



## Semantic Reception of Khilafiyah Hadith and the Production of Horizontal Religious Conflict in Indonesia

Muhandis Azzuhri<sup>1\*</sup>, Faliqul Isbah<sup>2</sup>, Abdul Basith<sup>3</sup>, M. Fairuz Rosyid<sup>4</sup>, Ana Faila Sufa<sup>5</sup>

<sup>1,2,3,4,5</sup> Universitas Islam Negeri K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan

\* Penulis Korespondensi: [muhandis@uingusdur.ac.id](mailto:muhandis@uingusdur.ac.id)

### ABSTRACT

This study examines how differing semantic receptions of *ḥadīth khilāfiyyah* among Islamic mass organizations (*ormas Islam*) in Indonesia contribute to horizontal conflict and prolonged religious controversy, thereby challenging the spirit of religious moderation. The research aims to analyze how identical *ḥadīth* texts generate divergent meanings and truth claims that shape social exclusion and intergroup tensions. Employing a qualitative approach, this study investigates selected *ḥadīth khilāfiyyah* from *kutub al-tis'ah* as the material object and the contested receptions of Islamic organizational figures as the formal object. Data were collected through textual documentation of *ḥadīth* and their commentaries, online observation of national news reporting religious conflicts, and semi-structured interviews with relevant actors. Data analysis followed the Miles and Huberman model, encompassing data reduction, display, and verification, and was further interpreted through the reception theory framework of Hans Robert Jauss and Wolfgang Iser. The findings reveal that key semantic gaps within specific *ḥadīth* phrases—such as *bid'ah*, *al-jamā'ah*, and *khālīfū*—enable exclusive interpretations that are institutionalized as truth claims by dominant groups. These receptions function performatively, legitimizing practices of stigmatization, rejection of mosques, dissolution of religious gatherings, and marginalization of minority groups. The study concludes that horizontal religious conflict is rooted not in the *ḥadīth* texts themselves but in closed semantic receptions, underscoring the necessity of hermeneutical awareness and semantic literacy to strengthen religious moderation.

*Key words:* *ḥadīth khilāfiyyah; semantic reception; Islamic mass organizations; horizontal conflict.*

### ABSTRACT

Penelitian ini mengkaji bagaimana perbedaan resepsi semantik terhadap hadis-hadis khilafiyah di kalangan organisasi massa Islam (*ormas Islam*) di Indonesia berkontribusi pada terjadinya konflik horizontal dan kontroversi keagamaan yang berkepanjangan, sehingga menantang semangat moderasi beragama. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana teks hadis yang sama dapat menghasilkan makna dan klaim kebenaran yang berbeda-beda, yang kemudian membentuk praktik eksklusif sosial dan ketegangan antarkelompok. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif, penelitian ini mengkaji sejumlah hadis khilafiyah yang bersumber dari *kutub al-tis'ah* sebagai objek material, serta resepsi yang diperdebatkan di kalangan tokoh *ormas Islam* sebagai objek formal. Pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi teks hadis dan kitab syarahnya, observasi daring terhadap pemberitaan nasional terkait konflik keagamaan, serta wawancara semi-terstruktur dengan aktor-aktor terkait. Analisis data mengikuti model Miles dan Huberman yang meliputi reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan, serta ditafsirkan lebih lanjut menggunakan kerangka teori resepsi Hans Robert Jauss dan Wolfgang Iser. Hasil penelitian menunjukkan bahwa celah-celah semantik pada frasa hadis tertentu—seperti *bid'ah*, *al-jamā'ah*, dan *khālīfū*—memungkinkan lahirnya tafsir eksklusif yang dilembagakan sebagai klaim kebenaran oleh kelompok dominan. Resepsi tersebut berfungsi secara performatif dalam melegitimasi praktik stigmatisasi, penolakan masjid, pembubaran kegiatan keagamaan, serta peminggiran kelompok minoritas. Penelitian ini menyimpulkan bahwa konflik keagamaan horizontal tidak bersumber dari teks hadis itu sendiri, melainkan dari resepsi

semantik yang tertutup, sehingga diperlukan kesadaran hermeneutik dan literasi semantik untuk memperkuat moderasi beragama.

*Kata kunci: hadis khilafiyah; resepsi semantik; organisasi massa Islam; konflik horizontal.*

## خلاصة

تتناول هذه الدراسة كيفية إسهام اختلاف التلقي الدلالي للأحاديث الخلافية بين المنظمات الإسلامية الجماهيرية في إندونيسيا في إنتاج الصراع الأفقي واستمرار الجدل الديني، بما يشكل تحدياً لروح الاعتدال الديني. وتهدف الدراسة إلى تحليل الكيفية التي تُنتج بها النصوص الحديثية المتطابقة معاني متباينة وادعاءات للحقيقة تسهم في تشكيل الإقصاء الاجتماعي والتوتر بين الجماعات. وتعتمد الدراسة المنهج النوعي من خلال تحليل مجموعة مختارة من الأحاديث الخلافية الواردة في كتب الحديث التسعة (الكتب التسعة) بوصفها موضوعاً مادياً، مع دراسة التلقي المتنازع عليه لدى شخصيات المنظمات الإسلامية بوصفه موضوعاً شكلياً. جُمعت البيانات عبر التوثيق النصي للأحاديث وشروحها، والملاحظة الإلكترونية للأخبار الوطنية المتعلقة بالنزاعات الدينية، إضافة إلى مقابلات شبه منظمة مع فاعلين معنيين. وتم تحليل البيانات وفق نموذج مايلز وهوبرمان، الذي يشمل اختزال البيانات وعرضها والتحقق منها، ثم تفسيرها من خلال إطار نظرية التلقي لـ هانس روبرت ياوس وفولفغانغ إيزر. وتكشف النتائج أن الفجوات الدلالية في بعض العبارات الحديثية، مثل البدعة والجماعة وخالفوا، تفتح المجال لتأويلات إقصائية تُؤسّس كادعاءات حقيقة من قبل الجماعات المهيمنة، وتعمل هذه التلقينات بصورة أدائية تشرعن ممارسات الوصم، ورفض بناء المساجد، وحلّ التجمعات الدينية، وتهميش الجماعات الأقلية. وتخلص الدراسة إلى أن الصراع الديني الأفقي لا ينبع من نصوص الحديث ذاتها، بل من انغلاق التلقي الدلالي، مما يؤكد ضرورة الوعي الهرمنيوطيقي والثقافة الدلالية لتعزيز الاعتدال الديني.

*الكلمات المفتاحية: الأحاديث الخلافية؛ التلقي الدلالي؛ المنظمات الإسلامية الجماهيرية؛ الصراع الأفقي*

Received: 2025-12-30  
date

Revised: 2025-12-30  
date

Accepted: 2025-12-31  
date

Published: 2025-12-31  
Date

**Citation (APA Style):** Azzuhri, M., Isbah, F., Basith, A., Rosyid, M. F., & Sufa, A. F. (2025). Semantic reception of khilafiyah hadith and the production of horizontal religious conflict in Indonesia. *EL-IBTIKAR: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, 14(2), 312–327. <https://doi.org/10.24235/ibtikar.v13i2.23653>

## PENDAHULUAN

Konflik kehidupan sosial keagamaan masyarakat masih sering terjadi di beberapa daerah Indonesia dalam sepuluh tahun terakhir dari fakta menyempitnya pola pikir masyarakat terutama pola pikir para tokoh agama dan masyarakat yang ada pada ormas Islam (Azra, 2017; Hefner, 2019). Pola pikir menyempit yang menyebabkan konflik ini diakibatkan perbedaan semantik resepsi tokoh agama dan tokoh masyarakat Islam pada hadis-hadis khilafiyah di kutubut tis'ah (Misbah, 2014). Konflik ini justru sering dilakukan oleh ormas Islam mayoritas kepada ormas Konflik sosial-keagamaan di Indonesia dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa jenis utama berdasarkan pola relasi mayoritas–minoritas dan sumber perbedaannya. Pertama, konflik yang bersumber dari relasi mayoritas–minoritas intra-Islam dalam ranah kelembagaan, seperti penolakan pembangunan masjid dan lembaga pendidikan milik ormas Islam minoritas oleh kelompok mayoritas. Pola konflik ini terlihat, misalnya, dalam kasus penolakan pembangunan masjid dan lembaga pendidikan ormas minoritas di Kota Pekalongan dan Kota Depok (CNN Indonesia, 2017; Kompas, 2023). Fenomena ini menjadi ironis karena kelompok mayoritas yang terlibat kerap mengusung narasi Islam *rahmatan lil 'ālamīn*, Islam damai, serta berperan aktif dalam pembentukan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) sebagai wadah dialog lintas iman (Kementerian Agama RI, 2019). Kontradiksi antara wacana normatif dan praktik sosial ini menunjukkan adanya persoalan mendasar dalam proses pemaknaan ajaran agama.

Jenis kedua adalah konflik intra-umat Islam yang dipicu oleh perbedaan praktik keagamaan (khilafiyah fihiyyah), khususnya antara ormas yang berorientasi purifikasi dan ormas yang menjaga tradisi keagamaan. Studi tentang ketegangan antara kelompok Wahabi-Salafi dan Nahdlatul Ulama (NU) di Pamekasan, Madura, pada periode 2010–2023 menunjukkan bagaimana pelabelan bid'ah dan pengharaman terhadap amaliyah keagamaan NU memicu benturan sosial yang berujung pada penolakan keberadaan kelompok Wahabi-Salafi sebagai minoritas oleh NU sebagai mayoritas (Topan, 2024). Pola serupa juga tampak dalam kasus

penolakan pembangunan masjid Salafi di Pekalongan, yang didasarkan pada anggapan bahwa ceramah dan pengajian kelompok tersebut bersifat provokatif serta meresahkan masyarakat setempat (123dok, n.d.; Ulum, 2019). Konflik jenis ini tidak hanya bersifat organisatoris, tetapi berakar pada perbedaan pemaknaan terhadap teks-teks keagamaan.

Jenis ketiga adalah konflik dan kekerasan berbasis perbedaan akidah yang menempatkan kelompok tertentu sebagai minoritas ekstrem. Hal ini terlihat dalam diskriminasi dan kekerasan terhadap komunitas Syiah di Kecamatan Omben, Kabupaten Sampang, Madura, yang meliputi ujaran kebencian, pembakaran, dan perusakan tempat ibadah (Idris & Dyson, 2015; Anova, 2023). Pola kekerasan serupa juga terjadi terhadap Jemaah Ahmadiyah di Cikeusik, Pandeglang, Banten, yang berujung pada korban jiwa dan luka-luka (Suryana, 2017; Rizkita & Riyanto, 2023). Konflik jenis ini umumnya dipahami dalam kerangka perbedaan teologis dan politik identitas.

Meskipun berbagai studi telah membahas konflik sosial-keagamaan dari perspektif sosiologis dan politik, kajian yang secara khusus menempatkan perbedaan pemahaman semantik terhadap hadis-hadis khilāfiyyah sebagai akar konflik intra-umat Islam masih relatif terbatas. Padahal, kontroversi antar-ormas seagama kerap muncul bukan semata karena perbedaan hukum, melainkan karena perbedaan dalam meresepsi dan memaknai struktur bahasa teks hadis itu sendiri. Oleh karena itu, penelitian ini memfokuskan perhatian pada resepsi semantik hadis sebagai faktor laten yang berkontribusi terhadap lahirnya konflik sosial-keagamaan, dengan merujuk pada kerangka teori resepsi Jauss (1982) dan Iser (1978).

Tulisan ini memberikan perspektik baru bahwa konflik dan kekerasan antar umat seagama diakibatkan oleh resepsi tokoh agama terkait perbedaan semantik pada hadis-hadis yang terdapat dalam *kutubut tis'ah* yang sering disebut sebagai hadis-hadis khilafiyah. Dianggap sebagai hadis-hadis khilafiyah karena menimbulkan *khilafiyah* dalam memahami setiap makna hadis antar resepsi tokoh agama setiap ormas. Akar masalah dari problem keumatan ini adalah akibat lemahnya pemahaman semantik kosa kata dalam bahasa Arab yang terdapat dalam hadis, sehingga dalam tulisan ini dipertanyakan bagaimana pemahaman semantik tokoh agama dalam resepsi memahami hadis-hadis problematis dalam *kutubut tis'ah* dan bagaimana pemahaman moderasi beragama tokoh agama dan tokoh masyarakat dalam mengelola akar masalah konflik dan kekerasan yang diakibatkan pemahaman berbeda dalam semantik hadis. Jawaban atas pertanyaan ini akan memberikan perspektif baru bahwa akar masalah konflik dan kekerasan oleh ormas mayoritas kepada ormas minoritas karena perbedaan semantik pada setiap kosa kata hadis-hadis problematis dalam *kutubut tis'ah* antar tokoh agama dan kuatnya primordialitas antar tokoh agama dalam memegang keyakinan dan identitas keagamaannya sehingga menghilangkan semangat moderasi beragama.

Dalam konteks Pendidikan Bahasa Arab, penelitian ini memiliki relevansi yang signifikan karena konflik keagamaan yang dipicu oleh perbedaan pemahaman hadis sering kali berakar pada rendahnya literasi semantik terhadap teks berbahasa Arab. Pembelajaran Bahasa Arab di lembaga pendidikan keagamaan tidak hanya bertujuan mengembangkan kemampuan gramatikal dan leksikal, tetapi juga membekali peserta didik dengan kemampuan memahami makna kontekstual, polisemi, dan ambiguitas semantik dalam teks keagamaan. Ketidakmampuan pembaca dalam mengenali ruang semantik (*semantic gaps*) pada kata atau ungkapan tertentu dalam hadis berpotensi melahirkan pemaknaan yang reduktif dan eksklusif, yang pada level sosial dapat bermuara pada ketegangan dan konflik horizontal. Oleh karena itu, temuan penelitian ini menegaskan pentingnya penguatan materi literasi semantik dalam kurikulum Pendidikan Bahasa Arab, khususnya pada pembelajaran hadis, sebagai upaya preventif untuk menumbuhkan sikap moderat dan kemampuan interpretatif yang kritis terhadap teks keagamaan.

## METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode kajian teks dan studi kasus (Creswell, 2014; Yin, 2018). Penelusuran dilakukan terhadap hadis-hadis khilafiyah dalam *kutub al-tis'ah* yang memunculkan perbedaan pemaknaan di kalangan tokoh ormas Islam (Brown, 2009; Motzki, 2016). Perbedaan resepsi tersebut dianalisis dalam kaitannya dengan munculnya klaim kebenaran dalam syarah hadis yang berdampak pada praktik diskriminatif, seperti

penolakan pembangunan masjid, pembubaran pengajian, dan penolakan pendirian lembaga pendidikan keagamaan (Jauss, 1982; Iser, 1978).

Data primer penelitian ini meliputi teks-teks hadis yang bersumber dari *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan al-Tirmidzi*, *Sunan al-Nasa'i*, *Sunan Ibnu Majah*, *al-Muwaththa'* Imam Malik, *Musnad Ahmad*, dan *Musnad al-Darimi* (Al-Bukhari, n.d.; Muslim, n.d.). Penelusuran hadis dilakukan dengan bantuan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadith al-Nabawi* (Wensinck, 1936). Hadis yang dipilih adalah hadis-hadis yang bersifat khilafiyah, sering menjadi perdebatan lintas mazhab dan ormas Islam, serta berkaitan dengan isu akidah, fikih, muamalah, dan relasi sosial-keagamaan (Hallaq, 2009).

Pengumpulan data dilakukan melalui tiga teknik, yaitu dokumentasi teks hadis dan syarahnya dalam literatur klasik dan kontemporer (Brown, 2009; Motzki, 2016); observasi daring terhadap pemberitaan dan dokumentasi konflik keagamaan melalui mesin pencari Google dengan kata kunci relevan (Hine, 2015); serta wawancara semi-terstruktur dengan tokoh ormas Islam yang terlibat sebagai pelaku maupun korban konflik (Kvale & Brinkmann, 2009). Proses penelusuran dan seleksi data daring dilakukan secara ketat selama satu minggu untuk menjamin relevansi dan representativitas data (Bowen, 2009).

Penelitian ini melibatkan sembilan (9) partisipan yang berperan sebagai informan kunci. Partisipan terdiri atas tokoh agama dan tokoh masyarakat yang berasal dari tiga latar organisasi keagamaan Islam yang memiliki perbedaan pandangan dalam memahami hadis-hadis khilafiyah, yaitu: (1) ormas Islam bercorak salafi (3 orang), (2) ormas Islam tradisional berbasis pesantren (3 orang), dan (3) tokoh masyarakat independen yang terlibat atau terdampak langsung dalam konflik keagamaan horizontal (3 orang). Secara demografis, seluruh partisipan berjenis kelamin laki-laki dengan rentang usia antara 35–65 tahun, memiliki pengalaman aktif dalam kegiatan keagamaan dan sosial kemasyarakatan minimal 10 tahun, serta pernah terlibat secara langsung baik sebagai aktor, mediator, maupun korban dalam peristiwa konflik sosial-keagamaan di wilayah penelitian.

Analisis data menggunakan model Miles dan Huberman yang meliputi reduksi, penyajian, dan verifikasi data (Miles et al., 2014). Reduksi data dilakukan dengan mengelompokkan temuan berdasarkan tema penguatan batas fisik dan sosial antarkelompok (Lamont & Molnár, 2002). Data disajikan dalam bentuk tabel dan deskripsi naratif, kemudian diverifikasi melalui pemeriksaan konsistensi dan kesesuaian dengan fokus penelitian (Creswell, 2014). Tahap analisis mencakup restatement data, identifikasi pola konflik berbasis perbedaan semantik, serta interpretasi makna relasi antara pemaknaan hadis, klaim kebenaran, dan konflik horizontal melalui pendekatan tekstual dan kontekstual (Jauss, 1982; Iser, 1978).

Validitas data dalam penelitian ini dijamin melalui triangulasi sumber dan metode dengan mengaitkan teks hadis, berita daring, dan wawancara. Teks hadis dari *Kutub al-Tis'ah* dianalisis secara linguistik-semantik untuk mengidentifikasi kata kunci yang memiliki potensi ambiguitas makna. Berita daring digunakan untuk menelusuri konteks sosial, aktor, dan kronologi konflik keagamaan yang berkaitan dengan perbedaan pemahaman hadis. Sementara itu, wawancara semi-terstruktur dengan tokoh agama dan tokoh masyarakat digunakan untuk menggali proses resepsi dan pemaknaan teks hadis oleh para aktor sosial.

## **TEMUAN DAN DISKUSI**

### **Temuan**

#### **Hadis–Hadis Yang Dianggap Khilafiyah Dan Menimbulkan Perbedaan Pendapat Di Kalangan Ormas Islam Pada Kutubut Tis'ah**

Temuan penelitian menunjukkan bahwa salah satu sumber utama perbedaan pendapat di kalangan ormas Islam adalah perbedaan resepsi semantik terhadap hadis-hadis khilafiyah yang terdapat dalam kutub al-tis'ah. Istilah dan konsep keagamaan seperti *bid'ah* menjadi ujaran kunci yang paling sering memicu perdebatan teologis dan praktik keagamaan. Dalam pandangan kelompok Salafi-Wahabi, *bid'ah* dimaknai secara restriktif sebagai setiap inovasi dalam urusan agama yang tidak memiliki dasar langsung dari praktik Nabi Muhammad saw., sehingga seluruh

bentuk bid'ah dipandang sebagai kesesatan (*dhalālah*), tanpa perbedaan antara *bid'ah hasanah* dan *bid'ah sayyi'ah*.

Sebaliknya, dalam tradisi pesantren Salafi dan ormas Islam tradisional, praktik-praktik seperti ziarah kubur dengan penentuan waktu, tahlilan, manaqiban, dan dziba'an dipahami sebagai ekspresi kultural-religius yang tidak secara otomatis dikategorikan sebagai bid'ah sesat, selama tidak bertentangan dengan prinsip tauhid dan tidak dimaksudkan sebagai bentuk ibadah mahdah. Perbedaan semantik ini memperlihatkan bahwa konflik tidak semata bersumber dari teks hadis, melainkan dari cara teks tersebut dimaknai dan dikontekstualisasikan.

Hadis-hadis yang paling sering menjadi rujukan dalam perdebatan khilafiyah antara ormas Islam meliputi hadis tentang *kullu bid'atin dhalālah*, hadis penolakan amalan baru, hadis ziarah kubur, talqin mayit, praktik ibadah simbolik (seperti shalat dengan alas kaki), identitas keagamaan (jenggot dan kumis), relasi gender, jihad, serta hadis-hadis yang berkaitan dengan legitimasi otoritas keagamaan dan politik. Hadis-hadis tersebut ditemukan dalam berbagai kitab utama, seperti Sahih Muslim, Sahih Bukhari, Sunan Abu Dawud, Sunan al-Tirmidzi, Sunan Ibnu Majah, dan Musnad Ahmad.

Temuan ini menegaskan bahwa hadis-hadis khilafiyah tidak secara inheren menimbulkan konflik, melainkan menjadi problematik ketika diresepsi secara tekstual-atomistik dan diklaim sebagai kebenaran tunggal. Penguatan klaim kebenaran berbasis perbedaan semantik tersebut berkontribusi pada lahirnya sikap eksklusif dan, dalam konteks sosial tertentu, memicu praktik diskriminasi serta konflik horizontal antarormas Islam.

**Tabel 1. Hadis-Hadis Khilafiyah dalam Kutub al-Tis'ah dan Isu Semantik Ormas Islam**

| No | Tema                          | Teks Hadis  | Sumber                          |
|----|-------------------------------|---|---------------------------------|
| 1  | Bid'ah dalam Agama            | عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي<br>أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرٌ : حُطْبَتُهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ<br>أَهْدَى هَذِي هَذِي مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا،<br>وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ، وَكُلُّ ضَالَّةٍ فِي النَّارِ | Muslim (867)                    |
| 2  | Status Akidah Orang Tua Nabi  | فِي : عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ أَبِي؟ قَالَ<br>إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ : النَّارِ، فَلَمَّا قَفَى دَعَاهُ فَقَالَ  | Muslim (203); Abu Dawud (4718)  |
| 3  | Ziarah Kubur                  | زَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ<br>وَأَبَكَى مِنْ حَوْلِهِ، فَقَالَ: اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لَهَا فَلَمْ يُؤْذَنْ<br>لِي، وَاسْتَأْذَنْتُهُ أَنْ أَزُورَ قَبْرَهَا فَأُذِنَ لِي، فَزُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تَذَكِّرُ<br>الْمَوْتَ   | Muslim (976)                    |
| 4  | Talqin Mayit                  | لَقِّنُوا : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<br>مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِنَّ مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ<br>الْجَنَّةَ يَوْمَئِذٍ مِنَ الدَّهْرِ   | Muslim (917); Ibnu Majah (1444) |
| 5  | Praktik Ibadah & Identitas    | خَالِفُوا : عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<br>الْيَهُودَ فَإِنَّهُمْ لَا يُصَلُّونَ فِي بَعَائِهِمْ وَلَا فِي خَفَائِهِمْ  | Abu Dawud (652)                 |
| 6  | Identitas Keagamaan (Jenggot) | : عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<br>خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ، وَفَرُّوا اللَّحَى، وَأَخْفُوا الشَّوَارِبَ، وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ<br>إِذَا حَجَّ أَوْ اعْتَمَرَ قَبِضَ عَلَى لِحْيَتِهِ فَمَا فَضَلَ أَخَذَهُ  | Bukhari (5892); Muslim (259)    |
| 7  | Relasi Gender                 | لَأَنْ يُطْعَنَ فِي رَأْسِ أَحَدِكُمْ بِحَبِيطٍ مِنْ حَدِيدٍ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمَسَّ<br>امْرَأَةً لَا تَحِلُّ لَهُ  | al-Ṭabrānī                      |

|    |                         |   |  |
|----|-------------------------|---|--|
| 8  | Amal dan Rahmat Allah   | عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّهُ لَنْ يَدْخُلَ أَحَدًا الْجَنَّةَ عَمَلُهُ، قَالُوا: وَلَا وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَني اللَّهُ بِرَحْمَةٍ: أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ                      | Bukhari (6464); Muslim (2818)                      |
| 9  | Yasin untuk Mayit       | اَقْرُؤُوا : عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْ عَلَى مَوْتَاكُمْ  | Abu Dawud (3121); Ibnu Majah (1448); Ahmad (20301) |
| 10 | Jihad                   | عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ   | Muslim (1902)                                      |
| 11 | Otoritas & Kepemimpinan | عَنْ حُبَيْشِ بْنِ جُنَادَةَ السَّلُولِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اللَّهُمَّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، وَسَلَّمَ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ يَقُولُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَأَنْصُرْ مَنْ أَنْصَرَهُ، وَأَعِزْ مَنْ أَعَانَهُ | Tirmidzi   |

## Diskusi

### Hadis-Hadis Khilafiyah sebagai Titik Awal Perbedaan Semantik

Analisis terhadap hadis-hadis khilafiyah dalam kutub al-tis'ah menunjukkan bahwa konflik horizontal antarormas Islam tidak berangkat dari perbedaan otentisitas teks hadis, melainkan dari perbedaan resepsi semantik atas teks yang sama. Hadis-hadis yang kerap menjadi rujukan polemik dapat diklasifikasikan ke dalam empat klaster utama: (1) bid'ah dan inovasi agama, (2) ibadah dan ritual kematian, (3) identitas keagamaan, serta (4) otoritas dan legitimasi. Keempat klaster ini merepresentasikan wilayah-wilayah teologis dan praksis yang paling rentan terhadap fragmentasi makna dan klaim kebenaran.

#### 1. Bid'ah dan Inovasi Agama

Hadis *kullu bid'atin dalalah* menjadi teks sentral dalam perdebatan khilafiyah. Secara leksikal, istilah *bid'ah* dalam hadis tersebut dipahami oleh sebagian tokoh ormas Islam secara universal dan total, yakni setiap hal baru dalam urusan agama dipandang sebagai kesesatan tanpa pengecualian (Brown, 2009; Misbah, 2014). Resepsi semantik semacam ini bersifat literal dan ahistoris, dengan menempatkan lafaz *kullu* sebagai penanda makna mutlak. Sebaliknya, resepsi lain memaknai *bid'ah* secara kontekstual dan fungsional, dengan membedakan antara inovasi yang bertentangan dengan prinsip syariat dan praktik baru yang berfungsi sebagai sarana (*wasilah*) ibadah (Motzki, 2016). Perbedaan ini menunjukkan bahwa konflik tidak bersumber dari teks hadis, melainkan dari pilihan kerangka semantik dalam membaca kata kunci hadis. Dengan demikian, hadis *bid'ah* berfungsi sebagai *semantic trigger* yang membuka ruang klaim kebenaran eksklusif ketika dimaknai secara tunggal (Jauss, 1982).

Pada hadis tentang *bid'ah*, misalnya, penggunaan kata *kullu* dan *bid'ah* membentuk ruang semantik terbuka karena sifatnya yang umum tanpa batasan konseptual yang eksplisit. Pembaca dengan *horizon of expectation* purifikatif cenderung mengisi ruang ini secara literal dan total, sehingga setiap inovasi keagamaan dipahami sebagai kesesatan. Sebaliknya, pembaca dengan latar tradisi keilmuan klasik mengisi *textual gap* tersebut secara kontekstual dengan membedakan antara bid'ah tercela dan pembaruan yang bersifat instrumental. Pola resepsi serupa juga tampak pada hadis mengenai status akidah orang tua Nabi, khususnya pada frasa *fī al-nār*, yang secara tekstual tidak menjelaskan status akhir atau konteks teologisnya. Ketidakjelasan ini memungkinkan pembaca dengan horizon teologis tertentu memproduksi makna vonis akidah yang absolut, sementara pembaca lain menafsirkannya dalam kerangka rahmat dan sejarah dakwah.

#### 2. Ibadah dan Ritual Kematian

Hadis-hadis tentang ziarah kubur, talqin mayit, dan pembacaan Yasin untuk orang meninggal menempati klaster kedua yang paling sering diperdebatkan. Hadis "*zūrū al-qubūr*" dan "*laqkinū mautākum*" secara tekstual bersifat informatif dan persuasif, namun secara semantik mengalami divergensi tajam dalam resepsi ormas Islam (Brown, 2009). Sebagian tokoh

memaknai hadis-hadis ini secara minimalistik, membatasi praktik ibadah hanya pada bentuk yang secara eksplisit dicontohkan Nabi. Praktik tambahan yang berkembang dalam tradisi lokal dipandang sebagai penyimpangan. Di sisi lain, resepsi kontekstual memaknai hadis-hadis tersebut sebagai legitimasi prinsipil atas ritual kematian, yang bentuk praksisnya dapat beragam sesuai konteks sosial dan budaya (Geertz, 1973). Perbedaan ini memperlihatkan bahwa ekspansi atau restriksi makna hadis menjadi faktor penentu dalam membangun sikap keberagamaan yang inklusif atau eksklusif (Iser, 1978).

Hadis tentang ziarah kubur memperlihatkan mekanisme resepsi yang sama. Imperatif *fa zūrū al-qubūr* menciptakan *textual gap* karena tidak disertai penjelasan mengenai batas dan bentuk praktik ziarah. Pembaca dengan horizon skriptural mengisinya sebagai izin terbatas untuk mengingat kematian, sedangkan pembaca dengan horizon kultural mengartikulasikannya sebagai legitimasi ritual ziarah yang berkembang dalam tradisi lokal. Ambiguitas semantik juga muncul dalam hadis *talqin mayit* dan pembacaan Yasin, khususnya pada penggunaan kata *mawtākum*, yang tidak secara tegas membedakan antara orang yang sedang sakaratul maut dan yang telah wafat. Perbedaan dalam mengisi ruang semantik ini melahirkan praktik keagamaan yang beragam dan saling diperdebatkan.

### 3. Identitas Keagamaan

Klaster ketiga mencakup hadis-hadis yang berkaitan dengan identitas keagamaan, seperti perintah memelihara jenggot, mencukur kumis, serta praktik ibadah simbolik (shalat dengan alas kaki). Secara semantik, hadis-hadis ini memuat dimensi simbolik yang dapat dipahami sebagai norma ibadah maupun sebagai penanda identitas kolektif (Asad, 1986). Resepsi normatif cenderung menganggap simbol-simbol tersebut sebagai kewajiban mutlak yang menentukan ortodoksi seseorang. Sementara itu, resepsi kultural memandangnya sebagai ekspresi kontekstual yang tidak berdampak pada validitas iman (Bowen, 2012). Ketika simbol-simbol ini dijadikan indikator kebenaran tunggal, hadis bertransformasi dari teks normatif menjadi alat klasifikasi sosial yang membedakan “kami” dan “mereka” (Lamont & Molnár, 2002).

Dalam hadis-hadis yang berkaitan dengan identitas dan praktik ibadah, seperti perintah *khālifū* (berbedalah) dan anjuran memelihara jenggot, teks menghadirkan *textual gaps* normatif mengenai apakah perintah tersebut bersifat ta’abbudi atau kontekstual-historis. Pembaca dengan horizon of expectation yang menekankan diferensiasi identitas keagamaan cenderung meresepi teks ini sebagai perintah normatif yang harus direalisasikan secara literal. Sebaliknya, pembaca dengan horizon sosio-historis mengisinya sebagai strategi kultural Nabi dalam konteks tertentu, bukan sebagai standar universal kesalehan. Ketegangan reseptif ini sering kali berujung pada penghakiman simbolik terhadap praktik keagamaan pihak lain.

### 4. Otoritas dan Legitimasi

Hadis tentang “*man kuntu mawlāhu fa ‘Alīyun mawlāhu*” dan hadis-hadis jihad memperlihatkan bagaimana perbedaan semantik tidak hanya berdampak pada ranah ibadah, tetapi juga pada legitimasi otoritas keagamaan dan politik. Istilah *mawlā* dalam hadis Ghadir Khum, misalnya, memiliki spektrum makna yang luas—mulai dari sahabat, pelindung, hingga pemimpin (Madelung, 1997). Resepsi semantik yang mempersempit makna *mawlā* pada satu dimensi tertentu membuka ruang konflik ideologis yang berkepanjangan. Hal ini menunjukkan bahwa hadis-hadis otoritatif sangat rentan dipolitisasi ketika dimaknai secara selektif dan dilepaskan dari konteks historisnya (Motzki, 2016).

Dalam konteks jihad, metafora *zīlāl al-suyūf* (naungan pedang) menghadirkan *textual gap* simbolik karena tidak menjelaskan bentuk dan konteks perjuangan yang dimaksud. Pembaca dengan horizon literalistik mengartikulasikannya sebagai legitimasi kekerasan fisik, sedangkan pembaca dengan horizon etis dan historis memaknainya sebagai simbol pengorbanan dan perjuangan dalam situasi perang yang spesifik. Demikian pula hadis Ghadir Khum yang memuat kata *mawlā* menunjukkan tingkat polisemi yang tinggi. Ketidakjelasan referensial kata ini membuka ruang resepsi yang luas, sehingga pembaca dengan horizon politik-teologis mengartikannya sebagai legitimasi kepemimpinan, sementara pembaca lain memahaminya sebagai pernyataan loyalitas dan afeksi spiritual.

Temuan ini menegaskan bahwa hadis-hadis khilafiyah berperan sebagai titik awal (*starting point*) bagi perbedaan semantik, bukan sebagai penyebab langsung konflik. Teks hadis

yang sama menghasilkan makna yang berbeda ketika diresepsi melalui kerangka semantik yang berbeda pula (Jauss, 1982; Iser, 1978). Ketika salah satu makna diposisikan sebagai kebenaran tunggal, hadis tidak lagi berfungsi sebagai sumber etika keagamaan, melainkan sebagai instrumen legitimasi eksklusivisme yang berpotensi memicu konflik horizontal (Brown, 2009).

**Tabel 2. Resepsi Hadis, Kasus Konflik, & Sumber Berita**

| <b>Resepsi Hadis Khilafiyah</b>   | <b>Fenomena Sosial</b>   | <b>Sumber Berita</b>  |
|---|--|---|
| <b>Literal-eksklusif terhadap hadis bid'ah</b>  |  |   |
| <b>(makna sempit: semua inovasi dianggap sesat)</b>   | <b>Penolakan masjid Imam Ahmad bin Hanbal oleh warga Bogor</b>               |   |
| Penolakan berdasar persepsi bahwa masjid diasosiasikan dengan paham tertentu (Wahabi) yang dianggap tidak sesuai mayoritas                | detikcom (2022). Penolakan pembangunan masjid karena potensi konflik sosial. | <a href="https://news.detik.com/berita/d-6202437/potensi-konflik-pembangunan-masjid-imam-bin-hanbal-bogor-disetop-sementara">https://news.detik.com/berita/d-6202437/potensi-konflik-pembangunan-masjid-imam-bin-hanbal-bogor-disetop-sementara</a> (detiknews)   |
| <b>Literal-eksklusif terhadap hadis bid'ah (makna tunggal)</b>  | <b>Penolakan keras warga Tanah Baru, Bogor</b>                               |   |
| Warga menolak pembangunan MIAH karena kekhawatiran penyebaran ajaran yang dianggap "sesat".   | detiksatu.news (2025). Warga menolak pembangunan Masjid MIAH.                | <a href="https://www.detiksatu.com/2025/06/viral-warga-tanah-baru-bogor-menolak.html">https://www.detiksatu.com/2025/06/viral-warga-tanah-baru-bogor-menolak.html</a> (detiksatu.com)   |
| <b>Normatif identitas keagamaan (hadis simbol-identitas)</b>  | <b>Penetapan status konflik dan mediasi untuk MIAH, Kota Bogor</b>           |   |
| Pemerintah menetapkan status konflik sosial akibat resistensi masyarakat.   | Bogor Online (2025). Pemkot Bogor tetapkan status konflik skala kota.        | <a href="https://bogoronline.com/2025/06/pemkot-bogor-tetapkan-status-konflik-skala-kota-untuk-pembangunan-miah/">https://bogoronline.com/2025/06/pemkot-bogor-tetapkan-status-konflik-skala-kota-untuk-pembangunan-miah/</a> (Bogor Online)  |
| <b>Resepsi eksklusif terhadap komunitas minoritas Islam</b>   | <b>Penyegelan Masjid Ahmadiyah di Garut</b>                                  |   |
| Masjid dipaksa ditutup atas protes warga dan tindakan aparat demi "menghindari konflik".  | KontraS (2024). Penyegelan Masjid Ahmadiyah di Garut.                        | <a href="https://kontras.org/artikel/penyegelan-masjid-ahmadiyah-di-kabupaten-garut-indikasi-kegagalan-pemerintah-menjamin-dan-melindungi-kebebasan-beragama">https://kontras.org/artikel/penyegelan-masjid-ahmadiyah-di-kabupaten-garut-indikasi-kegagalan-pemerintah-menjamin-dan-melindungi-kebebasan-beragama</a> (kontras.org) |
| <b>Eksklusi terhadap kelompok minoritas Islam</b>   | <b>Sealing (penyegelan) masjid Ahmadiyah oleh aparat</b>                     |   |
| Penyegelan berlangsung meski digunakan sebagai tempat ibadah warga Ahmadiyah; menunjukkan diskriminasi terhadap praktik ibadah minoritas. | The Jakarta Post (2024). Ahmadiyah mosque closure raises freedom alarm.      | <a href="https://www.thejakartapost.com/indonesia/2024/07/06/ahmadiyah-mosque-closure-in-garut-raises-religious-freedom-alarm.html">https://www.thejakartapost.com/indonesia/2024/07/06/ahmadiyah-mosque-closure-in-garut-raises-religious-freedom-alarm.html</a> (The Jakarta Post)  |



| Reaktif terhadap simbol ibadah berbeda  | Penutupan / hambatan terhadap rumah ibadah lain di masa lalu (historis) |  |
|---|---|--|
| Orang Muslim tegas menutup masjid Ahmadiyah di Bogor pada 2011 demi “menghindari konflik” saat massa menuntut pembubaran kegiatan mereka. | ANTARA News (2011). Bogor city govt seals Ahmadiyah mosque.             | <a href="https://en.antaranews.com/news/69926/bogor-city-govt-seals-ahmadiyah-mosque">https://en.antaranews.com/news/69926/bogor-city-govt-seals-ahmadiyah-mosque</a><br>(Antara News) |

Tabel tersebut menunjukkan bahwa konflik horizontal antarormas Islam tidak muncul secara spontan, melainkan melalui sebuah rantai proses yang relatif konsisten: (1) hadis tertentu dijadikan rujukan normatif, (2) terjadi resepsi semantik yang berbeda terhadap frasa kunci dalam hadis, (3) resepsi tersebut diproduksi sebagai klaim kebenaran, dan (4) klaim kebenaran itu mewujudkan dalam tindakan sosial berupa penolakan, pembubaran, atau perusakan fasilitas keagamaan (Jauss, 1982).

Pada baris tabel yang berkaitan dengan hadis *bid'ah*, khususnya hadis *kullu bid'atin dalālah*, terlihat bahwa frasa *kullu* diresepsi secara literal oleh sebagian ormas Islam sebagai “seluruh bentuk inovasi dalam agama adalah sesat”. Resepsi ini kemudian digunakan untuk menilai praktik keagamaan kelompok lain—seperti tahlilan, dzikir berjamaah, atau pengajian dengan metode tertentu—sebagai penyimpangan. Dalam tabel, resepsi semantik ini dihubungkan dengan kasus-kasus penolakan dan pembubaran pengajian yang diberitakan oleh *Tempo* dan *Kompas*. Dengan demikian, tabel tersebut memperlihatkan bahwa satu frasa hadis yang sama dapat menjadi justifikasi teologis bagi tindakan eksklusif ketika dimaknai secara sempit (Brown, 2009).

Selanjutnya, pada klaster ibadah dan ritual kematian, tabel mengaitkan hadis tentang ziarah kubur dan doa bagi mayit dengan konflik di lapangan, seperti penolakan praktik ziarah atau pelabelan syirik terhadap kelompok tertentu. Hadis tentang larangan memohonkan ampun bagi orang tua Nabi saw., misalnya, diresepsi oleh sebagian kelompok sebagai larangan mutlak mendoakan orang yang berbeda pandangan teologis. Dalam tabel, resepsi ini dikaitkan dengan kasus-kasus stigmatisasi dan penolakan aktivitas keagamaan yang dilaporkan oleh media nasional. Penjelasan ini menegaskan bahwa konflik bukan disebabkan oleh praktik ziarah itu sendiri, tetapi oleh perbedaan makna yang dilekatkan pada teks hadisnya (Motzki, 2016).

Pada klaster identitas keagamaan, tabel menampilkan hadis-hadis tentang perintah membedakan diri dari non-Muslim, seperti perintah memelihara jenggot atau larangan menyerupai kelompok lain. Frasa *khālifū al-mushrikīn* sering diresepsi sebagai kewajiban simbolik yang rigid, sehingga identitas lahiriah dijadikan standar ortodoksi. Dalam konteks sosial, resepsi ini berkontribusi pada munculnya sikap eksklusif terhadap kelompok Muslim lain yang memiliki ekspresi budaya dan praktik ibadah berbeda. Kasus penolakan pembangunan masjid, seperti Masjid Muhammadiyah di Aceh dan Masjid Imam Ahmad bin Hanbal di Bogor yang tercantum dalam tabel, menunjukkan bagaimana identitas keagamaan yang dibentuk oleh resepsi hadis berubah menjadi batas fisik dan sosial (Lamont & Molnár, 2002).

Sementara itu, pada klaster otoritas dan legitimasi, tabel mengaitkan hadis-hadis tentang jamaah, kepemimpinan, dan loyalitas keagamaan dengan praktik delegitimasi kelompok minoritas. Istilah *al-jamā'ah* dalam hadis diresepsi oleh ormas mayoritas sebagai representasi tunggal Islam yang sah, sedangkan kelompok lain diposisikan sebagai pihak di luar jamaah. Resepsi ini tampak dalam kasus-kasus penolakan lembaga pendidikan dan pembubaran masjid yang tercantum dalam tabel, di mana tindakan sosial tersebut dibingkai sebagai upaya “menjaga kemurnian ajaran” (Asad, 1986).

Secara keseluruhan, penjelasan tabel ini menegaskan bahwa hadis-hadis khilafiyah berfungsi sebagai sumber simbolik yang kuat dalam membentuk resepsi keagamaan, dan ketika resepsi tersebut bersifat eksklusif serta dilegitimasi secara sosial oleh tokoh ormas Islam, ia bertransformasi menjadi alat produksi konflik horizontal. Tabel tersebut tidak hanya berfungsi sebagai inventarisasi kasus, tetapi juga sebagai bukti empiris bahwa perbedaan semantik terhadap teks hadis memiliki dampak nyata dalam kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia (Iser, 1978).

**Resepsi Semantik Hadis Khilafiyah dalam Perspektif Teori Resepsi Jauss dan Iser**

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa hadis-hadis khilafiyah tidak berfungsi sebagai teks normatif yang bermakna tunggal, melainkan sebagai teks terbuka yang maknanya diproduksi melalui proses resepsi oleh subjek pembaca, dalam hal ini tokoh dan komunitas ormas Islam. Pola ini sejalan dengan teori resepsi sastra yang menempatkan makna bukan pada teks itu sendiri, melainkan pada relasi dinamis antara teks, pembaca, dan konteks sosial-historis. Dalam kerangka ini, hadis dipahami sebagai wacana simbolik yang selalu dinegosiasikan sesuai dengan kepentingan dan horizon pemaknaan komunitas penerimanya (Jauss, 1982; Iser, 1978).

Menurut Jauss (1982), pemaknaan sebuah teks ditentukan oleh *horizon of expectation*, yakni kumpulan pengalaman historis, tradisi intelektual, dan orientasi ideologis pembaca. Dalam konteks penelitian ini, hadis seperti *kullu bid'atin dalālah* diresepsi oleh sebagian ormas Islam melalui horizon puritanisme tekstual yang menolak inovasi keagamaan. Horizon ini melahirkan tafsir literal terhadap kata *kullu* sebagai larangan universal atas seluruh praktik ibadah yang tidak memiliki preseden eksplisit pada masa Nabi. Sebaliknya, ormas dengan horizon fiqh tradisional dan pesantren menempatkan hadis yang sama dalam kerangka sejarah praksis ulama dan *maqāsid al-syarī'ah*, sehingga membuka ruang kategorisasi bid'ah. Perbedaan horizon inilah yang menjelaskan mengapa satu teks hadis yang sama melahirkan resepsi yang saling bertentangan dan berpotensi konflik (Jauss, 1982; Brown, 2009).

Sementara itu, Iser (1978) menjelaskan bahwa teks bersifat *indeterminate* dan mengandung *gaps* yang harus diisi oleh pembaca. Hadis-hadis khilafiyah dalam penelitian ini menunjukkan karakter tersebut, terutama pada frasa normatif seperti *kullu bid'ah*, *khālifū al-mushrikīn*, atau *man aḥdatha fī amrinā*, yang tidak menjelaskan batas konseptual dan implikasi praksis secara rinci. Kekosongan semantik ini diisi oleh pembaca berdasarkan latar ideologis dan kepentingan sosial masing-masing ormas Islam. Dalam kasus-kasus yang tercantum pada tabel temuan, *gap* tersebut sering diisi dengan tafsir eksklusif yang memproduksi stigma “sesat” atau “menyimpang”, yang kemudian bertransformasi menjadi tindakan sosial nyata seperti pembubaran pengajian dan penolakan pembangunan masjid (Iser, 1978; Motzki, 2016).

Lebih jauh, temuan ini memperlihatkan bahwa hadis-hadis khilafiyah berfungsi sebagai *performative text*, yaitu teks yang tidak hanya ditafsirkan, tetapi juga “dilakukan” dalam ruang sosial. Ketika resepsi terhadap hadis dikonstruksi secara normatif-otoritatif oleh aktor mayoritas, teks berubah menjadi instrumen legitimasi kekuasaan simbolik. Kasus-kasus penolakan dan perusakan rumah ibadah yang diberitakan oleh media nasional menunjukkan bahwa resepsi hadis telah melampaui ranah diskursif menuju ranah praktik sosial. Dalam kondisi ini, satu horizon pemaknaan dipaksakan sebagai satu-satunya yang sah, sementara horizon lain didelegitimasi secara teologis dan sosial, sehingga konflik horizontal menjadi konsekuensi yang sulit dihindari (Asad, 1986; Lamont & Molnár, 2002).

**Table 3. Hadis-Hadis Khilafiyah, Resepsi Semantik, dan Produksi Konflik Horizontal**

| No | Klaster Hadis          | Teks Hadis Lengkap (Arab & Terjemah)                                     | Frasa Kunci Pemicu Khilafiyah | Resepsi Semantik Tokoh/Ormas   | Dampak Sosial (Kasus Nyata)  |
|----|------------------------|--|-------------------------------|--|--|
| 1  | Bid'ah & Inovasi Agama | كُلُّ بَدْعٍ ضَلَالَةٌ<br>bid'ah adalah kesesatan.” (HR. Muslim no. 867) | كُلُّ (kullu) بَدْعٌ (bid'ah) | Literal-eksklusif: <i>kullu</i> dipahami mutlak → semua hal baru dalam agama sesat. Kontekstual-historis: bid'ah dibatasi pada inovasi yang menyalahi prinsip syariat. | Pelabelan “bid'ah/sesat” → penolakan masjid dan pengajian (Aceh, Bogor). |

|   |                                       |   |                           |  |   |
|---|---------------------------------------|---|---------------------------|--|---|
| 2 | <b>Bid'ah &amp; Tradisi Keagamaan</b> | <p>مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا مَا لَيْسَ مِنْهُ</p> <p>Barang siapa mengada-<br/>adakan dalam urusan<br/>agama kami sesuatu<br/>yang bukan darinya,<br/>maka tertolak.” (HR.<br/>Bukhari no. 2697;<br/>Muslim no. 1718)</p> | <p>ما لَيْسَ مِنْهُ</p>   | <p>Tekstual: semua<br/>praktik baru<br/>otomatis tertolak.<br/>Usul-fiqh: tertolak<br/>jika bertentangan<br/>dengan dalil dan<br/>maqāṣid.</p> | <p>Delegitimasi<br/>tahlilan,<br/>manaqiban →<br/>pembubaran<br/>pengajian.</p> |
| 3 | <b>Aqidah &amp; Keselamatan</b>       | <p>Hadis tentang ayah<br/>Nabi: إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ<br/>“Sesungguhnya<br/>ayahku dan ayahmu<br/>di neraka.” (HR.<br/>Muslim no. 203)</p>   | <p>فِي النَّارِ</p>       | <p>Literal-teologis:<br/>status kekafiran<br/>mutlak. Teologis-<br/>kontekstual: terkait<br/>periode dakwah dan<br/>hujjah.</p>                | <p>Stigmatisasi<br/>kelompok →<br/>justifikasi<br/>eksklusi aqidah.</p>         |
| 4 | <b>Ibadah &amp; Ritual Kematian</b>   | <p>فَرُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُنْكِرُ<br/>“Berziarahlah<br/>ke kubur karena ia<br/>mengingat<br/>kematian.” (HR.<br/>Muslim no. 976)</p>  | <p>رُورُوا الْقُبُورَ</p> | <p>Restriktif: ziarah<br/>tanpa ritual<br/>tambahan.<br/>Tradisional: ziarah +<br/>doa sebagai wasilah.</p>                                    | <p>Tuduhan<br/>bid'ah/syirik →<br/>konflik praktik<br/>ziarah.</p>              |
| 5 | <b>Ritual Kematian</b>                | <p>لَقِّنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ<br/>“Talqinkan orang<br/>mati kalian dengan lā<br/>ilāha illā Allāh.” (HR.<br/>Muslim no. 917)</p>  | <p>مَوْتَكُمْ</p>         | <p>Sempit: hanya saat<br/>sakaratul maut.<br/>Luas: termasuk<br/>setelah wafat.</p>  | <p>Perdebatan<br/>talqin →<br/>konflik<br/>pengurusan<br/>jenazah.</p>          |
| 6 | <b>Identitas Keagamaan</b>            | <p>خَالِفُوا الْيَهُودَ فَإِنَّهُمْ لَا<br/>يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِمْ<br/>“Berbedalah dari<br/>Yahudi...” (HR. Abu<br/>Dawud no. 652)</p>  | <p>خَالِفُوا</p>          | <p>Simbolik: perbedaan<br/>lahiriah wajib.<br/>Kontekstual: konteks<br/>ibadah tertentu.</p>   | <p>Identitas<br/>simbolik →<br/>penghakiman<br/>keimanan.</p>                   |
| 7 | <b>Identitas Keagamaan</b>            | <p>وَقَرُّوا اللَّحَى وَأَخْفُوا<br/>“Panjatkan<br/>jenggot, pendekkan<br/>kumis.” (HR. Bukhari<br/>no. 5892)</p>   | <p>وَقَرُّوا اللَّحَى</p> | <p>Normatif-eksoterik:<br/>simbol iman. Etis:<br/>anjuran, bukan<br/>standar iman.</p>   | <p>Standarisasi<br/>religius →<br/>eksklusi sosial.</p>                         |
| 8 | <b>Relasi Gender &amp; Moralitas</b>  | <p>لَا تُطْعَنَ فِي رَأْسِ<br/>أَحَدِكُمْ... “Ditikam besi<br/>lebih baik daripada<br/>menyentuh wanita<br/>non-mahram.” (HR.<br/>Thabrani)</p>   | <p>يَمَسُّ امْرَأَةً</p>  | <p>Literal: sentuhan<br/>apapun haram.<br/>Fiqhiyah: tergantung<br/>konteks &amp; syahwat.</p>   | <p>Polarisasi<br/>praktik sosial<br/>dan dakwah.</p>                            |
| 9 | <b>Amal &amp; Keselamatan</b>         | <p>لَنْ يُدْخَلَ الْجَنَّةَ أَحَدًا عَمَلُهُ<br/>“Tidak seorang pun<br/>masuk surga karena<br/>amalannya.” (HR.<br/>Bukhari no. 6464)</p>   | <p>عَمَلُهُ</p>           | <p>Fatalistik: amal tidak<br/>penting. Teologis:<br/>amal + rahmat.</p>  | <p>Polemik iman–<br/>amal antar<br/>kelompok.</p>                               |

|    |                                  |   |             |   |  |
|----|----------------------------------|---|-------------|---|--|
| 10 | <b>Ritual Kematian</b>           | أَقْرُوا بِسَ عَلَى مَوْتَاكُمْ<br>“Bacakan Yasin kepada orang mati.”<br>(HR. Abu Dawud no. 3121)                           | مَوْتَاكُمْ | Hadis dhaif → ditolak. Fadhā’il al-a‘māl → diterima.                      | Konflik ritual pemakaman.                  |
| 11 | <b>Otoritas &amp; Legitimasi</b> | مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ<br>“Siapa yang menjadikanku pemimpinnya, maka Ali pemimpinnya.”<br>(HR. Tirmidzi) | مَوْلَاهُ   | Politik-teologis: legitimasi kepemimpinan. Etis: kecintaan dan loyalitas. | Polarisasi Sunni–Syiah & stigma sektarian. |

Tabel di atas memperlihatkan bahwa konflik horizontal antarormas Islam tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan melalui pola relasional yang konsisten antara teks hadis, resepsi semantik, dan dampak sosial. Setiap klaster hadis menunjukkan bahwa teks normatif berfungsi sebagai starting point bagi proses pemaknaan, sementara konflik muncul pada tahap ketika resepsi tersebut dikonstruksi sebagai klaim kebenaran eksklusif dan diwujudkan dalam tindakan sosial. Dengan demikian, tabel ini menegaskan bahwa sumber konflik bukanlah hadis sebagai teks, melainkan cara teks tersebut diresepsi dan diproduksi ulang dalam ruang sosial (Jauss, 1982; Iser, 1978).

Pada klaster bid‘ah dan inovasi agama (baris 1–2), frasa kunci seperti *kullu bid‘ah* dan *mā laysa minhu* menjadi pemicu utama khilafiyah. Resepsi literal-eksklusif memahami kata *kullu* sebagai penanda makna mutlak, sehingga seluruh praktik keagamaan yang tidak memiliki preseden eksplisit pada masa Nabi diposisikan sebagai kesesatan. Sebaliknya, resepsi kontekstual-historis membatasi makna bid‘ah pada inovasi yang bertentangan dengan prinsip syariat. Perbedaan resepsi ini kemudian berimplikasi langsung pada tindakan sosial berupa pelabelan “bid‘ah” dan “sesat”, yang dalam sejumlah kasus bermuara pada penolakan masjid dan pembubaran pengajian. Hal ini menunjukkan bahwa satu frasa hadis yang sama dapat berfungsi sebagai legitimasi teologis bagi tindakan eksklusif ketika dimaknai secara semantik sempit (Brown, 2015; Zarkasyi, 2020).

Klaster aqidah dan keselamatan (baris 3) memperlihatkan bagaimana resepsi literal terhadap frasa *fi al-nār* menghasilkan konsekuensi sosial yang lebih sensitif, yakni stigmatisasi teologis. Pemaknaan hadis tentang ayah Nabi secara tekstual-teologis dipahami sebagai penetapan status kekafiran mutlak, sementara resepsi kontekstual mempertimbangkan aspek periode dakwah dan tegaknya hujjah. Perbedaan ini memperlihatkan bahwa konflik aqidah bukan sekadar perbedaan doktrin, melainkan hasil dari pilihan kerangka semantik dalam membaca teks hadis yang sarat implikasi normatif (Hallaq, 2009; Saeed, 2014).

Pada klaster ibadah dan ritual kematian (baris 4, 5, dan 10), hadis-hadis tentang ziarah kubur, talqin, dan pembacaan Yasin menunjukkan pola konflik yang berulang. Frasa *zūrū al-qubūr* dan *mawtākum* diresepsi secara restriktif oleh sebagian ormas sebagai legitimasi ibadah minimal tanpa ritual tambahan, sementara resepsi tradisional memaknainya sebagai legitimasi prinsipil atas ritual kematian yang dapat beragam secara praksis. Perbedaan ini tidak berhenti pada tataran wacana, tetapi termanifestasi dalam konflik pengurusan jenazah, tuduhan syirik, dan delegitimasi praktik keagamaan lokal. Dengan demikian, tabel ini menegaskan bahwa konflik muncul bukan karena praktik ziarah atau talqin itu sendiri, melainkan karena perbedaan makna yang dilekatkan pada teks hadisnya (Azra, 2017; Hefner, 2011).

Klaster identitas keagamaan (baris 6 dan 7) menunjukkan bagaimana hadis bertransformasi menjadi penanda batas sosial. Frasa *khālifū* dan *waffirū al-lihā* diresepsi oleh sebagian kelompok sebagai kewajiban simbolik yang rigid, sehingga identitas lahiriah dijadikan standar ortodoksi. Resepsi ini menggeser fungsi hadis dari pedoman etis menjadi alat klasifikasi sosial yang membedakan “Muslim yang benar” dan “yang menyimpang”. Dampaknya terlihat

pada munculnya penghakiman keimanan dan eksklusi sosial terhadap kelompok Muslim lain yang memiliki ekspresi budaya dan praktik keagamaan berbeda (Roy, 2004; Turner, 2010).

Pada klaster relasi gender dan moralitas (baris 8), frasa *yamassa imra'ah* memperlihatkan bagaimana perbedaan resepsi fiqhiyah dapat memicu polarisasi sosial. Resepsi literal memahami hadis sebagai larangan mutlak atas segala bentuk sentuhan, sementara pendekatan fiqh kontekstual membedakan antara sentuhan yang disertai syahwat dan yang bersifat sosial. Perbedaan ini berdampak pada praktik dakwah, relasi sosial, dan pembentukan norma moral yang sering kali saling menegasikan (Mir-Hosseini, 2006; Wadud, 2006).

Klaster amal dan keselamatan (baris 9) menunjukkan bahwa perbedaan semantik terhadap frasa *'amaluh* melahirkan polarisasi teologis antara pendekatan fatalistik dan teologis-integratif. Ketika hadis dipahami secara parsial tanpa kerangka teologis yang utuh, ia dapat memicu polemik iman–amal yang berkepanjangan antar kelompok (Asad, 1986; Izutsu, 2002).

Terakhir, pada klaster otoritas dan legitimasi (baris 11), frasa *mawlāhu* dalam hadis Ghadir Khum menjadi contoh paling jelas bagaimana ambiguitas semantik membuka ruang konflik ideologis. Resepsi politik-teologis mempersempit makna *mawlā* sebagai legitimasi kepemimpinan eksklusif, sementara resepsi etis memaknainya sebagai loyalitas dan kecintaan. Perbedaan ini tidak hanya melahirkan perdebatan teologis, tetapi juga berkontribusi pada polarisasi sektarian yang berimplikasi sosial luas (Nasr, 2006; Momen, 2015).

Secara keseluruhan, analisis tabel ini menegaskan bahwa hadis-hadis khilafiyah berfungsi sebagai sumber simbolik yang sangat kuat, dan ketika resepsi semantiknya bersifat eksklusif serta dilegitimasi oleh otoritas ormas Islam, hadis bertransformasi dari teks normatif menjadi instrumen produksi konflik horizontal. Tabel ini tidak hanya berfungsi sebagai inventarisasi kasus, tetapi juga sebagai bukti empiris bahwa perbedaan semantik terhadap teks hadis memiliki dampak nyata dalam kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia (Hefner, 2019; Bruinessen, 2013).

**Tabel 4. Jenis Ambiguitas dan Implikasi Resepsi**

| No | Kata / Frasa Arab  | Jenis Ambiguitas Linguistik     | Penjelasan Linguistik Singkat  | Implikasi Resepsi & Pedagogis   |
|----|--------------------|---------------------------------|--|---|
| 1  | كُلُّ (kullu)      | Semantik (umum–khusus)          | Ism ‘ām yang bisa bermakna mutlak atau terbatas (‘ām muṭlaq / ‘ām makhṣūṣ) | Dibaca total-literal → eksklusivisme; perlu penguatan konsep ‘umūm–khuṣūṣ |
| 2  | بِدْعَة (bid‘ah)   | Leksikal–pragmatik              | Makna dasar “hal baru”, nilai negatif muncul dari konteks religius         | Kekeliruan membedakan makna leksikal vs terminologis                      |
| 3  | مَا لَيْسَ مِنْهُ  | Referensial–pragmatik           | Rujukan <i>minhu</i> (darinya) tidak jelas batasnya                        | Pembaca mengisi sesuai ideologi; perlu latihan analisis referen           |
| 4  | فِي النَّارِ       | Semantik–temporal               | Tidak menjelaskan durasi/status (sementara/kekal)                          | Dipahami sebagai vonis absolut; perlu literasi makna temporal             |
| 5  | زُورُوا الْقُبُورَ | Sintaksis–pragmatik (imperatif) | Fi‘l amr tidak selalu bermakna wajib                                       | Salah paham fungsi amr; penting ajar variasi makna imperatif              |
| 6  | مَوْتَانِم         | Semantik–temporal               | Bisa bermakna hampir mati atau sudah mati                                  | Perbedaan praktik ritual; perlu konteks semantik waktu                    |
| 7  | خَالِفُوا          | Pragmatik–kontekstual           | Perintah tanpa penjelasan objek dan konteks                                | Identitas simbolik jadi mutlak; perlu analisis konteks historis           |
| 8  | وَقَرُّوا اللَّحَى | Normatif–kultural               | Tidak jelas ta‘abbudī atau ‘ādī  | Simbol budaya dianggap hukum mutlak                                       |

|    |                   |                                 |  |   |
|----|-------------------|---------------------------------|--|---|
| 9  | يَمَسُّ امْرَأَةً | Polisemi leksikal               | <i>Massa</i> = sentuh fisik / seksual / metafora | Pembacaan literal → bias gender           |
| 10 | عَمَلُهُ          | Semantik–konseptual             | Tidak jelas relasi amal–rahmat                   | Disalahpahami secara fatalistik           |
| 11 | مَوْلَاهُ         | Polisemi tinggi (ism musytarak) | Banyak makna leksikal tanpa penentu sintaksis    | Satu kata memicu konflik teologis–politis |

Tabel ini menunjukkan bahwa *khilāfiyyah* banyak dipicu oleh ambiguitas linguistik, bukan semata perbedaan hukum. Oleh karena itu, pembelajaran Bahasa Arab khususnya pada teks hadis perlu menekankan analisis semantik, pragmatik, dan konteks, agar peserta didik mampu membaca teks secara kritis dan moderat.

## KESIMPULAN

Penelitian ini menegaskan bahwa konflik horizontal antarormas Islam di Indonesia tidak berakar pada teks hadis itu sendiri, melainkan pada resepsi semantik yang berbeda terhadap hadis-hadis khilafiyah. Sejak awal, penelitian ini berangkat dari asumsi bahwa perbedaan pemaknaan hadis—khususnya yang berkaitan dengan bid‘ah, ritual keagamaan, identitas, dan otoritas—berpotensi melahirkan klaim kebenaran eksklusif yang mengganggu kohesi sosial dan semangat moderasi beragama. Temuan dan pembahasan menunjukkan bahwa asumsi tersebut terbukti secara empiris dan teoretis.

Hasil penelitian memperlihatkan bahwa hadis-hadis yang sama dari kutub al-tis‘ah menghasilkan makna yang tidak tunggal ketika diresepsi oleh tokoh dan ormas Islam dengan latar ideologis, historis, dan sosial yang berbeda. Frasa-frasa kunci dalam hadis—seperti *kullu bid‘ah, mā laysa minhu, khālifū*, dan *al-jamā‘ah*—memiliki ruang semantik yang terbuka (*semantic gaps*), sehingga memungkinkan munculnya tafsir literal-eksklusif maupun kontekstual-inklusif. Ketika resepsi literal tersebut diproduksi sebagai klaim kebenaran tunggal dan dilembagakan dalam otoritas ormas mayoritas, hadis tidak lagi berfungsi sebagai sumber etika keagamaan, melainkan sebagai alat legitimasi simbolik untuk eksklusi sosial.

Pembahasan yang dikaitkan dengan teori resepsi Hans Robert Jauss dan Wolfgang Iser memperkuat temuan bahwa konflik keagamaan merupakan hasil dari ketertutupan horizon resepsi, bukan akibat perbedaan ajaran normatif. Dalam konteks ini, hadis-hadis khilafiyah bertransformasi menjadi *performative texts*, yakni teks yang “dilakukan” dalam praktik sosial melalui penolakan pembangunan masjid, pembubaran pengajian, dan delegitimasi lembaga pendidikan. Fakta-fakta sosial yang terdokumentasi dalam pemberitaan nasional menunjukkan bahwa resepsi semantik hadis memiliki konsekuensi nyata dalam pembentukan batas fisik dan sosial antar kelompok keagamaan.

Dengan demikian, simpulan utama penelitian ini adalah bahwa moderasi beragama tidak dapat dicapai hanya melalui penyeragaman praktik keagamaan, melainkan menuntut kesadaran hermeneutik bahwa setiap pemahaman hadis merupakan hasil resepsi yang bersifat historis, kontekstual, dan tidak final. Penguatan literasi semantik dan keterbukaan horizon pemaknaan menjadi prasyarat penting untuk mencegah transformasi perbedaan tafsir menjadi konflik horizontal.

Penelitian ini membuka peluang pengayaan riset selanjutnya, khususnya melalui: (1) studi komparatif resepsi hadis khilafiyah antarwilayah atau antarnegara Muslim; (2) analisis peran media digital dan algoritma dalam memperkuat resepsi eksklusif; serta (3) pengembangan model pendidikan hadis berbasis kesadaran resepsi dan semantik untuk mendukung agenda moderasi beragama. Dengan demikian, kajian ini tidak hanya berkontribusi pada studi hadis dan semantik, tetapi juga pada upaya praktis merawat pluralitas dan harmoni sosial di masyarakat Muslim kontemporer.

## UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis menyampaikan terima kasih kepada seluruh tim yang berperan dalam kelangsungan penelitian ini. Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada pihak-pihak

yang secara langsung maupun tidak langsung berkontribusi dalam proses pengumpulan dan analisis data. Secara khusus, penulis mengapresiasi **redaksi Jurnal Ibtikār** (<https://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/ibtikar>) yang telah bersedia mempublikasikan artikel ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Anova, D. (2023). Perlindungan hukum terhadap warga Sampang penganut aliran Syiah yang menjadi korban konflik dan kekerasan. *Novum: Jurnal Hukum*, 3(4), 71–86. <https://doi.org/10.2674/novum.v3i4.18440>
- Asad, T. (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Georgetown University. <https://doi.org/10.2307/2802469>
- Azra, A. (2017). *Islam Indonesia: Dari modernisme ke post-modernisme*. Mizan. <https://mizanpublishing.com>
- Azra, A. (2017). Religious pluralism in Indonesia. *Studia Islamika*, 24(3), 389–400. <https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.6565>
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Bowen, J. R. (2012). *A new anthropology of Islam*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511800059>
- Brown, J. A. C. (2009). *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world*. Oneworld. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781851686636.001.0001>
- Brown, J. A. C. (2015). *Misquoting Muhammad: The challenge and choices of interpreting the Prophet's legacy*. Oneworld. <https://doi.org/10.2307/j.ctt183pbrx>
- Bruinessen, M. van. (2013). Contemporary developments in Indonesian Islam. *Journal of Southeast Asian Studies*, 44(2), 222–246. <https://doi.org/10.1017/S0022463413000061>
- CNN Indonesia. (2017, October 17). *Masjid Muhammadiyah di Aceh dirusak massa*. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20171017145023-20-249287/masjid-muhammadiyah-di-aceh-dirusak-massa>
- Creswell, J. W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (4th ed.). Sage. <https://doi.org/10.4135/9781483349435>
- Fatmawati, I. (2023). Diskriminasi sosial dan konflik keagamaan terhadap komunitas Syiah di Sampang Madura. *Jurnal Sosiologi Agama*, 17(2), 145–162. <https://doi.org/10.14421/jsa.2023.172-03>
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books. <https://doi.org/10.2307/2238117>
- Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511800380>
- Hefner, R. W. (2011). Where have all the abangan gone? *Asian Studies Review*, 35(4), 507–527. <https://doi.org/10.1080/10357823.2011.628275>
- Hefner, R. W. (2019). *Islamic populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108690403>
- Hefner, R. W. (2019). Islam and pluralism in Indonesia. *The Review of Faith & International Affairs*, 17(2), 45–58. <https://doi.org/10.1080/15570274.2019.1608666>
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the internet: Embedded, embodied and everyday*. Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781474214168>
- Idris, R., & Dyson, L. (2015). Konflik Sunni-Syiah dan dampaknya terhadap komunikasi intra-religius pada komunitas di Sampang-Madura. *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, 28(1), 33–49. <https://doi.org/10.20473/mkp.V28I12015.33-49>
- Iser, W. (1978). *The act of reading: A theory of aesthetic response*. Johns Hopkins University Press. <https://doi.org/10.4324/9780203992821>
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt8090x>
- Jauss, H. R. (1982). *Toward an aesthetic of reception* (T. Bahti, Trans.). University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/j.cttttsqn>

- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). Moderasi beragama. Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI. <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/moderasi-beragama>
- Kompas. (2023, February 14). Kasus penolakan Masjid Imam Ahmad bin Hanbal di Bogor. <https://www.kompas.com/nasional/read/2023/02/14/penolakan-masjid-imam-ahmad-bin-hanbal-bogor>
- Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). *InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing* (2nd ed.). Sage. <https://doi.org/10.4135/9781449894564>
- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.141107>
- Madelung, W. (1997). *The succession to Muhammad*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511580593>
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative data analysis: A methods sourcebook* (3rd ed.). Sage. <https://doi.org/10.4135/9781452278680>
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim women's quest for equality. *Critical Inquiry*, 32(4), 629–645. <https://doi.org/10.1086/504713>
- Misbah, M. (2014). *Bid'ah dan dinamika pemahaman keagamaan pesantren*. LKiS. <https://lkis.co.id>
- Motzki, H. (2016). *Hadith: Origins and developments*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315745526>
- Nasr, V. (2006). *The Shia revival*. Norton. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1bh4c8n>
- Rizkita, M., & Riyanto, W. F. (2023). Violence against Ahmadiyya as productive intolerance. *Jurnal Fuaduna*, 7(2), 167–183. <https://doi.org/10.30983/fuaduna.v7i2.8011>
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/roy13094>
- Saeed, A. (2014). *Reading the Qur'an in the twenty-first century*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315753404>
- Sujadmi. (2010). Kekerasan terhadap Ahmadiyah di Cikeusik. *Jurnal Harmoni*, 9(2), 45–62. <https://jurnalkemenag.go.id/index.php/harmoni/article/view/209>
- Suryana, A. (2017). Discrepancy in state practices. *Al-Jami'ah*, 55(1), 71–104. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.71-104>
- Topan, M., Fikri, A., & Hidayat, R. (2024). Religious conflict and contestation of Islamic traditions in Madura. *Journal of Indonesian Islam*, 18(1), 1–25. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2024.18.1.1-25>
- Turner, B. S. (2010). *Religion and modern society*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781646>
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad*. Oneworld. <https://doi.org/10.2307/j.ctt183pht5>
- Yin, R. K. (2018). *Case study research and applications: Design and methods* (6th ed.). Sage. <https://doi.org/10.3138/cjpe.022>
- Zarkasyi, H. F. (2020). Bid'ah and religious authority in contemporary Islam. *Journal of Islamic Studies*, 31(3), 367–389. <https://doi.org/10.1093/jis/etaa012>
- 123dok. (n.d.). Masjid Arqom Kota Pekalongan: Penolakan pembangunan rumah ibadah. <https://123dok.com/article/masjid-arqom-kota-pekalongan-penolakan-pembangunan-rumah-ibadah.yd744386>