

FENOMENA MEME HADIS BID'AH DI MEDIA SOSIAL INDONESIA

TESIS

OLEH:

Ibnur Rijal Athi'ullah

NIM. 230204210026



**PROGRAM STUDI MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG**

2025

FENOMENA MEME HADIS BID'AH DI MEDIA SOSIAL INDONESIA

TESIS

Diajukan kepada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim
Malang untuk pengajuan gelar Magister pada Program Magister Studi Islam

Oleh:

Ibnur Rijal Athi'ullah

NIM. 230204210026

Dosen Pembimbing

Prof. Dr. H. Roibin, M.H.I

NIP. 196812181999031002

Dr. Suwandi, M.H

NIP. 196104152000031001



**PROGRAM STUDI MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG**

2025

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul “**Fenomena Meme Hadis Bid’ah Di Media Sosial Indonesia**”
yang disusun oleh Ibnur Rijal Athi’ullah NIM 230204210026 telah disetujui pada
tanggal 1 Oktober 2025

Oleh

Pembimbing 1



Prof. Dr. H. Roibin, M.H.I

NIP. 196812181999031002

Pembimbing 2

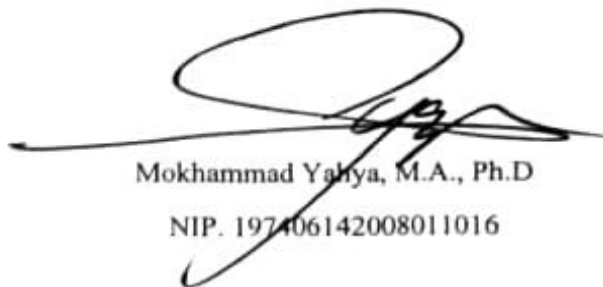


Dr. Suwandi, M.H

NIP. 196104152000031001

Mengetahui,

Ketua Program Studi Magister Studi Islam



Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D

NIP. 197406142008011016

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ibnur Rijal Athi'ullah

NIM : 230204210026

Program Studi : Magister Studi Islam

Institusi : Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Judul Tesis : Fenomena Meme Hadis Bid'ah Di Media Sosial Indonesia

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil karya sendiri, bukan “duplikasi” dari karya orang lain kecuali pada bagian yang dirujuk sumbernya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa ada paksaan dari pihak manapun.

Saya yang menyatakan,



Ibnur Rijal Athi'ullah

NIM 230204210026

HALAMAN PENGESAHAN

Tesis berjudul **Fenomena Meme Hadis Bid'ah Di Media Sosial Indonesia** yang ditulis oleh Ibnur Rijal Athi'ullah (230204210026) telah diuji dan dinyatakan LULUS dalam ujian tesis pada hari Senin, 20 Oktober 2025.

Dewan Penguji,

Penguji Utama,
Mokhammad Yahya, MA., Ph.D
NIP. 197406142008011016

Ketua Penguji,
Dr. Fathul Lubabin Nuqul, M.Si
NIP. 19760512 2003121002

Pembimbing I/ Penguji,
Prof. Dr. H. Roibin., M.H.I
NIP. 196812181999031002

Pembimbing II/ Sekertaris,
Dr. Suwandi, M.H
NIP. 196104152000031001

Tanda Tangan



Mengetahui

Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd
NIP. 196508171998031003

MOTTO

ثم كل قائل لا يكون مبتدعا عند القائل بمقابله لحكمه بما أداه إليه اجتهاده الذي لا يجوز تعديه ولا يصح له القول ببطلان مقابله لقيام شبهته ولو قيل بذلك لأدى إلى تبديع الأمة كلها وقد عرف أن حكم الله تعالى في مجتهد الفروع ما أداه إليه اجتهاده

“Maka setiap orang yang berpendapat (dalam suatu masalah) tidak dapat dianggap sebagai pelaku bid‘ah oleh orang lain yang memiliki pendapat berbeda dengannya, karena masing-masing berhukum berdasarkan hasil ijtihadnya —dan hasil ijtihad itu tidak boleh dieliminasi. Tidak pula boleh seseorang menyatakan batal pendapat lawannya, selama pendapat itu memiliki dasar yang bisa dijadikan pegangan. Sebab, jika demikian (yakni saling membid‘ahkan antara satu pendapat dengan lainnya), niscaya hal itu akan berujung pada pembid‘ahan terhadap seluruh umat. Padahal, telah diketahui bahwa hukum Allah Ta‘ala bagi seorang mujtahid dalam masalah-masalah furū‘ adalah sesuai dengan hasil ijtihad yang dicapainya.”

(Hadratussyaikh Hasyim Asy’ari dalam *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*)

وليس كل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم والسلف وفعله من بعدهم يعتبر تكميلا للدين واستندراكا على الشريعة . . . حاشا وكلا ثم حاشا وكلا . . . وإلا فأين باب الاجتهاد؟

“Semua hal yang tidak dilakukan oleh Nabi SAW dan para Salaf namun dilakukan oleh generasi setelahnya, tidak dapat dianggap sebagai penyempurnaan agama atau koreksi terhadap syariat... Jauh sekali, sama sekali tidak, tidak sama sekali... Jika demikian, lalu di manakah ruang untuk ijtihad?”

(Sayyid Muḥammad ibn ‘Alawī al-Mālikī al-Ḥasanī dalam *Ḥawla al-Iḥtifāl bi Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī al-Sharīf*)

HALAMAN PERSEMBAHAN

Alhamdulillahirabbil'alamin, dengan segala ucapan syukur kepada Allah SWT dan segala dukungan dari orang-orang tercinta, pribadi mampu menyelesaikan tesis ini. Maka dari itu dengan penuh rasa hormat dan ketulusan hati, pribadi ucapkan terima kasih banyak kepada:

1. Kedua orang tua tercinta, Ayah Mohamad Kholil dan Ibu Asmawiyah, sosok luar biasa yang tanpa lelah menanamkan arti perjuangan, keikhlasan, dan doa dalam setiap langkah anak-anaknya. Terima kasih ketika engkau merasa bangga saat anakmu ini berprestasi, dan tidak menunjukkan sedikit pun rasa kecewa serta selalu memberikan semangat ketika anakmu ini gagal. *Support system* terbaik, lahir dan batin, yang selalu hadir dalam setiap fase kehidupan —dari kelelahan hingga keberhasilan. Doa kalian adalah nafas kekuatan yang membuat setiap langkah menjadi berarti.
2. Kakak saya Fahmi Ridlowati, terima kasih telah menjadi *role model* bagi saya.
3. Segenap Masyayikh Ma'had Aly UIN Malang, PP Nurul Jadid, Para Dosen UIN Malang dan segenap keturunan biologis dan ideologis KH. Zuhri Zaini Paiton Probolinggo.
4. Segenap keluarga besar Ma'had Aly. Terima kasih telah menjadi sahabat dan partner belajar yang setia sepanjang perjalanan ini. Mohon maaf atas segala khilaf, kesalahan, dan sikap yang mungkin kurang berkenan di hati kalian. Pribadi ini akan senantiasa mengenang dan mendoakan kebaikan untuk kalian semua. Jujur, kebersamaan dengan kalian adalah momen paling indah yang tidak bisa saya lupakan.
5. Saudara Taqiyuddin Subki dan Ahmad Dliyauddin, partner memancing saya yang selalu siap setiap saat, serta Sherine Abdul Wahab dan Nancy Ajram, yang lantunan lagu-lagunya selalu menemani saya saat menatap layar laptop.
6. Saudari Winda Maya Ariyanti yang dengan ketulusan hatinya selalu memberikan dukungan, bantuan, semangat, baik secara material maupun non material, dan menjadi salah satu alasan pribadi bersungguh-sungguh dalam menyelesaikan tesis ini

Semoga setiap huruf yang tertulis dalam karya ini menjadi wasilah keberkahan dan manfaat, serta menjadi persembahan kecil yang bermakna bagi mereka yang saya cintai. *Jazākum Allāh Aḥsan al-Jazā'*.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT yang telah melimpahkan begitu banyak nikmat, rahmat, taufik dan hidayah-Nya sehingga pribadi mampu menyelesaikan tesis yang berjudul “*Fenomena Dalil Cepat Saji: Telaah Meme Hadis Bid’ah Di Media Sosial Indonesia*”. Shalawat serta salam semoga tetap tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan para sahabat.

Pribadi menyadari bahwa keberhasilan dalam penyusunan tesis ini tak lepas dari kontribusi berbagai pihak yang bersedia dengan tulus memberikan bimbingan, motivasi, doa, bantuan dan dorongan. Oleh karena itu, dengan penuh kerendahan hati, pribadi mengucapkan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Hj. Ilfi Nur Diana, M.Si selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
2. Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd. selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
3. H. Mokhammad Yahya M.A., Ph.D dan Dr. H. M. Aunul Hakim, S.Ag., M.H. selaku Ketua dan Sekretaris Program Studi – Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang
4. Prof. Dr. H. Roibin, M.H.I dan Dr. Suwandi, M.H selaku dosen pembimbing, yang telah sabar dalam membimbing, mengarahkan, dan memotivasi pribadi dalam penulisan tesis ini.
5. Segenap Dosen Program Studi – Studi Islam yang dengan ikhlas memberi ilmunya.
6. Seluruh pihak yang telah terlibat secara langsung ataupun tidak langsung, yang telah memberikan dukungan serta doanya selama proses penyusunan tesis ini.

Kendati telah berusaha semaksimal mungkin menganalisis, menelaah dan mengkomparasikan pandangan, pribadi menyadari bahwa apa yang ditulis ini jauh dari kesempurnaan. Oleh karenanya, meski penulisan tesis ini telah rampung, kritik, saran dan koreksi tetap diterima, demi kesempurnaan kandungan tesis agar minim kesalahannya. Silahkan menyapa via email; ibnurrijal23@gmail.com

Malang, 6 Oktober 2025



Ibnur Rijal Athi'ullah

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang adalah menggunakan model *Library of Congress* (LC) Amerika sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
أ	A	ط	Ṭ
ب	B	ظ	Ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	H	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sh	ء	’
ص	Ṣ	ي	Y
ض	Ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas huruf, seperti ā, ī dan ū. (أ, و, ي). Bunyi hidup dobel Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti *layyinah*, *lawwāmah*. Kata yang berakhiran tā’ marbūṭah dan berfungsi sebagai sifat atau muḍāf ilayh ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai muḍāf ditransliterasikan dengan “at”.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN	iii
LEMBAR PENGESAHAN TESIS	Error! Bookmark not defined.
MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
DAFTAR ISI.....	ix
DAFTAR TABEL.....	xi
DAFTAR GAMBAR	xii
ABSTRAK.....	xiii
ABSTRACT	xiv
مختلص البحث.....	xv
BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Fokus Penelitian.....	5
C. Tujuan Penelitian	5
D. Manfaat Penelitian	6
E. Orisinalitas Penelitian	7
F. Metode Penelitian	10
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian.....	10
2. Sumber Data.....	11
3. Teknik Pengumpulan Data	12
4. Teknik Analisis Data.....	12
5. Pengecekan Keabsahan Data.....	12
BAB II	14
KAJIAN TEORI	14
A. Media Sosial dan Meme	14
B. Kerangka Teori	17
BAB III	20
PEMBAHASAN	20
A. Representasi Wacana Bid'ah Dalam Meme Hadis Bid'ah Di Media Sosial	22
B. Ideologi Di Balik Penyebaran Dan Persebaran Meme Hadis Bid'ah Di Media Sosial	

C. Motif Atau Kepentingan Di Balik Penyebaran Dan Persebaran Meme Hadis Bid'ah Di Media Sosial	74
1. Peneguhan dan Identifikasi Identitas	75
2. Revitalisasi dan Reaktualisasi Wacana Klasik	78
3. Resistensi Simbolik.....	83
BAB IV	85
PENUTUP	85
A. Kesimpulan	85
B. Saran	86
DAFTAR PUSTAKA	88

DAFTAR TABEL

Tabel 1: Takhrīj Hadis كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ.....	30
Tabel 2: Takhrīj Hadis مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ.....	35

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Skema <i>Theoretical Framework</i>	18
Gambar 2, 3 dan 4. Meme-Meme Yang Menegasikan Bid'ah Hasanah	23
Gambar 5, 6, 7 dan 8. Meme-Meme Hadis Bid'ah Terkait Beberapa Tradisi Keagamaan.....	25
Gambar 9, 10 dan 11. Meme-Meme Hadis Bid'ah Terkait Implikasi Bid'ah.....	27
Gambar 12. Penyebaran Meme Selamatan Kehamilan di Instagram.....	29

ABSTRAK

Ibnur Rijal Athi'ullah, 2025. *Fenomena Meme Hadis Bid'ah Di Media Sosial Indonesia*, Tesis, Program Studi Studi Islam, Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Pembimbing Tesis:

Prof. Dr. H. Roibin, M.H.I

Dr. Suwandi, M.H

Kata Kunci: Meme, Hadis, Bid'ah, Media Sosial.

Penelitian ini meneliti konstruksi wacana tentang bid'ah dalam meme hadis bid'ah yang beredar di media sosial Indonesia. Penelitian dilakukan dengan pendekatan kualitatif berbasis studi pustaka dan menggunakan teknik analisis wacana kritis. Temuan penelitian menunjukkan bahwa; 1) meme-meme hadis bid'ah yang beredar di media sosial umumnya dapat dikategorikan menjadi tiga, yaitu menegaskan bid'ah hasanah, melabeli beberapa tradisi keagamaan sebagai bid'ah, dan membahas implikasinya. Hadis yang sering dijadikan rujukan adalah dua hadis sahih dalam lima kitab kanonik —Ṣaḥīḥ al-Bukḥārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwūd, Sunan Ibn Mājah, dan Sunan al-Nasā'ī— yaitu kullu bid'ah ḍalālāh dan man aḥdatha fī amrinā ḥādhā mā laysa minh fahuwa radd. 2) Meme-meme tersebut tidak hanya berfungsi sebagai sarana dakwah, tetapi juga menjadi instrumen ideologis yang mencerminkan pandangan kelompok tertentu, yaitu salafisme-wahabisme. Kreator meme secara selektif menyajikan hadis dan pernyataan Ulama, menampilkan sebagian dan mengabaikan sebagian lain, untuk memperkuat pesan tunggal bahwa “semua bid'ah adalah sesat”. 3) Penyebaran dan persebaran meme-meme tersebut sebagai bagian dari wacana dominan di media sosial didorong oleh motif peneguhan dan identifikasi identitas, revitalisasi dan reaktualisasi wacana klasik, serta resistansi terhadap praktik sosial keagamaan yang dianggap menyimpang.

ABSTRACT

Ibnur Rijal Athi'ullah, 2025. *The Phenomenon of Bid'ah Hadith Memes on Indonesian Social Media*, Thesis, Islamic Studies Program, Postgraduate Program, State Islamic University Maulana Malik Ibrahim Malang.

Thesis Advisor:

Prof. Dr. H. Roibin, M.H.I

Dr. Suwandi, M.H

Keywords: Meme, Hadith, Bid'ah, Social Media.

This study examines the discourse construction of bid'ah in bid'ah hadith memes circulating on Indonesian social media. The research was conducted using a qualitative approach based on literature study and critical discourse analysis techniques. The findings show that: 1) hadith bid'ah memes circulating on social media can generally be categorized into three types, namely negating bid'ah ḥasanah, labeling certain religious traditions as bid'ah, and discussing its implications. The hadiths that are often used as references are two authentic hadiths in the five canonical books —Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwūd, Sunan Ibn Mājah, and Sunan al-Nasā'ī— namely kullu bid'ah ḍalālah and man aḥdatha fī amrinā hādihā mā laysa minh fahuwa radd. 2) These memes not only serve as a means of da'wah, but also as ideological instruments that reflect the views of certain groups, namely Salafism-Wahhabism. Meme creators selectively present hadiths and statements from scholars, highlighting some and ignoring others, to reinforce the singular message that “all bid'ah is misguided.” 3) The dissemination and spread of these memes as part of the dominant discourse on social media is driven by motives of identity affirmation and identification, the revitalization and re-actualization of classical discourse, and resistance to religious social practices that are considered deviant.

مختلص البحث

ابن الرجال عطاء الله، ٢٠٢٥. ظاهرة حديث البدعة في صورته المعاصرة المسماة بـ "الميمات" (Meme) في وسائل التواصل الاجتماعي الإندونيسية، رسالة الماجستير، قسم الدراسات الإسلامية لكليات الدراسات العليا بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج.

المشرفان:

البروفيسور ريبين

الدكتور سوواندي

الكلمات المفتاحية: الميمات، الحديث، البدعة، وسائل التواصل الاجتماعي.

إن هذه الدراسة تتناول بحث حديث البدعة وما ارتبط به، متخذة من صورته المعاصرة المسماة بـ "الميمات" (Meme) في وسائل التواصل الاجتماعي موضوعاً. وقد اعتمدت الدراسة في منهجها على البحث المكتبي بأسلوب كفي، مستخدمة تقنية التحليل النقدي للخطاب. وقد أفضت الدراسة إلى ثلاث النتائج: فالأولى أن هذه "الميمات" (Meme) المشتعلة على أحاديث في شأن البدعة - المنتشرة في وسائل التواصل الاجتماعي - يمكن تصنيفها في ثلاثة أقسام، وهي: الرد على تقسيم البدعة إلى سيئة وحسنة، ووصف بعض التقاليد الدينية بالبدعة، وما يرتب عليه البدعة. والأحاديث التي يتكرر الاستشهاد بها قوله عليه الصلاة والسلام (كل بدعة ضلالة) وقوله (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)، حديثان صحيحان أخرجهما الخمسة البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائي. والثانية أن هذه "الميمات" لم تكن مجرد وسيلة للدعوة فقط، بل صارت أداة عقائدية تعكس مدرسة فكرية مخصوصة، وهي: السلفية الوهابية. وإن صناع هذه "الميمات" ينقلون أقوال العلماء الموافقة بهم ويتزكون الأقوال التي خالفتهم، قصداً بذلك التأكيد بأن كل بدعة ضلالة. والثالثة قد تبين للبحث أن الدافع وراء انتشار هذه الميمات هو تأكيد الهوية وتثبيتها، وإحياء الأطروحات الكلاسيكية وتحديداتها، فضلاً عن المقاومة لبعض الممارسات الدينية الاجتماعية التي تعد انحرفاً.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Salah satu karakteristik utama media sosial adalah kemampuannya dalam memfasilitasi distribusi pesan secara masif dengan akses yang relatif mudah bagi berbagai lapisan masyarakat. Selain itu, media sosial memiliki potensi besar dalam membentuk dan melahirkan fenomena baru di kalangan penggunanya maupun di masyarakat luas. Salah satu fenomena yang cukup menonjol adalah kemunculan meme, yang saat ini menjadi bentuk komunikasi populer di berbagai platform media sosial di Indonesia, seperti Instagram, Facebook, Twitter dan lainnya¹.

Salah satu fenomena meme yang menarik untuk dikaji adalah meme hadis bid'ah. Meme ini umumnya menampilkan potongan hadis Nabi terkait bid'ah dengan narasi yang memberikan kesan bahwa semua hal baru dalam agama (bid'ah) adalah kesesatan; tidak ada bid'ah yang bisa dianggap baik (*bid'ah hasanah*). Meme-meme ini beredar luas, diproduksi ulang, dan terus disebarakan di berbagai platform media sosial. Dalam konteks ini, hadis berfungsi sebagai “dalil cepat saji”; disajikan dalam bentuk yang ringkas, sederhana, dan mudah dipahami, namun sering kali lepas dari kompleksitas penafsiran Ulama terhadap hadis bid'ah dan aplikasi penafsirannya.

Ruang lingkup meme yang luas, memberikan efektifitas untuk menyebarkan informasi, termasuk dalam bidang dakwah, terlepas dari apakah penyampaianya

¹ Aditya Nugraha, “Fenomena Meme Di Media Sosial (Studi Etnografi Virtual Posting Meme Pada Pengguna Media Sosial Instagram),” *Jurnal Sosioteknologi* 14, no. 3 (2015): 3, <https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2015.14.3.3>.

representatif atau tidak². Dalam konteks meme hadis bid'ah ini, terjadi proses penyebaran yang signifikan, dari satu akun ke akun lain, dan dari satu jenis media sosial ke jenis lainnya. Lebih jauh lagi, meme hadis bid'ah tidak hanya dibuat dan disebarkan, tetapi juga mengalami proses reproduksi. Kemunculan fitur berbagi yang mudah, kecepatan akses, dan ukuran file yang relatif ringan, membuat meme-meme yang serupa mudah ditemukan di berbagai platform media sosial seperti Instagram, Facebook, Twitter³ dan lain sebagainya⁴.

Melihat fenomena tersebut, peneliti menilai perlu adanya penelitian yang mengangkat fenomena tersebut ke permukaan, melihat fakta bahwa meme merupakan medium yang hanya mampu menampung pesan singkat atau terbatas pada proses alih bahasa⁵, meskipun di sisi lain, tidak dapat dipungkiri bahwa mediatisasi hadis dalam bentuk meme terbilang efektif dan efisien.

Berdasarkan hal ini, penelitian ini akan membahas konstruksi wacana bid'ah dalam meme hadis bid'ah di media sosial. Pada titik ini, setidaknya terdapat tiga alasan utama mengapa konstruski wacana bid'ah dalam meme hadis bid'ah tidak dapat diabaikan. *Pertama*, dominasi sentimen negatif terhadap *bid'ah ḥasanah* di media sosial. Dalam penelitian yang dilakukan oleh Arifianto dkk, seputar term

² Mochammad Sinung Restendy, "Meme Dan Vlog Sebagai Medium Dakwah Yang Efektif Di Internet," *Jurnal Kopis: Kajian Penelitian Dan Pemikiran Komunikasi Penyiaran Islam* 1, no. 2 (2019): 2, <https://doi.org/10.33367/kpi.v1i2.749>.

³ Muhammad Lukman Arifianto dkk., "Revisiting The Terminology Of Bid'ah Hasanah As A Counter Discourse Against Bid'ah Dalalah In The Public Sphere," *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* 23, no. 2 (2021): 243–54, <https://doi.org/10.14203/jmb.v23i2.1098>.

⁴ Putri Ghoida Habibillah dan Miski, "Menyingkap Mitos Jahiliyyah Dalam Tafsir Digital: Simbolisasi Tabarruj Pada Q.S Al-Ahzâ€B Ayat 33 Dalam Meme Di Media Sosial," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir* 8, no. 1 (2023): 1, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v8i1.27909>.

⁵ Miski, "Amplification Of Islamic Doctrines In Hadith Memes Prohibition Of Women Travels Without A Mahram On Indonesian Social Media," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 22, no. 1 (2021): 1, <https://doi.org/10.14421/qh.2021.2201-11>.

bid'ah hasanah di media sosial, dihasilkan data yang menunjukkan dominasi sentimen negatif terhadap term tersebut, yaitu 62,96% di Twitter, 83,33% di Facebook dan 82,22% di Instagram. Sentimen negatif yang dikemukakan terkait term tersebut adalah bahwa praktik keagamaan yang dikategorikan dalam *bid'ah hasanah* menyimpang dari ajaran Islam dengan menunjukkan bukti bahwa praktik semacam ini tidak ada dalil atau contohnya, serta tidak pernah dilakukan pada masa Nabi atau Salaf (tiga generasi pertama Islam). Hal ini cukup menarik untuk diulas lebih lanjut melihat fakta historis mengenai penafsiran hadis *bid'ah* yang menunjukkan bahwa mayoritas Ulama masih mengakui eksistensi *bid'ah hasanah*. Adapun pendapat yang menegaskan *bid'ah hasanah* merupakan pendapat minoritas.

Kedua, dalam ruang sosial, praktik keagamaan yang disinggung dalam beberapa meme hadis *bid'ah* cukup dominan di tengah masyarakat muslim Indonesia, sehingga sangat memungkinkan meme-meme tersebut muncul sebagai bentuk resistensi terhadap fenomena sosial yang dianggap problematis. Tidak dapat dipungkiri bahwa meme hadis di media sosial dilatarbelakangi oleh ideologi komunitas tertentu dan eksis dengan ragam kepentingan⁶. Sehingga, hadis yang berkorelasi dengan media, yang kemudian menciptakan apa yang disebut dengan mediatisasi hadis, sangat memungkinkan ditunggangi oleh kepentingan kelompok tertentu sehingga narasi yang dibangun dalam meme hadis tidak lagi murni berbicara tentang hadis. Qudsy menyampaikan dalam penelitiannya terhadap meme hadis

⁶ Ali Imron, "The Millennial Generation, Hadith Memes, And Identity Politics: The New Face Of Political Contestation In Contemporary Indonesia," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 20, no. 2 (2019): 255–83, <https://doi.org/10.18860/ua.v20i2.5675>.

bahwa mediatisasi hadis dalam bentuk meme di media sosial dikonstruksikan untuk mengarahkan pemahaman pembaca pada pesan atau kepentingan ideologis tertentu yang tertanam dalam teks⁷.

Ketiga, beberapa peneliti dalam penelitiannya mengenai meme hadis di media sosial cenderung bersikap skeptis. Misalnya, Qudsy dalam artikelnya menuturkan bahwa mediatisasi hadis dalam bentuk meme akan berdampak pada deotorisasi. Hal ini disebabkan meme-meme tersebut tidak muncul dari individu atau lembaga yang secara khusus terverifikasi memiliki otoritas dalam bidang tersebut. Dalam artian, setiap orang, terlepas dari latar belakangnya, dapat mempunyai kesempatan yang sama dalam membangun dan membentuk opini publik mengenai wacana keagamaan yang belum tentu relevan. Sehingga pada akhirnya, para Ulama yang cenderung kurang artikulatif dan aktif di media sosial yang dulunya merupakan rujukan bagi masyarakat dalam belajar agama, kini otoritasnya beralih kepada apa yang sering disebut dengan *internet of things* ini⁸.

Qudsy dalam salah satu penelitiannya juga mengungkapkan bahwa mediatisasi agama oleh internet tampaknya telah menggantikan peran penting lembaga-lembaga keagamaan dalam membimbing masyarakat dalam hal spiritual, moral, dan aspek-aspek kehidupan lainnya⁹. Hal ini juga diperkuat oleh pernyataan Stig Hjarvard yang menyatakan bahwa mediatisasi agama menyebabkan transformasi agama ke dalam

⁷ Saifuddin Zuhri Qudsy dkk., "The Superficial Religious Understanding in Hadith Memes: Mediatization of Hadith in the Industrial Revolution 4.0," *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 28 November 2021, 92–114.

⁸ Saifuddin Zuhri Qudsy, "Internet, Pendangkalan, dan Deotorisasi dalam Studi Hadits," NU Online, 11 September 2019, <https://jatim.nu.or.id/opini/internet-pendangkalan-dan-deotorisasi-dalam-studi-hadits-CGucO>.

⁹ Qudsy dkk., "The Superficial Religious Understanding in Hadith Memes."

tiga bentuk, salah satunya adalah media akan menjadi lingkungan sosial dan budaya yang mengambil alih banyak fungsi keagamaan yang terlembagakan seperti menyediakan petunjuk moral dan spiritual¹⁰. Sedangkan Miski dalam penelitiannya mengenai meme hadis larangan perempuan bepergian tanpa mahram, menuturkan bahwa penjelasan seputar hadis tersebut dalam beberapa meme tidak representatif bahkan cenderung distortif¹¹.

B. Fokus Penelitian

Mengacu pada penjelasan di atas, terdapat tiga pertanyaan yang akan dijawab dalam penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana narasi-narasi dalam meme menghadirkan representasi wacana bid'ah kepada pembaca?
2. Bagaimana wacana bid'ah dalam meme hadis bid'ah merepresentasikan ideologi kelompok tertentu?
3. Apa motif atau kepentingan dari penyebaran dan persebaran meme hadis bid'ah di media sosial?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan tiga pertanyaan dalam rumusan masalah, maka tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk melihat bagaimana narasi-narasi dalam meme menghadirkan representasi wacana bid'ah kepada pembaca.

¹⁰ Kennet Granholm dkk., *Religion, Media, and Social Change* (New York: Routledge, 2014), 81-82.

¹¹ Miski, "Amplification Of Islamic Doctrines In Hadith Memes Prohibition Of Women Travels Without A Mahram On Indonesian Social Media."

2. Untuk mengidentifikasi ideologi yang ada di balik meme hadis bid'ah di media sosial.
3. Untuk mengidentifikasi motif atau kepentingan yang ada di balik penyebaran dan persebaran meme hadis bid'ah di media sosial.

D. Manfaat Penelitian

Dalam menanggapi fenomena meme hadis bid'ah di media sosial, penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat, baik secara teoritis maupun praktis, sebagaimana berikut:

1. Manfaat Teoritis

Dari aspek teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran serta perkembangan di bidang keagamaan dan interpretasi teks agama dalam ruang virtual, terutama terkait hal-hal yang masih belum mendapatkan perhatian. Selain itu, penelitian ini diharapkan dapat membantu memahami bagaimana agama dipengaruhi oleh media, memahami bagaimana hadis dikonstruksikan dan dinegosiasikan melalui media serta memahami bagaimana dampak dari mediatisasi hadis dalam media sosial.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini diharapkan dapat menumbuhkan sikap kritis dalam menyikapi fenomena yang terjadi, terutama dalam ruang virtual. Tidak dapat dipungkiri bahwa informasi yang beredar di ruang virtual masih perlu dipertanyakan kelayakannya¹². Pengguna media sosial cenderung menerima hingga

¹² Muhammad Afda Nahied dan Rofiatul Ubaidillah, "Mediatisasi Hadis: Transformasi Interpretasi Dalam Era Digital," *Al-Manar: Jurnal Kajian Alquran Dan Hadis* 10, no. 1 (2024): 87–105, <https://doi.org/10.35719/amn.v10i1.66>.

membagikan informasi tanpa membaca secara kritis¹³. Penelitian ini diharapkan juga dapat membangun sikap selektif dan tidak mudah terpengaruh dalam menanggapi dinamika keagamaan yang beredar di ruang virtual.

E. Orisinalitas Penelitian

Penelitian mengenai hadis dalam media digital, khususnya dalam bentuk meme, telah berkembang cukup signifikan dalam beberapa tahun terakhir. Penelitian yang dilakukan Kholila Mukaromah misalnya, menjadi penelitian untuk melihat bagaimana hadis tidak hanya hadir dalam kitab-kitab klasik atau ruang akademis, tetapi juga direproduksi dalam bentuk visual sederhana di media sosial. Dalam penelitiannya, Kholila menyoroti akun Instagram @mubadalah.id yang secara konsisten menggunakan meme hadis sebagai sarana dakwah dengan perspektif mubādalāh. Fokus utama penelitian tersebut adalah bagaimana hadis-hadis yang sering dianggap bias gender ditafsirkan ulang dalam bentuk meme untuk menegaskan eksistensi perempuan dalam ranah domestik maupun publik. Kholila menemukan bahwa meme tidak hanya dipakai sebagai hiburan, tetapi menjadi medium yang efektif untuk melawan narasi patriarkal serta membangun kesadaran publik tentang kesetaraan gender¹⁴.

Berbeda dengan Kholila, penelitian-penelitian Miski membawa arah kajian pada dimensi ideologis dan praksis keagamaan yang lebih konservatif. Miski dalam penelitiannya tentang fenomena meme hadis celana cingkrang menunjukkan bahwa

¹³ Annisa Rahmadanita, "Rendahnya Literasi Remaja Di Indonesia: Masalah Dan Solusi," *Jurnal Pustaka Ilmiah* 8, no. 2 (2022): 55–62, <https://doi.org/10.20961/jpi.v8i2.66437>.

¹⁴ Kholila Mukaromah, "Wacana Kesetaraan Gender Dalam Meme Hadis: Studi Etnografi Virtual Pada Akun Instagram @mubadalah.Id," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 10, no. 2 (2020): 292–320, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2020.10.2.292-320>.

memes digunakan oleh kelompok tekstualis untuk mengukuhkan identitas keagamaan mereka. Memes celana cingkrang tidak hanya merepresentasikan teks hadis secara literal, tetapi juga berfungsi sebagai alat resistensi terhadap kritik masyarakat luas yang menilai praktik berpakaian itu kaku atau tidak relevan. Dengan kerangka analisis wacana, Miski menyimpulkan bahwa produksi memes ini merupakan bagian dari kontestasi identitas di ruang digital, di mana hadis dijadikan simbol untuk membedakan kelompok “yang paling benar” dengan kelompok lain¹⁵.

Serupa dengan penelitian Miski, dengan menggunakan teori resepsi dan konstruktivisme serta analisis wacana, penelitian Abu Nawas dkk. mengenai memes hadis tashabbuh menunjukkan bahwa motif utama dari penyebaran memes tersebut adalah upaya peneguhan identitas keagamaan kelompok tekstualis-fundamentalis yang mengklaim diri sebagai pengikut sunnah, sekaligus menjustifikasi pihak lain sebagai kelompok yang menyimpang. Penelitian ini juga menemukan bahwa penggunaan memes hadis tashabbuh menjadi strategi penggiringan makna, sehingga budaya modern sering dianggap bertentangan dengan nilai-nilai Islam¹⁶.

Masih dalam penelitian Miski, penelitiannya terkait memes hadis larangan perempuan bepergian tanpa mahram memperluas temuan sebelumnya. Dengan pendekatan netnografi, ia menunjukkan bagaimana hadis larangan tersebut disebarkan dalam bentuk memes yang sederhana namun persuasif. Memes ini memperkuat doktrin Islam konservatif dengan menekankan larangan perempuan

¹⁵ Miski Miski, “Fenomena Memes Hadis Celana Cingkrang Dalam Media Sosial,” *Harmoni* 16, no. 2 (2017): 2, <https://doi.org/10.32488/harmoni.v16i2.7>.

¹⁶ Muhammad Zuhri Abu Nawas dkk., “Motif Dan Identitas Keagamaan Dalam Persebaran Memes Hadis Tashabbuh Di Media Sosial,” *Mutawatir : Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 12, no. 2 (2022): 261–81, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2022.12.2.261-281>.

bepergian tanpa mahram sebagai ajaran mutlak yang harus ditegakkan. Hasil penelitian menunjukkan adanya proses amplifikasi doktrin, yakni bagaimana meme membuat ajaran tersebut mendominasi ruang wacana digital sampai-sampai aspek lain dari Islam yang lebih substansial terabaikan. Di sini, Miski melihat bahwa meme bukan hanya sekadar alat penyampai pesan, melainkan medium ideologis yang mengonstruksi kesadaran sosial tentang peran perempuan¹⁷.

Penelitian lain yang relevan juga dilakukan oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dkk. terkait bagaimana hadis disajikan dalam bentuk meme di media sosial dalam konteks Revolusi Industri 4.0 dan dampaknya terhadap pemahaman masyarakat terhadap teks hadis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *mediatization* telah memungkinkan penyebaran hadis dengan cepat dan dalam format yang visual menarik, berupa teks hadis, ilustrasi, caption atau judul dengan desain grafis yang mencolok. Hal ini membuat meme hadis menjadi populer dan mudah diakses oleh khalayak luas, termasuk mereka yang bukan ahli hadis. Namun demikian, penelitian menemukan sejumlah konsekuensi negatif; *pertama*, adanya kecenderungan keterwakilan teks secara parsial; meme sering menyajikan teks hadis tanpa konteks sejarah (*asbāb al-wurūd*), atau interpretasi Ulama. Hal ini menyebabkan pesan utama hadis terkadang tersamarkan atau disalahartikan. *Kedua*, makna hadis dipadatkan (*condensation of meaning*) dan disloganisasi. Caption atau tajuk meme kadang lebih menonjol daripada teks hadis itu sendiri, sehingga pembaca ditarik ke interpretasi populer yang mudah dicerna tetapi kurang mendalam. Penelitian juga menemukan bahwa

¹⁷ Miski, "Amplification Of Islamic Doctrines In Hadith Memes Prohibition Of Women Travels Without A Mahram On Indonesian Social Media."

banyak meme memuat pesan-ideologi tertentu, yang sering kali tidak diungkap secara eksplisit, tetapi mempengaruhi bagaimana pembaca mengartikan hadis. Secara keseluruhan, penelitian ini menyimpulkan bahwa *mediatization* hadis lewat meme membawa dua wajah; satu sisi memperluas akses dan potensi dakwah; sisi lain menimbulkan pemahaman yang dangkal, penyederhanaan berlebihan, dan interpretasi yang bisa berat sebelah¹⁸.

Berdasarkan penelitian-penelitian yang telah disebutkan di atas, maka penelitian mengenai fenomena meme hadis bid'ah di media sosial memiliki orisinalitas dan distingsi dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Tidak ada penelitian yang secara khusus membahas masalah keberadaan hadis bid'ah di media sosial dalam bentuk meme dan penelitian ini hadir untuk menutupi kesenjangan tersebut sehingga kajian mengenai penafsiran hadis dapat terus berkembang.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan pendekatan kualitatif. Meminjam istilah dari Pringgar dan Sujatmiko, mereka menjelaskan bahwa penelitian berbasis kepustakaan mempunyai karakteristik khusus dalam data atau teks yang digunakan, bukan dengan data lapangan atau melalui saksi mata berupa kejadian, melainkan peneliti hanya berhadapan langsung dengan sumber yang sudah ada dan bersifat siap pakai¹⁹.

¹⁸ Qudsy dkk., "The Superficial Religious Understanding in Hadith Memes."

¹⁹ Rizaldy Fatha Pringgar dan Bambang Sujatmiko, "Penelitian Kepustakaan (Library Research) Modul Pembelajaran Berbasis Augmented Reality Pada Pembelajaran Siswa," *IT-Edu : Jurnal Information Technology and Education* 5, no. 1 (2020): 317–29, <https://doi.org/10.26740/it-edu.v5i1.37489>.

Sedangkan pendekatan kualitatif, menurut Bogdan dan Taylor, merupakan metode penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata, baik tertulis maupun lisan, dari individu serta perilaku yang diamati. Creswell menambahkan bahwa penelitian kualitatif adalah suatu proses penyelidikan terhadap fenomena sosial dan persoalan kemanusiaan. Secara umum, penelitian kualitatif dipahami sebagai strategi untuk menemukan makna, pemahaman, konsep, karakteristik, gejala, simbol, atau deskripsi dari suatu fenomena. Pendekatan ini bersifat alami dan holistik, menekankan kualitas, menggunakan berbagai metode, serta disajikan dalam bentuk narasi ilmiah. Dengan demikian, penelitian kualitatif dapat dipahami sebagai teknik penelitian yang mengandalkan kata-kata atau narasi untuk menjelaskan dan menggambarkan makna dari fenomena, gejala, dan situasi sosial tertentu. Dalam konteks ini, peneliti berperan sebagai instrumen utama yang menafsirkan dan memberikan makna terhadap fenomena yang dikaji²⁰.

2. Sumber Data

Dalam penelitian kualitatif, sumber data terbagi menjadi dua, yaitu primer dan sekunder²¹. Sumber data primer merupakan model data yang belum mengalami perubahan sehingga validitasnya lebih unggul dibandingkan data sekunder. Sementara data sekunder sendiri merupakan model data yang

²⁰ Marinu Waruwu, "Pendekatan Penelitian Pendidikan: Metode Penelitian Kualitatif, Metode Penelitian Kuantitatif Dan Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Method)," *Jurnal Pendidikan Tambusai* 7, no. 1 (2023): 2896–910, <https://doi.org/10.31004/jptam.v7i1.6187>.

²¹ Abdul Manab, *Penelitian Pendekatan Kualitatif* (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 202.

diperoleh untuk mendukung data primer, baik berupa artikel jurnal, koran, buku dan lain sebagainya.²²

Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah meme-meme yang memuat hadis bid'ah di media sosial dengan pencarian menggunakan kata kunci “semua bid'ah adalah sesat”, “bid'ah ḍalālāh”, “bid'ah ḥasanah” dan lain sebagainya. Sedangkan sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah berupa buku, artikel jurnal, majalah, dan tulisan lain yang berkaitan.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam proses pengumpulan data, peneliti menggunakan teknik dokumentasi. Teknik ini dapat memudahkan penelitian sebab peneliti tidak perlu melakukan wawancara secara langsung²³, melainkan menggunakan data berupa meme-meme hadis bid'ah di media sosial yang telah dikumpulkan.

4. Teknik Analisis Data

Secara operasional, penelitian ini menggunakan teknik analisis sosiolinguistik dalam kerangka kerja analisis wacana kritis Norman Fairclough yang terklasifikasikan menjadi tiga dimensi; deskripsi, interpretasi dan eksplanasi. Nantinya, masing-masing dimensi ini beroperasi pada objek tertentu sebagaimana akan diuraikan pada bab selanjutnya.

5. Pengecekan Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data adalah proses sistematis untuk menilai sejauh mana data yang dikumpulkan memenuhi kriteria validitas, reliabilitas, dan

²² Ardhariksa Zukhruf Kurniullah dkk, *Metode Penelitian Sosial* (Medan: Kita Menulis, 2021), 110-111.

²³ Ifit Novita Sari dkk., *Metode Penelitian Kualitatif* (Malang: Unisma Press, 2022), 81.

relevansi sehingga dapat digunakan secara kredibel dalam penelitian atau analisis ilmiah. Dalam hal ini, penelitian ini menggunakan triangulasi, yaitu teknik pengecekan keabsahan data dengan memanfaatkan sumber-sumber di luar data untuk digunakan sebagai perbandingan dan dengan mengumpulkan data dari berbagai sumber untuk mengecek konsistensi hasil²⁴.

²⁴ Hengki Wijaya, *Analisis Data Kualitatif Ilmu Pendidikan Teologi* (Sulawesi Selatan: Sekolah Tinggi Theologia Jaffray, 2018), 120-121.

BAB II

KAJIAN TEORI

A. Media Sosial dan Meme

Media sosial merupakan media berbasis internet yang memfasilitasi pengguna untuk berinteraksi, berbagi, serta menciptakan berbagai jenis konten dengan mudah. Berbeda dengan media konvensional seperti media cetak atau *broadcast* yang bersifat satu arah, media sosial memungkinkan komunikasi yang interaktif dan berlangsung secara *real-time* melalui teknologi berbasis web. Siapa pun dapat berpartisipasi, memberikan kontribusi, menyampaikan pendapat, serta menyebarkan informasi secara cepat dan berskala besar²⁵. Oleh karena itu, media sosial menjadi wadah interaksi yang terbuka dan dinamis bagi penggunanya.

Sejak kemunculannya, media sosial tidak bisa terlepas dari perubahan besar dalam cara manusia berkomunikasi. Kehadirannya membawa semangat baru dalam menyampaikan pesan, yang semakin dirasakan oleh masyarakat karena kecepatan akses serta jangkauan penyebaran informasi yang sangat luas. Popularitasnya pun terus meningkat, menjadikannya pilihan utama bagi berbagai kalangan untuk menyampaikan beragam informasi. Dalam sepuluh tahun terakhir, salah satu bentuk penyampaian informasi yang semakin menonjol adalah penggunaan meme²⁶.

Menurut Richard Dawkins, seorang biolog evolusioner yang memperkenalkan konsep "meme" dalam bukunya *The Selfish Gene* pada tahun 1976, meme adalah unit dasar transmisi budaya yang dapat menyebar dan berkembang seperti gen dalam

²⁵ Kenmada Widjajanto, *Perencanaan Komunikasi Konsep dan Aplikasi* (Bandung: Ultimius, 2013), 143.

²⁶ Sandy Allifiansyah, "Kaum Muda, Meme, Dan Demokrasi Digital Di Indonesia," *Jurnal Ilmu Komunikasi* 13, no. 2 (2016): 2, <https://doi.org/10.24002/jik.v13i2.676>.

evolusi biologis²⁷. Namun, konsep meme yang kita kenal sekarang, yaitu meme internet, memiliki makna yang lebih luas dan beragam. Meme internet dapat berupa gambar yang diberi teks atau caption yang lucu atau menghibur. Gambar-gambar ini seringkali diambil dari konteks aslinya dan digunakan untuk menggambarkan situasi atau perasaan tertentu. Meme juga dapat berupa video pendek yang menampilkan adegan atau situasi yang lucu atau menarik.

Meme memiliki kemampuan untuk menyebar dengan cepat melalui media sosial dan platform online lainnya. Hal ini karena meme seringkali memiliki sifat yang dapat dipahami dan dibagikan dengan mudah oleh banyak orang. Meme juga dapat menjadi sarana untuk mengungkapkan pendapat atau perasaan tentang suatu topik tertentu tanpa harus menggunakan bahasa yang serius atau formal. Menurut Limor Shifman, meme dapat menjadi sarana untuk memahami budaya dan masyarakat serta dapat menggambarkan bagaimana mereka berpikir, merasa, dan berinteraksi dengan orang lain²⁸. Dengan demikian, meme dapat menjadi sarana untuk menganalisis budaya dan masyarakat.

Walaupun meme di media sosial dapat dipahami sebagai bentuk replikasi konten seperti gambar, video, dan sejenisnya, dalam pengertian yang umum digunakan, meme lebih sering dimaknai sebagai gambar yang disertai teks yang relevan dengan topik tertentu²⁹. Meme kerap berkembang melalui komentar, parodi, imitasi, atau bahkan liputan di media sosial. Dalam praktiknya, meme tidak hanya berfungsi

²⁷ Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 192.

²⁸ Limor Shifman, "Memes in a Digital World: Reconciling with a Conceptual Troublemaker," *Journal of Computer-Mediated Communication* 18, no. 3 (2013): 362–77, <https://doi.org/10.1111/jcc4.12013>.

²⁹ Allifiansyah, "Kaum Muda, Meme, Dan Demokrasi Digital Di Indonesia."

sebagai hiburan atau lelucon, tetapi juga menjadi bentuk komunikasi baru yang mampu memuat pesan politik serta berperan sebagai sarana kritik terhadap para elit negara.

Sejauh penelusuran peneliti, belum ada penelitian yang secara pasti mencatat kapan meme pertama kali muncul, meskipun diyakini bahwa meme merupakan bagian yang tak terpisahkan dari perkembangan internet. Sandy Allifinsyah, sebagaimana dikutip oleh Miski, menyebutkan bahwa jika mengacu pada kemunculan meme secara global, bentuk replikasi gambar mulai terlihat sejak tahun 2009. Awalnya, fenomena ini berangkat dari lukisan Ducreux pada tahun 1793 yang kemudian direplikasi di internet dengan tambahan caption berisi kutipan lagu, syair, atau sindiran terhadap gaya hidup tertentu. Caption tersebut biasanya disajikan dalam bentuk parodi. Fenomena inilah yang kemudian dikenal luas sebagai meme, yang menyebar dengan sangat cepat dan bereplikasi menjadi berbagai versi kontekstual sesuai isu atau topik yang sedang berkembang³⁰.

Mengutip pendapat Yun, Sandy Allifinsyah menjelaskan bahwa meme adalah sebuah *unexpected connection* antara teks dan gambar yang saling terkait secara utuh, sehingga jika salah satu unsur dihilangkan, makna meme akan ikut hilang. Ia juga menambahkan bahwa di Indonesia, istilah meme mulai populer melalui situs yeahmahasiswa.com pada tahun 2009, yang menampilkan berbagai meme berisi parodi dan sindiran seputar kehidupan mahasiswa, seperti masalah skripsi, tugas akhir, hingga indeks prestasi kumulatif. Seiring waktu, fenomena ini berkembang

³⁰ Miski, "Fenomena Meme Hadis Celana Cingkrang Dalam Media Sosial."

lebih luas, melahirkan berbagai variasi meme dengan beragam topik, yang kemudian menyebar melalui media sosial maupun berbagai situs internet³¹.

B. Kerangka Teori

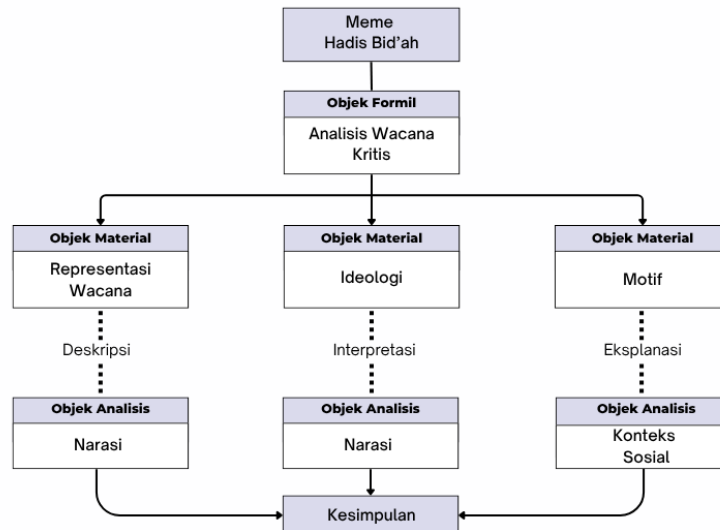
Penelitian ini menerapkan paradigma konstruktivisme dengan analisis multidisipliner untuk menjawab rumusan masalah yang telah dirumuskan. Dalam konteks ini, konstruktivisme yang dimaksud adalah dengan memposisikan meme hadis bid'ah di media sosial sebagai produk yang secara sadar dikonstruksi oleh kreatornya melalui pilihan kata dan dengan tujuan tertentu sekaligus sebagai sarana untuk mengartikulasikan identitas dan pandangan mereka terhadap isu keagamaan³².

Teknik analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis sosio-linguistik yang secara khusus mengadopsi kerangka teori Critical Discourse Analysis (CDA). Analisis ini digunakan untuk mengkaji bagaimana wacana bid'ah dikonstruksi, diproduksi, dan direpresentasikan melalui meme hadis bid'ah di media sosial. Rangkaian proses dari analisis tersebut divisualisasikan dalam bentuk bagan kerangka teoretis (*theoretical framework*) sebagaimana ditunjukkan pada gambar berikut:

³¹ Allifiansyah, "Kaum Muda, Meme, Dan Demokrasi Digital Di Indonesia."

³² Nawas dkk., "Motif Dan Identitas Keagamaan Dalam Persebaran Meme Hadis Tashabbuh Di Media Sosial."

Gambar 1. Skema Theoretical Framework



Bagan *theoretical framework* tersebut menggambarkan bahwa penelitian ini berangkat dari fenomena penafsiran hadis bid'ah yang direpresentasikan melalui meme di media sosial. Fenomena ini telah dijabarkan sebelumnya pada bagian latar belakang masalah, kemudian diklasifikasikan ke dalam tiga pokok problematika penelitian. Ketiga aspek tersebut dirumuskan dalam bentuk pertanyaan penelitian dan diposisikan sebagai objek material dan dianalisis dengan menggunakan analisis wacana kritis sebagai objek formilnya.

Elaborasi antara objek material dan formil tersebut diuraikan dalam tiga dimensi analisis wacana kritis Norman Fairclough. Dimensi yang pertama mengacu pada analisis deskriptif menggunakan pembacaan perangkat linguistik³³. Objeknya adalah narasi-narasi terkait wacana bid'ah dalam meme hadis bid'ah di media sosial. Dimensi yang kedua mengacu pada analisis interpretasi dengan menggunakan

³³ Norman Fairclough, "Discourse and Text: Linguistic and Intertextual Analysis within Discourse Analysis," *Discourse & Society* 3, no. 2 (1992): 193–217, <https://doi.org/10.1177/0957926592003002004>.

pembacaan intertekstualis-misrepresentasi. Pada tahap analisis ini, narasi-narasi dalam meme yang berlaku sebagai penafsiran atas hadis bid'ah ditinjau guna melacak adanya unsur-unsur misrepresentasi, baik secara *inclusion* (penyertaan) maupun *exclusion* (penghilangan), serta untuk mengungkap *ideational meaning* atau muatan ideologi yang ada di balik meme. Dimensi yang ketiga mengacu pada analisis eksplanasi dengan menggunakan pembacaan sosio-fenomenologis. Tujuan dari analisis ini adalah untuk mengungkap motif atau kepentingan yang ada di balik meme hadis bid'ah³⁴. Fairclough meyakini teks tidaklah lahir dari ruang hampa, melainkan dipengaruhi oleh konteks sosial saat teks diproduksi, didistribusi, atau dikonsumsi yang mengitari produsen teks³⁵. Dengan demikian, objek pada dimensi ini adalah konteks sosial yang mengitari wacana bid'ah dalam meme hadis bid'ah. Penting untuk dicatat bahwa Fairclough mensyaratkan ketiga dimensi tersebut bekerja dengan saling terpaut antara satu dengan yang lainnya, sehingga tidak dapat dioperasionalkan secara parsial atau terpisah³⁶.

³⁴ Michael Freeden menjelaskan bahwa ideologi dapat dikenali melalui empat karakteristik, yaitu: memiliki pengaruh; mencakup kreativitas yang bersifat konstruktif sekaligus distributif; bersifat imajinatif; dan dapat disampaikan atau dikomunikasikan kepada orang lain. Lihat, Michael Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction* (London: Oxford University Press, 2003), 127.

³⁵ Norman Fairclough, "Critical Discourse Analysis," dalam Michael Handford dan James Paul Gee, ed., *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, 2 ed. (London: Routledge, 2023), 9-20.

³⁶ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (London: Longman Publishing, 1995), 98.

BAB III

PEMBAHASAN

Pembahasan ini berfokus pada telaah kritis terhadap konstruksi wacana bid'ah sebagaimana terepresentasikan melalui narasi-narasi yang dibangun dalam meme hadis bid'ah. Narasi yang dihadirkan tidak semata-mata berfungsi sebagai media penyampaian gagasan oleh produsen wacana (kreator meme), melainkan juga berperan sebagai instrumen praksis yang mereproduksi dan mengoperasikan relasi kuasa di ruang publik digital³⁷. Dengan demikian, setiap pesan yang ada dalam meme mengandung dimensi ideologis yang dapat diungkap melalui pembacaan tekstual secara mendalam. Untuk mengidentifikasi dan menganalisis dimensi ideologis tersebut, pendekatan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis/CDA*) menjadi kerangka metodologis yang tepat.

Analisis wacana kritis pada hakikatnya tidak membatasi penerapannya pada satu bidang kajian tertentu, melainkan bersifat terbuka dan dapat diaplikasikan lintas disiplin ilmu karena karakter multidisiplinernya³⁸. Hal ini sejalan dengan pandangan Norman Fairclough dan Teun A. Van Dijk yang menegaskan bahwa kajian wacana kritis tidak hanya relevan dalam ranah linguistik, tetapi juga perlu mengintegrasikan analisis sosial, termasuk studi-studi yang menyoroti dimensi sosial-keagamaan. Pandangan tersebut secara eksplisit ditegaskan dalam pernyataan berikut:

“Saya telah mengungkapkan pandangan wacana mengenai bahasa sebagai sebuah bentuk praktik sosial. Apa sebenarnya implikasi dari hal ini? Pertama, bahwa bahasa merupakan bagian dari masyarakat, dan bukan sesuatu yang berada di luar masyarakat. Kedua, bahwa bahasa adalah sebuah proses sosial. Dan ketiga, bahwa bahasa merupakan proses yang secara sosial dikondisikan,

³⁷ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press, 1991), 43-44.

³⁸ Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, 82-85.

yakni dipengaruhi oleh bagian-bagian masyarakat lainnya yang bersifat non-linguistik.”³⁹

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa teks tidak bersifat netral, melainkan senantiasa terikat pada konteks situasional yang sarat dengan kepentingan ideologis penuturnya. Penting ditegaskan bahwa teks berbeda secara konseptual dari wacana. Wacana beroperasi dalam ranah sosial sebagai praktik komunikasi, sedangkan teks berfungsi sebagai medium linguistik yang merepresentasikan wacana tersebut⁴⁰. Gunther Kress memposisikan wacana sebagai cara berkomunikasi, sementara teks dipahami sebagai sarana material untuk mewujudkan wacana⁴¹.

Wacana sendiri terbentuk melalui praktik konstruksi naratif yang berlangsung secara sistematis dalam tiga tahap: produksi, distribusi, dan konsumsi. Tahap produksi mencakup proses representasi wacana yang diwujudkan melalui perumusan teks verbal yang secara terstruktur membangun narasi. Tahap distribusi merujuk pada mekanisme penyebaran meme hadis bid’ah di media sosial, baik melalui kreator awal maupun pihak yang mengunggah ulang. Sementara itu, tahap konsumsi mencakup respon pembaca terhadap pesan-pesan ideologis yang tersirat di balik narasi dalam meme hadis bid’ah, termasuk bagaimana pesan tersebut disetujui dan diperdebatkan⁴².

Narasi-narasi yang merepresentasikan wacana bid’ah dalam meme hadis bid’ah akan dianalisis secara kritis dalam satu bingkai konseptual dengan memanfaatkan

³⁹ Norman Fairclough, *Language and Power* (New York: Longman Publishing, 2000), 22.

⁴⁰ James Paul Gee, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method* (London: Routledge Publishing, 2005), 26-33.

⁴¹ Gunther Kress, “Ideological Structures in Discourse,” dalam *Handbook of Discourse Analysis Vol. 4: Discourse Analysis in Society*, ed. T.A. van Dijk (Orlando: Academic Press, 1985), 27–42.

⁴² Norman K. Denzin, “The Seventh Moment: Qualitative Inquiry and the Practices of a More Radical Consumer Research,” *The Journal of Consumer Research* Vol. 28, no. 2 (2001): 324–330.

kerangka kerja *Critical Discourse Analysis (CDA)* tiga dimensi yang dikembangkan oleh Fairclough⁴³. Kerangka analisis ini beroperasi dalam tiga tahapan, yaitu deskripsi, interpretasi, dan eksplanasi. Pada tahap deskripsi, penelitian ini berfokus pada analisis pola representasi yang dibangun melalui pertanyaan dalam rumusan masalah pertama. Pertanyaan tersebut dijadikan parameter dalam melakukan pembacaan kritis terhadap narasi-narasi yang mengartikulasikan wacana bid'ah dalam meme hadis bid'ah. Kemudian pada tahap interpretasi, pembahasan ditujukan untuk menjawab rumusan masalah kedua dengan menggunakan dua pendekatan, yaitu analisis intertekstualis dan analisis misrepresentasi, sebagaimana telah diungkapkan dalam bagian kerangka teoritis. Tahap berikutnya adalah eksplanasi, yang diarahkan untuk menjawab rumusan masalah ketiga, yaitu menyingkap kepentingan ideologis atau motif tertentu yang melatarbelakangi konstruksi wacana bid'ah dalam meme hadis bid'ah di media sosial.

A. Representasi Wacana Bid'ah Dalam Meme Hadis Bid'ah Di Media Sosial

Meme-meme hadis bid'ah di media sosial tidak dapat dipastikan berapa jumlahnya, namun secara umum meme-meme tersebut dapat diklasifikasikan ke tiga pokok pembahasan, yaitu; *pertama*, menegaskan *bid'ah ḥasanah*. Gambar (2) misalnya, melalui judul yang mencolok, kreator meme ingin menegaskan bahwa tidak ada bid'ah yang bisa disebut baik; semua bid'ah adalah sesat. Klaim ini kemudian diperkuat dengan cara mengutip pernyataan al-Shāfi'ī terkait resistensinya terhadap penggunaan *istiḥsān*. Gambar (3) juga tidak jauh berbeda. Kreator meme memulai narasinya dengan menegaskan bahwa “*setiap bid'ah*

⁴³ Fairclough, *Language and Power*, 26.

adalah sesat”, dalam artian tidak ada *bid’ah hasanah*. Klaim ini kemudian diperkuat dengan cara mengutip pernyataan Ibn ‘Umar. Sedangkan dalam gambar (4), narasi hanya merupakan alih bahasa dari penjelasan Šālih al-Fawzān mengenai penafsirannya secara literal terhadap hadis *kullu bid’ah ḍalālāh*.

Gambar 2, 3 dan 4. Meme-Meme Yang Menegasikan Bid’ah Hasanah



Kedua, labelisasi bid’ah pada beberapa tradisi keagamaan. Misalnya, konstruksi wacana bid’ah pada gambar (5) dimulai dengan pertanyaan retorik “selamatan 4 bulanan atau 7 bulanan untuk ibu hamil, perlukah?”. Pertanyaan ini tidak benar-benar mengundang diskusi, melainkan sudah menuntun pembaca ke arah jawaban yang dikehendaki. Pertanyaan itu kemudian segera disusul dengan kutipan hadis bid’ah.

Sementara itu, konstruksi wacana bid’ah dalam spektrum ini juga menyasar pada tradisi lainnya, seperti peringatan maulid Nabi, perayaan nuzulul Qur’an, tahlilan dan lain sebagainya. Misalnya, pada gambar (6), wacana dimulai dengan paradoks. Narasi dibuka dengan “*maulid Nabi itu bid’ah yang hasanah kok jadi slow aja*” sehingga secara sekilas pembaca diajak untuk meyakini terlebih dahulu adanya *bid’ah hasanah* serta keabhsahan maulid sebagai praktik keagamaan yang dianggap *bid’ah hasanah*. Akan tetapi, fokus utama wacana justru terletak pada pernyataan selanjutnya, yaitu “*dalam Islam tidak ada bid’ah hasanah, semua bid’ah adalah*

sesat”. Penegasian terhadap *bid’ah hasanah* ini secara tidak langsung juga menegaskan keabsahan peringatan maulid Nabi.

Sedangkan dalam gambar (7) dan gambar (8), wacana yang diusung sama dengan dua meme sebelumnya, yaitu tradisi yang tidak ada di masa Nabi dan para Sahabat adalah bid’ah. Hanya saja, hadis yang dicantumkan menggunakan redaksi yang berbeda. Jika dua meme sebelumnya menggunakan redaksi hadis *kullu bid’ah ḍalālah*, namun redaksi hadis yang digunakan dalam meme-meme ini adalah *man aḥdatha fī amrinā hādhā mā laysa minh fahuwa radd*. Pesan yang ingin disampaikan cukup jelas, yaitu tradisi tersebut merupakan perkara baru dalam agama yang tidak ada asalnya dan sebab tidak ada asalnya maka tradisi tersebut tertolak.

Labelisasi bid’ah terhadap tradisi-tradisi keagamaan yang disinggung dalam meme-meme yang telah disebutkan merupakan bentuk aplikatif dari penafsiran para kreatornya terhadap hadis bid’ah. Dalam artian, penafsiran para kreator meme terhadap hadis bid’ah adalah bahwa setiap perkara baru dalam agama adalah bid’ah. Sehingga dengan demikian, alur logika yang dibangun sederhana dan tegas; tradisi itu tidak ada di masa Nabi, berarti ia adalah hal baru, dan karena setiap hal baru adalah bid’ah, maka tradisi itu sesat dan tertolak.

Gambar 5, 6, 7 dan 8. Meme-Meme Hadis Bid'ah Terkait Beberapa Tradisi Keagamaan



Ketiga, implikasi bid'ah. Pada gambar (9) narasi “*bid'ah juga merupakan dosa*” merupakan ringkasan untuk narasi setelahnya. Seperti pada meme-meme sebelumnya, narasi yang dibangun merupakan bentuk penafisan kreator meme terhadap hadis bid'ah yang dikutipnya. Pemahaman kreator meme bahwa bid'ah berimplikasi pada dosa berangkat dari diksi “*dalalah*” yang ada dalam hadis, yang memiliki makna kesesatan. Hal ini terlihat jelas dari bagaimana kreator meme mengkapitalkan diksi “*KESESATAN*” untuk menunjukkan poin utama dalam narasi yang ia bangun. Selanjutnya, dijelaskan bahwa hadis ini berstatus *ṣaḥīḥ* yang ditujukan sebagai penegas bahwa tidak ada persoalan dengan kualitas hadis tersebut. Konsekuensinya, ia hanya perlu diterima karena isinya jelas dan tegas. Dengan demikian, terlihat jelas kerangka berpikir kreator meme dalam mengonstruksi wacana bid'ah, yaitu setiap bid'ah adalah kesesatan dan setiap kesesatan adalah dosa.

Pada gambar (10), bagian atas tertulis besar kata “*bid’ah*” dengan penjelasan singkat dalam kurung “*perkara baru dalam agama*” kemudian dilanjutkan dengan klaim bahwa bid’ah adalah “*sebab hati menjadi sakit*”. Sebagai penguat argumen, ditampilkan sebuah hadis Nabi dalam teks Arab dan terjemahannya. Pesan yang disampaikan tampak tegas, namun jika ditelaah lebih jauh terdapat ambiguitas dalam konstruksi maknanya. Frasa “*bid’ah sebab hati menjadi sakit*” menimbulkan pertanyaan: sakit hati yang dimaksud apakah dalam arti spiritual, moral, atau sekadar metaforis sebagai hati yang tidak tenang? Tidak ada penjelasan lanjutan yang memperjelas maksud ungkapan itu. Selain itu, klaim yang menyatakan bahwa bid’ah menjadi penyebab hati sakit sebenarnya tidak memiliki korelasi langsung dengan hadis yang dicantumkan. Hadis Nabi yang dicantumkan secara harfiah hanya menegaskan bahwa setiap bid’ah adalah sesat, tanpa menyebut dampak berupa sakitnya hati.

Pada gambar (11), kalimat pembuka “*Wahai Pelaku Bid’ah*” merupakan bentuk interpelasi ideologis. Louis Althusser menjelaskan bahwa ideologi bekerja dengan cara memanggil individu sebagai subjek⁴⁴, dan dalam konteks ini teks secara eksplisit mengidentifikasi pembaca sebagai “*pelaku bid’ah*”. Interpelasi ini memiliki fungsi ganda; di satu sisi, ia menegaskan adanya identitas sosial tertentu (yakni pelaku bid’ah), dan di sisi lain, ia membingkai identitas itu sebagai pihak yang akan mendapat azab.

⁴⁴ Louis Althusser, *Ideologi dan Aparatus Ideologi Negara (Catatan-Catatan Investigasi)*, trans. oleh Mohamad Zaki Hussein (Jakarta: IndoPROGRESS, 2015), 54-55.

Selain itu, ambiguitas juga terdapat pada meme ini. Kutipan terjemahan hadis bid'ah yang berbunyi “*barang siapa membuat suatu perkara baru dalam urusan kami ini (urusan agama) yang tidak ada asalnya, maka perkara tersebut tertolak*” hanya menegaskan penolakan terhadap suatu amalan yang tidak ada dalilnya, tanpa menyebutkan secara eksplisit adanya implikasi azab bagi pelakunya. Dengan kata lain, hadis tersebut tidak memberikan indikasi langsung (*dilālah ṣarīḥah*) bahwa konsekuensinya adalah azab.

Gambar 9, 10 dan 11. Meme-Meme Hadis Bid'ah Terkait Implikasi Bid'ah



Meme-meme yang disebutkan di atas hanyalah sebagian kecil dari banyak meme yang diunggah di media sosial dengan konten yang sama. Hal terpenting yang dapat dipastikan adalah bahwa meme-meme yang telah disebutkan dapat mewakili meme-meme lain yang hanya merupakan replika dan imitasi. Mengapa demikian? Seringkali, meme-meme yang menyebar mengalami daur ulang desain, tetapi konten dan editorialnya tetap sama. Selain itu, dapat ditemukan beberapa meme yang menyisipkan hadis bid'ah dengan narasi yang sama.

Begitu juga, meme hadis bid'ah sering kali direproduksi; meme-meme serupa diunggah berulang kali oleh pengguna yang berbeda, sehingga penyebaran meme hadis bid'ah semakin luas. Misalnya gambar (6), setelah mengeksplorasi secara detail tentang meme tersebut di Instagram, peneliti menemukan bahwa meme

tersebut pertama kali dibuat oleh akun @kajianislam dan diposting pada tanggal 7 April 2018⁴⁵. Uniknya, pada tanggal yang sama, meme tersebut telah diposting ulang di Instagram sebanyak tujuh kali oleh akun yang berbeda, yaitu @maulanupa⁴⁶, @idastiawan⁴⁷, @hariyadi_suuuu⁴⁸, @wisnuarifh⁴⁹, @abuariyaal⁵⁰, @islam_cahayaku⁵¹, dan @lingkaranmuslim⁵². Kemudian, meme tersebut diunggah ulang oleh @con_vost pada tanggal 8 April 2018⁵³, @titi_nash pada tanggal 9 April 2018⁵⁴, @sunnah.rosul pada tanggal 11 April 2019⁵⁵, @henny_olshopmks pada tanggal 8 Mei 2019⁵⁶, @taklimsalafy pada tanggal 7 Oktober 2019⁵⁷, dan @mengambilhikmah pada tanggal 18 Oktober 2022⁵⁸.

-
- ⁴⁵ @kajianislam, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018, <https://www.instagram.com/p/BhQk30PHuuw/>.
- ⁴⁶ @maulanupa, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018, https://www.instagram.com/p/BhQ02_-HQqW/.
- ⁴⁷ @idastiawan, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018, https://www.instagram.com/p/BhRMf_CBMvG/.
- ⁴⁸ @hariyadi_suuuu, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018, <https://www.instagram.com/p/BhRJQ9DBMCF/>.
- ⁴⁹ @wisnuarifh, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018, https://www.instagram.com/p/BhQ4nX4FE_M/.
- ⁵⁰ @abuariyaal, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018, <https://www.instagram.com/p/BhQwSouDIUQ/>.
- ⁵¹ @islam_cahayaku, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018, <https://www.instagram.com/p/BhQv81qnDEf/>.
- ⁵² @lingkaranmuslim, “Mitonis Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018, https://www.instagram.com/p/BhQ4BRXn_DO/.
- ⁵³ @con_vost, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 8 April 2018, <https://www.instagram.com/p/BhSY0DJBCWF/>.
- ⁵⁴ @titi_nash, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 9 April 2018, <https://www.instagram.com/p/BhV0H0njcTT/>.
- ⁵⁵ @sunnah.rosul, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 11 April 2019, <https://www.instagram.com/p/BwGxqrIJ6pG/>.
- ⁵⁶ @henny_olshopmks, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 8 Mei 2018, https://www.instagram.com/p/Bif_9hfgXmi/.
- ⁵⁷ @taklimsalafy, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 Oktober 2019, <https://www.instagram.com/p/B3UpZ2cndkM/>.
- ⁵⁸ @MengambilHikmah, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 18 Oktober 2022, https://www.instagram.com/mengambilhikmah/p/Cj1fx5wBF_q/.

Gambar 12. Penyebaran Meme Selamatan Kehamilan di Instagram



Penyebaran meme tersebut merupakan gejala penerimaan ideologi yang diterima begitu saja tanpa penyaringan, tinjauan, dan hal-hal lain. Melalui meme tersebut, netizen memperoleh pengetahuan yang dianggap krusial, sehingga tidak sedikit kalimat-kalimat yang cenderung memvalidasi meme tersebut dalam kolom komentar. Misalnya, komentar “Mantab Admin @kajianislam, Islam sudah sempurna jadi tidak perlu ada lagi penyempurnaan/tambahan. Jika Nabi Muhammad SAW ada melakukannya, maka lakukanlah.. jika tidak, tinggalkan!.. Beribadahlah berdasarkan al-Qur’an dan Sunnah” oleh akun @fraser_edvin atau komentar “walaupun it baik menurut kita tetapi tidak utk agama dan tdk berladaskan syariat maka tertolak semua amalanny.. jadinya kan percuma dan sia2 saja” oleh akun @h_andarmenherossi. Secara tidak langsung, pola pikir netizen telah dibentuk oleh meme tersebut. Hanya saja, sebagai pandangan yang berlawanan dengan pandangan dominan di dunia nyata, tentunya hal tersebut menjadikannya tidak akan luput dari kritikan. Misalnya, komentar “Bid’ah bid’ah bid’ah mulu yg dibahas admin2 sekarang ya. Saya udah nemu 2 admin yg

membahas beginian” oleh akun @yd.ar_ atau komentar “Bid’ah..?? what..?? syukuran kok bid’ah..kita bersyukur dgn cara syukuran ato kenduri apa slahnya” oleh akun @irna_irhamna92.

Berdasarkan uraian di atas, terlihat bahwa hadis Nabi terkait bid’ah yang banyak beredar dalam bentuk meme di media sosial umumnya merujuk pada dua hadis; *kullu bid’ah ḍalālah* dan *man aḥdatha fī amrinā hādhā mā laysa minh fahuwa radd*, yang dapat dijumpai dalam lima kitab hadis kanonik, yaitu Ṣaḥīḥ al-Bukḥārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwūd, Sunan Ibn Mājah dan Sunan al-Nasā’ī.

Adapun hadis *kullu bid’ah ḍalālah*, dapat ditemukan dalam empat kitab hadis kanonik dan diterima oleh para kodifikator hadis dengan ragam redaksi melalui tiga jalur periwayatan Sahabat, yaitu Jābir ibn ‘Abd Allāh, ‘Irbād ibn Sāriyah dan ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd. Berikut perinciannya:

Tabel 1: Takhrīj Hadis كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ

No.	Sumber Literatur	Redaksi Hadis	Sanad	Status Perawi
1.	Ṣaḥīḥ Muslim	وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى. حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَطَبَ احْمَرَّتْ عَيْنَاهُ، وَعَلَا صَوْتُهُ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ. حَتَّى كَأَنَّهُ مُنْدِرُ جَيْشٍ، يَقُولُ: صَبَحَكُمْ وَمَسَّكُمْ. وَيَقُولُ.	Rasulullah SAW	
			Jābir ibn ‘Abd Allāh	Sahabat
			‘Abd Allāh ibn ‘Amr ibn Ḥarām (ayah Jābir ibn ‘Abd Allāh)	Sahabat
			Ja‘far ibn Muḥammad	Terpercaya ⁶⁰

⁶⁰ Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’*, Jilid 6 (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001), 225.

		"بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ". ويقرن بين أصبعيها لسبابة وَالْوُسْطَى. وَيَقُولُ: "أَمَّا بَعْدُ. فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ. وَخَيْرُ الْهَدَى هَدَى مُحَمَّدٍ. وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا. وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ". ثُمَّ يَقُولُ: "أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ مَنْ تَرَكَ مَا لَا فَلَاحَ لَهُ. وَمَنْ تَرَكَ دِينَنَا أَوْ ضِيَاعَا فَلَيْ وَعَلِي" ٥٩	'Abd al-Wahhāb ibn 'Abd al-Majīd	Terpercaya ⁶¹
			Muḥammad ibn al-Muthannā	Terpercaya ⁶²
			Muslim ibn al-Hajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī	Terpercaya ⁶³
2.	Sunan Abī Dāwūd	حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا ثَوْرُ بْنُ يَزِيدَ، قَالَ: حَدَّثَنِي خَالِدُ بْنُ مَعْدَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرِو السُّلَمِيِّ، وَحُجْرُ بْنُ حُجْرٍ، قَالَا: أَتَيْنَا الْعُرْبَاضَ بْنَ سَارِيَةَ، وَهُوَ بِمَنْ نَزَلَ فِيهِ ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٩٢] فَسَلَّمْنَا، وَقُلْنَا: أَتَيْنَاكَ زَائِرِينَ وَعَائِدِينَ وَمُقْتَبِسِينَ، فَقَالَ الْعُرْبَاضُ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَوَعظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجَلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُودَّعٍ، فَمَادَا	Rasulullah SAW	
			Al-'Irbād ibn Sāriyah	Sahabat
			Hujr ibn Hujr	Sahabat
			'Abd al-Rahmān ibn 'Amr al-Sulamī	Terpercaya ⁶⁵
			Khālīd ibn Ma'dān	Terpercaya ⁶⁶
			Thawr ibn Yazīd	Terpercaya ⁶⁷
			Al-Walīd ibn Muslim	Terpercaya ⁶⁸
			Aḥmad ibn Ḥanbal	Terpercaya ⁶⁹
			Abū Dāwūd	Terpercaya ⁷⁰

⁵⁹ Muslim ibn al-Hajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 2, no. 867 (Kairo: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā'uḥu, 1995), 592.

⁶¹ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 9, 238.

⁶² Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 12, 124.

⁶³ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 12, 563.

⁶⁵ Ibn Ḥibbān, *Al-Thiqqāt*, Jilid 4 (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1973), 200.

⁶⁶ Jamāl al-Dīn Abū al-Hajjāj al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Jilid 8 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983), 168.

⁶⁷ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Jilid 4, 419.

⁶⁸ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Jilid 31, 87. Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 9, 212.

⁶⁹ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 11, 195.

⁷⁰ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 13, 204.

		تَعَهَّدُ إِلَيْنَا؟ فَقَالَ «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسِيرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمُهَدِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالتَّوَاجِدِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ» ^{٦٤}		
3.	Sunan al-Nasā'ī	م أَخْبَرَنَا عُثْبَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: أَنْبَأَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ يَحْمَدُ اللَّهَ، وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ يَقُولُ: مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضِلَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ، إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَأَحْسَنُ الْهُدَى هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ، وَكُلُّ ضَالَّةٍ فِي النَّارِ. ثُمَّ يَقُولُ: بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ. وَكَانَ إِذَا ذَكَرَ السَّاعَةَ احْمَرَّتْ وَجَنَّتَاهُ، وَعَلَا صَوْتُهِ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ، كَأَنَّهُ نَذِيرُ جَيْشٍ يَقُولُ: صَبِّحَكُمْ مَسَاكُمُ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِأَهْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ دِينًا أَوْ ضَيَاعًا فَلِإِيٍّ أَوْ عَلَيٍّ، وَأَنَا أَوَّلُ بِالْمُؤْمِنِينَ» ^{٦٥}	Rasulullah SAW	
			Jābir ibn 'Abd Allāh	Sahabat
			'Abd Allāh ibn 'Amr ibn Harām	Sahabat
			Ja'far ibn Muhammad	Terpercaya
			Sufyān	Terpercaya ⁷²
			Ibn al- Mubarak	Terpercaya ⁷³
			'Utbah ibn 'Abd Allāh	Terpercaya ⁷⁴
			Aḥmad ibn Shu'ayb al- Nasā'ī	Terpercaya ⁷⁵

⁶⁴ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Jilid 4, no. 4607 (Beirut: al-Maktabah al-‘Aşriyyah, t.t.), 200.

⁷¹ Aḥmad ibn Shu‘ayb al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, Jilid 3, no. 1578 (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1930), 188.

⁷² Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Jilid 11, 155.

⁷³ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’*, Jilid 8, 379.

⁷⁴ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’*, Jilid 11, 540.

⁷⁵ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Jilid 1, 329.

4.	Sunan Ibn Mājah	حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ بَشِيرٍ بْنُ دُكَّوَانَ الدِّمَشْقِيُّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْعَلَاءِ يَعْغِي ابْنَ زَبْرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي الْمُطَّاعِ، قَالَ: سَمِعْتُ الْعُرْبَاضَ بْنَ سَارِيَةَ، يَقُولُ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، فَوَعظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً، وَجَلَسَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، وَذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَعَظْتَنَا مَوْعِظَةً مُوَدِّعٍ، فَأَعْهَدَ إِلَيْنَا بَعْدَ، فَقَالَ: «عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا، وَسَتْرُونَ مِنْ بَعْدِي اخْتِلَافًا شَدِيدًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالتَّوَاجِدِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْأُمُورَ الْمُحْدَثَاتِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَالَّةٌ»^{٧٦}	Rasulullah SAW	
			Al-'Irbād ibn Sāriyah	Sahabat
			Yahyā ibn Abī al-Muṭā'	Terpercaya ⁷⁷
			Al-Walīd ibn Muslim	Terpercaya
			'Abd Allāh ibn al-'Alā'	Terpercaya ⁷⁸
			'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Bashīr ibn Dhakwān	Terpercaya ⁷⁹
			Ibn Mājah	Terpercaya ⁸⁰
			Rasulullah SAW	
			'Abd Allāh ibn Mas'ūd	Sahabat
		حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ بْنُ مَيْمُونِ الْمَدِينِيُّ أَبُو عُبَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " إِنَّمَا هُمَا اثْنَتَانِ، الْكَلَامُ وَالْهَدْيُ، فَأَحْسِنُ الْكَلَامَ كَلَامُ	Abū al-Aḥwaṣ	Terpercaya ⁸²
			Abū Ishāq	Terpercaya ⁸³
			Mūsā ibn 'Uqbah	Terpercaya ⁸⁴
			Muḥammad ibn Ja'far ibn Abī Kathīr	Terpercaya ⁸⁵

⁷⁶ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Jilid 1, no. 42 (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 15.

⁷⁷ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Jilid 13, 539.

⁷⁸ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 7, 351.

⁷⁹ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Jilid 14, 281.

⁸⁰ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 13, 278.

⁸² Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Jilid 22, 445.

⁸³ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 5, 393.

⁸⁴ Al-Dhahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Jilid 6, 115.

⁸⁵ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Jilid 24, 584.

		اللَّهُ، وَأَحْسَنُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، أَلَا وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ شَرَّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، أَلَا لَا يَطُولَنَّ عَلَيْكُمْ الْأَمَدُ، فَتَنْقَسُوا قُلُوبُكُمْ، أَلَا إِنَّ مَا هُوَ آتٍ قَرِيبٌ، وَإِنَّمَا الْبَعِيدُ مَا لَيْسَ بِآتٍ، أَلَا إِنَّمَا الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بِغَيْرِهِ، أَلَا إِنَّ قِتَالَ الْمُؤْمِنِ كُفْرٌ وَسِبَائِهِ فُسُوقٌ، وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ، أَلَا وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّ الْكَذِبَ لَا يَصْلُحُ بِالْجِدِّ وَلَا بِالْهَزْلِ، وَلَا يَعْدُ الرَّجُلُ صَبِيهًا ثُمَّ لَا يَفِي لَهُ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّهُ يُقَالُ لِلصَّادِقِ: صَدَقَ وَبَرَّ، وَيُقَالُ لِلْكَاذِبِ: كَذَبَ وَفَجَرَ، أَلَا وَإِنَّ الْعَبْدَ يَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا ⁸¹	‘Ubayd ibn Maymūn al- Madanī	Terpercaya ⁸⁶
			Muḥammad ibn ‘Ubayd ibn Maymūn al- Madanī	Shaykh ⁸⁷
			Ibn Mājah	Terpercaya

Sedangkan hadis *man aḥdatha fī amrinā hādhā mā laysa minh fahuwa radd* dapat ditemukan dalam empat kitab hadis kanonik dan diterima oleh para kodifikator hadis dengan redaksi yang seragam melalui jalur periwayatan ‘Āisyah. Selain itu,

⁸¹ Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Jilid 1, no. 44, 18.

⁸⁶ *Thiqqah* menurut Ibn Ḥibbān dan *Majhūl* menurut Abū Ḥātim. Lihat, Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Jilid 19, 237.

⁸⁷ Komentar ini diberikan oleh Abū Ḥātim. Lihat, Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Jilid 26, 73. Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsī dalam *Bayān al-Wahm wa al-Ihhām* mengatakan bahwa komentar Abū Ḥātim terhadap perawi hadis dengan menggunakan lafaz 'shaykh', menunjukkan bahwa ia bukan termasuk orang yang berilmu, tetapi semata-mata karena ia pernah meriwayatkan hadis tertentu yang diterima. Lihat, Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsī, *Bayān al-Wahm wa al-Ihhām fī Kitāb al-Aḥkām*, Jilid 4 (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1997), 672. Sementara itu Ibn Abī Ḥātim (anak Abū Ḥātim) dalam *Al-Jarḥ wa al-Ta’dīl* menjelaskan bahwa maksud komentar ayahnya dengan lafaz 'shaykh' menunjukkan bahwa perawinya berada pada tingkatan ketiga, yaitu hadisnya ditulis namun perlu diperiksa kembali. Lihat, Ibn Abī Ḥātim, *Al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Jilid 2 (Hyderabad: Maṭba‘ah Majlis Dā’irah al-Ma‘ārif al-Uthmānīyah, 1952), 37.

dalam riwayat al-Bukhārī dan Muslim juga ditemukan hadis lain dengan makna yang sama, yaitu hadis *man ‘amila ‘amalan laysa ‘alayh amrunā fahuwa radd*, namun hadis ini jarang muncul atau dijadikan rujukan dalam meme di media sosial.

Tabel 2: Takhrīj Hadis مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ

No.	Sumber Literatur	Redaksi Hadis	Sanad	Status Perawi
1.	Ṣaḥīḥ al-Bukhārī	حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ). رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْمُحَرَّمِيُّ، وَعَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَبِي عَوْنٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ. ⁸⁸	Rasulullah SAW	
			‘Āisyah bint Abī Bakr	Sahabat
			Al-Qāsim ibn Muḥammad	Terpercaya ⁸⁹
			Sa‘īd ibn Ibrāhīm	Terpercaya ⁹⁰
			Ibrāhīm ibn Sa‘īd	Terpercaya ⁹¹
			Ya‘qūb	Terpercaya ⁹²
			Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī	Terpercaya ⁹³
			Rasulullah SAW	
			‘Āisyah bint Abī Bakr	Sahabat
			Al-Qāsim ibn Muḥammad	Terpercaya
			Sa‘īd ibn Ibrāhīm	Terpercaya
			‘Abd Allāh ibn Ja‘far al-Makhrāmī	Terpercaya ⁹⁴

⁸⁸ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid ٧, no. 2٥٥٠ (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1993), ٩٥٩.

⁸⁹ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*, Jilid 5, 54.

⁹⁰ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*, Jilid 5, 419.

⁹¹ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*, Jilid 8, 305.

⁹² Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*, Jilid 9, 492.

⁹³ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*, Jilid 12, 454.

⁹⁴ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā*, Jilid 7, 329.

			‘Abd al-Wāhid ibn Abī ‘Awn	Terpercaya ⁹⁵
			Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī	Terpercaya
2.	Ṣaḥīḥ Muslim	حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَوْنٍ الْأَلَلِيُّ. جَمِيعًا عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ. قَالَ ابْنُ الصَّبَّاحِ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ. حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ. قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مَنْ أَخَذَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ) ⁹⁶	Rasulullah SAW	
			‘Āisyah bint Abī Bakr	Sahabat
			Al-Qāsim ibn Muḥammad	Terpercaya
			Sa‘īd ibn Ibrāhīm	Terpercaya
			Ibrāhīm ibn Sa‘īd	Terpercaya
			‘Abd Allāh ibn ‘Awn al-Hilālī	Terpercaya ⁹⁷
			Abū Ja‘far Muḥammad ibn al-Ṣabbāḥ	Terpercaya ⁹⁸
			Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī	Terpercaya
3.	Sunan Ibn Mājah	حَدَّثَنَا أَبُو مَرْوَانَ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعُثْمَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (مَنْ أَخَذَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ) ⁹⁹	Rasulullah SAW	
			‘Āisyah bint Abī Bakr	Sahabat
			Al-Qāsim ibn Muḥammad	Terpercaya
			Sa‘īd ibn Ibrāhīm	Terpercaya
			Ibrāhīm ibn Sa‘īd	Terpercaya
			Abū Marwān Muḥammad ibn ‘Uthmān al-‘Uthmānī	Terpercaya ¹⁰⁰
			Ibn Mājah	Terpercaya

⁹⁵ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Jilid 18, 464.

⁹⁶ Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 3, no. ۱۷۱۸, ۱۳۴۳.

⁹⁷ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’*, Jilid 6, 376.

⁹⁸ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’*, Jilid 10, 671.

⁹⁹ Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Jilid 1, no. ۱۴, ۷.

¹⁰⁰ Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’*, Jilid 11, 441.

4.	Sunan Abī Dāwūd	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبِرَّازُ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْمَحْرَمِيُّ، وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَخَذَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ» ^{١٠١}	Rasulullah SAW	
			‘Āisyah bint Abī Bakr	Sahabat
			Al-Qāsim ibn Muḥammad	Terpercaya
			Sa’id ibn Ibrāhīm	Terpercaya
			Ibrāhīm ibn Sa’id	Terpercaya
			‘Abd Allāh ibn Ja’far al- Makhramī	Terpercaya
			Muḥammad ibn ‘Isā	Terpercaya ¹⁰²
			Abū Dāwūd	Terpercaya
			Rasulullah SAW	
			‘Āisyah bint Abī Bakr	Sahabat
			Al-Qāsim ibn Muḥammad	Terpercaya
			Sa’id ibn Ibrāhīm	Terpercaya
			Ibrāhīm ibn Sa’id	Terpercaya
			Abū Ja’far Muḥammad ibn al-Ṣabbāḥ	Terpercaya
			Abū Dāwūd	Terpercaya

Ditinjau berdasarkan penyandaran sanad dari masing-masing hadis, maka dua hadis bid’ah dengan berbagai ragam redaksinya sebagaimana di atas termasuk hadis yang berstatus *marfū’*, yaitu istilah untuk merujuk pada hadis yang dinisbatkan langsung kepada Rasulullah SAW. Hadis *marfū’* menempati posisi tertinggi dalam hierarki hadis berdasarkan penyandaran sanadnya, yang kemudian disusul oleh hadis

¹⁰¹ Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Jilid 4, no. 460¹, 200.

¹⁰² Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Jilid 26, 259.

mawqūf, yang disandarkan kepada para Sahabat, dan kemudian hadis *maqṭū'*, yang disandarkan kepada para Tābi'īn¹⁰³.

Dari segi kualitas, dua hadis bid'ah di atas berstatus *ṣaḥīḥ* —kecuali riwayat Ibn Mājah dari jalur periwayatan 'Abd Allāh ibn Mas'ūd¹⁰⁴— melihat bahwa dua hadis tersebut telah memenuhi syarat kesahihan suatu hadis yang mencakup ketersambungan sanad antar perawinya, lalu para perawinya adalah pribadi yang saleh, terjaga kepribadiannya (*'adālah*) dan kuat hafalannya (*ḍabt*). Selain itu, pada redaksi hadisnya (*matn*) tidak terdapat kejanggalan (*shadh*) dan kecacatan (*'illah*)¹⁰⁵.

Sementara itu, keberadaannya dalam Ṣaḥīḥayn (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīḥ Muslim), merupakan indikator kuat bahwa hadis tersebut diakui dan diterima oleh para Ulama. Hal ini karena Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī dan Muslim ibn al-Hajjāj menerapkan kriteria kesahihan yang sangat ketat. Misalnya, al-Bukhārī mewajibkan para perawi untuk benar-benar bertemu secara langsung (*thubūt al-liqā'*) sebagai syarat ketersambungan sanad dalam karyanya¹⁰⁶, meskipun sebagian Ulama lain menganggap adanya kemungkinan pertemuan antar perawi (*imkāniyyah al-liqā'*) telah memenuhi syarat ketersambungan sanad. Sedangkan salah satu syarat yang dipertimbangkan secara ketat oleh Muslim ibn al-Hajjāj adalah bahwa ia lebih banyak mencantumkan hadis-hadis yang disandarkan pada Nabi (*marfū'*) dalam

¹⁰³ Ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 45-47.

¹⁰⁴ Namun meskipun demikian, hadis bid'ah dari jalur periwayatan 'Abd Allāh ibn Mas'ūd dapat dihukumi berkualitas *ḥasan li ghairih*, yaitu hadis yang lemah (*da'if*) tetapi memiliki banyak jalur periwayatan, selama kelemahannya bukan disebabkan oleh kefasikan atau kebohongan perawinya. Lihat, Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Maktabat al-Ma'ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2004), 66.

¹⁰⁵ Al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, 45.

¹⁰⁶ Shams al-Dīn al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth bi Sharḥ Alfiyah al-Ḥadīth*, Jilid 1 (Mesir: Maktabah al-Sunnah, 2003), 205.

Ṣaḥīḥ-nya. Sehingga riwayat yang disandarkan pada Sahabat (*mawqūf*) maupun generasi setelahnya jumlahnya hanya sedikit dalam kitab tersebut.

Berangkat dari persyaratan yang ketat ini, Ulama hadis dan para Fuqaha' pada masa al-Bukḥārī atau Muslim maupun setelahnya, bersepakat bahwa kompilasi hadis yang dimuat dalam kitab Ṣaḥīḥ al-Bukḥārī dan Ṣaḥīḥ Muslim, atau umum disebut dengan Ṣaḥīḥayn, adalah berkualitas ṣaḥīḥ¹⁰⁷, termasuk di dalamnya adalah dua hadis bid'ah dalam kajian ini. Kualitas dua hadis ini juga diperkuat dengan banyaknya para kodifikator hadis yang meriwayatkannya, semakin jelas bahwa dua hadis tersebut memiliki penguat, baik dari aspek internal maupun eksternalnya. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dua hadis bid'ah di atas merupakan hadis yang autentik dan otoritatif, dalam artian, dua hadis bid'ah di atas layak untuk dijadikan sebagai *hujjah*.

Secara redaksional, pada dasarnya, hadis *kullu bid'ah ḍalālāh* yang muncul dalam meme tidak disajikan secara utuh. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya,

¹⁰⁷ Perlu dipahami bahwa kesahihan suatu hadis sejatinya merupakan hasil ijtihad, yaitu penilaian subjektif dari seorang peneliti hadis yang didasarkan pada analisis logis, namun tetap mengandung unsur subjektivitas. Karena sifatnya sebagai ijtihad, hadis yang dianggap ṣaḥīḥ oleh satu peneliti bisa saja ditolak atau disanggah oleh peneliti lain, bahkan dapat muncul penilaian ijtihad yang bertentangan. Hal ini juga berlaku pada Ṣaḥīḥ al-Bukḥārī dan Ṣaḥīḥ Muslim, di mana Muslim sendiri mengakui bahwa tidak semua hadis yang dikumpulkannya dapat dipastikan berstatus sahih. Misalnya, dalam bab “tashahhud fi al-ṣalāh”, ia menyatakan

ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ههنا، إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه

"Sesuatu (hadis) yang ada padaku tidaklah semuanya berstatus ṣaḥīḥ, melainkan aku hanya menaruh di sini (Ṣaḥīḥ Muslim) hadis yang (memenuhi syarat Ṣaḥīḥ) sebagaimana yang telah disepakati oleh mereka (Ulama hadis)". Lihat, Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1, 304.

Namun meskipun demikian, para Ulama sepakat bahwa kumpulan hadis dalam Ṣaḥīḥayn adalah berkualitas ṣaḥīḥ, bahkan Ibn al-Ṣalāḥ dan Maḥmūd al-Ṭaḥḥān menyatakan bahwa keduanya merupakan kitab paling Ṣaḥīḥ setelah al-Qur'an. Lihat, Al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*, 48; Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma'rifat Anwā' 'Ulūm al-Ḥadīth* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 18; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, Jilid 1 (Dār Tayyibah, t.t.), 131; Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Jilid 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), 19; Waliyyullāh al-Dihlawī, *Hujjah Allāh al-Bālighah*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Jil, 2005), 232; Al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth bi Sharḥ Alfiyah al-Ḥadīth*, Jilid 1, 72.

redaksi hadis dalam meme hanyalah potongan dari keseluruhan redaksi hadis yang cukup panjang. Namun, hal yang cukup menarik adalah selektivitas yang ditunjukkan oleh para kreator meme dalam pemilihan riwayat yang digunakan. Sejauh penelusuran peneliti, tidak ada satu pun penggunaan hadis *kullu bid'ah ḍalālāh* riwayat Ibn Mājah dari jalur periwayatan 'Abd Allāh ibn Mas'ūd —yang diketahui memiliki kelemahan pada aspek perawi— dalam meme-meme yang beredar.

Hadis Nabi yang ditampilkan dalam meme-meme yang telah disebutkan menunjukkan adanya proses dialektika antara teks agama dan konteks sosial-keagamaan di Indonesia. Kehadiran hadis dalam ruang digital tidak sekadar dipahami sebagai reproduksi ajaran normatif, melainkan juga sebagai upaya peneguhan relevansi sabda Nabi di tengah perubahan lanskap komunikasi modern. Dalam kerangka hermeneutika, hadis diposisikan sebagai teks yang memiliki daya lintas-temporal dan lintas-spasial, sehingga dapat diaktualisasikan dalam beragam konteks, termasuk ruang digital¹⁰⁸. Dengan hadirnya hadis dalam format meme, pesan-pesan keagamaan berpotensi mempertahankan relevansinya dan bahkan memperoleh momentum baru untuk berkembang¹⁰⁹.

B. Ideologi Di Balik Penyebaran Dan Persebaran Meme Hadis Bid'ah Di Media Sosial

¹⁰⁸ Fadhli Lukman, "Digital Hermeneutics and A New Face of The Qur'an Commentary: The Qur'an in Indonesian's Facebook," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 1 (2018): 95–120, <https://doi.org/10.14421/ajis.2018.561.95-120>.

¹⁰⁹ Miski Mudin, *Islam Virtual: Diskursus Hadis, Otoritas, dan Dinamika Keberislaman di Media Sosial* (Yogyakarta: Bildung, 2019).

Pembahasan dalam spektrum ini merupakan dimensi kedua dalam kerangka analisis wacana kritis (CDA) Norman Fairclough. Pada dimensi ini, diperlukan penerapan pendekatan intertekstualis untuk menelaah bagaimana kreator meme memanfaatkan, memodifikasi, atau menafikan sumber-sumber eksternal ketika membangun narasinya. Fairclough menegaskan bahwa intertekstualis berfungsi mengungkap praktik pereduksian atau pengolahan sumber, baik melalui proses eksklusif maupun inklusif¹¹⁰. Dengan demikian, analisis ini memungkinkan penelusuran terhadap sumber-sumber rujukan yang dihadirkan maupun yang sengaja dihilangkan oleh kreator meme dalam konstruksi wacananya.

Selain menggunakan pendekatan intertekstualis, pembahasan ini juga menggunakan pendekatan misrepresentasi yang umum diaplikasikan dalam penelitian-penelitian analisis wacana kritis. Pendekatan ini bertujuan mengungkap muatan ideologis yang hendak disampaikan oleh pembuat meme kepada pembacanya. Konsep misrepresentasi berangkat dari gagasan representasi sebagaimana dikemukakan Stuart Hall, yang mendefinisikannya sebagai proses produksi dan pertukaran makna di antara anggota suatu budaya melalui bahasa, tanda, dan citra yang merepresentasikan realitas tertentu. Misrepresentasi terjadi ketika representasi tersebut mengalami distorsi atau kekeliruan sehingga berpotensi menutupi realitas yang sebenarnya apabila dilakukan secara berulang¹¹¹. Dalam praktiknya, pendekatan misrepresentasi mencakup empat aspek; eksklusif,

¹¹⁰ Norman Fairclough, *Analysis Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London: Routledge Publishing, 2003), 39-41.

¹¹¹ Musfiah Saidah dan Ayu Setiyoningsih, "Analisa Misrepresentasi Dalam Pembentukan Stereotype Pada Film Dokumenter," *Interaksi: Jurnal Ilmu Komunikasi* 12, no. 2 (2023): 285-305, <https://doi.org/10.14710/interaksi.12.2.285-305>.

ekskomunikasi, marginalisasi (melalui stereotipe dan pelabelan), serta legitimasi atau delegitimasi¹¹². Namun, penelitian ini secara khusus hanya memfokuskan kajian pada aspek ekskomunikasi untuk menganalisis sejauh mana unsur tersebut termanifestasi dalam narasi meme hadis bid'ah.

Penting ditegaskan bahwa pada prinsipnya seluruh upaya yang dilakukan seseorang dalam rangka menjelaskan suatu teks agama, baik teks al-Qur'an maupun hadis, merupakan aktivitas menafsirkan atau memahami. Miski menjelaskan bahwa kedudukan meme hadis sejatinya dapat disetarakan dengan kedudukan *sharḥ* hadis yang umum dikenal, seperti *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, *Tuḥfah al-Aḥwazī Sharḥ Sunan al-Tirmizī*, dan berbagai karya *sharḥ* hadis lainnya¹¹³. Dengan demikian, narasi yang dibangun dalam meme hadis bid'ah dapat dipandang sebagai bentuk penafsiran kreator meme terhadap hadis bid'ah, meskipun penyajiannya menggunakan medium yang berbeda.

Dalam studi hadis, terdapat beragam metode yang digunakan untuk memahami hadis, yang secara umum dapat dikategorikan ke dalam empat metode; *pertama*, metode analitis (*tahlīlī*), yakni usaha penafsir atau pensyarah hadis untuk menguraikan dimensi-dimensi yang terkandung dalam hadis, meliputi aspek linguistik, historis, sosial, maupun dimensi lainnya. *Kedua*, metode komparatif (*muqāranah*), yang menitikberatkan pada upaya membandingkan satu redaksi hadis

¹¹² Ekskomunikasi adalah peniadaan argumen individu atau kelompok tertentu; Eksklusi adalah narasi yang mengandung argumen pengecualian; Marginalisasi adalah representasi buruk terhadap individu atau kelompok tertentu (*stereotipe*); Legitimasi/delegitimasi adalah klaim kebenaran sepihak, serta menyalahkan pihak lainnya. Lihat, Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2011). 120-130.

¹¹³ Miski, "Komikisasi Hadis: Arah Baru Syarah Hadis Di Indonesia Studi Kritis Atas 99 Pesan Nabi: Komik Hadis Bukhari-Muslim," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 2, no. 1 (2017): 125–44, <https://doi.org/10.18326/mlt.v2i1.125-144>.

dengan redaksi hadis lain, hadis dengan al-Qur'an, maupun perbedaan penafsiran yang berkembang di kalangan Ulama. *Ketiga*, metode tematik (*mawdū'ī*), yaitu usaha menghimpun hadis-hadis yang memiliki kesamaan tema untuk memperoleh gambaran yang utuh dan menyeluruh terkait suatu persoalan. *Keempat*, metode global (*ijmālī*), yaitu metode penafsiran hadis yang dilakukan secara lebih sederhana, tidak terlalu mendalam, dan dalam konteks tertentu sebatas penerjemahan dari bahasa Arab ke bahasa lokal agar lebih mudah dipahami oleh pembaca¹¹⁴. Secara historis, keempat metode ini diterima dan diaplikasikan secara luas sesuai dengan kebutuhan zaman, dengan beragam penalaran, baik nalar tekstual maupun kontekstual¹¹⁵.

Meme hadis bid'ah yang beredar di media sosial dapat dikategorikan sebagai bentuk *sharḥ* hadis dengan menggunakan metode global. Dalam praktiknya, kreator meme menambahkan narasi singkat yang berfungsi sebagai penjelasan terhadap hadis yang ditampilkan. Misalnya, pada contoh meme yang telah disebutkan, terdapat narasi seperti "*setiap bid'ah adalah sesat*" atau "*bid'ah juga merupakan dosa*". Namun, tidak jarang pula meme disajikan tanpa keterangan interpretatif, melainkan hanya berupa pertanyaan retorik seperti "*adakah bid'ah hasanah?*"¹¹⁶ atau "*selamatan 4 bulanan atau 7 bulanan untuk ibu hamil, perlukah?*". Bahkan ada pula yang hanya menampilkan hadis secara langsung tanpa tambahan teks apa pun,

¹¹⁴ Budiman Nur, "Metodologi Pemahaman Hadis: Pendekatan Pemahaman Tradisionalis Dan Modernis," *Dirayah : Jurnal Ilmu Hadis* 4, no. 1 (2023): 101–18.

¹¹⁵ miski, "Amplification Of Islamic Doctrines In Hadith Memes Prohibition Of Women Travels Without A Mahram On Indonesian Social Media."

¹¹⁶ @fajar_abenye_faiq, "Adakah Bid'ah Hasanah," Instagram, 21 Mei 2017, <https://www.instagram.com/p/BUWsGMHg1xO/>.

tetapi dengan maksud yang jelas untuk menegaskan bahwa semua bid'ah adalah sesat¹¹⁷.

Secara umum, nalar yang digunakan dalam meme hadis bid'ah adalah nalar tekstual. Dalam konteks ini, para kreator meme hanya berpegang pada bunyi literal hadis, atau bahkan sebatas pada terjemahan sederhananya. Dalam beberapa kasus, konten yang diunggah hanyalah hasil pengolahan ulang dari penjelasan pihak lain atau sekadar reproduksi. Fenomena ini menunjukkan adanya pendangkalan dalam pemahaman hadis yang beredar di media sosial¹¹⁸. Hal tersebut sekaligus memperkuat tesis bahwa telah terjadi pergeseran otoritas dalam penafsiran teks keagamaan, di mana siapapun kini dapat menafsirkan dan menyebarkan hadis tanpa melalui mekanisme otoritatif tradisional¹¹⁹.

Lebih jauh, media sosial juga menghadirkan potensi distorsi yang sulit dihindari. Jika dalam karya-karya *sharh* hadis konvensional suatu hadis dapat dijelaskan secara mendalam hingga berlembar-lembar, maka dalam format meme penjelasan tersebut direduksi menjadi satu visual yang ringkas. Meskipun demikian, meme sebagai medium *sharh* hadis terbukti efektif dan efisien, dapat diterima secara luas, diproduksi secara masif, dan disebarluaskan tanpa batas¹²⁰.

¹¹⁷ @multazim, "Bid'ah Sesat," Instagram, 3 Februari 2016, <https://www.instagram.com/multazim/p/BBU6s2DAxHF/>. @vrmuslim, "Semua Bid'ah Adalah Sesat," Instagram, 11 Maret 2021, <https://www.instagram.com/vrmuslim/p/CMQ2H36JRAW/>.

¹¹⁸ Saifuddin Zuhri Qudsy, *Internet, Pendangkalan dan Deotorisasi dalam Studi Hadis*, Islam Santun, 7 April 2021, <https://islamsantun.org/opini/internet-pendangkalan-dan-deotorisasi-dalam-studi-hadis/>.

¹¹⁹ Muhammad Rifat Al-Banna dkk., "Pendekatan Sosiologi-Antropologi Dalam Tafsir Living Quran: Studi analisis terhadap respon netizen pada postingan akun @QuranReview di instagram," *Bayani* 2, no. 1 (2022): 64–77, <https://doi.org/10.52496/bayaniV.2I.1pp64-77>.

¹²⁰ Miski, "Amplification Of Islamic Doctrines In Hadith Memes Prohibition Of Women Travels Without A Mahram On Indonesian Social Media."

Meme-meme dalam tema ini, meskipun pada tataran mikro menampilkan beragam topik dan bentuk representasi, namun pada level makro tetap terarah pada konstruksi wacana tunggal yang menegaskan bahwa “semua bid’ah adalah sesat”. Secara implisit, tiga tipologi meme hadis bid’ah yang telah dipaparkan pada subbab sebelumnya menunjukkan kecenderungan untuk saling mengafirmasi serta berelasi secara dialektis dalam membangun pemahaman tertentu. Sebagai contoh, narasi “*tidak ada bid’ah hasanah*” berfungsi meniadakan legitimasi terhadap sejumlah praktik atau tradisi keagamaan yang selama ini dianggap sebagai *bid’ah hasanah*, seperti *walimah al-haml* (selamatan kehamilan), peringatan maulid Nabi dan lainnya. Konsekuensinya, para pelaku bid’ah diposisikan sebagai individu yang dianggap melakukan perbuatan dosa.

Pada tataran makro, jika diamati lebih dalam menggunakan pendekatan intertekstualis-misrepresentasi, meme hadis bid’ah yang beredar di media sosial terlihat mengabaikan aspek lain yang sebenarnya tidak kalah penting, yaitu ragam penafsiran Ulama terhadap hadis bid’ah. Padahal, hadis bid’ah sejak dahulu menjadi salah satu topik yang paling banyak diperdebatkan dan ditafsirkan dengan beragam pemahaman oleh para Ulama dari berbagai generasi. Namun, dalam produksi meme di media sosial, kompleksitas dan keragaman tafsir itu cenderung ditiadakan.

Di sinilah muncul unsur kesengajaan dalam proses penyederhanaan tersebut. Miski menjelaskan bahwa meme secara inheren memiliki keterbatasan dalam memuat banyak pesan, namun apa yang ditampilkan tetap merupakan hasil dari keputusan diskursif para kreatornya. Dengan kata lain, pola dan bentuk meme yang

diproduksi merupakan pilihan sadar yang didasarkan pada keyakinan atau ideologi yang mereka anut dan ingin didistribusikan¹²¹.

Oleh sebab itu, pengabaian terhadap pendapat yang berseberangan, bukanlah semata-mata akibat keterbatasan ruang komunikasi yang disediakan oleh media meme, melainkan sebagai bagian dari upaya membangun otoritas wacana tertentu. Ketika wacana yang dibawa justru berlawanan dengan arus utama pemikiran Ulama klasik maupun kontemporer, maka strategi yang digunakan adalah melakukan ekskomunikasi, yaitu meniadakan pendapat-pendapat tersebut. Hasilnya, pemahaman yang ditampilkan dalam meme seolah-olah adalah kebenaran tunggal yang bersumber langsung dari hadis Nabi, padahal ia telah melalui proses reduksi dan penyingkiran aspek interpretatif lain.

Perbedaan pandangan para Ulama dalam menafsirkan hadis bid'ah merupakan realitas historis yang tidak dapat diabaikan. Secara garis besar, wacana mengenai bid'ah dalam khazanah pemikiran Ulama dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok;

1. Kelompok Pro Bid'ah Hasanah

Pandangan kelompok ini menempatkan istilah bid'ah dalam dua kategori; mencakup aspek yang dipandang baik atau terpuji serta yang dinilai buruk atau tercela. Selain itu, penetapan bid'ah juga dirumuskan dalam kerangka hukum taklifi; wajib, haram, mubah, makruh dan mandub. Singkatnya, kelompok ini menjadikan *mukhālafah al-sharī'ah* (bertentangan dengan syariat) sebagai tolok

¹²¹ Miski, "Amplification Of Islamic Doctrines In Hadith Memes Prohibition Of Women Travels Without A Mahram On Indonesian Social Media."

ukur dalam menilai apakah suatu perkara baru tergolong *bid'ah ḍalālah* (sesat), yang implikasi hukumnya dapat berupa makruh atau haram. Sebaliknya, apabila perkara baru tersebut tidak bertentangan dengan syariat, maka tidak digolongkan sebagai *bid'ah ḍalālah* dan sering kali disebut sebagai *bid'ah ḥasanah*, dengan implikasi hukum yang dapat berupa mubah, mandub, atau bahkan wajib.

Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas Ulama, yaitu di antaranya Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī¹²², 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām¹²³, Ibn Rajab¹²⁴, Shihāb al-Dīn al-Qarāfi¹²⁵, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī¹²⁶, Ibn Abī al-Faṭḥ al-Ba'ī¹²⁷, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-Nawawī¹²⁸, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī¹²⁹, Ibn al-Athīr¹³⁰, Muḥammad al-Zarqānī¹³¹, Ibn 'Ābidīn¹³², Abū Ḥāmid al-Ghazālī¹³³,

¹²² Abū Bakr al-Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfi'ī*, Jilid 1 (Kairo; Maktabah Dār al-Turāth, 1970), 469. Abū Nu'aym, *Hilyah al-Awliyā' wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, Jilid 9 (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1974), 113.

¹²³ 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Jilid 2 (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azharīyah, 1991), 204.

¹²⁴ Ibn Rajab, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam fī Sharḥ Khamsīn Ḥadīthan min Jawāmi' al-Kalim*, Jilid 2 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997), 172.

¹²⁵ Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, Jilid 4 (Riyadh: Ālam al-Kutub, t.t.), 202.

¹²⁶ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Faṭḥ al-Bārī bi Sharḥ al-Bukhārī*, Jilid 4 (Mesir: al-Maktabah al-Salafiyyah, t.t.), 253.

¹²⁷ Ibn Abī al-Faṭḥ, *Al-Muṭṭali' 'alā Alfāz al-Muqni'* (Maktabat al-Suwaydī li-al-Tawzī', 2003), 406.

¹²⁸ Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 22.

¹²⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ḥawī li-al-Fatāwī*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 2004), 225.

¹³⁰ Ibn al-Athīr, *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa-al-Athar*, Jilid 1 (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1979), 106.

¹³¹ Muḥammad ibn 'Abd al-Bāqī ibn Yūsuf al-Zarqānī, *Sharḥ al-Zarqānī 'alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, Jilid 1 (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2003), 418.

¹³² Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, Jilid 1 (Mesir: Sharikah Maktabah wa-Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādih, 1996), 520.

¹³³ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 3.

al-‘Azīm Ābādī¹³⁴, Ibn ‘Āshūr¹³⁵, Badr al-Dīn al-‘Aynī¹³⁶ dan masih banyak lagi yang tak terhitung jumlahnya.

Argumentasi kelompok ini berangkat dari pemahaman bahwa sabda Nabi SAW *kullu bid‘ah ḍalālah* adalah *‘ām makḥṣūṣ*. Dalam artian, meskipun lafaz *kullu* menempati posisi tertinggi dalam hierarki lafaz-lafaz *‘ām*, bukan berarti hal tersebut menutup kemungkinan bahwa hadis bid‘ah ini tidak dapat di-*takḥṣīs*. Argumentasi ini diperkuat dengan QS. al-Aḥqāf: 25

تُدْعَرُ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ ۚ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ

“(angin) yang menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya, maka jadilah mereka tidak ada yang kelihatan lagi kecuali (bekas-bekas) tempat tinggal mereka. Demikianlah Kami memberi balasan kepada kaum yang berdosa”.

Ayat tersebut mereportasekan kisah kaum ‘Ād yang ditimpa azab berupa angin yang sangat kencang. Adapun lafaz *kullu* dalam *tudammiru kulla shay’in* termasuk dalam *‘ām makḥṣūṣ* sebab angin yang memporak-porandakan kaum ‘Ād tidak sampai menghancurkan gunung, bumi dan lain sebagainya. Sehingga keumuman QS. al-Aḥqāf: 25 dengan adanya lafaz *kullu* bersifat terbatas¹³⁷.

Atau contoh lainnya adalah QS. al-A’rāf: 156 sebagai berikut:

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

“Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka akan Aku tetapkan rahmat-Ku untuk orang-orang yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami”

¹³⁴ Muḥammad Ashraf al-‘Azīm Ābādī, *‘Awn al-Ma‘būd wa-Hāshiyat Ibn al-Qayyim*, Jilid 12 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 235.

¹³⁵ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*, Jilid 27 (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li-al-Nashr, 1984), 424.

¹³⁶ Badr al-Dīn al-‘Aynī, *‘Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 11 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 126.

¹³⁷ Al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Jilid 6, 154-155.

Adapun firman Allah SWT *wa rahmatī wasi'at kulla shay'in* dengan adanya lafaz *kullu* di dalamnya, mengindikasikan makna bahwa rahmat Allah SWT mencakup segala sesuatu. Namun pada hakikatnya, rahmat Allah SWT hanya terbatas pada orang-orang mukmin saja yang dapat dilihat pada firmannya *fasa'aktubuhā lilladhīna yattaqūna wa yu'tūna al-zakāh wa alladhīna hum bi āyātīnā yu'minūn*, sehingga firman Allah SWT tersebut mengecualikan Iblis dan mereka yang mati dalam keadaan kafir¹³⁸.

Berdasarkan dua ayat al-Qur'an di atas, kelompok ini berpendapat bahwa hadis *kullu bid'ah ḍalālāh* sangat memungkinkan untuk di-*takhṣiṣ*. Hal ini disebabkan ada dalil lain yang men-*takhṣiṣ*-nya, yaitu sabda Nabi SAW yang berbunyi

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا ، كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا ، لَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا ، كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ لَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئًا

Al-Nawawī dalam *Sharḥ Muslim* menjelaskan bahwa maksud dari *man sanna fī al-islām sunnah ḥasanah* adalah memulai suatu kebaikan (*al-ibtidā' bil-khairāt*), sedangkan *man sanna sunnah sayyi'ah* dimaknai sebagai memulai atau menciptakan berbagai keburukan dan kebatilan (*ikhtirā' al-abāṭil wa al-mustaqbahāt*). Dengan demikian, istilah *sunnah* dalam hadis tersebut tidak merujuk pada *sunnah* Rasulullah SAW secara khusus, melainkan pada hal-hal baru secara umum yang dapat bernilai baik ataupun buruk¹³⁹. Dalam bagian lain dari kitab yang sama, al-Nawawī menjelaskan *sunnah ḥasanah* dan *sunnah*

¹³⁸ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid 13 (Makkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, t.t.), 156.

¹³⁹ Al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Jilid 7, 104.

sayyi'ah dengan menggunakan istilah *bid'ah ḥasanah* dan *bid'ah sayyi'ah*, sehingga *sunnah ḥasanah* dipahami sebagai *bid'ah ḥasanah* dan *sunnah sayyi'ah* dipahami sebagai *bid'ah sayyi'ah*¹⁴⁰.

Selain dengan hadis di atas, keumuman hadis *kullu bid'ah ḍalālah* juga ditakhsīs oleh sabda Nabi yang berbunyi

مَنْ أَخَذَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ

Kelompok ini memahami bahwa lafaz *amrinā* maksudnya adalah perkara agama. Sedangkan maksud dari *mā laysa minhu* adalah sesuatu yang tidak berlandaskan pada dalil¹⁴¹, baik umum maupun khusus¹⁴². Sehingga pemaknaan pada hadis tersebut menurut kelompok ini adalah bahwa setiap perkara baru dalam urusan agama yang tidak ada tendensinya melalui dalil umum atau khusus maka termasuk pada amalan yang tertolak (*bid'ah ḍalālah*). Sebaliknya, jika ada dalilnya maka termasuk amalan yang diterima (*bid'ah ḥasanah*). Dengan demikian, kelompok ini berpendapat bahwa keumuman hadis *kullu bid'ah ḍalālah* hanya terbatas pada perkara baru dalam agama yang tidak ada dalilnya dan bertentangan dengan syariat.

2. Kelompok Kontra Bid'ah Ḥasanah

Kelompok kedua berpandangan bahwa semua bid'ah adalah sesat. Di antara yang berpendapat demikian adalah Mālik ibn Anas¹⁴³, al-Shāṭibī¹⁴⁴, Ibn

¹⁴⁰ Al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Jilid 11, 166.

¹⁴¹ Lihat anotasi Muṣṭafā Dīb al-Bughā dalam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 2, no. 2550, 959.

¹⁴² Al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi-Sharḥ al-Bukhārī*, Jilid 13, 254.

¹⁴³ Al-Shāṭibī meriwayatkan dari Ibn Mājjishun bahwa ia mendengar Mālik ibn Anas berkata Lihat, Al-Shāṭibī, *Al-I'tisām*, Jilid 1 (Arab Saudi: Dār Ibn 'Affān, 1992), 65.

¹⁴⁴ Al-Shāṭibī, *Al-I'tisām*, Jilid 1, 187 dan 246.

Taymiyyah¹⁴⁵, al-Fākihānī¹⁴⁶, al-Shawkānī¹⁴⁷ dan lainnya. Singkatnya, kelompok ini menetapkan periode Nabi dan al-Salaf al-Ṣāliḥ (tiga generasi awal Islam yang meliputi Sahabat, Tābi'īn, dan Atbā' al-Tābi'īn) sebagai tolak ukur dalam menilai apakah suatu perkara baru tergolong *bid'ah ḍalālah*¹⁴⁸. Dengan demikian, setiap perkara baru dalam agama yang tidak ditemukan pada masa tersebut secara otomatis digolongkan sebagai *bid'ah ḍalālah*.

Argumentasi kelompok ini berangkat dari dalil yang sama namun dengan penafsiran yang berbeda. Mereka mengatakan bahwa sabda Nabi *kullu bid'ah ḍalālah* bukan termasuk dalam *'ām makḥṣūṣ*. Dalam artian, hadis tersebut tetap pada keumumannya sebab adanya lafaz *kullu* yang memiliki faidah *istighrāq*. Sehingga dengan adanya lafaz *kullu*, mengindikasikan bahwa hadis tersebut tetap pada keumumannya dan memberikan pemahaman mutlak bahwa semua *bid'ah* adalah sesat¹⁴⁹.

Adapun *wajh al-dilālah* keumuman hadis tersebut, sebagaimana dijelaskan oleh al-Shāṭibī, ada empat; *pertama*, hadis *kullu bid'ah ḍalālah* bersifat umum dan mutlak tanpa pengecualian sebab redaksi hadis tersebut tidak mengindikasikan bahwa semua *bid'ah* adalah sesat kecuali ini dan itu, serta tidak ada dalil lain yang mengatakan bahwa beberapa *bid'ah* adalah terpuji. Jikalau

¹⁴⁵ Ibn Taymiyyah, *Qā'idah Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasīlah*, Jilid 1 (Ajman: Maktabah al-Furqān, 2001), 28.

¹⁴⁶ Tāj al-Dīn al-Fākihānī, *Al-Mawrid fī 'Amal al-Mawlid* (Riyadh: Dār al-Āṣimah, 1998), 10.

¹⁴⁷ Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī, *Al-Faṭḥ al-Rabbānī*, Jilid 2 (Maktabah al-Jīl al-Jadīd, t.t.), 1087.

¹⁴⁸ Abū Mūsā al-Madīnī, *Al-Majmū' al-Mughīth fī Gharīb al-Qur'ān wa-al-Ḥadīth*, Jilid 1 (Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1998), 137; 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, *Al-Ḥadīqah al-Nadiyyah Sharḥ al-Ṭarīqah al-Muḥammadiyyah wa-al-Sīrah al-Aḥmadiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 314.

¹⁴⁹ Abū 'Abd Allāh Wā'il ibn 'Alī ibn Aḥmad al-Atharī, *Al-Radd al-Muḥim al-Qawī fī Bayān Bid'iyyah al-Iḥtifāl bi al-Mawlid al-Nabawī* (t.tp.:al-A'lām li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, t.t.), 14.

ada perkara baru dalam agama yang diakomodasi atau dianggap baik oleh syariat, atau termasuk dalam kategori yang diizinkan dalam syariat, maka hal itu akan disebutkan dalam ayat atau hadis, tetapi hal itu tidak dapat ditemukan.

Kedua, dalam ilmu ushul, telah ditetapkan bahwa setiap kaidah umum atau dalil syar'i yang bersifat umum, jika diulang dalam banyak kesempatan dan didukung oleh banyak bukti yang menunjukkan makna ushuliyah atau furu'iyah tanpa ada pembatasan atau pengecualian, maka itu adalah bukti bahwa kaidah atau dalil tersebut tetap berlaku secara umum. Dalam banyak hadis yang diriwayatkan dalam berbagai kesempatan dan situasi yang berbeda, disebutkan bahwa setiap perkara baru adalah bid'ah dan setiap bid'ah adalah sesat. Demikian pula halnya dengan ungkapan-ungkapan lain yang menunjukkan bahwa bid'ah itu tercela. Tidak ada satu pun ayat al-Qur'an atau hadis yang membatasi atau mengecualikan keumuman hadis tersebut.

Ketiga, telah ada konsensus (*ijmā'*) di kalangan al-Salaf al-Ṣāliḥ untuk mengecam bid'ah dan menjauhinya. Tidak ada seorang pun di antara mereka yang ragu-ragu dalam hal ini. Ini adalah *ijmā'* yang telah disepakati dan ditetapkan. Dengan demikian, terbukti bahwa setiap bid'ah bukanlah sesuatu yang terpuji, tak lain ia hanyalah suatu kesesatan.

Dan *keempat*, bid'ah itu sendiri (*nafs al-bid'ah*) memang menuntut hal demikian, sebab bid'ah adalah salah satu bentuk penyimpangan dari syariat. Setiap hal yang memiliki sifat seperti ini pasti merupakan kesesatan dan tidak dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu baik dan buruk, atau terpuji dan

tercela. Hal ini karena tidak ada dalil eksplisit, baik dari akal maupun dari syariat, yang melegitimasi perbuatan yang bertentangan dengan syariat¹⁵⁰.

Terlepas dari perbedaan penafsiran terhadap hadis bid'ah ini, yang jelas, penafsiran kelompok pertama yang kontekstual, selain merupakan suara mayoritas yang menjadi faktor penguat keunggulannya atas penafsiran kelompok kedua yang tekstual¹⁵¹, juga lebih fleksibel dengan berbagai situasi dan tuntutan zaman. Sebagaimana disampaikan oleh Sayyid Muḥammad ibn 'Alawī al-Mālikī al-Ḥasanī yang menegaskan bahwa apabila setiap hal yang tidak dilakukan oleh Nabi dan *al-Salaf al-Ṣāliḥ* secara mutlak dikategorikan sebagai bid'ah, maka timbul pertanyaan mendasar: di manakah letak ruang ijtihad bagi generasi setelahnya?¹⁵²

Kehidupan merupakan hal yang dinamis. Sebagaimana dikatakan oleh Heraclitus, satu-satunya hal yang konstan dalam kehidupan adalah perubahan¹⁵³. Maka wajar apabila suatu realitas yang ditemukan pada masa kini tidak dapat dijumpai pada masa lampau. Dinamika ini dapat dipahami karena kehidupan tidak berada dalam ruang yang sempit dan tunggal, melainkan senantiasa berkelindan dengan berbagai aspek seperti kebudayaan, sosial, dan lain sebagainya yang secara inheren mendorong perubahan. Manusia, sebagai bagian integral dari kehidupan, secara langsung terikat dengan konteks budaya dan sosial yang melingkupinya, sehingga perubahan menjadi sebuah keniscayaan untuk mempertahankan

¹⁵⁰ Al-Shātibī, *Al-I'tisām*, Jilid 1, 187-188.

¹⁵¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād*, Jilid 5 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996), 214.

¹⁵² Muḥammad ibn 'Alawī al-Mālikī al-Ḥasanī, *Hawla al-Iḥtifāl bi Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī al-Sharīf* (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 2010), 53.

¹⁵³ Manahan P. Tampubolon, *Change Management: Manajemen Perubahan; Individu, Tim Kerja, Organisasi* (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2020), 33.

eksistensinya. Dalam upaya mempertahankan eksistensinya, manusia menciptakan dan mengembangkan kebudayaan tertentu dalam komunitasnya masing-masing¹⁵⁴.

Selain itu, pembacaan terhadap teks agama secara tekstual memang cukup riskan. Al-Qarāfi dalam *Anwār al-Burūq* mengatakan

الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين¹⁵⁵

“Senantiasa terpaku (stagnan) pada teks adalah kesesatan dalam agama dan bentuk ketidaktahuan terhadap maksud para Ulama dan para Salaf terdahulu”

Namun kendati demikian, nalar tekstual tidak dapat serta-merta dianggap salah. Hal ini tampak jelas dalam hadis peristiwa Banī Qurayzah ketika Nabi bersabda

لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ

"Janganlah salah seorang di antara kalian melaksanakan salat Asar kecuali di Banī Qurayzah."

Disebutkan dalam beberapa kitab *sharḥ* bahwa sebagian Sahabat menafsirkan perintah Nabi di atas secara kontekstual, dengan mempertimbangkan tujuan yang ingin dicapai, yaitu mempercepat perjalanan menuju Banī Qurayzah. Oleh sebab itu, ketika mereka menyadari bahwa waktu salat ‘Asar hampir habis, mereka menunaikan salat di tengah perjalanan. Sebaliknya, sebagian lain menafsirkan perintah tersebut secara tekstual, yaitu menekankan larangan melaksanakan salat ‘Asar kecuali di wilayah Banī Qurayzah, sehingga mereka menunda pelaksanaan salat hingga tiba di lokasi tersebut meskipun telah lewat waktu salat ‘Asar¹⁵⁶.

Ketika perbedaan ini dilaporkan kepada Nabi, beliau tidak menegur salah satu pihak, yang menunjukkan bahwa baik pemahaman secara tekstual maupun

¹⁵⁴ Mudin, *Islam Virtual: Diskursus Hadis, Otoritas, dan Dinamika Keberislaman di Media Sosial*, 176.

¹⁵⁵ Al-Qarāfi, *Anwār al-Burūq fī Anwār al-Furūq*, Jilid 1, 191.

¹⁵⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 5, no. 4119, 125; Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 3, no. 1770, 1391; Al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Jilid 12, 98.

kontekstual dapat diterima secara syar'i, selama lahir dari ijtihad yang sah dan bukan didorong oleh hawa nafsu¹⁵⁷. Kasus ini kemudian menjadi rujukan bagi para Ulama untuk menegaskan bahwa hukum Allah SWT bagi seorang mujtahid berlaku sesuai dengan hasil ijtihadnya, dan bahwa perbedaan hasil ijtihad merupakan bagian dari dinamika hukum Islam yang diakui dalam syariat¹⁵⁸.

Sekilas, pemahaman hadis yang ditampilkan dalam meme-meme hadis bid'ah tampak sebagai pengulangan dari nalar tekstual kelompok kedua. Namun, jika dianalisis lebih mendalam, pola pemahaman tersebut justru lebih mencerminkan bentuk penafsiran yang cenderung simplistik. Simplifikasi ini secara tidak langsung memposisikan hadis sebagai "Dalil Cepat Saji" atau "All in One" yang sebenarnya pemaknaannya tidak tunggal serta terlalu menyederhanakan problem keagamaan dalam kehidupan sosial masyarakat yang sebenarnya kompleks¹⁵⁹.

Dampak nyata dari penerapan dalil agama secara simplistik, sebagaimana terlihat dalam meme-meme hadis bid'ah pada penelitian ini, menurut Ghufon, akan berkembang menjadi ajaran yang bersifat absolut, menutup ruang dialog, bahkan melahirkan klaim kebenaran tunggal (*truth claim*). Konsekuensinya, pola semacam ini berujung pada terjadinya benturan antara dalil-dalil agama dengan pengetahuan maupun kebiasaan umum yang sebenarnya memiliki legitimasi kebenarannya sendiri¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Al-'Aynī, *'Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 6, 265.

¹⁵⁸ Muhammad Hasyim Asy'ari, *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Jombang: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 7.

¹⁵⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an* (Yogyakarta: Kalimedia, 2015).

¹⁶⁰ Fathorrahman Ghufon, *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium* (Yogyakarta: IRCiSod, 2016), 223-227.

Situasi ini semakin diperparah oleh cara kerja algoritma media sosial yang mendorong terciptanya fenomena *echo chamber*. Algoritma secara otomatis akan menyajikan konten-konten yang sejalan dengan preferensi, riwayat interaksi, serta pandangan yang sebelumnya ditunjukkan pengguna¹⁶¹. Akibatnya, individu lebih sering terpapar pada meme-meme keagamaan yang bersifat simplistik dan konfirmatif terhadap keyakinan awal mereka, sembari meminimalisir kemungkinan bersentuhan dengan wacana alternatif yang lebih komprehensif. Dalam kondisi semacam ini, pemahaman hadis tidak hanya disederhanakan, tetapi juga direproduksi secara berulang tanpa adanya proses kritis. *Echo chamber* menjadikan ruang digital seolah-olah penuh dengan kebenaran tunggal, karena suara-suara berbeda dipinggirkan oleh sistem algoritmik.

Otoritarianisme menjadi istilah yang tepat untuk menggambarkan pemaksaan terhadap satu bentuk pemahaman tunggal. Dalam situasi ini, masyarakat seakan-akan dikurung dalam “jeruji besi” dan dituntut untuk selalu patuh pada teks agama, padahal yang sesungguhnya terjadi adalah paksaan untuk tunduk pada tafsir tertentu, bukan pada teks agama itu sendiri. Mereka yang berbeda pandangan akan dicap sebagai pihak yang menyalahi sunnah, meskipun ketidaksetujuan mereka sebenarnya hanya ditujukan pada penafsirannya, bukan pada teks agama. Dalam konteks ini, meme-meme hadis bid’ah yang dipaparkan dalam penelitian ini menjadi ilustrasi nyata dari fenomena tersebut.

¹⁶¹ Enpin Gustin dkk., “Echo Chamber Pada Interaksi Komentar Di Akun Instagram @turnbackhoaxid Dalam Konteks Post – Truth,” *Komuniti : Jurnal Komunikasi Dan Teknologi Informasi* 16, no. 2 (2024): 262–83, <https://doi.org/10.23917/komuniti.v16i2.6375>.

Ekskomunikasi dalam meme, selain dalam tataran makro, juga terdapat dalam tataran mikro. Contohnya, pada gambar (2), narasi “*dalam Islam tidak ada bid’ah hasanah, semua bid’ah adalah sesat*” merepresentasikan penafsiran kreator meme terhadap hadis bid’ah yang diriwayatkan oleh al-Nasa’i. Sedangkan kutipan pernyataan Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī setelahnya ditujukan sebagai penguat narasi “*tidak ada bid’ah hasanah*”. Hal yang cukup menarik perhatian adalah bagaimana kreator meme mendukung otoritas narasinya dengan mengutip pernyataan al-Shāfi‘ī, sebab secara historis, al-Shāfi‘ī sendiri dikenal sebagai Ulama yang mengklasifikasi bid’ah ke dalam dua kategori; *bid’ah maḥmūdah* (terpuji) dan *bid’ah madhmūmah* (tercela), sebagaimana direportasekan oleh al-Bayhaqī dalam *Manāqib al-Shāfi‘ī* yang kemudian dinukil oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam *Fath al-Bārī* sebagai berikut

المحدثات من الأمور ضربان أحدهما ما أحدث مما يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا فهذه البدعة الضلالة، والثاني ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا، فهذه محدثة غير مذمومة¹⁶²

Abū Nu‘aym dalam *Ḥilyah al-Awliyā’* juga mereportasekan hal yang sama namun dengan redaksi yang berbeda, yaitu

حدثنا حرملة بن يحيى قال سمعت محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه يقول البدعة بدعتان بدعة محمودة وبدعة مذمومة. فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم¹⁶³

Melalui dua reportase inilah kemudian klasifikasi al-Shāfi‘ī terhadap bid’ah populer disebut sebagai “*bid’ah ḥasanah*” dan “*bid’ah sayyi’ah*” dan diikuti oleh mayoritas Ulama. Akan tetapi, dalam gambar (2), justru al-Shāfi‘ī diposisikan sebagai bagian

¹⁶² Al-Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfi‘ī*, Jilid 1, 469. Al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ al-Bukhārī*, Jilid ١٣, 253.

¹⁶³ Nu‘aym, *Ḥilyah al-Awliyā’ wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, Jilid 9, 113.

dari mereka yang menolak adanya *bid'ah ḥasanah*, dengan menampilkan satu kutipan yang diambil di luar konteksnya.

Pertanyaannya, bagaimana konteks sesungguhnya dari pernyataan al-Shāfi'ī *man istahsana fa-qad sharra'a*? Apakah pernyataan tersebut memang dimaksudkan untuk menolak *bid'ah ḥasanah*? Jawaban atas pertanyaan ini tentu tidak demikian. Penukilan pernyataan tersebut sebagai argumentasi untuk menafikan *bid'ah ḥasanah* justru menunjukkan pemahaman yang dangkal. Untuk memperoleh pemahaman yang proporsional, terlebih dahulu perlu dijelaskan apa itu *istiḥsān*, bentuk-bentuk *istiḥsān* yang menurut al-Shāfi'ī tidak dapat diterima, serta alasan yang melatarbelakangi penolakannya terhadap *istiḥsān*.

Berkenaan dengan definisinya, para Ulama ushul fiqh mengemukakan beragam definisi mengenai *istiḥsān*. Di antaranya, al-Ghazālī dalam *al-Mustaṣfā* mendefinisikan *istiḥsān* sebagai

ما يستحسنه المجتهد بعقله¹⁶⁴

“Sesuatu yang dipandang baik oleh seorang mujtahid berdasarkan pertimbangan akalunya.”

Objek yang dimaksud “dianggap baik” di sini adalah dalil. Oleh sebab itu, Tāj al-Dīn al-Subkī dalam *Al-Ibhāj* —yang mengutip Abū Ḥanīfah— mendefinisikan *istiḥsān* sebagai

دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصير عنه عبارته¹⁶⁵

“Dalil yang terlintas dalam benak seorang mujtahid, namun ia tidak mampu mengungkapkannya secara jelas.”

¹⁶⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 171.

¹⁶⁵ Tāj al-Dīn al-Subkī, *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), 188.

Dari dua definisi tersebut dapat dipahami bahwa *istiḥsān* merujuk pada proses memilih satu dalil dan meninggalkan dalil lain berdasarkan intuisi mujtahid, tanpa mampu memberikan justifikasi rasional atau argumentasi yang jelas. Inilah bentuk *istiḥsān* yang ditolak oleh al-Shāfi‘ī. Oleh sebab itu, penukilan pernyataan al-Shāfi‘ī *man istaḥsana fa-qad sharra‘a* sebagai dalih untuk menafikan eksistensi *bid‘ah ḥasanah* merupakan bentuk ekskomunikasi yang mengabaikan konteks epistemologis pernyataan tersebut, sehingga menghasilkan pemahaman yang tidak akurat.

Secara lebih terperinci, al-Shāfi‘ī menolak dua bentuk *istiḥsān*. Pertama, *istiḥsān* yang bertentangan dengan al-Qur‘an dan Sunnah. Dalam *al-Risālah*, al-Shāfi‘ī menegaskan

وهذا يبين أن حراما على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخير والخير من الكتاب والسنة¹⁶⁶
 “Hal ini menunjukkan bahwa haram bagi seseorang berpendapat dengan *istiḥsān* apabila *istiḥsān* tersebut bertentangan dengan khabar, sedangkan khabar itu bersumber dari al-Qur‘an dan Sunnah.”

Kedua, *istiḥsān* yang ditempatkan sebagai pengganti *qiyās*. Dalam *al-Umm*, al-Shāfi‘ī menyatakan

لِهَذَا تَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ الْقِيَاسِ وَحُظْرٍ أَنْ يُعْمَلَ بِخِلَافِهِ مِنَ الْإِسْتِحْسَانِ¹⁶⁷
 “Hal ini menunjukkan legitimasi penggunaan *qiyas* dan larangan mengamalkan hal yang bertentangan dengannya, yakni *istiḥsān*.”

Penolakan al-Shāfi‘ī terhadap *istiḥsān* dilatarbelakangi oleh dua sebab; pertama, penetapan hukum harus berdasarkan *naṣṣ* atau *qiyās* atas *naṣṣ*. Hal ini disebabkan penetapan hukum yang tidak berlandaskan pada dua hal ini berpotensi berangkat

¹⁶⁶ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, *Al-Risālah* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlād, 1938), 504.

¹⁶⁷ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, *Al-Umm*, Jilid 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 315.

dari hawa nafsu; *kedua*, *istiḥsān* dibangun di atas pondasi akal dan dalam hal ini ‘ālim (pintar) dan jāhil (bodoh) memiliki posisi yang sama dalam formulasi hukum, sehingga membuka ruang bagi formulasi hukum yang sewenang-wenang¹⁶⁸. Singkatnya, sebagaimana disampaikan oleh Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, maksud pernyataan al-Shāfi‘ī *man istaḥsana fa-qad sharra‘a* dimaksudkan untuk menolak *istiḥsān* yang hanya bersandar pada akal atau dorongan hawa nafsu belaka yang tentunya sudah disepakati kebatilannya oleh mujtahid manapun¹⁶⁹.

Berdasarkan penjelasan ini, terlihat jelas bagaimana ekskomunikasi pada gambar (2) bekerja. Al-Shāfi‘ī yang seharusnya masuk dalam jajaran Ulama yang mendukung klasifikasi bid’ah, dieksekusi secara simbolik dari posisi aslinya. Ia direpresentasikan ulang bukan sebagai tokoh yang memperkenalkan konsep *bid’ah ḥasanah*, melainkan sebagai tokoh yang mendukung gagasan “semua bid’ah adalah sesat”. Praktik ini tidak hanya mengubah posisi epistemik al-Shāfi‘ī, tetapi juga mengisolasi pandangan mayoritas Ulama yang mengikutinya. Pembaca akhirnya diarahkan untuk percaya bahwa bahkan al-Shāfi‘ī pun menolak *bid’ah ḥasanah*. Ekskomunikasi pada gambar (2) telah memberikan gambaran bahwa wacana bid’ah yang direpresentasikan melalui meme bukan hanya tidak representatif, tetapi juga distortif.

Pada gambar (3), unsur ekskomunikasi terlihat dari bagaimana kreator meme menyertakan *athar* ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar sebagai penguat otoritas narasi “*setiap bid’ah adalah sesat*” dengan menafikan riwayat-riwayat lainnya. Pertanyannya,

¹⁶⁸ Al-Shāfi‘ī, *Al-Risālah*, 505. Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), 91.

¹⁶⁹ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, t.t.), 257-258.

apakah benar Ibn ‘Umar menolak semua bentuk bid’ah sehingga setiap perkara baru dalam agama merupakan sesuatu yang sesat?. Di sinilah pentingnya memahami terlebih dahulu konteks pernyataan Ibn ‘Umar.

Terdapat banyak riwayat yang menyatakan bahwa Ibn ‘Umar sendiri mengakui eksistensi *bid’ah hasanah*. Misalnya dalam kasus salat duha yang dianggap bid’ah oleh Ibn ‘Umar. Diriwayatkan oleh Ibn Abī Shaybah bahwa Wakī’ berkata

قَالَ: ثَنَا حَاجِبُ بْنُ عُمَرَ، عَنِ الْحَكَمِ بْنِ الْأَعْرَجِ، قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنْ صَلَاةِ الضُّحَى؟ فَقَالَ: بِدْعَةٌ.¹⁷⁰
“*Hājjib ibn ‘Umar telah menceritakan kepada kami, dari al-Hakam ibn al-A‘raj, ia berkata: Aku bertanya kepada Ibn ‘Umar tentang salat duha, maka ia berkata: ‘Itu adalah bid’ah.’*”

Meskipun dianggap sebagai bid’ah, Ibn ‘Umar justru menilai hal itu sebagai *bid’ah hasanah*. Ibn al-Ja’d meriwayatkan dalam *Musnad*-nya, dan darinya juga al-Ṭabrānī dalam *al-Mu‘jam al-Kabīr*, serta Ibn Abī Shaybah dalam *al-Muṣannaf*, dari al-A‘raj, ia berkata

قال: سألت ابن عمر عن صلاة الضحى، وهو مستند ظهره إلى حجرة عائشة، فقال: بدعة، ونعمت البدعة.¹⁷¹
“*Aku bertanya kepada Ibn ‘Umar tentang salat duha, ketika ia sedang bersandar pada dinding kamar Aisyah. Ia menjawab: ‘Bid’ah, dan sebaik-baik bid’ah.’*”

Ibn Abī Shaybah juga meriwayatkan dari Sa‘īd ibn ‘Amr al-Qurashī, ia berkata

اتبع عبد الله بن عمر لأتعليم منه فما رأيته يصلي السبحة، وكان إذا رآهم يصلونها قال: من أحسن ما أحدثوا سبحتهم هذه.¹⁷²

“*Aku mengikuti ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar untuk belajar darinya. Aku tidak pernah melihatnya salat sunnah (duha), dan ketika ia melihat orang-orang melakukannya, ia berkata: ‘Sebaik-baik perkara baru yang mereka ada-adakan adalah salat sunnah mereka ini.’*”

¹⁷⁰ Abū Bakr ibn Abī Shaybah, *Al-Muṣannaf*, Jilid 5 (Riyadh: Dār Kunūz Iṣbīliyyā li al-Naṣh wa-al-Tawzī‘, 2015), 180.

¹⁷¹ Shaybah, *Al-Muṣannaf*, Jilid 5, 179. Abū al-Qāsim al-Ṭabrānī, *Al-Mu‘jam al-Kabīr*, Jilid 12 (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.t.), 424.

¹⁷² Shaybah, *Al-Muṣannaf*, Jilid 5, 184.

Ibn Hajar berkata dalam *Fatḥ al-Bārī*

روي سعيد بن منصور بسند صحيح عن مجاهد عن ابن عمر أنه قال: إنها محدثة، وإنها لمن أحسن ما أحدثوا¹⁷³
“*Sa ‘īd ibn Maṣṣūr meriwayatkan dengan sanad sahih dari Mujāhid, dari Ibn ‘Umar, bahwa ia berkata: ‘Salat duha itu perkara baru, tetapi termasuk sebaik-baik perkara baru yang diada-adakan.’*”

‘Abd al-Razzāq dalam *al-Muṣannaf* meriwayatkan dari Sālim dari Ibn ‘Umar yang berkata

لقد قتل عثمان وما أحد يسبحها، وما أحدث الناس شيئاً أحب إلي منها¹⁷⁴
“*Sungguh ‘Uthmān telah wafat, dan tidak ada seorang pun yang melaksanakan salat sunnah itu. Dan tidak ada sesuatu yang diada-adakan oleh manusia yang lebih aku sukai daripada salat itu.*”

Apabila riwayat-riwayat sebelumnya merefleksikan respon Ibn ‘Umar terhadap praktik *bid‘ah ḥasanah* yang dilakukan oleh orang lain, terdapat pula satu riwayat yang menunjukkan bahwa Ibn ‘Umar sendiri pernah melakukan *bid‘ah ḥasanah*, yaitu dengan menambahkan lafaz tertentu dalam bacaan *tashahhud* salat. Diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dari Abū Bishr, ia berkata

سمعت مجاهدًا يحدث عن ابن عمر، عن رسول الله ﷺ في التشهد: "التحيات لله، الصلوات الطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته". قال: قال ابن عمر: زدت فيها: "وبركاته". "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله". قال ابن عمر: زدت فيها: "وحده لا شريك له"، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله¹⁷⁵
“*Aku mendengar Mujāhid meriwayatkan dari Ibn ‘Umar, dari Rasulullah SAW dalam tashahhud: “al-Taḥiyyāt lillāh, al-ṣalawāt al-ṭayyibāt, al-salām ‘alayka ayyuhā al-nabī wa raḥmatullāh wa barakātuh.” Ibn ‘Umar berkata: Aku menambahkan di dalamnya lafaz: “wa barakātuh.” Dalam bagian: “al-salāmu ‘alaynā wa- ‘alā ‘ibādillāh al-ṣāliḥīn, ashhadu an lā ilāha illā Allāh.” Ibn ‘Umar berkata: Aku menambahkan: “waḥdahu lā sharīka lah” dan “wa ashhadu anna Muḥammadan ‘abduhu wa rasūluh.”*”

Kompilasi riwayat yang telah disampaikan mengindikasikan bahwa Ibn ‘Umar pada dasarnya tetap memberikan ruang bagi eksistensi *bid‘ah ḥasanah*. Oleh karena

¹⁷³ Al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ al-Bukhārī*, Jilid 3, 52.

¹⁷⁴ Abū Bakr ‘Abd al-Razzāq, *Al-Muṣannaf*, Jilid 3 (Beirut: Tawzī‘ al-Maktab al-Islāmī, 1983), 78.

¹⁷⁵ Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Jilid 1, no. 971, 255.

itu, pernyataan Ibn ‘Umar *kullu bid‘ath dalālah wa in ra’āhā al-nās ḥasanah* lebih tepat dipahami sebagai bid‘ah yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Menjadikan pernyataan tersebut sebagai legitimasi untuk menyatakan bahwa “semua bid‘ah adalah sesat”, tanpa mempertimbangkan riwayat-riwayat lain yang menunjukkan pengakuan Ibn ‘Umar terhadap adanya *bid‘ah ḥasanah*, mencerminkan pereduksian dan pendangkalan pemahaman.

Pada gambar (8), narasi yang ditampilkan dimaksudkan sebagai resistensi terhadap tahlilan —tradisi yang umum dilaksanakan oleh komunitas Muslim Nahdliyin— dengan alasan bahwa tidak ada dalil yang memvalidasi keabsahannya serta dianggap sebagai warisan dari ajaran agama Hindu. Dalam praktik sosial keagamaan Nahdliyin, tahlilan telah menjadi kebiasaan yang menyertai prosesi kematian seorang Muslim. Tradisi ini biasanya dilaksanakan mulai dari hari pertama hingga hari ketujuh pasca wafat, kemudian dilanjutkan pada hari ke-40, ke-100, dan ke-1000, dengan puncak peringatan yang dikenal sebagai haul pada setiap tahun, tepat pada tanggal wafat.

Dalam hal ini, ada beberapa temuan penting terkait dengan tradisi tahlilan yang dinafikan dalam meme. Dengan demikian, argumen dalam meme yang menyatakan bahwa tahlilan berasal dari warisan Hindu secara ilmiah terbantahkan. Agus Sunyoto dalam hasil penelitiannya menegaskan bahwa anggapan yang menyatakan tradisi kenduri kematian —yang dilaksanakan pada hari ke-3, ke-7, ke-40, ke-100, dan ke-1000 pasca wafat— sebagai warisan Hindu-Buddha merupakan kekeliruan. Menurutny, baik dalam ajaran Hindu maupun Buddha tidak ditemukan tradisi kenduri maupun peringatan hari kematian pada interval-interval tersebut. Dalam

tradisi Hindu, yang dikenal hanyalah upacara sraddha, yakni upacara peringatan kematian yang baru dilaksanakan setelah dua belas tahun sejak seseorang wafat¹⁷⁶. Agus Sunyoto juga mengatakan bahwa upacara peringatan kematian yang berbasis pada perhitungan hari sebagaimana lazim dilakukan dalam tahlilan tidak dikenal pada era Majapahit. Dengan demikian, klaim yang menyatakan bahwa tradisi tahlilan merupakan warisan Hindu-Buddha tidak memiliki dasar historis yang kuat¹⁷⁷.

Sementara itu, Antoine Cabaton menjelaskan bahwa tradisi peringatan kematian pada hari ke-3, ke-7, ke-40, ke-100, dan ke-1000 merupakan bagian dari adat Melayu-Polinesia. Tradisi ini dijalankan oleh masyarakat muslim Nusantara sebagai hasil pengaruh budaya muslim Champa (Vietnam). Menurut Cabaton, pengaruh tersebut dibawa oleh dua tokoh penyebar Islam dari Champa, yakni Raden Rahmat (Sunan Ampel) dan saudaranya, Raden Ali Murthado (Ali Musada)¹⁷⁸.

Terakhir, pada gambar (9), narasi “*bid’ah juga merupakan dosa*” yang berangkat dari penafsiran kreator meme terhadap hadis *kullu bid’ah ḍalālāh* merupakan penafsiran yang terlalu gegabah. Secara tidak langsung, kreator meme memahami bahwa segala bentuk bid’ah berimplikasi pada hukum haram. Faktanya, bahkan Ulama yang berpendapat semua bid’ah adalah sesat pun tidak serta-merta menegaskan bahwa semua pelaku bid’ah otomatis berdosa. Sebagai contoh, al-Shāṭibī menjelaskan dalam *al-I’tiṣām* mengenai dua probabilitas hukum bid’ah sebagai berikut

¹⁷⁶ Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo* (Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2017), 436.

¹⁷⁷ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 208.

¹⁷⁸ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 438.

إذا تقرر أن البدع ليست في الذم ولا في النهي على رتبة واحدة ، وأن منها ما هو مكروه ، كما أن منها ما هو محرم ، فوصف الضلالة لازم لها وشامل لأنواعها لما ثبت من قوله صلى الله عليه وسلم : كل بدعة ضلالة¹⁷⁹

“Apabila telah dipastikan bahwa bid’ah tidak berada pada satu tingkatan yang sama dalam hal celaan maupun larangan—bahwa sebagian di antaranya bersifat makruh sebagaimana sebagian lainnya bersifat haram—maka sifat ‘kesesatan’ tetap melekat pada seluruhnya dan mencakup semua ragamnya, berdasarkan sabda Nabi ﷺ: ‘Setiap bid’ah adalah kesesatan’”.

Pendapat serupa juga disampaikan oleh al-Fākihānī. Dalam pembahasannya mengenai maulid Nabi yang dianggapnya sebagai *bid’ah ḍalālāh*, ia menyatakan

وهو ليس بواجب إجماعاً، ولا مندوباً، لأن حقيقة المندوب ما طلبه الشرع من غير ذم على تركه، وهذا لم يأذن فيه الشرع، ولا فعله الصحابة ولا التابعون [ولا العلماء] المتدينون فيما علمت. وهذا جوازي عنه بين يدي الله تعالى إن عنه سئلت. ولا جائز أن يكون مباحاً، لأن الابتداء في الدين ليس مباحاً بإجماع المسلمين. فلم يبق إلا أن يكون مكروهاً، أو حراماً¹⁸⁰

“Amalan tersebut tidak bersifat wajib menurut ijmā‘, dan tidak pula mustahabb (sunnah), karena hakikat dari amalan mustahabb adalah sesuatu yang diminta oleh syariat tanpa adanya celaan atas orang yang meninggalkannya. Sementara amalan ini tidak pernah diperintahkan oleh syariat, tidak pula dikerjakan oleh para sahabat, tābi’īn, maupun para ulama yang berpegang teguh pada agama—sejauh yang saya ketahui. Inilah jawaban saya di hadapan Allah Ta’ala apabila saya ditanya tentangnya. Tidak boleh pula dikatakan bahwa ia mubah, karena berkreasi dalam urusan agama tidaklah mubah berdasarkan ijmā‘ kaum muslimin. Maka tidak tersisa selain bahwa ia termasuk perkara yang makruh atau haram.”

Melalui kedua fatwa tersebut, dapat dipahami bahwa dalam kerangka pemikiran al-Shāṭibī dan al-Fākihānī, bid’ah tidak selalu berimplikasi dosa bagi pelakunya. Hal ini tampak dari penjelasan keduanya yang menunjukkan bahwa bid’ah dalam kondisi tertentu dapat berhukum makruh. Sebagaimana umum diketahui bahwa makruh merupakan perbuatan yang apabila dilakukan tidak menimbulkan dosa bagi pelakunya, namun jika ditinggalkan akan mendatangkan pahala. Hal ini berbeda

¹⁷⁹ Al-Shāṭibī, *Al-I’tisām*, Jilid 2, 530.

¹⁸⁰ Al-Fākihānī, *Al-Mawrid fī ‘Amal al-Mawlid*, 10.

dengan haram, yaitu perbuatan yang apabila dilakukan berkonsekuensi dosa, sedangkan jika ditinggalkan memperoleh pahala¹⁸¹.

Sejatinya, fatwa-fatwa yang menganggap semua bid'ah berstatus haram banyak bertebaran dalam fatwa-fatwa Ulama yang teridentifikasi berafiliasi pada gerakan salafi-wahabi. Hal ini terlihat dari kerangka yang dibangun, yaitu setiap bid'ah adalah sesat dan setiap kesesatan adalah haram (berimplikasi dosa). Misalnya, Ibn Bāz, seorang mufti agung Arab Saudi pada tahun 1993-1999, menyatakan dalam salah satu fatwanya

ليس هناك بدعة حسنة، كل البدع ضلالة، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة فالتقسيم إلى بدعة حسنة غلط وبدعة سيئة غلط لا يجوز، بل كل البدع ضلالة»¹⁸²
“Tidak ada bid'ah yang baik; seluruh bid'ah adalah kesesatan. Nabi ﷺ bersabda: 'Waspadalah kalian terhadap perkara-perkara baru, karena setiap perkara baru adalah bid'ah dan setiap bid'ah adalah kesesatan.' Maka, pembagian bid'ah menjadi bid'ah ḥasanah (baik) dan bid'ah sayyi'ah (buruk) adalah keliru dan tidak diperbolehkan. Sesungguhnya semua bid'ah adalah kesesatan.”

Dalam fatwanya yang lain, ia menyatakan

فالبدعة محرمة ومنوعة لأنها ضلالة¹⁸³

“Maka bid'ah itu hukumnya haram dan dilarang, karena ia merupakan kesesatan.”

Berdasarkan fatwa-fatwa tersebut, dapat terlihat secara jelas kerangka pemikiran Ibn Bāz yang menolak *bid'ah ḥasanah*, dengan menegaskan bahwa setiap bentuk bid'ah termasuk dalam kategori kesesatan dan sebab adanya sifat kesesatan tersebut

¹⁸¹ Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī, *Al-Waraqāt* (Riyadh: Dār al-Ṣumay'ī, 2006), 7.

¹⁸² Fatwa ini merupakan fatwa Ibn Bāz dalam acara Nūr 'alā al-Darb, yaitu acara tanya jawab di radio al-Quran al-Karim di Saudi yang kemudian fatwa-fatwanya dalam acara tersebut dikodifikasi oleh al-Shuwai'ir dan diberi nama *Fatāwā Nūr 'alā al-Darb*. Lihat, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd Allāh ibn Bāz, *Fatāwā Nūr 'alā al-Darb*, Jilid 3 (Riyadh: al-Ri'āsah al-'Āmmah li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Ifṭā', 2007), 18.

¹⁸³ Bāz, *Fatāwā Nūr 'alā al-Darb*, Jilid 3, 7.

maka bid'ah dihukumi haram. Dari sini, dapat dipahami bahwa konsekuensi dari keharaman tersebut adalah pelaku bid'ah dianggap berdosa. Pandangan serupa juga dapat dijumpai dalam fatwa-fatwa Ulama salafi-wahabi lainnya, seperti Albānī¹⁸⁴, Zakarīyā ibn Ghulām Qādir al-Bākistānī¹⁸⁵, Ṣāliḥ al-Fawzān¹⁸⁶, dan lainnya.

Secara substansial, dalam wacana bid'ah, baik kelompok yang berpendapat bahwa semua bid'ah adalah sesat maupun kelompok yang berpendapat sebaliknya, keduanya dapat dinilai benar sepanjang pandangan tersebut berpijak pada kaidah-kaidah yang dirumuskan para Imam. Shihāb al-Dīn Zarūq dalam *'Uddah al-Murīd* yang dinukil oleh Hasyim Asy'ari dalam *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* menjelaskan bahwa terdapat tiga perspektif yang dapat digunakan untuk menentukan apakah suatu perkara baru termasuk bid'ah atau tidak, salah satunya adalah dengan merujuk pada kaidah-kaidah para Imam.

Mālik ibn Anas menetapkan kaidah bahwa setiap perkara baru yang tidak dilakukan oleh Salaf tergolong bid'ah. Sebaliknya, Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī berpendapat bahwa setiap perkara baru yang memiliki landasan syar'i tidak dapat digolongkan sebagai bid'ah, meskipun tidak pernah diamalkan oleh generasi Salaf¹⁸⁷. Dengan demikian, bagi kalangan yang berpegang pada kaidah Mālik ibn Anas, tidak menjadi persoalan apabila mereka memandang semua bid'ah adalah sesat serta melabeli tradisi keagamaan seperti maulid Nabi, nuzul al-Qur'an,

¹⁸⁴ Albani dalam 'Alī Ḥasan 'Abd al-Ḥamīd al-Ḥalabī al-Atharī, *'Ilm Uṣūl al-Bida': Dirāsah Takmīliyyah Muḥimmah fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Riyadh: Dār al-Rāyah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1992), 32.

¹⁸⁵ Zakarīyā ibn Ghulām Qādir al-Bākistānī, *Min Uṣūl al-Fiqh 'alā Manhaj Ahl al-Ḥadīth* (Jeddah: Dār al-Kharrāz, 2002), 199.

¹⁸⁶ Ṣāliḥ ibn Fawzān ibn 'Abd Allāh al-Fawzān, *Al-Irshād ilā Ṣaḥīḥ al-I'tiqād wa al-Radd 'alā Ahl al-Shirk wa al-Ilḥād* (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1999), 323.

¹⁸⁷ Shihāb al-Dīn Zarūq, *'Uddah al-Murīd al-Ṣādiq* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006), 38-39.

Lihat juga, Asy'ari, *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, 6.

walimah al-ḥaml, tahlilan dan sebagainya sebagai *bid'ah ḍalālah*, dengan alasan bahwa tradisi-tradisi tersebut tidak memiliki landasan pada *amaliyyah* generasi Salaf. Sementara itu, bagi mereka yang mengikuti kaidah Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, tidak pula bermasalah apabila mereka memandang tradisi-tradisi tersebut sebagai *bid'ah ḥasanah*. Meskipun tidak ditemukan dalam praktik Salaf, tradisi-tradisi tersebut tetap dilandaskan pada dalil sehingga memiliki tirai kebenarannya sendiri melalui dalil lainnya. Dengan demikian, maka wajar apabila para Ulama melegitimasi banyak tradisi keagamaan yang belum pernah ada pada masa Nabi maupun Salaf.

Contoh kasusnya adalah peringatan maulid Nabi. Tradisi ini memang tidak terlepas dari kritik sejumlah Ulama yang menilainya sebagai *bid'ah ḍalālah*, seperti Ibn Taymiyyah¹⁸⁸, al-Shāṭibī¹⁸⁹, al-Fākihānī¹⁹⁰, 'Abd Allāh al-Ḥaffār¹⁹¹, al-Shawkānī¹⁹², dan lainnya. Kendati demikian, penting untuk dicatat bahwa mayoritas Ulama lintas generasi dan mazhab justru memberikan legitimasi terhadap peringatan maulid Nabi, seperti al-Suyūṭī dari mazhab Shāfi'iyyah¹⁹³, al-Zarqānī dari mazhab

¹⁸⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Jilid 25 (Madinah: Muḥamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'a al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2004). 298.

¹⁸⁹ Al-Shāṭibī, *Fatāwā al-Imām al-Shāṭibī* (Tunisia: t.p., 1985), 204.

¹⁹⁰ Al-Fākihānī, *Al-Mawrid fī 'Amal al-Mawlid*, 9.

¹⁹¹ 'Abd Allāh al-Ḥaffār dalam Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Yaḥyā al-Wansharīsī, *Al-Mi'yār al-Mu'rab wa al-Jāmi' al-Mughrib*, Jilid 7 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990), 99-101.

¹⁹² Al-Shawkānī, *Al-Fatḥ al-Rabbānī*, Jilid 2, 1087.

¹⁹³ Al-Suyūṭī, *Al-Ḥawī li al-Fatāwā*, Jilid 1, 222-230.

Mālikiyyah¹⁹⁴, Ibn ‘Ābidīn dari mazhab Ḥanafīyyah¹⁹⁵, dan Ibn al-Jawzī dari mazhab Ḥanābilah¹⁹⁶.

Bahkan, tidak sedikit dari para Ulama yang menganggap hari kelahiran Nabi, yaitu 12 Rabi‘ al-Awwal, sebagai hari raya yang patut dirayakan, seperti Ibn ‘Abbād¹⁹⁷, Quṭb al-Dīn al-Nahrawālī¹⁹⁸, Muḥammad ibn Ja‘far al-Kattānī¹⁹⁹, Muḥammad al-Khaḍr al-Shinqīṭī²⁰⁰ dan lainnya. Selain itu, karena maulid diposisikan setara dengan hari raya, sebagian Ulama bahkan memakruhkan puasa pada hari tersebut; *qiyās* terhadap haramnya puasa pada Idulfitri dan Iduladha. Di antara yang berpendapat demikian adalah Ibn ‘Abbād²⁰¹, Shihāb al-Dīn Zarūq, Abū ‘Abd Allāh al-Qūrī²⁰², Muḥammad ‘Alīsh²⁰³, dan Ibn Mazzūr²⁰⁴.

Contoh kasus lainnya adalah legitimasi Ismā‘īl al-Zayn terhadap tradisi *walīmah al-ḥaml* (selamatan kehamilan). Dalam *Fatawī*-nya, ia menyebutkan bahwa *walīmah*

¹⁹⁴ Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Yūsuf al-Zarqānī, *Sharḥ al-Zarqānī ‘alā al-Mawāhib al-Ladunniyyah bi-al-Minah al-Muḥammadiyyah li-al-Qaṣṣallānī*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 263.

¹⁹⁵ Ibn ‘Ābidīn, *Nathr al-Durar ‘alā Mawlid Ibn Hajar*, dalam Yūsuf ibn Ismā‘īl al-Nabhānī, *Jawāhir al-Biḥār fī Faḍl al-Nabī al-Mukhtār*, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 391.

¹⁹⁶ Ibn al-Jawzī dalam Nūr al-Dīn al-Ḥalabī, *Insān al-‘Uyūn fī Sīrah al-Amīn al-Ma‘mūn*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 124.

¹⁹⁷ Ibn ‘Abbād dalam Shams al-Dīn al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 407.

¹⁹⁸ Quṭb al-Dīn al-Nahrawālī, *Al-I‘lām bi A‘lām Bayt Allāh al-Ḥarām* (Istanbul: al-‘Āmirah al-‘Uthmāniyyah, t.t.), 196.

¹⁹⁹ Muḥammad ibn Ja‘far al-Kattānī, *Al-Yumn wa-al-Is‘ād bi-Mawlid Khayr al-‘Ibād* (Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, t.t.), 16.

²⁰⁰ Muḥammad al-Khaḍr al-Shinqīṭī, *Kawthar al-Ma‘ānī al-Dirārī fī Kashf Khabāyā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid 1 (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1995), 72.

²⁰¹ Ibn ‘Abbād dalam Al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Jilid 2, 407.

²⁰² Shihāb al-Dīn Zarūq, *Al-Muqaddimah al-Qurṭubīyyah bi Sharḥ al-Shaykh Zarrūq* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 241.

²⁰³ Muḥammad ‘Alīsh, *Manḥ al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 123.

²⁰⁴ Ibn Mazzūr, *Syifā’ al-Saqīm bi-Mawlid al-Nabī al-Karīm* dalam ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī, *Majmū‘ Laṭīf Unsī fī Ṣiḡh al-Mawlid al-Nabawī al-Qudsī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 140.

al-ḥaml memang bid'ah sebab tidak termasuk dalam macam-macam *walimah* yang *mashrū'*²⁰⁵, namun bukan berarti tradisi ini dilarang. Selama tidak unsur *munkarāt* di dalamnya, maka *walimah al-ḥaml* diperbolehkan. Ismā'īl al-Zayn menggambarkan *walimah al-ḥaml* yang diperbolehkan adalah, misalnya, dengan diisi bacaan al-Qur'an²⁰⁶.

Berdasarkan rangkaian analisis yang panjang ini, baik pada tataran makro maupun mikro, dapat dipahami bahwa wacana bid'ah dalam Islam sesungguhnya bukan perkara sederhana yang dapat dipangkas hanya dengan satu slogan “semua bid'ah adalah sesat”. Para ulama dari generasi ke generasi menaruh perhatian besar pada persoalan ini, menghasilkan keragaman penafsiran terkait hadis bid'ah yang berakar pada metodologi masing-masing. Sebagian Ulama memilih jalan ketat, menolak segala bentuk praktik baru yang tidak dikenal pada masa Nabi dan *al-Salaf al-Ṣāliḥ*, dengan alasan menjaga kemurnian agama dari unsur tambahan yang berpotensi melahirkan penyimpangan. Akan tetapi, tidak sedikit pula Ulama besar lintas mazhab yang membuka ruang bagi lahirnya *bid'ah ḥasanah*, yaitu praktik-praktik baru yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar agama, bahkan justru menjadi sarana untuk menumbuhkan kebaikan, menguatkan syiar, dan mempererat hubungan umat dengan nilai-nilai Islam.

²⁰⁵ Al-Shirbīnī menyebutkan dalam *Mughnī al-Muḥtāj* bahwa *walimah* yang disyariatkan (*al-walimah al-mashrū'ah*) ada 10 macam, yaitu *Walimah al-'Urs* (وليمة العرس), *Walimah al-Khurs* (الخرس), *Walimah al-'Aqīqah* (العقيقة), *Walimah al-Wakīrah* (الوكيرة), *Walimah al-Naqī'ah* (النقيعة), *Walimah al-I'dhār* (الإعذار), *Walimah al-Ḍimah* (الضيمة), *Walimah al-Ma'dubah* (المأدبة), *Walimah al-Shandakhī* (الشندخي), *Walimah al-Hidhāq* (الحدّاق). Lihat, Al-Khaṭīb al-Shirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 404.

²⁰⁶ Ismā'īl al-Zayn, *Qurrah al-'Ayn bi Fatāwā Ismā'īl al-Zayn* (Makkah: Maktabah al-Barakah, t.t.), 181.

Namun yang sangat disayangkan, dalam meme-meme hadis bid'ah, tidak ada kesan bahwa sebenarnya dalam tema ini masih menyimpan keragaman pandangan di kalangan Ulama. Sebaliknya, pesan yang ditampilkan justru mengarahkan pembaca pada kesimpulan tunggal, seolah-olah hadis tersebut hanya dapat dipahami dengan satu cara tanpa ruang untuk perbedaan penafsiran. Sehingga, kendati hadis bid'ah yang tersebar dalam meme merupakan hadis autentik dan otoritatif, namun permasalahannya terletak pada penafsirannya yang tidak representatif. Selain tidak representatif dalam menjelaskan sebuah hadis bagaimana idealnya ia dipahami, meme dalam tema ini juga tidak representatif dalam mengelaborasi sebuah paparan agar lebih utuh dan komprehensif.

Melalui penyebaran dan persebaran meme-meme tersebut, pembaca diarahkan pada pola pikir bahwa tidak ada kebenaran selain yang ditampilkan dalam meme, dan bahwa setiap pandangan atau praktik yang berbeda dianggap bertentangan dengan hadis Nabi. Pola ini serupa dengan fenomena merebaknya meme hadis celana cingkrang dan hadis tashabbuh di media sosial. Akibatnya, khalayak tidak hanya terdorong pada cara berpikir yang bersifat tekstualis, literalistik dan denotatif²⁰⁷, tetapi juga sampai pada titik di mana perbedaan pandangan di kalangan Ulama seolah-olah diabaikan. Pemahaman yang ditampilkan dalam meme-meme tersebut kemudian diposisikan setara dengan teks hadis itu sendiri, sehingga tidak

²⁰⁷ Miski, dengan mengutip Yasraf Aming Piliang, menjelaskan bahwa pembacaan denotatif merupakan cara memahami teks secara literal sehingga menghasilkan makna yang bersifat eksplisit. Ia menambahkan bahwa pola pembacaan seperti ini biasanya muncul dari kalangan yang baru mempelajari agama dan penuh semangat. Bagi sebagian orang, model pembacaan tersebut menjadi dasar dalam membentuk gaya hidup serta sikap resistensi terhadap situasi zaman. Namun, ada pula yang kemudian bersikap kritis dan perlahan beralih kepada model pembacaan lain. Lihat, Mudin, *Islam Virtual: Diskursus Hadis, Otoritas, dan Dinamika Keberislaman di Media Sosial*, 162-163.

lagi dipandang sebagai hasil penafsiran yang bersifat dinamis, melainkan sebagai tolok ukur tunggal yang membedakan antara yang sesuai dan yang tidak sesuai dengan sunnah.

Polarisasi demikian umumnya sering digaungkan oleh kaum tekstualis. Secara sederhana, tekstualisme dalam konteks ini adalah kecenderungan memahami sumber-sumber agama —terutama al-Qur'an dan hadis— secara literal dan apa adanya, tanpa banyak membuka ruang bagi tafsir kontekstual, penalaran rasional, atau ijtihad kreatif yang mempertimbangkan perubahan zaman. Kaum tekstualis biasanya menekankan slogan “*kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah*”, yang dalam praktiknya sering berarti kembali kepada teks sebagaimana adanya, dengan penafsiran yang sesedikit mungkin keluar dari makna lahiriah. Dalam tradisi Islam kontemporer, kelompok ini sering disematkan pada mereka yang berada dalam jalur pemikiran puritanisme salafisme, meski tentu istilah ini memiliki spektrum yang lebih luas.

Julia Day Howell menyatakan bahwa salah satu ciri mencolok kebangkitan Islam di Indonesia pasca-Orde Baru adalah munculnya beragam otoritas dari tokoh-tokoh agamawan. Pada awal era Reformasi, ruang diskusi keagamaan tidak lagi hanya didominasi oleh tokoh dari kelompok arus utama seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, tetapi juga mulai diwarnai oleh agamawan yang berasal dari kelompok puritan²⁰⁸.

²⁰⁸ Julia Day Howell dalam Abdul Muiz Amir, *Analisis Kritis Penafsiran di Media Sosial: Wacana, Genealogi, Otoritas dan Autentisitas Konsep Akhir Zaman* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2021), 34.

Abdul Muiz Amir menuturkan bahwa kelompok ini terbagi menjadi dua, yaitu salafi tradisional dan salafi modernis. Salafi tradisional berorientasi pada gerakan teologis yang bertujuan kembali pada ajaran Islam murni seperti yang dipraktikkan oleh generasi awal Islam (Salaf), yaitu Nabi Muhammad SAW, Sahabat, Tābi'īn, dan Atbā' al-Tābi'īn. Gerakan ini menekankan interpretasi teks agama secara tekstual, menolak kreasi (bid'ah), dan memurnikan akidah dari praktik yang dianggap syirik atau khurafat. Adapun salafi modernis berfokus pada gerakan reformasi sistem politik yang bersifat transnasional. Mereka menekankan narasi-narasi propaganda yang menentang demokrasi, menganggap demokrasi sebagai produk tradisi Barat yang didukung oleh Zionis-Yahudi dan komunisme Kristen. Dalam upaya menggantikan sistem demokrasi, mereka mendorong perubahan radikal dengan menawarkan penerapan sistem negara Islam berbasis Khilafah Islamiyah.²⁰⁹

Berdasarkan klasifikasi di atas, maka konstruksi wacana bid'ah dalam meme hadis bid'ah di media sosial dapat dikatakan diprakarsai oleh mereka yang berpaham salafi tradisional sebagai produsennya. Keterkaitan ideologi antara para kreator meme dan gerakan salafisme, khususnya salafi-wahabi, cukup beralasan melihat bahwa tidak sedikit dari meme-meme hadis bid'ah yang beredar di media sosial mencantumkan nama-nama Ulama yang teridentifikasi sebagai bagian dari salafi-wahabi, seperti Albānī, Ṣāliḥ al-Fawzān, Ṣāliḥ al-Uthaymīn dan lainnya. Selain menganggap bid'ah berstatus haram yang berimplikasi dosa sebagaimana telah

²⁰⁹ Amir, *Analisis Kritis Penafsiran di Media Sosial: Wacana, Genealogi, Otoritas dan Autentisitas Konsep Akhir Zaman*, 34.

diulas sebelumnya, keterkaitan ideologi ini juga terlihat pada labelisasi bid'ah terhadap beberapa tradisi keagamaan kontemporer yang umumnya mudah ditemukan dalam fatwa-fatwa Ulama yang teridentifikasi sebagai bagian dari salafi-wahabi. Misalnya, fatwa bid'ah terhadap perayaan nuzulul Qur'an oleh Muḥammad ibn Ibrāhīm Ālu al-Shaykh, salah seorang Ulama yang memiliki hubungan keluarga dengan Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, sebagai berikut:

"البحث الثاني" هو جواز اتخاذ يوم نزول القرآن عيداً يتكرر بتكرر الأعوام فهذا . وإن كان قصد صاحبه حسناً . إلا أنه لما لم يكن مشروعاً، ولم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من خلفائه الراشدين وسائر صحابته والتابعين لهم بإحسان ولا عن أحد من الأئمة الأربعة . مالك وأبي حنيفة والشافعي، وأحمد بن حنبل . ولا عن غيرهم من الأئمة المقتدى بهم سلفاً وخلفاً فلما لم يكن مشروعاً ولا ورد عن أحد ممن ذكر تعيين التنبيه على أن مثل هذا لا يجوز شرعاً، لأنه لا أصل له في الدين، ولم يكن من عمل المسلمين²¹⁰

"Pembahasan kedua adalah tentang kebolehan menjadikan hari turunnya Al-Qur'an sebagai hari raya yang berulang setiap tahun. Meskipun niat orang yang melakukannya baik, karena hal tersebut tidak disyariatkan, tidak pernah dilakukan oleh Nabi ﷺ, tidak pula oleh salah seorang dari para khalifah al-rasyidun, seluruh sahabatnya, para tābi'īn yang mengikuti mereka dengan baik, juga tidak dilakukan oleh salah seorang dari imam yang empat — Mālik, Abu Hanifah, al-Shāfi'ī, dan Ahmad bin Hanbal — serta tidak pula oleh para imam lainnya yang menjadi panutan generasi salaf maupun khalaf. Maka karena hal tersebut tidak disyariatkan dan tidak pernah diriwayatkan dari seorang pun yang telah disebutkan, wajib dijelaskan bahwa perkara semacam ini tidak boleh dilakukan secara syar'i, karena tidak memiliki dasar dalam agama dan bukan termasuk amalan kaum muslimin."

C. Motif Atau Kepentingan Di Balik Penyebaran Dan Persebaran Meme

Hadis Bid'ah Di Media Sosial

Pembahasan dalam spektrum ini bertujuan untuk mengungkap motif atau kepentingan yang ada di balik penyebaran dan persebaran meme hadis bid'ah di media sosial. Analisis ini didasarkan pada asumsi Fairclough bahwa teks tidak

²¹⁰ Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Abd al-Laṭīf Ālu al-Shaykh, *Fatāwā wa-Rasā'il Samāḥat al-Shaykh Muḥammad ibn Ibrāhīm Ālu al-Shaykh*, Jilid 3 (Makkah: Maṭba'ah al-Ḥukūmah, t.t.). 97.

muncul secara independen, melainkan selalu dipengaruhi oleh konteks sosial tempat wacana tersebut dikonstruksi²¹¹.

Adapun motif yang ada di balik penyebaran dan persebaran meme hadis bid'ah di media sosial adalah sebagai berikut:

1. Peneguhan dan Identifikasi Identitas

Berdasarkan paparan meme-meme pada kajian sebelumnya, terlihat bahwa salah satu motif di balik fenomena produksi dan penyebaran meme hadis bid'ah di media sosial adalah upaya peneguhan identitas kelompok salafi-wahabi. Identitas tersebut diekspresikan melalui identifikasi diri sebagai pihak yang konsisten mengikuti sunnah Nabi, meskipun landasannya hanya bertumpu pada pemahaman yang bersifat tekstual terhadap hadis. Pemahaman ini pada dasarnya berbeda dengan pemahaman mayoritas Ulama yang cenderung kontekstual.

Peneguhan identitas ini tidak dapat dipungkiri telah mengalami transformasi, bahkan pergeseran, dibandingkan generasi sebelumnya, khususnya pada era abad pertengahan Islam. Pada masa tersebut, identitas sosial, terutama identitas keagamaan, sangat erat kaitannya dengan afiliasi terhadap mazhab fikih tertentu. Perdebatan mengenai isu-isu keagamaan umumnya terjadi dalam kerangka perbedaan antar mazhab²¹². Hal ini juga berlaku pada persoalan bid'ah, yang pada masa itu melahirkan dua pandangan di kalangan Ulama; *pertama*, bahwa semua bid'ah adalah sesat; dan *kedua*, bahwa tidak semua bid'ah dapat dianggap sesat. Pandangan pertama merupakan pendapat minoritas yang dianut oleh sebagian

²¹¹ Fairclough, "Critical Discourse Analysis," dalam Handford dan Gee, ed., *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, 9-20.

²¹² Miski, "FENOMENA MEME HADIS CELANA CINGKRANG DALAM MEDIA SOSIAL."

ulama Mālikiyyah dan Ḥanābilah, sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya.

Pada gilirannya, dalam konteks hari ini, sekali lagi, perdebatan mengenai bid'ah tidak lagi berkutat pada perbedaan antar mazhab fikih, melainkan bergeser menjadi perdebatan antara kelompok yang mengidentifikasikan diri sebagai pengikut sunnah Nabi dengan kelompok yang mereka anggap menyelisihi sunnah. Padahal, inti persoalannya sesungguhnya hanya terletak pada perbedaan memahami hadis-hadis terkait, apakah dipahami secara tekstual atau secara kontekstual.

Konstruksi wacana mengenai bid'ah dalam bentuk meme yang menekankan pemahaman “semua bid'ah adalah sesat” tampak sebagai arus dominan sekaligus populer di ruang media sosial. Hanya dengan mengetik kata kunci seperti “semua bid'ah adalah sesat,” “bid'ah dalālah,” atau “bid'ah ḥasanah”, maka akan tersaji beragam meme yang umumnya menegaskan pemahaman tunggal bahwa semua bid'ah adalah sesat, baik dengan menyertakan teks hadis secara eksplisit maupun tidak. Dengan demikian, meme yang secara langsung mengutip hadis bid'ah pada dasarnya dapat dipahami sebagai representasi dari meme-meme lain yang tidak mencantumkannya. Sebab, pada hakikatnya, keduanya lahir dari penafsiran atas hadis yang sama, hanya berbeda dalam bentuk ekspresi visual dan retorika penyampaian.

Selain motif peneguhan identitas, fenomena meme hadis bid'ah yang tersebar di media sosial juga dilatarbelakangi oleh motif identifikasi identitas. Meminjam teori *online disinhibition* dari John Suller, dominasi wacana “semua bid'ah adalah

sesat” dalam meme disebabkan oleh karakteristik internet yang mewadahi meme itu sendiri, seperti anonimitas, kondisi tidak terlihat yang mengurangi pengawasan, imajinasi disosiatif di mana pengguna memandang dunia maya berbeda dari dunia nyata, serta ketiadaan otoritas yang menegakkan norma. Kondisi-kondisi tersebut memungkinkan produsen wacana bertindak lebih bebas, bahkan melanggar norma, otoritas, dan kebiasaan yang berlaku²¹³.

Selain itu, kondisi ini juga akan menciptakan reaksi berantai yang dikenal dengan istilah efek domino. Meminjam teori *side* yang diperkenalkan oleh Stephen Reicher, Eriyanto menjelaskan bahwa kerumunan merupakan situasi yang bersifat anonim. Dalam kondisi semacam ini, individu cenderung berupaya mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari kelompok atau identitas sosial tertentu. Individu mencari persamaan dan perbedaan dirinya dengan orang lain, sekaligus menegaskan keanggotaannya dalam suatu kelompok sosial. Situasi anonimitas tersebut justru memperkuat dan meningkatkan *salience* identitas sosial kelompok²¹⁴.

Media sosial dapat dianalogikan seperti kerumunan, karena menyediakan anonimitas dan menempatkan individu di tengah banyak pengguna lainnya. Ketika berada di media sosial, individu cenderung melakukan pengaturan diri dengan menilai persamaan dan perbedaan dirinya dibandingkan orang lain. Kondisi anonimitas tersebut mendorong penguatan identitas sosial, di mana pengguna mengkategorikan dirinya ke dalam kelompok sosial tertentu²¹⁵. Dalam

²¹³ Eriyanto, *Metode Netnografi: Pendekatan Kualitatif dalam Memahami Budaya* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2021), 295.

²¹⁴ Eriyanto, *Metode Netnografi: Pendekatan Kualitatif dalam Memahami Budaya*, 296.

²¹⁵ Eriyanto, *Metode Netnografi: Pendekatan Kualitatif dalam Memahami Budaya*, 297-298.

konteks meme hadis bid'ah di media sosial, hal ini memungkinkan pengguna dengan ideologi serupa merasa memiliki identitas sosial yang sama serta menemukan lingkungan di mana mereka dapat berpartisipasi aktif dalam membangun wacana keagamaan, baik melalui produksi, imitasi, maupun reproduksi meme sebagaimana telah dibahas sebelumnya.

2. Revitalisasi dan Reaktualisasi Wacana Klasik

Dominasi wacana “semua bid'ah adalah sesat” dalam meme yang tersebar di media sosial menunjukkan adanya upaya revitalisasi diskursus keagamaan yang digerakkan oleh kelompok tekstualis. Qudsy menegaskan bahwa fenomena ini secara perlahan dapat membentuk pola pikir umat Islam. Lebih dari itu, penggunaan meme menjadikannya sarana yang efektif dalam mendiseminasikan ideologi tertentu²¹⁶. Implikasi lebih lanjut dari fenomena ini adalah reaktualisasi, yaitu usaha menghidupkan kembali wacana keagamaan klasik yang sebelumnya tidak lagi menjadi perdebatan dalam ruang diskursus keislaman kontemporer.

Disebut sebagai wacana klasik, karena pada kenyataannya ia muncul sejak awal Islam. Wacana bid'ah pada era Sahabat merupakan salah satu fase paling awal dalam sejarah wacana bid'ah. Pada periode ini, istilah bid'ah belum mengalami diferensiasi konsep yang kompleks sebagaimana terjadi pada masa Atbā' al-Tābi'īn. Dengan kata lain, pemahaman terhadap bid'ah pada era ini masih bersifat sederhana, cenderung hitam putih, dan berorientasi pada dikotomi antara sunnah Nabi dan segala sesuatu yang tidak memiliki contoh langsung dari

²¹⁶ Saifuddin Zuhri Qudsy dalam Abu Bakar dan Zulfirman Manik, “Pemaknaan Hadis-Hadis Tentang Zuhud Di Media Sosial: Studi Kasus Akun Instagram Aa Gym,” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 26, no. 1 (2024): 59–74, <https://doi.org/10.22373/substantia.v26i1.23009>.

Nabi. Dengan demikian dapat dipahami bahwa tolak ukur bid'ah pada era ini adalah Nabi itu sendiri.

Gambaran yang paling jelas tentang tolak ukur bid'ah pada era ini dapat dilihat dari keraguan Abū Bakr al-Ṣiddīq dan Zayd ibn Thābit ketika 'Umar ibn al-Khaṭṭāb mengusulkan pengkodifikasian al-Qur'an pasca perang Yamāmah. Banyak Sahabat ahli al-Qur'an terkemuka gugur dalam pertempuran ini. 'Alī al-Ṣābūnī mencatat jumlahnya mencapai 70 orang. Kekhawatiran akan hilangnya al-Qur'an yang sebagian besar tersimpan dalam hafalan para Sahabat ahli al-Qur'an mendorong 'Umar untuk menyampaikan rekomendasi kepada Abū Bakr agar dilakukan kodifikasi. Awalnya, Abū Bakr menolak usulan tersebut karena Nabi tidak pernah melakukannya. Demikian pula, Zayd ibn Thābit merasa berat untuk melaksanakan tugas tersebut karena hal tersebut belum pernah dicontohkan Nabi. Namun setelah melalui pertimbangan mendalam, keduanya menyadari bahwa pengkodifikasian al-Qur'an merupakan langkah penting untuk menjaga agama dari risiko hilangnya wahyu, terutama karena banyaknya ahli al-Qur'an yang gugur dalam perang Yamāmah²¹⁷.

Penjelasan di atas memberikan gambaran bahwa wacana bid'ah pada era Sahabat, apakah semuanya adalah sesat atau sebaliknya, masih belum terlihat jelas. Namun yang dapat dipastikan adalah wacana bid'ah pada era tersebut hanya ditujukan pada persoalan *amaliyyah*. Namun wacana ini kemudian mengalami pergeseran pada era Tābi'īn. Kendati pada era ini apakah semua bid'ah adalah sesat atau sebaliknya juga belum jelas, namun yang dapat dipastikan pada era ini

²¹⁷ Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥsān, 2003), 54.

adalah istilah bid'ah ini mulai digunakan untuk merespon persoalan-persoalan politik dan teologis yang muncul setelah fitnah besar²¹⁸. Hal ini dapat dirujuk melalui pernyataan Ibn Sirīn, seorang Tābi'īn Baṣrah, yang berkata:

لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ. فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ. فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ²¹⁹

“Mereka dahulu tidak pernah menanyakan tentang sanad. Namun, ketika terjadi fitnah, mereka berkata: ‘Sebutkanlah kepada kami nama-nama perawi kalian. Maka dilihatlah perawi dari kalangan Ahlus Sunnah, lalu hadis mereka diambil. Dan dilihat pula perawi dari kalangan ahli bid'ah, maka hadis mereka tidak diambil”

Pernyataan ini menandai fase penting dalam wacana bid'ah karena menunjukkan bahwa bid'ah mulai digunakan bukan hanya mengarah pada *amaliyyah* saja, melainkan juga mengarah pada persoalan politik dan teologis. Juynboll menjelaskan bahwa istilah bid'ah dalam pernyataan Ibn Sirīn mengandung dua makna: bid'ah dalam konteks politik dan bid'ah dalam konteks teologi. Bid'ah dalam konteks politik merujuk kepada kelompok-kelompok seperti Qadariyah, Khawarij, dan Rafidah. Sementara bid'ah dalam konteks teologi digunakan oleh ahli hadis untuk mempertahankan ortodoksi gerakan mereka dari pengaruh kelompok-kelompok pemikiran yang dianggap

²¹⁸ Fitnah besar (*fitnah kubrā*) dalam konteks ini adalah terbunuhnya Khalīfah Uthmān ibn Affān yang disebut sebagai *fitnah kubrā* pertama. Pembunuhan Uthmān menandai awal keretakan politik dan sosial dalam masyarakat Muslim, karena menimbulkan konflik internal yang belum pernah terjadi sebelumnya. Kekacauan ini memicu ketegangan di berbagai wilayah dan pada akhirnya memicu terjadinya *fitnah kubrā* kedua, yaitu perang Jamal antara kubu 'Āisyah dan kubu 'Alī ibn Abī Tālib dan Perang Šiffīn antara kubu Mu'āwiyah dan kubu 'Alī ibn Abī Tālib. Lihat, Abdul Aziz Dahlan, “Fitnah”, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: PT. Ichtar Baru Van Hoeve, 2003), 379.

²¹⁹ Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1, 14.

menyimpang secara akidah atau yang biasa mereka sebut dengan *Ahl al-Ahwā' wa al-Bida'*²²⁰.

Memasuki era *Atbā' al-Tābi'in*, yang sekaligus merupakan periode awal kodifikasi fikih, wacana *bid'ah* mengalami perkembangan konseptual yang signifikan. Jika pada dua generasi sebelumnya wacana *bid'ah* masih belum terumuskan secara teoretis, maka pada masa *Atbā' al-Tābi'in* terjadi kristalisasi konseptual yang lebih matang. Pada fase ini, para Ulama besar mulai memberikan definisi serta klasifikasi yang lebih sistematis tentang apa yang dimaksud dengan *bid'ah*. Perbedaan pandangan yang muncul di antara mereka justru menjadi titik awal bagi lahirnya tradisi diskursus ilmiah yang panjang mengenai apakah semua *bid'ah* adalah sesat atau ada sebagian *bid'ah* yang tidak sesat.

Salah satu representasi penting dari pandangan yang menganggap bahwa semua *bid'ah* adalah sesat dapat ditemukan pada Mālik ibn Anas, pendiri mazhab Mālikiyyah. Dalam salah satu ucapannya yang terkenal, Mālik ibn Anas mengatakan

من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمداً خان الرسالة^{٢٢١}

"barang siapa yang membuat bid'ah dalam Islam dan menganggapnya baik, maka ia telah menuduh Nabi Muhammad mengkhianati risalah".

²²⁰ G.H.A. Juynboll, *Muslim's Introduction to His Sahih: Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and Bid'a dalam Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (Aldershot: Ashgate Variorum, 1996), 310. Meskipun terdapat perbedaan dalam menentukan siapa saja yang termasuk dalam kategori *ahl al-ahwā' wa al-bida'*, para Ulama hadis memiliki kesepakatan tertentu terkait kriteria identifikasinya. Misalnya, Ibn Hajar al-'Asqalānī menyebut kelompok seperti Syiah, Murji'ah, Nasb, Qadariyah, Jahmiyah, Khawarij, Waqf, dan Qa'diyah sebagai bagian dari *ahl al-ahwā' wa al-bida'*. Lihat, Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Hady al-Sārī Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 640.

²²¹ Al-Shāṭibī, *Al-I'tisām*, Jilid 1, ٦٥.

Berbeda dengan Mālik ibn Anas, Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī mengembangkan pemikiran yang lebih nuansial dengan membedakan bid’ah menjadi dua kategori: bid’ah yang terpuji (*maḥmūdah* atau *ḥasanah*) dan bid’ah yang tercela (*madhmūmah* atau *sayyi’ah*).

Pada era ini, terjadi pergeseran penting terkait wacana bid’ah, bukan hanya dari segi klasifikasi, tetapi juga pada tataran tolak ukur penentu bid’ah itu sendiri. Jika pada era Sahabat dan Tābi‘īn suatu amalan dianggap bid’ah hanya karena tidak dilakukan oleh Nabi, maka pada era ini, khususnya di kalangan pengikut pendapat Mālik ibn Anas, tolak ukur itu meluas mencakup Salaf. Dengan kata lain, sesuatu yang tidak pernah dilakukan pada masa Nabi, Sahabat, Tābi‘īn, dan Atbā‘ al-Tābi‘īn akan secara otomatis dikategorikan sebagai bid’ah.

Namun dalam pandangan al-Shāfi‘ī, tidak semua yang baru dapat serta-merta dikategorikan sebagai bid’ah. Menurutnyanya, tolok ukur utama bid’ah adalah *mukhālafah al-sharī‘ah*; jika suatu hal masih memiliki landasan dari syariat, maka tidak dapat dikategorikan sebagai *bid’ah ḍalālah* meskipun Salaf tidak mengerjakannya. Tampaknya pada era pasca kodifikasi fikih, pendapat al-Shāfi‘ī mendapatkan popularitasnya dan diikuti oleh mayoritas Ulama bahkan lintas mazhab, seperti Ibn ‘Ābidīn dan Badr al-Dīn al-‘Aynī dari mazhab Ḥanafīyyah, al-Qarāfī dan al-Zarqānī dari mazhab Mālikīyyah, dan Ibn Abī al-Faṭḥ al-Ba‘lī dari mazhab Ḥanābilah.

Berdasarkan uraian di atas, meskipun wacana bid’ah yang direpresentasikan dalam meme cenderung didominasi oleh pandangan bahwa “semua bid’ah adalah sesat,” hanya saja pandangan tersebut pada kenyataannya hanya mewakili posisi

minoritas dalam lanskap pemikiran Ulama secara umum. Kendati demikian, keberadaannya tidak dapat dianggap ahistoris, sebab pandangan tersebut tetap memiliki landasan genealogis yang dapat ditelusuri hingga pemikiran sebagian Ulama klasik.

3. Resistensi Simbolik

Meme hadis bid'ah tidak semata-mata dipahami sebagai bagian dari dinamika sejarah pemikiran, tetapi juga merupakan bentuk resistansi terhadap fenomena sosial atau praktik keberagamaan tertentu yang dianggap bermasalah. Pola perlawanan yang menggunakan dalil agama untuk merespons berbagai persoalan kehidupan merupakan kecenderungan yang terus berulang sepanjang sejarah. Kecenderungan ini pada gilirannya melahirkan semacam romantisme keagamaan, yakni kerinduan akan masa lalu yang diyakini lebih ideal dan sempurna, lengkap dengan figur-figur teladannya.

Romantisme keagamaan ini tidak hanya berhenti pada pengidealan masa lalu, tetapi juga meluas hingga upaya untuk merekonstruksi kondisi masa kini agar menyerupai masa lalu tersebut. Pandangan semacam ini cenderung mengalihkan perhatian individu dari realitas kehidupan saat ini, sehingga mereka menempatkan standar dan nilai-nilai dari masa lalu, yang sejatinya mungkin sangat berbeda, sebagai acuan untuk menilai dan mengatur kehidupan saat ini²²².

Resistansi terhadap fenomena dan realitas sosial-keagamaan melalui meme hadis bid'ah muncul secara tidak frontal maupun terorganisir; resistansi ini

²²² Alfathri Adlin, *Resistensi Gaya Hidup: Teori dan Realitas* (Yogyakarta: Jalasutra, 2015).

bersifat tertutup, ideologis, dan simbolis²²³. Model resistansi yang tertutup ini dipilih oleh pengguna media sosial karena pemahaman semacam itu tidak termasuk dalam pandangan dominan di ruang sosial Indonesia. Realitas sosial masyarakat Indonesia menunjukkan adanya ruang bagi praktik *bid'ah ḥasanah*, seperti maulid Nabi, *walīmah al-ḥaml*, tahlilan dan praktik keagamaan lainnya, yang umum dijumpai di tengah masyarakat Muslim Indonesia. Kehadiran meme hadis terkait tema ini jelas dapat dipahami sebagai bentuk resistansi terhadap realitas tersebut. Resistansi dilakukan melalui penafsiran hadis secara literal, pengutipan pendapat tokoh yang sesuai, dan strategi serupa lainnya. Dalam konteks ini, model pemahaman mayoritas Ulama, yang lebih fleksibel dan kontekstual terhadap situasi dan tuntutan zaman, sama sekali tidak dijadikan acuan.

²²³ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance* (London: Tale University Press, 1990).

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara garis besar, ditinjau berdasarkan topik pembahasannya, meme-meme hadis bid'ah yang beredar di media sosial dapat ditipologikan ke dalam tiga macam, yaitu menegaskan *bid'ah ḥasanah*, labelisasi bid'ah terhadap beberapa tradisi keagamaan, dan implikasi bid'ah. Hadis bid'ah yang sering muncul dalam meme-meme tersebut umumnya merujuk pada dua hadis ṣaḥīḥ yang terdapat dalam lima kitab hadis kanonik, yaitu Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwūd, Sunan Ibn Mājah, dan Sunan al-Nasā'ī. Kedua hadis tersebut adalah *kullu bid'ah ḍalālah* dan *man aḥdatha fī amrinā hādhā mā laysa minh fahuwa radd*.

Meme-meme hadis bid'ah yang beredar di media sosial tidak sekadar berfungsi sebagai sarana dakwah atau penyampai pesan keagamaan, tetapi juga menjadi instrumen ideologis yang merefleksikan cara pandang dan kepentingan kelompok tertentu. Melalui analisis pada dimensi kedua, dapat dipahami bahwa setiap narasi yang muncul dalam meme merupakan hasil dari konstruksi sosial yang disengaja, di mana makna dibentuk, diatur, dan diarahkan sesuai dengan ideologi salafisme-wahabisme. Kreator meme secara sadar melakukan seleksi terhadap rujukan, baik dari hadis maupun pernyataan Ulama, dengan cara menyertakan sebagian dan meniadakan sebagian lainnya agar sesuai dengan ideologi salafisme-wahabisme. Dalam kerangka intertekstualis-misrepresentasi, hal ini merupakan bentuk eksklusi dan inklusi yang berfungsi memperkuat pesan tunggal, yakni penegasan bahwa “semua bid'ah adalah sesat”. Artinya, para kreator tidak berupaya menghadirkan

kompleksitas pemahaman para Ulama terhadap hadis bid'ah yang sebenarnya sangat beragam, tetapi justru menyederhanakannya menjadi dikotomi hitam-putih antara “sunnah” dan “bid'ah”. Pola seperti ini menunjukkan adanya proses ekskomunikasi, yaitu peniadaan terhadap argumen lain yang berpotensi menantang otoritas pandangan mereka.

Meme-meme hadis bid'ah yang menekankan pemahaman "semua bid'ah adalah sesat" telah menjadi bagian dari wacana keagamaan yang dominan di media sosial, seolah-olah mencerminkan pandangan mayoritas. Meskipun demikian, meme-meme tersebut sama sekali tidak mewakili kompleksitas penafsiran para Ulama mengenai hadis tersebut. Bukan hanya gagal menyajikan pemahaman ideal dan utuh tentang sebuah hadis, meme-meme tersebut juga cenderung mendistorsi esensi hadis itu sendiri dan kutipan pernyataan Ulama yang menyertainya. Ada tiga alasan utama mengapa meme-meme kontroversial ini tetap beredar dan populer, yaitu adanya kecenderungan sekelompok orang untuk menggunakan hadis tersebut sebagai bentuk resistensi simbolik terhadap fenomena sosial yang mereka anggap tidak Islami. Cara yang mereka tempuh adalah dengan mengidentifikasikan diri sebagai individu yang konsisten mengikuti sunnah dan dengan menghidupkan kembali wacana keagamaan klasik —dalam hal ini, hadis bid'ah— melalui pola pemahaman agama yang tekstual dan simplistik.

B. Saran

Penelitian yang berfokus pada konstruksi wacana bid'ah melalui meme di media sosial ini telah memberikan analisis yang tajam, khususnya dalam membongkar bagaimana posisi minoritas yang menolak *bid'ah hasanah* diartikulasikan. Namun,

sebagai studi kualitatif berbasis kepustakaan (*library research*), penelitian ini memiliki keterbatasan. Kelemahan utamanya terletak pada ketidakmampuan untuk menganalisis secara langsung tahap konsumsi dan dampak riil wacana meme ini di tengah masyarakat. Walaupun efektif mengidentifikasi apa dan bagaimana ideologi dibentuk dan disebarkan melalui Analisis Wacana Kritis, penelitian ini kesulitan untuk mengukur seberapa jauh pesan tersebut benar-benar diterima, diinternalisasi, atau bahkan memengaruhi praktik keagamaan audiens (konsumen) di dunia nyata. Selain itu, aspek kuantitatif tidak tersentuh, sehingga tidak ada pemetaan seberapa dominan wacana bid'ah dalam meme-meme tersebut dibandingkan pandangan Ulama mayoritas yang lebih moderat dalam lanskap media sosial yang lebih luas.

Oleh karena itu, peneliti selanjutnya sangat disarankan untuk mengadopsi *mixed-method* atau Netnografi yang lebih intensif. Mereka perlu melakukan wawancara mendalam dengan kreator meme (produsen) dan survei kepada pengikut aktif (konsumen) meme hadis bid'ah. Selain itu, penerapan analisis konten kuantitatif atau analisis data besar (*big data analysis*) di berbagai platform media sosial perlu dilakukan untuk membandingkan secara empiris skala penyebaran, jangkauan, dan polaritas sentimen antara wacana kontra-bid'ah hasanah dengan wacana yang didukung oleh lembaga keagamaan arus utama. Langkah-langkah ini akan menghasilkan gambaran komprehensif mengenai amplifikasi sosial dan pergeseran otoritas keagamaan di ruang digital secara lebih holistik.

DAFTAR PUSTAKA

- @abuariyaal, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018,
<https://www.instagram.com/p/BhQwSouDIUQ/>.
- @con_vost, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 8 April 2018,
<https://www.instagram.com/p/BhSY0DJBCWF/>.
- @fajar_abenye_faiq, “Adakah Bid’ah Hasanah,” Instagram, 21 Mei 2017,
<https://www.instagram.com/p/BUWsGMHg1xO/>.
- @hariyadi_suuuu, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018,
<https://www.instagram.com/p/BhRJQ9DBMCF/>.
- @henny_olshopmks, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 8 Mei 2018,
https://www.instagram.com/p/Bif_9hfgXmi/.
- @idastiawan, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018,
https://www.instagram.com/p/BhRMf_CBMvG/.
- @islam_cahayaku, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018,
<https://www.instagram.com/p/BhQv81qnDEf/>.
- @kajianislam, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018,
<https://www.instagram.com/p/BhQk30PHuuw/>.
- @lingkaranmuslim, “Mitonis Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018,
https://www.instagram.com/p/BhQ4BRXn_DO/.
- @maulanupa, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018,
https://www.instagram.com/p/BhQ02_-HQqW/.
- @MengambilHikmah, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 18 Oktober 2022,
https://www.instagram.com/mengambilhikmah/p/Cj1fx5wBF_q/.

@multazim, “Bid’ah Sesat,” Instagram, 3 Februari 2016,
<https://www.instagram.com/multazim/p/BBU6s2DAxHF/>.

@sunah.rosul, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 11 April 2019,
<https://www.instagram.com/p/BwGxqrIJ6pG/>.

@taklimsalafy, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 Oktober 2019,
<https://www.instagram.com/p/B3UpZ2cndkM/>.

@titi_nash, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 9 April 2018,
<https://www.instagram.com/p/BhV0H0njcTT/>.

@vrmuslim, “Semua Bid’ah Adalah Sesat,” Instagram, 11 Maret 2021,
<https://www.instagram.com/vrmuslim/p/CMQ2H36JRAW/>.

@wisnuarifh, “Mitoni Bid’ah,” Instagram, 7 April 2018,
https://www.instagram.com/p/BhQ4nX4FE_M/.

‘Ābidīn, Ibn. *Radd al-Muhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*. Mesir: Sharikah Maktabah wa-Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādh, 1996.

‘Alīsh, Muḥammad. *Manḥ al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.

‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li-al-Nashr, 1984.

‘Asqalānī, Ibn Ḥajar al-. *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ al-Bukhārī*. Mesir: al-Maktabah al-Salafiyyah, t.t..

‘Asqalānī, Ibn Ḥajar al-. *Hady al-Sārī Muqaddimah Fatḥ al-Bārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

- ‘Aynī, Badr al-Dīn al-. *‘Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t..
- Ābādī, Muḥammad Ashraf al-‘Azīm. *‘Awn al-Ma ‘būd wa Ḥāshiyah Ibn al-Qayyim*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t..
- Adlin, Alfathri. *Resistensi Gaya Hidup: Teori dan Realitas*. Yogyakarta: Jalasutra, 2015.
- Al-Banna, Muhammad Rifat dkk.. “Pendekatan Sosiologi-Antropologi Dalam Tafsir Living Quran: Studi analisis terhadap respon netizen pada postingan akun @QuranReview di instagram.” *Bayani* 2, no. 1 (2022): 64–77. <https://doi.org/10.52496/bayaniV.2I.1pp64-77>.
- Allifiansyah, Sandy. “Kaum Muda, Meme, Dan Demokrasi Digital Di Indonesia.” *Jurnal Ilmu Komunikasi* 13, no. 2 (2016): 2. <https://doi.org/10.24002/jik.v13i2.676>.
- Althusser, Louis. *Ideologi dan Aparatus Ideologi Negara (Catatan-Catatan Investigasi)*. trans. oleh Mohamad Zaki Hussein. Jakarta: IndoPROGRESS, 2015.
- Amir, Abdul Muiz. *Analisis Kritis Penafsiran di Media Sosial: Wacana, Genealogi, Otoritas dan Autentisitas Konsep Akhir Zaman*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2021.
- Arifianto, Muhammad Lukman dkk.. “Revisiting The Terminology Of Bid’ah Hasanah As A Counter Discourse Against Bid’ah Dalalah In The Public Sphere.” *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* 23, no. 2 (2021): 243–54. <https://doi.org/10.14203/jmb.v23i2.1098>.

- Asy'ari, Muhammad Hasyim. *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Jombang: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t..
- Atharī, 'Alī Ḥasan 'Abd al-Ḥamīd al-Ḥalabī al-. *'Ilm Uṣūl al-Bida': Dirāsah Takmīliyyah Muhimmah fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Riyadh: Dār al-Rāyah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1992.
- Atharī, Abū 'Abd Allāh Wā'il ibn 'Alī ibn Aḥmad al-. *Al-Radd al-Mufḥim al-Qawī fī Bayān Bid'iyyah al-Iḥtifāl bi al-Mawlid al-Nabawī*. t.tp.: al-A'lām li al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, t.t..
- Athīr, Ibn al-. *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1979.
- Bakar, Abu dan Zulfirman Manik. "Pemaknaan Hadis-Hadis Tentang Zuhud Di Media Sosial: Studi Kasus Akun Instagram Aa Gym." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 26, no. 1 (2024): 59–74. <https://doi.org/10.22373/substantia.v26i1.23009>.
- Bākistānī, Zakarīyā ibn Ghulām Qādir al-. *Min Uṣūl al-Fiqh 'alā Manhaj Ahl al-Ḥadīth*. Jeddah: Dār al-Kharrāz, 2002.
- Bayhaqī, Abū Bakr al-. *Manāqib al-Shāfi'ī*. Kairo; Maktabah Dār al-Turāth, 1970.
- Bāz, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd Allāh ibn. *Fatāwā Nūr 'alā al-Darb*. Riyadh: al-Ri'āsah al-'Āmmah li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā', 2007.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1993.

- Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-. *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, t.t..
- Dahlan, Abdul Aziz. “*Fitnah*”, *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT. Ichtar Baru Van Hoeve, 2003.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Dāwūd, Abū. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.t..
- Denzin, Norman K.. “The Seventh Moment: Qualitative Inquiry and the Practices of a More Radical Consumer Research.” *The Journal of Consumer Research* Vol. 28, no. 2 (2001): 324–330.
- Dhahabī, Shams al-Dīn al-. *Siyar A‘lām an-Nubalā’*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001.
- Dihlawī, Waliyyullāh al-. *Hujjah Allāh al-Bālighah*. Beirut: Dār al-Jīl, 2005.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2011.
- Eriyanto. *Metode Netnografi: Pendekatan Kualitatif dalam Memahami Budaya*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2021.
- Fairclough, Norman. “Discourse and Text: Linguistic and Intertextual Analysis within Discourse Analysis.” *Discourse & Society* 3, no. 2 (1992): 193–217. <https://doi.org/10.1177/0957926592003002004>.
- Fairclough, Norman. *Analysis Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge Publishing, 2003.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman Publishing, 1995.

- Fairclough, Norman. *Language and Power*. New York: Longman Publishing, 2000.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Fākihānī, Tāj al-Dīn al-. *Al-Mawrid fī 'Amal al-Mawlid*. Riyadh: Dār al-‘Āṣimah, 1998.
- Fāsī, Ibn al-Qaṭṭān al-. *Bayān al-Wahm wa al-Ihhām fī Kitāb al-Aḥkām*. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1997.
- Fath, Ibn Abī al-. *Al-Muṭṭali' 'alā Alfāz al-Muqni'*. Maktabah al-Suwaydī li al-Tawzī', 2003.
- Fawzān, Ṣāliḥ ibn Fawzān ibn 'Abd Allāh al-. *Al-Irshād ilā Ṣaḥīḥ al-I'tiqād wa al-Radd 'alā Ahl al-Shirk wa al-Ilḥād*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1999.
- Freeden, Michael. *Ideology: A Very Short Introduction*. London: Oxford University Press, 2003.
- Gee, James Paul. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. London: Routledge Publishing, 2005.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *Al-Mustaṣfā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t..
- Ghufron, Fathorrahman. *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium*. Yogyakarta: IRCiSod, 2016.
- Granholm, Kennet dkk., *Religion, Media, and Social Change*. New York: Routledge, 2014.
- Gustin, Enpin dkk., "Echo Chamber Pada Interaksi Komentar Di Akun Instagram @turnbackhoaxid Dalam Konteks Post – Truth." *Komuniti: Jurnal*

- Komunikasi Dan Teknologi Informasi 16, no. 2 (2024): 262–83,
<https://doi.org/10.23917/komuniti.v16i2.6375>.
- Habibillah, Putri Ghoida dan Miski. “Menyingkap Mitos Jahiliyyah Dalam Tafsir Digital: Simbolisasi Tabarruj Pada Q.S Al-Ahzā’ Ayat 33 Dalam Meme Di Media Sosial,” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur’an dan Tafsir* 8, no. 1 (2023): 1. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v8i1.27909>.
- Ḥalabī, Nūr al-Dīn al-. *Insān al- ‘Uyūn fī Sīrah al-Amīn al-Ma’ mūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t..
- Handford, Michael dan James Paul Gee, ed., *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, 2 ed.. London: Routledge, 2023.
- Ḥasanī, Muḥammad ibn ‘Alawī al-Mālikī al-. *Ḥawla al-Iḥtifāl bi Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī al-Sharīf*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2010.
- Ḥātim, Ibn Abī. *Al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Hyderabad: Maṭba‘ah Majlis Dā’irah al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, 1952.
- Ḥaṭṭāb, Shams al-Dīn al-. *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Ḥibbān, Ibn. *Al-Thiqqāt*. Hyderabad: Dā’irah al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, 1973.
- Imron, Ali. “The Millennial Generation, Hadith Memes, And Identity Politics: The New Face Of Political Contestation In Contemporary Indonesia.” *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 20, no. 2 (2019): 255–83,
<https://doi.org/10.18860/ua.v20i2.5675>.
- Jawziyyah, Ibn Qayyim al-. *Zād al-Ma‘ād*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1996.

- Jaya, I Made Laut Mertha. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif: Teori, Penerapan, dan Riset Nyata*. Yogyakarta: Quadrant, 2020.
- Juwaynī, Abū al-Ma‘ālī al-. *Al-Waraqāt*. Riyadh: Dār al-Ṣumay‘ī, 2006.
- Juynboll, G. H. A. *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*. Aldershot: Ashgate Variorum, 1996.
- Kattānī, Muḥammad ibn Ja‘far al-. *Al-Yumn wa-al-Is‘ād bi-Mawlid Khayr al-‘Ibād*. Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, t.t..
- Kayyālī, ‘Āṣim Ibrāhīm al-. *Majmū‘ Laṭīf Unsī fī Ṣiḡh al-Mawlid al-Nabawī al-Qudsī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Kress, Gunther. “Ideological Structures in Discourse,” dalam *Handbook of Discourse Analysis Vol. 4: Discourse Analysis in Society*. ed. T.A. van Dijk. Orlando: Academic Press, 1985.
- Kurniullah, Ardhariksa Zukhruf dkk.. *Metode Penelitian Sosial*. Medan: Kita Menulis, 2021.
- Lukman, Fadhli. “Digital Hermeneutics and A New Face of The Qur’an Commentary: The Qur’an in Indonesian’s Facebook.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 1 (2018): 95–120, <https://doi.org/10.14421/ajis.2018.561.95-120>.
- Madīnī, Abū Mūsā al-. *Al-Majmū‘ al-Mughīth fī Gharīb al-Qur’ān wa al-Ḥadīth*. Makkah: Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1998.
- Mājah, Ibn. *Sunan Ibn Mājah*. Kairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t..
- Manab, Abdul. *Penelitian Pendekatan Kualitatif*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

- Miski. "Amplification Of Islamic Doctrines In Hadith Memes Prohibition Of Women Travels Without A Mahram On Indonesian Social Media." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 22, no. 1 (2021): 1. <https://doi.org/10.14421/qh.2021.2201-11>.
- Miski. "Fenomena Meme Hadis Celana Cingkrang Dalam Media Sosial." *Harmoni* 16, no. 2 (2017): 2. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v16i2.7>.
- Miski. "Komikisasi Hadis: Arah Baru Syarah Hadis Di Indonesia Studi Kritis Atas 99 Pesan Nabi: Komik Hadis Bukhari-Muslim." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 2, no. 1 (2017): 125–44. <https://doi.org/10.18326/mlt.v2i1.125-144>.
- Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj al-. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983.
- Mudin, Miski. *Islam Virtual: Diskursus Hadis, Otoritas, dan Dinamika Keberislaman di Media Sosial*. Yogyakarta: Bildung, 2019.
- Mukaromah, Kholila. "Wacana Kesetaraan Gender Dalam Meme Hadis: Studi Etnografi Virtual Pada Akun Instagram @mubadalah.Id." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 10, no. 2 (2020): 292–320. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2020.10.2.292-320>.
- Nabhānī, Yūsuf ibn Ismā'īl al-. *Jawāhir al-Biḥār fī Faḍā'il al-Nabī al-Mukhtār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t..
- Nābulusī, 'Abd al-Ghanī al-. *Al-Ḥadīqah al-Nadiyyah Sharḥ al-Ṭarīqah al-Muḥammadiyyah wa al-Sīrah al-Aḥmadiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011.

- Nahied, Muhammad Afda dan Rofiatul Ubaidillah. “Mediatisasi Hadis: Transformasi Interpretasi Dalam Era Digital.” *Al-Manar: Jurnal Kajian Alquran Dan Hadis* 10, no. 1 (2024): 87–105. <https://doi.org/10.35719/amn.v10i1.66>.
- Nahrawālī, Quṭb al-Dīn al-. *Al-I’lām bi A’lām Bayt Allāh al-Ḥarām*. Istanbul: al-‘Āmirah al-‘Uthmāniyyah, t.t..
- Nasā’ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb al-. *Sunan al-Nasā’ī*. Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1930.
- Nawas, Muhammad Zuhri Abu dkk., “Motif Dan Identitas Keagamaan Dalam Persebaran Meme Hadis Tashabbuh Di Media Sosial.” *Mutawatir : Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 12, no. 2 (2022): 261–81. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2022.12.2.261-281>.
- Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-. *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t..
- Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-. *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t..
- Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Maṭba‘ah ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā’uhu, 1995.
- Nu‘aym, Abū. *Ḥilyah al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*. Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1974.
- Nugraha, Aditya. “Fenomena Meme Di Media Sosial (Studi Etnografi Virtual Posting Meme Pada Pengguna Media Sosial Instagram).” *Jurnal*

- Sosioteknologi 14, no. 3 (2015): 3,
<https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2015.14.3.3>.
- Nur, Budiman. “Metodologi Pemahaman Hadis: Pendekatan Pemahaman Tradisionalis Dan Modernis.” *Dirayah : Jurnal Ilmu Hadis* 4, no. 1 (2023): 101–18.
- Pringgar, Rizaldy Fatha dan Bambang Sujatmiko. “Penelitian Kepustakaan (Library Research) Modul Pembelajaran Berbasis Augmented Reality Pada Pembelajaran Siswa.” *IT-Edu: Jurnal Information Technology and Education* 5, no. 1 (2020): 317–29. <https://doi.org/10.26740/it-edu.v5i1.37489>.
- Qarāfī, Shihāb al-Dīn al-. *Anwār al-Burūq fī Anwā‘ al-Furūq*. Riyadh: Ālam al-Kutub, t.t..
- Qudsy, Saifuddin Zuhri dkk.. “The Superficial Religious Understanding in Hadith Memes: Mediatization of Hadith in the Industrial Revolution 4.0.” *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 28 November 2021, 92–114.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri. “Internet, Pendangkalan, dan Deotorisasi dalam Studi Hadits.” NU Online, 11 September 2019. <https://jatim.nu.or.id/opini/internet-pendangkalan-dan-deotorisasi-dalam-studi-hadits-CGucO>.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri. Internet, Pendangkalan dan Deotorisasi dalam Studi Hadis. Islam Santun, 7 April 2021. <https://islamsantun.org/opini/internet-pendangkalan-dan-deotorisasi-dalam-studi-hadis/>.

- Rahmadanita, Annisa. “Rendahnya Literasi Remaja Di Indonesia: Masalah Dan Solusi.” *Jurnal Pustaka Ilmiah* 8, no. 2 (2022): 55–62, <https://doi.org/10.20961/jpi.v8i2.66437>.
- Rajab, Ibn. *Jāmi‘ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam fī Sharḥ Khamsīn Ḥadīthan min Jawāmi‘ al-Kalim*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1997.
- Razzāq, Abū Bakr ‘Abd al-. *Al-Muṣannaf*. Beirut: Tawzī‘ al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Restendy, Mochammad Sinung. “Meme Dan Vlog Sebagai Medium Dakwah Yang Efektif Di Internet.” *Jurnal Kopis: Kajian Penelitian Dan Pemikiran Komunikasi Penyiaran Islam* 1, no. 2 (2019): 2. <https://doi.org/10.33367/kpi.v1i2.749>.
- Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī al-. *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iḥsān, 2003.
- Saidah, Musfiah dan Ayu Setiyoningsih. “Analisa Misrepresentasi Dalam Pembentukan Stereotype Pada Film Dokumenter.” *Interaksi: Jurnal Ilmu Komunikasi* 12, no. 2 (2023): 285–305. <https://doi.org/10.14710/interaksi.12.2.285-305>.
- Sakhāwī, Shams al-Dīn al-. *Fath al-Mughīth bi Sharḥ Alfīyah al-Ḥadīth*. Mesir: Maktabah al-Sunnah, 2003.
- Ṣalāḥ, Ibn al-. *‘Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.
- Ṣalāḥ, Ibn al-. *Ma‘rifah Anwā’ ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Salām, ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-. *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azharīyah, 1991.

- Sari, Ifit Novita dkk.. *Metode Penelitian Kualitatif*. Malang: Unisma Press, 2022.
- Scott, James C.. *Domination and the Arts of Resistance*. London: Tale University Press, 1990.
- Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs al-. *Al-Risālah*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlād, 1938.
- Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs al-. *Al-Umm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Shāṭibī, al-. *Al-I‘tiṣām*. Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1992.
- Shāṭibī, al-. *Fatāwā al-Imām al-Shāṭibī*. Tunisia: t.p., 1985.
- Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī al-. *Al-Fatḥ al-Rabbānī*. Maktabah al-Jīl al-Jadīd, t.t..
- Shaybah, Abū Bakr ibn Abī. *Al-Muṣannaḥ*. Riyadh: Dār Kunūz Iṣbīliyyā li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2015.
- Shaykh, Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Laṭīf Ālu al-. *Fatāwā wa Rasā’il Samāḥat al-Shaykh Muḥammad ibn Ibrāhīm Ālu al-Shaykh*. Makkah: Maṭba‘ah al-Ḥukūmah, t.t..
- Shifman, Limor. “Memes in a Digital World: Reconciling with a Conceptual Troublemaker.” *Journal of Computer-Mediated Communication* 18, no. 3 (2013): 362–77. <https://doi.org/10.1111/jcc4.12013>.
- Shinqīṭī, Muḥammad al-Khaḍr al-. *Kawthar al-Ma‘ānī al-Dirārī fī Kashf Khabāyā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1995.
- Shirbīnī, Al-Khaṭīb al-. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifah Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

- Subarkah, Agung Redho dan Muh Amiruddin. “Klarifikasi Distingsi Antara Autentisitas Dan Otoritas Hadis: Studi Komparatif Perspektif Muslim Dan Barat.” *Riwayah* 6, no. 2 (2020): 277–300, <https://doi.org/10.21043/riwayah.v6i2.7946>.
- Subkī, Tāj al-Dīn al-. *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo*. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2017.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Al-Ḥāwī li-al-Fatāwī*. Beirut: Dār al-Fikr li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 2004.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Dār Ṭayyibah, t.t..
- Ṭabarānī, Abū al-Qāsim al-. *Al-Mu‘jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.t..
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr al-. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Makkah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth, t.t..
- Ṭaḥḥān, Maḥmūd al-. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Maktabat al-Ma‘ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2004.
- Tampubolon, Manahan P.. *Change Management: Manajemen Perubahan; Individu, Tim Kerja, Organisasi*. Jakarta: Mitra Wacana Media, 2020.
- Taymiyyah, Ibn. *Majmū‘ al-Fatāwā*. Madinah: Mujaḥma‘ al-Malik Fahd li Ṭibā‘ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 2004.
- Taymiyyah, Ibn. *Qā‘idah Jalīlah fī al-Tawassul wa al-Wasīlah*. Ajman: Maktabah al-Furqān, 2001.

- Wansharīsī, Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Yaḥyā al-. *Al-Mi‘yār al-Mu‘rab wa al-Jāmi‘ al-Mughrib*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
- Waruwu, Marinu. “Pendekatan Penelitian Pendidikan: Metode Penelitian Kualitatif, Metode Penelitian Kuantitatif Dan Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Method).” *Jurnal Pendidikan Tambusai* 7, no. 1 (2023): 2896–910. <https://doi.org/10.31004/jptam.v7i1.6187>.
- Widjajanto, Kenmada. *Perencanaan Komunikasi Konsep dan Aplikasi*. Bandung: Ultimus, 2013.
- Wijaya, Hengki. *Analisis Data Kualitatif Ilmu Pendidikan Teologi*. Sulawesi Selatan: Sekolah Tinggi Theologia Jaffray, 2018.
- Zarqānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Yūsuf al-. *Sharḥ al-Zarqānī ‘alā al-Mawāhib al-Ladunniyyah bi-al-Minah al-Muḥammadiyyah li al-Qaṣṭallānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.
- Zarqānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Yūsuf al-. *Sharḥ al-Zarqānī ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2003.
- Zarūq, Shihāb al-Dīn. *‘Uddah al-Murīd al-Ṣādiq* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006), 38-39.
- Zarūq, Shihāb al-Dīn. *Al-Muqaddimah al-Qurṭubiyyah bi Sharḥ al-Shaykh Zarrūq*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- Zayn, Ismā‘īl al-. *Qurrah al-‘Ayn bi Fatāwā Ismā‘īl al-Zayn*. Makkah: Maktabah al-Barakah, t.t..
- Zuḥaylī, Wahbah al-. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1999.