BAB II
TINJAUAN PUSTAKA

A. Kajian Teoretis

1. Teks, Sumber, dan Varian Redaksi Hadis al-Tsaqalayn

Hadis al-Tsaqalayn adalah riwayat yang secara konsisten menisbatkan kepada Nabi Muhammad saw. pernyataan tentang dua pusaka yang ditinggalkan beliau kepada umatnya. Kata *al-tsaqalayn* adalah bentuk tatsniyah dari *al-tsaqal*, yang secara etimologis berarti dua hal yang sangat berharga dan bernilai tinggi sehingga menjaganya merupakan tanggung jawab yang berat. Ibn Manzhur dalam *Lisan al-Arab*-nya menjelaskan bahwa kata ini mengandung nuansa kemuliaan dan bobot yang menuntut perhatian penuh dari siapapun yang menerimanya.[12]

Dari sisi sumber transmisi, hadis al-Tsaqalayn terekam dalam berbagai kitab hadis primer dengan dua varian redaksi utama yang menjadi titik episentrum seluruh perdebatan tentang fungsi hadis ini. Varian pertama—yang sering disebut varian *Kitab wa Itrah*—termuat dalam *Shahih Muslim* (no. 2408) dari jalur Zayd ibn Arqam RA dengan matan yang menyebutkan dua pusaka berharga: Kitab Allah dan keturunan Nabi saw. dari Ahl al-Bayt. Riwayat ini juga terekam dalam *al-Musnad* Ahmad dengan jalur-jalur yang bervariasi, termasuk dalam konteks peristiwa Haji Wada di padang Arafah.[13]

Varian kedua—yang sering disebut varian *Kitab wa Sunnah*—termuat dalam riwayat al-Tirmidzi dan Abu Dawud dari jalur Abu Hurairah RA dan Amru ibn Awf al-Muzani dengan matan yang menyebutkan Kitab Allah dan sunnah Nabi saw. sebagai dua hal yang

[12] Ibn Manzhur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Sadir, t.th.), juz 11, hlm. 84. Kata *tsaqal* berarti beban atau sesuatu yang berharga dan bernilai tinggi, dengan nuansa bahwa ia berat untuk dijaga dan dipikul tanggung jawabnya.

[13] Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, tahqiq: Muhammad Fuad Abd al-Baqi, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, t.th.), no. 2408, Kitab Fadhail al-Sahabah; al-Tirmidzi, *al-Jami al-Kabir*, tahqiq: Basysyar Awwad Maruf, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), no. 3786, dinilai *hasan gharib*.

apabila dipegang teguh tidak akan sesat selama-lamanya. Al-Albani menshahihkan varian ini dalam *Silsilah al-Ahadits al-Shahihah*-nya, sementara sebagian ulama Ahlus Sunnah lainnya menilai varian *wa itrati* sebagai yang paling kuat secara sanad, khususnya dari jalur-jalur yang terekam dalam *Shahih Muslim*.[14]

Selain dua varian utama tersebut, terdapat sejumlah riwayat pendukung yang terekam dalam *al-Sunan al-Kubra* al-Nasai, *al-Musnad* al-Darimi, dan *al-Mustadrak* al-Hakim. Al-Hakim menilai hadis al-Tsaqalayn dengan redaksi *wa itrati* sebagai shahih berdasarkan syarat al-Syaykhain—sebuah penilaian yang menjadi salah satu argumen penting bagi pihak yang menggunakan hadis ini dalam diskusi imamah. Perbedaan penilaian derajat antara dua varian inilah yang menjadi salah satu titik awal perbedaan interpretasi fungsional hadis al-Tsaqalayn antara Ahlus Sunnah dan Syiah Imamiyah.[15]

2. Hadis al-Tsaqalayn sebagai Dalil Nubuwwah dalam Perspektif Ahlus Sunnah

Dalam tradisi Ahlus Sunnah wal Jamaah, hadis al-Tsaqalayn dipahami dan difungsikan secara konsisten sebagai *dalil nubuwwah* dan wasiat normatif—bukan sebagai dalil imamah. Fungsi hadis ini mencakup tiga dimensi: pertama, *tawshiyyah bi al-Quran* (wasiat untuk berpegang pada Al-Quran) sebagai sumber hukum utama; kedua, *tahdhidh ala mahabbah Ahl al-Bayt* (dorongan untuk memuliakan Ahl al-Bayt) sebagai kewajiban keagamaan; dan ketiga, *al-istirasyad bi al-Sunnah* (menjadikan Sunnah Nabi sebagai pedoman)—terutama dalam riwayat-riwayat yang menyebut varian *wa sunnati*.[16]

---

[14] Al-Tirmidzi, *al-Jami al-Kabir*, no. 3788; Abu Dawud al-Sijistani, *al-Sunan*, tahqiq: Syuayb al-Arnauth, (Beirut: Dar al-Risalah al-Alamiyyah, 2009), no. 4607. Varian *"Kitabullah wa sunnati"* terekam dalam riwayat-riwayat ini dengan jalur yang berbeda dari varian *"wa itrati"*.

[15] Al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak ala al-Shahihayn*, tahqiq: Mustafa Abd al-Qadir Atha, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), juz 3, hlm. 109-110, no. 4576-4577. Al-Hakim menilai hadis ini *shahih ala syarth al-Syaykhain*, namun al-Dzahabi dalam *Talkhish al-Mustadrak*-nya mendiamkan penilaian ini tanpa konfirmasi eksplisit.

[16] Al-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1392 H), juz 15, hlm. 179-180; Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, (Beirut: Dar al-Marifah, 1379 H), juz 7, hlm. 60.

Al-Nawawi dalam *Syarh Shahih Muslim*-nya memberikan tafsiran yang representatif atas pemahaman Ahlus Sunnah. Ia menegaskan bahwa perintah untuk *al-tamassuk* (berpegang) kepada Ahl al-Bayt bermakna memuliakan mereka, menjaga hak-hak mereka, mencintai mereka, dan mengikuti keteladanan mereka dalam keilmuan—namun sama sekali tidak berarti menjadikan mereka sebagai referensi tunggal yang *masum* dalam urusan hukum dan kepemimpinan. Pemahaman ini sepenuhnya konsisten dengan prinsip Ahlus Sunnah bahwa tidak ada seorang pun setelah Nabi saw. yang memiliki otoritas tanpa kritik.[17]

Ibn Taimiyyah dalam *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*-nya memberikan analisis yang lebih tajam. Ia menegaskan bahwa hadis al-Tsaqalayn—bahkan dengan varian *wa itrati* yang shahih—tidak mengandung implikasi imamah karena beberapa argumen: pertama, kata *al-tamassuk* bermakna mengikuti ilmu dan keteladanan, bukan menetapkan kepemimpinan politik; kedua, hadis ini bersifat *khabar* (informasi) tentang keutamaan Ahl al-Bayt, bukan *insya* (penetapan) imamah; ketiga, jika hadis ini mengandung implikasi imamah, maka konsekuensi logisnya adalah imamah seluruh Ahl al-Bayt—bukan satu individu tertentu.[18]

Dari sisi metodologi *ulum al-hadits*, ulama Ahlus Sunnah juga mempermasalahkan sejumlah jalur varian *wa itrati* yang digunakan Syiah Imamiyah sebagai argumen utama. Ibn Taimiyyah dan al-Albani menilai bahwa sebagian jalur riwayat tersebut memiliki illat-illat tertentu. Meskipun demikian, sebagian besar ulama Ahlus Sunnah kontemporer tetap menegaskan bahwa keshahihan hadis tidak otomatis menghasilkan

Keduanya menafsirkan *al-tsaqalayn* dengan penekanan bahwa pemuliaan Ahl al-Bayt adalah kewajiban keagamaan, namun tanpa implikasi imamah.

[18] Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalam al-Syiah wa al-Qadariyyah*, tahqiq: Muhammad Rasyad Salim, (Kairo: Muassasah Qurtubah, 1986), juz 7, hlm. 394-398. Ibn Taimiyyah secara spesifik mengevaluasi redaksi-redaksi hadis al-Tsaqalayn dan menyimpulkan bahwa riwayat *"wa itrati"* lebih lemah dibanding riwayat *"wa sunnati"* dari sisi sanad.

implikasi imamah, karena persoalannya bukan pada autentisitas melainkan pada interpretasi *dilalah* dari teks hadis tersebut.[19]

3. Hadis al-Tsaqalayn sebagai Dalil Nashsh al-Imamah dalam Perspektif Syiah Imamiyah

Dalam tradisi teologi Syiah Imamiyah, hadis al-Tsaqalayn difungsikan sebagai salah satu dalil utama bagi doktrin *nashsh al-imamah*—yaitu penetapan kepemimpinan melalui teks wahyu. Doktrin ini menegaskan bahwa kepemimpinan umat Islam setelah Nabi saw. tidak dapat diserahkan kepada mekanisme pemilihan manusiawi, melainkan harus ditetapkan secara eksplisit melalui nashsh dari Nabi saw. atas perintah Allah SWT. Dalam kerangka ini, frase *wa itrati Ahl Bayti* dibaca sebagai salah satu nashsh yang menetapkan otoritas Ahl al-Bayt—khususnya dua belas imam—sebagai pemimpin yang sah setelah Nabi saw.[20]

Al-Syarif al-Murtadha (w. 436 H) dalam *al-Shafi fi al-Imamah*-nya merumuskan bahwa hadis al-Tsaqalayn mengandung beberapa implikasi yang menunjuk kepada doktrin imamah Imamiyah. Pertama, perintah berpegang kepada *itrah* bersama Al-Quran menunjukkan bahwa *itrah* memiliki otoritas yang setara dengan Al-Quran—dan otoritas yang demikian mensyaratkan *ishmah* karena Al-Quran sendiri adalah sumber yang masum. Kedua, jaminan *lan tadhillu* mengimplikasikan bahwa keduanya harus terbebas dari kemungkinan menyesatkan—yang juga mensyaratkan ishmah. Ketiga, penyebutan keduanya sebagai *khalifatayn* dalam sebagian riwayat secara eksplisit menunjuk kepada dimensi kepemimpinan.[21]

---

[19] Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah*, juz 7, hlm. 391-430; al-Albani, *Silsilah al-Ahadits al-Shahihah*, juz 4, no. 1761. Dua karya ini merepresentasikan evaluasi paling komprehensif dari tradisi Ahlus Sunnah atas hadis al-Tsaqalayn dari sisi teknis *ulum al-hadits*.

[20] Al-Syarif al-Murtadha, *al-Shafi fi al-Imamah*, tahqiq: Abd al-Zahrak al-Husayni al-Khatib, (Teheran: Muassasah al-Shalihah, 1986), juz 2, hlm. 78-95; al-Kulaini, *al-Kafi*, (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1388 H), juz 1, hlm. 294-295. Kedua sumber ini merepresentasikan pembacaan Imamiyah atas hadis al-Tsaqalayn sebagai dalil imamah.

Al-Allamah al-Hilli (w. 726 H) mengembangkan argumen tersebut lebih lanjut dalam *Nahj al-Haqq*-nya. Ia menegaskan bahwa hadis al-Tsaqalayn harus dibaca bersama hadis-hadis lain yang menyebut *itrah* secara lebih spesifik—terutama hadis al-Ghadir. Dalam pembacaan intertekstual ini, kata *itrah* secara konsisten merujuk kepada Ali ibn Abi Thalib dan sebelas imam sesudahnya, bukan kepada Ahl al-Bayt secara umum. Pembacaan spesifik ini adalah yang membedakan pembacaan Imamiyah dari Syiah aliran lain maupun dari Ahlus Sunnah.[22]

Dalam tradisi hadis Imamiyah sendiri, hadis al-Tsaqalayn terekam dalam *al-Kafi* karya al-Kulaini (w. 329 H)—kitab hadis paling otoritatif dalam tradisi Syiah Imamiyah—dengan sejumlah varian yang memuat perincian lebih lanjut tentang siapa yang dimaksud dengan *itrah* dan bagaimana otoritas mereka dipahami. Al-Kulaini mendedikasikan beberapa bab dalam *Kitab al-Hujjah*-nya untuk mendokumentasikan riwayat-riwayat tentang sifat-sifat imam: *ilm ladunni*, *ishmah*, dan *nashsh*. Kerangka doktrin yang dibangun al-Kulaini ini kemudian menjadi fondasi bagi seluruh bangunan teologi imamah Syiah Imamiyah.[23]

4. Prinsip 'Adalah al-Sahabah dalam Metodologi Ahlus Sunnah

Prinsip *adalah al-sahabah* adalah salah satu prinsip metodologis paling fundamental dalam tradisi keilmuan Ahlus Sunnah yang secara langsung berimplikasi pada cara mereka memahami hadis al-Tsaqalayn. Secara teknis, *adalah al-sahabah* dalam konteks *ulum al-hadits* berarti bahwa seluruh sahabat Nabi saw.—yaitu mereka yang bertemu dengan Nabi dalam keadaan beriman dan meninggal dalam keadaan Islam—dianggap sebagai perawi yang *adil* tanpa memerlukan penelitian individual lebih lanjut. Prinsip ini berlaku bagi sahabat sebagai perawi

[22] Al-Hilli, al-Allamah Jamal al-Din Hasan ibn Yusuf, *Nahj al-Haqq wa Kasyf al-Shidq*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982), hlm. 173-185; al-Hilli, *al-Alfayn fi Imamat Amir al-Muminin*, (Beirut: Muassasah al-Alami li al-Mathbuat, 1982), hlm. 213-220.

[23] Al-Kulaini, *al-Kafi*, juz 1, hlm. 168-188. Al-Kulaini mendedikasikan ratusan halaman dalam *al-Kafi*-nya untuk mendokumentasikan riwayat-riwayat tentang sifat-sifat imam yang masum, termasuk ilm, ishmah, dan nashsh.

hadis, bukan sebagai pernyataan tentang ketidakbersalahan mereka dari seluruh dosa secara absolut.[24]

Landasan teologis bagi prinsip ini berakar pada sejumlah ayat Al-Quran yang secara eksplisit memuji para Sahabat. QS. al-Tawbah (9): 100 menyebut kaum Muhajirin dan Anshar serta orang-orang yang mengikuti mereka dengan kebaikan sebagai orang-orang yang diridhai Allah. QS. al-Fath (48): 18 menyebutkan Allah meridhai orang-orang yang berbaiat di bawah pohon. Al-Khatib al-Baghdadi dalam *al-Kifayah*-nya merumuskan bahwa pujian Allah secara kolektif terhadap para Sahabat merupakan tazkiyah yang tidak dapat ditolak berdasarkan metodologi yang konsisten.[25]

Implikasi prinsip *adalah al-sahabah* terhadap pembacaan hadis al-Tsaqalayn sangat signifikan. Pertama, keputusan para Sahabat senior untuk menetapkan kepemimpinan melalui mekanisme syura—dalam pemilihan Abu Bakr al-Shiddiq, Umar ibn al-Khattab, dan Utsman ibn Affan RA—adalah keputusan yang sah, karena para Sahabat tidak mungkin bersepakat melakukan sesuatu yang secara massal bertentangan dengan perintah eksplisit Nabi saw. Kedua, tafsiran para Sahabat tentang hadis al-Tsaqalayn—yang menekankan keutamaan Ahl al-Bayt tanpa implikasi imamah—menjadi bukti bahwa pembacaan imamah atas hadis tersebut tidak memiliki akar dalam pemahaman generasi awal.[26]

Ibn al-Shalah dalam *Ulum al-Hadits*-nya dan al-Suyuthi dalam *Tadrib al-Rawi*-nya merumuskan bahwa *adalah al-sahabah* adalah posisi *ijma* di antara para ulama hadis. Syiah Imamiyah secara fundamental

[24] Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Ishabah fi Tamyiz al-Sahabah*, tahqiq: Ali Muhammad al-Bajawi, (Beirut: Dar al-Jil, 1992), juz 1, hlm. 7-10; al-Nawawi, *al-Taqrib wa al-Taysir*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1985), hlm. 108-110. Kedua ulama ini merumuskan prinsip adalah al-sahabah berdasarkan nas Al-Quran dan konsensus metodologis ulama hadis.

[25] Al-Quran, QS. al-Tawbah (9): 100; QS. al-Fath (48): 18; QS. al-Hadid (57): 10. Ayat-ayat ini secara konsisten menggunakan pujian *madh* bagi para Sahabat, yang menjadi dasar utama prinsip adalah al-sahabah dalam metodologi Ahlus Sunnah.

[26] Al-Khatib al-Baghdadi, *al-Kifayah fi Ilm al-Riwayah*, (Madinah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1971), hlm. 46-49. Al-Khatib al-Baghdadi adalah ulama yang paling komprehensif dalam merumuskan argumentasi teoritis bagi adalah al-sahabah sebagai prinsip metodologis hadis.

menolak prinsip ini, karena dalam pandangan mereka sebagian besar Sahabat melakukan kesalahan fatal dengan tidak mengakui imamah Ali RA. Penolakan ini adalah titik metodologis paling mendasar yang membedakan epistemologi hadis Ahlus Sunnah dan Syiah Imamiyah, dan yang secara langsung memengaruhi bagaimana kedua tradisi membaca hadis al-Tsaqalayn.[27]

5. Doktrin 'Ishmah al-A'immah dalam Teologi Syiah Imamiyah

Doktrin *ishmah al-aimah* adalah salah satu dogma teologis paling khas dalam tradisi Syiah Imamiyah yang secara langsung menentukan cara mereka memposisikan hadis al-Tsaqalayn. Ishmah dalam konteks ini berarti bahwa dua belas imam dari keturunan Ali RA dan Fatimah al-Zahra RA terjaga dari seluruh dosa—baik kecil maupun besar—dan dari seluruh kesalahan dalam urusan agama. Lebih dari itu, ishmah juga mencakup keterjagaan dari kekeliruan dalam penafsiran Al-Quran dan dalam penetapan hukum-hukum syariat.[28]

Al-Mufid (w. 413 H) dalam *Awail al-Maqalat*-nya merumuskan bahwa ishmah para imam ditetapkan berdasarkan dalil *aqli* dan dalil *naqli* secara bersamaan. Argumen rasionalnya: tanpa ishmah, tujuan imamah—yaitu menjaga agama dari kekeliruan—tidak dapat terpenuhi secara sempurna. Argumen tekstualnya mencakup sejumlah ayat Al-Quran yang ditafsirkan sebagai penetapan kemaksuman Ahl al-Bayt, terutama QS. al-Ahzab (33): 33 tentang *tathir* (penyucian), serta hadis-hadis yang menggunakan terminologi seperti *lan tadhillu* yang mengimplikasikan infallibility pihak yang dijadikan rujukan.

Al-Syarif al-Murtadha dalam *al-Dzakhirah fi Ilm al-Kalam*-nya mengembangkan argumen ishmah dengan merumuskan bahwa ishmah

[27] Ibn al-Shalah, *Ulum al-Hadits*, tahqiq: Nur al-Din Itr, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 263-265; al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi*, (Madinah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972), juz 2, hlm. 214-216. Adalah al-sahabah dalam konteks metodologi hadis berarti tidak diperlukannya penelitian lebih lanjut atas perawi dari generasi sahabat.

[28] Al-Mufid, Muhammad ibn al-Numan, *al-Irsyad fi Marifah Hujaj Allah ala al-Ibad*, (Beirut: Dar al-Mufid, 1993), juz 1, hlm. 13-26; al-Mufid, *Awail al-Maqalat fi al-Madzahib wa al-Mukhtarat*, (Tabriz: al-Matbaah al-Razawiyyah, 1951), hlm. 38-43.

adalah syarat logis bagi keabsahan imamah. Jika seorang imam tidak masum, maka pemeriksaan kebenaran perintahnya memerlukan pengetahuan yang lebih tinggi—yang memerlukan rujukan lain yang lebih otoritatif—yang pada akhirnya menghasilkan regress tak terbatas. Satu-satunya cara memutus regress ini adalah menerima bahwa ada satu otoritas yang masum, dan itulah imam. Argumen epistemologis ini menjadikan ishmah bukan hanya dogma agama melainkan juga keharusan filosofis dalam sistem epistemologi Imamiyah.[29]

Doktrin ishmah memiliki implikasi langsung pada pembacaan hadis al-Tsaqalayn: jika *itrah* yang disebutkan dalam hadis merujuk kepada para imam yang masum, maka perintah berpegang kepadanya memiliki bobot kewajiban yang sama dengan perintah berpegang kepada Al-Quran—karena keduanya sama-sama merupakan *hujjah* Allah yang terpelihara dari kesalahan. Sebaliknya, Ahlus Sunnah menegaskan tidak ada individu manapun setelah Nabi saw. yang memiliki ishmah dalam pengertian absolut ini—sehingga *itrah* dalam hadis al-Tsaqalayn bermakna mengikuti keteladanan mereka dalam kebaikan, bukan menjadikan mereka otoritas yang tidak dapat dikritik.[30]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

6. Konsep Imamah dalam Kalam Islam: Perspektif Komparatif

Konsep imamah dalam Islam telah menjadi salah satu topik perdebatan kalam paling berpengaruh sepanjang sejarah Islam. Al-Qadi Abd al-Jabbar mendefinisikan imamah dalam *al-Mughni*-nya sebagai *al-riyasah al-ammah fi umur al-din wa al-dunya* (kepemimpinan umum dalam urusan agama dan dunia). Definisi yang demikian luas ini menunjukkan bahwa imamah bukan sekadar urusan administrasi politik melainkan menyentuh inti terdalam dari kehidupan beragama—sebuah

[29] Al-Syarif al-Murtadha, *al-Dzakhirah fi Ilm al-Kalam*, tahqiq: Ahmad al-Husayni, (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1411 H), hlm. 430-450; al-Thusi, *Talkhish al-Syafi*, tahqiq: Husayn al-Bahrani, (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1394 H), juz 1, hlm. 91-108.

[30] Khomeini, Ruhullah, *al-Hukumah al-Islamiyyah (Wilayah al-Faqih)*, (Beirut: Dar al-Taliah, 1979), hlm. 30-55; Mutahhari, Murtadha, *al-Imamah wa al-Qiyadah*, (Beirut: Dar al-Taliah, 1981), hlm. 18-36.

persoalan yang oleh karena itu menimbulkan kontestasi teologis yang sangat sengit di antara berbagai aliran.[31]

Ahlus Sunnah wal Jamaah menempatkan masalah imamah bukan sebagai masalah *aqidah qathiyyah* melainkan sebagai masalah *ijtihad siyasi* yang terbuka bagi berbagai solusi yang sah. Al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*-nya merumuskan bahwa imamah ditetapkan melalui mekanisme pemilihan oleh *ahl al-hall wa al-aqd*. Ibn Hazm dalam *al-Fashlu fi al-Milal*-nya menambahkan bahwa syarat-syarat imam dalam pandangan Ahlus Sunnah tidak mencakup ishmah maupun hubungan nasab tertentu—seorang imam yang sah adalah siapapun yang mampu menegakkan keadilan dan melindungi kepentingan umat.[32]

Syiah Imamiyah sebaliknya menempatkan imamah sebagai salah satu *ushul al-din* yang paling pokok—setara dengan tauhid dan nubuwwah. Al-Allamah al-Hilli dalam *Kashf al-Murad*-nya merumuskan bahwa imamah adalah *lutf ilahi* (karunia ilahi) yang wajib disediakan Allah sebagai kelanjutan dari nubuwwah. Argumentasi *lutf*-nya adalah: sebagaimana Allah mengutus nabi untuk membimbing manusia, Dia juga wajib menyediakan pengganti nabi yang masum untuk memastikan keberlangsungan bimbingan. Tanpa imam yang masum, risalah Islam tidak terlindungi dari distorsi. Argumen *lutf* ini adalah jantung dari seluruh bangunan teologi imamah Imamiyah.[33]

Syiah Zaidiyah—sebagai aliran Syiah yang paling dekat dengan Ahlus Sunnah dalam metodologi—mengambil posisi tengah yang menarik. Mereka menerima prinsip imamah sebagai bagian dari agama,

---

[31] Al-Qadi Abd al-Jabbar, *al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*, vol. 20 (al-Imamah), (Kairo: al-Dar al-Misriyyah li al-Talif wa al-Tarjamah, 1966), hlm. 1-35; al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1960), hlm. 3-10.

[32] Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Fashlu fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1347 H), juz 4, hlm. 107-127; al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, tahqiq: Muhammad Sayyid Kaylani, (Beirut: Dar al-Marifah, 1975), juz 1, hlm. 24-37.

[33] Al-Mufid, *Awail al-Maqalat*, hlm. 38-43; al-Hilli, *Kashf al-Murad fi Syarh Tajrid al-Itiqad*, (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1413 H), hlm. 365-402. Kerangka teologi kalam Imamiyah yang dirumuskan al-Hilli menjadi referensi standar bagi pemahaman doktrin nashsh al-imamah.

namun tidak mensyaratkan ishmah bagi imam dan tidak mengakui doktrin dua belas imam yang spesifik. Dalam konteks hadis al-Tsaqalayn, Zaidiyah cenderung membaca *itrah* sebagai merujuk kepada Ahl al-Bayt secara umum—terutama mereka yang memiliki kualifikasi ilmiah dan kesalehan—tanpa pembatasan kepada dua belas individu tertentu. Posisi Zaidiyah ini menjadi titik referensi yang berguna dalam kajian komparatif karena menunjukkan bahwa perbedaan antara Ahlus Sunnah dan Imamiyah bukan sekadar dikotomi Sunni-Syiah yang sederhana.[34]

7. Perbedaan Hermeneutis dalam Pembacaan Hadis al-Tsaqalayn

Perbedaan interpretasi fungsional hadis al-Tsaqalayn antara Ahlus Sunnah dan Syiah Imamiyah pada dasarnya bukan semata-mata perbedaan tentang autentisitas hadis, melainkan perbedaan hermeneutis yang jauh lebih mendasar—yaitu perbedaan dalam kerangka pra-interpretif yang menentukan bagaimana teks dibaca. Ahlus Sunnah membaca hadis ini dalam bingkai epistemologi yang menempatkan konsensus sahabat sebagai salah satu bukti interpretasi yang valid—sehingga fakta bahwa tidak satu pun sahabat yang menafsirkan hadis ini sebagai nashsh imamah menjadi argumen yang sangat kuat. Syiah Imamiyah sebaliknya mendiskualifikasi konsensus sahabat karena mereka menolak *adalah al-sahabah* secara prinsipial.[35]

Perbedaan hermeneutis ini juga tampak dalam cara keduanya memahami referensi kata *itrah*. Ahlus Sunnah memahaminya sebagai merujuk kepada Ahl al-Bayt secara kolektif—yang mencakup semua keturunan Nabi saw. Pemahaman kolektif ini konsisten dengan penggunaan kata *itrah* dalam bahasa Arab klasik yang berarti keluarga atau klan secara luas. Syiah Imamiyah memahami *itrah* sebagai merujuk secara spesifik kepada dua belas imam yang masum—sebuah pembacaan

[34] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, juz 1, hlm. 147-186; al-Asyari, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*, tahqiq: Hellmut Ritter, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), hlm. 1-55.

yang mensyaratkan pemahaman pre-teks tentang doktrin imamah sebelum pembacaan teks hadis itu sendiri dimulai. Al-Syahrastani dalam *al-Milal wa al-Nihal*-nya mendokumentasikan perdebatan tentang batas-batas *itrah* ini sebagai salah satu titik perbedaan paling fundamental antara berbagai aliran dalam Islam.

Perbedaan ketiga yang sangat signifikan adalah dalam memahami kalimat *lan tadhillu*. Syiah Imamiyah membacanya sebagai jaminan bahwa *itrah* sendiri tidak akan sesat—yang mengimplikasikan ishmah mereka. Ahlus Sunnah membacanya sebagai jaminan bahwa umat yang berpegang kepada keduanya tidak akan sesat—di mana keselamatan dari kesesatan adalah milik umat yang berpegang, bukan inherent pada *itrah* itu sendiri. Perbedaan pembacaan yang tampak halus ini memiliki konsekuensi teologis yang sangat besar: yang pertama menghasilkan doktrin ishmah, sementara yang kedua hanya menghasilkan kewajiban memuliakan dan mencintai Ahl al-Bayt.[36]

Perbedaan keempat yang perlu dicatat adalah dalam cara menggunakan ayat-ayat Al-Quran sebagai konteks hadis al-Tsaqalayn. Syiah Imamiyah secara konsisten mengaitkan hadis ini dengan QS. al-Maidah (5): 67 (perintah menyampaikan sesuatu), QS. al-Maidah (5): 55 (tentang wali), dan QS. al-Ahzab (33): 33 (tentang tathir). Dalam pembacaan Imamiyah, ayat-ayat ini membentuk satu rangkaian yang menetapkan imamah Ali RA. Ahlus Sunnah menafsirkan ayat-ayat yang sama secara berbeda, tanpa mengaitkannya dengan penetapan imamah, dan menekankan bahwa konteks turunnya ayat-ayat tersebut tidak mendukung penafsiran imamah yang diklaim Imamiyah.[37]

[36] Al-Thusi, Muhammad ibn al-Hasan, *al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*, (Najaf: al-Matbaah al-Ilmiyyah, 1957), juz 3, hlm. 559-560; al-Fadhl ibn al-Hasan al-Thabarsi, *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, (Beirut: Muassasah al-Alami li al-Mathbuat, 1995), juz 3, hlm. 72-74.

[37] Al-Quran, QS. al-Maidah (5): 55; QS. al-Maidah (5): 67; QS. al-Ahzab (33): 33. Ayat-ayat ini sering dikutip oleh ulama Imamiyah sebagai landasan Qurani bagi doktrin imamah dan ishmah, dengan interpretasi yang berbeda secara signifikan dari penafsiran ulama Ahlus Sunnah.

8. Takhrij dan Derajat Hadis al-Tsaqalayn: Kajian Komparatif

Kajian takhrij atas hadis al-Tsaqalayn menghasilkan gambaran yang cukup kompleks dari sisi *ulum al-hadits*. Varian *wa itrati Ahl Bayti* termuat dalam *Shahih Muslim* melalui jalur Zayd ibn Arqam—yang secara teknis menempatkannya pada derajat shahih yang tidak dapat diperdebatkan. Hal ini diakui oleh mayoritas ulama Ahlus Sunnah, termasuk al-Nawawi yang mengomentari hadis ini dalam *Syarh Shahih Muslim*-nya. Persoalan yang diperdebatkan bukan pada keshahihan riwayat ini melainkan pada interpretasi kandungan maknanya.

Varian *wa sunnati* memiliki jalur-jalur yang lebih beragam namun dengan tingkat keshahihan yang berbeda-beda. Al-Albani dalam *Silsilah al-Ahadits al-Shahihah*-nya menshahihkan varian ini melalui komparasi dan penggabungan jalur-jalur yang saling menguatkan. Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa varian *wa sunnati* secara keseluruhan lebih konsisten maknanya dengan teks-teks lain yang menetapkan posisi Sunnah sebagai sumber hukum—meskipun ia juga mengakui keshahihan varian *wa itrati* dari jalur Muslim.[38]

Dari sisi corpus hadis Imamiyah, riwayat-riwayat tentang al-Tsaqalayn terekam dalam *al-Kafi* dengan sanad-sanad yang mengacu kepada imam-imam Syiah. Ulama Sunni menilai sanad-sanad ini tidak dapat diterima karena perawi-perawinya tidak terdapat dalam kitab-kitab rijal Ahlus Sunnah dan karena mengandung nama-nama perawi yang tidak dikenal atau lemah menurut kaidah jarh wa tadil Ahlus Sunnah. Ulama Imamiyah sebaliknya memiliki sistem validasi rijal tersendiri yang mengakui autentisitas sanad-sanad ini. Perbedaan dalam standar validasi

[38] Al-Albani, Muhammad Nasiruddin, *Silsilah al-Ahadits al-Shahihah*, (Riyadh: Maktabah al-Maarif, 1995), juz 4, no. 1761, hlm. 355-360. Al-Albani menshahihkan hadis al-Tsaqalayn dengan redaksi *"Kitabullah wa sunnati"* sementara menilai varian *"wa itrati"* sebagai *hasan* bukan *shahih* pada jalur tertentu.

sanad ini mencerminkan perbedaan epistemologis yang paling fundamental antara dua tradisi dalam kajian hadis.[39]

B. Kajian Pustaka

1. Kajian Ulama Klasik tentang Hadis al-Tsaqalayn

Kajian ulama klasik atas hadis al-Tsaqalayn dilakukan dalam dua arus yang terpisah namun saling berkomunikasi secara polemis. Arus pertama adalah kajian dalam tradisi Ahlus Sunnah yang terwakili terutama oleh *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah* karya Ibn Taimiyyah (w. 728 H)—yang merupakan respons sistematis atas karya Syiah *Minhaj al-Karamah* karya al-Hilli, dan memuat salah satu analisis *ulum al-hadits* paling mendalam atas hadis al-Tsaqalayn dari sisi Ahlus Sunnah. Ibn Taimiyyah mendedikasikan beberapa halaman untuk mengevaluasi sanad-sanad hadis al-Tsaqalayn, varian-varian redaksinya, dan pembantahan terhadap penggunaannya sebagai dalil imamah.[40]

Arus kedua adalah kajian dalam tradisi Syiah Imamiyah. Karya *al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab* karya al-Amini (w. 1970 M)—yang mencakup sebelas volume—merupakan kajian paling komprehensif dari sisi Imamiyah yang mendokumentasikan hadis-hadis tentang kepemimpinan Ali RA termasuk hadis al-Tsaqalayn dengan pendekatan pengumpulan riwayat yang sangat luas dari kitab-kitab Ahlus Sunnah sendiri. Karya *Nafahat al-Azhar fi Khulasah Abaqat al-Anwar* karya Milani juga merupakan kajian Imamiyah kontemporer yang sangat sistematis atas berbagai hadis yang digunakan sebagai dalil imamah.[41]

---

[39] Majlisi, Muhammad Baqir, *Bihar al-Anwar al-Jamiah li Durar Akhbar al-Aimah al-Athar*, (Beirut: Muassasah al-Wafa, 1983), juz 23, hlm. 108-148; Astarabadi, Muhammad Amin, *al-Fawaid al-Madaniyyah*, (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islami, 1424 H), hlm. 47-65.

[40] Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah*, juz 1, hlm. 19-45. Ibn Taimiyyah secara mendalam membedah klaim-klaim Syiah Imamiyah tentang nashsh al-imamah dan ishmah al-aimah, dengan menunjukkan bahwa klaim-klaim tersebut tidak didukung oleh teks-teks yang valid secara metodologis.

[41] Al-Thihrani, Agha Buzurg, *al-Dzariah ila Tashannif al-Syiah*, (Beirut: Dar al-Adwa, 1983), juz 4, hlm. 280-290; al-Amini, Abd al-Husayn, *al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967), juz 1, hlm. 14-72.

Karya polemis klasik yang paling representatif adalah dua karya berpasangan: *Minhaj al-Karamah fi Marifah al-Imamah* karya al-Hilli yang memaparkan argumen-argumen Imamiyah, dan *Minhaj al-Sunnah* karya Ibn Taimiyyah yang merespons argumen-argumen tersebut secara sistematis. Pasangan karya ini merupakan salah satu contoh terbaik dari tradisi munazarah lintas mazhab dalam sejarah keilmuan Islam, dan hingga hari ini menjadi referensi primer bagi siapapun yang mengkaji perbandingan teologi imamah antara Ahlus Sunnah dan Syiah Imamiyah.[42]

2. Penelitian Kontemporer tentang Hadis al-Tsaqalayn

Dari sisi kajian hadis teknis, disertasi doktoral Taha Abdulhadi berjudul *Hadits al-Tsaqalayn: Dirasah Naqdiyyah fi Turuqihi wa Dalalatihi* (Universitas Umm al-Qura, 2005) merupakan salah satu kajian akademis paling komprehensif dari sisi Ahlus Sunnah yang melakukan takhrij lengkap atas seluruh jalur hadis al-Tsaqalayn, mengevaluasi derajat masing-masing jalur, dan menganalisis implikasi dalalahnya. Kajian ini sangat berharga karena menggabungkan rigor metodologis *ulum al-hadits* dengan kesadaran akan perdebatan teologis yang melingkupi hadis ini.[43]

Dari sisi kajian orientalis dan akademis Barat, karya Wilferd Madelung *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* menawarkan perspektif yang berbeda dari kedua tradisi Muslim. Madelung menganalisis sumber-sumber awal tentang suksesi kepemimpinan pasca-Nabi saw. dan menemukan bahwa klaim-klaim Syiah tentang hak imamah Ali RA memiliki basis historis yang lebih kuat dari yang selama ini diakui dalam tradisi polemik Ahlus Sunnah. Karya ini berpengaruh dalam akademisi Barat dan menjadi referensi penting bagi

[43] Abdulhadi, Taha, *Hadits al-Tsaqalayn: Dirasah Naqdiyyah fi Turuqihi wa Dalalatihi*, tesis doktoral, Universitas Umm al-Qura, Makkah, 2005, hlm. 33-78; Milani, Sayyid Ali, *Nafahat al-Azhar fi Khulasah Abaqat al-Anwar*, (Beirut: Muassasah al-Wafa, 1984), juz 2, hlm. 1-50.

penelitian yang mencoba mengkaji hadis al-Tsaqalayn secara lebih objektif.[44]

Dari sisi kajian teologi komparatif, karya Abdulaziz Sachedina tentang Messianisme Syiah dan karya Etan Kohlberg tentang hukum dan keyakinan dalam Syiah Imamiyah menyediakan konteks akademis yang berguna untuk memahami sistem teologi imamah Syiah secara lebih mendalam. Kajian-kajian ini menjadi bagian dari upaya yang lebih luas untuk mendorong dialog inter-Muslim yang berbasis pada pemahaman yang akurat atas logika internal masing-masing tradisi, tanpa mengadopsi posisi apologetik dari pihak manapun.[45]

3. Posisi Penelitian dalam Peta Keilmuan

Berdasarkan pemetaan pustaka di atas, teridentifikasi sebuah celah metodologis yang signifikan: sebagian besar kajian tentang hadis al-Tsaqalayn dilakukan secara internal dalam satu tradisi dengan tujuan apologetis atau polemis, bukan dengan tujuan pemahaman komparatif yang adil. Kajian Ahlus Sunnah cenderung berfokus pada pelemahan riwayat *wa itrati* secara teknis tanpa memadai mendiskusikan bagaimana Imamiyah merespons keberatan tersebut. Kajian Imamiyah sebaliknya cenderung mengasumsikan validitas riwayat dan berfokus pada argumen interpretif tanpa memadai mendiskusikan metodologi hadis Ahlus Sunnah.[46]

Penelitian ini memposisikan dirinya sebagai kajian komparatif-fungsional yang melampaui dikotomi apologetis-polemis tersebut. Tujuannya adalah memetakan dengan cermat: (1) bagaimana masing-masing tradisi memfungsikan hadis al-Tsaqalayn dalam sistem teologinya;

---

[44] Madelung, Wilferd, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 1-25; Daftary, Farhad (ed.), *Mediaeval Ismaili History and Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 1-20.

[45] Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, (Albany: State University of New York Press, 1981), hlm. 12-40; Kohlberg, Etan, *Belief and Law in Imami Shi'ism*, (Aldershot: Variorum, 1991), hlm. 1-30.

[46] Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), hlm. 1-20; Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 15-30.

(2) apa asumsi-asumsi hermeneutis yang menentukan masing-masing pembacaan; (3) bagaimana argumen-argumen teknis *ulum al-hadits* berinteraksi dengan argumen-argumen teologis dalam membentuk interpretasi fungsional; dan (4) apa implikasi dari analisis komparatif ini bagi kajian perbandingan mazhab Islam secara lebih luas.

C. Kerangka Teoretis

1. Teori Fungsi Sosial Teks: Hadis sebagai Pembentuk Otoritas

Kerangka teoretis pertama adalah teori fungsi sosial teks keagamaan—yang memahami bahwa teks-teks suci tidak hanya memiliki kandungan informasional melainkan juga fungsi performatif dalam membentuk, melegitimasi, dan mempertahankan struktur otoritas dalam komunitas keagamaan. Dalam kerangka ini, pertanyaan tentang hadis al-Tsaqalayn bukan sekadar apa yang dikatakan hadis ini melainkan bagaimana hadis ini difungsikan oleh masing-masing komunitas dalam membangun klaim otoritas mereka. Jonathan A.C. Brown dalam *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*-nya menunjukkan bahwa proses kanonisasi hadis selalu berkaitan dengan dinamika sosial-religius komunitas yang melakukannya—sebuah insight yang sangat relevan bagi pemahaman mengapa varian-varian hadis al-Tsaqalayn yang berbeda diterima atau ditolak oleh komunitas yang berbeda.[47]

Kerangka fungsi sosial teks ini memungkinkan penelitian memahami mengapa perbedaan Sunni-Syiah tentang hadis al-Tsaqalayn tidak dapat diselesaikan semata-mata melalui analisis sanad—karena perdebatan sesungguhnya terjadi pada level fungsi yang diatribusikan kepada hadis, bukan hanya pada level autentisitasnya. Kedua tradisi dapat saja menerima bahwa hadis dengan redaksi *wa itrati* adalah autentik, namun tetap berbeda secara radikal tentang apa yang hadis tersebut

[47] Brown, Jonathan A.C., *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, (Leiden: Brill, 2007), hlm. 1-30; Motzki, Harald (ed.), *Hadith: Origins and Developments*, (Aldershot: Ashgate, 2004), hlm. xiii-xliii.

lakukan dalam sistem teologi masing-masing. Memahami perbedaan pada level fungsi inilah kontribusi metodologis utama dari teori fungsi sosial teks.

2. Paradigma Hermeneutika Mazhab: Tradisi sebagai Bingkai Interpretasi

Kerangka teoretis kedua adalah paradigma hermeneutika mazhab—yang memahami bahwa setiap tradisi keagamaan memiliki *pre-understanding* yang terbentuk oleh sejarah, doktrin, dan praktek komunitas, dan bahwa pra-pemahaman ini secara tidak terhindarkan memengaruhi cara teks dibaca. Pra-pemahaman Ahlus Sunnah mencakup prinsip *adalah al-sahabah*, konsensus generasi awal sebagai hujjah, dan skeptisisme terhadap klaim nashsh individual—sementara pra-pemahaman Imamiyah mencakup doktrin *ishmah al-aimah*, penolakan atas legitimasi pemilihan sahabat, dan penerimaan atas corpus riwayat Ahl al-Bayt sebagai otoritas setara.[48]

Paradigma ini memiliki implikasi metodologis yang penting: bahwa evaluasi atas interpretasi salah satu tradisi berdasarkan kerangka tradisi yang lain bersifat *question-begging* (mengandaikan konklusi dalam premis). Ibn Taimiyyah menolak pembacaan Imamiyah dengan menggunakan kaidah-kaidah yang tidak diterima Imamiyah sebagai otoritatif. Al-Hilli membela pembacaan Imamiyah dengan menggunakan kerangka yang tidak diterima Ahlus Sunnah sebagai valid. Penelitian yang benar-benar komparatif harus terlebih dahulu memahami masing-masing kerangka dalam logika internalnya sendiri sebelum melakukan penilaian komparatif.[49]

[48] Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, tahqiq: Masyhur ibn Hasan Al Salman, (Kairo: Dar Ibn Affan, 1997), juz 3, hlm. 1-15; Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), juz 1, hlm. 15-40.

[49] Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah*, juz 1, hlm. 19-25; al-Hilli, *Nahj al-Haqq*, hlm. 175-183. Kerangka analisis komparatif-fungsional penelitian ini bertolak dari pengakuan bahwa kedua tradisi menggunakan instrumen hermeneutis yang berbeda, sehingga dialog akademis yang produktif menuntut pemahaman yang adil atas logika internal masing-masing tradisi.

3. Teori Dilalah al-Nushush: Antara Teks dan Pra-Asumsi Teologis

Kerangka teoretis ketiga adalah teori *dilalah al-nushush* dalam ushul fikih dan ushul al-din. Para ulama ushul telah lama mengidentifikasi berbagai tingkatan bagaimana sebuah teks menunjuk kepada makna: *ibarat al-nash* (makna eksplisit-literal), *isyarat al-nash* (makna yang tersirat secara logis), *dalalah al-nash* (makna yang dianalogikan), dan *iqtidha al-nash* (makna yang diperlukan agar teks bermakna koheren). Analisis atas *dilalah* hadis al-Tsaqalayn menunjukkan bahwa perbedaan Sunni-Syiah terutama terjadi pada level *isyarat al-nash* dan *iqtidha al-nash*—yaitu pada pertanyaan tentang implikasi-implikasi apa yang secara logis terkandung dalam teks hadis tersebut.[50]

Penerapan teori dilalah al-nushush pada hadis al-Tsaqalayn menghasilkan peta perdebatan yang lebih presisi. Ahlus Sunnah menerima implikasi literal *ibarat al-nash* hadis—yaitu kewajiban memuliakan dan mengikuti Ahl al-Bayt—namun menolak implikasi yang diklaim harus ada *iqtidha al-nash* berupa ishmah dan nashsh imamah. Syiah Imamiyah berargumen bahwa ishmah dan nashsh adalah *lazim aqli* (keharusan rasional) dari perintah berpegang kepada *itrah*—bahwa perintah tersebut tidak bermakna kecuali jika *itrah* adalah otoritas yang infallible. Perbedaan pada level dilalah inilah yang menjadi fokus utama analisis komparatif penelitian ini.

4. Kerangka Analisis Komparatif-Fungsional

Penelitian ini secara keseluruhan menggunakan kerangka analisis komparatif-fungsional yang menggabungkan tiga level kajian secara sistematis. Level pertama adalah analisis teks—yang mengevaluasi autentisitas dan varian-varian hadis al-Tsaqalayn berdasarkan metodologi *ulum al-hadits*, termasuk takhrij komprehensif atas seluruh jalur, evaluasi perawi, dan penilaian derajat. Level ini menerapkan standar akademis

[50] Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 2nd ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 175-195; Nasr, Seyyed Hossein dan Leaman, Oliver (eds.), *History of Islamic Philosophy*, (London: Routledge, 1996), hlm. 147-165.

ulum al-hadits secara konsisten atas seluruh jalur dari kedua corpus riwayat tanpa memihak salah satu tradisi semata.

Level kedua adalah analisis hermeneutis—yang memetakan secara adil bagaimana masing-masing tradisi membangun interpretasi fungsionalnya atas hadis al-Tsaqalayn. Analisis ini melibatkan identifikasi asumsi-asumsi hermeneutis dari masing-masing tradisi, penelusuran argumen-argumen yang digunakan untuk mendukung interpretasi masing-masing, dan evaluasi konsistensi internal dari masing-masing pembacaan. Level ini mensyaratkan penguasaan atas sumber-sumber primer dari kedua tradisi, karena pemahaman yang adil hanya mungkin melalui keterlibatan langsung dengan teks-teks yang digunakan.

Level ketiga adalah analisis komparatif-sintetis—yang merumuskan persamaan, perbedaan, dan titik-titik kontestasi fundamental antara kedua tradisi. Pada level ini, penelitian tidak sekadar mendeskripsikan perbedaan melainkan berupaya menjelaskan mengapa perbedaan tersebut terjadi—yaitu dengan mengidentifikasi perbedaan-perbedaan epistemologis dan teologis yang lebih mendasar yang melahirkan perbedaan interpretif. Kerangka analisis tiga level ini diharapkan menghasilkan kajian yang benar-benar komparatif—memberikan pemahaman mendalam atas logika internal masing-masing tradisi sekaligus memetakan dengan presisi di mana dan mengapa keduanya berpisah dalam memahami hadis yang sama.