Quraish* (Beirut: Dar Al-Basha’ir Al-Islamiyyah, 2012).

tendensi politik. Tidak hanya dari ulama hadis di luar *Sunni*. Kritik juag disampaikan oleh ulama *Sunni* sendiri, seperti Ibn Hazm (w. 456 H). Ibn Hazm mendukung pemberontakan yang dilakukan oleh masyarakat terhadap penguasa yang tidak adil. Ia juga sangat keras terhadap hadis-hadis politik yang memaksa masyarakat untuk taat kepada penguasa.²¹ Ibn al-Jauzi seorang ahli hukum dan sejarawan Muslim (w. 597 H) juga menyampaikan kritiknya terhadap sebagian hadis yang dianggap sebagai akibat dari pertarungan politik. Bahkan, secara khusus al-Jauzi menyusun karyanya yang diberi nama *al-Maudū'āt* dalam rangka memberikan kritikan terhadap hadis-hadis yang dengan sengaja digunakan untuk menaikkan popularitas beberapa penguasa politik, terutama Mu'awiyah bin Abi Sufyan. Selain itu, menurutnya karyanya itu juga untuk menunjukkan bahwa, beberapa hadis kalangan *Sunni* adalah dalam rangka upaya melakukan penolakan terhadap kalangan *Rāfiḍah*.²²

Taqi al-Din Ibn Taymiyyah (w. 728 H), dalam bukunya: *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah Fi Radd 'Ala al-Shi'ah al-Qadariyyah*, mengkritik beberapa hadis yang diriwayatkan oleh kalangan *Sunni*. Beberapa riwayat tersebut dianggap berlebihan dalam menceritakan keutamaan 'Ali bin Abi Ṭālib. Ibn Taymiyyah sangat khawatir kaum *Shi'ah* akan memanfaatkannya untuk membuktikan klaim mereka terhadap kepemimpinan 'Ali setelah Nabi. Langkah Ibn Taymiyyah diikuti oleh Nāṣir al-Din al-Albani yang melakukan kritik banyak hadis yang dimuat di dalam karyanya: *Silsilah al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*. Baik Ibn Taymiyyah maupun al-Albanimenemukan hadis-hadis yang sebelumnya dianggap *ṣaḥīḥ*, akan tetapi menurut keduanya justru dinilai sebagai hadis yang *ḍa'īf*.

Beberapa kalangan intelektual modern melihat bahwa, hadis-hadis yang menekankan sentralitas konsensus sebagai salah satu prinsip fundamental dari teori politik di kalangan *Sunni*, telah menimbulkan banyak diskursus bagi mereka. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, mengkritik keaslian hadis-hadis terkait dengan teori politik *Sunni*. Kritiknya itu di muat di dalam karyanya yang berjudul: *al-Imām al-Shāfi' wa Ta'sīs al-Idiyulugiah al-Wasaṭiyyah*. Abū Zayd mempertanyakan sejumlah hadis yang dinilainya hanya untuk melegitimasi rezim *Sunni*. Hadis-hadis mengenai *ima>mab* (kepemimpinan) ada di tangan umat. Tentu hal ini sangat berbeda dengan teori *ima>mab* di kalangan *Shi'ah*, yang menyatakan bahwa masalah *ima>mab* bersifat ilahi, tidak ada hubungannya dengan umat.²³

Aḥmad Subḥī Mansūr, dalam bukunya: *al-Maskūt 'anhu Min Tārīkh al-Khulafā' al-Rashidīn*, mengkritik sejumlah hadis politik yang melegitimasi gerakan

²¹ Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad atau Ibn Hazm Al-Andalusi Al-Dhahiri, *Al-Fashl Fi Al-Milal Wa Al-Ahwa' Wa Al-Nihal* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1971).

²² Abu Al-Faraj 'Abd al-Rahman bin 'Ali bin Al-Jauzi Al-Qurashi, *Kitab Al-Maudu'at, Bab: Fi Dhikr Mu'awiyah Bin Abi Sufyan* (Madinah: Maktabah al-Salafiyah, 1966).

²³ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām Al-Syafi'i Wa Ta'sīs Al-Idiyulugiah Al-Wasathiyah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1996).

ekspansi militer setelah Nabi wafat. Dalam kaidah *Sunni*, ada hadis yang menjelaskan bahwa, Nabi diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka mengatakan kalimat tauhid (bersyahadah). Hadis ini diabadikan di berbagai karya atau kitab-kitab *al-futuḥāt* (penaklukan), kitab-kitab *fiqh* (hukum), *kharrāj* (pajak atau cukai) dan *qānūn al-daulah* (peraturan perundang-undangan negara). Menurutnya, hadis-hadis tersebut menjadi penetralisir, bahwa sudah menjadi hal yang wajar ketika agama disebarkan dengan cara-cara ekspansi, dominasi, ketidakadilan, dan tirani. Hal ini hanya akan terjadi pada *dīn arḍī* (peraturan manusia), bukan pada *dīn samāwī* (wahyu). Subḥi Manṣūr juga mengkriti masalah ke-*‘adil*-an (kredibilitas moral) para sahabat. Menurutnya ke-*‘adil*-an seorang perawi tidak dapat didefinisikan sebagai manusia tanpa cacat. Oleh karena itu, ‘Adnān Ibrāhīm dalam banyak kesempatan presentasinya mengkritik definisi keseluruhan sahabat sebagai orang tanpa cacat. Kritiknya itu kemudian dikemas dalam satu karya yang dikenal dengan nama *al-Ṣaḥābah wa ‘Adālatuhum*.²⁴ Begitu pula dengan Ḥasan Farḥān al-Mālīkī dalam beberapa tulisannya.²⁵

Peletakan Dasar Politisasi Agama

Revolusi politik Islam pasca kenabian telah melahirkan berbagai manuver politik berupa pemalsuan hadis. Faktanya, memang ada hadis yang sengaja dipalsukan guna mendapatkan popularitas, status sosial, ekonomi, politik. Tantangan yang dihadapi hadis Nabi –dalam analisis luas– bersumber dari intervensi kekuasaan yang disertai dengan argumentasi negatif dari persaingan dua kekuatan besar, yaitu *haqq* dan *bāṭil*. Tentu saja, masing-masing kubu mengklaim mewakili pihak yang memperjuangkan kebenaran. Kondisi ini membuat para ulama hadis berada pada posisi ketergantungan pengetahuan dan mendorong mereka memainkan siasat sebagai kelompok ketiga. Jika kuasa begitu kuat dan mendominasi, maka itu artinya kuasalah yang berperan sebagai pengendali. Para pemegang otoritas agama hanya akan diberi ruang untuk berekspresi sebatas yang bersesuaian dengan orientasi kuasa. Analisis ini dapat dilihat pasaca kekuasaan *al-Khulafā’ al-Rāshidūn*, yaitu terjadinya pergeseran politik kekuasaan ke arah ideologi kekuasaan yang dibangun di atas pondasi teks-teks kenabian (hadis). Hadis Nabi difungsikan sebagai yang melayani otoritas politik dan melegitimasinya, bukan yang menentukan nasibnya sendiri. Hadis menjadi prioritas dan memiliki otoritas, sayangnya bukan yang mengendalikan.

Perspektif kuasa melihat realitas kontribusi teks keagamaan merupakan aktivitas manusia, bukan konsepsi agama. Keduanya berbeda sama sekali.

²⁴ ‘Adnan Ibrahim, *Silsilah Al-Shahabab Wa ‘Adalatuhum* (Maktabah ‘Adnan Ibrahim, 2013).

²⁵ Hasan bin Farhan Al-Maliki, *Al-Shubbah Wa Al-Shahabab Baina Al-Ithlaq Al-Lughawi Wa Al-Takhsish Al-Syar’i* (Dar Al-Mahajjah Al-Baidha’, 2014).

Aktivitas manusia bekerja sesuai antusiasme, keinginan, kadang mengatur, tetapi lebih banyak diatur. Sedangkan konsepsi agama tidak demikian, karena ia hanya idealitas. Hadis-hadis palsu merupakan salah satu hasil aktivitas tersebut. Narasi yang terkandung di dalamnya tergantung kecenderungan pembuatnya. Begitu pula dengan ekspresi kecenderungan pemaknaan. Dari sini, ekspresi dapat merusak makna sesungguhnya tentang hadis, sekalipun hadis itu dinyatakan *ṣahīḥ* atau otentik. Ini bukan masalah bahasa (*i'rāb, lahn* ataupun *sharf*), tetapi lebih serius dari itu semuanya. Sebab, menyangkut situasi, antusiasme dan ambisi yang reduktif, sehingga akan mengubah perspektif tertentu dari arah yang seharusnya. Selama menyangkut dengan realitas kuasa, apapun bisa saja terjadi. Makna bisa saja diproduksi oleh otoritas agama, akan tetapi implementasi dan pengawasannya merupakan rangkaian kerja yang hanya bisa dilakukan oleh kuasa.

Sosialisasi hadis-hadis politik dan kuasa biasa dilakukan oleh para pengkhotbah dan mereka yang mendukung kekuasaan. Mekanisme pengulangan hadis-hadis palsu dalam banyak kesempatan, dimaksudkan agar masyarakat menjadi semakin familier. Hasil yang diharapkan adalah masyarakat merimanya sebagai kebenaran otentik yang bersumber dari Nabi, padahal tidak demikian kenyataannya. Barangkali ilustrasi yang paling tepat untuk menjelaskan teori kuasa ini adalah penggunaan hadis-hadis palsu dalam banyak *dalil al-fiqh* (dasar menetapkan hukum), banyak kasus dan permasalahan agama lainnya. Begitu kuat doktrin yang ditanamkan, sehingga dimensi agamanya justru menjadi obyek verifikasi untuk kemudian dinilai dalam suatu kategori benar dan salah. Ketika hadis-hadis tersebut diyakini otentik, maka statemen dan klaim kekuasaan adalah sesuatu yang hakiki mengenai kekuasaan Tuhan. Dengan demikian, maka melanggar doktrin kebenaran kekuasaan berarti dapat dianggap telah keluar dari hukum Allah. Bahkan, masyarakat awam pun dapat memvonisnya sebagai orang kafir (pembangkang agama). Demikianlah, kekuasaan mempertontonkan *karamah* (*extraordinary*) politik melalui dimensi spiritualitas, apalagi bila terkait dengan misi kemanusiaan Tuhan melalui para penguasa di bumi. Menolak ketetapan penguasa, itu artinya telah melanggar ketetapan Allah dan Rasul-Nya.

Doktrin kekuasaan Tuhan di bumi merupakan praktek spiritualitas dan tindakan atas nama penegakan hukum agama. Pada persepsi ini, penguasa memiliki *dalil* (alasan pembenaran) untuk menetapkan kategori benar-salah melalui pelanggaran terhadap nilai-nilai agama. Keputusan penguasa tidak dapat disalahkan, karena dasar otentik yang dimiliki oleh penguasa justru dijalankan oleh para pemegang otoritas agama itu sendiri. Cara ini ditempuh bukan tanpa alasan. Mereka memperlakukan agama secara proporsional sesuai dengan logika politik, bukan idealitas agama. Oleh karena itu, kepatuhan terhadap penguasa merupakan bagian integral dari kepatuhan terhadap agama. Perspektif ini mengisyaratkan bahwa, kepatuhan umat terhadap penguasa bersifat final, mengikat, suka rela dan logis. Demikianlah retorika kuasa yang berlaku yang menjelma ke dalam bahasa agama dan bersejajaran dengan kebutuhan keyakinan mayoritas umat.

Analisis teoritis di atas memang membutuhkan pembuktian empiris. Pembuktian empiris terhadap ada tidaknya praktek pemalsuan hadis dimaksudkan untuk menunjukkan bagaimana para penguasa telah merancang dan mengambil simpati publik melalui metode yang distortif terhadap sejumlah narasi kenabian. Apalagi, argumen-argumen rasional yang menampilkan narasi-narasi kenabian semakin membuktikan adanya sejumlah hadis yang telah dipalsukan demi kekuasaan. Doktrin agama dibutuhkan saat menetapkan kriteria kelayakan, siapa orang dan dari klan mana yang paling pantas memimpin, pada kenyataannya kepemimpinan umat Muslim tidak cukup hanya dengan memiliki kualitas keagamaan yang bagus, sekalipun ditunjang kepercayaan umat yang tinggi. Al-Mawardi menjelaskan, setidaknya ada tujuh kriteria yang harus dipenuhi untuk menjadi pemimpin umat ini. Di antaranya, adil, memiliki pengetahuan yang luas, tidak cacat fisik atau indra, tidak cacat fisik, memiliki konsep pengembangan umat, keberanian dan berasal dari suku Quraish.²⁶ Berkaitan dengan syarat ketujuh, bahwa khalifah berasal dari suku Quraish tidak disusun sendiri oleh al-Mawardi. Kriteria itu disusun berdasarkan pada pernyataan kenabian, bahwa *al-a'immah min Quraisih*²⁷ (pemimpin berasal dari suku Quraish). Maḥmūd Shākīr menegaskan dalam kajiannya, tidak ada keharusan pemimpin dari suku Quraish. Doktrin tersebut telah dieksploitasi secara politis oleh para Bani Umayyah. Berdasarkan doktrin itu, Bani Umayyah mengganti sistem suksesi kepemimpinan dari musyawarah-demokratis (*khalifah*) menjadi sistem monarki-hereditis (kerajaan-kekaisaran).²⁸ Pandangan yang sama juga disampaikan oleh Khalifah 'Ubaid. Menurutny, tidak ada kriteri yang mewajibkan adanya kriteria kepemimpinan dari Quraish.²⁹ Berlakunya sistem monarki telah menutup kesempatan bagi keturunan di luar garis keturunan Mu'awiyah.

Persyaratan lain yang menjadi penentu bagi seseorang dianggap memiliki kelayakan memimpin *nasab*. Dalam konteks ini, tokoh yang dianggap representatif mereka yang memiliki hubungan *nasab* atau kekerabatan dengan Nabi. Hal ini jika dilihat, silsilah Bani Umayyah yang merupakan keturunan Umayyah bin 'Abd al-Shams bin 'Abd al-Manaf bin Qusai (tokoh Quraish terkemuka). Umayyah bin 'Abd al-Shams bin 'Abd al-Manaf bin Qusai juga merupakan keponakan Hashim

²⁶ Abu Al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi, *Al-Abkam Al-Sulthaniyyah Wa Al-Wilayat Al-Diniyyah*, ed. 'Isham Faris Al-Hursatani dan Muhammad Ibrahim Al-Zaghli (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1996).

²⁷ Ahmad bin Al-Husein bin 'Ali bin Musa Al-Khusraujirdi Al-Khurasani, *Abu Bakr Al-Baihaqi, Al-Sunan Al-Kabir Atau Al-Kubra*, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha (Kairo: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003).

²⁸ Mahmud Syakir, *Al-Tarikh Al-Islami: Al-Khulafa' Al-Rasyidun* (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 2000).

²⁹ Khalifah 'Ubaid Al-Kalbani Al-'Ummani, *Al-A'mmah Min Quraisih Min Bani Hashim* (Bahrain: Dar Al-'Ishmah, 2007).

bin ‘Abd al-Manaf bin Qusai, buyut Nabi Muhammad dan ‘Afi bin ‘Abī Ṭālib. Dari silsilah di atas terlihat bahwa Umayyah bin Abdul Shams bin ‘Abd al-Manaf bin Qusai memiliki dua putra yaitu H}arb bin Umayyah dan ‘Abū al-Āṣ bin Umayyah. Dari Abu Sufyan bin Harb lahir Mu’awiyah bin Abu Sufyan atau Mu’awiyah I yang mendirikan dan mengembangkan pemerintahan Kerajaan Bani Umayyah di Damaskus, Suriah.³⁰

Atas dasar kekerabatan dan hubungan nasab tersebut, Bani Umayyah dianggap memiliki hak atas kepemimpinan umat. Lagi-lagi perspektif politik secara liar memanfaatkan narasi kenabian demi mendukung kuasa yang mengaku sebagai paling berhak atas nasab Nabi. Sederhananya, Nabi adalah Mu’awiyah, begitu pula sebaliknya. Melawan Mu’awiyah adalah sebuah pelanggaran dan kesesatan, karena menyimpang dari sunnah Nabi. Jika Nabi Muhammad adalah seorang utusan (*Rasul*), maka Mu’awiyah adalah orang suci titisan Tuhan karena berkerabat dan bernasab dengan Nabi. Ia sengaja hadir dari surga yang akan menyelesaikan segala permasalahan umat. Logika sakralitas ini dibuat dengan tujuan, agar kehadiran tokoh suci sebagai juru selamat, mampu memberikan keadilan, mengeluarkan umat dari situasi yang menindas. Di sinilah pentingnya tetap menanamkan doktrin hadis mengenai munculnya tokoh penyelamat dan menarasikannya sesuai dengan keinginan kuasa.

Hadis al-Thaqalain

Antusiasme para sahabat Nabi dalam menjaga Islam agar tetap otentik telah membangun sistem spekulatif dan praksis. Kesadaran akan realitas ini secara spekulatif menemukan pesan kenabian tentang otentisitas Islam yang harus dijaga oleh umat ini. Pesan tersebut kemudian dikenal dengan hadis *al-thaqalain* (al-Qur’an dan al-Sunnah). Analisis dan kajian mendalam mengenai hadis ini tidak boleh berhenti pada aspek *ṣahīḥ* atau tidaknya, sebab hal yang tidak kalah penting dalam hadis ini adalah aspek pemahamannya. Faktanya, pada tahap tertentu, hadis ini mampu membelah umat secara vertikal menjadi dua bagian ekstrim. Keduanya mengklaim kebenaran narasi mereka masing-masing.

Dalam diskursus hadis, ditemukan sebuah riwayat yang berisi tentang ‘kutinggalkan kepada kalian dua pusaka, salah satunya lebih besar dari yang lain, Kitabullah dan *‘itratī* keluargaku’.³¹ Sebagian ahli hadis mencoba memberikan penilaian atas hadis *al-thaqalain* ini. Hadis ini dinilai mengandung tambahan lafadz yang dikenal dengan *ziyādah mauḍū’ah* (tambahan palsu, bukan dari Nabi). Riwayat hadis ini memiliki banyak ragam. Bagi kalangan *Shi’ah*, hadis ini merupakan keistimewaan. Orang-orang *Shi’ah* melihat hadis ini memberi mereka hak istimewa atas kepemimpinan mereka, karena keluarga Nabi adalah keturunan

³⁰ Muhammad ‘Abdullah Al-Khazraji, *Nasab Bani Umayyah* (Beirut: Harah Harik, 1996).

³¹ Musthafa Hilmi, *Nizham Al-Khilafah Fi Al-Fikr Al-Islami* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2004).

langsung dari Nabi melalui ‘Ali, kemudian Hasan dan Husein. Orang yang berpegang teguh pada *‘itrah* (keturunan) berarti mereka telah berpegang teguh pada sunnah Nabi. Hadis ini telah diriwayatkan di banyak karya hadis. Akan tetapi, tidak banyak menemukan hadis ini di dalam karya-karya induk hadis dari karya ulama *Sunni*, seperti *al-Kutub al-Sittah* maupun *al-Kutub al-Tis’ah*. Ada dua alasan untuk menjelaskan hal ini. Pertama, kalangan *Shi’ah* tidak menetapkan sistem *sanad* (rantai transmisi) dalam riwayat mereka. Oleh karena itu, sebagian besar hadis mereka tidak memiliki *sanad*. Kedua, kitab-kitab hadis yang meriwayatkan hadis *al-‘itrah* (keluarga Nabi) tidak termasuk dalam kitab-kitab referensi induk dalam hadis. Misalnya, *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah* karya Abī Ya’lā, *Ṭabaqāt al-Kubrā* karya Ibn Sa’ad, *Musnad al-Ja’d*, *al-Sharī’ah* karya al-Ājiri, *al-Mu’jam al-Kabīr* karya al-Ṭabarī, *al-Ḥulliyah* karya Abū Nu’aim, *Muṣannaf* karya Abū Abī Shaibah. Meskipun demikian, ada di dalam karya al-Nasā’i yang diriwayatkan oleh Zaid bin Thābit. Begitu juga ada di dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, oleh ulama *Shi’ah* dikenal dengan nama *al-waṣīyah*.

Ada dua belas riwayat yang memiliki kemiripan narasi. Hadis ini diriwayatkan dengan *sanad* yang kesemuanya menyatakan sebagai hadis *ghair ṣaḥīḥ* (tidak otentik). Pendapat ini didukung dengan beberapa alasan, di antaranya, pertama: keberadaan beberapa perawi yang dianggap telah melakukan *al-kidbb* (kebohongan) dalam periwayatannya. Kedua, di dalamnya mengandung perawi dinilai melakukan *al-waḍ’* (pemalsuan), ada pula perawi yang *majhūl* (tidak dapat diidentifikasi). Ketiga, Syekh al-Albānī pernah melakukan penelitian atas hadis ini. Kesimpulannya, ada satu riwayat yang dianggapnya *ṣaḥīḥ*, akan tetapi dari dua belas riwayat hadis ini hanya ada satu saja riwayat yang dinilainya sebagai riwayat yang *ṣaḥīḥ*.³²

Meskipun demikian, apapun alasan ke-*ṣaḥīḥ*-an hadis ini tidak akan menghilangkan kesan negatif dan keraguan terhadap hadis ini. Sebaliknya, justru semakin memperkuat pandangan, unsur politik dan klaim hak kepemimpinan berdasarkan legitimasi vertikal (ilahi) sangat jelas dalam riwayat ini. Masing-masing kelompok mempraktekkan pola tipologis, yaitu menyamakan persepsi pada masing-masing pengikutnya melalui berbagai narasi dan perspektif pemaknaannya. Karena, keduanya memiliki tujuan politik yang jelas, yaitu memenangkan kontrol publik, bahwa mereka lebih berhak atas kepemimpinan umat dari pada kelompok yang lain.

Imam al-Ḥākim dalam karyanya *al-Mustadrak*, memberi komentar yang cukup sederhana, tetapi syarat dengan makna penolakan atas hadis ini. Menurutnyā, *sanad* hadis ini memenuhi syarat *ṣaḥīḥ* al-Bukhari dan Muslim, akan

³² Muhammad Nashir Al-Din Al-Albani, *Silsilah Al-Aḥadīth Al-Shaḥīḥah Wa Sya’i Min Fiqhiha Wa Fawa’idihā* (Riyadh: Maktabah Al-Ma’arif, 1995).

tetapi keduanya tidak memasukkannya ke dalam karya keduanya.³³ Berbeda dengan hasil kajian yang dilakukan oleh sebuah lembaga riset di Kairo yang menjelaskan, bahwa hadis ini tidak memenuhi persyaratan *ṣahīḥ* al-Bukhari dan Muslim. Keduanya tidak pernah meriwayatkan hadis dari Yahya bin Mughirah al-Sa'di. Begitu pula, al-Bukhari tidak pernah meriwayatkan hadis dari Hasan bin 'Ubaidillah al-Nakh'i.³⁴ Apapun alasannya, menambahkan kata: *bi al-sunnah* (dan berpegang teguh pada sunnah) dalam hadis ini -saat *khutbah 'Arafāt*- sangat janggal dan aneh. Pada saat khutbah di padang 'Arafah, Rasulullah hanya berwasiat kepada umatnya, agar tetap berpegang teguh hanya pada al-Qur'an, tidak ada narasi keharusan berpegang teguh pada *al-sunnah*, apalagi *'itratī* atau *ablu baiti*. Inilah narasi asli yang otentik yang didengarkan secara jelas oleh para sahabat Nabi saat itu. Artinya hadis ini memiliki catatan yang sangat serius, baik yang diriwayatkan oleh kalangan *Sunni* maupun *Sbi'ah*. Intinya ada pada tambahan *sunnatī Ahl Baitī* (berpegang teguh pada sunnahku dan keluargaku). Sedangkan untuk narasi berpegang teguh pada al-Qur'an, tidak ada masalah dengan lafadz itu. Itulah lafadz otentik yang disampaikan oleh Nabi dalam hadis ini. Analisis ini didukung dengan bukti riwayat yang bersumber dari Jabir. Jabir meriwayatkan, wasiat Nabi pada saat *ḥajj al-wadā'* (haji perpisahan atau haji terakhir Nabi) hanya terkait dengan berpegang teguh terhadap al-Qur'an tanpa sunnah.³⁵

Ideologi Politik yang Rendah

Samuel Huntington mengatakan, umat manusia melewati sejarahnya melalui tiga fase, yaitu teologi (agama), ideologi (memanfaatkan agama secara politis untuk meraih kekuasaan), modern (otoritas politik dan ekonomi) dan benturan peradaban.³⁶ Dunia saat ini memasuki era logika penelitian ilmiah. Artinya, krisis dan problem kemanusiaan harus dicarikan solusinya melalui penelitian ilmiah dan strategi. Rekomendasi diberikan oleh pusat-pusat penelitian kepada para pengambil kebijakan untuk menghadapi krisis terkait seharusnya menyelesaikan krisis. Dalam konteks teori Huntington, bahaya terbesar dalam krisis politik-keagamaan (teologis) pasca *al-Khulafā' al-Rāshidūn* adalah, banyak hadis yang dipalsukan atau diinterpretasikan secara politik (ideologis) telah melahirkan perpecahan umat. Konflik ideologis lebih sering terjadi justru dimulai dari perebutan legitimasi teologis. Pergeseran teologis menuju ideologis dengan mempertimbangkan relasi antara tujuan ideologis dengan pengaruh yang

³³ Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Abdullah Al-Hakim Al-Naisaburi, *Al-Mustadrak 'ala Al-Shahihain*, ed. Musthafa 'Abd Al-Qadir 'Atha (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2002).

³⁴ Markaz Al-Buhuts wa Taqniyah Al-Ma'lumat, *Diwan Al-Hadits Al-Nabawi: Al-Mustadrak 'ala Al-Shahihain* (Kairo: Dar Al-Ta'shil, 2014).

³⁵ Abu Al-Husein Muslim Al-Hajjaj Al-Qushairi Al-Naisaburi, *Al-Musnad Al-Shahib Al-Musamma Al-Mukhtasar Min Al-Sunan Bi Naql Al-'Adl 'an Al-'Adl Ila Rasulillah, Kitab Al-Hajj, Bab Hajjah Al-Nabi* (Riyadh: Dar Al-Thibah, 2006). Lihat juga. 'Abdullah bin 'Abd Al-Rahman Al-Jibrin, *Sharh Hadits Jabir Bin 'Abdullah Fi Hajjah Al-Nabi* (Riyadh: Dar Kunuz Ishbilia, 2007).

³⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations* (ABI/INFORM Global, 1993).

diakibatkan oleh relasi. Pemahaman hadis perspektif ideologis banyak mengafirmasi realitas politik daripada realitas teologis itu sendiri. Para pemegang otoritas agama baik secara implisit maupun eksplisit mengidentifikasi hadis dengan pengalaman politik mereka, sehingga mengabaikan atau mengeluarkan identifikasi-identifikasi lainnya di luar identifikasi mereka. Misalnya, hadis ‘Amru bin al-‘Aṣ dan Abu Hurairah.

Diceritakan dari ‘Abdullāh bin Yazīd al-Muqri’ al-Makkī, dari Haiwah bin Shuraikh dari Yazīd bin ‘Abdillāh bin al-Hād dari Muḥammad bin Ibrāhīm al-Hārith dari Busr bin Sa’īd dari Abī Qais Maulā ‘Amrū bin al-‘Aaṣ dari ‘Amarū bin al-‘Aaṣ bahwasanya ia pernah mendengar Rasulullah bersabda: Apabila seorang hakim memutuskan suatu perkara dengan ijtihadnya kemudian ijtihadnya itu benar maka baginya dua pahala, dan apabila ia memutuskan suatu perkara dengan ijtihadnya ternyata ijtihadnya itu salah, maka ia mendapatkan satu pahala.³⁷

Hadis ini seringkali digunakan sebagai doktrin-historis yang menyuguhkan dua dimensi sekaligus. Pertama, dimensi doktrin yang membenarkan kesalahan para hakim yang sedang menangani kasus-kasus hukum. Hadis ini bisa mengubah dari beban kesalahan menjadi ibadah. Dalam tingkat keyakinan dapat juga dimaknai sebagai bentuk media pendekatan diri kepada Tuhan atau *‘amal ṣāliḥ*. Dengan demikian, para hakim tak perlu merasa bersalah. Benar atau salah dalam memutuskan suatu perkara tetap akan mendapatkan pahala, selama ia bersungguh-sungguh dalam mengambil keputusan. Kedua, dimensi historis yang bersandar pada pengalaman praksis sistem spekulatif dalam mengimplementasikan nilai-nilai agama ke dalam realitasnya.

Catatan penting terhadap hadis ini adalah memiliki dua perawi dari kalangan sahabat, ‘Amru bin al-‘Aṣ dan Abū Hurairah. Adapun *sanad* (rantai transmisi) narasi ‘Amru, tidak ada yang mengkritik dan memberi catatan apapun. Akan tetapi, menurut Abū al-Ṭālib, al-Bukhārī menilai *sanad* perawi hadis ini (Abū Hurairah) memiliki cacatan khusus. Menurut al-Bukhārī, hadis ini diriwayatkan oleh Yazīd bin ‘Abdillāh bin al-Hād dari Abī bakr bin Muḥammad bin ‘Umar dan Ibn Ḥazm dari Abī Salamah dari Abī Hurairah.³⁸ Jika disepakati, *sanad* hadis ini *ṣahīḥ* (benar), maka tidak demikian dengan *matn* (teks atau narasinya). Setidaknya ada tiga catatan penting yang patut diperhatikan terkait otentisitas hadis di atas. Pertama, aspek redaksional hadis. Jika diperhatikan, redaksi hadis tersebut berbunyi: *idhā ḥakama al-ḥākim fa ijtahada* (jika seorang hakim menghakimi kemudian dia berijtihad). Bagaimana mungkin Nabi yang diberikan kepadanya

³⁷ Dhiya’ Al-Din Muhammad bin ‘Abd Al-Wahid Al-Maqdisi, *Fadhl Al-Hakim Al-‘Adl* (Beirut: Mu’assasah Al-Risalah, 1987).

³⁸ Abu Thalib Al-Qadhi, *Ṭlal Al-Tirmidzi Al-Kabir, Ma Ja’a Fi Al-Qadhi Yushib Wa Yukhtbi’* (Maktabah Al-Nahdhah Al-‘Arabiyah, 1989).

keistimewaan dalam merangkai bahasa dan memilih diksi, menyampaikan pernyataannya dengan redaksi seperti yang terlihat di dalam hadis itu? Sangat sulit dipercaya, bahwa hadis itu kerluar dari lisan Nabi Muhammad. Ada pilihan redaksi yang lebih baik dan sesuai dengan *maqām* (level) seorang Nabi. Misalnya: *idhā ijtabada al-ḥākim fa ḥakama* (jika seorang hakim berijtihad, kemudian dia memutuskan perkaranya). Konteks hadis ini adalah mendahulukan *ijtihad* sebelum ia mengambil keputusan atau menghakimi. Jadi, bukan sebaliknya, sebagaimana narasi hadis di atas. Kasus semacam ini di dalam ilmu hadis dikenal dengan istilah *al-ḥadīth al-ma'lūl* (kelihatannya tidak ada cacat, akan tetapi jika diperhatikan lebih mendetail, akan terlihat jelas cacatnya).³⁹

Catatan kedua, ‘Amrū bin al-‘Āṣ sebagaimana yang tercatat di dalam sejarah politik Islam, merupakan seorang juru bicara Mu’awiyah. Ia pernah mengalahkan Abu Musa al-Ash’ari (juru bicara ‘Alī bin Abī al-Ṭālib) saat melakukan negosiasi politik dalam suatu peristiwa yang kemudian melahirkan keputusan *al-tahkīm* atau arbitrase. ‘Amrū bin al-‘Āṣ dan Abu Hurairah juga dikenal sangat loyal terhadap Mu’awiyah. Posisi keduanya sebagai loyalis Mu’awiyah tentu sangat sulit untuk dipercayai, bahwa di antara mereka tidak terjalin hubungan mutualisme.

Catatan ketiga, hadis yang memiliki kemiripan dengan hadis di atas. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam Ahmad di dalam karyanya *al-Musnad*.⁴⁰ Menurut riwayat Ahmad dan para ulama lainnya, hadis ini ditempatkan di dalam tema *al-qaḍā’* (peradilan) secara khusus. Jadi, tidak ada kaitannya dengan pemimpin umat atau otoritas politik. Penguasa atau otoritas politik tidak dapat dikategorikan ke dalam konteks *al-ḥākim*, sebagaimana yang dimaksudkan di dalam hadis ini. Penggunaan istilah *al-ḥākim* pada awalnya hanya untuk seseorang yang menjabat sebagai hakim di pengadilan. Seorang dokter atau *ṭabīb* juga dikenal dengan sebutan *ḥākim*. Sedangkan untuk penguasa digunakan istilah lain, yaitu *amīr* atau *khalifah* atau *wālin* atau istilah lain yang tidak sama dengan istilah *ḥākim*. Seiring dengan berjalannya waktu, istilah *ḥākim* justru saat ini lebih banyak digunakan untuk menyebut para negarawan, termasuk pemimpin negara. Istilah *ḥākim* kemudian dieksploitasi secara politis. Dalam konteks politis, *ḥākim* atau seorang penguasa yang mengeluarkan perintah, meskipun pada akhirnya menimbulkan kejahatan sebagai akibat dari keputusannya, dia tetap mendapatkan pahala.

Pendek kata, hadis ini meskipun dinyatakan *ṣahīh*, tetap saja hadis ini hanya berkaitan erat dengan peradilan. Ilustrasi berikut ini dapat memperjelas maksud hadis. Banyak hakim yang memutuskan perkara dengan hanya dasar bukti yang minim. Pada saat yang sama, ia harus memutuskan suatu perkara, walaupun hanya

³⁹ Abu ‘Amru Uthman bin ‘Abd Al-Rahman Al-Shahrazauri, *‘Ulum Al-Hadits* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Mu’ashir, n.d.).

⁴⁰ Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Al-Musnad, Hadits ‘Amru Bin Al-‘Ash ‘an Al-Nabi* (Al-Qahirah: Dar Al-Hadits, 1995).

berbekal bukti yang ada dimilikinya tersebut. Ia pun wajib mengambil keputusan yang adil, jauh dari unsur kezaliman. Maka, dalam kondisi ini, ia harus berusaha keras sebelum mengambil keputusan. Setelah usahanya yang keras dan sungguh-sungguh dengan tetapi menghindari perbuatan zalim, maka ia memutuskan perkara. Benar dan salah keputusan yang telah ditetapkan, maka seorang hakim tetap mendapatkan pahala. Oleh karena itu, Islam mengenalkan sistem kasasi. Tujuannya, memberi kesempatan bagi seorang terdakwa untuk mengajukan bukti-bukti baru yang dimilikinya, agar dapat membebaskan atau meringankan hukumannya. Dengan demikian, ia mendapatkan hak dan keadilan yang sesuai dengan perbuatannya. Inilah konteks hadis tersebut dinyatakan, bukan dalam rangka memberikan legitimasi atas kezaliman penguasa.

Hadis lain yang sering disalahgunakan dalam konteks politik adalah hadis tentang *bai'at* yang diriwayatkan oleh Imam Muslim. Riwayat itu menyebutkan bahwa: Dari 'Abdullah bin 'Abbas dari Rasulullah: Barangsiapa yang tidak menyukai dari pemimpinnya sesuatu hal, maka bersabarlah. Karena, barang siapa orang yang keluar dari barisan kepemimpinan sejengkal saja, lalu ia mati, maka matinya seperti mati jahiliyyah.⁴¹ Selain itu, ada pula riwayat dari Abu Hurairah: bahwasanya Nabi berkata: barang siapa keluar dari ketaatan (kepada pemimpin) dan keluar dari komunitas, maka ia meninggal seperti meninggalnya orang-orang jahiliyyah.⁴² Selain hadis-hadis di atas, masih ada hadis-hadis politik lain yang dapat dijadikan sebagai bukti untuk menjelaskan konteks ini.

Tragedi kemanusiaan seringkali dihasilkan dari cara kita memahami teks-teks keagamaan yang menjelma dalam wujud doktrin ilahi dan fatwa. Ironisnya, doktrin yang dipahami seringkali berbeda dari maksud dan tujuan teks agama yang sesungguhnya. Melanggar teks agama demi mencapai keadilan sosial dan politik meskipun terlihat lebih religius, bermoral dan manusiawi, namun tetap saja, Islam tidak memberi ruang pembenaran untuk alasan itu. Begitu pula, menimbulkan ketidakadilan dengan dalih berpegang pada teks. Ilustrasi ini menunjukkan betapa analisis teori Michel Foucault mengenai *power and knowledge* benar adanya. Martin Allen mengutip pendapat Taylor, bahwa mengklaim bahwa konsepsi Foucault tentang kekuasaan-pengetahuan pada akhirnya menempatkan kebenaran di bawah kekuasaan. Kebenaran adalah fungsi dari kekuasaan yang membuatnya tidak dapat dipahami sebagai komponen dari hubungan kekuasaan-pengetahuan. Jika selalu tunduk pada kekuasaan dan pada kebijaksanaan kekuasaan, maka bagaimana ia

⁴¹ Syafi Al-Rahman Al-Mubarakfuri, *Minnab Al-Mun'im Fi Syarh Shahih Muslim* (Riyadh: Dar Al-Salam, 1999).

⁴² Abu Al-Husein Muslim bin Al-Hajaj Al-Qusyairi Al-Naisaburi, *Shahih Muslim, Kitab Al-Imarah, Wujub Mulazamah Jama'ah Al-Muslimin* (Kairo: Dar Al-Hadits, 1991). Lihat juga. Ibn Taimiyah, *Al-Khilafah Wa Al-Mulke* (Yordan: Al-Maktabah Al-Mannar, 1994).

bisa membebaskan, bagaimana ia bisa melawan, jika hasil akhirnya tidak akan menjadi pemisahan dari kekuasaan?⁴³

Jika teori Foucault ditarik ke dalam kajian ini, maka ada alasan penyebab utama konflik antar umat Islam saat itu, yaitu pertarungan kebenaran yang dipandu oleh kekuasaan. Pertarungan tersebut pada akhirnya akan ditentukan pemenangnya oleh keinginan kekuasaan. Perpecahan yang ditimbulkan di antara umat sesungguhnya hanya sebuah konsekuensi dari praktek politik otoriter yang dicarikan sumbernya dari perbedaan pandangan mengenai teks agama.

Kesimpulan

Setelah melakukan kajian dan analisis, kajian ini menyimpulkan bahwa, para pemburu kekuasaan pada prakteknya seringkali melakukan inherensi hadis-hadis Nabi dalam ilmu pengetahuan. Mereka menciptakan suasana politik yang dibangun berdasarkan pada pengetahuan tersebut secara lebih *soft* (lembut). Sejak awal, sejarah politik umat Islam, mulai kekuasaan Bani Umayyah hingga sepanjang sejarah Arab-Islam, teorisasi keagamaan dan ideologis digambarkan dalam bentuk relasi praksis antara manusia, agama dengan kekuasaan. Kebijakan politik membutuhkan pondasi dan bingkai yang kokoh, salah satunya adalah teks kenabian. Selanjutnya, proses pemaknaan hadis-hadis Nabi dalam bingkai ilmu pengetahuan merupakan cara yang paling efektif. Melalui mekanisme itu, maka para penguasa menciptakan prinsip loyalitas kepada kekuasaan adalah otomastisasi loyalitas kepada Allah. Sebaliknya, ingkar kepada kekuasaan, berarti inkar kepada Allah (*kafir*), *zindiq*, murtad bahkan ateis.

Bibliografi

- Al-‘Asqalani, Ahmad bin ‘Ali bin Hajar. *Ladhdhah Al-‘Aish Fi Thuruq Al-Hadits Al-A’Immah Min Quraish*. Beirut: Dar Al-Basha’ir Al-Islamiyyah, 2012.
- Al-‘Asqalani, Ibn Hajar. “Muhammad Saif Al-Din ‘Alish, ‘Abdullah Bin ‘Amru Bin Al-‘Ash Wa Shahifatuhu Al-Shadiqah.” In *Al-Ishabah Fi Tamyiz Al-Shahabah*. Al-Qahirah: Al-Hai’ah Al-Ma’rifah al-‘Ammah, 1986.
- Al-‘Asqalani, Shihab Al-Din Ahmad bin ‘Ali bin Hajar. *Huda Al-Sari Li Muqaddimah Fath Al-Bari*. Beirut: Al-Risalah Al-‘Alamiyyah, 1434.
- Al-Azdi, Abū Dāwud bin Sulaimān bin al-Ash’ath al-Sajistānī, Sunan Abī Dāwud, *Kitāb al-‘Ilm*, No.3649, juz 4 (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997/1418).

⁴³ Martin Allen Hewett, *Michel Foucault: Power/Knowledge and Epistemological Prescriptions* (Virginia: Philosophy Department- University of Richmond, 2004).

- Al-Mubārakfūrī, Ṣafīy al-Raḥmān, Minnah al-Mun'im fi Sharḥ Ṣhīḥ Muslim, Kitab al-Zuhd wa al-Riqāq, Bāb: al-Nahy 'an Kitābah Ghair al-Qur'an, Nomor: 7510, juz, 4, (Riyāḍ: Dār al-Salām, 1999/1420)
- Al-'Ummani, Khalifah 'Ubaid Al-Kalbani. Al-A'mmah Min Quraish Min Bani Hashim. Bahrain: Dar Al-'Ishmah, 2007.
- Al-Albani, Muhammad Nashir Al-Din. Silsilah Al-Ahadits Al-Shahihah Wa Sya'i Min Fiḥiha Wa Fawa'idaha. Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif, 1995.
- Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin Husain bin 'Ali. Al-Sunan Al-Shaghir. Islamabad: Silsilah Al-Mashurat, Jami'ah Al-Dirasat Al-Islamiyyah, 1989.
- Al-Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il. Shahih Al-Bukhari, Kitab: Fadha'il Al-Shahabah, Bab: Bayan Manaqib 'Umar Bin Al-Khaththab. Riyadh: Bait Al-Afkar Al-Dauliyyah, 1998.
- Al-Dhahiri, Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad atau Ibn Hazm Al-Andalusi. Al-Fashl Fi Al-Milal Wa Al-Ahwa' Wa Al-Nihal. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1971.
- Al-Hadi, 'Abd al-Muhdi 'Abd Al-Qadir 'Abd. Musnad Ibn Al-Ja'd. Kuwait: Maktabah Al-Falah, 1985.
- Al-Jibrin, 'Abdullah bin 'Abd Al-Rahman. Sharh Hadits Jabir Bin 'Abdullah Fi Hajjah Al-Nabi. Riyadh: Dar Kunuz Ishbilila, 2007.
- Al-Khaṭīb, Muhammad 'Ajjaj. Abu Hurairah Riwayah Al-Islam. Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 1982.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. Al-Sunnah Qabla Al-Tadwin. Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 1988.
- Al-Khazraji, Muhammad 'Abdullah. Nasab Bani Umayyah. Beirut: Harah Harik, 1996.
- Al-Khurasani, Ahmad bin Al-Husein bin 'Ali bin Musa Al-Khusraujirdi. Abu Bakr Al-Baihaqi, Al-Sunan Al-Kabir Atau Al-Kubra. Edited by Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha. Kairo: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Ma'lumat, Markaz Al-Buhuts wa Taqniyah. Diwan Al-Hadits Al-Nabawi: Al-Mustadrak 'ala Al-Shahihain. Kairo: Dar Al-Ta'shil, 2014.

- Al-Maliki, Hasan bin Farhan. *Al-Shuhbah Wa Al-Shahabah Baina Al-Ithlaq Al-Lughawi Wa Al-Takhsish Al-Syar'i*. Dar Al-Mahajjah Al-Baidha', 2014.
- Al-Maqdisi, Dhiya' Al-Din Muhammad bin 'Abd Al-Wahid. *Fadhl Al-Hakim Al-'Adl*. Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 1987.
- Al-Mawardi, Abu Al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib. *Al-Ahkam Al-Sulthaniyyah Wa Al-Wilayat Al-Diniyyah*. Edited by 'Isham Faris Al-Hursatani dan Muhammad Ibrahim Al-Zaghli. Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1996.
- Al-Mubarakfuri, Syafi Al-Rahman. *Minnah Al-Mun'im Fi Syarh Shahih Muslim*. Riyadh: Dar Al-Salam, 1999.
- Al-Naisaburi, Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Abdullah Al-Hakim. *Al-Mustadrak 'ala Al-Shahihain*. Edited by Musthafa 'Abd Al-Qadir 'Atha. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2002.
- Al-Naisaburi, Abu Al-Husein Muslim Al-Hajjaj Al-Qushairi. *Al-Musnad Al-Shahih Al-Musamma Al-Mukhtasar Min Al-Sunan Bi Naql Al-'Adl 'an Al-'Adl Ila Rasulillah, Kitab Al-Hajj, Bab Hajjah Al-Nabi*. Riyadh: Dar Al-Thibah, 2006.
- Al-Naisaburi, Abu Al-Husein Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qusyairi. *Shahih Muslim, Kitab Al-Imarah, Wujub Mulazamah Jama'ah Al-Muslimin*. Kairo: Dar Al-Hadits, 1991.
- Al-Qadhi, Abu Thalib. *'Ilal Al-Tirmidzi Al-Kabir, Ma Ja'a Fi Al-Qadhi Yushib Wa Yukhthi*. Maktabah Al-Nahdhah Al-'Arabiyyah, 1989.
- Al-Qasthalani, Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr bin 'Abd al-Malik. *Irshad Al-Sari Li Sharh Shahih Al-Bukhari*. Kairo: Al-Mathba'ah Al-Kubra Al-Amiriyyah, n.d.
- Al-Qasthalani, Shihab Al-Din Abi Al-'Abbas Ahmad bin Muhammad Al-Syafi'i. *Irsyad Al-Sari Li Syarh Shahih Al-Bukhari, Bab: Al-Sam' Wa Al-Tha'ah Li Al-Imam Ma Lam Takun Ma'shiyah*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1971.
- Al-Qurashi, Abu Al-Faraj 'Abd al-Rahman bin 'Ali bin Al-Jauzi. *Kitab Al-Maudu'at, Bab: Fi Dhikr Mu'awiyah Bin Abi Sufyan*. Madinah: Maktabah al-Salafiyyah, 1966.

- Al-Shafi'i, Nur Al-Din Abi Al-Hasan 'Ali bin Abi Bakr Al-Haitami. Ghayah Al-Maqsud Fi Zawa'id Al-Musnad. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1998.
- Al-Shahrazauri, Abu 'Amru Uthman bin 'Abd Al-Rahman. 'Ulum Al-Hadits. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Mu'ashir, n.d.
- Al-Zahrani, Muhammad bin Mathar. Tadwin Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Nash'atuhu Wa Tathawwuruhi Min Al-Qarn Al-Awwal Ila Nihayah Al-Qarn Al-Tasi' Al-Hijri. Riyadh: Dar Al-Minhaj, 1426.
- Arake, Lukman, Hadis-Hadis Politik dan Pemerintahan (Bantul: Lintas Nalar, 2020
- Hanbal, Ahmad bin Muhammad bin. Al-Musnad, Hadits 'Amru Bin Al-'Ash 'an Al-Nabi. Al-Qahirah: Dar Al-Hadits, 1995.
- Hewett, Martin Allen. Michel Foucault: Power/Knowledge and Epistemological Prescriptions. Virginia: Philosophy Department- University of Richmond, 2004.
- Hilmi, Musthafa. Nizham Al-Khilafah Fi Al-Fikr Al-Islami. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2004.
- Huntington, Samuel P. The Clash of Civilizations. ABI/INFORM Global, 1993.
- Ibrahim, 'Adnan. Silsilah Al-Shahabah Wa 'Adalatuhum. Maktabah 'Adnan Ibrahim, 2013.
- Piliang, Yasraf Amir. Hipersemiotika Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna. Yogyakarta: Jalasutra, 1999.
- Rasyid, Abu Al-Majd Muhammad Syarif. Fiqh Sirah Amir Al-Mukminin 'Umar Bin 'Abd Al-'Aziz. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1435.
- Safir, Shafin bin 'Abd bin 'Abdullah. Mauqif Al-Madrasah Al-'Aqliyyah Al-Haditsah Min Al-Hadits Al-Nabawi Al-Sharif: Dirasah Tathbiqiyyah 'ala Tafsir Al-Mannar. Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1998.
- Syakir, Mahmud. Al-Tarikh Al-Islami: Al-Khulafa' Al-Rasyidun. Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 2000.
- Taimiyyah, Ibn. Al-Khilafah Wa Al-Mulk. Yordan: Al-Maktabah Al-Mannar, 1994.

Zaghlul, Abu Hajir Muhammad Al-Sa'id bin Basuni. *Mausu'ah Athraf Al-Hadith Al-Nabawi Al-Syarif*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, n.d.

Zayd, Nashr Hamid Abu. *Al-Imam Al-Syafi'i Wa Ta'sis Al-Idiyulugiah Al-Wasathiyah*. Kairo: Maktabah Madbuli, 1996.

Al-'Ummanī, Khalifah 'Ubaid al-Kalbānī, *Silsilah al-Ṭarīq Nahw al-Ḥaqīqah: al-A'immah min Quraish min Bani Hāshim (Mamlakah al-Baḥrain: Dār al-'Iṣmah, 2007/1428)*.