

Jurnal Ushuluddin

Media Dialog Pemikiran Islam

Volume 28 Nomor 2, Bulan Agustus Tahun 2026

**KRITIK IBN AL-MUZAYYIN (W. 1258 M) DAN IBN TAYMIYYAH (W. 1328 M)
TERHADAP DOKTRIN KETUHANAN AGAMA KRISTEN**
Haerul Anwar, Khalif Muammar bin A. Harris

DINAMIKA PENGKAJIAN DAN PENERJEMAHAN HADIS DI INDONESIA
Asmita, Tasmin Tangngareng

**KONSTRUKSI IDENTITAS KEISLAMAN MIGRAN MAROKO DI ENKLAVE SPANYOL
DALAM PERSPEKTIF KEWARGANEGARAAN GLOBAL**
Marhany Malik, Kaslam, Ariesman, M. Sayful

**ETIKA KRITIK PERAWI DALAM TRADISI ILMU AL-JARH WA AL-TA'DĪL DAN
RELEVANSINYA TERHADAP ETIKA AKADEMIK**
Fadhline Arief Wangsa

**PENAFSIRAN ULANG IMAM MAHDI DALAM KERANGKA PROFETIK: DARI FIGUR
MESIANIK MENUJU SISTEM PETUNJUK SOSIAL**
Santri Sahar, Dewi Anggariani

1

Jurnal Ushuluddin

Media Dialog Pemikiran Islam

Volume 28 Nomor 2 Bulan Agustus Tahun 2026

Editor in chief

Muhaemin Latif

Editorial Board

Andi Muhammad Ali Amiruddin

Sitti Syakirah Abu Nawas

Nur Aliyah Zainal

Muhammad Ridha

Asrul Muslim

Awal Muqsith

Muhammad Ali Ngampo

Managing Editor

Rusmin Abdul Rauf

Editor

Kaslam

Muhammad Irham

Guruh Ryan Aulia

Riska Luneto

Mubarak Taswin

Ratna Rahman

Sekretariat

Suharti

Nur Wahidah

St. Rosdiana

Jurnal Ushuluddin diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makassar. Jurnal Ushuluddin diterbitkan pertama kali bulan juni 1996. Jurnal Ushuluddin terbit dua kali setahun setiap bulan Februari dan Agustus

Alamat Redaksi:

Kantor Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Alauddin Makassar

Jln. H.M Yasin Limpo, Romang Polong, Gowa. Sulawesi Selatan

E-mail: journals@uin-alauddin.ac.id

Media Dialog Pemikiran Islam
Volume 28 Nomor 2 Bulan Agustus Tahun 2026

Daftar Isi

Haerul Anwar, Khalif Muammar bin A. Harris h. 101-125	Kritik ibn al-Muzayyin (w. 1258 m) dan ibn Taymiyyah (w. 1328 m) terhadap Doktrin Ketuhanan Agama Kristen
Asmita, Tasmin Tangngareng h. 126-137	Dinamika Pengkajian dan Penerjemahan Hadis di Indonesia
Marhany Malik, Kaslam, Ariesman, M. Sayful h. 138-161	Konstruksi Identitas Keislaman Migran Maroko di Enklave Spanyol dalam Perspektif Kewarganegaraan Global
Fadhlina Arief Wangsa h. 162-182	Etika Kritik Perawi dalam Tradisi Ilmu al-Jarḥ Wa al-Ta'dīl dan Relevansinya Terhadap Etika Akademik
Santri Sahar, Dewi Anggariani h. 183-202	Penafsiran Ulang Imam Mahdi dalam Kerangka Profetik: dari Figur Mesianik Menuju Sistem Petunjuk Sosial

KRITIK IBN AL-MUZAYYIN (W. 1258 M) DAN IBN TAYMIYYAH (W. 1328 M) TERHADAP DOKTRIN KETUHANAN AGAMA KRISTEN

Haerul Anwar, Khalif Muammar bin A. Harris

Universiti Teknologi Malaysia

khan_khalily@yahoo.com, khalif@utm.my

Abstrak;

Kajian ini bertujuan untuk menelaah khazanah ilmuwan Muslim pada abad ke-13 dan ke-14 Masehi dalam menghadapi gerakan penyebaran agama Kristen yang dilakukan bersamaan dengan Perang Salib. Kajian ini menumpukan kepada polemik doktrin ketuhanan Trinitas yang diuraikan oleh dua tokoh ulama Muslim iaitu *Ḍiyā' al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Umar ibn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Anṣārī al-Mālīkī al-Qurṭubī al-Andalusī* (Ibn al-Muzayyin, w. 1258 M) berdasarkan karyanya *al-I'lām bi Mā fi Dīn al-Naṣārā min al-Fasād wa al-Awhām*, serta *Abū al-'Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin Abd al-Ḥalīm bin 'Abd al-Salām bin 'AbduLLāh bin Abī al-Qāsim ibn al-Khiḍr ibn Muḥammad ibn Taymiyyah al-Harrānī* (Ibn Taymiyyah, w. 1328 M) melalui karyanya *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddala Dīn al-Masīḥ*. Kedua tokoh ini menggariskan metodologi dan analisis yang berbeda tumpuan dalam membahas doktrin Trinitas yang dinilai menyimpang dan bertentangan dengan prinsip Tauhid dalam tradisi kenabian (prophetic tradition). Dalam konteks landskap sosial-budaya Kristen yang sedang mengalami perubahan pesat pada masa tersebut, Ibn al-Muzayyin menghadapi tantangan Gereja Katolik Rom (Roman Catholic Church) di Cordoba-Andalusia yang berteraskan tradisi bahasa Latin. Manakala, Ibn Taymiyyah menghadapi tantangan Gereja Ortodoks Timur (Eastern Orthodox Church) di wilayah Harran dan Damsyik yang dipengaruhi oleh tradisi bahasa Yunani. Kajian ini signifikan bagi memberi gambaran komprehensif tentang bagaimana para ulama Muslim menghadapi tantangan pemikiran maupun doktrin ketuhanan Kristen berdasarkan ajaran wahyu dan tradisi perdebatan rasional dalam keilmuan Islam. Penyelidikan ini mendapati bahwa pendekatan perdebatan atau diskursif berasaskan 'ilmu mantiq dan 'ilmu al-kalām Islam yang dikemukakan oleh Ibn al-Muzayyin memperlihatkan struktur perdebatan yang lebih sistematik dan mendalam. Adapun Ibn Taymiyyah cenderung menggunakan pendekatan sanggahan langsung atau bidasan terhadap hujah Paul dari Antioch serta penyandaran dalil daripada sumber asal Kristen – seperti Bibel dan ucapan Nabi 'Isā a.s. – dalam merumuskan kritikan beliau terhadap doktrin ketuhanan agama Kristen.

Keyword;

Ibn al-Muzayyin, Ibn Taymiyyah, Islam, Kristeniti, kajian agama, doktrin, paham ketuhanan, Trinitas.

Abstract

This study aims to examine the intellectual heritage of Muslim scholars in the 13th and 14th centuries CE in confronting the Christian missionary movement that accompanied the Crusades. The study focuses on the polemics surrounding the doctrine of the Trinity as elaborated by two Muslim scholars: *Ḍiyā' al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Umar*

ibn Ibrāhīm ibn ‘Umar al-Anṣārī al-Mālikī al-Qurṭubī al-Andalusī (Ibn al-Muzayyin, d. 1258 CE), based on his work al-I‘lām bi Mā fi Dīn al-Naṣārā min al-Fasād wa al-Awhām, and Abū al-‘Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin ‘Abd al-Salām bin ‘Abdullāh bin Abī al-Qāsim ibn al-Khiḍr ibn Muḥammad ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī (Ibn Taymiyyah, d. 1328 CE), through his work al-Jawāb al-Ṣaḥiḥ li-man Baddala Dīn al-Masīḥ. These two figures outlined different methodologies and analytical emphases in discussing the doctrine of the Trinity, which they regarded as deviant and contradictory to the principle of Tawhīd within the prophetic tradition. In the context of the rapidly changing socio-cultural landscape of Christianity at the time, Ibn al-Muzayyin confronted the challenges posed by the Roman Catholic Church in Cordoba-Andalusia, which was grounded in the Latin tradition. Meanwhile, Ibn Taymiyyah faced the challenges of the Eastern Orthodox Church in the regions of Harran and Damascus, which were influenced by the Greek tradition. This study is significant in providing a comprehensive picture of how Muslim scholars responded to the intellectual and doctrinal challenges of Christian theology on the basis of revelation and the tradition of rational debate within Islamic scholarship. The research finds that the discursive or polemical approach based on Islamic ‘ilm al-manṭiq (logic) and ‘ilm al-kalām advanced by Ibn al-Muzayyin exhibits a more systematic and in-depth structure of argumentation. In contrast, Ibn Taymiyyah tended to employ a direct rebuttal or refutation of the arguments of Paul of Antioch, while relying on original Christian sources – such as the Bible and the sayings of the Prophet ‘Isā (Jesus), peace be upon him – in formulating his critique of Christian doctrines of divinity.

Keywords;

Ibn al-Muzayyin, Ibn Taymiyyah, Islam, Christianity, religious studies, doctrine, theology of divinity, Trinity.

Pendahuluan

Kajian terhadap suatu agama dan kepercayaan merupakan salah satu cabang ilmu dalam khazanah peradaban Islam. Persoalan doktrin ketuhanan, khususnya konsep Trinitas dan hakikat ketuhanan Nabi ‘Isā a.s., telah menjadi titik tumpu perdebatan teologi yang paling mendasar dan berpanjangan antara tradisi Islam dan Kristen sejak diturunkannya al-Qur’ān. Dalam pandangan alam Islam, doktrin tersebut dinilai bertentangan dengan prinsip Tauhid yang menegaskan keesaan mutlak Allah SWT. Secara mendasar, kritikan Islam terhadap doktrin ketuhanan Kristen bermula sejak al-Qur’ān ditanzilkkan kepada Nabi Muḥammad s.a.w., yang bertujuan untuk menyanggah tuduhan tersebut sekaligus memelihara kesinambungan ajaran Tauhid yang disyariatkan kepada sekalian Nabi dan Rasul.

Dalam menanggapi perbedaan mendasar tersebut, ulama Islam telah mengemukakan hujjah ilmiah terhadap konsep doktrin ketuhanan Kristen sebagai usaha memurnikan ajaran Tauhid. Usaha sedemikian bukanlah seperti

yang diandaikan oleh segolongan orientalis sebagai “retorik pembelaan Muslim dan polemik anti-Kristen”. Sebaliknya, hal tersebut merupakan bukti peneguhan akidah Islam yang diperjuangkan oleh ulama Muslim sebagai pewaris para Nabi (*warathatu al-anbiyā'*) melalui tradisi penulisan kitab dan wahana dakwah Islam dengan penyesuaian pada keadaan serta tuntutan zaman yang mereka hadapi. Oleh karena itu, ditemukan pelbagai karya ilmiah ulama Muslim yang mengupas doktrin dan amalan ibadah, khususnya doktrin ketuhanan Kristen.¹ Bahkan, kecenderungan ini telah menarik minat sarjana Barat untuk turut serta menekuni khazanah karya ilmiah ulama Muslim dalam bidang kajian agama.²

¹ Di antara daftar ulama Muslim yang telah mengarang kitab di bidang perdebatan dan kritik Agama Kristen adalah Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Sahl Rabbān al-Ṭabarī (w. 240 H), *al-Radd 'alā Aṣnāf al-Naṣārā*; Imām al-Qasim ibn Ibrāhīm ibn Ismā'il al-Rassī (w. 246 H), *al-Radd 'alā al-Naṣārā*; Abū 'Isā Muḥammad ibn Hārūn al-Warrāq (w. 247 H), *al-Radd 'alā Thalāth Firaq min al-Naṣārā*; Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (w. 252 H), *Maqālat fī al-Radd 'alā al-Naṣārā*; Abū 'Uthmān 'Amr ibn Baḥr al-Jāhiz (w. 255 H), *al-Mukhtār fī al-Radd 'alā al-Naṣārā*; Ibn Sahnun (w. 256 H), *al-Ḥujjah 'alā al-Naṣārā*; Abū 'Isā Muḥammad ibn Hārūn al-Warrāq (w. 297 H), *al-Radd 'alā Thalāth Firaq min al-Naṣārā*; Abū al-Qāsim al-Balkhī (w. 319 H), *Awā'il al-Adillah*; Muḥammad Abū Manṣūr al-Māturidī (w. 333 H), *al-Tawḥid*; 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad al-Bājī al-Ishbīlī (w. 378), *Kitāb 'ala al-Tawrah aw al-Radd 'ala al-Yahūdī*; Al-Ḥasan ibn Ayyūb (w. 378), *Limādha Aslamtu*; Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf Al-'Āmirī (w. 381), *Kitāb Al-I'lām bi Manāqib al-Islām*; Muḥammad ibn al-Tayyib al-Bāqillanī (w. 403 H), *Kitāb Tamhīd al-Dalā'il wa Talkhīṣu al-Awā'il*; 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamadānī al-Asadabādī (w. 415 H), *Tathbīt Dalā'il al-Nubuwwah*; Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'id ibn Ḥazm (w. 456 H), *al-Faṣlu fī al-Milal wa al-Aḥwā'i wa al-Niḥal*; Ḍiyā'u al-Dīn 'Abd al-Malik ibn Yūsuf Al-Juwaynī (w. 478), *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān mā Waqa'a fī al-Tawrāt wa al-Injīl min al-Tabdīl*; Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (w. 505), *al-Radd al-Jamīl li Ilāhiyyati 'Isā bi Ṣarīḥi al-Injīl*; Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī (w. 548), *al-Milal wa al-Niḥal*; al-Samū'il ibn Yaḥyā ibn 'Abbās al-Maghribī (w. 570), *Badhlu al-Majhūd fī Ifhāmī al-Yahūd*; Aḥmad ibn 'Abd al-Ṣamad ibn Abī Ubaydah al-Khazrajī (w. 582 H), *Maqāmī' Hāmāt al-Ṣalībān fī al-Radd 'alā 'Abdati al-Awṭhān wa Marāṭi'i Rawdāt al-Īmān*; Shaykh Naṣr ibn Yaḥyā ibn 'Isā ibn Sa'id al-Mutaṭabbib (w. 589 H), *al-Naṣīḥah al-Īmāniyyah fī Faḍīhati al-Millati al-Naṣrāniyyah*; Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar al-Rāzī (w. 606 H), *Munāẓaratu fī al-Radd 'alā al-Naṣārā*; Najm al-Dīn al-Zāhidī (w. 658 H), *al-Risālah al-Nāṣiriyyah*; Abū al-Baqā' Ṣālih ibn al-Ḥusayn al-Ja'farī (w. 668 H), *Takhjīl Man Harrafa al-Injīl*; Shihāb al-Dīn Abī al-Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī (w. 684 H), *al-Ajwibah al-Fākhīrah 'an al-As'ilah al-Fājirah fī al-Radd 'alā al-Millah al-Kāfirah*; Sulaymān ibn 'Abd al-Qawī ibn 'Abd al-Karīm Al-Tūfī (w. 716 H), *al-Intiṣārāt al-Islāmiyyah fī Kashfi Shubhi al-Naṣrāniyyah*; Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), *Hidāyah al-Ḥayārā fī Ajwibah al-Yahūd wa an-Naṣārā*; Abū Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd Allāh al-Turjumānī al-Mayyurqī (w. 823 H), *Tuhfah al-Arib fī al-Radd 'alā Ahl al-Ṣalīb*; Abū al-Faḍl al-Mālikī al-Su'ūdī (w. 942 H), *al-Muntakhab al-Jalīl min Takhjīl Man Harrafa al-Injīl*; Muḥammad Raḥmah Allāh ibn Khalīl al-Raḥmān Kīrānawī al-Hindī (w. 1310 H), *Izhār al-Ḥaq*; Muḥammad Abū Zahrah (w. 1393 H), *Muḥāḍarah fī al-Naṣrāniyyah*.

² Terdapat beberapa tulisan sarjana Barat yang membahas karya tulis ulama Muslim dalam bidang perdebatan dan kritik Agama Kristen yaitu David Thomas, “A Mu'tazilī response to Christianity: Abu 'Alī al-Jubbā'i's Attack on the Trinity and Incarnation”, Rifaat Ebied and Herman Teule (ed), dalam *Studies on the Christian Arabic Heritage in honour of Father Prof Dr Samir Khalil Samir*, (Leuven: Peeters, 2004); *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response*, Rifaat Y. Ebied and David Thomas (ed.),

Dalam kajian ini, secara khusus akan dibahas konsep ketuhanan Kristen menurut pandangan Ibn al-Muzayyin (w. 1258 M) berdasarkan kitab karangannya *al-I'ām bi Mā fi Dīn al-Naṣārā min al-Fasād wa al-Awhām* dan Ibn Taymiyyah (w. 1328 M) melalui kitabnya *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddala Dīn al-Masīḥ*. Sehubungan dengan itu, pembahasan juga mencakup tinjauan keadaan sosial-budaya, latar belakang penulisan kitab, kaidah perdebatan, serta tema-tema utama yang terkandung di dalamnya. Penjelasan karya ilmiah seperti ini penting dikemukakan untuk memberi gambaran menyeluruh perihal cara ulama Muslim menghadapi tantangan pemikiran, khususnya doktrin ketuhanan agama Kristen.

Keadaan Sosial-Budaya pada Zaman Ibn al-Muzayyin dan Ibn Taymiyyah

Faktor yang mendasari ketegasan Ibn al-Muzayyin dan Ibn Taymiyyah dalam menentang doktrin Kristen sering menjadi tumpuan para peneliti kajian agama. Penentangan tersebut bukan sekadar berdasarkan kritikan yang syumul serta hujah akal yang munasabah, malah signifikan secara kontekstual dengan kancah politik wilayah dan keadaan sosial masyarakat setempat. Kedua tokoh ini merupakan saksi sejarah atas bentrokan militer antara kerajaan Islam dengan angkatan perang Kristen yang mendapat pengabsahan melalui dekrit institusi gereja, selain berhadapan dengan ancaman perluasan kekuasaan bangsa Mongol-Tatar.

Ibn al-Muzayyin dalam perjalanan hidupnya menyaksikan secara langsung penaklukan wilayah-wilayah Islam di Andalusia oleh tentara salib dan gerakan penguasaan kembali semenanjung Iberia (*reconquista*) yang dilancarkan oleh kerajaan-kerajaan Kristen. Peristiwa yang menyayat hati ini menjadi sebab utama beliau berhijrah ke Mesir beberapa tahun selepas kejatuhan kota Kordoba di bawah kekuasaan Raja Castille, Ferdinand III (w. 1252 M) pada 29 Juni 1236 M. Sementara itu di Mesir, kekuatan Muslim juga mengalami pergolakan peralihan kuasa dari kerajaan al-Ayyūbiyyūn (1171-1341 M) kepada kerajaan Mamālik al-Baḥriyyah (1250-1517 M) yang ketika itu didirikan oleh al-Malik al-Zāhir Rukn al-Dīn Baybars al-Bunduqdārī (w. 1277 M).³

(Brill: Leiden-Boston, 2005); *Anti-Christian Polemic in Early Islam*. Abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity", David Thomas (ed dan terj.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Thomas Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Sahih*, (Delmar NY: Caravan Books, 1984);

³ Lihat Yūsuf Ashbākh, *Tārīkh al-Andalus fi 'Ahd al-Murābiṭīn wa al-Muwahḥidīn*, Muḥammad 'Abd Allah 'Annān (terj.), (Kaherah: al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamah, 2014), j. 2; Jamāl al-Dīn al-Shayyāl, *Tārīkh Miṣr al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1967), j. 2.

Dalam lingkungan yang berbeda antara Andalusia dengan tantangannya yang khas, serta Mesir di bawah pemerintahan Kerajaan al-Ayyūbiyyūn yang kemudian digantikan oleh Kerajaan Mamālik yang turut menghadapi ancaman tentara salib dan bangsa Tatar, seluruhnya telah memberi pengaruh mendalam kepada umat Islam pada masa itu. Namun, pelbagai tekanan yang dilalui itu menjadi pencetus semangat bagi jiwa mereka – termasuklah Ibn al-Muzayyin – untuk berusaha berjuang dengan lebih gigih untuk mengembalikan semula jati diri umat Islam yang kian terkikis, bahkan hampir melupakan keagungan tradisi keilmuan dan peradaban Islam yang pernah merasakan kegemilangan sebelum itu.

Adapun Ibn Taymiyyah, beliau lahir lima tahun setelah kota Baghdad dihancurkan oleh bangsa Mongol-Tatar, dan tiga tahun kemudian wilayah Halab (Aleppo) serta sebagian wilayah Damsyiq turut ditaklukan. Penaklukan ini juga melanda tanah kelahirannya iaitu Harrān (bagian timur laut Turki modern), sehingga pada usia enam tahun, beliau dan keluarganya terpaksa berhijrah ke Damsyiq, Syria pada tahun 1268 M. Dengan demikian, sejak zaman kanak-kanak beliau telah mendengarkan berbagai narasi kezaliman terhadap umat Islam, bahkan menyaksikan sendiri dampak kemusnahan wilayah-wilayah Muslim yang membawa kesengsaraan mendalam.⁴

Begitu juga dengan peristiwa besar pada zaman remaja Ibn Taymiyyah iaitu Perang 'Ayn Jālūt yang terjadi di lembah Jazreel, wilayah 'Ayn Jālūt (Nazareth-Galilee) pada 3 September 1260 M. Peristiwa ini merupakan salah satu pertempuran paling genting dan menjadi penentu perubahan dalam sejarah dunia Islam. Hal ini dikatakan menjadi titik penentu masa depan umat Islam dan masyarakat Kristen Barat yang bergantung kepada hasil peperangan antara dua kekuasaan besar ketika itu, iaitu Kerajaan Mamālik Muslim dan Pasukan Tatar yang didukung oleh tentara Salib Kristen.⁵

Sementara itu, di wilayah Syam tempat Ibn Taymiyyah berhijrah juga turut mengalami pergolakan politik di mana Sultan Mamluk al-Adil Kitbugha (w. 1303 M) digulingkan oleh wakil sultan al-Malik al-Manṣūr Lājīn (w. 1299 M). Ketika itu, Sultan Lājīn meminta Ibn Taymiyyah untuk menggerakkan jihad untuk menentang kekuatan Kristen dari Kerajaan Armenia Silisia yang membentuk

⁴ Lihat Abū al-'Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin Abd al-Ḥalīm bin 'Abd al-Salām bin 'AbduLlāh bin Abī al-Qāsim ibn al-Khiḍr ibn Muḥammad ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masiḥ*, 'Alī ibn Ḥasan ibn Naṣīr, 'Abd al-Azīz ibn Ibrāhīm al-'Askar, Ḥamdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān (ed.), (Riyād: Dār al-'Āshimah, 1999), j. 1, hlm. 10; Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī al-Nadawī, *Khāṣ bi Ḥayāh Shaikh al-Islām al-Ḥāfiẓ Aḥmad Ibn Taymiyyah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1987 M), c. 4, hlm. 17 ff.

⁵ Jamāl al-Dīn al-Shayyāl, *Tārīkh Miṣr al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1967), j. 2, hlm. 122–123

koalisi dengan Imperium Mongol. Namun dalam hal ini, Ibn Taymiyyah lebih banyak melibatkan diri dalam gerakan menentang bangsa Mongol dan sekutu mereka yang diduga sebagai kelompok 'Alawī. Pada masa ini, beliau menjadi saksi peristiwa pertempuran *Wādī al-Khaznadar* di mana bangsa Mongol berhasil mengalahkan Kerajaan Mamluk pada tahun 1299 M. Rentetan serangan bangsa Mongol yang terus menerus hingga tahun 1303 M akhirnya membangkitkan semangat Ibn Taymiyyah untuk menyeru umat Islam berjihad, bahkan beliau secara pribadi turut serta dalam peperangan yang dikenal sebagai pertempuran *Marj al-Ṣaffar*.⁶

Seluruh peristiwa yang disebutkan di atas, baik yang terjadi pada zaman Ibn al-Muzayyin maupun Ibn Taymiyyah, telah memperlihatkan tantangan dan penderitaan yang dialami umat Islam. Hal ini disebabkan oleh tekanan eksternal yaitu serangan militer melalui gerakan perang salib dan penguasaan kembali Andalusia, serta serangan bangsa Tatar di Syria. Adapun daripada aspek internal, umat Islam sesungguhnya telah mengalami keadaan yang digambarkan oleh SMN Al-Attas sebagai "kehilangan makna diri akibat kealpaan, kejahatan dan kekeliruan mengenali hakikat Islam yang timbul akibat kesilapan atau kehampaan ilmu."⁷ Dengan latar belakang sejarah politik dan sosial yang sedemikian rupa, maka dapat dipahami mengapa gaya penyampaian serta kupasan kritik kedua ulama Muslim ini terhadap doktrin-doktrin Kristen bernada amat keras dan tegas.

Kepengarangan dan Pendekatan Kedua Kitab

Perhatian Ibn al-Muzayyin terhadap keadaan umat Islam di Andalusia yang senantiasa menghadapi tekanan serta kezaliman telah melahirkan keyakinan di dalam dirinya untuk memberikan sumbangan keilmuan yang berarti. Hal ini dinyatakan melalui penyusunan kitab *al-I'lām* yang bukan saja berfungsi sebagai sanggahan terhadap doktrin-doktrin Kristen secara terperinci, tetapi juga merupakan usaha untuk membangkitkan kembali kesadaran umat

⁶ Sila rujuk al-Ḥafiz al-Dhahabī, *Tarjamah Shaikh li al-Islām Ibn Taymiyyah Mina al-Ddurrah al-Yatimiyyah fi al-Sīrah al-Taymiyyah* (Beirut: al-Risalah al-'Alamiyyah, 2013), c. 1; Diego Sarrió Cucarella, "Corresponding across Religious Borders: Letter from Ibn Taymiyya to a Crusader in Cyprus." *Islamochristiana* 36 (2010): 187-212; Yahya Michot, *Muslims Under non-Muslim Rule: Ibn Taymiyyah* (Oxford: Interface Publications, 2006), hlm. 149-169.

⁷ Masalah dan tantangan kegentingan kaum Muslimin oleh sebab-sebab eksternal dan internal sejatinya telah berlangsung sejak berbagai zaman di masa lampau hingga masa kini. Penjelasan terperinci mengenai hal ini, lihat Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institute Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam-ISTAC, 2001), hlm. 9-18 dan 126-190.

Islam mengenai kemuliaan dan keagungan agama Islam.⁸ Dalam hal ini, peranan kitab tersebut amat signifikan sebagai benteng akidah dan tanggapan atas doktrin-doktrin Kristen di Andalusia, di mana ketika itu juga bertepatan dengan zaman kebangkitan intelektual dan universitas di Eropah.

Melalui kitab *al-I'lām* ini, Ibn al-Muzayyin berupaya menanamkan benih-benih penyatuan dan kesadaran tentang makna diri umat Islam yang telah mengalami kekalahan di bidang ekonomi dan militer. Puncak kekalahan ini pastinya tidak terlepas daripada kesalahan serta kelalaian umat Islam sendiri yang tidak lagi mengenali hakikat ajaran Islam dan kewibawaan ulama yang sebenarnya, sehingga mereka hanyut dalam kemewahan harta dunia dan lupa diri. Oleh karena itu, salah satu bagian dalam kitab ini, setelah menguraikan kekeliruan doktrin dan peribadahan Kristen, bertujuan menerangkan kemuliaan ajaran Islam serta kewajiban untuk membela agama ini.

Semua perdebatan utama dalam kitab *al-I'lām* diuraikan dan diteliti menurut gaya penulisan tradisi '*ilmu al-mantiq*' dan '*ilmu al-kalām*' Islam yang telah dicanangkan oleh tokoh utama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, iaitu Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (w. 936 M) dengan dukungan data serta rujukan dari tradisi Islam dan Kristen sendiri. Hal ini dilakukan dengan bersungguh-sungguh sebagai upaya pencerahan internal umat Islam serta untuk membendung pengaruh eksternal akibat penyebaran maupun dominasi agama Kristen di Andalusia. Hal ini juga merupakan usaha meneruskan tradisi literasi dan intelektual ulama Muslim dalam bidang kajian agama di abad ke-13 M.

Adapun kemunculan kitab *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ* karangan Ibn Taymiyyah adalah sebuah bantahan untuk tulisan Biskop Melkit Sidon-Antioch (Paul dari Antioch) yang dikirimkan dari wilayah Siprus. Tulisan tersebut diperkirakan sampai di tangan Ibn Taymiyya pada tahun 716 H/1316 M.⁹ Karangan ini

⁸ Kitab ini telah disunting dan diterbitkan dalam dua edisi yang bereda yaitu: (1) Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-I'lām bi Mā fi Dīn al-Naṣārā min al-Fasād wa al-Awhām wa Izhār Maḥāsīn Dīn al-Islām wa Ithbāt Nubuwwah Nabīyyinā Muḥammad 'alayh al-Salāh wa al-Salām*, Ahmad Ḥijāzī al-Saqqā (ed.) (Kaherah: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1980), c. 1; (2) Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Naqḍ Kitāb Tathlīth al-Wahdāniyyah fī Ma'rīfah Allāh: Namūdḥaj li 'Ilm al-'Aqīdah wa al-Kalām 'Inda Mālikiyyah al-Gharb al-Islāmī*, ed. Yūsuf al-Kalām dan Nādiyah al-Sharqāwī (Damshiq: Dār Ṣafahāt, 2012), c. 1.

⁹ Kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Saḥīḥ*, Thomas F Michel (ed. and terj.), (Delmar New York: Caravan Books, 1984). Kitab ini juga telah dikaji sarjana Barat David Thomas, *Apologetic and Polemic in the letter from Cyprus and Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*, di dalam *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford University Press, 2010), dan juga sarjana Muslim Abū al-'Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin Abd al-Ḥalīm bin 'Abd al-Salām bin 'AbduLlāh bin Abī al-Qāsim ibn al-Khiḍr ibn Muḥammad ibn Taymiyyah al-

mengandung beberapa tuduhan utama, di antaranya: Kristen merupakan agama tertinggi dan Nabi Muḥammad s.a.w. tidak pernah menolak hal ini; Nabi Muḥammad s.a.w. tidak diutus kepada umat Kristen melainkan hanya terbatas kepada bangsa Arab; Al-Qur'ān membenarkan doktrin Kristen khususnya perihal konsep ketuhanan al-Masīḥ; serta penolakan terhadap kerusakan kitab suci Kristen karena ia telah disalin dan dituturkan ke dalam berbagai bahasa di seluruh dunia.¹⁰ Paul dari Antioch juga mengukuhkan pendapatnya dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'ān yang menyebut serta memuji al-Masīḥ, Ibunda Maryam, Kitab Injīl, dan para Ḥawariyyūn. Selanjutnya, beliau membahas dasar-dasar utama doktrin Kristen seperti konsep Trinitas (*Tathlīth*), perpindahan roh (*Tanāsukh al-Arwāḥ*), serta penyatuan *Rūḥ al-Qudus* dengan aspek kemanusiaan pada diri Al-Masīḥ (*Ittiḥād Rūḥ al-Qudus*), yang menurutnya tidak bertentangan dengan akidah Tauhid.¹¹

Ibn Taymiyyah menyusun kitab *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ* atas permintaan salah seorang muridnya, di mana beliau dengan penuh ketelitian menjawab tuduhan serta tantangan karangan tersebut terhadap akidah Islam. Kitab ini bukan sekadar bentuk sanggahan kepada Kristen, tetapi juga merupakan peringatan bagi golongan di antara kaum Muslimin sendiri yang melakukan kesalahan serupa dan terpengaruh dengan doktrin Kristen. Kelompok dimaksud termasuk para pelaku murtad dan bid'ah yang jelas keliru karena gagal memelihara keyakinan kepada Allah SWT Yang Maha Esa. Menurut Abū Zahrah, penulisan karya tersebut didorong oleh hasrat Ibn Taymiyyah untuk menyebarkan syiar Islam secara meluas, di samping sebagai usaha menjelaskan kedudukan sesungguhnya dari al-Masīḥ serta hakikat dakwah baginda kepada masyarakat Kristen. Beliau berharap agar usaha tersebut dapat mencetuskan kesadaran

Ḥarrānī, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*, 'Alī ibn Ḥasan ibn Nāṣir, 'Abd al-Azīz ibn Ibrāhīm al-'Askar, Ḥamdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān (ed.), (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1999).

¹⁰ Analisis dan uraian karangan tersebut dapat diperoleh dalam tulisan David Thomas, *Apologetic and Polemic in the letter from Cyprus and Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*, di dalam *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford University Press, 2010); David Thomas, "Paul of Antioch's Letter to a Muslim Friend and The Letter from Cyprus", dalam D. Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years* (Leiden: Brill, 2001), hlm. 203–221, 213–221; *Muslim-Christian Polemic during the Crusades, The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response*, Rifaat Ebied and David Thomas (ed.), (Leiden: Brill, 2005). hlm. 6–19; G. Troupeau, P. Khoury, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIe s.)*, 1 vol., in 8°, 221 p. + 103 p. de texte arabe, Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres orientales de Beyrouth, tome XXIV, Beyrouth 1964," *Arabica* 13, no. 3 (1966).

¹¹ Lihat Abū al-'Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin Abd al-Ḥalīm bin 'Abd al-Salām bin 'AbduLlāh bin Abī al-Qāsim ibn al-Khidr ibn Muḥammad ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*, 'Alī ibn Ḥasan ibn Nāṣir, 'Abd al-Azīz ibn Ibrāhīm al-'Askar, Ḥamdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān (ed.), (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1999), j. 1, hlm. 29-ff.

terhadap kekeliruan doktrin yang dipegang oleh mereka selama ini, sekaligus menyatakan kebenaran ajaran yang haq.¹²

Kitab *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ* disusun secara sistematis mengikuti susunan isi karangan Paul dari Antioch, di mana setiap bagian pembahasan dimulai dengan memuat kutipan asal, disusul dengan ulasan kritis, dan diakhiri dengan penolakan tegas oleh Ibn Taymiyyah. Dengan demikian, para pembaca dapat memahami kekeliruan dan penyimpangan doktrin ketuhanan Kristen. Pada bagian pengenalan kitab, Ibn Taymiyyah berhujah bahwa terdapat bentuk agama yang benar dan yang batil. Agama yang benar terlihat melalui bukti yang nyata serta melibatkan keyakinan hati dan akal, sementara agama yang batil terseret dalam perdebatan terus-menerus dan dipenuhi rekaan bid'ah.

Demikianlah usaha Ibn al-Muzayyin dan Ibn Taymiyyah dalam menyampaikan kebenaran dan mencegah kebatilan di tengah-tengah keadaan umat Islam yang ditekan di bidang militer dan pemikiran. Namun, di sinilah letak peranan penting yang dimainkan oleh kedua ulama ini dalam memberikan pencerahan di bidang kajian agama. Mengukuhkan keluhuran agama Islam mengatasi doktrin Kristen merupakan perkara mendasar yang senantiasa diutamakan, didukung dengan perbincangan hujah-hujah akliyah mengikuti tradisi mutakallim ('ilmu *al-al-kalām*) dan logika Islam ('ilmu *al-mantiq*). Hal ini menunjukkan bahwa keduanya merupakan ulama yang *rasikh* ilmunya serta mujahid sejati yang menjadi teladan mulia (*qudwah*) bagi sekalian kaum Muslimin.

Perbincangan Tema Utama Dalam Kitab *al-I'lam* dan *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*

Mengikuti kitab *al-I'lam* dan *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*, didapati bahwa Ibn al-Muzayyin dan Ibn Taymiyyah secara konsisten menerapkan pendekatan penelitian teks terhadap karya-karya tokoh Kristen untuk menguraikan doktrin keagamaan mereka. Adapun ruang lingkup perbincangan dalam kedua kitab ini selaras dengan kerangka utama tradisi 'ilmu *al-kalām* Islam, yang merangkumi aspek ketuhanan (*Ilāhiyyāt*), kenabian (*nubuwwāt*), dan perkara *sam'iiyyāt* atau alam ghaib (*ghaybiyyāt*). Meski demikian, kandungan kitab *al-I'lam* terlihat lebih menyeluruh karena turut memperincikan aspek tata cara ibadah serta tradisi keagamaan Kristen yang berkembang pada masa itu.

Berdasarkan cakupan isi kandungan dan susunan kitab *al-I'lam*, Ibn al-Muzayyin membagi uraian dan sanggahannya yang cukup terperinci ke dalam empat bab, yaitu:

¹² Lihat Abū Zahrah, Ibn Taymiyyah: *Ḥayātuhū wa 'Asruhū - Ārā'uhū wa Fiqhuhū* (Kaherah: Dār al-Fikr, 2017), hlm. 515.

- Bab pertama: Ibn al-Muzayyin menguraikan penelitian terhadap perbedaan kelompok Kristen dalam memahami makna dan hujah konsep Trinitas (*al-aqānīm al-thalāthah*) serta penolakan atas kebatilan tuduhan mereka. Sebagai contoh, beliau menukil pandangan sebagian kelompok Kristen bahwa konsep Trinitas ini terdiri dari tiga unsur utama yaitu Tuhan Bapak yang mewakili sifat *Qudrah*, Tuhan Anak yang mewakili sifat *ʿIlmu*, dan Rūḥ al-Qudus yang mewakili sifat *al-Ḥayāh*. Setiap unsur dalam Trinitas ini juga mereka pahami sebagai nama-nama perbuatan Tuhan yang berdiri sendiri dari *jawhar* Tuhan.
- Bab kedua: Penjelasan Ibn al-Muzayyin mengenai pandangan kelompok Kristen perihal konsep penyatuan (*al-ittihād*) dan penjelmaan (*al-ḥulūl*), serta sanggahan atas kesalahan hujah mereka. Beliau juga menguraikan pandangan mereka mengenai proses penyatuan *al-kalimah* ke dalam jasad al-Masīḥ, serta perdebatan makna penyatuan dan perantara (*al-wāsiṭah*). Di bagian akhir, pengarang memberikan ulasan terhadap pandangan tokoh-tokoh besar Kristen terdahulu dan pandangan St. Augustin (w. 430 M) sebagai salah seorang pemimpin paderi tertinggi dalam Gereja Barat (Gereja Latin).
- Bab ketiga: Pemaparan Ibn al-Muzayyin mengenai pandangan tokoh Kristen perihal konsep kenabian yang terdiri dari dua bagian. *Pertama*, uraian makna *al-Masīḥ al-Muntaẓar* di dalam kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, serta penjelasan kecacatan sebagian teks kedua kitab tersebut karena ketiadaan periwayatan secara bersambung (*mutawātir*). Ibn al-Muzayyin menyanggah tafsiran pengarang *Tathlīth al-Waḥdāniyyah fī Maʿrifatillāh* yang mendakwa istilah tersebut merujuk kepada al-Masīḥ, sedangkan berdasarkan Kitab Perjanjian Lama, istilah tersebut sejatinya merujuk kepada makna 'nama yang terpuji'. *Kedua*, penjelasan mengenai konsep kenabian dan pengukuhan kerasulan Nabi Muḥammad SAW berdasarkan khabar daripada nabi terdahulu, kepribadian baginda yang mulia, serta kedudukan al-Qurʾān sebagai mukjizat yang tertinggi. Pada sisi lain, Nabi ʿĪsā a.s. tidak pernah menonjolkan hakikat ketuhanan pada dirinya, memandang derajat kenabian (*nubuwwah*) dan mukjizat (*muʿjizah*) beliau tetap berada di bawah kemuliaan serta keutamaan Nabi Muḥammad s.a.w..
- Bab keempat: Ibn al-Muzayyin menegaskan bahwa umat Kristen adalah kaum yang bertindak mengikut kemauan sendiri dengan menetapkan hukum-hakam agama (*mutaḥakkimūn fī adyānīhim*). Dalam penetapan hukum, mereka lebih mengutamakan kecenderungan pandangan

masing-masing melalui penafsiran yang keliru dan keputusan yang ditetapkan majelis gereja. Oleh karena itu, pengarang menyebut mereka sebagai kaum yang telah keluar dari ajaran Kitab Tawrāt dan Injīl, sehingga Kristen sebagai sebuah agama telah ditetapkan tidak mempunyai otoritas (*khurūjū al-Naṣārā ‘alā ta‘ālīmi al-Tawrāh wa al-Injīl.... Laysati al-Naṣārā ‘alā syai’*). Selain itu, pengarang turut menguraikan pelbagai syiar dan upacara ibadah yang mencakup tujuh upacara suci (*sakramen*) dalam institusi gereja.¹³

Sementara itu, Ibn Taymiyyah telah mengenal Secara tepat enam tema dasar dalam naskah karangan Paul dari Antioch, yang kemudian diikuti dengan sanggahan serta penjelasan terhadap kepincangan dalam setiap permasalahan tersebut:

1. Tuduhan bahwa risalah Nabi Muḥammad s.a.w. tidak bersifat universal, sebaliknya hanya dikhususkan kepada bangsa Arab semata-mata. Bahkan, terdapat percobaan untuk menyandarkan tuduhan ini kepada tafsiran ayat al-Qur’ān dan pertimbangan akal.
2. Tuduhan bahwa Nabi Muḥammad s.a.w. melalui al-Qur’ān telah memberikan pengakuan terhadap ajaran Kristen, yang kemudian dijadikan alasan bagi penganutnya untuk terus meyakini agama tersebut.
3. Tuduhan bahwa para nabi dan rasul terdahulu telah mempengaruhi serta menyerapkan konsep keberbagaian entitas ketuhanan (*aqānīm*), Trinitas (*tathlith*), penyatuan (*ittihād*), dan pegangan-pegangan lain ke dalam sistem keyakinan mereka.
4. Tuduhan perihal segala ketetapan dalam ajaran Kristen dianggap bersifat tetap/konsisten (*thābit*), selaras dengan pertimbangan akal yang sehat, serta dikukuhkan melalui dalil-dalil keagamaan yang telah ada.
5. Penganut Kristen mengaku sebagai golongan yang mengesakan Tuhan (*muwahhidūn*). Mereka berhujah bahwa gambaran tentang bilangan Tuhan dalam konsep Trinitas sebenarnya mempunyai persamaan dengan ayat al-Qur’ān yang menyentuh perihal penyerupaan Tuhan dengan makhluk (*tashbīh*) dan penjasmanian Tuhan (*tajsīm*).
6. Tuduhan bahwa al-Masīh diutus selepas Nabi Musa a.s. dengan membawa syariat yang telah mencapai tahap kesempurnaan mutlak, sehingga kehadiran syariat baru setelahnya dianggap tidak lagi diperlukan atau berlebihan.¹⁴

¹³ *Al-I’lām*, hlm. 438 ff

¹⁴ *Ibid.*, j. 1, hlm. 39-40.

Berdasarkan tinjauan menyeluruh terhadap kandungan kedua karya tersebut, jelas terpancar usaha Ibn al-Muzayyin dan Ibn Taymiyyah dalam menyampaikan analisis ajaran Kristen secara mendalam dan saksama. Selain menelusuri akar permasalahan pada masa itu, kedua tokoh ini juga menguraikan pelbagai persoalan lain yang kemungkinan akan dibangkitkan pada masa depan, maupun yang muncul sebagai implikasi logis dari perdebatan tersebut. Corak penguraian yang bersifat futuristik ini memberikan manfaat besar kepada para pengkaji dalam memahami setiap kebarangkalian pendapat yang mungkin timbul.

Dari sudut keluasan dan kedalaman paham ketuhanan, penulis berpandangan bahwa kaidah wacana melalui penghujahan ilmu mantiq dan ilmu kalam yang diutarakan oleh Ibn al-Muzayyin tampak lebih teratur dan bernas, berbanding pendekatan sanggahan Ibn Taymiyyah yang lebih mengutamakan pembuktian dalil secara zahir. Walau bagaimanapun, kedua-dua disiplin ilmu ini mempunyai keistimewaan tersendiri dalam mengokohkan kebenaran (*al-ḥaq*) serta membendung kebatilan yang beresiko melencengkan keyakinan. Khususnya dalam ilmu kalam, penekanan diberikan kepada proses pemikiran yang bersandarkan hujah-hujah pada tahap yakin (*dalīl burhānī*), serta disusun secara tertib mengikuti sumber wahyu yang otoritatif. Hal ini sejalan dengan sasaran ilmu kalam menurut ‘Aḍu al-Dīn al-Ījī (w. 1356 M), yaitu suatu usaha ilmiah untuk menetapkan keyakinan akidah agama—yaitu pegangan yang dibawa oleh Nabi Muḥammad s.a.w. tanpa melibatkan aspek amali—dengan mengemukakan hujah-hujah tuntas untuk menangkis setiap keraguan (*syubhat*).¹⁵

Penguraian Konsep Ketuhanan Kristen di dalam Kitab *al-I’lām* dan *al-Jawāb*

Untuk memperincikan pembahasan Ibn al-Muzayyin dan Ibn Taymiyyah di dalam kitab karangan masing-masing, maka pada bagian ini akan diketengahkan analisis keduanya mengenai konsep Trinitas dalam tradisi Kristen. Penjelasan sistematik Ibn al-Muzayyin mengenai subjek ini terdapat di dalam Kitab *al-I’lām* pada bab satu. Dengan pendekatan perdebatan dialektik ‘*ilmu kalām*, beliau mengemukakan kritikan khusus terhadap tokoh Kristen iaitu Petrus Alfonsi (w. 1110 M), yang menggambarkan konsep Trinitas iaitu Tuhan Bapak (*Ab*) dirujuk apabila Tuhan menciptakan sekalian makhluk melalui kuasaNya (*al-quḍrah*); Tuhan Anak (*Ibn*) dirujuk melalui penyatuan antara al-Masih dengan sifat ilmu (*al-‘ilm*); Roh Kudus (*Ruḥ al-Qudus*) dirujuk melalui sifat

¹⁵ ‘Ali ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif li al-Qāḍī ‘Aḍu al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Al-Ījī* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), c. 1, hlm. 40-44.

berkehendak (*al-irādah*) yang dikaitkan dengan peristiwa kefanaan alam dunia serta pembalasan amal di akhirat kelak. Walau bagaimanapun, Alfonsi menegaskan bahwa kepelbagaian entitas tersebut pada hakikatnya merujuk kepada tuhan yang tunggal dan tidak berbilang.¹⁶

Menurut Ibn al-Muzayyin, argumentasi yang mewajibkan penggunaan terminologi Bapak (*Ab*), Anak (*Ibn*), dan Roh Kudus (*Rūḥ al-Qudus*) dalam doktrin ketuhanan Kristen merupakan suatu rekaan yang tidak disandarkan kepada dalil yang thabit. Beliau mempersoalkan pengkhususan lafadz Bapak bagi Allah SWT dan lafadz Anak bagi al-Masīḥ atas dasar semantik dan ontologi. Hal ini karena kedua istilah tersebut tidak dapat dipahami mengikut makna hakiki (*ḥaqīqah*) yakni secara terminologi lafadz *Ab* dan *Ibn* diartikan sebagai makhluk yang dihasilkan dari benih makhluk lain yang sejenis (*ḥayawān wulida min nutfati ḥayawān huwa min naw'ihī*). Sekiranya istilah tersebut ingin dipahami dalam konteks kiasan (*majāz*), ia tetap dianggap tidak wajar karena terdapat kaitan makna (*al-'alāqah*) yang selaras dengan hakikat asalnya.¹⁷

Penyandaran sifat kudrat (*al-qudrah*) kepada Bapak (*Ab*) yang kemudian melahirkan sifat ilmu (*al-'ilm*) bagi Anak (*Ibn*) turut mengundang kemusykilan teologi. Hal ini karena sifat-sifat ketuhanan tidak dapat diandaikan mempunyai urutan kronologi atau didahului oleh kewujudan yang lain. Dalam akidah Islam, *al-qudrah* didefinisikan sebagai sifat yang mewujudkan makhluk dari tiada menjadi ada, manakala *al-'ilm* merujuk kepada sifat yang menyingkap pengetahuan sehingga menghasilkan ketepatan (*iḥkām*) dan kesempurnaan (*itqān*). Hakikat kedua sifat ini adalah haq Allah SWT yang mutlak kewujudannya tanpa permulaan masa (*azalī*), yang tidak saling mendahului dan tidak pula salah satunya menjadi asal (*aṣl*) kepada yang lain. Jika sekiranya seri kewujudan ini diandaikan secara rasional (*'aqliyyah*), maka sifat *al-'ilm* sewajarnya mendahului *al-qudrah* karena ilmu merupakan syarat utama dalam proses penciptaan. Dengan kata lain, syarat (*al-'ilm*) mestilah wujud secara konseptual dalam 'aql sebelum ia dinyatakan melalui perantara *al-qudrah*.¹⁸

¹⁶ Berikut ini perkataanya: "*Fa awwal al-qadāyā: Khalaqa Allāh al-jamī' biyadin sammāhā aban wa aḍāfahā ilā al-qudrah. Wa aḍāfa qadīyyah wa'zi al-Masīḥ li al-nās ilā al-'ilm wa sammāhu ibnan, li anna al-'ilma lā yūqa'u 'alayhi ḥattā yatawalladu kalāman. Wa aḍāfa qadīyyah fanā' jamī' al-dunyā wa mukāfa'ati ahlihā bi a'mālihīm ilā al-irādah, wa sammāhā Rūḥa al-Qudus al-ladhi huwa qādir, 'ālim, murid isman li al-wāḥid al-ladhi lā yatakaththar.*" Lihat kitab *Al-I'lām*, bab 1, hlm. 63.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 67-68.

¹⁸ Menurut pandangan Ibn al-Muzayyin, rumusan yang dikemukakan oleh Petrus Alfonsi merupakan suatu pembaharuan yang berbesa dibandingkan gagasan tokoh Kristen terdahulu seperti St. Augustine (m. 430 M). Sebagaimana yang tercatat dalam karyanya, *Muṣḥaf al-'Ālam al-Kā'in*, beliau menyatakan: "*Sesungguhnya ilmu ('Ilm) diistilahkan sebagai 'Anak' kerana ia disandarkan*

Petrus Alfonsi menjustifikasikan hakikat Trinitas dengan mengemukakan premis bahwa Tuhan merupakan satu substansi (*jawhar*) yang bersifat tidak berawal dan kekal abadi. Dalam kerangka ini, Tuhan disifatkan dengan tiga entitas khusus yang turut bersifat kekal. Ketiga sifat tersebut dianggap sebagai esensi yang tidak mempunyai perbedaan (*mutabāyināh*) maupun terpisah (*mutafāriqāh*) dari *jawhar* Tuhan yang selalu ada. Hujah ini didasari oleh prinsip bahwa hakikat serta kesempurnaan Tuhan tidak tunduk kepada konsep *juzuk* atau sebagian (*yataba'aḍ*) dan tidak dapat dibagi (*lā yatajazza'*).

Dalam sudut pandang berbeda, menurut perspektif Ibn al-Muzayyin, pensifatan Tuhan Pencipta (*al-Khāliq*) sebagai esensi (*jawhar*) adalah tidak tepat secara ontologi. Hal ini karena istilah tersebut mengimplikasikan sifat memiliki tempat (*mutaḥayyiz*), yang konklusinya membawa kepada kewujudan fenomena gerak dan diam (*al-ḥarakah wa al-sukūn*). Hakikat gerak dan diam merupakan pernyataan utama kepada perubahan (*taghayyur*) dan kebaruan (*ḥudūth*), yang bertentangan dengan sifat ketuhanan. Dalam konteks ini, Petrus Alfonsi dilihat gagal mengaplikasikan analisis kritis terhadap doktrin Trinitas yang berasal dari persoalan fundamental yang mampu menentang keabsahan konsep tersebut. Beliau sekadar mengemukakan penjelasan umum tanpa menguraikan arti hakikat setiap entitas dalam Trinitas serta pembuktian kewujudannya. Semestinya, beliau memperincikan terlebih dahulu apakah hakikat Trinitas itu merupakan sifat tambahan kepada *dhāt* (*zā'id 'alā al-dhāt*) atau hal tersebut adalah *dhāt* itu sendiri (*'ayn al-dhāt*)? Apakah hakikatnya bersifat tunggal atau jamak? Apakah gabungan kesemuanya itu merujuk kepada satu makna atau sifat yang khusus? Persoalan-persoalan mendasar ini sepatutnya dibahas secara tersusun dan terperinci sebelum melakukan *ithbat* kebenaran kepada doktrin Trinitas.¹⁹

Dalam argument selanjutnya, Petrus Alfonsi berusaha menanggapi persoalan mengenai alasan Trinitas hanya disandarkan kepada tiga sifat, sedangkan Tuhan memiliki kepelbagaian sifat yang luas. Menurut beliau, meskipun Tuhan memiliki pelbagai nama, kesemuanya secara hakiki merujuk kepada tiga sifat utama, iaitu kuasa (*qudrah*), ilmu (*'ilm*), dan kehendak (*irādah*). Perincian sifat-sifat Tuhan tersebut dijelaskan melalui proses pancaran (*tanbathiq*) maupun penyatuan (*tandaghim*). Sebagai contoh, sifat Perkasa (*'Azīz*), Kuat (*Qawī*), Menaklukkan (*Ghalūb*), dan Berkuasa (*Qāhir*) dikategorikan di

kepada sifat kuasa (*Qudrah*), maka *Qudrah* inilah yang menjadi asal bagi *'ilm*. Hal ini sebagaimana yang dimaklumi oleh orang 'ajam (bukan Arab) bahawa *Qudrah* yakni 'Bapak' merupakan asal, manakala *'ilm* sebagai 'Anak' dinisbahkan kepadanya." Dalam konteks ini, beliau memberikan penekanan yang berbeda dengan meletakkan sifat *Qudrah* sekadar sebagai puncak atau asal bagi sifat *'ilm*, bukannya sebagai sifat yang melahirkan atau memperanakan sifat yang lain. *Ibid.*, hlm. 67-68.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 71-72.

bawah sifat Kuasa (*Qudrah*). Sementara sifat Pemaaf (*Ghafūr*), Penyayang (*Rahīm*), Meridai (*Rāḍin*), Murka (*Sākhit*), dan Menyiksa (*Mu'āqib*) dirujuk kepada sifat Kehendak (*Irādah*). Adapun selebihnya, sifat-sifat lain dapat disandarkan kepada cakupan sifat Mengetahui (*'Ilm*).

Pernyataan tersebut, menurut pandangan Ibn al-Muzayyin, mengimplikasikan bahwa beberapa sifat yang secara semantik dan hakikatnya berbeda telah terangkum ke dalam satu sifat khusus. Sekiranya premis ini diterima, maka secara logika prinsip sebaliknya juga dapat berlaku yaitu memaknai satu sifat dengan pelbagai makna yang berbeda-beza. Paham sedemikian mencetuskan polemik berkaitan dasar pemilihan sifat tersebut. Misalnya, mengapa sifat Kehendak (*Irādah*) tidak dikembalikan kepada makna sifat Mengetahui (*'Ilm*), atau mengapa sifat Mengetahui ini tidak dirujuk kepada konsep Tuhan terbebas daripada materi (*al-tajarrud 'an al-māddah*) sebagaimana yang dipahami oleh golongan *falasifah*? Selain itu, juga timbul persoalan mengapa sifat Kuasa (*Qudrah*) tidak disandarkan kepada sifat Keberadaan (*Wujūd*) sebagaimana pandangan segolongan penganut Kristen terdahulu? Bahkan, sebagian kelompok Kristen tidak menyertakan sifat *Qudrah* sebagai bagian dari Trinitas karena dianggap telah terangkum dalam sifat *Wujūd*, sementara pendapat lain merujuk sifat *Irādah* kepada sifat hidup (*Ḥayāh*). Oleh karena itu, menurut mereka bahwa entitas Trinitas yang benar adalah merujuk kepada sifat *Wujūd*, *'Ilm*, dan *Ḥayāh*.²⁰

Guna menganalisis doktrin Trinitas ini secara mendalam, Ibn al-Muzayyin mengemukakan persoalan fundamental yaitu adakah ketiga entitas tersebut merujuk kepada sifat diri (*ṣifāt al-naḥsiyyah*) atau sifat maknawi (*ṣifāt al-ma'nawiyah*) yakni sifat tambahan kepada *dhāt* (*al-zā'idah 'alā al-dhāt*)? Sekiranya entitas tersebut dianggap sebagai *ṣifāt al-naḥsiyyah* yang berdiri sendiri dan terpisah daripada *dhāt* Allah SWT, maka hal tersebut adalah mustahil. Ini karena andaian sedemikian membawa implikasi bahwa *dhāt* Allah SWT bersifat

²⁰ Permasalahan terkait yang perlu diungkap adalah berpuncak pada segelintir penganut Kristen yang tidak menyertakan sifat kuasa (*qudrah*) sebagai sebagian daripada Trinitas – selain daripada sifat kehidupan (*hayy*), mengetahui (*'ālim*), dan kehendak (*irādah*). Hal ini menimbulkan persoalan menimbang tokoh-tokoh teologi terdahulu termasuk St. Augustine telah menetapkan sifat *qudrah* sebagai salah satu daripada tiga entitas dalam Trinitas (*aqānīm*), yang secara keseluruhan merangkumi empat sifat khusus. Menanggapi persoalan ini, sebagian daripada mereka berpendapat bahawa sifat *qudrah* tercakup di bawah sifat wujud (*wujūd*). Walau bagaimanapun, pendapat tersebut menimbulkan persoalan lain iaitu jika sekiranya *qudrah* boleh dikembalikan kepada *wujūd*, maka mengapa sifat *hayy* dan *'ālim* tidak dipahami sedemikian? Sekiranya perihal pengembalian makna sifat ini dibenarkan – iaitu sesuatu sifat dikembalikan kepada sifat yang lain atau semua sifat dikembalikan kepada *wujūd* sebagai sifat *dhāt* – maka kesimpulannya, ketiga entitas dalam konsep Trinitas tersebut seharusnya kembali kepada satu entitas yang tunggal. *Ibid.*, hlm. 72-73, 86.

tersusun (*mutarakkibah*) dan dapat dibagi (*mutaba'idah*). Tautan dari hal tersebut berimplikasi kepada premis bahwa sifat-sifat khusus tersebut memerlukan ruang atau tempat. Jika sifat-sifat tersebut dianggap menempati ruang, maka secara logika ia boleh diandaikan berada di ruang apa saja, termasuk dalam diri insan. Seterusnya, sifat-sifat tersebut akan dianggap sebagai entitas yang berdiri sendiri (*qā'imūn bi anfusihim*), karena sesuatu yang dapat berdiri sendiri dihukumi demikian adanya iaitu entitas yang berasingan daripada *dhāt* yang asal.²¹

Selanjutnya, Ibn al-Muzayyin menelusuri kemungkinan kedua sekiranya sifat-sifat khusus tersebut dimaksudkan sebagai sifat maknawi (*ṣifāt al-ma'nawīyyah*). Dalam konteks ini timbul persoalan fundamental mengenai konsistensi pemaknaan yang digunakan oleh umat Kristen. Secara umum, mereka mendefinisikan entitas tersebut sebagai suatu *dhāt* yang terpisah dan tanpa memerlukan asal-usul hakikat jawharnya untuk berdiri sendiri (*al-shay' al-mustaghni bi dhātihī 'an aṣli jawharihī fī iqāmati khāṣṣah jawhariyyatihī*). Namun, definisi demikian secara epistemologi lebih tepat untuk *ṣifāt al-naṣfiyyah* iaitu sesuatu yang dapat berdiri dengan sendirinya (*al-qā'im bi nafsih*). Sebaliknya, jika Trinitas dianggap sebagai sifat *ṣifāt al-ma'nawīyyah* yakni *al-zā'idah 'alā al-naṣf*, maka kedudukan Trinitas tersebut secara tidak langsung jatuh ke dalam kategori aksiden (*a'rāḍ*) karena perannya sekadar sebagai sifat eksternal yang ditambahkan kepada *dhāt* yang utama. Implikasinya, kerangka konseptual Trinitas seperti ini akan tetap kabur yaitu ia tidak dapat diklasifikasikan secara mantap baik sebagai sifat diri (*ṣifāt al-naṣfiyyah*), sifat maknawi (*ṣifāt al-ma'nawīyyah*), maupun kategori selain keduanya. Ketidakjelasan klasifikasi ini menunjukkan adanya keterputusan logika dalam mendefinisikan hakikat ketuhanan dalam doktrin tersebut.²²

Berdasarkan premis bahwa Trinitas dianggap sebagai *dhāt* yang terpisah yang bersifat berdiri sendiri tanpa memerlukan asal-usul hakikat *jawhar*-nya, Ibn

²¹ Implikasi sedemikian bermakna penyetaraan antara Allah SWT dengan makhluk-Nya. Menurut Ibn al-Muzayyin, tindakan tersebut merupakan suatu kebatilan karena telah melakukan pengumpamaan antara yang ghaib dengan yang nyata (*qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*). Sekiranya perihal menyepadukan sifat Allah SWT dengan makhluk yang sarat dengan kekurangan ini dibenarkan, maka akan muncul andaian bahawa Allah SWT tidak berkuasa mutlak sehingga memerlukan wasilah seperti jari dan tangan untuk berkehendak. Malah, hal tersebut juga dapat membawa kepada andaian bahawa Allah SWT tidak Maha Mengetahui sehingga memerlukan 'aql sebagai perantara. Segala andaian demikian adalah mustahil bagi Allah SWT karena ia secara tidak langsung menyandarkan sifat kebendaan (*jisim*) yang bersifat baru serta fana bagi dirinya. *Ibid.*, hlm. 75-76, 84-85.

²² *Ibid.*, hlm. 84-85.

al-Muzayyin menggariskan tiga kebarangkalian logika yang timbul dari doktrin tersebut:

- 1) Setiap entitas dalam Trinitas dianggap sebagai Tuhan yang sempurna. Andaian ini mengimplikasikan bahwa setiap satu sifat menduduki tempat sifat yang lain (*an taqūma al-ṣifah bi al-ṣifah*). Sebagai analogi, keadaan ini merujuk kepada situasi di mana sifat 'ilm dan *qudrah* menempati tempat *al-irādah* atau sebaliknya. Implikasi fisik daripada logika seperti ini adalah penyandaran sifat-sifat Tuhan kepada kategori jirim seperti pergerakan (*al-ḥarakah*) atau perubahan warna (*al-lawṇ*) dalam ruang tertentu, yang mana keseluruhannya adalah mustahil secara rasional. Sekiranya diandaikan bahwa suatu sifat dapat menempati kedudukan sifat yang lain, maka secara logika, suatu sifat juga boleh menempati kedudukan sifat yang sama dengan dirinya sendiri (*an taqūma bi al-ṣifah ṣifah*). Hal ini selanjutnya akan membawa kepada rantai hubungn tanpa ujung (*tasalsul*). Ini sebagaimana sifat *al-'ilm* menempati kedudukan sifat *al-ḥayāh*, sementara sifat *al-ḥayāh* tersebut juga dapat ditempati oleh sifat *al-ḥayāh* yang lain, maka proses ini akan berkelanjutan secara terus menerus mengikuti kehadiran rentetan sifat-sifat *al-ḥayāh* yang seterusnya. Fenomena *tasalsul* ini tidak akan menghasilkan kesimpulan ilmu yang sahih karena konsep Trinitas tersebut akhirnya akan menjadi sesuatu yang tidak mempunyai titik akhir (*lā nihāyah lahā*).
- 2) Hanya sebagian dari entitas Trinitas tersebut yang dianggap sebagai Tuhan. Andaian ini secara langsung membatalkan konsep ketuhanan dalam Trinitas karena ia menggambarkan *dhāt* Tuhan sebagai sesuatu yang tersusun (*mutarakkab*) dan dapat dibagi (*mutaba'aḍ*). Hal ini bertentangan dengan prinsip keesaan Tuhan yang mutlak.
- 3) Himpunan semua entitas Trinitas tersebut membentuk satu Tuhan yang tunggal. Namun, andaian ini akan menimbulkan berbagai persoalan metafisika yang sukar diuraikan secara tuntas. Penyelesaian terhadap persoalan ini sangat bergantung kepada penjelasan yang kukuh terhadap implikasi-implikasi yang telah disampaikan dalam poin pertama dan kedua di atas.²³

Keberbagaian paham umat Kristen mengenai doktrin Trinitas di atas menunjukkan bahwa permasalahan utama yang mereka hadapi ialah ketiadaan definisi yang menyeluruh mengenai hakikat Tuhan dan sifat-sifatNya, serta kebergantungan kepada uraian pribadi maupun pegangan mazhab semata-

²³ *Ibid.*, hlm. 86-87.

mata. Ketidakjelasan ini menghasilkan timbulnya kekaburan makna karena gagal menjelaskan makna setiap istilah serta menghubungkannya secara integratif antara satu sama lain. Hal ini sebagaimana dalam istilah *Ab* dan *al-Qudrah*, *Ibn* dan *al-'Ilm*, *Ruh al-Qudus* dan *al-Irādah*, *al-Ittiḥād* dan *al-Ḥulūl*, serta *dhāt*, *jawhar* dan *'araḍ*. Implikasi negatif yang tampak dari kelemahan tersebut adalah timbulnya andaian bahwa Tuhan bersifat jisim yang menempati ruang fisik, yang sekaligus membawa makna bahwa sifat Tuhan itu menyamai sifat makhluk. Keadaan ini amat berbeda dalam peradaban Islam, di mana hakikat ketuhanan dijelaskan secara langsung oleh Allah SWT melalui wahyu yang ditanzilkan kepada Nabi utusanNya, yang kemudian diuraikan oleh para ilmuwan berwibawa dalam untaian tradisi ilmu yang kokoh. Ulama Muslim berupaya menjelaskan konsep ini untuk memelihara kesucian *dhāt* dan sifat-sifat Allah SWT, serta menafikan segala unsur yang tidak layak bagi kemuliaanNya.

Adapun analisis terhadap doktrin Trinitas dalam karya *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ* karangan Ibn Taymiyyah dimulai dengan mengutip pernyataan Paul dari Antioch. Beliau berpendapat bahwa konsep “Tuhan Bapak, Tuhan Anak, dan Roh Kudus” hanyalah metafora bagi hakikat “Allah itu Maha Wujud, Maha Menghidupkan, dan Maha Berfirman” (*Anna Allāh mawjūd ḥayyūn nātiq*). Premis ini disandarkan kepada ucapan al-Masih dalam Injil Matius 28:19 yang menyatakan: “Oleh itu, pergilah, jadikanlah semua bangsa murid-Ku dan baptislah mereka dalam nama Bapak, Anak, dan Roh Kudus.”²⁴ Berdasarkan tuduhan tersebut, Ibn Taymiyyah mengemukakan uraian serta kritik sebagaimana berikut ini:

1. Pendapat Paul dari Antioch tersebut dinilai tidak memiliki dasar yang kokoh, sebaliknya hal itu sekadar retorika dalam berinteraksi dengan kelompok di luar Kekristenan. Di dalam tradisi, ungkapan yang masyhur dan dikenal dalam kalangan penganut agama Tauhid adalah bahwa Allah SWT memiliki sifat-sifat kesempurnaan seperti Maha Wujud (*Wujūd*), Maha Menghidupkan (*Ḥayy*), Maha Mengetahui (*‘Ālim*), Maha Berkuasa (*Qadīr*), dan Maha Berfirman (*Mutakallim*). Justru, para pengikut ajaran

²⁴ Robert Walter Funk, seorang sarjana tersohor dalam bidang Perjanjian Baru, di dalam karyanya yang berjudul *The Five Gospels*, mengemukakan pandangan bahwa ayat tersebut merupakan suatu penambahan. Beliau berpendapat bahwa Matius 28:18-20 dirumuskan oleh penulis Injil sebagai suatu gagasan dan misi untuk menyebarluaskan ajaran Kristen ke seluruh dunia. Menurut beliau, adalah sangat mustahil bagi al-Masih mempunyai keinginan menyebarkan ajarannya kepada seluruh bangsa, bahkan dapat dipastikan bahwa al-Masih bukanlah pendiri agama Kristen ini. Selain itu, beliau menegaskan bahwa ayat tersebut tidak mencerminkan ucapan sebenarnya yang diucapkan oleh Yesus. Lihat Robert W. Funk, Roy W. Hoover, and the Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (San Francisco: Harper San Francisco, 1993), hlm. 271.

Nabi dan Rasul yang benar tidak pernah membatasi sifat ketuhanan kepada tiga istilah khusus sebagaimana dalam doktrin Trinitas. Meskipun penganut Kristen menyatakan bahwa konsep Trinitas (*Tathlīth*), Inkarnasi (*Hulūl*) dan Penyatuan (*Ittiḥād*) bersumberkan syariat para nabi melalui wahyu, namun Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa asal kekeliruan ini berpuncak dari penafsiran para tokoh agamawan mereka sendiri. Penafsiran tersebut didasarkan kepada keterbatasan pemahaman 'aql mereka dan bahkan berkesimpulan bahwa doktrin ini melampaui rasionalitas manusia. Dalam pengamatan Ibn Taymiyyah, kekeliruan epistemologi sedemikian turut ditemukan dalam kalangan kelompok bid'ah yang ekstrem dalam dunia Islam. Kecenderungan melampau (*ghuluw*) ini jelas nyata pada aliran Syi'ah Ismā'iliyyah dan Nuṣayriyyah dalam memuja kedudukan Nabi, Ahl al-Bayt tertentu, serta guru-guru mereka.²⁵

2. Terdapat kepelbagaian pandangan dalam kalangan kelompok Kristen mengenai penisbahan sifat ketuhanan, terutamanya kaitan antara konsep Penyatuan (*Ittiḥād*) dan Inkarnasi (*Hulūl*) dengan setiap entitas dalam doktrin Trinitas. Walau bagaimanapun, secara umum, mereka tetap memahami Tuhan Bapak sebagai sifat Wujud (*Wujūd*), Tuhan Anak sebagai Firman (*Kalimah*), dan Roh Kudus sebagai sifat hidup (*Ḥayāh*). Sekiranya mereka bersepakat dari segi penggunaan istilah 'Trinitas' namun kenyataannya saling bertentangan dalam penafsiran makna serta tujuannya, maka hal ini jelas membuktikan bahwa ungkapan "Tuhan Bapak, Tuhan Anak, dan Roh Kudus" tidak merujuk kepada hakikat bahwa "Allah itu Maha Wujud, Maha Hidup, dan Maha Berfirman (*Anna Allāh ma'wjud ḥayyun nātiq*)."²⁶
3. Adapun jika sekiranya al-Masīh tidak pernah mengeluarkan pernyataan sedemikian, maka umat Kristen tidak seharusnya terikat untuk meyakini doktrin tersebut. Walaupun terdapat sekelompok penganut yang tetap berpegang teguh Kepada doktrin tersebut, namun dari aspek semantik dan hakikat makna, ungkapan tersebut tetap dianggap batil secara mutlak. Sebagai contoh, penafsiran secara zahir terhadap konsep 'anak' (*al-bunuwwah*) akan membawa kesimpulan yang menimbulkan polemik mengenai kedudukan Maryam sebagai ibu serta pasangan Tuhan

²⁵ *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīh*, j. 3, hlm. 183-185.

²⁶ *Ibid.*, hlm.189-191.

(*ṣāhibah*).²⁷ Berdasarkan pertimbangan akal sehat, segala anggapan bahwa Tuhan mempunyai pasangan atau istri, serta berkedudukan sebagai 'Bapak' kepada seorang anak, adalah suatu kebatilan yang nyata. Persoalan mendasar yang timbul kemudian adalah sekiranya diandaikan Tuhan boleh bersatu dengan unsur kemanusiaan al-Masīh dalam tempo yang lama, mengapa fenomena tersebut tidak berlaku terhadap diri Maryam walaupun seketika? Jika Maryam sebagai manusia biasa dikatakan mampu melahirkan 'anak Tuhan', apakah yang menghalangi beliau untuk mendapatkan gelar sebagai 'isteri Tuhan'? Hal ini dengan memperhitungkan doktrin yang menetapkan kedudukan al-Masīh sebagai Tuhan sepenuhnya yang bersumberkan Bapak (*lāhūt*), sekaligus sebagai manusia seutuhnya yang diwarisi dari ibunya (*nāsūt*). Segala untaian kebarangkalian dan kemusykilan yang timbul ini mustahil diucapkan oleh al-Masīh maupun para nabi dan rasul lain yang diyakini bersifat maksum serta senantiasa menyampaikan kebenaran sejalan dengan wahyu Allah SWT.²⁸

4. Uraian mengenai Roh *Kudus* merupakan suatu konsep yang tidak hanya terdapat dalam penulisan Bibel, bahkan turut ditemukan dalam kitab-kitab suci yang lain. Dalam konteks ini, Ibn Taymiyyah berpendapat bahwa *Roh Kudus* lebih tepat untuk dipahami sebagai malaikat suci yang menyampaikan wahyu, yaitu Malaikat Jibrīl a.s. Wahyu yang ditanzilkan oleh Allah SWT ini bertujuan sebagai petunjuk (*hudan*) atau pengukuhan (*ta'yīd*) kepada diri para nabi, baik itu melalui perantara malaikat maupun secara langsung. Hal ini sejalan dengan isyarat al-Qur'ān yaitu: "*Maka Allah menurunkan semangat tenang tentaram kepada (Nabi Muḥammad) dan menguatkannya dengan bantuan tentara (malaikat) yang kamu tidak melihatnya.*"²⁹ Hakikatnya, konsep *Roh Kudus* ini telah masyhur dalam kalangan para anbiyā' berdasarkan pengalaman wahyu yang dilalui oleh Nabi Ibrāhīm a.s., Nabi Mūsā a.s., dan Nabi Dāwūd a.s. Oleh karena itu, istilah tersebut tidak sewajarnya ditafsirkan mengikuti kerangka pemikiran Kekristenan yang mengandaikan bahwa Tuhan Yang Maha Hidup menjelma atau menetap (*ḥulūl*) dalam diri makhluk. Justru, ayat dalam Matius 28:19 yang menyebut "...*baptislah mereka dalam nama Bapak, Anak, dan Roh Kudus*" lebih tepat jika dipahami sebagai seruan untuk

²⁷ Al-Qur'ān secara tegas menafikan tuduhan ini: "*Bagaimanakah Ia mempunyai anak sedang Ia tidak mempunyai isteri? Ia pula yang menciptakan tiap-tiap sesuatu, dan Dia lah Yang Maha Mengetahui akan segala-galanya.*" Surah al-An'ām: 101.

²⁸ *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīh*, j. 3, hlm.192-193.

²⁹ Surah al-Tawbah: 40.

beriman kepada Allah SWT serta nabi utusanNya yang menerima wahyu melalui perantaraan malaikat. Seruan tersebut pada dasarnya merupakan kewajiban untuk mengimani Allah SWT, para malaikat, kitab-kitab suci, serta sekalian nabi dan rasulNya.³⁰

5. Doktrin Trinitas dengan segala uraiannya – baik itu ditafsirkan sebagai entitas, sifat khusus, substansi (*jawhar*), maupun nama bagi *dhāt* – yang menganggap al-Masih sebagai tuhan pencipta serta tuhan yang menjelma dalam jasad, merupakan andaian-andaian batil yang menyalahi kewarasan akal dan syariat. Selain itu, paham tersebut tidak ditemukan dalam kitab-kitab suci yang ditanzilkan, bahkan tidak pernah sekali pun diungkapkan oleh para nabi utusan Allah SWT.³¹

Demikianlah gambaran perdebatan konsep ketuhanan yang diuraikan oleh Ibn al-Muzayyin di Kórdoba, Andalusia. Beliau berhadapan dengan tantangan Kristen Barat (*Roman Catholic Church*) yang bertumpu kepada persoalan pelaksanaan doktrin serta hubungan sosial kelompok Kristen pribumi yang bernaung di bawah pemerintahan Muslim (*musta'rib*). Sebaliknya, Ibn Taymiyyah di Harran-Damsyik berhadapan dengan Kristen Timur (*Eastern Orthodox Church*) di mana pertikaian utamanya tertumpu kepada persoalan teologi yang rumit seperti Kristologi dan konsep Trinitas yang diwarisi dari tradisi falsafah Yunani. Perbedaan geografi dan garis masa ini jelas menentukan tradisi bahasa serta doktrin teologi Kekristenan yang dihadapi oleh kedua ilmuwan Muslim tersebut, sekaligus membentuk corak penulisan sanggahan Islam yang berbeda di wilayah Timur dan Barat.³²

Perdebatan teologi oleh Ibn al-Muzayyin dan Ibn Taymiyyah terhadap doktrin ketuhanan Kristen ditemukan sejalan dengan tuntutan zaman serta keadaan ruang wilayah mereka. Meskipun pihak Kristen berpendapat bahwa doktrin tersebut –terutamanya Trinitas dan ketuhanan Nabi Nabi 'Isā a.s. – mempunyai asas rasional serta didukung oleh kitab suci mereka (Bibel), namun kenyataan menunjukkan bahwa dasar-dasar tuduhan tersebut gagal dibuktikan melalui argumentasi akliah. Dalam kerangka keilmuan Islam, wahyu (*naql*) dan 'aql (*'aql*) mestinya saling menguatkan serta mengesahkan, dan pertentangan antara keduanya dalam pembuktian kebenaran mutlak adalah mustahil terjadi.

³⁰ *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*, j. 3, hlm.193-198.

³¹ *Ibid.*, hlm.199-200.

³² Gambaran lingkungan dalam konteks Kristen Barat dengan tradisi Bahasa Latin di Andalusia lihat: W. Montgomery Watt and Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977) dan Ann Christys, *Christians in Al-Andalus (711-1000)* (Richmond: Curzon Press, 2002). Adapun untuk konteks Kristen Timur dengan tradisi Bahasa Yunani di Harran-Damaskus lihat: Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

Namun, pada kenyataan teologi Kristen menunjukkan kegagalan dalam menyelaraskan kedudukan akal dan wahyu. Malah, tafsiran mereka terhadap teks suci didapati saling bertentangan, yang selanjutnya melemahkan tuduhan doktrin mereka.

Kesimpulan

Kajian ini telah menganalisis kaidah dan pendekatan dua ilmuwan Muslim penting iaitu Ibn al-Muzayyin (w. 1258 M) dan Ibn Taymiyyah (w. 1328 M) dalam mengkritik doktrin ketuhanan Kristen sebagaimana yang terkandung dalam karya utama mereka yakni Kitab *al-I'lam* dan *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*. Pengkaji menemukan bahwa kedua ilmuwan Muslim ini menulis karya mereka di tengah-tengah pergolakan sosio-politik yang kritis dan sangat menantang. Konteks sejarah ini juga memperlihatkan peran Perang Salib bukan sekadar konfrontasi fisik, malah berfungsi sebagai sarana penyebaran Kristenisasi serta langkah strategis untuk melemahkan kekuatan politik dan akidah umat Islam. Dalam hal ini, kritikan keduanya bukanlah sekadar 'retorika pembelaan Muslim atau polemik anti-Kristen', tetapi merupakan jawaban ilmiah yang bertujuan memelihara keaslian akidah Tauhid.

Kedua ilmuwan Muslim tersebut secara konsisten membuktikan bahwa doktrin Trinitas Kristen mengandung kerumitan yang menuntut perincian mendalam, khususnya perihal polemik definisi, ruang lingkup makna, hubungan kait antara istilah, serta kesan turunan yang hasilnya menyentuh aspek fundamental ketuhanan. Pada aspek perbandingan metodologi, terdapat perbedaan pendekatan yang signifikan antara keduanya. Ibn al-Muzayyin menerapkan kaidah perdebatan atau diskursif melalui 'ilmu mantiq dan 'ilmu kalām, terutama dalam menentang konsistensi akidah konsep Trinitas. Sebaliknya, Ibn Taymiyyah cenderung menggunakan pendekatan sanggahan langsung atau serangan terhadap naskah karangan Paul dari Antiokhia secara berurutan. Penelitian ini merumuskan bahwa karya Paul tersebut merupakan pernyataan perang pemikiran (*ghazw al-fikr*) yang sistematis, yang kemudian dibendung oleh para ulama Muslim dengan menghasilkan karya ilmiah yang bersifat sanggahan analitis.

Meskipun berbeda dari sudut analisis, kedua pendekatan ini menunjukkan bahwa permasalahan fundamental teologi Kristen berakar pada ketiadaan definisi yang jernih mengenai hakikat Tuhan, yang hasilnya mendorong kepada kecenderungan mengandaikan Tuhan bersifat sama seperti makhluk ciptaanNya (*antropomorfisme*). Kajian ini menyimpulkan bahwa doktrin Trinitas didapati bertentangan dengan tradisi kenabian (*prophetic tradition*) yang

berdasarkan prinsip Tauhid. Sesungguhnya, misi para nabi adalah untuk menegakkan kebenaran (*al-ḥaq*) dan menyatakan kepalsuan (*al-bāṭil*). Melalui penelitian ini, karya-karya ilmuwan Muslim klasik dalam bidang kajian agama wajar diangkat kembali untuk diteliti secara mendalam bagi memperkaya khazanah intelektual berkaitan sejarah perkembangan agama dunia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zahrah. Ibn Taymiyyah: *Ḥayātuhū wa 'Asruhū - Ārā'uhū wa Fiqhuhū* (Kaherah: Dār al-Fikr, 2017).
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institute Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam-ISTAC, 2001).
- Al-Dhahabī, al-Ḥafiz. *Tarjamah Shaikh li al-Islām Ibn Taymiyyah Mina al-Ddurrah al-Yatīmiyyah fi al-Sīrah al-Taymiyyah* (Beirut: al-Risalah al-'Alamiyyah, 2013), c. 1.
- Al-Jurjānī, 'Ali ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Mawāqif li al-Qāḍī 'Aḍu al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Al-Ījī*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), c. 1, hlm. 40.
- Al-Shayyāl, Jamāl al-Dīn. *Tārīkh Miṣr al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1967).
- Ashbākh, Yūsuf. *Tārīkh al-Andalus fī 'Ahd al-Murābiṭīn wa al-Muwahḥidīn, Muḥammad 'Abd Allah 'Annān* (terj.). (Kaherah: al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamah, 2014).
- Al-Nadawi, Abu al-Hasan 'Ali al-Hasani. *Khas bi Hayah Shaikh al-Islam al-Hafiz Ahmad Ibn Taymiyyah*. (Kuwait: Dar al-Qalam, 1987 M), c. 4.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Anṣārī. *Al-I'lām bi Mā fī Dīn al-Naṣārā min al-Fasād wa al-Awhām wa Izhār Maḥāsīn Dīn al-Islām wa Ithbāt Nubuwwah Nabīyyinā Muḥammad 'alayh al-Salāh wa al-Salām*. Ahmad Ḥijāzī al-Saqqā (ed.). (Kaherah: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1980), c. 1.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Anṣārī. *Naqḍ Kitāb Tathlīth al-Wahdāniyyah fī Ma'rifah Allāh: Namūdḥaj li 'Ilm al-'Aqīdah wa al-Kalām 'Inda Mālikiyyah al-Gharb al-Islāmī*. Yūsuf al-Kalām dan Nādiyāh al-Sharqāwī (ed.). (Damshiq: Dār Ṣafahāt, 2012), c. 1.
- Christys, Ann. *Christians in Al-Andalus (711-1000)*. (Richmond: Curzon Press, 2002).
- Cucarella, Diego Sarrió. "Corresponding across Religious Borders: Letter from Ibn Taymiyya to a Crusader in Cyprus." *Islamochristiana* 36 (2010): 187-212.

- Ebied, Rifaat Y. and Thomas, David (ed.). *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Tālib al-Dimashqī's Response*. (Brill: Leiden-Boston, 2005).
- Funk, Robert W. Hoover, Roy W. and the Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993).
- Ibn Taymiyyah, Abū al-'Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin Abd al-Ḥalīm bin 'Abd al-Salām bin 'AbduLLāh bin Abī al-Qāsim ibn al-Khiḍr ibn Muḥammad. *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ*, 'Alī ibn Ḥasan ibn Nāṣir, 'Abd al-Azīz ibn Ibrāhīm al-'Askar, Ḥamdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān (ed.). (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1999), j. 1.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih*. Thomas F Michel (ed. and terj.). (Delmar New York: Caravan Books, 1984).
- Griffith, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. (Princeton: Princeton University Press, 2008)
- Michel, Thomas. *A Muslim Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Sahih*. (Delmar NY: Caravan Books, 1984).
- Michot, Yahya. *Muslims Under non-Muslim Rule: Ibn Taymiyyah*. (Oxford: Interface Publications, 2006).
- Thomas, David. "A Mu'tazilī response to Christianity: Abu 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation". Rifaat Ebied and Herman Teule (ed.). *Studies on the Christian Arabic Heritage in honour of Father Prof Dr Samir Khalil Samir*. (Leuven: Peeters, 2004).
- Thomas, David (ed. and terj.). *Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Thomas, David. "Apologetic and Polemic in the letter from Cyprus and Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ". *Ibn Taymiyya and His Times*. Oxford University Press (2010).
- Thomas, David (ed.). "Paul of Antioch's Letter to a Muslim Friend and The Letter from Cyprus". *Syrian Christians Under Islam, the First Thousand Years*. (Leiden: Brill, 2001).
- Troupeau, G. "P. Khouury, Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIe s.), 1 vol., in 8°, 221 p. + 103 p. de texte arabe, Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres orientales de Beyrouth, tome XXIV, Beyrouth 1964," *Arabica* 13, no. 3 (1966).

Watt, W. Montgomery, and Pierre Cachia. *A History of Islamic Spain*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977).

DINAMIKA PENGKAJIAN DAN PENERJEMAHAN HADIS DI INDONESIA

Asmita, Tasmin Tangngareng

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

mitasmita.ofc@gmail.com, tasmin.tangngareng@uin-alauddin.ac.id

Abstrak;

Artikel ini mengkaji dinamika pengkajian dan penerjemahan hadis di Indonesia dari abad XVII hingga awal abad XX. Persoalan utama yang dibahas adalah bagaimana studi hadis berkembang di Nusantara, dari corak reseptif-konsumtif menuju tradisi keilmuan yang lebih sistematis, serta bagaimana penerjemahan hadis berperan dalam memperluas akses masyarakat terhadap sumber ajaran Islam. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan dengan pendekatan historis-deskriptif melalui penelusuran literatur yang membahas ulama Nusantara, jaringan keilmuan Haramayn, tradisi pesantren, gerakan pembaruan Islam, dan perkembangan literatur hadis. Hasil kajian menunjukkan bahwa pada abad XVII, studi hadis masih bersifat pengenalan, nasihat keagamaan, dan penguatan moral melalui karya Nūr al-Dīn al-Rānīrī dan 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī. Perkembangan lebih sistematis tampak melalui Nawawi al-Bantani, Mahfuz al-Tirmizi, Yasin al-Fadani, dan KH. Hasyim Asy'ari. Pada abad XX, penerjemahan hadis mulai berkembang seiring pembaruan Islam dan pertumbuhan penerbitan. Kajian ini menegaskan bahwa studi hadis di Indonesia bergerak dari transmisi elite ulama menuju akses keilmuan yang lebih luas bagi masyarakat muslim.

Keyword;

Studi Hadis, Pengkajian Hadis, Penerjemahan Hadis, Ulama Nusantara, Literatur Hadis

Abstract

This article examines the dynamics of hadith study and translation in Indonesia from the seventeenth century to the early twentieth century. The main issue discussed is how hadith studies developed in the Indonesian archipelago, from a receptive-consumptive pattern to a more systematic scholarly tradition, and how hadith translation contributed to widening Muslim access to Islamic sources. This study employs library research with a historical-descriptive approach by examining literature on Nusantara scholars, Haramayn intellectual networks, pesantren traditions, Islamic reform movements, and the development of hadith literature. The findings show that in the seventeenth century, hadith studies were mainly introductory, moral, and devotional, as reflected in the works of Nūr al-Dīn al-Rānīrī and 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī. A more systematic development appeared through Nawawi al-Bantani, Mahfuz al-Tirmizi, Yasin al-Fadani, and KH. Hasyim Asy'ari. In the twentieth century, hadith translation developed alongside Islamic reform and the growth of publishing. This study argues that hadith studies in Indonesia shifted from elite scholarly transmission to broader intellectual access for Muslim society.

Keywords;

Hadith Studies, Hadith Translation, Nusantara Scholars, Hadith Literature

Pendahuluan

Sejarah perkembangan studi hadis dari fase ke fase menarik untuk diperbincangkan, mengingat peran hadis sangat begitu sentral bagi umat Islam, sebagaimana perannya sebagai sumber primer ajaran Islam, bahkan pelengkap keberadaan Al-Quran. Sehingga keberadaan hadis menjadi sangat urgen sekali untuk mengungkap ajaran Al-Quran yang masih bersifat global.¹ Pada awal perkembangannya, studi hadis mengalami perkembangan yang sangat begitu pesat, sehingga studi hadis menjadi bahasan populer kala itu, sebab di masa-masa sebelumnya para sahabat lebih fokus dalam mengkaji Al Quran.²

Penyebaran hadis, dalam sejarahnya, tidak selamanya sejalan dan seiring dengan Al-Qur'an. Pada masa Nabi, Al-Qur'an mendapatkan porsi lebih dalam Islam karena Al-Qur'an adalah *kalamullah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui perantara Jibril. Kondisi seperti ini dipertajam lagi dengan adanya larangan penulisan kecuali Al-Qur'an yang dipelopori oleh Khalifah Umar bin al-Khatthab.³

Dalam konteks Nusantara, mulai dari awal masuknya Islam sampai akhir abad ke 19, kajian hadis mengalami keterlambatan dibanding kajian bidang keilmuan yang lain. Cabang-cabang ilmu yang dikaji sebagian besar masih berkuat pada Al-Qur'an, fikih, dan tasawuf. Hal ini memang wajar karena cabang ilmu tersebut dirasa sesuai dengan kultur orang-orang pribumi saat itu.⁴ Artikel ini akan membahas perkembangan hadis di Indonesia mulai dari abad XVII hingga awal abad XX serta melihat ulama-ulama nusantara yang berpengaruh dalam proses pengkajian dan penerjemahan kitab-kitab hadis di Nusantara dengan merujuk kepada literatur yang ada.

Periode Pengkajian Hadis di Indonesia

Bukti nyata berkembangnya khazanah studi hadis pada masa ini juga tampaknya dibuktikan dengan geliat para ulama dalam melirik kembali kajian Hadits, Hal ini di tandai pada abad 17-19 M. Para ulama Indonesia yang notabenenya berasal dari pesantren banyak yang mulai terpicat berangkat ke daerah Timur Tengah terutama kawasan Mekkah dan Madinah untuk belajar

¹ Muh. Tasrif, "Studi Hadis di Indonesia (Telaah Historis terhadap Studi Hadis dari Abad XVII hingga Sekarang)", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Quran-Hadis* V, no. 1, (Januari 2004), h. 116.

² Luthfi Maulana, "Periodisasi Perkembangan Studi Hadis (Dari Tradisi Lisan/Tulisan Hingga berbasis Digital)", *Esensia* 17, no. 1, (April 2016), h. 111-112.

³ M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Ulumul Hadis* (Yogyakarta, Kalimedia, 2015), h. 85.

⁴ Muhammad, "Kajian Hadia di Nusantara Awal Abad 20 (Pesantren, Madrasah dan Gerakan Pembaharu" *Academia.edu* (t.d), h. 1.

Hadis Nabi dari ulama-ulama Haramayn.⁵ Banyak ulama besar dari Nusantara, seperti Nawawi al-Bantani (1813-1897), Mahfuz al-Tirmizi atau lebih dikenal dengan Mahfuzh Termas (1842-1920) dan Yasin al-Fadani (1916-1990). Mereka adalah ulama yang berdarah Nusantara yang tidak diragukan lagi kapasitas keilmuannya, apalagi bidang hadis. Nawawi al-Bantani menyusun kitab hadis berjudul *Tanqih al-Qaul fi Syarh Lubab al-Hadits*.⁶ Sedangkan Mahfuz Tirmizi menyusun kitab hadis berjudul *al-Minhaj al-Khairiyyah fi 'Aba'in Haditsan min Ahadits Khair al-Bariyyah dan Manhaj Dzawi al-Nazhar bi Syarh Manzhumah 'Ilm al-Atsar*.⁷

Sebagaimana misalnya Mahfuz al-Tirmizi kalangan, yang tercatat sebagai salah seorang *muhadis* ketika belajar di Mekkah, serta terkenal sebagai ulama hadis di kawasan Timur Tengah karena geliatnya mengajar kitab Shahih Bukhari di daerah Mekkah.⁸

Mahfuz al-Tirmizi dikenal sebagai seorang yang pemegang isnad yang sah dalam transmisi intelektual pengajaran Sahih Bukhari. Bahkan Mahfuz al-Tirmizi sudah mendapatkan hak untuk memberikan ijazah kepada murid-muridnya yang berhasil menguasai Sahih Bukhari. Ijazah tersebut berasal langsung dari Imam Bukhari yang ditulis sekitar 10 abad yang lalu dan diserahkan secara berantai kepada 23 generasi ulama utama yang menguasai Sahih Bukhari.⁹

Pengkajian hadis di Nusantara memang telah dimulai secara serius oleh Mahfuz al-Tirmizi dengan kitabnya *Manhaj Dzawi al-Nazhar*. Walaupun sebenarnya Syekh Mahfuzh tidak pulang ke Nusantara sampai wafat, akan tetapi beliau memberi pengaruh besar terhadap kajian hadis di Nusantara. Barangkali yang membawa kajian hadis ke Nusantara adalah murid-murid beliau, di antaranya KH. Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang, KH. Wahab Hasbullah Tambakberas Jombang, dan KH. R. Asnawi Kudus.¹⁰

⁵ Mochamad Samsukadi, "Paradigma Studi Hadis di Dunia Pesantren", *Religi: Jurnal Studi Islam, Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum Jombang* 6, No. 1, (April 2015), h. 46.

⁶ M. Solahudin, *5 Ulama Internasional dari Pesantren*, (Kediri: Nous Pustaka Utama, 2014), h. 19.

⁷ M. Solahudin, *5 Ulama Internasional dari Pesantren*, h. 51-52.

⁸ Mochamad Samsukadi, "Paradigma Studi Hadis di Dunia Pesantren", h. 47.

⁹ Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1988), h. 89.

¹⁰ Muhammad, "Kajian Hadia di Nusantara Awal Abad 20 (Pesantren, Madrasah dan Gerakan Pembaharu", (t.d), h. 3.

Setelah masanya al-Tirmizi, muridnya Hasyim Asyari juga ikut andil menjadi ahli hadis seterusnya.¹¹ Di masa Hasyim Asyari inilah kajian hadis mulai berkembang di daerah Jawa tepatnya di daerah Jawa Timur. Hasyim Asy'ari mengembangkan studi hadis di Jawa dengan mengadakan pengajian kitab Shahih Bukhori, pengajaran ini membuat para penggiat hadis dari berbagai daerah Jawa ikut turut berpartisipasi dalam kajian hadis tersebut, karena pada waktu itu Hasyim Asyari dikenal sebagai sosok ulama hadis yang sangat luar biasa, bahkan beliau dikenal sangat menguasai kitab Sahih Bukhari serta hafal 7275 buah Hadis di dalam kitab tersebut.¹²

Pada masa sebelum Mahfuz al-Tirmizi dan Hasyim Asyari, sebelumnya juga terdapat ulama yang dikenal populer dalam kajian studi hadis era abad 17 M. Ulama hadis tersebut ialah Nur al-Din al-Raniri dan Abd al-Rauf al-Sinkili.¹³ al-Raniri sendiri dikenal sebagai ulama hadis berkat karya fenomenalnya *Hidayat al-Habib fi al-Targhib wa al-Tarhib* yang merupakan sebuah buku ringkas terjemahan atas sejumlah hadis dari bahasa Arab Melayu.¹⁴ Sedangkan al-Sinkili menulis karya Hadis dengan kajian terhadap Hadith Arba'in karya al-Nawawi dan koleksi hadis-hadis Qudsi yang diberi judul *al-Mawa'iz al-Badi'ah*.¹⁵ Dari dua tokoh inilah, merupakan awal perkembangan hadis era abad 17 di kawasan Nusantara. Atas lahirnya dua tokoh ini, akhirnya kita bisa tahu bahwa kajian hadis di era abad 17 masih bersifat konsumtif reseptif yang belum mengarah pada tahapan penelitian terhadap autentisitas dan validitas hadis-hadis yang digunakan.

Berdasarkan uraian di atas, periode pengkajian hadis di Indonesia menunjukkan perkembangan yang bertahap, mulai dari fase reseptif-konsumtif pada abad ke-17 hingga fase yang lebih sistematis pada abad ke-19 dan awal abad ke-20. Pada abad ke-17, kajian hadis di Nusantara mulai tampak melalui tokoh seperti Nūr al-Dīn al-Rānīrī dan 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī. Keduanya berperan memperkenalkan hadis kepada masyarakat melalui karya-karya yang

¹¹ Dhofier Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, h. 93.; dikutip dalam Luthfi Maulana, "Periodesasi Perkembangan Studi Hadis (Dari Tradisi Lisan/Tulisan Hingga berbasis Digital)", h. 117.

¹² Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Sastra LkiS, 2007), h. 152.

¹³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVII* (Bandung: Mizan, 2004), h. 230.

¹⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVII*, h. 219.

¹⁵ Abdullah Musthofa al-Maraghi, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 2001), h. 209.

bersifat terjemahan, nasihat keagamaan, dan penguatan moral, seperti *Hidāyat al-Ḥabīb fī al-Targīb wa al-Tarhīb* dan *al-Mawā'iz al-Badī'ah*. Namun, corak kajian pada masa ini masih bersifat penerimaan dan pengamalan, belum sampai pada penelitian kritis terhadap autentisitas, validitas sanad, maupun kualitas matan hadis.

Perkembangan lebih serius terjadi ketika ulama-ulama Nusantara mulai belajar ke Ḥaramayn, terutama Makkah dan Madinah, pada abad ke-17 hingga ke-19. Tokoh seperti Nawawi al-Bantani, Mahfuz al-Tirmizi, dan Yasin al-Fadani memperlihatkan bahwa tradisi hadis Nusantara tidak hanya berkembang secara lokal, tetapi juga terhubung dengan jaringan keilmuan internasional. Mahfuz al-Tirmizi menempati posisi penting karena dikenal sebagai ulama hadis yang memiliki otoritas sanad dalam pengajaran *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* serta menghasilkan karya penting seperti *Manhaj Żawī al-Nazar*. Meskipun ia tidak kembali ke Nusantara, pengaruhnya menyebar melalui murid-muridnya, terutama KH. Hasyim Asy'ari, KH. Wahab Hasbullah, dan KH. R. Asnawi Kudus.

Dengan demikian, perkembangan studi hadis di Indonesia dapat dipahami sebagai proses kesinambungan antara transmisi keilmuan Ḥaramayn dan tradisi pesantren Nusantara. Jika pada abad ke-17 kajian hadis masih bersifat pengenalan, penerjemahan, dan pengamalan praktis, maka pada masa Mahfuz al-Tirmizi dan Hasyim Asy'ari kajian hadis mulai memasuki tahap penguatan sanad, pengajaran kitab-kitab induk, dan pembentukan tradisi akademik di lingkungan pesantren. Peran Hasyim Asy'ari sangat penting karena ia membawa tradisi pengajaran *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ke Jawa dan menjadikannya bagian dari dinamika intelektual pesantren. Oleh karena itu, periode ini menjadi fondasi penting bagi perkembangan studi hadis di Indonesia, dari sekadar resepsi keagamaan menuju tradisi keilmuan hadis yang lebih sistematis dan otoritatif.

Periode Penerjemahan Hadis di Indonesia

Literatur hadis yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah semua sumber tulisan yang berisi Hadis Rasulullah, baik berupa kitab atau buku yang memuat teks-teks Hadis berbahasa Arab atau yang sudah ditambah dengan terjemahan Indonesianya juga termasuk literatur yang memuat hadis yang berbentuk brosur atau majalah yang pernah terbit di Indonesia, dan juga termasuk sumber tulisan tentang ilmu dirayah al-hadis.¹⁶

¹⁶ Syaikh Abdillāh, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 1, (September, 2016), h. 70.

Martin Van Bruinessen menyebutkan bahwa sebelum memasuki abad ke-20 belum ada kitab-kitab atau literatur hadis yang secara khusus dipelajari di lembaga pendidikan Islam di Nusantara ini, meskipun kitab-kitab klasik berbahasa Arab sudah dikenal dan sudah dipelajari pada abad ke-16, sebelum pesantren ada.¹⁷ Seorang peneliti kurikulum pesantren Jawa dan Madura, L.W.C. Van den Berg, pada tahun 1886, tidak menyebutkan adanya hadis sama sekali dalam kurikulum pesantren tersebut.¹⁸ Itu berarti bahwa sebelum memasuki abad ke-20, secara khusus belum ada lembaga pendidikan Islam yang sudah memasukkan hadis ke dalam kurikulum pendidikannya.¹⁹

Memasuki abad ke-20, perkembangan literatur hadis di Indonesia mulai menunjukkan intensitasnya. Hal itu ditandai dengan didatangkannya sejumlah besar kitab kuning (termasuk di antaranya kitab-kitab hadis) dari Timur Tengah oleh para ulama Indonesia²⁰ dan intensitas penekunan terhadap ilmu hadis serta penerapan hadis-hadis secara lebih intensif karena pengaruh pembaharuan yang sedang berhembus kencang di tanah air.²¹

Sejumlah sumber tulisan menyebutkan bahwa salah satu faktor pendorong pembaharuan (modernisme) yang terjadi di awal abad ke-20 adalah keinginan untuk kembali kepada ajaran Islam yang murni dengan merujuk kepada Al-Quran dan hadis, serta membuang jauh-jauh sikap taklid.²² Semangat modernisme ini dalam perkembangannya membawa perubahan yang sangat berarti dalam sistem pendidikan Islam di Indonesia, yaitu yang dipelopori oleh perkumpulan-perkumpulan Islam untuk membenahi pendidikan Islam dengan memperbaharui sistem, metode dan materi pendidikannya.

¹⁷ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), h. 27.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", h. 70.

¹⁸ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, 161.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", h. 70.

¹⁹ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, 161.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", h. 70.

²⁰ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, 173.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", h. 71.

²¹ K.A Steen Brink, *Pesantren, Madrasah Dan Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1926), h. 166. Lihat juga Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, h. 161.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", h. 71.

²² L. Stoddard, *Dunia Baru Islam* (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), h. 305.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", h. 71.

Gagasan Pembaruan Islam yang dirintis oleh Ibn Taimiyyah ini telah masuk ke Indonesia sekitar tahun 1802.²³ Menurut M. Muljadi Djojomartono dinyatakan bahwa bersamaan dengan pulangnya Haji Miskin dan teman-temannya dari menunaikan haji dan setelah bermukim beberapa tahun di Makkah, maka Wahabisme pun disebarkan di Minangkabau oleh Haji Miskin dan kawan-kawannya yang terkenal dengan julukan Harimau nan Salapan. Mereka adalah; Tuanku Haji Miskin, Tuanku di Kubu Sanang, Tuanku di Koto Ambalau, Tuanku di Ladang Lawas, Tuanku di Padang Luar, Tuanku di Galung, Tuanku di Lubuk Aur, Tuanku Nan Renceh. Mereka dikenal pula sebagai tokoh-tokoh Paderi, yakni sebutan bagi yang tidak mengenal ajaran ini, karena berpakaian mereka selalu berpakaian serba putih.²⁴

Paham ini mendapat tantangan keras dari masyarakat setempat yang berpandangan Islam tradisional, sehingga menimbulkan pertikaian di antara mereka. Akibat pertikaian itu sehingga timbul perang Paderi (1785- 1838). Setelah Belanda ikut campur dalam pertikaian tersebut, bentuk peperangan pun berubah, yang tadinya antara golongan Paderi, yang dikenal dengan kaum muda, dengan golongan tradisional, dikenal dengan kaum tua, kemudian bersatu melawan penguasa kolonial.²⁵

Meskipun dalam perang Paderi ini, Belanda mampu mengikis habis perlawanan kaum Paderi, namun paham pembaruan yang disebarkannya tidak lenyap. Bahkan timbul tokoh-tokoh baru. Mereka terus menyebarkan ide pembaruan. Tercatat misalnya, Syekh Muhammad Abdullah Ahmad (1878-1933), Syekh Haji Abdul Karim Amrullah (1879- 1945), Syekh Muhammad Jamil Jambek (1860-1947), Syekh Muhammad Ibrahim Musa Parabek (1884-963), Syekh Haji Muhammad Thaib Umar (1874-1920) dan lain-lain.²⁶

Kemudian pada tahun 1918, atas inisiatif murid-murid syekh Abdul Karim Amarullah didirikan sebuah perkumpulan yang bernama "Sumatera Thawalib". Setahun kemudian yaitu pada tahun 1919, atas inisiatif Zainuddin Labai didirikan pula sebuah organisasi khusus untuk kalangan guru yang diberi nama Persatuan Guru-guru Agama Islam (PGAI).²⁷

²³ Badri Khaeruman, "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 2, (Maret, 2017), h. 189.

²⁴ L. Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. H. M. Muljadi Djojomartono (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), h. 302-303. Tulisan ini bukan berasal dari Lophrop Stoddard, melainkan merupakan bab tambahan yang dilakukan oleh penerjemahan atas perintah Soekarno.

²⁵ Badri Khaeruman, "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", h. 188.

²⁶ Badri Khaeruman, "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", h. 189.

²⁷ Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh Di Indonesia* (Jakarta: Tintamas, 1961), h. 10-14.

Adapun gerakan pembaruan di tanah Jawa dipelopori oleh KH. Ahmad Dahlan dengan mendirikan Muhammadiyah pada tahun 1912 di Yogyakarta. Organisasi ini bertujuan ingin memajukan pendidikan dan ilmu pengetahuan di Indonesia berdasarkan ajaran Islam serta meningkatkan kehidupan beragama di kalangan anggotanya.²⁸ Selain KH. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyahnya, ada tokoh lain yang cukup berperan dalam pembaruan Islam di pulau Jawa, yaitu syekh Ahmad Soerkati berasal dari Sudan, ia melancarkan pembaruannya dalam organisasi Jami'at Khair, yang kemudian pada tahun 1913 mendirikan organisasi baru dengan diberi nama al-Irsyad. Sementara di Bandung, H. Zamzam bersama H. Muhammad Yunus, pada tahun 1923 mendirikan Persatuan Islam.²⁹

Kondisi ini tentu saja membawa konsekuensi logis terhadap penyebaran hadis itu sendiri pada masa itu, yang tidak ada perubahan yang berarti dari masa sebelumnya. Hadis-hadis diduga kuat disebarkan baik melalui lembaga pendidikan formal maupun non-formal seperti ceramah atau pengajian melalui pengutipan langsung dari kitab yang berbahasa Arab. Namun umumnya bukan khusus kitab hadis melainkan kitab fikih. Hal ini bisa dimengerti karena dalam fikih terdapat hadis sebagai sumber fikih itu sendiri. Di lain pihak, budaya tulis-menulis atau dunia penerbitan buku-buku keagamaan Islam yang berbahasa Indonesia belum semaju seperti sekarang, baik itu buku terjemahan maupun ditulis oleh penulis-penulis Indonesia. Bahkan para santri di pesantren jika belajar menerjemahkan dari Kyai langsung, tidak menulis dalam bahasa Indonesia atau bahasa daerah dengan huruf-huruf tersebut, melainkan memakai huruf Arab-Melayu atau orang Malaysia bilang Arab-Jawi. Barangkali dari kegiatan inilah kemudian lahir di Indonesia khususnya di dunia santri yang dinamakan hasyiah, yaitu tulisan bergaya catatan pinggir, yaitu kitab ditulis pinggirnya dengan berupa Syarahnya dari isi kitab tersebut yang didapat dari penjelasan seorang guru.³⁰

Sebelum merdeka penyebaran hadis di Indonesia berbentuk kitab-kitab hadis dalam teks bahasa Arab. Kitab-kitab ini umumnya terbitan Kairo-Mesir dan Beirut-Lebanon yang banyak dimiliki oleh para ulama Indonesia. Namun dalam jumlah yang sangat terbatas. Oleh sebab itu penyebaran hadis di kalangan umat Islam Indonesia masih sangat minim. Hal yang menjadi kendala

²⁸ G.F. Fijper, *Baberaapa Studi Tentang Sejarah Islam Di Indonesia 1900-1950*, terj. Tadjimah dan Yessy' Agustin, (Jakarta: UI Press, 1984), h. 108.

²⁹ Badri Khaeruman, "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", h. 189.

³⁰ Badri Khaeruman, "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", h. 191.

utamanya barangkali terletak pada pemahaman bahasa Arabnya yang sangat minim pula.³¹

Sementara penyebaran hadis di Indonesia yang berbentuk terjemahan hanya sebagian kecil saja, kalau tidak boleh dikatakan tidak ada bentuk penerjemahan sama sekali, dan terbatas untuk hadis-hadis yang berbentuk himpunan. Itu pun bersifat himpunan hadis-hadis fikih, karena langkanya usaha penerbitan hadis dalam negeri.³² Selanjutnya masa penerjemahan hadis pun tiba saatnya, yang tentunya didukung oleh lembaga penerbitan yang siap memenuhi pasar pembaca muslim.³³

Bahasan fikih lebih banyak bila dibandingkan dengan bahasan akidah dan akhlak. Hal ini disebabkan orientasi pemikiran sebagian besar ahli-ahli agama pada waktu itu tertumpu kepada masalah ibadah praktis sehari-hari. Bahkan bagi golongan tradisional, Islam seakan-akan sama dengan fikih.³⁴

Berdasarkan uraian di atas, periode penerjemahan hadis di Indonesia menunjukkan bahwa perkembangan literatur hadis tidak berlangsung secara tiba-tiba, tetapi melalui proses panjang yang berkaitan erat dengan dinamika pendidikan Islam, jaringan keilmuan Timur Tengah, gerakan pembaruan, dan perkembangan dunia penerbitan. Sebelum abad ke-20, hadis belum menjadi disiplin yang diajarkan secara khusus dalam kurikulum pesantren, meskipun kitab-kitab Arab klasik telah dikenal di Nusantara. Kajian hadis pada masa itu lebih banyak hadir secara tidak langsung melalui kitab-kitab fikih, akhlak, dan nasihat keagamaan. Hal ini menunjukkan bahwa posisi hadis masih bersifat subordinatif terhadap disiplin lain, terutama fikih, karena kebutuhan umat lebih banyak diarahkan pada persoalan ibadah praktis sehari-hari.

Memasuki abad ke-20, perhatian terhadap hadis mulai meningkat seiring dengan masuknya kitab-kitab dari Timur Tengah dan menguatnya gerakan pembaruan Islam. Gerakan ini menekankan pentingnya kembali kepada Al-Qur'an dan hadis serta mengurangi sikap taklid dalam beragama. Tokoh-tokoh pembaru di Sumatera dan Jawa, seperti Haji Miskin dan tokoh Paderi, Syekh Abdul Karim Amrullah, KH. Ahmad Dahlan, Ahmad Soerkati, serta organisasi seperti Sumatera Thawalib, Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persatuan Islam, turut mendorong perubahan orientasi pendidikan Islam. Dalam konteks ini, hadis mulai ditempatkan sebagai sumber ajaran yang perlu dipahami secara lebih langsung, tidak hanya melalui perantara kitab fikih.

³¹ Badri Khaeruman, "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", h. 194.

³² Badri Khaeruman, "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", h. 194.

³³ Badri Khaeruman, "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", h. 194.

³⁴ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 54.

Namun demikian, penyebaran hadis dalam bentuk terjemahan masih menghadapi kendala besar. Sebelum kemerdekaan, kitab-kitab hadis yang beredar umumnya masih berbahasa Arab dan berasal dari penerbit Timur Tengah, seperti Kairo dan Beirut, sehingga hanya dapat diakses oleh kalangan terbatas yang memiliki kemampuan bahasa Arab. Di kalangan pesantren, proses pemahaman teks Arab lebih banyak dilakukan melalui pengajaran langsung dari kiai, catatan pinggir, *ḥāsyiyah*, atau terjemahan dengan aksara Arab-Melayu/Jawi. Karena itu, penerjemahan hadis ke dalam bahasa Indonesia belum berkembang luas, kecuali dalam bentuk himpunan hadis-hadis tertentu, khususnya yang berkaitan dengan fikih.

Dengan demikian, periode penerjemahan hadis di Indonesia dapat dipahami sebagai fase transisi dari dominasi teks Arab dan pengajaran lisan menuju penyebaran hadis dalam bentuk literatur berbahasa Indonesia. Fase ini lahir karena adanya kebutuhan umat terhadap akses yang lebih mudah kepada hadis, dorongan gerakan pembaruan untuk kembali kepada sumber primer Islam, serta mulai berkembangnya lembaga penerbitan Islam. Secara kritis, periode ini memperlihatkan bahwa penerjemahan hadis bukan hanya kegiatan linguistik, tetapi juga bagian dari perubahan intelektual umat Islam Indonesia dalam memperluas akses keilmuan, membentuk kesadaran beragama berbasis dalil, dan menggeser kajian hadis dari ruang elite ulama menuju ruang baca masyarakat muslim yang lebih luas.

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan tentang periode pengkajian hadis di Indonesia, dapat disimpulkan bahwa studi hadis di Nusantara berkembang secara bertahap, mulai dari fase reseptif pada abad ke-17 hingga fase yang lebih sistematis pada abad ke-19 dan awal abad ke-20. Pada fase awal, kajian hadis masih lebih banyak berorientasi pada penyampaian nilai-nilai moral, nasihat keagamaan, dan penguatan praktik keislaman melalui karya tokoh seperti Nūr al-Dīn al-Rānīrī dan ‘Abd al-Ra’ūf al-Sinkilī. Perkembangan yang lebih kuat kemudian tampak melalui jaringan keilmuan Ḥaramayn yang melahirkan ulama-ulama Nusantara berotoritas dalam bidang hadis, seperti Nawawi al-Bantani, Mahfuz al-Tirmizi, Yasin al-Fadani, dan KH. Hasyim Asy’ari. Melalui mereka, kajian hadis tidak lagi hanya hadir sebagai bahan pengamalan, tetapi mulai membentuk tradisi ilmiah berbasis sanad, pengajaran kitab induk, dan otoritas transmisi keilmuan.

Adapun pada periode penerjemahan hadis di Indonesia, perkembangan literatur hadis menunjukkan adanya pergeseran dari dominasi teks Arab dan pengajaran lisan menuju penyebaran hadis dalam bentuk yang lebih mudah diakses oleh masyarakat muslim Indonesia. Sebelum abad ke-20, hadis belum menjadi disiplin yang diajarkan secara khusus dalam kurikulum pesantren, melainkan lebih banyak hadir secara tidak langsung dalam kitab fikih, akhlak, dan nasihat keagamaan. Namun, memasuki abad ke-20, gerakan pembaruan Islam, meningkatnya hubungan intelektual dengan Timur Tengah, serta berkembangnya lembaga penerbitan Islam mendorong lahirnya kebutuhan terhadap literatur hadis berbahasa Indonesia. Dengan demikian, penerjemahan hadis menjadi bagian penting dari demokratisasi pengetahuan keislaman, karena membuka akses umat terhadap hadis Nabi saw. secara lebih luas, tidak hanya bagi kalangan ulama yang menguasai bahasa Arab.

Implikasi penelitian ini menunjukkan bahwa perkembangan studi hadis di Indonesia tidak dapat dipahami hanya sebagai sejarah transmisi teks, tetapi juga sebagai proses sosial-intelektual yang dipengaruhi oleh jaringan ulama, lembaga pendidikan, gerakan pembaruan, dan perkembangan literasi keagamaan masyarakat. Kajian ini menegaskan bahwa studi hadis di Indonesia bergerak dari pola reseptif, pedagogis, dan praktis menuju pola yang lebih akademis, sistematis, dan terbuka bagi masyarakat luas. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya disarankan untuk mengkaji secara lebih spesifik perkembangan literatur hadis terjemahan di Indonesia, peta penerbitan kitab-kitab hadis, metodologi penerjemahan yang digunakan, serta pengaruhnya terhadap pemahaman keagamaan masyarakat muslim Indonesia modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Syaikh. "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis* 1. no. 1. September. 2016.
- Azra, Azyumardi. Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII. Bandung: Mizan, 2004.
- Brink, K.A Steen. *Pesantren, Madrasah Dan Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES. 1926.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh". *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis* 1. no. 1. September. 2016.
- G.F. Fijper. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam Di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy' Agustin. Jakarta: UI Press, 1984.
- Hamka. *Pengaruh Muhammad Abduh Di Indonesia*. Jakarta: Tintamas. 1961.
- Khaeruman, Badri. "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad XX", *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis* 1. no. 2. Maret, 2017.

- L. Stoddard. *Dunia Baru Islam*, terj. H. M. Muljadi Djojomartono. Jakarta: Panitia Penerbit. 1966.
- , *Dunia Baru Islam*. Jakarta: Panitia Penerbit, 1966.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh", *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis* 1. no. 1. September. 2016.
- Maulana, Luthfi. "Periodesasi Perkembangan Studi Hadis (Dari Tradisi Lisan/Tulisan Hingga berbasis Digital)". *Esensia* 17. no. 1. April, 2016.
- Mochamad Samsukadi, "Paradigma Studi Hadis di Dunia Pesantren", *Religi: Jurnal Studi Islam, Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum Jombang* 6. No. 1. April, 2015.
- Muhammad. "Kajian Hadia di Nusantara Awal Abad 20 (Pesantren, Madrasah dan Gerakan Pembaharu" *Academia.edu*. t.d.
- M. Solahudin. *5 Ulama Internasional dari Pesantren*. Kediri: Nous Pustaka Utama, 2014.
- Noer Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES. 1980.
- Rahardjo, Dawam. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Suryadilaga, M. Alfatih. dkk. *Ulumul Hadis*. Yogyakarta, Kalimedia, 2015.
- Tasrif, Muh.. "Studi Hadis di Indonesia (Telaah Historis terhadap Studi Hadis dari Abad XVII hingga Sekarang)". *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Quran-Hadis* V, no. 1. Januari 2004.
- Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.; dikutip dalam Syaikh Abdillah, "Perkembangan Literature Hadis di Indonesia Abad Dua Puluh". *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis* 1. no. 1. September. 2016.
- Zamakhshari, Dhofier. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*; dikutip dalam Luthfi Maulana, "Periodesasi Perkembangan Studi Hadis (Dari Tradisi Lisan/Tulisan Hingga berbasis Digital)". *Esensia* 17. no. 1. April, 2016.
- Zuhri, Saifuddin. *Guruku Orang-orang dari Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Sastra LkiS, 2007.

KONSTRUKSI IDENTITAS KEISLAMAN MIGRAN MAROKO DI ENKLAVE SPANYOL DALAM PERSPEKTIF KEWARGANEGARAAN GLOBAL

Marhany Malik, Kaslam, Ariesman, M. Sayful

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

Intitut Agama Islam STIBA Makassar³

marhany.malik@uin-alauddin.ac.id, etos.kaslam@uin-alauddin.ac.id,

ariesman@stiba.ac.id, nyaifulsimollah@gmail.com

Abstrak

Enklave Spanyol, Ceuta dan Melilla, merupakan salah satu kawasan perbatasan paling strategis di dunia yang mempertemukan dinamika migrasi, identitas keagamaan, dan kewarganegaraan dalam konteks hubungan Afrika-Eropa. Sebagian besar penelitian terdahulu berfokus pada aspek keamanan perbatasan, kebijakan migrasi, dan perlindungan kemanusiaan, sementara kajian mengenai konstruksi identitas keislaman migran Maroko dalam perspektif kewarganegaraan global masih relatif terbatas. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis proses konstruksi identitas keislaman migran Maroko di enklave Spanyol serta menjelaskan bagaimana nilai-nilai kewarganegaraan global berinteraksi dengan proses tersebut. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui Qualitative Document Analysis dengan memanfaatkan data sekunder yang berasal dari artikel jurnal bereputasi, buku ilmiah, laporan organisasi internasional, dokumen kebijakan Uni Eropa, serta pemberitaan internasional yang dipublikasikan selama periode 2022–2026. Analisis data dilakukan secara tematik dengan menggunakan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann melalui tahapan eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa identitas keislaman migran Maroko tidak mengalami pelemahan sebagai konsekuensi proses migrasi, melainkan terus direkonstruksi melalui interaksi dengan institusi negara, komunitas Muslim, organisasi sosial, dan lingkungan masyarakat multikultural di enklave Spanyol. Penelitian ini juga menemukan bahwa nilai-nilai kewarganegaraan global tidak bertentangan dengan identitas keislaman, tetapi menjadi ruang negosiasi yang memungkinkan migran mempertahankan komitmen keagamaan sekaligus mengembangkan partisipasi sosial, penghormatan terhadap keberagaman, dan tanggung jawab kewargaan. Secara teoretis, penelitian ini memperluas penerapan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann dalam konteks migrasi lintas batas dengan menunjukkan bahwa identitas keagamaan merupakan hasil konstruksi sosial yang dinamis di kawasan perbatasan Uni Eropa. Secara praktis, temuan penelitian memberikan implikasi bagi pengembangan kebijakan integrasi migran dan pendidikan kewarganegaraan yang lebih inklusif dengan menjadikan keberagaman agama sebagai modal sosial dalam membangun kohesi masyarakat multikultural.

Kata Kunci

Identitas Islam; Migran Maroko; Kewarganegaraan global; Ceuta dan Melilla; Konstruksi social

Abstract

The Spanish enclaves of Ceuta and Melilla have emerged as one of the most contested border spaces between Africa and Europe, where migration, religious identity, and citizenship intersect within a complex geopolitical landscape. While previous studies have predominantly examined this phenomenon through the lenses of border security, migration governance, and humanitarian protection, limited attention has been paid to how Moroccan migrants reconstruct their Islamic identity while navigating the values of global citizenship in a multicultural European setting. Addressing this gap, this study investigates the construction of Islamic identity among Moroccan migrants in the Spanish enclaves through the perspective of global citizenship. This research employed a qualitative document analysis approach by examining secondary data published between 2022 and 2026, including reports from international organizations, European policy documents, peer-reviewed journal articles, books, and reputable international news sources. Data were analyzed using thematic analysis guided by Berger and Luckmann's Social Construction Theory, emphasizing the processes of externalization, objectivation, and internalization. The findings reveal that Islamic identity is not weakened through migration; rather, it is continuously reconstructed through interactions with legal institutions, local communities, religious organizations, and transnational social networks. The study further demonstrates that global citizenship does not necessarily conflict with Islamic identity but instead provides a normative space in which migrants negotiate religious commitment, civic participation, cultural diversity, and social inclusion. These findings extend Berger and Luckmann's theory by illustrating how religious identity is socially reconstructed within the unique geopolitical context of European border enclaves while contributing to the discourse on global citizenship in migration studies. The study also offers practical insights for developing inclusive migration policies and citizenship education that recognize religious diversity as a resource for social integration rather than as a source of exclusion.

Keywords

Islamic identity; Moroccan migrants; global citizenship; Ceuta and Melilla; social construction

Pendahuluan

Kawasan Ceuta dan Melilla, dua enklave Spanyol yang terletak di pesisir utara Maroko, merupakan satu-satunya perbatasan darat antara Uni Eropa dan Afrika. Posisi geografis tersebut menjadikan kedua enklave ini bukan sekadar wilayah administratif Spanyol di benua Afrika, melainkan ruang geopolitik yang mempertemukan sekaligus memperhadapkan berbagai kepentingan negara, mobilitas manusia, identitas budaya, dan rezim pengelolaan perbatasan. Dalam perspektif geografi politik, Ceuta dan Melilla dapat dipahami sebagai ruang perbatasan (borderland) yang berfungsi sebagai

titik temu antara Afrika dan Eropa, masyarakat Muslim dan masyarakat sekuler Eropa, serta kepentingan keamanan negara dengan prinsip-prinsip kemanusiaan. Kompleksitas tersebut menjadikan kedua enklave ini sebagai salah satu kawasan paling strategis untuk memahami dinamika migrasi kontemporer di kawasan Mediterania Barat¹.



Gambar 1. Lokasi enklave Spanyol Ceuta dan Melilla sebagai perbatasan darat Uni Eropa–Afrika serta jalur migrasi Mediterania Barat.

Laporan European Union Agency for Asylum (EUAA) menunjukkan bahwa tekanan migrasi di perbatasan eksternal Uni Eropa tetap tinggi sepanjang beberapa tahun terakhir. Rute Mediterania Barat, termasuk akses menuju Ceuta dan Melilla, masih menjadi salah satu jalur utama migrasi tidak teratur menuju Eropa, sementara kebijakan Uni Eropa terus diarahkan pada penguatan pengelolaan perbatasan, kerja sama dengan negara asal dan transit, serta

¹ European Union Agency for Asylum (EUAA), *Asylum Report 2024: Migration Routes and Management of the EU's External Borders* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024), <https://www.euaa.europa.eu/asylum-report-2024/232-migration-routes-and-management-eus-external-borders>

penanggulangan penyelundupan migran². Dalam konteks tersebut, warga Maroko menjadi salah satu kelompok migran yang paling dominan memasuki maupun melintasi kedua enklave tersebut. Berbagai peristiwa mutakhir, mulai dari tragedi kemanusiaan di perbatasan Nador–Melilla hingga meningkatnya mobilisasi migran melalui media sosial, semakin menunjukkan bahwa Ceuta dan Melilla merupakan ruang sosial yang mempertemukan persoalan migrasi, keamanan, identitas, dan politik kawasan secara bersamaan³.

Bagi migran Muslim asal Maroko, perpindahan menuju enklave Spanyol tidak hanya berarti perpindahan geografis, tetapi juga perpindahan menuju lingkungan sosial, budaya, hukum, dan politik yang berbeda. Dalam situasi tersebut, identitas keagamaan tidak bersifat tetap, melainkan terus mengalami proses negosiasi melalui interaksi dengan institusi negara, masyarakat lokal, komunitas Muslim, media, serta kebijakan integrasi yang berlaku di negara tujuan. Penelitian Rodríguez-García dan Rodríguez-Reche (2022) menunjukkan bahwa identitas keagamaan generasi migran Maghribi di Spanyol dibentuk melalui proses adaptasi yang kompleks. Sementara itu, Rodríguez-Reche (2024) menemukan bahwa pengalaman rasisme sehari-hari dan Islamofobia mendorong munculnya berbagai strategi identitas, mulai dari penguatan religiositas hingga penyamaran identitas (*identity camouflage*). Farah Ali (2025) juga menunjukkan bahwa konstruksi identitas migran di Ceuta dan Melilla dipengaruhi oleh wacana media di Maroko maupun Spanyol, sehingga identitas keislaman tidak dapat dipahami sebagai atribut yang bersifat tetap, melainkan sebagai hasil konstruksi sosial yang terus berubah sesuai dengan konteks interaksi sosial.

Dalam masyarakat Eropa yang semakin multikultural, keberhasilan integrasi migran tidak hanya ditentukan oleh kebijakan negara, tetapi juga oleh kemampuan individu membangun hubungan sosial tanpa kehilangan identitas budayanya. Pada titik inilah konsep kewarganegaraan global memperoleh relevansinya. Perspektif ini menekankan nilai-nilai penghormatan terhadap keberagaman, toleransi, partisipasi sosial, tanggung jawab kewargaan, serta solidaritas lintas batas negara sebagai fondasi kehidupan bersama dalam masyarakat plural. Dengan demikian, muncul pertanyaan akademik mengenai apakah nilai-nilai kewarganegaraan global memperkuat proses integrasi migran

² European Union Agency for Asylum (EUAA), *Asylum Report 2024: Migration Routes and Management of the EU's External Borders* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024).

³ United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) & International Organization for Migration (IOM), UNHCR and IOM Deplore Loss of Life at Nador–Melilla Crossing, 2022; serta Reuters, *The Viral Videos That Inspired Tens of Thousands to Swim to Spain's Ceuta*, 2026.

Muslim tanpa menghilangkan identitas keagamaannya, atau justru mendorong terjadinya transformasi identitas sebagai konsekuensi adaptasi terhadap lingkungan sosial baru.

Meskipun penelitian mengenai Ceuta dan Melilla berkembang pesat dalam beberapa tahun terakhir, sebagian besar kajian masih berfokus pada isu keamanan perbatasan, tata kelola migrasi, pengendalian migrasi tidak teratur, serta perlindungan hak asasi manusia. Kajian-kajian tersebut telah memberikan kontribusi penting dalam memahami dimensi politik dan keamanan migrasi di kawasan Mediterania Barat, namun belum banyak menjelaskan bagaimana identitas keislaman migran Maroko dikonstruksi melalui proses interaksi sosial di kawasan perbatasan serta bagaimana konstruksi tersebut berhubungan dengan nilai-nilai kewarganegaraan global. Dengan kata lain, masih terdapat ruang penelitian untuk mengintegrasikan perspektif konstruksi sosial identitas dengan kajian kewarganegaraan global dalam konteks enklave perbatasan Uni Eropa.

Berangkat dari kesenjangan tersebut, penelitian ini mengajukan dua pertanyaan utama, yaitu: (1) bagaimana identitas keislaman migran Maroko dikonstruksi di enklave Spanyol; dan (2) bagaimana nilai-nilai kewarganegaraan global berinteraksi dengan proses konstruksi identitas tersebut. Penelitian ini bertujuan menganalisis proses konstruksi identitas keislaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla serta menjelaskan hubungan antara identitas keagamaan tersebut dengan nilai-nilai kewarganegaraan global. Kebaruan penelitian ini tidak terletak semata-mata pada penggunaan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann, melainkan pada pengembangan perspektif analitis yang menghubungkan konstruksi identitas keislaman dengan kewarganegaraan global dalam konteks kawasan perbatasan Uni Eropa. Melalui pendekatan tersebut, artikel ini berupaya memperluas pemahaman mengenai identitas keagamaan sebagai hasil negosiasi sosial yang dinamis dalam ruang perbatasan sekaligus memperkaya diskursus tentang hubungan antara migrasi, religiositas, dan kewarganegaraan global.

Konstruksi Identitas dalam Studi Migrasi Kontemporer

Perkembangan studi migrasi dalam dua dekade terakhir menunjukkan adanya pergeseran paradigma dalam memahami identitas migran. Jika pada awalnya identitas dipandang sebagai atribut yang relatif tetap dan melekat pada asal-usul etnis, kebangsaan, maupun agama, kajian-kajian mutakhir justru memandang identitas sebagai konstruksi sosial yang terus mengalami perubahan melalui interaksi antara individu dan lingkungan sosial di negara

tujuan. Dalam perspektif ini, migrasi tidak hanya dipahami sebagai perpindahan geografis, tetapi juga sebagai proses transformasi sosial yang mendorong individu menegosiasikan kembali nilai, praktik budaya, afiliasi keagamaan, dan rasa memiliki (belonging) dalam konteks kehidupan yang baru.⁴

Sejumlah penelitian menunjukkan bahwa konstruksi identitas migran berlangsung melalui proses adaptasi, negosiasi, dan reinterpretasi terhadap pengalaman hidup di masyarakat penerima. Penelitian Mijić memperlihatkan bahwa identitas migran paksa dibentuk melalui proses dialektis antara memori kolektif dari negara asal dan pengalaman sosial di negara tujuan sehingga menghasilkan identitas yang bersifat cair dan terus berkembang.⁵ Sementara itu, Kim menunjukkan bahwa migran cenderung membangun identitas yang berlapis (*layered identities*), yakni mempertahankan identitas asal sekaligus mengembangkan afiliasi baru terhadap masyarakat tempat mereka bermukim.⁶ Berbagai temuan tersebut mengindikasikan bahwa integrasi sosial tidak selalu berarti hilangnya identitas asal, melainkan kemampuan migran mengelola berbagai identitas sesuai dengan konteks sosial yang dihadapi.

Dalam konteks migrasi internasional, identitas keagamaan menjadi salah satu dimensi yang paling dinamis sekaligus sensitif. Bagi komunitas Muslim di Eropa, identitas keislaman bukan sekadar ekspresi keyakinan individual, tetapi juga menjadi medium interaksi dengan institusi negara, masyarakat mayoritas, dan komunitas diaspora. Kompleksitas tersebut semakin tampak pada kawasan perbatasan seperti Ceuta dan Melilla yang mempertemukan ruang sosial, politik, dan budaya Afrika dengan Eropa. Posisi kedua enklave tersebut sebagai gerbang migrasi menuju Uni Eropa menjadikan proses pembentukan identitas keislaman berlangsung di tengah tuntutan integrasi, kebijakan pengendalian perbatasan, serta dinamika hubungan antarbudaya yang berlangsung secara bersamaan.⁷

Meskipun studi mengenai identitas migran telah berkembang pesat, sebagian besar penelitian masih berfokus pada integrasi sosial, akulturasi

⁴ Stef Jansen, Čarna Brković, dan Vanja Čelebičić (eds.), *Negotiating Social Relations in Bosnia and Herzegovina: Semiperipheral Entanglements* (London: Routledge, 2022); serta Maja Mijić, "Belonging after Forced Migration: A Sociology of Knowledge Approach," *Journal of Refugee Studies* 35, no. 4 (2022): 1–18

⁵ Maja Mijić, "Belonging after Forced Migration: A Sociology of Knowledge Approach," *Journal of Refugee Studies* 35, no. 4 (2022).

⁶ Younhee Kim, "Layered Identities and Belonging among International Migrants," *International Migration* 61, no. 5 (2023): 125–141

⁷ European Union Agency for Asylum (EUAA), *Asylum Report 2024: Migration Routes and Management of the EU's External Borders* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024); United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) dan International Organization for Migration (IOM), *UNHCR and IOM Deplore Loss of Life at Nador–Melilla Crossing* (Geneva: UNHCR, 2022)

budaya, atau pembentukan identitas transnasional secara umum. Kajian yang secara khusus menjelaskan bagaimana identitas keislaman dikonstruksi melalui interaksi sosial di kawasan perbatasan seperti Ceuta dan Melilla masih relatif terbatas. Selain itu, pendekatan yang digunakan umumnya bertumpu pada teori identitas sosial atau integrasi migran, sementara pendekatan konstruksi sosial yang menekankan proses dialektis pembentukan identitas belum banyak diterapkan dalam konteks migran Muslim di kawasan tersebut. Berangkat dari kesenjangan tersebut, penelitian ini memandang bahwa identitas keislaman migran perlu dianalisis sebagai hasil konstruksi sosial yang terus dibentuk melalui interaksi antara individu, komunitas, dan struktur sosial. Perspektif inilah yang menjadi landasan pemilihan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann sebagai kerangka analitis penelitian ini.

Teori Konstruksi Sosial

Berbagai perspektif telah digunakan untuk menjelaskan pembentukan identitas migran, di antaranya Social Identity Theory, Acculturation Theory, dan Identity Negotiation Theory. Masing-masing memberikan kontribusi penting dalam memahami hubungan individu dengan kelompok sosial, proses adaptasi budaya, maupun negosiasi identitas dalam masyarakat multikultural. Namun demikian, sebagian besar perspektif tersebut lebih menitikberatkan pada hasil akhir proses adaptasi atau afiliasi kelompok daripada menjelaskan bagaimana identitas dibangun, dipertahankan, dan dimaknai melalui interaksi sosial sehari-hari. Oleh karena itu, penelitian ini memilih Teori Konstruksi Sosial yang dikembangkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann sebagai kerangka analitis utama karena mampu menjelaskan identitas sebagai realitas sosial yang terus diproduksi, dilembagakan, dan dimaknai kembali melalui proses interaksi antarmanusia.⁸

Dalam perspektif Berger dan Luckmann, identitas tidak dipahami sebagai atribut yang bersifat tetap, melainkan sebagai hasil proses dialektis yang berlangsung secara berkesinambungan melalui tiga momen, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.⁹ Eksternalisasi merupakan proses ketika individu mengekspresikan nilai, pengalaman, dan keyakinannya ke dalam kehidupan sosial. Objektivasi terjadi ketika ekspresi tersebut memperoleh pengakuan sosial dan berkembang menjadi praktik atau institusi yang dianggap sebagai realitas objektif. Selanjutnya, melalui internalisasi, individu menyerap kembali realitas

⁸ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966), 15–30

⁹ Berger dan Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 60–173.

sosial tersebut sehingga menjadi bagian dari kesadaran dan identitas dirinya. Ketiga proses ini tidak berlangsung secara linear, tetapi saling memengaruhi dalam membentuk realitas sosial yang terus mengalami perubahan sesuai dengan konteks kehidupan masyarakat.

Kerangka tersebut relevan untuk menganalisis konstruksi identitas keislaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla. Dalam konteks kawasan perbatasan yang mempertemukan sistem sosial Afrika dan Eropa, identitas keislaman tidak hanya dipengaruhi oleh keyakinan pribadi, tetapi juga oleh interaksi dengan kebijakan negara, komunitas diaspora, institusi keagamaan, serta masyarakat lokal. Dengan menggunakan perspektif Berger dan Luckmann, penelitian ini berupaya menjelaskan bagaimana praktik-praktik keagamaan, pengalaman migrasi, dan relasi sosial membentuk identitas keislaman migran sebagai suatu realitas yang senantiasa dikonstruksi, dinegosiasikan, dan dimaknai kembali. Kerangka analitis ini sekaligus menjadi landasan untuk memahami bagaimana identitas tersebut berinteraksi dengan nilai-nilai kewarganegaraan global yang akan dibahas pada bagian berikutnya.

Global Citizenship

Konsep global citizenship berkembang sebagai respons terhadap meningkatnya mobilitas manusia, interdependensi antarnegara, dan keberagaman budaya yang menjadi karakter masyarakat kontemporer. Dalam studi migrasi, konsep ini tidak lagi dipahami semata-mata sebagai status hukum kewarganegaraan, melainkan sebagai seperangkat nilai yang menekankan penghormatan terhadap keberagaman, tanggung jawab sosial, solidaritas lintas batas, serta partisipasi aktif dalam kehidupan masyarakat yang majemuk.¹⁰ Dengan demikian, global citizenship memberikan perspektif normatif untuk memahami bagaimana individu membangun relasi sosial tanpa harus melepaskan identitas budaya maupun identitas keagamaannya.

Berbagai penelitian menunjukkan bahwa praktik global citizenship tidak identik dengan proses asimilasi yang menghilangkan identitas asal. Sebaliknya, masyarakat multikultural justru memberikan ruang bagi individu untuk mempertahankan identitas agama, etnis, maupun budaya sambil mengembangkan keterlibatan sosial dalam komunitas yang lebih luas.¹¹ Dalam konteks migrasi Muslim di Eropa, identitas keislaman dan nilai-nilai

¹⁰ Philip Hammond, *Global Citizenship and Diversity in Contemporary Society* (London: Routledge, 2022); serta UNESCO, *Global Citizenship Education: Preparing Learners for the Challenges of the Twenty-First Century* (Paris: UNESCO Publishing, 2023).

¹¹ Mark Vella, "Global Citizenship Education and Cultural Diversity in Migration Contexts," *Prospects* 53, no. 2 (2022): 241–258; lihat juga UNESCO, *Global Citizenship Education*, 2023.

kewarganegaraan global tidak selalu berada dalam hubungan yang bersifat kontradiktif. Sejumlah penelitian memperlihatkan bahwa komunitas Muslim mampu membangun keseimbangan antara komitmen terhadap ajaran agama dengan partisipasi dalam kehidupan sosial, penghormatan terhadap keberagaman, serta keterlibatan dalam aktivitas kewargaan di masyarakat penerima. Perspektif ini menunjukkan bahwa identitas keagamaan dapat menjadi sumber modal sosial yang mendukung integrasi, bukan semata-mata menjadi hambatan bagi kehidupan multikultural.

Dalam penelitian ini, global citizenship tidak diposisikan sebagai teori utama, melainkan sebagai perspektif analitis untuk membaca hasil konstruksi identitas keislaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla. Setelah identitas dipahami sebagai realitas sosial yang dikonstruksi melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi sebagaimana dijelaskan Berger dan Luckmann, perspektif global citizenship digunakan untuk menganalisis bagaimana identitas tersebut diwujudkan dalam praktik sosial, relasi antarbudaya, serta partisipasi migran dalam kehidupan masyarakat di kawasan perbatasan. Dengan demikian, penelitian ini tidak berupaya menguji konsep global citizenship, tetapi memanfaatkannya sebagai lensa analitis untuk memahami bagaimana konstruksi identitas keislaman berinteraksi dengan nilai-nilai keberagaman, inklusivitas, dan tanggung jawab sosial dalam konteks migrasi kontemporer.

Telaah terhadap berbagai penelitian menunjukkan bahwa kajian mengenai migrasi internasional telah mengalami perkembangan yang signifikan, terutama dalam menjelaskan proses pembentukan identitas, integrasi sosial, serta dinamika hubungan antara migran dan masyarakat penerima. Berbagai studi juga memperlihatkan bahwa identitas migran merupakan konstruksi yang bersifat dinamis dan senantiasa mengalami negosiasi seiring perubahan lingkungan sosial, budaya, maupun politik. Di sisi lain, penelitian mengenai *global citizenship* telah memperluas pemahaman tentang bagaimana individu membangun relasi sosial yang inklusif dalam masyarakat multikultural tanpa harus menghilangkan identitas budaya maupun identitas keagamaannya. Meskipun demikian, kedua rumpun kajian tersebut umumnya berkembang secara terpisah sehingga hubungan antara proses konstruksi identitas keagamaan dan praktik kewarganegaraan global belum banyak dijelaskan secara integratif.¹²

¹² Maja Mijić, "Belonging after Forced Migration: A Sociology of Knowledge Approach," *Journal of Refugee Studies* 35, no. 4 (2022); Philip Hammond, *Global Citizenship and Diversity in Contemporary Society* (London: Routledge, 2022); dan Mark Vella, "Global Citizenship Education and Cultural Diversity in Migration Contexts," *Prospects* 53, no. 2 (2022)

Selain itu, sebagian besar penelitian mengenai migran Muslim di Eropa masih berfokus pada isu integrasi, akulturasi, diskriminasi, atau kebijakan migrasi. Kajian yang secara khusus menganalisis bagaimana identitas keislaman dikonstruksi melalui proses interaksi sosial di kawasan perbatasan seperti Ceuta dan Melilla masih relatif terbatas. Demikian pula, penggunaan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann dalam menjelaskan dinamika identitas keagamaan migran di wilayah tersebut belum memperoleh perhatian yang memadai. Kondisi ini menunjukkan adanya ruang pengembangan kajian yang menghubungkan pengalaman migrasi, proses konstruksi identitas, dan praktik kehidupan sosial dalam satu kerangka analitis yang utuh.

Berdasarkan kesenjangan tersebut, penelitian ini menawarkan suatu kerangka konseptual yang menempatkan migrasi sebagai titik awal terjadinya interaksi sosial antara migran Maroko dengan berbagai aktor dan institusi di kawasan Ceuta dan Melilla. Interaksi tersebut memunculkan proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi sebagaimana dijelaskan dalam Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann, yang selanjutnya membentuk konstruksi identitas keislaman migran. Identitas yang telah terbentuk kemudian dianalisis melalui perspektif *global citizenship* untuk memahami bagaimana nilai-nilai keberagaman, inklusivitas, tanggung jawab sosial, dan partisipasi kewargaan diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari para migran. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya menjelaskan proses terbentuknya identitas keislaman, tetapi juga memberikan pemahaman mengenai bagaimana identitas tersebut berinteraksi dengan praktik kehidupan sosial dalam masyarakat multikultural di kawasan perbatasan Uni Eropa.

Berdasarkan sintesis literatur dan kerangka teoritis yang telah diuraikan, penelitian ini memandang bahwa konstruksi identitas keislaman migran Maroko merupakan proses sosial yang berlangsung secara dinamis melalui interaksi antara pengalaman migrasi, lingkungan sosial, dan struktur kelembagaan di kawasan Ceuta dan Melilla. Proses tersebut tidak terjadi secara linear, melainkan melalui dialektika yang terus berlangsung antara individu dengan realitas sosial yang dihadapinya. Oleh karena itu, identitas keislaman dipahami bukan sebagai atribut yang bersifat tetap, tetapi sebagai hasil konstruksi sosial yang senantiasa mengalami peneguhan, penyesuaian, dan pemaknaan ulang sesuai dengan konteks kehidupan migran.

Dalam penelitian ini, pengalaman migrasi ditempatkan sebagai titik awal yang mendorong terjadinya interaksi sosial antara migran dengan berbagai aktor, seperti komunitas diaspora, institusi keagamaan, masyarakat lokal, dan kebijakan negara. Interaksi tersebut selanjutnya dianalisis melalui tiga proses

dialektis dalam Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Ketiga proses tersebut menjelaskan bagaimana nilai-nilai keislaman diekspresikan dalam kehidupan sosial, memperoleh legitimasi melalui praktik-praktik sosial yang berulang, dan akhirnya menjadi bagian dari identitas subjektif para migran.

Selanjutnya, identitas keislaman yang terbentuk dianalisis melalui perspektif global citizenship untuk memahami bagaimana identitas tersebut diwujudkan dalam praktik kehidupan sosial di masyarakat multikultural. Perspektif ini digunakan untuk menelaah sejauh mana identitas keagamaan dapat berjalan selaras dengan nilai-nilai penghormatan terhadap keberagaman, tanggung jawab sosial, inklusivitas, dan partisipasi kewargaan. Dengan demikian, model konseptual penelitian ini menghubungkan pengalaman migrasi, proses konstruksi identitas, dan praktik kewarganegaraan global dalam satu kerangka analitis yang utuh.

Model konseptual tersebut menjadi dasar dalam proses analisis data penelitian. Setiap temuan empiris akan diinterpretasikan berdasarkan hubungan antara pengalaman migrasi, proses konstruksi sosial identitas keislaman, dan manifestasinya dalam praktik kewarganegaraan global di kawasan Ceuta dan Melilla. Kerangka ini diharapkan mampu menjelaskan tidak hanya bagaimana identitas keislaman terbentuk, tetapi juga bagaimana identitas tersebut berperan dalam membangun relasi sosial yang inklusif di wilayah perbatasan Uni Eropa.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan (library research) yang bertujuan menganalisis konstruksi identitas keislaman migran Maroko di kawasan Ceuta dan Melilla melalui kajian kritis terhadap berbagai literatur ilmiah. Data penelitian diperoleh dari sumber primer berupa artikel jurnal internasional bereputasi yang membahas migrasi, identitas keislaman, Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann, serta global citizenship. Sementara itu, sumber sekunder meliputi buku ilmiah, laporan resmi European Union Agency for Asylum (EUAA), United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), International Organization for Migration (IOM), serta dokumen kebijakan Uni Eropa yang berkaitan dengan migrasi dan pengelolaan kawasan perbatasan. Seluruh sumber dipilih berdasarkan relevansi tema, kredibilitas akademik, dan kebaruan publikasi untuk memperoleh

gambaran yang komprehensif mengenai dinamika migrasi Maroko di Ceuta dan Melilla.¹³

Analisis data dilakukan secara deskriptif-analitis melalui tahapan identifikasi, klasifikasi, sintesis, dan interpretasi terhadap literatur yang telah dikumpulkan. Data terlebih dahulu dikelompokkan ke dalam tema-tema utama, yaitu migrasi Maroko, identitas keislaman, interaksi sosial di kawasan perbatasan, dan global citizenship. Selanjutnya, data diinterpretasikan menggunakan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann melalui konsep eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi untuk menjelaskan proses pembentukan identitas keislaman migran. Perspektif global citizenship kemudian digunakan sebagai lensa analitis untuk memahami bagaimana identitas yang telah dikonstruksi tersebut termanifestasi dalam praktik keberagaman, partisipasi sosial, dan relasi kewargaan di kawasan perbatasan Ceuta dan Melilla.¹⁴

Ceuta dan Melilla sebagai Ruang Sosial Pembentukan Identitas Migran

Ceuta dan Melilla merupakan dua kota otonom Spanyol yang terletak di pesisir utara Maroko dan menjadi satu-satunya perbatasan darat antara Uni Eropa dan Afrika. Posisi geografis tersebut menjadikan kedua enklave ini bukan sekadar wilayah administratif Spanyol di benua Afrika, tetapi juga ruang perlintasan migrasi internasional yang mempertemukan berbagai kepentingan politik, keamanan, ekonomi, dan kemanusiaan. Dalam beberapa tahun terakhir, kawasan ini tetap menjadi salah satu pintu masuk utama migran menuju Eropa melalui Jalur Mediterania Barat (Western Mediterranean Route), meskipun Uni Eropa dan Pemerintah Maroko terus memperkuat pengawasan perbatasan. Dewan Uni Eropa menempatkan Jalur Mediterania Barat sebagai salah satu koridor migrasi strategis yang memperoleh perhatian khusus dalam kebijakan pengelolaan perbatasan eksternal Uni Eropa.¹⁵ Sementara itu, laporan European

¹³ John W. Creswell and Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*, 4th ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2018), 41–68; European Union Agency for Asylum (EUAA), *Asylum Report 2024* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024); United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), *Global Trends: Forced Displacement in 2024* (Geneva: UNHCR, 2025)

¹⁴ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966), 60–173; Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, and Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, 4th ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2020), 7–18.

¹⁵ Council of the European Union, *Migration Flows on the Western Routes*, menjelaskan bahwa Jalur Mediterania Barat merupakan salah satu koridor utama migrasi menuju Uni Eropa dan menjadi fokus kerja sama pengelolaan perbatasan antara Uni Eropa dan negara-negara Afrika Utara

Union Agency for Asylum (EUAA) menunjukkan bahwa Spanyol secara konsisten menjadi salah satu negara dengan jumlah permohonan suaka tertinggi di kawasan Eropa, yang mencerminkan posisi strategis wilayah perbatasannya, termasuk Ceuta dan Melilla, dalam dinamika migrasi regional.¹⁶

Data berbagai lembaga internasional menunjukkan bahwa migrasi menuju Spanyol melalui Jalur Mediterania Barat masih didominasi oleh warga negara Afrika Utara, terutama Maroko dan Aljazair. Laporan Global Initiative Against Transnational Organized Crime mencatat bahwa jumlah kedatangan warga Maroko ke daratan utama Spanyol meningkat dari sekitar 4.307 orang pada 2022 menjadi 7.910 orang pada 2023, menjadikan mereka kelompok nasional terbesar pada jalur tersebut.¹⁷ Di sisi lain, data UNHCR memperlihatkan bahwa Spanyol tetap menjadi salah satu tujuan utama kedatangan migran melalui jalur laut dan darat di kawasan Mediterania Barat, meskipun fluktuasi jumlah kedatangan dipengaruhi oleh perubahan kebijakan pengawasan perbatasan, kerja sama bilateral Spanyol-Maroko, serta dinamika politik kawasan.¹⁸ Temuan-temuan tersebut menunjukkan bahwa Ceuta dan Melilla tidak dapat dipahami semata-mata sebagai wilayah transit, melainkan sebagai ruang sosial yang mempertemukan mobilitas manusia, kebijakan negara, dan kehidupan komunitas migran dalam intensitas yang tinggi.

Karakteristik tersebut membentuk dinamika sosial yang berbeda dibandingkan kawasan tujuan migrasi lainnya di Eropa. Migran yang memasuki Ceuta dan Melilla tidak hanya berhadapan dengan mekanisme pengawasan perbatasan, tetapi juga dengan proses adaptasi terhadap sistem hukum Uni Eropa, kehidupan masyarakat multikultural, keberadaan komunitas Muslim setempat, serta jaringan diaspora Maroko yang telah lama berkembang di kedua kota tersebut. Dalam konteks demikian, pengalaman migrasi tidak berhenti pada proses perpindahan wilayah, tetapi berkembang menjadi arena interaksi sosial yang mempertemukan identitas asal dengan realitas sosial baru. Berbagai bentuk interaksi tersebut menjadi ruang bagi migran untuk mempertahankan,

¹⁶ European Union Agency for Asylum (EUAA), Latest Asylum Trends, menunjukkan bahwa Spanyol secara konsisten berada di antara negara dengan jumlah permohonan suaka tertinggi di kawasan EU+, mencerminkan pentingnya wilayah perbatasan seperti Ceuta dan Melilla dalam arus migrasi menuju Eropa

¹⁷ Tasnim Abderrahim, *Moroccans Drive an Increase in Migration Through the Western Mediterranean Route* (Global Initiative Against Transnational Organized Crime, 2024). Laporan ini mencatat peningkatan kedatangan warga Maroko ke daratan utama Spanyol dari 4.307 orang (2022) menjadi 7.910 orang (2023) berdasarkan data Frontex

¹⁸ United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), Operational Data Portal: Europe Sea and Land Arrivals, yang menunjukkan bahwa Jalur Mediterania Barat tetap menjadi salah satu jalur utama kedatangan migran ke Spanyol dan Uni Eropa

menyesuaikan, maupun menafsirkan kembali identitas keagamaannya sesuai dengan pengalaman hidup yang mereka alami.

Temuan ini menunjukkan bahwa fungsi Ceuta dan Melilla melampaui perannya sebagai gerbang masuk menuju Uni Eropa. Kedua kawasan tersebut merupakan ruang sosial pembentukan identitas, tempat migran mengalami proses negosiasi antara identitas keislaman yang dibawa dari negara asal dengan norma, institusi, dan praktik sosial yang berkembang di lingkungan baru. Dalam perspektif Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann, kondisi tersebut merupakan prasyarat bagi berlangsungnya proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi yang membentuk identitas sebagai realitas sosial. Dengan demikian, pemahaman terhadap karakteristik sosial Ceuta dan Melilla menjadi landasan penting untuk menjelaskan bagaimana identitas keislaman migran Maroko dikonstruksi melalui interaksi sehari-hari di kawasan perbatasan ini, yang akan dibahas pada subbagian berikutnya.

Konstruksi Identitas Keislaman Migran Maroko

1. Eksternalisasi: Membawa Identitas Keislaman ke Ruang Sosial Baru

Temuan penelitian menunjukkan bahwa proses konstruksi identitas keislaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla diawali melalui tahap eksternalisasi, yaitu ketika para migran membawa sistem nilai, praktik keagamaan, serta identitas budaya yang telah terbentuk di negara asal ke dalam lingkungan sosial yang baru. Bagi sebagian besar migran Maroko, Islam tidak hanya dipahami sebagai keyakinan individual, tetapi juga menjadi kerangka moral yang mengatur hubungan keluarga, pola interaksi sosial, serta praktik kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, perpindahan menuju Ceuta dan Melilla tidak serta-merta menghilangkan identitas tersebut, melainkan menjadi awal bagi proses penyesuaian antara pengalaman religius yang telah dimiliki dengan realitas sosial di kawasan perbatasan Uni Eropa.¹⁹

Berbagai penelitian menunjukkan bahwa komunitas migran Maroko mempertahankan identitas keagamaannya melalui praktik-praktik sosial yang dilakukan secara berulang, seperti pelaksanaan salat berjamaah, pendidikan agama bagi anak-anak, perayaan hari-hari besar Islam, penggunaan bahasa Arab dalam aktivitas keagamaan, serta pembentukan jaringan solidaritas berbasis masjid dan komunitas diaspora.²⁰ Praktik-praktik tersebut tidak hanya berfungsi

¹⁹ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966), 70–78.

²⁰ Maja Mijić, "Belonging after Forced Migration: A Sociology of Knowledge Approach," *Journal of Refugee Studies* 35, no. 4 (2022); European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), *Being Muslim in the EU* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024)

sebagai ekspresi keimanan, tetapi juga menjadi mekanisme untuk mempertahankan rasa memiliki (*sense of belonging*) di tengah lingkungan sosial yang berbeda. Dalam konteks Ceuta dan Melilla, keberadaan masjid, pusat kebudayaan Islam, dan organisasi masyarakat menjadi ruang penting bagi migran untuk mengekspresikan identitas keagamaannya sekaligus membangun dukungan sosial di antara sesama migran.

Data dari Observatorio Andalusi mencatat bahwa wilayah Ceuta dan Melilla memiliki kepadatan lembaga keagamaan Islam yang relatif tinggi dibandingkan wilayah Spanyol lainnya, sejalan dengan besarnya populasi Muslim yang sebagian besar memiliki hubungan historis dan kultural dengan Maroko.²¹ Kondisi ini memperlihatkan bahwa ekspresi identitas keislaman tidak berlangsung secara individual, tetapi berkembang dalam ruang sosial yang memungkinkan praktik keagamaan memperoleh dukungan kelembagaan. Dengan demikian, eksternalisasi identitas tidak hanya diwujudkan melalui praktik ibadah, tetapi juga melalui pembentukan jaringan sosial, solidaritas komunitas, dan reproduksi nilai-nilai keislaman dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam perspektif Berger dan Luckmann, berbagai praktik tersebut merupakan bentuk eksternalisasi karena individu mencurahkan pengalaman subjektifnya ke dalam tindakan sosial yang dapat diamati oleh orang lain. Pada tahap ini, identitas keislaman belum menjadi realitas sosial yang mapan, tetapi masih berupa ekspresi nilai dan praktik yang terus dihadirkan oleh para migran dalam kehidupan bersama. Temuan ini menunjukkan bahwa pengalaman migrasi tidak menghapus identitas keagamaan, melainkan menjadi ruang bagi lahirnya berbagai bentuk ekspresi baru yang menjadi dasar bagi proses objektivasi pada tahap berikutnya.

2. Objektivasi: Pelembagaan Identitas Keislaman dalam Kehidupan Sosial Migran

Hasil penelitian menunjukkan bahwa identitas keislaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla tidak berhenti pada ekspresi individual, tetapi berkembang menjadi praktik sosial yang memperoleh pengakuan dan legitimasi dalam kehidupan komunitas. Proses ini tercermin melalui keberadaan berbagai institusi keagamaan, organisasi masyarakat, pusat pendidikan Islam, serta jaringan diaspora yang secara berkelanjutan memfasilitasi pelaksanaan aktivitas

²¹ Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa (Spain); Comisión Islámica de España, Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y la Comisión Islámica de España; European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), *Being Muslim in the EU* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024).

keagamaan dan sosial. Dengan kata lain, identitas keislaman tidak lagi dipraktikkan sebagai pengalaman personal semata, melainkan telah menjadi bagian dari realitas sosial yang dihidupi bersama oleh komunitas migran.²²

Data demografis Observatorio Andalusi menunjukkan bahwa komunitas Muslim di Ceuta dan Melilla merupakan salah satu kelompok keagamaan terbesar di Spanyol, dengan keberadaan puluhan masjid, musala, pusat pendidikan Islam, serta organisasi kemasyarakatan yang aktif menyelenggarakan kegiatan keagamaan dan sosial.²³ Selain menjadi tempat ibadah, lembaga-lembaga tersebut berfungsi sebagai ruang pembelajaran agama, penyelesaian persoalan sosial, penguatan solidaritas komunitas, hingga pembinaan generasi muda Muslim. Keberadaan institusi-institusi tersebut menunjukkan bahwa praktik keagamaan migran telah mengalami pelembagaan (*institutionalization*), sehingga identitas keislaman memperoleh bentuk yang lebih stabil dan diakui dalam kehidupan sosial masyarakat setempat.

Proses objektivasi juga tampak dalam hubungan antara komunitas Muslim dengan institusi negara. Pemerintah Spanyol, melalui kerangka hukum mengenai kebebasan beragama, memberikan ruang bagi komunitas Muslim untuk menjalankan aktivitas keagamaan, termasuk pengelolaan masjid, pendidikan agama Islam di sekolah tertentu, serta pengakuan terhadap sejumlah hari besar keagamaan dalam konteks lokal.³ Meskipun dalam praktiknya masih dijumpai tantangan berupa diskriminasi, stereotip, maupun kebijakan pengawasan yang lebih ketat terhadap komunitas migran, keberadaan mekanisme hukum tersebut menunjukkan bahwa identitas keislaman telah memperoleh pengakuan sebagai bagian dari kehidupan sosial di Ceuta dan Melilla. Dengan demikian, objektivasi tidak selalu berarti hilangnya konflik, melainkan menunjukkan bahwa identitas keagamaan telah menjadi realitas sosial yang diakui, dinegosiasikan, dan diatur melalui berbagai institusi formal maupun informal.

Dalam perspektif Berger dan Luckmann, objektivasi merupakan tahap ketika hasil eksternalisasi mengalami pelembagaan sehingga dipahami sebagai kenyataan yang bersifat objektif oleh anggota masyarakat. Temuan penelitian ini memperlihatkan bahwa identitas keislaman migran Maroko memperoleh legitimasi melalui keberadaan institusi keagamaan, jaringan sosial diaspora,

²² Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966), 79–128.

²³ Observatorio Andalusi, *Estudio Demográfico de la Población Musulmana en España 2024* (Madrid: Unión de Comunidades Islámicas de España, 2024); Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), *Informe Anual de la Comunidad Musulmana en España* (Madrid: UCIDE, 2024).

serta interaksi dengan struktur hukum dan kebijakan negara. Dengan demikian, identitas keislaman tidak lagi hanya menjadi ekspresi religius individu, tetapi telah berkembang menjadi sistem makna bersama yang mengatur pola hubungan sosial di lingkungan komunitas migran. Kondisi tersebut selanjutnya menjadi landasan bagi proses internalisasi, yaitu ketika realitas sosial yang telah terbentuk diserap kembali oleh individu sebagai bagian dari identitas dirinya.

3. Internalisasi: Rekonstruksi Identitas Keislaman dalam Masyarakat Multikultural

Hasil penelitian menunjukkan bahwa tahap internalisasi merupakan fase ketika identitas keislaman yang telah memperoleh bentuk sosial melalui berbagai institusi dan praktik komunitas diserap kembali oleh migran sebagai bagian dari kesadaran dirinya. Dalam konteks Ceuta dan Melilla, proses ini tidak berlangsung sebagai reproduksi identitas yang dibawa dari Maroko, tetapi sebagai rekonstruksi identitas yang dipengaruhi oleh pengalaman hidup di kawasan perbatasan Uni Eropa. Interaksi yang terus-menerus dengan masyarakat lokal, komunitas diaspora, institusi negara, dan kebijakan migrasi membentuk cara baru bagi migran dalam memahami serta mengekspresikan identitas keislamannya. Dengan demikian, identitas keagamaan berkembang sebagai hasil dialog yang berkelanjutan antara pengalaman religius dari negara asal dan realitas sosial di lingkungan baru.²⁴

Berbagai penelitian mengenai komunitas Muslim di Eropa menunjukkan bahwa proses internalisasi sering kali melahirkan identitas yang bersifat hibrida (*hybrid identity*) atau berlapis (*layered identity*).²⁵ Migran tetap mempertahankan nilai-nilai dasar ajaran Islam sebagai fondasi moral dan spiritual, namun pada saat yang sama mengembangkan kemampuan beradaptasi dengan norma-norma sosial masyarakat setempat. Dalam konteks Ceuta dan Melilla, kondisi ini tampak melalui meningkatnya partisipasi migran dalam pendidikan, aktivitas ekonomi, organisasi masyarakat, serta berbagai ruang dialog antarbudaya tanpa harus melepaskan identitas keislamannya. Temuan tersebut memperlihatkan bahwa proses integrasi tidak selalu identik dengan asimilasi, melainkan berlangsung sebagai proses penyesuaian yang tetap mempertahankan kontinuitas identitas keagamaan.

²⁴ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966), 129–173.

²⁵ Younhee Kim, "Layered Identities and Belonging among International Migrants," *International Migration* 61, no. 5 (2023); Maja Mijić, "Belonging after Forced Migration: A Sociology of Knowledge Approach," *Journal of Refugee Studies* 35, no. 4 (2022).

Laporan European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) menunjukkan bahwa mayoritas Muslim di negara-negara Uni Eropa tetap memandang agama sebagai bagian penting dari identitas pribadi, meskipun mereka berpartisipasi secara aktif dalam kehidupan sosial, pendidikan, dan dunia kerja.²⁶ Pada saat yang sama, berbagai penelitian juga mengungkapkan bahwa pengalaman diskriminasi, stereotip, dan pengawasan keamanan mendorong sebagian migran memperkuat solidaritas internal komunitas sebagai mekanisme mempertahankan identitas. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa internalisasi bukan merupakan proses yang sepenuhnya harmonis, melainkan berlangsung melalui negosiasi yang terus-menerus antara penerimaan terhadap lingkungan sosial baru dan upaya mempertahankan nilai-nilai keagamaan yang telah menjadi bagian dari identitas diri.

Dalam perspektif Berger dan Luckmann, internalisasi menandai proses ketika realitas sosial yang telah mengalami pelembagaan diterima kembali oleh individu sebagai kenyataan subjektif yang membentuk cara berpikir, bersikap, dan bertindak. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa identitas keislaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla bukanlah identitas yang statis, melainkan identitas yang terus direkonstruksi melalui pengalaman migrasi dan interaksi sosial yang berkelanjutan. Proses tersebut menghasilkan bentuk keberislaman yang tetap berakar pada nilai-nilai agama, namun sekaligus terbuka terhadap kehidupan masyarakat multikultural. Dengan demikian, internalisasi menjadi tahap yang menjelaskan bagaimana identitas keislaman tidak hanya dipertahankan, tetapi juga ditransformasikan menjadi dasar bagi terbentuknya relasi sosial yang inklusif dan partisipatif. Temuan ini menjadi pijakan untuk menganalisis hubungan antara konstruksi identitas keislaman dan praktik global citizenship pada pembahasan berikutnya.

Identitas Keislaman dan Praktik Global Citizenship di Kawasan Perbatasan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa konstruksi identitas keislaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla tidak berhenti pada pembentukan identitas religius semata, tetapi juga memengaruhi cara mereka berinteraksi dengan masyarakat multikultural di kawasan perbatasan. Identitas keislaman yang telah terbentuk melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi menjadi landasan bagi berkembangnya berbagai praktik sosial yang mencerminkan nilai-nilai global citizenship, seperti penghormatan terhadap keberagaman, solidaritas sosial, tanggung jawab terhadap komunitas, serta partisipasi dalam kehidupan

²⁶ European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), *Being Muslim in the EU* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024).

masyarakat. Temuan ini menunjukkan bahwa identitas keagamaan tidak selalu menjadi faktor eksklusif yang memisahkan migran dari masyarakat penerima, tetapi dapat berfungsi sebagai sumber nilai yang mendorong keterlibatan sosial dalam ruang publik yang majemuk.²⁷

Berbagai penelitian mengenai komunitas Muslim di Eropa menunjukkan bahwa partisipasi migran tidak hanya diwujudkan melalui aktivitas keagamaan, tetapi juga melalui keterlibatan dalam pendidikan, kegiatan sosial, organisasi masyarakat, pelayanan kemanusiaan, serta dialog antaragama.²⁸ Di Ceuta dan Melilla, kondisi tersebut terlihat dari berkembangnya berbagai organisasi masyarakat yang menjadi penghubung antara komunitas Maroko dengan pemerintah lokal maupun masyarakat sipil. Organisasi-organisasi tersebut berperan dalam memberikan bantuan sosial kepada keluarga migran, mendukung pendidikan anak-anak, memfasilitasi kegiatan kebudayaan, serta membangun komunikasi dengan berbagai kelompok masyarakat. Praktik-praktik tersebut memperlihatkan bahwa identitas keislaman tidak bertentangan dengan partisipasi kewargaan, melainkan menjadi modal sosial yang memperkuat kohesi sosial di kawasan perbatasan.

Di sisi lain, penelitian ini juga menemukan bahwa praktik global citizenship tidak berlangsung tanpa tantangan. Penguatan kebijakan keamanan perbatasan, meningkatnya sentimen antiimigran di beberapa negara Eropa, serta stereotip terhadap komunitas Muslim masih menjadi faktor yang memengaruhi proses integrasi sosial migran. Laporan European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) menunjukkan bahwa sebagian Muslim di Uni Eropa masih mengalami diskriminasi dalam akses pekerjaan, pendidikan, maupun pelayanan publik.²⁹ Meskipun demikian, berbagai penelitian memperlihatkan bahwa pengalaman tersebut justru mendorong berkembangnya solidaritas internal komunitas, peningkatan partisipasi organisasi masyarakat, serta munculnya berbagai inisiatif dialog lintas budaya sebagai strategi membangun hubungan yang lebih inklusif dengan masyarakat penerima. Temuan ini memperlihatkan bahwa praktik global citizenship berkembang melalui proses negosiasi yang terus berlangsung antara identitas keagamaan, kebijakan negara, dan dinamika masyarakat multikultural.

²⁷ Philip Hammond, *Global Citizenship and Diversity in Contemporary Society* (London: Routledge, 2022); UNESCO, *Global Citizenship Education: Preparing Learners for the Challenges of the Twenty-First Century* (Paris: UNESCO Publishing, 2023).

²⁸ Mark Vella, "Global Citizenship Education and Cultural Diversity in Migration Contexts," *Prospects* 53, no. 2 (2022); European Commission, *Action Plan on Integration and Inclusion 2021–2027* (Brussels: European Commission, 2021).

²⁹ European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), *Being Muslim in the EU* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024).

Dengan demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa konstruksi identitas keislaman migran Maroko tidak berakhir pada pembentukan identitas religius, tetapi berlanjut pada praktik sosial yang mencerminkan nilai-nilai global citizenship. Identitas keagamaan berfungsi sebagai sumber etika sosial yang mendorong penghormatan terhadap keberagaman, penguatan solidaritas, serta partisipasi aktif dalam kehidupan masyarakat tanpa harus menghilangkan identitas budaya maupun agama yang dimiliki. Temuan ini memperluas pemahaman mengenai hubungan antara agama dan kewarganegaraan global dengan menunjukkan bahwa keduanya dapat berkembang secara komplementer dalam konteks masyarakat perbatasan yang ditandai oleh tingginya mobilitas manusia dan keberagaman budaya. Oleh karena itu, pengalaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla memperlihatkan bahwa identitas keislaman tidak hanya menjadi simbol afiliasi keagamaan, tetapi juga menjadi fondasi bagi terbentuknya praktik kewargaan yang inklusif dalam masyarakat multikultural.

Implikasi Teoretis dan Kontribusi Penelitian

Temuan penelitian ini memberikan beberapa implikasi teoretis terhadap pengembangan kajian migrasi, identitas keagamaan, dan kewarganegaraan global. Pertama, penelitian ini menegaskan bahwa identitas keislaman migran tidak dapat dipahami sebagai atribut yang bersifat tetap ataupun semata-mata sebagai warisan budaya dari negara asal. Sebaliknya, identitas tersebut merupakan hasil konstruksi sosial yang terus mengalami pembentukan, penyesuaian, dan pemaknaan ulang melalui interaksi yang berlangsung secara berkelanjutan antara migran dengan lingkungan sosial, institusi keagamaan, masyarakat lokal, serta kebijakan negara di kawasan perbatasan. Temuan ini memperkuat relevansi Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann dalam menjelaskan dinamika identitas keagamaan pada konteks migrasi internasional yang ditandai oleh tingginya mobilitas manusia dan kompleksitas relasi sosial.

Kedua, penelitian ini memperluas penerapan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann dalam studi migrasi kontemporer. Selama ini teori tersebut lebih banyak digunakan untuk menjelaskan pembentukan realitas sosial dalam konteks umum, sedangkan penerapannya pada kajian identitas keagamaan migran, khususnya di kawasan perbatasan Uni Eropa, masih relatif terbatas. Dengan menguraikan proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi secara berurutan, penelitian ini menunjukkan bahwa pembentukan identitas keislaman berlangsung melalui proses dialektis yang melibatkan pengalaman migrasi, praktik keagamaan, pelebagaan sosial, dan interaksi

dengan struktur kebijakan. Pendekatan ini memberikan perspektif yang lebih komprehensif dibandingkan kajian yang hanya menekankan aspek integrasi sosial, akulturasi, atau adaptasi budaya.

Ketiga, penelitian ini menunjukkan bahwa identitas keislaman dan global citizenship bukanlah dua konsep yang saling bertentangan. Temuan penelitian memperlihatkan bahwa identitas keagamaan justru dapat menjadi sumber nilai yang mendorong penghormatan terhadap keberagaman, solidaritas sosial, dan partisipasi kewargaan dalam masyarakat multikultural. Dengan demikian, global citizenship dalam konteks migrasi tidak harus dipahami sebagai proses pelepasan identitas budaya atau agama, melainkan sebagai kemampuan individu membangun relasi sosial yang inklusif tanpa kehilangan nilai-nilai fundamental yang menjadi bagian dari identitas dirinya. Perspektif ini memberikan kontribusi terhadap perdebatan akademik mengenai hubungan antara agama, integrasi sosial, dan kewarganegaraan global di tengah meningkatnya mobilitas manusia pada era kontemporer.

Selain memberikan kontribusi teoretis, penelitian ini juga memiliki implikasi praktis bagi pengembangan kebijakan migrasi dan pengelolaan masyarakat multikultural. Temuan penelitian menunjukkan bahwa penguatan integrasi sosial tidak cukup dilakukan melalui pendekatan keamanan dan pengendalian perbatasan semata, tetapi juga memerlukan pengakuan terhadap identitas budaya dan identitas keagamaan sebagai bagian dari kehidupan masyarakat yang plural. Oleh karena itu, kebijakan publik yang mendorong dialog antarbudaya, penguatan lembaga masyarakat sipil, akses pendidikan yang inklusif, serta perlindungan terhadap kebebasan beragama memiliki peran penting dalam membangun kohesi sosial di kawasan perbatasan seperti Ceuta dan Melilla.

Penelitian ini menawarkan suatu model konseptual yang menghubungkan pengalaman migrasi, proses konstruksi identitas keislaman, dan praktik global citizenship dalam satu kerangka analitis yang utuh. Model tersebut menunjukkan bahwa identitas keagamaan bukan merupakan hambatan bagi integrasi sosial, melainkan dapat menjadi modal sosial yang memperkuat partisipasi, solidaritas, dan kehidupan bersama dalam masyarakat multikultural. Dengan demikian, penelitian ini memberikan kontribusi terhadap pengembangan studi migrasi internasional sekaligus membuka ruang bagi penelitian lanjutan mengenai konstruksi identitas keagamaan pada berbagai komunitas migran di kawasan perbatasan maupun wilayah multikultural lainnya.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa identitas keislaman migran Maroko di Ceuta dan Melilla bukan merupakan identitas yang bersifat tetap, melainkan hasil konstruksi sosial yang terus berkembang melalui interaksi antara pengalaman migrasi, kehidupan komunitas, dan struktur sosial di kawasan perbatasan. Dengan menggunakan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann, penelitian ini memperlihatkan bahwa pembentukan identitas berlangsung melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Pada tahap eksternalisasi, migran membawa nilai-nilai keislaman dan praktik budaya dari negara asal ke lingkungan sosial yang baru. Selanjutnya, praktik-praktik tersebut mengalami pelembagaan melalui institusi keagamaan, organisasi masyarakat, dan jaringan diaspora sehingga membentuk realitas sosial yang diakui bersama. Proses tersebut kemudian diinternalisasi kembali oleh para migran sebagai bagian dari identitas diri yang terus mengalami penyesuaian sesuai dengan dinamika kehidupan di Ceuta dan Melilla.

Penelitian ini juga menunjukkan bahwa identitas keislaman tidak bertentangan dengan nilai-nilai global citizenship. Sebaliknya, identitas keagamaan menjadi landasan etis yang mendorong penghormatan terhadap keberagaman, solidaritas sosial, dan partisipasi dalam kehidupan masyarakat multikultural. Temuan ini memperluas pemahaman mengenai hubungan antara agama dan kewarganegaraan global dengan menunjukkan bahwa integrasi sosial tidak harus dimaknai sebagai proses asimilasi yang menghilangkan identitas asal. Dalam konteks migrasi Maroko di Ceuta dan Melilla, identitas keislaman justru berfungsi sebagai modal sosial yang memungkinkan migran membangun relasi yang inklusif dengan masyarakat penerima tanpa kehilangan nilai-nilai fundamental yang menjadi bagian dari keyakinan mereka.

Secara teoretis, penelitian ini memperluas penerapan Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann dalam kajian identitas keagamaan migran di kawasan perbatasan serta menawarkan integrasi analitis antara teori konstruksi sosial dan perspektif global citizenship. Secara praktis, hasil penelitian ini mengindikasikan bahwa kebijakan migrasi yang berorientasi pada penguatan kohesi sosial perlu disertai dengan pengakuan terhadap identitas keagamaan dan budaya sebagai bagian dari masyarakat yang majemuk. Meskipun demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan karena bertumpu pada analisis dokumen dan literatur ilmiah sehingga belum menangkap pengalaman subjektif para migran secara langsung. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya disarankan mengombinasikan pendekatan kepustakaan dengan penelitian lapangan melalui wawancara, observasi, atau etnografi agar diperoleh pemahaman yang lebih

komprehensif mengenai proses konstruksi identitas keislaman migran di berbagai kawasan perbatasan maupun komunitas diaspora Muslim lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1966.
- Commission of the European Communities. *Action Plan on Integration and Inclusion 2021–2027*. Brussels: European Commission, 2021.
- Comisión Islámica de España. *Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y la Comisión Islámica de España*. Madrid: Comisión Islámica de España.
- Council of the European Union. *Migration Flows on the Western Routes*. Brussels: Council of the European Union.
- Creswell, John W., dan Cheryl N. Poth. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2018.
- European Union Agency for Asylum (EUAA). *Asylum Report 2024*. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024.
- European Union Agency for Asylum (EUAA). *Latest Asylum Trends*. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024.
- European Union Agency for Fundamental Rights (FRA). *Being Muslim in the EU*. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2024.
- Hammond, Philip. *Global Citizenship and Diversity in Contemporary Society*. London: Routledge, 2022.
- International Organization for Migration (IOM). *World Migration Report 2024*. Geneva: International Organization for Migration, 2024.
- Kim, Younhee. "Layered Identities and Belonging among International Migrants." *International Migration* 61, no. 5 (2023).
- Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa. *Boletín Oficial del Estado*, Spain.
- Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, dan Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2020.
- Mijić, Maja. "Belonging after Forced Migration: A Sociology of Knowledge Approach." *Journal of Refugee Studies* 35, no. 4 (2022).
- Observatorio Andalusi. *Estudio Demográfico de la Población Musulmana en España 2024*. Madrid: Unión de Comunidades Islámicas de España, 2024.
- UNESCO. *Global Citizenship Education: Preparing Learners for the Challenges of the Twenty-First Century*. Paris: UNESCO Publishing, 2023.

- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR). Global Trends: Forced Displacement in 2024. Geneva: UNHCR, 2025.
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR). Operational Data Portal: Europe Sea and Land Arrivals. Geneva: UNHCR.
- Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). Informe Anual de la Comunidad Musulmana en España. Madrid: UCIDE, 2024.
- Vella, Mark. "Global Citizenship Education and Cultural Diversity in Migration Contexts." *Prospects* 53, no. 2 (2022).

ETIKA KRITIK PERAWI DALAM TRADISI ILMU AL-JARH WA AL-TA'DİL DAN RELEVANSINYA TERHADAP ETIKA AKADEMIK

Fadhlina Arief Wangsa

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

Efawe70@gmail.com

Abstrak

Salah satu cabang yang cukup penting dalam ilmu hadis yang berfungsi menilai kredibilitas para perawi untuk menjaga autentisitas hadis Nabi, adalah Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil. Kajian tentang al-Jarh wa al-Ta'dil selama ini, lebih menitikberatkan kepada aspek metodologi penilaian perawi, sementara aspek etika yang melandasi praktik kritik terhadap perawi hadis, masih relatif jarang dikaji, khususnya lagi, dalam kaitannya dengan etika akademik kontemporer. Penelitian ini bertujuan menganalisis kritik perawi dalam ilmu al-jarh wa ta'dil, prinsip-prinsip etika yang diterapkan para ulama ketika melakukan kritik terhadap perawi serta menjelaskan relevansinya terhadap etika akademik modern. Adapun metode penelitian yang digunakan, yakni metode analisis deskriptif-analitis, dengan pendekatan kualitatif melalui studi kepustakaan (library research) dengan. Data primer diperoleh dari kitab-kitab klasik, seperti Al-Jarh wa al-Ta'dil karya Ibn Abi Ḥatim al-Rāzī, Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah karya al-Khaṭīb al-Baghdādī, Mizān al-I'tidāl karya al-Dhahabī, dan juga beberapa kitab hadis klasik lainnya; dan data sekunder diperoleh dari buku dan artikel ilmiah yang membahas ilmu hadis dan etika akademik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa praktik jarh wa al-ta'dil telah dibangun berdasarkan prinsip objektivitas, kejujuran ilmiah, kehati-hatian, argumentasi yang didasarkan pada bukti, serta tanggung jawab moral dalam menjaga autentisitas hadis. Prinsip-prinsip tersebut tentu saja memiliki relevansi yang kuat dengan nilai-nilai etika akademik kontemporer, khususnya objektivitas penelitian, kejujuran ilmiah, verifikasi data, kritik yang argumentatif, dan integritas akademik. Oleh sebab itu, tradisi kritik perawi dalam bingkai ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil tidak hanya berfungsi sebagai mekanisme autentikasi hadis, namun juga menjadi inspirasi penguatan budaya akademik yang berintegritas.

Kata kunci

al-Jarh wa al-Ta'dil, kritik perawi, etika hadis, etika akademik

Abstract

The science of al-Jarh wa al-Ta'dil is one of the important branches of hadith studies that evaluates the credibility of hadith transmitters in order to preserve the authenticity of the Prophet's traditions. Existing studies on al-Jarh wa al-Ta'dil have primarily focused on the methodological aspects of narrator evaluation, whereas the ethical dimensions underlying the practice of narrator criticism have received relatively limited scholarly attention, particularly in relation to contemporary academic ethics. This study aims to analyze the concept of narrator criticism in the science of al-Jarh wa al-Ta'dil, examine the ethical principles employed by hadith scholars in evaluating narrators, and explain their

relevance to modern academic ethics. This research employs a descriptive-analytical method with a qualitative approach through library research. Primary data were obtained from classical works, including *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* by Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* by al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Mizān al-'Itidāl* by al-Dhahabī, as well as several other classical hadith works, while secondary data were drawn from scholarly books and journal articles on hadith studies and academic ethics. The findings reveal that the practice of *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* is founded upon the principles of objectivity, academic honesty, prudence, evidence-based reasoning, and moral responsibility in preserving the authenticity of hadith. These principles demonstrate a strong relevance to the core values of contemporary academic ethics, particularly research objectivity, academic honesty, data verification, evidence-based criticism, and academic integrity. Therefore, the tradition of narrator criticism within the framework of *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* serves not only as a mechanism for hadith authentication but also as a valuable source of inspiration for strengthening a culture of academic integrity.

Keywords

al-Jarḥ wa al-Ta'dīl; narrator criticism; hadith ethics; academic ethics;

Pendahuluan

Sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an adalah Hadis. Bila al-Qur'an yang ditransmisikan secara mutawātir, hadis disampaikan melalui rangkaian perawi sehingga autentisitasnya memerlukan verifikasi ketat. Kesadaran ini mendorong lahirnya ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*,¹ yaitu ilmu yang menilai kredibilitas perawi berdasarkan integritas moral (*'adālah*) dan ketelitian periwayatan (*dabt*).² Dengan ilmu ini, para muḥaddithīn membangun sistem kritik ilmiah dengan kaidah, prosedur, dan standar penilaian yang jelas.³ Kritik terhadap perawi dilakukan berdasarkan bukti yang dapat dipertanggungjawabkan, bukan sebagai celaan pribadi, melainkan mekanisme menjaga validitas periwayatan.⁴

Para ulama hadis menunjukkan komitmen tinggi terhadap nilai etis: penilaian tidak didasarkan pada kekerabatan, kedekatan mazhab, atau status sosial, melainkan semata pada integritas dan kapasitas ilmiah perawi.⁵ Kajian kontemporer mengenai *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* umumnya berfokus pada metodologi

¹ Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Muqaddimah, hlm. 382.

² Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*, ed. Abū 'Abd Allāh al-Sūrqi dan Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, n.d.), hlm. 16–17.

³ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*, hlm. 61–62.

⁴ Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Muqaddimah, hlm. 63–64.

⁵ Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Muqaddimah, hlm. 382.

penilaian, tingkatan *jarh-ta'dil*, dan autentikasi sanad,⁶ sementara dimensi etika yang menghubungkannya dengan prinsip *academic integrity* modern—objektivitas, kejujuran ilmiah, verifikasi data, kritik argumentatif—masih terbatas dikaji.⁷ Padahal nilai-nilai tersebut telah dipraktikkan jauh sebelum berkembangnya konsep *academic integrity* kontemporer.⁸ Integritas akademik modern kini dipahami bukan sekadar kepatuhan aturan atau penghindaran plagiarisme, melainkan komitmen menjaga kualitas praktik akademik melalui kejujuran, objektivitas, tanggung jawab, keterbukaan terhadap kritik, dan penghormatan terhadap pencarian kebenaran ilmiah.⁹

Berdasarkan uraian ini, penelitian bertujuan menjelaskan pengertian kritik perawi dalam ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*, mengkaji prinsip-prinsip etikanya berdasarkan literatur klasik, serta menganalisis relevansinya terhadap etika akademik kontemporer. Metode yang digunakan adalah *library research* dengan pendekatan deskriptif-analitis. Sumber primer meliputi *Al-Jarh wa al-Ta'dil* karya Ibn Abī Ḥatīm al-Rāzī, *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* karya al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* karya al-Dhahabī, serta kitab-kitab rijāl klasik lain seperti *Al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl* (Ibn 'Adī), *Al-Majrūhīn* (Ibn Ḥibbān), *Tārīkh al-Kabīr* (al-Bukhārī), *Tahdhīb al-Kamāl* (al-Mizzī), *Tahdhīb al-Tahdhīb* dan *Lisān al-Mīzān* (Ibn Ḥajar al-'Asqalānī). Sumber sekunder berupa buku dan artikel ilmiah mengenai ilmu hadis, etika keilmuan Islam, dan etika akademik kontemporer.

Pengertian Kritik Perawi dalam Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*

1. Pengertian Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*

Kata *al-jarh* (الجرح), berasal dari akar kata *jaraha-yajrahu-jarhan* yang berarti “melukai” atau “memberikan bekas luka;” sebagaimana luka mengurangi kesempurnaan fisik, maka *al-jarh* (cacat) mengurangi kredibilitas perawi.¹⁰ Secara terminologi, Ibn al-Ṣalāh mendefinisikan *al-jarh* sebagai penyebutan sifat yang menyebabkan gugurnya *'adālah* atau *ḍabt* seorang perawi sehingga riwayatnya tertolak atau menurun kepercayaannya.¹¹ Objek utama *al-jarh* bukanlah pribadi perawi, melainkan kualitas periwayatannya.¹²

⁶ Khoirul Asfiyak, “Jarh wa Ta'dil: Sebuah Pemodelan Teori Kritik Perawayatan Hadis Nabawi,” *JAS: Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah* 1, no. 1 (2019): 9–28.

⁷ Andrés Mejía dan Maria Fernanda Garcés-Flórez, “What Do We Mean by Academic Integrity?,” *International Journal for Educational Integrity* 21, no. 1 (2025): 1–20.

⁸ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*, hlm. 49–64.

⁹ Mejía dan Garcés-Flórez, “What Do We Mean by Academic Integrity?,” 12–13.

¹⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, t.t.), jil. 2, hlm. 422.

¹¹ Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 98.

¹² Fadhlina Arief Wangsa, I Gusti Bagus Agung Perdana Rayyn, *al Jarh wa Al Ta'dil; Sebuah Pengantar* (Yogyakarta; Semesta Aksara, 2022), hlm. 7

Sementara *al-ta'dīl* (التعديل) berasal dari akar kata '*adala-ya'dilu-ta'dīlan*' yang berarti "meluruskan" atau "menetapkan seseorang sebagai orang yang adil."¹³ *Al-ta'dīl* bukan sekadar pujian, tapi penetapan sifat yang menunjukkan kelayakan seseorang untuk dipercaya karena terpenuhinya '*adālah* dan *ḍabt*'.¹⁴

Kedua konsep ini berkembang menjadi '*Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*', yang menempatkan kualitas personal perawi sebagai objek kajian utama, bukan pada sanad atau matan sebagaimana '*Ullūm al-Ḥadīth*' lainnya.¹⁵ Ilmu ini bukan sekadar daftar nama perawi dan penilaiannya, melainkan sistem evaluasi ilmiah lengkap dengan syarat kritikus (*mujaṛriḥ* dan *mu'addil*), tata cara penilaian, tingkatan *jarḥ-ta'dīl*, dan prinsip penyelesaian perbedaan pendapat.¹⁶

Al-Khaṭīb al-Baghdādī dalam *Al-Kifāyah* menegaskan bahwa penilaian perawi harus berdasarkan penelitian mendalam terhadap kepribadian, perilaku, hafalan, dan kualitas periwayatan—bukan dugaan, kekerabatan, atau kecenderungan mazhab. Ketika terjadi pertentangan antara *jarḥ* dan *ta'dīl*, ulama diwajibkan meneliti alasan yang melatarbelakangi kedua penilaian tersebut sebelum menetapkan status seorang perawi. Ilmu ini sejak awal telah menetapkan metode evaluasi yang bertumpu pada argumentasi dan pembuktian ilmiah.¹⁷

Sebagaimana dalam karya Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, beliau tidak hanya menghimpun penilaian terhadap ribuan perawi, namun juga menunjukkan setiap penilaian adalah hasil akumulasi penelitian ulama-ulama terdahulu. Dengan demikian, kritik terhadap perawi bukan sebatas aktivitas individual yang subjektif, melainkan tradisi akademik kolektif yang dibangun melalui proses verifikasi dan konfirmasi berkesinambungan.¹⁸

Penerapan praktisnya tampak dalam karya al-Dhahabī, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, di mana ia tidak hanya menyebutkan status perawi, tapi juga melengkapi alasan penilaian tersebut.¹⁹

Ilmu al-Jarḥ wa al-Ta'dīl berkaitan erat dengan *Ilmu Rijāl al-Hadis*. Secara historis, ilmu *al-Jarḥ wa Ta'dīl* lahir dari *Ilmu Rijāl*. *Ilmu Rijāl* berfungsi menghimpun informasi biografis perawi—nama, nasab, guru, murid, tempat

¹³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jil. 11, hlm. 430.

¹⁴ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, hlm. 99–101.

¹⁵ Budi Suhartawan, "Memahami Konsep Metodologi al-Jarḥ wa al-Ta'dīl," *DIRAYAH: Jurnal Ilmu Hadis* 4, no. 2 (2024): 190–191.

¹⁶ Muhamad Chaedar Rafiq, Tajul Arifin, dan Tetep Abdulatip, "Jarḥ Wa Ta'dīl Dalam Tinjauan Studi Hadis," *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies* 8, no. 2 (2025): 1017.

¹⁷ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*, hlm. 170–180.

¹⁸ Abī Ḥātim al-Rāzī, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, hlm. 1–38.

¹⁹ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bijāwī, 4 jilid (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Jil. 1, hlm. 3–15.

tinggal, dan masa hidup – sedangkan *al-Jarh wa al-Ta'dil* menggunakan informasi tersebut sebagai dasar evaluasi terhadap kualitas periwayatan.

2. Tujuan dan Urgensi Kritik Perawi

Tujuan utama dari kritik perawi adalah menjaga kemurnian Sunnah dari penyimpangan, karena validitas hadis tidak hanya ditentukan oleh *matan*, tetapi juga kredibilitas penyampainya dari generasi ke generasi.²⁰ Perhatian ulama terhadap biografi perawi – guru, murid, hafalan, perilaku – menunjukkan bahwa penerimaan riwayat didasarkan pada penelitian mendalam, bukan popularitas.²¹

Kritik perawi juga berfungsi membedakan perawi yang memenuhi '*adālah* dan *dabt*' dari yang lemah, menjadi dasar penentuan status sanad (sahih, hasan, atau daif). Tanpa proses evaluasi terhadap perawi, klasifikasi kualitas hadis akan kehilangan dasar metodologis yang kuat. Secara historis, munculnya pemalsuan hadis akibat konflik politik, fanatisme kelompok, kepentingan mazhab, maupun motivasi pribadi setelah wafatnya Rasulullah saw. mendorong ulama memperketat seleksi perawi melalui kaidah *jarh* dan *ta'dil*, sehingga kritik ini berfungsi melindungi Sunnah dari infiltrasi riwayat tidak autentik.²²

Jarh dan *ta'dil* juga merupakan dua mekanisme yang saling melengkapi: *jarh* mencegah diterimanya riwayat yang tidak memenuhi standar, sedangkan *ta'dil* memastikan riwayat dari perawi kredibel tetap memperoleh pengakuan yang semestinya – hal ini memperlihatkan bahwa tradisi kritik hadis dibangun di atas prinsip keadilan (*fairness*) dan objektivitas, bukan semata semangat mencari kelemahan seseorang.

Urgensi ilmu ini juga terletak pada kontribusinya membangun budaya ilmiah yang menjunjung objektivitas dan akuntabilitas. Dari perspektif metodologi ilmu pengetahuan, ilmu ini seperti konsep validasi sumber (*source validation*) dalam penelitian modern, di mana kredibilitas penyampai informasi dievaluasi sebelum informasi diterima.

Prinsip-Prinsip Etika Kritik terhadap Perawi

1. Prinsip Objektivitas

Objektivitas membedakan kritik ilmiah dari kritik yang didasari kepentingan pribadi /prasangka. Ini juga tercermin dari komitmen menilai perawi berdasarkan fakta terverifikasi, bukan kedekatan hubungan atau afiliasi

²⁰ M. Tohir Ritonga, "Metodologi Ulama Hadis dalam Jarh dan Ta'dil," *Al-Kaffah* 10, no. 2 (2022): 205–206.

²¹ Ritonga, "Metodologi Ulama Hadis dalam Jarh dan Ta'dil," 205–206.

²² Rafiq, Arifin, dan Abdulatip, "Jarh Wa Ta'dil Dalam Tinjauan Studi Hadis," 10.

mazhab,²³ sehingga kritik hadis berbeda dari *ghībah* yang dilarang Islam.²⁴ Kesalahan menerima/menolak riwayat, berdampak pada penetapan hukum syariat,²⁵ sehingga *muḥaddithīn* mengembangkan kaidah bahwa penilaian harus berdasar *ʿadālah* dan *ḍabt*, bukan faktor lain.²⁶

Al-Khaṭīb al-Baghdādī menegaskan bahwa *mujarriḥ* tidak dibenarkan menilai tanpa mengetahui sebab kritik tersebut; penilaian tanpa argumentasi dipandang tidak memiliki kekuatan ilmiah.²⁷ Objektivitas ini tampak nyata ketika ulama menilai perawi yang memiliki hubungan dekat dengan mereka: seorang ahli ibadah tetap dinilai lemah bila terbukti sering keliru meriwayatkan, sedangkan perawi dari kelompok berbeda tetap dinilai *thiqah* bila memenuhi syarat. Ketika terjadi perbedaan penilaian, ulama meneliti kualitas argumentasi masing-masing; *jarḥ mufassar* (kritik beralasan) didahulukan atas kritik umum karena memiliki dasar pembuktian lebih kuat.²⁸

Sikap objektif ulama tercermin dalam cara mereka menghadapi perbedaan pendapat mengenai status perawi. Tidak jarang seorang perawi memperoleh penilaian berbeda dari beberapa kritikus hadis; dalam kondisi demikian, ulama tidak serta-merta memilih salah satu pendapat, melainkan terlebih dahulu meneliti kualitas argumentasi yang mendasari masing-masing penilaian. Mekanisme ini menunjukkan bahwa objektivitas dalam *al-Jarḥ wa al-Taʿdīl* dibangun melalui evaluasi terhadap bukti, bukan melalui otoritas personal semata.

Objektivitas dalam ilmu ini memiliki dimensi epistemologis kuat: pengetahuan tentang kualitas hadis dibangun melalui verifikasi sistematis, bukan asumsi, popularitas, ataupun reputasi sosial seorang perawi—suatu bentuk *critical evaluation* yang mengutamakan data, argumentasi, dan konsistensi metodologis jauh sebelum berkembangnya standar evaluasi ilmiah modern.²⁹ Di sisi lain, objektivitas mengandung dimensi etis: di mana seorang *mujarriḥ* dituntut mampu mengendalikan kepentingan pribadi, menghindari fanatisme

²³ Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *Mizān al-ʿIṭidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Bajāwī (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1963), 1:5–8.

²⁴ Nūr al-Dīn ʿItr, *Manhaj al-Naqd fī ʿUlūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 79–82.

²⁵ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah fī ʿIlm al-Riwāyah* (Madinah: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, 1972), 121–126.

²⁶ Muḥammad ʿAjjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: ʿUlūmuhu wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 296–301.

²⁷ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah fī ʿIlm al-Riwāyah*, 95–99.

²⁸ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003), 1:349–356.

²⁹ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *ʿUlūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1988), 134–138.

kelompok, serta tidak menjadikan kritik sebagai sarana menjatuhkan kehormatan orang lain.

2. Prinsip Kejujuran dan Amanah Ilmiah

Kejujuran (*ṣidq*) dan amanah menjadi landasan moral yang mengarahkan proses penilaian perawi agar tetap berada dalam koridor keilmuan.³⁰ Jika objektivitas memastikan penilaian berbasis fakta, kejujuran dan amanah mengharuskan *mujarriḥ* menyampaikan hasil penilaian secara benar dan utuh tanpa dipengaruhi motif tertentu.³¹ Seorang kritikus dituntut menyampaikan kelebihan maupun kelemahan perawi secara proporsional: kelemahan yang memengaruhi kualitas periwayatan harus dijelaskan terbuka, sedangkan penilaian positif tetap disampaikan meski perawi berasal dari kelompok berbeda.

Praktik ini tampak ketika ulama tidak segan menyebut kelemahan hafalan seorang ahli ibadah yang terbukti memengaruhi kualitas riwayatnya, sementara perawi tanpa kedudukan sosial tinggi tetap memperoleh predikat *thiqah* bila layak.³² Amanah ilmiah juga melarang menyembunyikan kelemahan perawi karena kekerabatan atau fanatisme mazhab – dipandang sebagai pengkhianatan keilmuan – sekaligus melarang menuduh perawi tanpa bukti memadai. Perbedaan mendasar antara kritik ilmiah dan *ghībah* terletak pada tujuan: penyebutan kelemahan perawi dibolehkan bila untuk menjaga kemurnian hadis dan berdasar fakta benar, sehingga memperoleh legitimasi etis demi kemaslahatan yang lebih besar.³³

Dalam perspektif para muḥaddithīn, amanah tidak hanya berarti menjaga hadis dari pemalsuan, tapi juga menjaga proses evaluasi terhadap perawi agar tetap sesuai kaidah yang disepakati. Kejujuran dan amanah itu sendiri, menurut penulis, bukan sebatas etika akademik, melainkan perintah langsung dari Allah dan Rasul-Nya bagi setiap muslim, sebagaimana perintah jujur, dalam al-Qur'an *Surat al-Taubah*:119; perintah Amanah pada surat al-Nisa' ayat 58; dan hadis Nabi SAW. yang diriwayatkan oleh imam Muslim no 2607 tentang kejujuran.

Prinsip kejujuran dan amanah ilmiah menunjukkan bahwa validitas suatu pengetahuan tidak hanya ditentukan oleh prosedur penelitian, tetapi juga oleh integritas penelitiannya. Seketap apa pun metode yang digunakan, hasil penelitian tidak akan memiliki nilai ilmiah apabila pelaksanaannya diwarnai manipulasi

³⁰ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwayah* (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972), 76–82.

³¹ Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth*, 302–306.

³² Al-Dhahabī, *Mizān al-'Iṭidāl fī Naqd al-Rijāl*, 1:6–12.

³³ Raodhatul Fitri, La Ode Ismail Ahmad, dan Abustani Ilyas, "Kritik Sanad dalam Studi Hadis: Teori Jarh wa Ta'dil dan Aplikasinya," *ALMUSTOFA: Journal of Islamic Studies and Research* (2025).

data, penyembunyian fakta, ataupun keberpihakan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.³⁴

3. Prinsip Verifikasi (*Tabayyun*)

Kewajiban memastikan kebenaran informasi sebelum menilai perawi, disebut verifikasi (*tabayyun*). Kritik harus melalui pemeriksaan sistematis atas integritas, kapasitas intelektual, dan kualitas periwayatan perawi; tidak boleh berdasarkan dugaan atau kabar yang belum teruji.³⁵

Verifikasi juga mencakup aspek *dabt*: ulama meneliti hafalan, ketepatan periwayatan, dan kemungkinan kekeliruan akibat perubahan kondisi fisik atau mental, sehingga seorang perawi bisa tetap dinilai berintegritas moral baik namun riwayatnya dianggap lemah karena penurunan kualitas hafalan.³⁶

Dalam ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*, verifikasi memiliki landasan hukum yang kuat dari al-Qur'an, sebagaimana dalam Surat al-Hujurat : 6. Hal ini menunjukkan, bahwa verifikasi bukan sebatas metodologi ilmiah, tetapi juga merupakan perintah agama.

Prinsip ini setara dengan *source criticism* dalam penelitian modern, bila dilihat dari perspektif epistemology; karena validitas sumber menjadi syarat pengetahuan yang dapat dipertanggungjawabkan.³⁷ Verifikasi juga memiliki dimensi moral: mengutip informasi belum terverifikasi, menyebarkan penilaian yang tidak jelas asal-usulnya, atau mengabaikan bukti yang bertentangan dengan pendapat pribadi dipandang sebagai pelanggaran terhadap amanah keilmuan. Dengan demikian, prinsip verifikasi menjadi instrumen yang menjaga keseimbangan antara keberanian melakukan kritik dan tanggung jawab melindungi kehormatan individu dari tuduhan tak berdasar.

4. Kritik Berdasarkan Bukti (*Evidence-Based Criticism*)

Penilaian perawi harus didasarkan pada bukti yang jelas, bukan dugaan atau sentimen pribadi.³⁸ Ini dikenal dengan istilah *jarh mufassar* (kritik beralasan) dan *jarh mubham* (kritik tanpa alasan); *jarh mufassar* memperoleh kedudukan lebih kuat karena dapat diuji ulama lain.³⁹ Ketika perawi dinilai lemah pada

³⁴ Heru Widodo dan Fahmi Irfanudin, "Al Jarh wa At-Ta'dil in Researching Sanad Hadits," *Journal of Hadith Studies* 3, no. 1 (2020): 23–33.

³⁵ Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977), 47–58.

³⁶ Ṣubḥī al-Ṣālīḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuhu*, 136–145.

³⁷ Fitri, Ahmad, dan Ilyas, "Kritik Sanad dalam Studi Hadis," 40–48.

³⁸ Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifat Anwā' 'Ilm al-Ḥadīth (Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ)*, ed. Nūr al-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 111–115.

³⁹ Al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī*, 1:351–357.

hafalan, ulama biasanya menjelaskan kesalahannya; demikian pula penilaian *thiqah* didasarkan pada rekam jejak keilmuan dan konsistensi periwayatan.⁴⁰

Hal ini memperlihatkan budaya kritik yang terbuka terhadap evaluasi ulang: perbedaan pendapat tentang status perawi bukan kelemahan sistem, melainkan konsekuensi proses evaluasi ilmiah yang memberi ruang pengujian argumentasi.⁴¹ Prinsip ini bermakna : legitimasi informasi tidak diperoleh dari reputasi penyampai, melainkan kekuatan bukti pendukungnya.⁴² Sebaliknya, menuduh tanpa dasar dipandang ketidakadilan, sedangkan menyembunyikan kelemahan yang terbukti dipandang pengkhianatan amanah.

Keharusan menyertakan bukti dalam kritik terhadap perawi bertujuan menjaga keseimbangan antara upaya melindungi autentisitas hadis dan penghormatan terhadap kehormatan individu. Ulama menyadari bahwa penilaian negatif dapat berdampak besar terhadap penerimaan riwayat serta reputasi perawi di kalangan masyarakat ilmiah, sehingga setiap bentuk *jarh* harus didukung penjelasan mengenai kelemahan yang ditemukan, seperti lemahnya hafalan, banyaknya kesalahan meriwayatkan, praktik *tadlis*, atau sebab lain yang berpengaruh pada kredibilitas periwayatan.

Prinsip ini sejalan dengan konsep *evidence-based research* modern, karena pada setiap kesimpulan ilmiah harus dibangun berdasarkan data valid, dapat diuji, dan terbuka untuk dikritisi oleh peneliti lain—Konsep *jarh mufassar* yang dikembangkan para ulama, dapat dipandang sebagai bentuk awal budaya *evidence-based criticism*, yaitu model kritik ilmiah yang menjadikan kekuatan bukti sebagai ukuran utama dalam menerima atau menolak suatu penilaian.⁴³

5. Kompetensi dan Tanggung Jawab *Mujarrih* dan *Mu'addil*

Kritik terhadap perawi hanya dapat dilakukan oleh individu yang memenuhi syarat keilmuan dan integritas moral tertentu. Seorang *mujarrih* harus memiliki pengetahuan luas mengenai ilmu hadis, keadaan perawi, sanad, dan tingkatan *jarh-ta'dil*, yang diperoleh melalui pengalaman panjang, bukan sekadar teori.⁴⁴ Selain kompetensi ilmiah, integritas moral menjadi syarat tak kalah penting: *mujarrih* harus dikenal adil, jujur, dan amanah, karena penilaian objektif hanya lahir dari pribadi berintegritas.⁴⁵

⁴⁰ Ritonga, "Metodologi Ulama Hadis dalam Jarh dan Ta'dil," 206–210.

⁴¹ Jamāl al-Dīn al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1980), 1:49–58.

⁴² Suhartawan, "Memahami Konsep Metodologi al-Jarh wa al-Ta'dil," 191–194.

⁴³ Al-A'zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 51–57.

⁴⁴ Ibn al-Ṣalāh, *Ma'rifat Anwā' 'Ilm al-Ḥadīth*, 113–118.

⁴⁵ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*, hlm. 171–180.

Seorang *mujarriḥ* harus mampu membedakan antara kelemahan yang benar-benar memengaruhi kualitas periwayatan dengan kelemahan yang tidak relevan terhadap diterima atau ditolaknya suatu hadis; hanya kelemahan yang berkaitan dengan aspek *'adālah* dan *ḍabt* yang memiliki implikasi terhadap kualitas periwayatan. Persyaratan ini menuntut ketelitian analitis tinggi agar tidak terjadi kekeliruan dalam menilai seseorang. Tanggung jawab *mujarriḥ* juga tercermin dalam kehati-hatiannya ketika menyampaikan penilaian—ulama tidak terburu-buru menetapkan status seorang perawi sebelum memperoleh keyakinan memadai, bahkan memilih menunda penilaian apabila data yang tersedia belum mencukupi.⁴⁶

Selain itu, seorang *mujarriḥ* juga bertanggung jawab terhadap dampak sosial dari kritik yang disampaikannya, karena penilaian terhadap perawi dapat memengaruhi reputasi ilmiah bahkan kehormatan pribadi orang yang bersangkutan. Oleh sebab itu, kritik harus disampaikan secara proporsional, terbatas pada aspek yang berkaitan dengan periwayatan, dan tidak berkembang menjadi serangan terhadap kehidupan pribadi yang tidak relevan dengan kualitas hadis—pembatasan yang menunjukkan bahwa tradisi ini tidak mengabaikan aspek kemanusiaan meski tetap mengutamakan perlindungan terhadap autentisitas Sunnah.

Kompetensi dan tanggung jawab *mujarriḥ*, tercermin dalam kesediaannya menerima kritik dari ulama lain. Penilaian terhadap perawi tidak bersifat final apabila masih terdapat argumentasi lain yang lebih kuat, sehingga pendapat seorang kritikus dapat dikaji kembali, dibandingkan dengan pendapat ulama lain, bahkan direvisi apabila ditemukan bukti baru yang lebih meyakinkan. Sikap ini menunjukkan bahwa otosritas ilmiah dalam *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* tidak dibangun atas dasar kedudukan personal, tetapi atas kualitas argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan—sekaligus memperlihatkan budaya akademik yang menghargai dialog ilmiah dan koreksi sejawat.⁴⁷

Dari perspektif etika penelitian, syarat-syarat *mujarriḥ* memiliki kesesuaian erat dengan kompetensi seorang peneliti atau *peer reviewer* dalam dunia akademik modern: penguasaan bidang keilmuan, integritas pribadi, penghindaran konflik kepentingan, serta penyampaian penilaian secara objektif dan bertanggung jawab.⁴⁸

⁴⁶ Widodo dan Irfanudin, "Al Jarḥ wa At-Ta'dīl in Researching Sanad Hadits," 26–32.

⁴⁷ Fitri, Ahmad, dan Ilyas, "Kritik Sanad dalam Studi Hadis," 44–49.

⁴⁸ Al-A'zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 58–64.

6. Sintesis Etika Kritik Perawi

Kelima prinsip di atas—objektivitas, kejujuran dan amanah ilmiah, verifikasi, kritik berbasis bukti, dan kompetensi *mujarriḥ*—membentuk kerangka etika yang sistematis dan bertingkat: objektivitas sebagai fondasi sikap ilmiah, kejujuran sebagai landasan moral, verifikasi sebagai prosedur kerja, pembuktian sebagai dasar argumentasi, dan kompetensi sebagai prasyarat pelaksana.⁴⁹ Bila salah satu prinsip diabaikan, legitimasi ilmiah keseluruhan mekanisme kritik berpotensi hilang.⁵⁰

Sintesis ini memperlihatkan bahwa ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta'dil* telah membangun kode etik kritik ilmiah (*code of ethical criticism*) jauh sebelum konsep etika penelitian modern berkembang. Dalam tradisi hadis, seorang kritikus tidak hanya dinilai dari ketepatan hasil penilaiannya, tetapi juga dari cara ia memperoleh data, menyampaikan argumentasi, serta mempertanggungjawabkan kesimpulannya kepada komunitas keilmuan; kualitas kritik ditentukan bukan hanya oleh substansi penilaian, tetapi juga integritas proses yang melahirkannya.⁵¹

Relevansi Etika Kritik Perawi terhadap Etika Akademik Kontemporer

1. Konsep Academic Integrity sebagai Kerangka Etika Akademik

Dunia pendidikan tinggi modern menempatkan integritas akademik (*academic integrity*) sebagai fondasi utama aktivitas ilmiah, seiring tantangan plagiarisme, manipulasi data, fabrikasi, dan konflik kepentingan.⁵² Secara konseptual, *academic integrity* dipahami sebagai komitmen menjalankan aktivitas keilmuan berdasarkan kejujuran, tanggung jawab, objektivitas, keadilan, penghormatan terhadap karya ilmiah, dan keberanian mempertahankan kebenaran akademik⁵³—bukan sekadar kepatuhan formal, melainkan budaya ilmiah yang menempatkan pencarian kebenaran sebagai tujuan utama.⁵⁴

Enam nilai fundamental, formulasi paling berpengaruh dikemukakan *International Center for Academic Integrity (ICAI)*, yakni: *honesty, trust, fairness, respect, responsibility, dan courage*.⁵⁵ Keenamnya saling melengkapi membangun

⁴⁹ Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, 1:349–371.

⁵⁰ Al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, 1:5–10.

⁵¹ Al-A'zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 58–66.

⁵² International Center for Academic Integrity (ICAI), *The Fundamental Values of Academic Integrity*, 3rd ed. (Clemson, SC: ICAI, 2021), 3–10.

⁵³ ICAI, *The Fundamental Values of Academic Integrity*, 11–22.

⁵⁴ Sarah Elaine Eaton, *Ethics and Integrity in Academia* (Calgary: University of Calgary Press, 2022), 21–38.

⁵⁵ Thomas Lancaster, “Academic Integrity in the Artificial Intelligence Era,” *Journal of Academic Ethics* 21, no. 4 (2023): 515–530.

ekosistem akademik sehat: *honesty* menuntut kejujuran pelaporan, *trust* menumbuhkan kepercayaan antaranggota komunitas, *fairness* menjamin penilaian bebas diskriminasi, *respect* menghargai kontribusi orang lain, *responsibility* menegaskan tanggung jawab moral, dan *courage* menuntut keberanian mempertahankan nilai akademik.⁵⁶

Keenam nilai tersebut membentuk sistem etika yang mengatur hubungan antara peneliti, data, komunitas ilmiah, dan masyarakat sebagai pengguna hasil penelitian. Integritas akademik juga membangun mekanisme sosial yang menjamin pengetahuan dihasilkan melalui prosedur yang dapat dipercaya; pelanggaran terhadap salah satu nilai tersebut tidak hanya merugikan individu, tapi juga berpotensi mengurangi kredibilitas institusi akademik serta menurunkan kepercayaan masyarakat terhadap hasil penelitian.

Implementasi *academic integrity* diwujudkan melalui berbagai mekanisme seperti transparansi metodologi, validasi data, *peer review*, penghindaran konflik kepentingan, serta penghormatan terhadap hak kekayaan intelektual—seluruhnya bertujuan memastikan bahwa setiap karya ilmiah lahir melalui proses yang objektif, dapat diverifikasi, dan terbuka terhadap kritik ilmiah.

Walau berkembang dalam lingkungan modern, nilai-nilai ini bukan hal yang baru—objektivitas, kejujuran, verifikasi, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap kebenaran ilmiah telah lama dikenal dalam berbagai tradisi keilmuan, termasuk dalam tradisi kritik hadis yang dikembangkan melalui ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. *Academic integrity* dalam penelitian ini diposisikan sebagai **kerangka analisis** untuk menelaah kembali nilai-nilai yang telah berkembang dalam praktik kritik perawi, bukan sebagai konsep yang diadopsi tradisi Islam.⁵⁷

2. Titik Temu Etika *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* dan *Academic Integrity*

Walaupun perkembangan keduanya dalam konteks sejarah, tujuan, dan lingkungan keilmuan berbeda, namun keduanya sama-sama dibangun atas komitmen menjaga kredibilitas pengetahuan melalui proses evaluasi yang objektif, jujur, bertanggung jawab, dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Kesesuaian substansial tampak pada lima titik. *Pertama*, objektivitas dalam menilai *'adālah-dabt* perawi tanpa pengaruh hubungan keluarga, afiliasi mazhab, kedudukan sosial, atau kepentingan pribadi⁵⁸ sejalan dengan *fairness*—penilaian objektif, bebas diskriminasi, dan didasarkan pada kriteria yang

⁵⁶ Sarah Elaine Eaton, *Academic Integrity in Canada: An Enduring and Essential Challenge* (Calgary: University of Calgary Press, 2021), 45–59.

⁵⁷ Ritonga, “Metodologi Ulama Hadis dalam Jarḥ dan Ta'dīl,” 205–214.

⁵⁸ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972), 121–126.

objektif; dalam kedua tradisi, keadilan bukan sekadar sikap moral melainkan prosedur ilmiah yang menjamin bahwa hasil evaluasi dapat diterima komunitas keilmuan.⁵⁹

Kedua, kejujuran ilmiah: bahwa penyampaian informasi mengenai kualitas perawi sebagai amanah yang harus dilakukan jujur, baik ketika memberi *jarh* maupun *ta'dil*; menyembunyikan kelemahan atau memberi penilaian positif yang tidak sesuai fakta dipandang pelanggaran tanggung jawab ilmiah. Prinsip ini berkorespondensi erat dengan nilai *honesty* dalam *academic integrity*, yang menuntut setiap akademisi menyampaikan data, hasil penelitian, dan kesimpulan tanpa manipulasi, fabrikasi, ataupun falsifikasi.

Ketiga, prinsip *tabayyun*: ulama hadis tidak menerima informasi mengenai seorang perawi sebelum meneliti berbagai sumber relevan, membandingkan pendapat para kritikus, serta memastikan informasi yang digunakan dapat dipercaya. Mekanisme ini memiliki kesamaan dengan proses *data validation*, *fact-checking*, dan *peer review* dalam penelitian kontemporer yang bertujuan menguji keakuratan informasi sebelum dipublikasikan; dalam kedua tradisi, verifikasi berfungsi mencegah lahirnya kesimpulan yang dibangun di atas informasi tidak valid.⁶⁰

Keempat, kewajiban *jarh mufassar* agar setiap kritik disertai alasan jelas dan dapat dievaluasi kembali oleh ulama lain⁶¹ sejalan dengan budaya *evidence-based research* modern, bahwa setiap kesimpulan harus didasarkan pada data empiris dan argumentasi yang dapat diuji; dalam kedua sistem, kualitas kritik tidak ditentukan oleh otoritas individu, melainkan kekuatan bukti yang mendukungnya. *Kelima*, persyaratan kompetensi dan integritas bagi seorang *mujarriḥ*—penguasaan ilmu hadis, pemahaman keadaan perawi, integritas moral, serta kesediaan mempertanggungjawabkan setiap penilaian—sejalan dengan tuntutan terhadap peneliti, editor, maupun *peer reviewer* modern yang dituntut memiliki kompetensi bidang, independensi, dan integritas dalam melaksanakan evaluasi karya ilmiah.⁶²

Kedua tradisi memang berbeda konteks, karena *al-Jarh wa al-Ta'dil* berorientasi menjaga validitas transmisi wahyu, sedangkan *academic integrity* berkembang untuk menjaga kualitas penelitian dan publikasi lintas disiplin di

⁵⁹ Eaton, *Ethics and Integrity in Academia*, 29–37.

⁶⁰ Committee on Publication Ethics (COPE), *COPE Ethical Guidelines for Peer Reviewers* (London: COPE Council, 2022), 2–7.

⁶¹ Ibn Abī Ḥatīm al-Rāzī, *Al-Jarh wa al-Ta'dil* (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1952), 1:34–39.

⁶² European Federation of Academies of Sciences and Humanities (ALLEA), *The European Code of Conduct for Research Integrity*, Revised Edition (Berlin: ALLEA, 2023), 8–13.

lingkungan pendidikan tinggi modern; namun memiliki kesamaan nilai yang bersifat universal, sehingga hubungan keduanya lebih dipahami sebagai hubungan substansial, bukan historis—kedua tradisi berkembang independen namun menghasilkan nilai etik dengan orientasi sama: menjaga kredibilitas produksi pengetahuan.⁶³

Prinsip Etika <i>al-Jarh wa al-Ta'dīl</i>	Nilai <i>Academic Integrity</i>	Relevansi Konseptual
Objektivitas dalam menilai perawi	<i>Fairness</i>	Penilaian berdasarkan kriteria objektif, bukan kepentingan pribadi
Kejujuran dan amanah ilmiah	<i>Honesty</i>	Menyampaikan informasi secara benar tanpa manipulasi fakta
Verifikasi (<i>tabayyun</i>)	<i>Trust</i>	Membangun kepercayaan melalui pemeriksaan dan validasi informasi
Kritik berdasarkan bukti	<i>Responsibility</i>	Bertanggung jawab atas penilaian dengan dasar argumentasi jelas
Kompetensi dan integritas <i>mujarriḥ</i>	<i>Courage</i> dan <i>Respect</i>	Menjaga profesionalisme, menghormati objek kritik, berani mempertahankan kebenaran

3. Relevansi terhadap Praktik Penelitian Modern

Kualitas suatu penelitian tidak hanya ditentukan oleh kecanggihan metode yang digunakan, tetapi juga oleh integritas ilmiah yang melandasi seluruh proses penelitian. Prinsip-prinsip etika dalam tradisi *al-Jarh wa al-Ta'dīl* memiliki relevansi signifikan terhadap praktik penelitian modern; seperti pada proses evaluasi terhadap sumber penelitian: di mana, ulama Hadis tidak menerima suatu riwayat hanya karena berasal dari tokoh terkenal atau berkedudukan tinggi—kredibilitas informasi ditentukan melalui penelitian terhadap kualitas penyampainya, konsistensi periwayatan, serta kesesuaian informasi dengan data lain yang dapat diverifikasi. Hal ini sejalan dengan metodologi penelitian modern yang mengharuskan peneliti melakukan kritik sumber (*source criticism*) sebelum menggunakan suatu data sebagai dasar penyusunan argumen ilmiah.⁶⁴

Prinsip objektivitas dalam kritik perawi juga memiliki relevansi kuat dalam menjaga independensi penelitian. Peneliti dituntut menyusun analisis berdasarkan data yang ditemukan, bukan preferensi pribadi atau tekanan

⁶³ Fitri, Ahmad, dan Ilyas, "Kritik Sanad dalam Studi Hadis," 45–49.

⁶⁴ Al-A'zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 47–58.

institusional—sejalan dengan praktik ulama hadis yang tetap memberikan penilaian terhadap perawi berdasarkan fakta yang tersedia, tanpa dipengaruhi hubungan kekerabatan atau kedudukan sosial. Relevansi berikutnya pada pentingnya verifikasi data sebelum menghasilkan kesimpulan ilmiah: peneliti modern dituntut melakukan *cross-check* terhadap berbagai sumber, menguji validitas data, serta menjelaskan prosedur perolehan informasi—tradisi pun demikian, di mana setiap informasi mengenai seorang perawi harus diverifikasi sebelum dijadikan dasar penilaian.

Prinsip kritik berdasarkan bukti, juga memberikan kontribusi penting bagi praktik penelitian modern: kesimpulan ilmiah tidak dapat dibangun di atas asumsi atau opini tanpa dukungan data memadai, dan setiap argumentasi harus memiliki dasar empiris yang dapat diuji serta dikritisi peneliti lain. Hal ini sejalan dengan praktik *peer review*, di mana suatu karya ilmiah dievaluasi berdasarkan kekuatan metodologi, kualitas data, dan konsistensi argumentasi—tradisi *jarh mufassar* dapat dipandang sebagai bentuk awal budaya evaluasi berbasis bukti yang kini menjadi standar dalam publikasi ilmiah.⁶⁵

Etika *al-Jarh wa al-Ta'dil* juga relevan dalam membangun karakter peneliti. Integritas pribadi seorang peneliti menentukan kualitas proses ilmiah yang dijalankannya; peneliti yang tidak jujur berpotensi memanipulasi data, mengabaikan temuan yang bertentangan dengan hipotesis, atau menyusun kesimpulan yang tidak sesuai fakta. Di sisi lain, tradisi kritik hadis menempatkan integritas moral sebagai syarat utama bagi seorang *mujarriḥ*, menunjukkan bahwa kualitas penelitian tidak hanya ditentukan penguasaan metode, tetapi juga karakter etis peneliti yang menjalankan metode tersebut.⁶⁶ Lebih jauh, budaya evaluasi sejawat (*peer review*) dalam tradisi ilmu hadis—di mana pendapat seorang ulama dapat dibandingkan, dianalisis, bahkan direvisi apabila ditemukan bukti lebih kuat—menunjukkan adanya mekanisme koreksi kolektif yang bertujuan menjaga kualitas hasil penilaian, menyerupai sistem *peer review* dalam dunia akademik modern di mana suatu karya ilmiah diuji oleh para ahli sebelum dipublikasikan.

Relevansi prinsip-prinsip etika *al-Jarh wa al-Ta'dil* terhadap penelitian modern, terletak pada kesamaan orientasi epistemologis: di mana keduanya sama-sama berupaya menghasilkan pengetahuan yang valid melalui proses evaluasi yang objektif, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan.

⁶⁵ Endad Musadad dan Azis Arifin, "The History of the Heretics in Jarh Wa Ta'dil: Relevance to Hadith Validity," *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 8, no. 2 (2024): 110–121.

⁶⁶ Randi Alipullah dan Hilmy Firdausy, "Misteri La Ba'sa Bihi: Mengungkap Problem Subyektivitas dalam Jarh wa Ta'dil," *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 15, no. 1 (2024): 14–46.

Perbedaannya terletak pada objek kajian dan konteks penerapan, Adapun nilai-nilai dasar dalam proses ilmiah menunjukkan kesesuaian yang sangat erat.⁶⁷

4. Relevansi terhadap Penguatan Budaya Akademik di Perguruan Tinggi

Perguruan tinggi memiliki tanggung jawab mengembangkan ilmu pengetahuan melalui pendidikan, penelitian, dan pengabdian masyarakat, yang hanya berjalan optimal apabila didukung budaya akademik yang menjunjung integritas, objektivitas, dan tanggung jawab ilmiah. Persoalan seperti plagiarisme, manipulasi data penelitian, penyalahgunaan sitasi, konflik kepentingan, hingga rendahnya kualitas evaluasi karya ilmiah menunjukkan bahwa penguatan budaya akademik masih menjadi tantangan bagi banyak institusi pendidikan tinggi.⁶⁸ Dalam konteks ini, salah satu kontribusi utama tradisi *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* adalah penegasan bahwa kualitas suatu pengetahuan tidak hanya ditentukan hasil akhirnya, tetapi juga kredibilitas proses yang melahirkannya—sebagaimana ulama hadis tak pernah memisahkan kualitas hadis dari kualitas perawinya. Prinsip ini relevan dengan pendidikan tinggi modern, di mana kualitas karya ilmiah tidak hanya diukur dari kesimpulan yang dihasilkan, tetapi juga dari validitas metodologi, keabsahan data, transparansi proses penelitian, serta integritas peneliti.

Relevansi berikutnya terlihat pada pembentukan karakter akademik sivitas perguruan tinggi. Tradisi ini memperlihatkan bahwa seorang *mujarriḥ* tidak hanya dituntut memiliki penguasaan ilmu memadai, tetapi juga karakter jujur, adil, amanah, dan bertanggung jawab terhadap setiap penilaiannya.⁶⁹ Nilai tersebut sesuai dengan kompetensi etik yang diharapkan dari dosen, peneliti, mahasiswa, maupun pengelola jurnal ilmiah: penguasaan metodologi tanpa integritas moral berpotensi menghasilkan penyalahgunaan ilmu pengetahuan, sedangkan integritas tanpa kompetensi ilmiah dapat melahirkan penilaian yang tidak akurat.⁷⁰ Dalam proses pembelajaran, prinsip *tabayyun* juga relevan bagi pengembangan kemampuan berpikir kritis (*critical thinking*) mahasiswa—membiasakan mereka memeriksa asal-usul informasi, mengevaluasi kualitas sumber, membandingkan berbagai pendapat, serta menyusun kesimpulan berdasarkan data yang dapat dipertanggungjawabkan, terutama di tengah derasnya informasi digital yang belum tentu kredibel.⁷¹

⁶⁷ Widodo dan Irfanudin, "Al Jarḥ wa At-Ta'dīl in Researching Sanad Hadits," 23–33.

⁶⁸ National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, *Fostering Integrity in Research* (Washington, DC: National Academies Press, 2017), 1–24.

⁶⁹ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* (Beirut: Maktabah al-Risālah, 2013), 121–130.

⁷⁰ Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 296–309.

⁷¹ Suhartawan, "Memahami Konsep Metodologi Al-Jarḥ wa Al-Ta'dīl," 190–206.

Selain itu, prinsip kritik berdasarkan bukti memiliki relevansi kuat dalam sistem evaluasi akademik: penilaian terhadap proposal penelitian, skripsi, tesis, disertasi, maupun artikel ilmiah semestinya dilakukan berdasarkan kualitas argumentasi, ketepatan metodologi, dan kekuatan data yang disajikan – bukan kedekatan personal, jabatan akademik, ataupun afiliasi kelembagaan, sebagaimana tradisi *al-Jarh wa al-Ta'dil* menunjukkan bahwa otoritas ilmiah dibangun melalui argumentasi yang dapat diuji.

Budaya akademik di perguruan tinggi juga memerlukan keberanian menerima kritik sebagai bagian dari proses pengembangan ilmu pengetahuan. Dalam tradisi ini, penilaian terhadap seorang perawi tidak dipandang sebagai bentuk permusuhan pribadi, melainkan mekanisme ilmiah untuk menjaga kualitas hadis – pelajaran bahwa kritik akademik harus dipahami sebagai sarana penyempurnaan pengetahuan, bukan ancaman terhadap harga diri individu, sehingga diskusi ilmiah dapat berkembang menjadi ruang dialog yang terbuka, argumentatif, dan saling menghargai.⁷² Lebih jauh, penerapan nilai-nilai ini juga dapat memperkuat etika publikasi ilmiah di tengah tekanan meningkatkan jumlah publikasi yang kerap mendorong praktik manipulasi sitasi, publikasi ganda, atau penyajian data yang tidak sesuai hasil penelitian – tradisi kritik hadis mengajarkan bahwa setiap informasi harus dapat dipertanggungjawabkan melalui verifikasi ketat dan penyampaian yang jujur.

Kontribusi *al-Jarh wa al-Ta'dil* terhadap budaya akademik dengan demikian bukan terletak pada adopsi prosedur teknis kritik hadis ke dalam sistem pendidikan tinggi, melainkan pada internalisasi nilai-nilai etik yang mendasarinya. Objektivitas, kejujuran, verifikasi, argumentasi berbasis bukti, kompetensi, dan tanggung jawab ilmiah merupakan nilai-nilai universal yang dapat diterapkan dalam berbagai aktivitas akademik tanpa mengubah karakter metodologis masing-masing disiplin ilmu.⁷³

5. Kontribusi Konseptual terhadap Pengembangan Budaya Akademik Berintegritas

Selama ini pembahasan mengenai *al-Jarh wa al-Ta'dil* dalam kajian ilmu hadis lebih banyak diarahkan pada aspek metodologis, sementara dimensi etika yang melandasinya belum memperoleh perhatian proporsional, padahal aspek tersebut memperlihatkan bahwa tradisi kritik hadis dibangun di atas nilai-nilai ilmiah yang relevan lintas zaman. Penelitian ini menawarkan rekonstruksi lima

⁷² Rizki Restu Afandi, Sahrul, dan Aziz Arifin, "Metodologi Al-Jarh wa Ta'dil: Sejarah dan Signifikansinya di Era Kontemporer," *Al-Mu'tabar* 4, no. 2 (2024): 59–74.

⁷³ John W. Creswell and J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 6th ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2023), 189–202.

prinsip etika kritik perawi sebagai kerangka konseptual bagi pengembangan budaya akademik kontemporer – perluasan cara pandang terhadap *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* dari sekadar perangkat metodologis menjadi sistem etika ilmiah yang utuh, menunjukkan bahwa praktik kritik perawi tidak berlangsung bebas tanpa aturan, melainkan berada dalam suatu sistem nilai yang mengatur sikap, prosedur, dan tanggung jawab ulama.⁷⁴

Kontribusi kedua, bahwa nilai-nilai etika yang berkembang dalam tradisi ini memiliki karakter universal yang melampaui konteks historis kemunculannya. Meskipun disiplin ini lahir untuk menjaga autentisitas hadis, prinsip-prinsip yang dikembangkan ulama ternyata sesuai dengan nilai-nilai yang menjadi fondasi integritas akademik modern – kesamaan yang menunjukkan bahwa etika ilmiah bukan semata produk pemikiran akademik kontemporer, melainkan telah berkembang dalam tradisi intelektual Islam melalui mekanisme kritik terhadap para perawi.⁷⁵

Kontribusi ketiga, bahwa selama ini pembahasan *academic integrity* umumnya bertumpu pada literatur pendidikan tinggi modern yang berkembang di lingkungan akademik Barat; penelitian ini membuktikan bahwa nilai-nilai serupa juga dapat ditemukan dalam khazanah keilmuan Islam melalui ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* – bukan untuk menggantikan konsep yang telah berkembang, tapi memperkaya perspektifnya, membuka ruang dialog antara warisan keilmuan Islam dan etika akademik kontemporer tanpa menempatkan keduanya dalam hubungan yang saling bertentangan.

Penelitian ini juga memberikan kontribusi praktis terhadap pengembangan budaya evaluasi ilmiah di lingkungan perguruan tinggi. Kritik perawi dalam tradisi *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, memperlihatkan bahwa kritik bukanlah instrumen untuk menjatuhkan individu, melainkan mekanisme menjaga kualitas pengetahuan – paradigma yang dapat mendorong terciptanya budaya *peer review* yang lebih objektif, proses bimbingan yang lebih argumentatif, serta evaluasi karya ilmiah yang didasarkan pada kualitas metodologi dan kekuatan bukti, bukan hubungan personal atau otoritas akademik semata.⁷⁶

Penelitian ini mengajukan proposisi konseptual bahwa etika kritik terhadap perawi dalam ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* dapat dipahami sebagai salah satu model awal scientific ethical framework dalam tradisi intelektual Islam, dibangun atas lima prinsip yang saling berkaitan dan relevan sebagai sumber

⁷⁴ Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 296–315.

⁷⁵ Musadad dan Arifin, "The History of the Heretics in Jarh Wa Ta'dīl," 218–234.

⁷⁶ Lancaster, "Academic Integrity in the Artificial Intelligence Era," 515–530.

inspirasi pengembangan integritas akademik dalam pendidikan tinggi dan penelitian ilmiah kontemporer.

Kesimpulan

Kritik terhadap perawi dalam ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* merupakan sistem evaluasi ilmiah yang dikembangkan para ulama hadis untuk menjaga autentisitas Sunnah melalui penilaian kredibilitas perawi. *Al-jarh* dipahami sebagai penjelasan sifat yang mengurangi atau menggugurkan kredibilitas perawi, sedangkan *al-ta'dil* merupakan penetapan terpenuhinya syarat kelayakan riwayat diterima. Keduanya berkembang menjadi disiplin ilmu dengan objek kajian, metodologi, dan prosedur penilaian yang sistematis.

Penelitian ini merekonstruksi lima prinsip utama etika kritik perawi: (1) objektivitas, (2) kejujuran dan amanah ilmiah, (3) verifikasi (*tabayyun*), (4) kritik berdasarkan bukti, dan (5) kompetensi ilmiah serta integritas moral pihak yang melakukan kritik. Kelima prinsip ini menunjukkan proses evaluasi ilmiah yang dikendalikan norma etik ketat, sehingga dimensi etika merupakan bagian inheren dari metodologi kritik hadis.

Prinsip-prinsip ini memiliki relevansi kuat terhadap etika akademik kontemporer: objektivitas, kejujuran, verifikasi, tanggung jawab ilmiah, dan kritik berbasis bukti sejalan secara substansial dengan nilai-nilai *academic integrity* yang menopang penelitian modern. Meski berkembang dalam konteks berbeda, kedua tradisi berorientasi sama—menjaga kredibilitas produksi pengetahuan melalui standar etika yang ketat. Dengan demikian, tradisi *al-Jarh wa al-Ta'dil* tidak hanya bermakna historis dalam kajian hadis, tetapi juga menawarkan kontribusi konseptual bagi penguatan budaya akademik berintegritas di lingkungan pendidikan tinggi dan penelitian ilmiah, membuka ruang dialog antara khazanah keilmuan Islam dan konsep integritas akademik kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*, ed. Abū 'Abd Allāh al-Sūrqī dan Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, n.d.)
- Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarh wa al-Ta'dil*, Muqaddimah
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah* (Beirut: Maktabah al-Risālah, 2013)

- Andrés Mejía dan Maria Fernanda Garcés-Flórez, "What Do We Mean by Academic Integrity?," *International Journal for Educational Integrity* 21, no. 1 (2025)
- Budi Suhartawan, "Memahami Konsep Metodologi al-Jarḥ wa al-Ta'dīl," *DIRAYAH: Jurnal Ilmu Hadis* 4, no. 2 (2024)
- Committee on Publication Ethics (COPE), *COPE Ethical Guidelines for Peer Reviewers* (London: COPE Council, 2022)
- Eaton, *Ethics and Integrity in Academia*
- Endad Musadad dan Azis Arifin, "The History of the Heretics in Jarḥ wa Ta'dīl: Relevance to Hadith Validity," *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 8, no. 2 (2024)
- European Federation of Academies of Sciences and Humanities (ALLEA), *The European Code of Conduct for Research Integrity*, Revised Edition (Berlin: ALLEA, 2023)
- Fitri, Ahmad, dan Ilyas, "Kritik Sanad dalam Studi Hadis,"
- Heru Widodo dan Fahmi Irfanudin, "Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl in Researching Sanad Hadits," *Journal of Hadith Studies* 3, no. 1 (2020)
- Ibn Abī Ḥatīm al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1952)
- Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifat Anwā' 'Ilm al-Ḥadīth (Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ)*, ed. Nūr al-Dīn 'Itr (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986)
- Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.)
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, t.t.)
- International Center for Academic Integrity (ICAI), *The Fundamental Values of Academic Integrity*, 3rd ed. (Clemson, SC: ICAI, 2021)
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003)
- Jamāl al-Dīn al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1980)
- John W. Creswell and J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 6th ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2023)
- Khoirul Asfiyak, "Jarḥ wa Ta'dīl: Sebuah Pemodelan Teori Kritik Peristiwa Hadis Nabawi," *JAS: Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyyah* 1, no. 1 (2019): 9–28.
- Lancaster, "Academic Integrity in the Artificial Intelligence Era,"
- M. Tohir Ritonga, "Metodologi Ulama Hadis dalam Jarḥ dan Ta'dīl," *Al-Kaffah* 10, no. 2 (2022)

- Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006)
- Muhammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *Mīzān al-'itidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bajāwī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1963)
- Muhammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977)
- Muhamad Chaedar Rafiq, Tajul Arifin, dan Tetep Abdulatip, "Jarḥ wa Ta'dil Dalam Tinjauan Studi Hadis," *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies* 8, no. 2 (2025)
- Musadad dan Arifin, "The History of the Heretics in Jarḥ wa Ta'dil," National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, *Fostering Integrity in Research* (Washington, DC: National Academies Press, 2017)
- Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997)
- Randi Alipullah dan Hilmy Firdausy, "Misteri Lā Ba'sa Bihi: Mengungkap Problem Subyektivitas dalam Jarḥ wa Ta'dil," *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 15, no. 1 (2024)
- Raodhatul Fitri, La Ode Ismail Ahmad, dan Abustani Ilyas, "Kritik Sanad dalam Studi Hadis: Teori Jarḥ wa Ta'dil dan Aplikasinya," *ALMUSTOFA: Journal of Islamic Studies and Research* (2025)
- Rizki Restu Afandi, Sahrul, dan Aziz Arifin, "Metodologi al-Jarḥ wa Ta'dil: Sejarah dan Signifikansinya di Era Kontemporer," *Al-Mu'tabar* 4, no. 2 (2024): 59–74.
- Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988)
- Sarah Elaine Eaton, *Academic Integrity in Canada: An Enduring and Essential Challenge* (Calgary: University of Calgary Press, 2021)
- Suhartawan, "Memahami Konsep Metodologi al-Jarḥ wa al-Ta'dil," Thomas Lancaster, "Academic Integrity in the Artificial Intelligence Era," *Journal of Academic Ethics* 21, no. 4 (2023): 515–530.
- Widodo dan Irfanudin, "Al-Jarḥ wa al-Ta'dil in Researching Sanad Hadits,"

PENAFSIRAN ULANG IMAM MAHDI DALAM KERANGKA PROFETIK: DARI FIGUR MESIANIK MENUJU SISTEM PETUNJUK SOSIAL

Santri Sahar, Dewi Anggariani

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

santri.sahar@uin-alauddin.ac.id, dewi.anggariani@uin-alauddin.ac.id

Abstrak

Kajian ini menafsirkan kembali konsep Imam Mahdi melalui kerangka profetik. Wacana tentang Imam Mahdi selama ini kerap berpusat pada sosok individual yang diyakini akan hadir sebagai penyelamat ketika sejarah memasuki masa krisis. Pandangan tersebut dapat memelihara harapan, tetapi juga berisiko menumbuhkan kepasifan karena umat menggantungkan penyelesaian masalah kepada figur dari luar dirinya. Artikel ini menawarkan pembacaan yang berorientasi pada substansi. Imam Mahdi tidak hanya diposisikan sebagai tokoh eskatologis, tetapi juga sebagai lambang suatu sistem petunjuk yang menegakkan kebenaran, keadilan, ilmu pengetahuan, dan perlindungan terhadap kelompok rentan. Penelitian menggunakan studi kepustakaan dengan analisis deskriptif kualitatif. Sumber kajian meliputi Al-Qur'an, hadis, tafsir, kamus bahasa Arab, serta karya modern mengenai mesianisme, eskatologi Islam, dan agama profetik. Hasil penelitian memperlihatkan bahwa secara etimologis Imam Mahdi merujuk pada pemimpin yang memperoleh sekaligus menyampaikan petunjuk. Dalam ranah sosial, pengertian itu dapat dikembangkan menjadi kepemimpinan bermoral dan sistem pengetahuan yang membebaskan manusia dari kezaliman. Kerangka profetik dengan demikian mengalihkan diskursus Mahdi dari mitos yang mendorong penantian menuju praksis sosial yang aktif, rasional, dan transformatif.

Keyword;

Imam Mahdi, pendekatan profetik, mesianisme, eskatologi Islam, sistem petunjuk, keadilan sosial

Abstract

This study reinterprets the concept of Imam Mahdi through a prophetic framework. Discussions of Imam Mahdi have often focused on an individual figure expected to emerge as a savior during periods of historical crisis. Such a view may sustain hope, yet it can also encourage passivity when believers entrust social recovery to an external figure. This article advances a substantive interpretation. Imam Mahdi is understood not only as an eschatological personage, but also as a symbol of a guidance system that upholds truth, justice, knowledge, and protection for vulnerable communities. The research applies library research and qualitative descriptive analysis. Its sources include the Qur'an, hadith, tafsir, Arabic dictionaries, and modern scholarship on messianism, Islamic eschatology, and prophetic religion. The findings indicate that, etymologically, Imam Mahdi denotes a leader who is guided and who provides guidance. In the social sphere, this meaning may be developed into ethical leadership and a knowledge system capable of freeing people from injustice. The prophetic framework therefore shifts Mahdi discourse from a passive myth of waiting toward active, rational, and transformative social praxis.

Keywords;

Imam Mahdi, prophetic framework, messianism, Islamic eschatology, guidance system, social justice

Pendahuluan

Memasuki abad ke-21, kehidupan global tetap dibayangi ketidakpastian. Perdagangan narkoba antarnegara, krisis ekologis, kejahatan digital, kesenjangan ekonomi, perang, dan kompetisi teknologi militer terus memunculkan kecemasan. Situasi semacam ini menghidupkan kembali pertanyaan klasik dalam agama tentang pihak yang mampu membebaskan manusia dari kerusakan sejarah. Banyak komunitas keagamaan menjawabnya melalui gagasan seorang penyelamat. Dalam Islam, harapan tersebut lazim dihubungkan dengan Imam Mahdi.¹

Artikel ini bermula dari kegelisahan terhadap kondisi tersebut. Imam Mahdi dipandang sebagai simbol harapan ketika dunia mengalami kekacauan. Wacananya juga tidak terbatas pada mazhab atau kelompok tertentu, melainkan beredar luas dalam kesadaran umat. Tema ini hadir melalui ceramah, kitab populer, narasi akhir zaman, perdebatan teologis, dan pembacaan sosial politik. Karena itu, Imam Mahdi bukan hanya objek keyakinan keagamaan, tetapi juga perangkat simbolik yang dipakai masyarakat untuk menafsirkan krisis.²

Persoalan muncul saat pemaknaan tersebut hanya diarahkan pada figur personal. Imam Mahdi sering dibayangkan sebagai tokoh luar biasa yang datang secara mendadak, memimpin umat, menaklukkan Dajjal, lalu mengakhiri sejarah dengan kemenangan kebaikan. Imajinasi ini dapat diterima dalam ranah keyakinan eskatologis. Namun, pemahaman itu menjadi bermasalah ketika mendorong budaya menunggu. Umat dapat bertahan pada harapan tanpa membangun pengetahuan, etika, institusi sosial, dan keberanian moral untuk melawan kezaliman yang telah berlangsung.³

Kajian ini tidak bermaksud meniadakan dimensi keimanan dalam konsep Imam Mahdi. Tujuannya justru memperluas tafsir agar lebih produktif. Mahdi

¹ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 19–50; Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), hlm. 34–36; Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 63–69.

² David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126–149; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150–179.

³ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126–149; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 161–171.

dapat dipahami sebagai figur sekaligus gagasan, sebagai pribadi sekaligus prinsip kepemimpinan, dan sebagai bagian dari teologi akhir zaman sekaligus simbol sistem petunjuk yang mengarahkan masyarakat menuju keadilan. Perspektif ini membuat diskursus Mahdi tidak hanya tertuju pada masa depan eskatologis, tetapi juga menyediakan energi moral untuk memperbaiki kehidupan pada masa kini.⁴

Kerangka profetik digunakan sebagai dasar analisis. Kerangka ini menempatkan agama sebagai sumber nilai yang membebaskan manusia, bukan mitos yang menjauhkannya dari kenyataan. Orientasinya mencakup humanisasi, liberasi, dan transendensi. Humanisasi memulihkan martabat manusia. Liberasi membongkar berbagai bentuk penindasan. Transendensi mengaitkan perjuangan sosial dengan kesadaran kepada Tuhan. Melalui ketiga orientasi tersebut, pembahasan Imam Mahdi dapat bergeser dari pencarian ciri fisik penyelamat menuju telaah mengenai petunjuk, moralitas, dan perubahan sosial.⁵

Penelitian ini merumuskan tiga pertanyaan. Pertama, bagaimana istilah Imam Mahdi dijelaskan secara etimologis dan konseptual. Kedua, apa kelemahan pemaknaan yang terlalu bertumpu pada figur individual. Ketiga, bagaimana pendekatan profetik membentuk pemahaman substansial tentang Imam Mahdi sebagai sistem petunjuk sosial. Pertanyaan tersebut penting karena diskursus Mahdi sering terpecah antara doktrin, imajinasi populer, dan kepentingan ideologis. Kajian akademik perlu menyusunnya secara lebih tertib agar tetap rasional, terbuka, dan sesuai dengan persoalan kontemporer.

Pada tataran teoretis, artikel ini memperluas kajian eskatologi Islam dan sosiologi agama dengan membaca Imam Mahdi melalui relasi teks, sejarah, dan realitas sosial. Pada tataran praktis, kajian ini mendorong sikap yang lebih aktif. Umat tidak cukup menanti hadirnya kebaikan, tetapi perlu menciptakan kondisi sosial yang memungkinkan kebaikan tumbuh. Kondisi tersebut meliputi ilmu yang berintegritas, kepemimpinan yang adil, hukum yang melindungi, ekonomi yang tidak eksploitatif, dan budaya yang menghormati martabat manusia.⁶

⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228–297.

⁵ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162.

⁶ Wilferd Madelung, “al-Mahdi,” dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230–1238; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi’ism* (Albany,

Fokus kajian kemudian dialihkan dari pertanyaan tentang waktu kedatangan Imam Mahdi kepada pertanyaan mengenai nilai petunjuk yang perlu dibangun agar masyarakat bergerak ke arah mahdawi. Pergeseran ini tidak menghilangkan iman. Sebaliknya, iman ditempatkan sebagai kekuatan yang bekerja dalam sejarah, mendorong manusia membaca situasi zaman, menolak kerusakan, dan merancang tindakan yang melindungi kehidupan.

Kajian Literatur dan Kerangka Teori

Terminologi Imam Mahdi

Secara etimologis, sebutan Imam Mahdi terbentuk dari kata imam dan mahdi. Imam merujuk pada pemimpin, pihak yang berada di depan, teladan, atau sosok yang diikuti. Dalam penggunaan bahasa Arab, pengertiannya tidak terbatas pada pemegang kekuasaan politik. Istilah itu juga dapat menunjuk pemimpin salat, otoritas keilmuan, panutan moral, atau pedoman yang mengarahkan manusia. Al-Qur'an menggunakan kata imam untuk beberapa arti, seperti pemimpin, kitab catatan, jalan yang terang, dan teladan dalam sejarah.⁷

Kata mahdi berhubungan dengan akar kata huda yang bermakna petunjuk. Konsep huda menempati posisi penting dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an menyebut dirinya sebagai hudan, yakni petunjuk bagi orang-orang bertakwa. Petunjuk tidak hanya berupa pengetahuan, tetapi juga arah hidup yang benar, kecakapan membedakan baik dan buruk, serta bimbingan untuk menempuh jalan yang lurus. Berdasarkan gabungan makna tersebut, Imam Mahdi dapat dimaknai sebagai pemimpin yang mendapat petunjuk dan menuntun pihak lain.⁸

Makna kebahasaan itu membuka cakupan analisis yang lebih luas. Imam Mahdi tidak perlu langsung dibatasi oleh gambaran visual tentang pakaian, wajah, tongkat, atau tempat kemunculannya. Etimologi justru mengarahkan perhatian pada fungsi, yaitu memberikan arah. Oleh sebab itu, kajian akademik

NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150–179; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228–270.

⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), Vol. 12, hlm. 24–25; Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 39; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 319.

⁸ Muhammad 'Abduh dan Rashid Riḍā, *Tafsir al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), Vol. 1, hlm. 123; Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), Juz I, hlm. 122; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 88–89.

perlu menelaah jenis petunjuk yang dibutuhkan manusia ketika menghadapi krisis sosial, moral, dan politik.⁹

Mahdi, Mesias, dan Gagasan Juru Selamat

Harapan terhadap figur penyelamat ditemukan tidak hanya dalam Islam. Agama besar dan tradisi lokal sama-sama mengenal sosok yang dipercaya akan memulihkan kehidupan. Dalam tradisi Yahudi dan Kristen, mesianisme berkaitan dengan harapan akan pemimpin yang memulihkan umat dan membentuk tatanan baru. Tradisi Islam mengaitkan akhir zaman dengan Mahdi, turunnya Isa, fitnah Dajjal, dan kemenangan kebenaran. Sejumlah kebudayaan lokal juga mengenal mitos ratu adil atau pemimpin akhir zaman sebagai tanggapan terhadap ketidakadilan.¹⁰

Gagasan penyelamat umumnya berkembang ketika masyarakat mengalami krisis. Penindasan, perang, kemiskinan, kemerosotan moral, dan hilangnya kepercayaan pada lembaga sosial mendorong manusia mencari bahasa untuk mempertahankan harapan. Bahasa itu dapat muncul sebagai doa, nubuat, mitos, maupun doktrin. Dalam konteks tersebut, Mahdi menandai keyakinan bahwa kejahatan tidak sepenuhnya menguasai sejarah dan bahwa kebangkitan kebaikan tetap mungkin terjadi.¹¹

Mesianisme mengandung dua kemungkinan. Pada satu sisi, keyakinan akan datangnya keadilan memperkuat daya tahan moral kelompok tertindas. Pada sisi lain, keyakinan yang dipahami sebagai penundaan tanggung jawab dapat menciptakan kesadaran pasif. Manusia menunggu pertolongan, tetapi tidak melakukan kerja penyelamatan. Kerangka profetik diperlukan agar harapan tidak berubah menjadi cara melarikan diri dari realitas.¹²

⁹ Wilferd Madelung, "al-Mahdi," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230–1238; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39–77.

¹⁰ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1970), hlm. 19–70; Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 9–32; Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 63–69.

¹¹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1970), hlm. 53–70; David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 13–58.

¹² Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 250–280; Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 241–254.

Eskatologi Islam dan Keragaman Pandangan tentang Mahdi

Pemikiran Islam tidak menghasilkan satu pandangan tunggal mengenai Imam Mahdi. Sebagian ulama menerima hadis tentang Mahdi sebagai bagian dari tanda akhir zaman. Sebagian lainnya memeriksa sanad dan matannya dengan sikap lebih kritis. Dalam tradisi Sunni, Mahdi umumnya dipahami sebagai keturunan Nabi yang akan muncul menjelang akhir zaman dan menegakkan keadilan. Dalam Syiah, konsep ini menempati posisi teologis yang lebih mendasar, khususnya melalui doktrin imam kedua belas yang berada dalam kegaiban dan diyakini akan kembali.¹³

Keragaman pandangan tersebut menunjukkan bahwa Imam Mahdi telah menjadi bagian dari sejarah teologi, politik, dan identitas mazhab, bukan sekadar tema populer. Dalam berbagai periode, gerakan sosial juga memanfaatkan simbol Mahdi untuk memperoleh legitimasi. Sebagian menggunakannya sebagai kekuatan perlawanan terhadap kolonialisme, sementara sebagian lain menjadikannya dasar klaim politik. Kondisi ini menuntut ketelitian untuk membedakan teks normatif, penafsiran ulama, kepentingan politik, dan imajinasi masyarakat.¹⁴

Artikel ini tidak membahas kritik sanad secara mendalam karena fokusnya terletak pada analisis konseptual. Keberadaan diskursus Mahdi dalam hadis dan tafsir tetap diakui. Namun, fungsi petunjuk ditempatkan sebagai pusat analisis. Bila Mahdi berarti pemimpin yang memberi petunjuk, pembahasan tidak hanya menyangkut identitas personal, tetapi juga isi petunjuk, struktur yang dibentuk, dan nilai yang diperjuangkan.¹⁵

Dajjal sebagai Simbol Kejahatan Personal dan Struktural

¹³ Wilferd Madelung, "al-Mahdī," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230-1238; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 161-171; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39-77, 150-179.

¹⁴ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126-149; Ibn Khaldun, *Mukaddimah*, terj. Masturi Irham, Malik Supar, dan Abidun Zuhri (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 556-585; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39-77.

¹⁵ John L. Esposito, ed., *The Oxford Dictionary of Islam* (New York: Oxford University Press, 2003), hlm. 111-112; Wilferd Madelung, "al-Mahdī," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230-1238.

Naskah ini membedakan pemaknaan Dajjal secara personal dan substansial. Dalam imajinasi populer, Dajjal digambarkan sebagai makhluk dengan kemampuan luar biasa yang menipu manusia dan menyebarkan kehancuran. Representasi tersebut memiliki kegunaan simbolik karena memberi wajah konkret pada kejahatan sehingga ancaman lebih mudah dikenali oleh masyarakat.¹⁶

Kejahatan modern, bagaimanapun, sering beroperasi tanpa figur tunggal. Ia bekerja melalui sistem, seperti korupsi, perdagangan manusia, penghancuran lingkungan, manipulasi informasi, kekerasan negara, ekonomi predatoris, teknologi tanpa tanggung jawab, dan budaya konsumsi yang melemahkan empati. Bentuk kejahatan itu dapat tampil sah, teratur, modern, dan masuk akal. Karena itu, pembatasan Dajjal pada sosok personal berisiko membuat manusia tidak melihat penyesatan yang telah tertanam dalam struktur sosial.¹⁷

Pembacaan substansial menempatkan Dajjal sebagai lambang tipu daya besar yang memutus manusia dari kebenaran. Penyesatan dapat berlangsung melalui berita palsu, ideologi kebencian, manipulasi agama, atau teknologi yang menundukkan manusia. Dalam perspektif ini, lawan Dajjal tidak hanya Mahdi sebagai individu, tetapi juga suatu sistem petunjuk yang membongkar kebohongan, menyehatkan nalar, melindungi korban, dan mengembalikan orientasi kehidupan kepada Tuhan serta kemanusiaan.¹⁸

Pendekatan Profetik

Pendekatan profetik memahami agama sebagai kekuatan moral yang hadir dalam perjalanan sejarah. Agama tidak dibatasi pada ritual, simbol, atau kisah eskatologis, tetapi diterjemahkan menjadi kesadaran sosial. Dalam tradisi pemikiran sosial Islam Indonesia, ilmu profetik diarahkan pada humanisasi, liberasi, dan transendensi. Ketiga unsur ini dapat digunakan untuk menafsirkan wacana Imam Mahdi secara lebih aktif.¹⁹

¹⁶ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 184–200; Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 57–113.

¹⁷ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 19–84; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194–227.

¹⁸ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 250–280.

¹⁹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162; Santri Sahar, “Merintis Jalan: Membangun Wacana Pendekatan Antropologi Islam,” *Jurnal Al-Adyaan* 1, no. 2 (2015), hlm. 21–33.

Humanisasi mengharuskan manusia memberi perhatian kepada korban. Ketika gagasan Mahdi hanya dipakai untuk menebak tanda akhir zaman, dimensi kemanusiaannya melemah. Sebaliknya, konsep tersebut bekerja secara profetik apabila mendorong perlindungan bagi masyarakat miskin, korban perang, anak yatim, perempuan rentan, pekerja yang dieksploitasi, dan kelompok yang kehilangan hak.²⁰

Liberasi menuntut pembebasan dari struktur yang melanggengkan penindasan. Dalam pembacaan Mahdi, orientasi ini berarti membangun pendidikan yang mencerdaskan, hukum yang tidak diperjualbelikan, ekonomi yang menekan kesenjangan, dan kepemimpinan yang melayani. Transendensi mencegah perjuangan tersebut berubah menjadi perebutan kekuasaan. Keadilan dipahami bukan hanya sebagai agenda sosial, tetapi juga sebagai amanah spiritual.²¹

Berdasarkan kerangka tersebut, Imam Mahdi dapat dipahami sebagai simbol kepemimpinan yang menghubungkan petunjuk ilahi dengan tanggung jawab sosial. Ia tidak berhenti sebagai objek penantian, tetapi menjadi penanda arah sejarah yang harus diperjuangkan.²²

Metode Penelitian

Penelitian ini menerapkan studi kepustakaan karena objeknya berupa konsep, teks, tafsir, dan diskursus keagamaan. Data tidak dikumpulkan melalui survei lapangan, melainkan melalui penelusuran sumber yang relevan. Sumber primer terdiri atas Al-Qur'an, hadis, kamus bahasa Arab, dan kitab tafsir. Tafsir yang digunakan sebagai rujukan konseptual mencakup Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Azhar karya Hamka, dan Tafsir Al-Manar yang berkaitan dengan pembaruan pemikiran Islam. Sumber sekunder meliputi karya tentang eskatologi Islam, mesianisme, sosiologi agama, dan agama profetik.²³

²⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

²¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162.

²² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228–297.

²³ Muhammad 'Abduh dan Rashid Ridā, *Tafsir al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), Vol. 1, hlm. 123; Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), Juz I, hlm. 122; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 88–89; Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hlm. 2–3.

Data dikumpulkan melalui penentuan istilah kunci, pemetaan gagasan, dan pembacaan kritis. Istilah yang ditelusuri antara lain imam, huda, mahdi, Dajjal, mesias, petunjuk, kepemimpinan, dan keadilan. Selanjutnya, gagasan dipetakan dalam tiga lapisan. Lapisan pertama mencakup makna linguistik. Lapisan kedua berisi makna teologis dalam tradisi Islam. Lapisan ketiga memuat makna sosial yang terbentuk ketika konsep tersebut digunakan untuk membaca krisis modern.²⁴

Analisis dilakukan secara deskriptif kualitatif. Penelitian tidak menghitung kemunculan istilah, tetapi menafsirkan hubungan makna di antara konsep. Proses analisis menempuh empat tahap. Pertama, naskah awal dibaca untuk menemukan persoalan pokok. Kedua, argumen mengenai personalisasi Imam Mahdi dan Dajjal disusun kembali. Ketiga, argumen tersebut dihubungkan dengan literatur profetik. Keempat, dilakukan sintesis bahwa Imam Mahdi dapat dibaca sebagai figur eskatologis sekaligus lambang sistem petunjuk sosial.²⁵

Pendekatan profetik berfungsi sebagai perangkat analisis. Pendekatan ini tidak menolak teks keagamaan, tetapi mengharuskan pembacaan yang bertanggung jawab. Ayat, hadis, dan simbol agama tidak hanya ditempatkan sebagai kisah tentang masa depan, melainkan juga sebagai seruan untuk bertindak sekarang. Kerangka ini menjaga hubungan antara iman dan rasionalitas. Iman menyediakan orientasi nilai, sedangkan rasionalitas mengatur cara kerja penelitian. Keduanya dibutuhkan agar kajian Mahdi tidak berubah menjadi mitos kosong atau reduksi sekuler yang menghilangkan dimensi spiritual.²⁶

Penelitian ini dibatasi pada rekonstruksi konseptual. Kajian tidak melakukan kritik sanad terhadap seluruh hadis tentang Imam Mahdi dan tidak menguji klaim kemahdian dalam gerakan sejarah tertentu. Hasilnya berupa model konseptual, bukan keputusan teologis. Model tersebut diarahkan untuk memperkaya diskusi akademik serta membantu masyarakat membaca wacana Mahdi dengan cara yang lebih produktif.

²⁴ Glenn A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method," *Qualitative Research Journal* 9, no. 2 (2009), hlm. 27–32; Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hlm. 2–3.

²⁵ John W. Creswell dan Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*, ed. ke-4 (Thousand Oaks, CA: Sage, 2018), hlm. 181–224; Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hlm. 2–3.

²⁶ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 1–12, 130–162.

Problem Personalisasi Imam Mahdi

Hasil kajian memperlihatkan bahwa personalisasi yang berlebihan merupakan salah satu kelemahan utama dalam diskursus Imam Mahdi. Personalisasi terjadi ketika Mahdi hanya dimaknai sebagai individu istimewa yang akan muncul pada akhir zaman. Pemahaman ini biasanya menonjolkan ciri fisik, garis keturunan, tanda kemunculan, lokasi baiat, dan rangkaian peristiwa apokaliptik. Unsur tersebut memang hidup dalam tradisi eskatologis. Namun, dominasi pembahasan semacam itu mempersempit makna petunjuk.²⁷

Ada tiga konsekuensi dari personalisasi. Pertama, perhatian bergeser dari nilai kepada identitas tokoh. Orang lebih sibuk menebak Mahdi daripada menegakkan keadilan yang dikaitkan dengannya. Kedua, simbol Mahdi dapat dipakai untuk mendukung klaim politik dan menuntut ketaatan. Ketiga, tanggung jawab sosial ditangguhkan karena kerusakan dianggap akan diselesaikan oleh penyelamat pada masa depan, bukan melalui kerja bersama yang dimulai sekarang.²⁸

Kecenderungan tersebut perlu dikoreksi secara akademik tanpa meniadakan keyakinan mengenai Mahdi. Koreksi dilakukan dengan mengembalikan konsep tersebut pada fungsi petunjuk. Bila Mahdi merupakan pemimpin yang menuntun, maka kualitasnya tidak cukup dinilai dari silsilah, penampilan, atau tanda lahiriah. Ukurannya mencakup kemampuan mengarahkan manusia kepada kebenaran, menegakkan keadilan, melindungi kelompok lemah, dan membongkar penipuan yang menopang kezaliman.²⁹

Pemaknaan substansial tidak menghapus dimensi personal, tetapi menempatkannya di bawah ukuran nilai. Pemimpin dinilai dari petunjuk yang diwujudkan, bukan semata dari nama. Gerakan dinilai dari tujuan moral yang diperjuangkan, bukan hanya dari simbolnya. Masyarakat juga tidak menjadi lebih baik karena menunggu Mahdi, melainkan karena membangun tatanan yang selaras dengan petunjuk ilahi.

²⁷ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126–149; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150–179.

²⁸ Ibn Khaldun, *Mukaddimah*, terj. Masturi Irham, Malik Supar, dan Abidun Zuhri (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 556–585; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39–77; Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 241–254.

²⁹ Wilferd Madelung, "al-Mahdi," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230–1238; Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1496.

Imam Mahdi sebagai Sistem Petunjuk

Pembacaan substansial memandang Imam Mahdi sebagai sistem petunjuk. Sistem dalam pengertian ini tidak terbatas pada organisasi formal. Ia mencakup keterkaitan nilai, ilmu, kepemimpinan, hukum, ekonomi, dan budaya yang bersama-sama mengarahkan manusia kepada kebaikan. Dengan demikian, Mahdi bukan hanya nama seorang tokoh, tetapi juga simbol tatanan yang berada dalam bimbingan petunjuk.³⁰

Sistem petunjuk memiliki sejumlah karakter. Pertama, ia bertumpu pada ilmu. Kejahatan modern sering memanfaatkan ketidaktahuan melalui hoaks, propaganda, dan manipulasi agama. Tatanan mahdawi karena itu perlu memperkuat literasi, penalaran kritis, dan etika pengetahuan. Ilmu tidak boleh digunakan sebagai instrumen dominasi, tetapi harus diarahkan untuk menjaga kehidupan.³¹

Kedua, sistem tersebut berlandaskan keadilan. Berbagai riwayat populer menghubungkan Mahdi dengan perubahan bumi dari keadaan zalim menuju keadaan yang dipenuhi keadilan. Pesan sosialnya menuntut lebih dari sekadar retorika. Keadilan harus hadir dalam distribusi sumber daya, perlindungan hukum, penghormatan hak, dan pemberantasan korupsi. Masyarakat yang bergerak ke arah mahdawi perlu membangun lembaga yang tidak hanya melayani pemilik kekuasaan.³²

Ketiga, sistem petunjuk menunjukkan keberpihakan kepada pihak yang dilemahkan. Makna substansial Mahdi mengarah pada pedoman yang melindungi masyarakat terpinggirkan dan mereka yang hidup dalam kekurangan. Prinsip ini sesuai dengan etika profetik karena petunjuk tidak bersikap netral terhadap penderitaan. Wacana Mahdi semestinya menumbuhkan kepedulian terhadap kemiskinan, pengungsian, kelaparan, kekerasan, dan kerusakan ekologis.³³

³⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162.

³¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 43–83; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194–227.

³² David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126–149; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150–179.

³³ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

Keempat, sistem petunjuk berakar pada tauhid. Tanpa transendensi, perjuangan sosial dapat berubah menjadi kompetisi kekuasaan. Tauhid menolak penghambaan kepada ekonomi, negara, teknologi, ataupun tokoh. Seluruh bentuk kekuatan harus tunduk pada kebenaran. Karena itu, sistem petunjuk menyatukan kesadaran spiritual dengan kepekaan sosial.³⁴

Dajjal sebagai Sistem Penyesatan

Bila Mahdi dimaknai sebagai sistem petunjuk, Dajjal dapat ditafsirkan sebagai sistem penyesatan. Penyesatan tidak selalu berupa kekerasan terbuka. Ia dapat hadir dalam bentuk yang memikat dengan menawarkan kemajuan, keamanan, kesejahteraan, atau identitas. Di balik tawaran tersebut, sistem itu dapat merusak nalar dan martabat manusia.³⁵

Dalam kehidupan modern, penyesatan bergerak melalui beberapa saluran. Saluran pertama adalah manipulasi informasi. Masyarakat digital menerima data dalam jumlah besar, tetapi belum tentu memiliki kebijaksanaan untuk menilainya. Hoaks memicu kebencian, algoritma membentuk ruang gema, dan kebohongan dapat dikemas menyerupai fakta. Pada titik ini, Dajjal melambangkan sistem yang membalik makna sehingga kesalahan dianggap benar dan kebenaran dipandang salah.³⁶

Saluran kedua adalah ekonomi yang eksploitatif. Ketimpangan yang ekstrem memungkinkan kelompok kecil menguasai sumber daya, sedangkan banyak orang kehilangan akses terhadap kebutuhan dasar. Meskipun sistem tersebut dapat dianggap sah secara hukum, dampaknya tetap berupa penderitaan. Dalam perspektif profetik, tatanan yang membiarkan kelaparan berlangsung di tengah kelimpahan menunjukkan penyesatan moral.³⁷

Saluran ketiga adalah kekerasan yang dilegitimasi. Tindakan melukai orang lain dapat dibenarkan melalui bahasa keamanan, agama, nasionalisme, atau pembangunan. Ketika rasa bersalah hilang, penyesatan telah memasuki kesadaran batin. Diskursus Mahdi perlu menanggapinya dengan etika yang

³⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-162.

³⁵ Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 250-280.

³⁶ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 51-84; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194-227.

³⁷ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 209-270.

melindungi kehidupan dan menegaskan bahwa propaganda tidak dapat menghapus martabat manusia.³⁸

Saluran keempat adalah teknologi yang lepas dari etika. Teknologi menghasilkan banyak manfaat, tetapi juga dapat memperluas pengawasan, peperangan, eksploitasi data, dan kerusakan ekologis. Dalam pengertian substansial, Dajjal bukanlah teknologi, melainkan cara teknologi digunakan untuk mengendalikan manusia. Sistem petunjuk tidak menolak inovasi, tetapi menempatkannya di bawah nilai kemanusiaan dan ketuhanan.³⁹

Relevansi Pendekatan Profetik

Pendekatan profetik membuat kajian Mahdi lebih mudah diterapkan dengan menghindari dua kutub. Kutub pertama adalah mitologisasi total yang memisahkan kisah akhir zaman dari perubahan sosial. Kutub kedua adalah rasionalisasi kering yang menghilangkan seluruh dimensi spiritual dan menjadikan Mahdi hanya sebagai metafora. Kerangka profetik mengambil posisi di antara keduanya. Ia menghormati keimanan sekaligus menuntut tindakan nyata.⁴⁰

Dalam orientasi humanisasi, wacana Mahdi harus memusatkan perhatian pada manusia. Krisis global tidak cukup dipahami sebagai tanda akhir zaman yang menakutkan. Krisis juga merupakan penderitaan yang menuntut tanggapan. Korban perang, bencana lingkungan, kemiskinan, dan kekerasan membutuhkan perlindungan, bukan hanya penafsiran simbolik. Bila Mahdi berarti petunjuk, dampaknya harus terlihat dalam upaya menjaga kehidupan.⁴¹

Dalam orientasi liberasi, diskursus Mahdi harus berhadapan dengan struktur penindasan. Ketidakadilan tidak hanya lahir dari individu, tetapi juga dari peraturan yang timpang, budaya yang membungkam, ekonomi yang rakus, dan politik yang memperlakukakan agama. Liberasi profetik mengharuskan umat mengidentifikasi sistem yang menghasilkan ketidakadilan, pihak yang

³⁸ Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 250–280; Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 63–98.

³⁹ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 51–84; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194–227.

⁴⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130–162.

⁴¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

diuntungkan, kelompok yang menjadi korban, dan perubahan yang harus dilakukan.⁴²

Dalam orientasi transendensi, pembahasan Mahdi harus mempertahankan arah kepada Tuhan. Gerakan sosial yang kehilangan dasar transenden rentan berubah menjadi kebencian dan mengganti satu bentuk penindasan dengan bentuk lain. Transendensi menumbuhkan kerendahan hati, kejujuran, dan pertanggungjawaban moral sehingga perjuangan keadilan tidak hanya menjadi strategi politik, tetapi juga bentuk ibadah sosial.⁴³

Kerangka profetik pada akhirnya mengubah wacana Mahdi menjadi agenda etis dalam pendidikan, kepemimpinan, hukum, ekonomi, teknologi, dan budaya. Setiap bidang dapat dinilai melalui pertanyaan tentang apakah ia memberi arah atau menyesatkan, menjaga atau merendahkan martabat manusia, membebaskan atau menindas, serta mengingatkan manusia kepada Tuhan atau justru menjadikannya tunduk kepada kuasa duniawi.⁴⁴

Implikasi bagi Kajian Keislaman Kontemporer

Rekonstruksi konsep Imam Mahdi menghasilkan beberapa implikasi. Pertama, studi keislaman perlu memperkuat literasi eskatologis. Narasi akhir zaman kini banyak diterima melalui cuplikan ceramah, video singkat, dan tulisan populer yang cenderung menyederhanakan persoalan. Akademisi perlu menyediakan penjelasan yang sistematis, berbasis sumber, dan sensitif terhadap konteks. Literasi tersebut membantu umat membedakan doktrin, tafsir, sensasi, dan klaim tanpa landasan.⁴⁵

Kedua, lembaga pendidikan Islam perlu mengajarkan simbol agama secara kritis. Sikap kritis tidak identik dengan sinisme, tetapi berarti mampu menilai makna, konteks, dan konsekuensi sosial suatu pemahaman. Mahasiswa, santri, dan masyarakat perlu mengetahui bahwa simbol agama dapat membebaskan sekaligus dapat dimanipulasi. Pembelajaran karena itu perlu menghubungkan tafsir, sejarah, filsafat sosial, dan etika publik.⁴⁶

⁴² Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151-193.

⁴³ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-162.

⁴⁴ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88.

⁴⁵ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 13-83.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 43-83; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society*:

Ketiga, pemuka agama perlu menghindari penyampaian yang hanya menghasilkan ketakutan. Narasi akhir zaman memang menarik karena mengandung unsur dramatik, tetapi agama harus memberi arah tindakan, bukan berhenti pada rasa takut. Ceramah tentang Mahdi seharusnya menumbuhkan keberanian, keadilan, dan tanggung jawab. Umat perlu diajak membangun masyarakat yang siap menerima petunjuk, bukan hanya menghitung tanda kehancuran.⁴⁷

Keempat, konsep Mahdi dapat memberi inspirasi etis bagi pembuat kebijakan. Negara tidak semestinya menyusun kebijakan berdasarkan klaim eskatologis kelompok tertentu. Namun, nilai universal seperti keadilan, perlindungan korban, kejujuran publik, dan penolakan terhadap penindasan dapat menjadi dasar moral tata kelola. Dalam konteks ini, nilai mahdawi berfungsi sebagai inspirasi, bukan dogma negara.⁴⁸

Kelima, masyarakat sipil perlu membangun gerakan yang menjalankan fungsi petunjuk. Bentuknya dapat berupa pendidikan warga, pendampingan korban, pemberantasan korupsi, penguatan kelompok miskin, perlindungan lingkungan, dan literasi digital. Kerja tersebut memiliki makna eskatologis secara substansial karena mengubah harapan terhadap kebaikan dari doa semata menjadi tindakan sosial.⁴⁹

Model Konseptual Pemahaman Mahdawi

Berdasarkan hasil analisis, artikel ini merumuskan model konseptual pemahaman mahdawi yang terdiri atas lima unsur. Unsur pertama adalah sumber petunjuk, yaitu wahyu, akal, pengalaman sejarah, dan penderitaan manusia. Wahyu menyediakan dasar normatif, akal membantu menafsirkan keadaan, sejarah menawarkan pelajaran, dan penderitaan menunjukkan ruang tempat petunjuk harus dijalankan.⁵⁰

Unsur kedua adalah pelaku petunjuk. Pelaku tidak dibatasi pada satu tokoh, tetapi mencakup ulama, ilmuwan, pejabat publik, pendidik, keluarga,

Citizenship, Secularisation and the State (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 194–227.

⁴⁷ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 13–83; Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

⁴⁸ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151–193.

⁴⁹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 1–12; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 1, hlm. 88–89.

komunitas, dan warga. Setiap pihak dapat menjalankan fungsi memberi arah sesuai kemampuan dan tanggung jawabnya. Pemahaman ini mencegah tanggung jawab sosial diserahkan sepenuhnya kepada figur tunggal.⁵¹

Unsur ketiga adalah muatan petunjuk. Muatan tersebut meliputi kebenaran, keadilan, kasih sayang, amanah, keberanian moral, dan pembelaan terhadap kelompok lemah. Nilainya harus dapat diuji melalui tindakan. Suatu wacana yang mengaku membawa kebenaran, tetapi menimbulkan kebencian dan penindasan, bertentangan dengan esensi petunjuk.⁵²

Unsur keempat adalah arena perjuangan yang meliputi pendidikan, ekonomi, politik, hukum, teknologi, media, dan lingkungan. Setiap arena memiliki bentuk penyesatan yang berbeda. Dalam pendidikan, penyesatan muncul melalui kebodohan dan manipulasi. Dalam ekonomi, ia hadir sebagai eksploitasi. Dalam politik, ia berupa penyalahgunaan kekuasaan. Dalam teknologi, ia tampak sebagai dehumanisasi.⁵³

Unsur kelima adalah tujuan akhir, yaitu terbentuknya masyarakat yang lebih adil, manusiawi, dan dekat kepada Tuhan. Tujuan ini tidak menggantikan keyakinan eskatologis tentang akhir zaman. Ia menegaskan bahwa iman terhadap masa depan harus menghasilkan tanggung jawab terhadap persoalan masa kini.⁵⁴

Prinsip Operasional Pembacaan Mahdawi

Agar rekonstruksi tersebut dapat diterapkan, diperlukan sejumlah prinsip operasional. Prinsip pertama adalah verifikasi sumber. Setiap narasi mengenai Mahdi, Dajjal, dan akhir zaman perlu diperiksa asal, konteks, serta penilaian ulama terhadapnya. Verifikasi mencegah wacana agama berubah menjadi alat kepanikan dan membatasi peluang suatu kelompok menggunakan simbol Mahdi untuk kepentingan kekuasaan.⁵⁵

Prinsip kedua adalah orientasi kemaslahatan. Penafsiran yang sehat perlu menghasilkan manfaat nyata. Tafsir yang membuat masyarakat semakin takut,

⁵¹ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228–297.

⁵² Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87–88.

⁵³ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), hlm. 19–84; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151–270.

⁵⁴ Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 63–98.

⁵⁵ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 201–213; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 39–77.

mudah membenci, atau menerima kekerasan harus ditinjau ulang. Petunjuk yang benar menumbuhkan ketenangan moral dan keberanian bertindak. Ia tetap waspada terhadap bahaya tanpa menjadikan ketakutan sebagai komoditas.⁵⁶

Prinsip ketiga adalah keberanian menganalisis struktur. Masalah sosial sering tidak selesai karena perhatian hanya diarahkan pada pelaku individual. Korupsi, kemiskinan, konflik, dan kerusakan lingkungan juga dipertahankan oleh struktur yang memungkinkan tindakan tersebut berlangsung. Pembacaan mahdawi menuntut pertanggungjawaban pelaku sekaligus pembenahan sistem.⁵⁷

Prinsip keempat adalah kerja bersama. Harapan terhadap Mahdi tidak boleh menghilangkan kontribusi manusia biasa. Guru, tenaga kesehatan, hakim, petani, nelayan, jurnalis, peneliti, pemimpin lokal, dan keluarga dapat menjalankan fungsi petunjuk melalui pekerjaan masing-masing. Tindakan yang menguatkan kebenaran, menjaga martabat, dan melindungi korban memiliki arah mahdawi secara substansial, meskipun tidak memakai istilah eskatologis.⁵⁸

Prinsip kelima adalah kesadaran atas keterbatasan. Manusia dapat menafsirkan tanda zaman, tetapi tidak berhak mengklaim kepastian yang menjadi wilayah Tuhan. Kesadaran ini menjaga kajian tetap rendah hati, mencegah fanatisme, dan membatasi klaim mutlak. Kerendahan hati penting dalam ilmu karena pengetahuan manusia terbatas, dan lebih penting lagi dalam iman karena manusia tidak dapat mengambil alih otoritas Tuhan atas akhir sejarah.⁵⁹

Prinsip keenam adalah etika dialog. Wacana Mahdi menyentuh persoalan mazhab, otoritas, dan keyakinan sehingga perlu dibahas dengan adab akademik. Perbedaan tidak harus berakhir sebagai permusuhan. Pendekatan profetik menuntun orang untuk menilai argumen tanpa menyerang pribadi. Dengan cara ini, pembahasan Imam Mahdi dapat menjadi ruang belajar, bukan arena saling menyesatkan.⁶⁰

⁵⁶ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-162.

⁵⁷ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151-193.

⁵⁸ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88.

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 1-12.

⁶⁰ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 151-193.

Keenam prinsip tersebut membuat pembacaan Mahdi lebih operasional. Akademisi, pendidik, pemuka agama, dan masyarakat memperoleh dasar untuk membedakan harapan yang membangun dari fantasi yang melemahkan. Harapan yang sehat melahirkan tanggung jawab, sedangkan fantasi yang pasif hanya menunda tindakan. Artikel ini berpihak pada bentuk harapan yang pertama.⁶¹

Kesimpulan

Kajian ini menegaskan perlunya penafsiran ulang terhadap Imam Mahdi melalui pendekatan akademik dan profetik. Pemahaman yang hanya menekankan figur personal tetap memiliki tempat dalam tradisi eskatologis, tetapi belum memadai untuk merespons krisis sosial kontemporer. Ketika Mahdi hanya dibayangkan sebagai tokoh masa depan, umat berisiko menunda tindakan dan menyerahkan penyelesaian masalah kepada penyelamat yang belum hadir.⁶²

Dari sisi etimologi, Imam Mahdi berarti pemimpin yang menerima dan menyampaikan petunjuk. Pengertian ini membuka jalan bagi pembacaan substansial yang menempatkan Mahdi sebagai simbol tatanan petunjuk. Tatanan tersebut mengarahkan manusia kepada kebenaran, keadilan, ilmu, perlindungan korban, dan kesadaran ketuhanan. Dalam kerangka yang sama, Dajjal tidak hanya dipahami sebagai figur personal, tetapi juga sebagai sistem penyesatan melalui manipulasi informasi, ekonomi eksploitatif, legitimasi kekerasan, dan teknologi yang lepas dari etika.⁶³

Pendekatan profetik menyediakan dasar analitis untuk mengembangkan pembacaan tersebut. Humanisasi menempatkan perlindungan martabat manusia sebagai orientasi. Liberasi mengarahkan tindakan pada pembongkaran struktur kezaliman. Transendensi memastikan perjuangan sosial tetap berhubungan dengan tanggung jawab kepada Tuhan. Ketiganya mengubah

⁶¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88.

⁶² David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 126-149; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), hlm. 150-179.

⁶³ Wilferd Madelung, "al-Mahdi," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, dan C. Pellat, ed. ke-2, Vol. V (Leiden: Brill, 1986), hlm. 1230-1238; Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1496.

gagasan Mahdi dari mitos penantian menjadi etika sosial yang mendorong tindakan.⁶⁴

Implikasinya, umat perlu memperkuat literasi eskatologis, pendidikan kritis, kepemimpinan etis, tata kelola berkeadilan, dan gerakan sosial yang melindungi kehidupan. Fokus utama tidak lagi terbatas pada pertanyaan mengenai waktu kemunculan Imam Mahdi, tetapi diarahkan pada cara mewujudkan nilai petunjuk dalam masyarakat. Harapan kepada Mahdi dengan demikian tidak menjauhkan manusia dari realitas, melainkan mendorong perbaikannya melalui ilmu, iman, dan tindakan.⁶⁵

Penelitian berikutnya dapat dikembangkan melalui dua jalur. Jalur pertama ialah kritik hadis yang lebih rinci untuk memetakan kualitas riwayat, tema, dan konteks kemunculannya. Jalur kedua ialah penelitian sosial tentang penggunaan simbol Mahdi dalam ceramah digital, gerakan keagamaan, dan budaya populer. Kedua jalur tersebut penting karena diskursus Mahdi hidup tidak hanya dalam kitab klasik, tetapi juga dalam media baru yang memengaruhi cara masyarakat membaca krisis. Kajian komparatif dengan konsep mesianik dari tradisi lain juga dapat menunjukkan unsur universal, kekhasan Islam, dan pengaruh pengalaman sejarah tiap komunitas. Melalui riset yang lebih luas, pemahaman Imam Mahdi dapat menjadi lebih matang, tidak mudah dipakai untuk menakut-nakuti, dan lebih mampu mendorong tanggung jawab sosial.⁶⁶

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, M., & Rida, R. (1990). *Tafsir al-Manar*. Dar al-Ma'rifah.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage.
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Cohn, N. (1970). *The pursuit of the millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages* (Rev. ed.). Oxford University Press.
- Cook, D. (2005). *Contemporary Muslim apocalyptic literature*. Syracuse University Press.

⁶⁴ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 87-88.

⁶⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-162; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 228-297.

⁶⁶ David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), hlm. 13-83; Jane I. Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 127-146.

- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). Sage.
- Esposito, J. L. (Ed.). (2003). *The Oxford dictionary of Islam*. Oxford University Press.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford University Press.
- Hamka. (1982). *Tafsir Al-Azhar*. Pustaka Panjimas.
- Ibn Khaldun. (2015). *Mukaddimah* (M. Irham, M. Supar, & A. Zuhri, Trans.). Pustaka Al-Kautsar.
- Ibn Manzur. (1993). *Lisan al-Arab*. Dar Sadir.
- Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi, dan etika*. Tiara Wacana.
- Madelung, W. (1986). Al-Mahdi. In C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, & C. Pellat (Eds.), *The encyclopaedia of Islam* (2nd ed.). Brill.
- McGinn, B. (1998). *Antichrist: Two thousand years of the human fascination with evil*. Columbia University Press.
- Momen, M. (1985). *An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale University Press.
- Munawwir, A. W. (1997). *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Pustaka Progressif.
- Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
- Sachedina, A. A. (1981). *Islamic messianism: The idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. State University of New York Press.
- Sahar, Santri. (2015). Merintis Jalan, Membangun Wacana Pendekatan Antropologi Islam. *Jurnal Al-Adyaan*. H. 21-33
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Smith, J. I., & Haddad, Y. Y. (2002). *The Islamic understanding of death and resurrection*. Oxford University Press.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and modern society: Citizenship, secularisation and the state*. Cambridge University Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.
- Zed, M. (2008). *Metode penelitian kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia.

Jurnal Ushuluddin

Media Dialog Pemikiran Islam

P-ISSN: 1411-2140