

Kontroversi Bid'ah dalam tradisi Keagamaan Masyarakat Muslim di Indonesia

by Supani Supani

Submission date: 17-May-2023 07:37AM (UTC+0700)

Submission ID: 2095020623

File name: ilovepdf_merged_6.pdf (2.51M)

Word count: 138710

Character count: 827435

DAFTAR ISI

Cover	i
Pengantar Prof. Azyumardi Azra, MA.,	iii
Pengantar Editor	vii
Pengantar Penulis	ix
Daftar Isi	xiii
Daftar Tabel	xvii

Bab I: Pendahuluan	1
--------------------------	---

Bab II: Paham Keagamaan dan Fatwa	31
A. Paham Keagamaan Tradisional dan Modern di Indonesia	31
B. Fatwa sebagai Produk Pemahaman	47
B.1. Pengertian Fatwa	48
B.2. Fatwa dan Perubahan Sosial.....	56
B.3. Kaidah <i>Istinbāt</i> dalam Berfatwa	60
B.4. Tradisi Keagamaan sebagai Persoalan Ijtihadiyah.....	67
C. Hubungan Paham Keagamaan dan Fatwa	77

Bab III: Paham Keagamaan A. Hasan dan Siradjuddin Abbas ...	83
---	----

A. Genealogi Paham Keagamaan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas	83
B. Paham Fikih A. Hasan dan Siradjuddin Abbas	102
B.1. Sumber Hukum Islam	103
B.2. Ijtihad, Ittiba', dan Taqlid	115
B.3. Masalah Bermazhab	122
B.4. Hal-hal yang Mempengaruhi Pemahaman A. Hassan dan Siradjuddin Abbas	127
C. Konsepsi A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang Bidah	139
C.1. Arti Leksikal Bidah	140
C.2. Penafsiran Bidah dalam Alquran dan Sunah	144
D. Pandangan A. Hasan dan Siradjuddin Abbas terhadap Tradisi Lokal	161

E. Sekilas tentang fatwa-fatwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas	177
Bab IV: <i>Istinbāt</i> Hukum A. Hasan dan Siradjuddin Abbas di Bidang Akidah dan Akhlak	185
A. Fatwa tentang <i>Slametan</i> Kematian (Hadiah Pahala).....	185
1. Gambaran tentang Praktik <i>Slametan</i>	185
2. Metode <i>istinbāt</i> Hukum.....	190
B. Fatwa tentang Aktivitas Seputar Kuburan (Talkin Mayit).....	204
1. Gambaran tentang Aktivitas Seputar Kuburan.....	204
2. Metode <i>Istinbāt</i> Hukum.....	210
C. Fatwa tentang Peringatan Maulid Nabi.....	220
1. Gambaran tentang Peringatan Maulid Nabi.....	220
2. Metode <i>istinbāt</i> Hukum.....	226
D. Tawasul.....	248
1. Gambaran tentang Tawasul.....	248
2. Metode <i>istinbāt</i> Hukum.....	253
Bab V: <i>Istinbāt</i> Hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas di Bidang Ibadah dan Mu'amalah.....	291
A. Fatwa tentang Membaca Al-Fatihah di Belakang Imam. 291	
1. Permasalahan dalam Membaca <i>Al-Fāṭiḥah</i> bagi Makmum.....	291
2. Metode <i>Istinbāt</i> Hukum.....	392
B. Fatwa tentang Melafalkan Niat.....	306
1. Permasalahan dalam Melafalkan Niat.....	306
2. Metode <i>Istinbāt</i> Hukum.....	307
C. Fatwa tentang Riba.....	313
1. Gambaran tentang Riba.....	313
2. Metode <i>Istinbāt</i> Hukum.....	318
D. Fatwa tentang Lotre.....	346
1. Gambaran tentang Praktik Lotre.....	346

2. Metode <i>Istinbāt</i> Hukum.....	349
E. Pemaknaan terhadap Wacana <i>Istinbāt</i> dalam Fatwa.....	360
6 Bab VI: Penutup	399
A. Kesimpulan	399
B. Implikasi Penelitian	405
Daftar Pustaka	
Glossarium	
Indeks	
Biodata Penulis	

DAFTAR TABEL

Tabel 1: Perbandingan Paham Keagamaan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas	(175)
Tabel 2: Tema-tema Fatwa A. Hassan dalam Buku Soal-Jawab.....	(178)
Tabel 3: Materi Pembahasan Buku Kumpulan Risalah A. Hassan.....	(180)
Tabel 4: Tema-tema Fatwa Siradjuddin Abbas dalam Buku 40 Masalah Agama	(182)
Tabel 5: Dalil-dalil tentang hadiah pahala versi Siradjuddin Abbas	(192)
Tabel 6: Dalil-dalil Penyokong Hadis Abū Umāmah tentang Talkin Mayit menurut Siradjuddin Abbas	(215)
Tabel 7: Dalil-dalil Siradjuddin Abbas tentang Tawasul	(256)
Tabel 8: Variasi <i>Matn</i> Hadis tentang Bidah	(268)
Tabel 9: Perbandingan metode <i>Istinbāt</i> A. Hassan dan Siradjuddin Abbas	(285)
Tabel 10: Dalil-dalil A. Hassan tentang Suruhan Mendengarkan Bacaan Imam	(297)
Tabel 11: Dalil-dalil Hadis tentang Riba <i>Fadl</i> yang Ditolak A. Hassan.....	(320)
Tabel 12: Perbandingan metode <i>Istinbāt</i> A. Hassan dan Siradjuddin Abbas Di Bidang Ibadah dan Mu'amlah.....	(356)
Tabel 13: Penggunaan Kosakata dalam Fatwa	(363)
Tabel 14: Penggunaan Pernyataan dalam Fatwa	(373)

BAB I PENDAHULUAN

10

Secara historis, sebelum kedatangan Islam, di Indonesia telah tumbuh dan berkembang sistem-sistem keyakinan yang bersifat lokal (animisme dan politeisme) dan sistem keyakinan berupa agama Hindu dan Budha.¹ Setelah mengenal berbagai sistem keyakinan dan praktik keagamaan, masyarakat Indonesia masa awal masih mudah tergelincir kepada sinkretisme agama, yakni mengambil sebagian dari berbagai sistem untuk membentuk satu sistem baru. Memperhatikan kondisi seperti ini, maka tidak salah jika orang mengatakan, bahwa sebagian bangsa Indonesia adalah penganut *sinkretis* atau paling tidak *adaptasionis*. Jadi, pada masa ini, sulit untuk menemukan umat beragama yang "murni" Muslim, Budha, atau Hindu, dimana ia dapat menjalankan sepenuhnya versi "asli" dari agama yang dianut.

Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya proses islamisasi damai dan insusional – minimal untuk beberapa periode – di Indonesia, yang dilakukan oleh para penyiar Islam yang memperkenalkan Islam dengan mengadopsi sistem-sistem keyakinan yang telah ada dan memasukkan paham dan substansi "Islam" ke dalam sistem tersebut. Namun pada perkembangan berikutnya, proses ini memunculkan konflik internal antara kaum "heterodoks" dengan kaum "ortodoks" dari kelompok sufi Islam,² sebagian mereka tetap memilih menampilkan Islam dengan wajah sinkretis, sementara sebagian lain berusaha menampilkan Islam dengan wajah yang "lebih murni". Konflik ini semakin tajam, ketika telah terbangun hubungan antara Muslim Indonesia dengan Mekah – Madinah (*al-Haramayn*) sebagai pusat pengajaran dan

1

¹ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 1996), cet. ke-8, 19. S. Ibrahim Buchori, *Sejarah Masuknya Islam di Indonesia* (Djakarta: Publicita, 1971), 29.

² Secara bahasa, *orthodox* (Ingg) berarti menurut sunah, adat atau kebiasaan pada umumnya, sedangkan kata *Heterodox* (Ingg) berarti menyimpang dari kepercayaan resmi. Jadi, yang dimaksud kaum heterodoks adalah kaum yang dianggap menyimpang dari *mainstream* Islam, sementara kelompok pengikut *mainstream* Islam dikenal dengan kaum ortodoks. Lihat S. Wojowasito dan W.J.S. Purwadarminto, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia* (Bandung: HASTA, 1980), 75, 132.

tempat lahirnya "Islam murni"³ Banyak orang Islam Indonesia yang belajar ke Timur Tengah baik melalui aktivitas ibadah haji dan umrah maupun secara sengaja untuk menuntut ilmu di *al-Haramayn*. Kesadaran para pencari ilmu mengenai adanya perbedaan penerapan ajaran agama di dua tempat itulah yang menjadikan mereka yakin bahwa reformasi harus dijalankan, agar Islam Indonesia lebih dekat kepada *mainstream* Islam.⁴

Setidaknya terdapat dua pandangan ulama Indonesia mengenai tradisi keagamaan⁵ masyarakat Muslim di Indonesia. Sebagian dari mereka menolaknya, karena dianggap tidak sesuai dengan Islam yang "murni" dan oleh karena itu perlu dimurnikan, sementara sebagian lainnya justru membelanya dengan melakukan perubahan-perubahan substantif dari tradisi lokal yang ada. Muhammadiyah merupakan gerakan yang disamping mengusung ide-ide modernisasi – terutama dalam bidang pendidikan - juga

³ Menurut Azyumardi Azra, hubungan antara kaum Muslim di kawasan Melayu-Indonesia dan Timur Tengah telah terjalin sejak masa-masa awal Islam, yakni melalui jalur perdagangan Muslim dari Arab, Persia, dan anak Benua India. Dalam batas tertentu, para pedagang juga ikut menyebarkan Islam kepada penduduk setempat. Meski hampir bisa dipastikan bahwa kebanyakan ulama dalam jaringan mempunyai komitmen kepada pembaharuan Islam, namun mereka menempuh metode yang berbeda-beda. Kebanyakan mereka memilih pendekatan damai dan evolusioner, tetapi sebagian kecil, dan yang paling terkenal di antara mereka adalah Muhammad ibn al-Wahhāb di Semenanjung Arabia dan Uthmān ibn Fūdī di Afrika Barat, memilih pendekatan dan cara-cara radikal, yang pada gilirannya juga ditempuh sebagian ulama atau gerakan pembaharu Nusantara, semacam gerakan Padri di Minangkabau. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2007), Ed. Revisi, cet. ke-3, xix, xxi.

⁴ Ahmad Haris, *Islam Inovatif: Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktek* (Jakarta: Gaung Persada Press bekerjasama dengan Sulthan Thaha Press Jambi, 2007), 22-23.

⁵ Yang dimaksud dengan tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia adalah praktik-praktik keagamaan yang dijalankan oleh sebagian masyarakat Muslim Indonesia sebagai hasil perpaduan antara Islam dan budaya lokal. Bentuk dan wadahnya diambil dari budaya lokal, tetapi substansinya berupa ajaran Islam. Praktik tersebut sampai sekarang menjadi tradisi sebagian Muslim Indonesia, antara lain; kebiasaan melakukan acara selamatan kematian, berbagai aktivitas seputar kuburan, perayaan Maulid Nabi, dan melakukan *tawassul*.

sebagai pengusung Islam puritan di Indonesia, yang kelahirannya bersamaan dengan kekhawatiran adanya praktik-praktik keagamaan yang menurut ukuran doktrin Islam dianggap telah menyimpang atau masuk kategori bid'ah. Organisasi keagamaan lain yang pemikirannya sejalan dengan Muhammadiyah adalah Persatuan Islam (Persis). Di Pihak lain, Nahdlatul Ulama (NU) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) merupakan organisasi keagamaan yang sering diletakkan di kutub berseberangan dengan Muhammadiyah dan Persis. Pertentangan kedua kelompok Muslim ini sampai sekarang masih terus terjadi. Ide pemurnian tetap dipegangi oleh mayoritas warga Persis, Muhammadiyah dan juga al-Irsyad. Tidak hanya ketiga kelompok Islam ini, aliran salafi-wahhabi juga begitu gencar memprogandakan ide pemurnian Islam melalui jaringannya yang bersifat trans nasional.

Selain harus berseberangan dengan kelompok NU dan Perti, Muhammadiyah dan Persis juga harus menghadapi kenyataan untuk berbeda dengan aliran Islam Kejawen yang telah lahir dan subur sebelum keduanya lahir dan berkembang. Islam kejawen itu sendiri merupakan bentuk perpaduan antara ajaran Islam dengan kearifan budaya Jawa yang sinkretis dan dalam banyak segi dianggap menyimpang oleh kalangan Islam puritan. Di samping memiliki keyakinan yang berseberangan, aliran Islam Kejawen – terutama di Jogjakarta – memiliki legitimasi politik yang kuat. Sampai saat ini, sebagaimana diketahui, lingkungan *Kraton* sebagai satu-satunya lembaga politik yang paling *legitimate* dalam memegang kekuasaan politik, masih setia melestarikan berbagai praktik dan ritual keagamaan yang kental dengan budaya Jawa yang mistis dan memiliki nuansa Hindu.

Persoalan praktik keagamaan ini merupakan hal baru yang tidak dijelaskan hukumnya secara tegas dalam nas.⁶ Setiap hal baru yang tidak disebutkan hukumnya secara tegas oleh nas, merupakan wilayah ijtihadiyah. Ulama memiliki kebebasan memilih metode ushul fikih yang ditawarkan oleh para ulama

⁶ Dalam Kamus, kata **nas** memiliki dua arti; pertama, nas berarti perkataan atau kalimat dari **al-Qur'an** atau **hadis** yang dipakai **sebagai** alasan **atau** dasar untuk memutuskan suatu masalah (**sebagai** pegangan dalam hukum syarak), dan yang kedua, nas berarti teks. Lihat **Tim Penyusun, Kamus Besar bahasa Indonesia** (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), Ed. Ke-3 cet.ke-4, 775.

terdahulu untuk dipergunakan sebagai pedoman dalam berijtihad. Metode *istinbāt*⁷ hukum yang dipilih dan digunakan oleh seorang ulama dalam menjawab atau memberikan penjelasan terhadap pertanyaan-pertanyaan hukum Islam yang disodorkan kepadanya mengenai praktik keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia, cenderung diwarnai oleh paham keagamaan ulama bersangkutan. Dan setiap model pemahaman keagamaan memiliki kecenderungan atau ciri tertentu dalam memilih metode dalam istinbat hukum.

Paham keagamaan umat Islam pada umumnya merupakan hasil dari sebuah konstruksi sosial. Artinya ia dibentuk oleh seluruh proses kehidupan, mulai dari kehidupan keluarga, proses studi, interaksi dengan tokoh lain, dan dari hasil bacaan (pemahaman) mereka terhadap literatur Islam. Jika studi yang dilakukan semakin serius dan fokus serta dilengkapi dengan bahan bacaan yang kaya, maka akan semakin dalam pemahaman keagamaan seseorang. Apabila literatur bacaan semakin beragam, maka semakin moderat paham keagamaan seseorang. Sebaliknya,

⁷*Istinbāt* secara bahasa berarti mengeluarkan atau menarik. Yakni mengeluarkan (menetapkan kesimpulan) hukum dari dalil-dalil (nas). Untuk ini diperlukan usaha sungguh-sungguh. *Istinbāt* juga diartikan sebagai ijtihad, yang artinya mengerahkan segenap upaya dan kemampuan secara sungguh-sungguh untuk mengeluarkan atau menetapkan kesimpulan hukum dari dalil-dalilnya. Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia, ijtihad diartikan sebagai usaha sungguh-sungguh yang dilakukan para ahli agama untuk mencapai suatu putusan (simpulan) hukum syarak mengenai kasus yang penyelesaiannya belum tertera di al-Qur'an dan sunah. Tim Perbanas, *Kamus Besar bahasa Indonesia*, 418. Imam Shāṭibī mengatakan bahwa *istinbāt* merupakan bagian dari ijtihad, karena ijtihad terbagi menjadi dua, yakni ijtihad *istinbāṭi* dan ijtihad *taṭbīqī* (ijtihad untuk menerapkan hasil *istinbāt*). Istilah lain yang semakna dengan *istinbāt* adalah istidlal, yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia halaman 445 diartikan dengan pembuktian atau pencarian rujukan tekstual pada ayat-ayat al-Qur'an atau hadis. Istidlal secara bahasa berarti *ṭalab al-dalīl* [tuntutan (untuk mengemukakan) alasan]. Dalam istilah ahli ushul fikih istidlal didefinisikan sebagai alasan atau cara beralasan yang digunakan seorang mujtahid dalam menetapkan hukum suatu masalah. Yang dimaksudkan alasan adalah dalil, sedang yang dimaksudkan dengan cara beralasan adalah bagaimana seorang mujtahid memahami nas dalam mendukung pendapatnya. Sebagaimana ijtihad, istidlal dilakukan melalui dua pendekatan, yakni pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqāṣid shari'ah*. Lihat Abdul Aziz Dahlan (Ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), cet. Ke-1, Jilid 3, 759, Jilid 2, 673.

semakin sedikit keragaman mazhab⁸ yang dibaca, semakin tidak moderat pemahaman keagamaan seseorang. Selain faktor bacaan, kondisi lingkungan juga bisa membentuk paham keagamaan seseorang.⁹ Paham keagamaan pemberi fatwa (mufti) baik yang tersurat maupun tersirat dalam fatwanya akan ditransformasikan kepada para pembacanya. Selanjutnya, cara pandang seseorang terhadap agama akan berkaitan dengan sikap seseorang terhadap agama serta perilaku sosialnya.¹⁰

Salah satu istilah dalam teks keagamaan yang sering dikaitkan dengan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia, dan ketika dimaknai memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan fatwa yang – pada umumnya - menjadi pegangan masyarakat dalam praktik keagamaan adalah istilah bid'ah.¹¹ Istilah bid'ah¹² diambil dari sabda Rasulullah SAW (570-632 M)

⁸ Mazhab, dalam kamus diartikan sebagai haluan atau aliran mengenai hukum fikih yang menjadi ikutan umat Islam. Mazhab juga berarti golongan pemikir yang sepaham dalam teori, ajaran, atau aliran tertentu dalam bidang ilmu, cabang kesenian, dsb, dan yang berusaha untuk memajukan hal itu. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar bahasa Indonesia*, 726.

⁹ Paham secara bahasa berarti; pengertian, pendapat, pikiran, aliran, haluan, pandangan, mengerti benar (akan), tahu benar (akan) yang berhubungan dengan agama. Jika kata paham disandarkan pada kata keagamaan, maka bisa diartikan cara pandang seseorang tentang agama yang diyakininya. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 12 dan 811.

¹⁰ Lihat Khamami Zada, dkk, "Pemahaman Keagamaan Kelompok Islam Radikal Terhadap Pengembangan Multikulturalisme," *Istiqro' Jurnal Penelitian Islam Indonesia* (Vol. 05, Nomor 01, 2006), 6. Adeng Muchtar Ghazali, *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 151. Lihat juga Enung Asmaya, "Paham Keagamaan Para Da'i Muslimat Nahdlatul Ulama (NU) Kabupaten Banyumas terhadap Pengembangan Modernitas" (Laporan Hasil Penelitian Individual di STAIN Purwokerto, 2009), tidak diterbitkan, 29.

¹¹ Kata bid'ah memiliki dua arti, pertama bid'ah berarti perbuatan yang dikerjakan tidak menurut contoh yang sudah ditetapkan, termasuk menambah atau mengurangi ketetapan. Kedua, bid'ah berarti pembaruan ajaran Islam tanpa berpedoman pada Al-Qur'an dan hadis. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar bahasa Indonesia*, 148.

¹² Istilah lain dari bid'ah adalah *heresy* yang terambil dari bahasa Yunani *hairesis*, yang antara lain berarti "pilihan", "usaha meraih keputusan atau tujuan". Dalam perkembangannya, istilah ini menjadi memiliki pengertian

dalam adalah sesat), namun bid'ah (setiap ¹³ كل بدعة ضلالة) perkembangannya, definisi atau batasan bid'ah bukan dari sabda Rasul SAW, melainkan dari hasil ijtihad³³ sebagian ulama.¹⁴

Melalui kajian terhadap dua sumber ajaran Islam standar (al-Qur'an dan as-sunah), diketahui bahwa bid'ah sebenarnya bukan merupakan masalah yang signifikan pada masa hidup Nabi, sebab wahyu Allah dan sunah Rasul masih turun untuk menjawab dan mengantisipasi perkembangan-perkembangan yang terjadi pada masa itu, sehingga Nabi diposisikan sebagai satu-satunya *marja'u al-hukm* (tempat kembalinya hukum). Akan tetapi, menjelang hari-hari terakhirnya, Nabi SAW dikabarkan pernah memperingatkan umatnya akan bahaya bid'ah. Peringatan inilah yang agaknya dianggap sebagai pertanda dari pertumbuhan bid'ah maupun sebagai ramalan berkenaan dengan perkembangan Islam selanjutnya.¹⁵

Wafatnya Nabi SAW yang menandai berakhirnya wahyu dan sunah, menjadi pangkal perubahan dalam kehidupan umat Islam dan perkembangan ajaran Islam. Sebab, posisi *marja'u al-hukm* beralih ke tangan para sahabat yang jumlahnya demikian banyak dan dengan latar belakang serta kemampuan pemahaman yang berbeda-beda. Para sahabat Nabi, misalnya, dihadapkan kepada persoalan yang baru muncul dan menuntut untuk segera

negatif, sebagai doktrin keagamaan bahkan diartikan sebagai "sekte", dan "ajaran yang salah", ketika munculnya literatur umat Kristen dan Perjanjian Barunya. Lihat Kurt Rudolph, "Heresy: An Overview," dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Library Reference USA Simon & Schuster Macmillan, 1995), Volume 2, 270. Lihat juga William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996), 297.

¹³ Secara lengkap, redaksi *matn* hadis ini dari berbagai *isnād* terdapat beberapa perbedaan. Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* "Wa sharr al-umūr muḥdathātuhā, wa kullu bid'ah ḍalālāh", dalam Sunan an-Nasā'i berbunyi "Wa sharr al-umūr ²⁸ muḥdathātuhā, wa kullu muḥdathāt bid'ah wa kullu bid'ah ḍalālāh wa kullu ḍalālāh fī al-nār", dan masih ada lagi redaksi lain dalam riwayat Ibnu Hanbal, Abu Dawud, At-Turmudzi dan Ibnu Majah.

¹⁴ Saiful Islam Mubarak, *Fikih Kontroversi Menjawab Berbagai Kontroversi dalam Ibadah Sosial dan Ibadah Sehari-hari* (Bandung: Syaamil, 2007), 14. ¹

¹⁵ Ahmad Haris, *Islam Inovatif Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktik*, 2.

dicarikan solusi, seperti kasus kodifikasi al-Qur'an pada masa Khalifah Abū Bakr al-Ṣiddiq (632-634 M) yang disebabkan oleh kekhawatiran akan hilangnya lembaran-lembaran al-Qur'an setelah para penghafal al-Qur'an banyak terbunuh di medan perang Yamamah.¹⁶ Atas usulan 'Umar ibn al-Khaṭṭab (w. 644) untuk mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an dalam satu mushaf,¹⁷ Abū Bakr menjawab "Bagaimana mungkin aku melakukan sesuatu yang belum pernah dilakukan Nabi?"¹⁸ Zayd ibn Thābit (w.665), sekretaris Nabi, juga diberitakan pernah mengatakan hal yang serupa tatkala usulan itu dihadapkan kepadanya.¹⁹ Meski pada akhirnya Abū Bakr dan Zayd ibn Thābit menerima usulan tersebut,

¹⁶ Dalam riwayat al-Wāqidī (w.207/822), dari 1200 tentara Muslim yang terbunuh dalam perang melawan kaum murtad di Yamamah, 700 di antaranya adalah penghafal al-Qur'an. Lihat Muhammad ibn 'Umar al-Wāqidī, *Kitāb al-Riddah*, ed. Yahya Wāhid al-Juburi (Beirut : Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990), 146. Dari penelusuran Hasanudin AF, yang dituangkan dalam buku *Perbedaan Qir'āt dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Press, 1995), 51, disebutkan bahwa terdapat beberapa riwayat yang berbeda, ada riwayat yang menyatakan 70 orang dan ada yang menyatakan 500 orang. Dalam riwayat lain disebutkan dalam Ahmad ibn Hājar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī bisharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Cairo: Maktabat al-Salafiyyah, tt.), juz 14, 214, hanya 70 orang sahabat penghafal al-Qur'an yang meninggal dunia dalam perang tersebut. Perbedaan ini dapat dipahami, karena tidak ada kriteria pasti tentang jumlah hafalan mereka. Riwayat yang menyatakan hanya 70 orang sahabat yang meninggal, mungkin yang dimaksudkan adalah sahabat yang hafalan al-Qur'annya 30 juz penuh, sementara riwayat yang menyatakan 700 orang sahabat penghafal al-Qur'an yang meninggal, mungkin memasukkan sahabat-sahabat yang hanya menghafal beberapa surat atau ayat al-Qur'an.

¹⁷ Dalam kamus, mushaf berarti bagian naskah Al-Qur'an yang bertulis tangan. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar bahasa Indonesia*, 766.

¹⁸ قال أبو بكر قلت لعمر كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال عمر هو والله خير

¹⁹ Muhammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-Bukhārī (w.870), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, al-Yamamah, 108) Juz 4, 1720. Ulasan kritis mengenai masalah kodifikasi al-Qur'an ini, lihat John Burton, *The Collection of The Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

reaksi awal mereka menunjukkan perhatian mereka untuk menolak pembaharuan, inovasi atau bid'ah dalam Islam.²⁰

Kasus lain berkenaan dengan bid'ah pada awal Islam dicontohkan oleh khalifah kedua 'Umar ibn al-Khaṭṭab (w. 644), ketika ia mengumpulkan umat Islam di masjid untuk melaksanakan *qiyām al-layl* di bulan Ramadhan dengan seorang imam selama sebulan penuh. Praktik seperti ini tidak pernah dicontohkan oleh Nabi, karena salat tarawih yang pernah dilakukan Nabi adalah salat dengan cara sendirian (munfarid) meskipun Nabi bergabung bersama para sahabatnya untuk beberapa malam, namun sesudah itu beliau tidak muncul sama sekali. Pada masa sahabat Abū Bakr dan awal kekhalifahan 'Umar ibn Khaṭṭab, pelaksanaan *qiyām al-layl* bulan Ramadhan masih tetap sebagaimana zaman Nabi Saw. Mengomentari inisiatifnya tersebut, 'Umar menyatakan "*ni'mat al-bid'ah hādhih* (sebaik-baik bid'ah adalah ini)".²¹

Pada perkembangan berikutnya, persoalan bid'ah banyak menjadi perhatian para ulama. Hal ini dapat dibuktikan dengan banyaknya literatur Islam atau karya-karya para ulama yang secara serius membahas bid'ah.²² Di beberapa risalah paling awal mengenai bid'ah adalah *al-Bidā' wa al-Nahy 'Anhā* oleh Ibn Waḍḍāh (sekitar tahun 815-899), *Kitāb al-Hawādith wa al-Bidā'* oleh al-Turtūsi (1059-1126), dan *Kitāb Al-Bā'ith 'alā Inkār al-Bidā' wa al-Hawādith* oleh Abū Shāmah (1203-1267).²³ Usaha-

²⁰ Ahmad ibn Hājar al-'Asqalānī (w. 748), *Fath al-Bārī*, Juz 14, 193. Lihat juga Abū 'Abdillāh al-Zanjānī, *Tārīkh al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Matbū'at, 1969), 62-64.

²¹ Imam Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb ṣalāt al-tarāwīḥ, bāb fī li mān qāma ramaḍān, Juz 3, 58-59. Lihat juga Mālik ibn Anās (w. 795), *Al-Muwatta'* vol. 1 (al-Qāhirah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1986), 114.

²² Sebagaimana dikutip oleh Ahmad Haris dari Rispler, bahwa kemunculan dari apa yang ia sebut sebagai "Literatur Bid'ah" pada abad ke-3 H (atau abad 9 M) terlihat sejak terjadinya kristalisasi hukum Islam, suatu era dimana literatur ini "tak dapat ditolak masuk ke dalam kitab-kitab fikih." Lihat Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 18.

²³ Muhammad Ibn Waḍḍāh, *al-Bidā' wa al-Nahy 'Anhā* ed. Muhammad Dahmān (Cairo: Dār al-Ṣafā, 1990); Abū al-Turtūsi, *Kitāb al-Hawādith wa al-Bidā'*, ed. Abd al-Majīd Turkey (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990), Abū Shāmah, *Kitāb Al-Bā'ith 'alā Inkār al-Bidā' wa al-Hawādith* (Riyad: Dār al-Riyād, 1990).

usaha ini diikuti oleh intelektual lain seperti al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām (sekitar 577-660 H/1182-1262 M),²⁴ dengan karyanya *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Ibn Taymiyah (661-728 H/1263-1328 M), penulis kitab *Minhāj al-Sunah al-Nabawīyyah* dan kitab *Al-Fatāwā al-Kubrā*,²⁵ Imam Shāṭibi (w. 790 H/ 1388 M), pengarang kitab *al-I'tisām* dan *Al-Muwāfaqāt*-nya,²⁶ serta al-Turkumānī (w. tidak diketahui), penulis *Kitāb al-Lumā'* pada tahun 1397.²⁷ Sejak Imam Shāṭibi, lahir banyak karya mengenai bid'ah sampai sekarang, antara lain *Al-Amr bi al-Itbā' wa al-Nahy 'an al-Ibtidā'* karya Imam Al-Suyūṭī [849-911 H / 1445-1505 M], *Al-Ibdā' fī Maḍār al-Ibtidā'*, karya Shaykh 'Alī Maḥfūz, dan *Al-Bid'ah*,²⁸ karya Shaykh Ja'far Muhammad al-Bāqirī.

Perhatian terhadap bid'ah juga telah muncul di kalangan ulama Indonesia. Diawal penyebaran Islam, terdapat kasus Syaikh Siti Jenar (masa Walisongo pada awal abad ke-15 M)²⁹ dengan ajaran yang mengklaim dirinya sebagai *al-ḥaqq* (Yang Maha Benar). Klaim ini tentunya kontroversial ditengah mayoritas umat Islam yang memandang bahwa hanya Allah-lah satu-satunya Yang Maha Benar (*al-Ḥaqq*). Perhatian tersebut termasuk publikasi pengajaran heterodoks oleh Syaikh Siti Jenar (w.tidak diketahui).

Pada penghujung abad ke-19 M dan paruh pertama abad ke-20 M, perhatian terhadap praktik-praktik keagamaan yang dinilai bid'ah semakin jelas dan intensif. Pengaruh dari para pembaharu

²⁴ Al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Kuṭub al-‘Ilmiyyah, 1999).

²⁵ Ahmad ibn ‘Abd al-Halīm ibn Taymiyah al-Harānī Abū al-‘Abbās, *Minhāj al-Sunah al-Nabawīyyah* (Muassasah Qurṭhabah, 1406), cet.1, 8 jilid dan kitab *Al-Fatāwā al-Kubrā* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1386), cet.1, Tahqīq Hasanain Muhammad Makhlūf, 5 jilid.

²⁶ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-I'tisām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991); dan *Al-Muwāfaqāt*, ed. Muhammad al-Khadr Husayn (Cairo: Muhammad Ibn Ḥanbal, 1969).

²⁷ Idrīs ibn Baidakīn ‘Abd Allāh al-Turkumānī al-Hanafī, *Kitāb al-Lumā' fī al-Hawādith wa al-Bidā'*, 2 jilid (Stuttgart, 1986).

²⁸ Shaykh Ja'far Muhammad 'Alī al-Bāqirī, *Al-Bid'ah: Dirāsah Mawḍū'īyyah limaḥm al-Bid'ah wa Taṭbīqātihā 'alā Daw-i Manhaj Ahl al-Bayt* (Rābiṭah al-Thaqāfah wa al-‘Alāqāt al-Islāmiyyah, 1996).

²⁹ Lihat misalnya, Goenawan Muhammad, "Jenar untuk Ulil Abshar Abdalla," dalam Dzulmanni (Ed.), *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: aLSAQ Press, 2007), cet. Ke-6, 28-29.

Islam di Timur Tengah³⁰ mulai menyebar di Indonesia. Di Sumatera, muncul dan berkembang gerakan-gerakan reformasi keagamaan dari kalangan muda yang disponsori oleh antara lain Syaikh Muhammad Jamil Jambek (1860-1947), Haji Abdullah Ahmad (1878-1933) dan pembuka cabang Muhammadiyah di Minangkabau, Syaikh Abdul Karim Amrullah (1879-1945) yang mengintrodusir pandangan Muhammad Abduh (1849-1905) dari Mesir.³¹

Di Jawa, persoalan tradisi keagamaan yang dinilai bid'ah menjadi perhatian umat Islam baik oleh individu maupun organisasi-organisasi pembaharuan³² seperti Muhammadiyah³² (didirikan pada 18 Nopember 1912 oleh K.H. Ahmad Dahlan [1869-1923]) dengan Majelis Tarjih sebagai penanggungjawab untuk menjelaskan masalah-masalah agama, seperti masalah

³⁰ Seperti Jamaluddin al-Afghani (lahir di Iran, 1838-1897), Sayyid Ahmad Khan (India, 1817-1898), Sayyid Mahdi Ali Khan (India, 1837-1907), dan Muhammad Abduh (Mesir, 1849-1905). Hal pokok yang diperjuangkan para pembaharu ini adalah menjauhkan umat Islam dari sikap taqlid dan mengikuti pendapat pendahulunya, namun setiap individu didorong untuk melakukan ijtihad supaya memperoleh pengetahuan agama, pada sumber-sumber utamanya. Lihat Carles Kurzman [ed.], *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001), xxi. Dari usaha ini ditemukan berbagai bentuk amal umat Muslim yang tidak ditemukan dalil (sandaran normatif) dari dua sumber utama Islam, yang kemudian diklaim sebagai bentuk penyimpangan dari ajaran Islam yang murni.

³¹ Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia* (Jakarta: Tinta Mas, 1961), 10-11.

³² Cita-cita pendirinya, Muhammadiyah diharapkan menjadi gerakan pembaru sosial-budaya. Namun menurut Munir Mulkhan, hingga kini orang lebih mengenal Muhammadiyah sebagai gerakan anti-TBC (*Takhayyul, Bid'ah dan Churafat*), bukan pembaru sosial-budaya, karena terjebak kepada gerakan fikih dan politik. Keputusan Majelis Tarjih cenderung dianggap sebagai hukum positif (syari'ah/fikih), bukan sebagai sistem kesadaran dan sistem moral. Bidang yang seharusnya menumbuhkan kesadaran tentang makna hidup dan kematian serta etos sosial-ekonomi itu kemudian menjadi kategorisasi baku tentang kekafiran, kemusyrikan, kemunafikan dari setiap anggota masyarakat, yang menyebabkan masyarakat terkotak-kotak dan saling bertentangan. Lebih dari itu, para elit intelektual Muslim dan ulama meyakini bahwa Islam yang mereka khutbahkan merupakan ajaran dari Tuhan, tidak bisa menerima dan memahami Islam yang dikhutbahkan itu sebagai kebudayaan. Lihat Abdul Munir Mulkhan, *Menggugat Muhammadiyah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), 109-110.

tradisi keagamaan yang dinilai bid'ah dengan mengeluarkan booklet kecil yang berjudul *Risālah Bid'ah* (1958).³³ Organisasi lainnya seperti Al-Irshād (didirikan pada tahun 1915 oleh Ahmad Ibn Muhammad Surkatī al-Anṣārī [w.1945],³⁴ dan Persis (Persatuan Islam) didirikan pada tahun 1923 oleh Haji Zamzam (1894-1952) dan Haji Muhammad Junus, yang salah satu tokoh paling terkenal adalah A. Hassan (1887-1958). Semua aliran atau organisasi ini memiliki tujuan yang sama yaitu memurnikan (*purification*) ajaran Islam.³⁵ Secara individual, tokoh intelektual Indonesia yang memberikan perhatian serius terhadap persoalan praktik keagamaan yang dinilai bid'ah antara lain Hasbi Ash-Shiddiqy (1904-1974) dengan karyanya berjudul *Kriteria antara Sunah dan Bid'ah* yang ditulis pada tahun 1931³⁶ dan Moenawar Chalil (1908-1961)⁴ yang mempublikasikan bukunya pada tahun 1955 yang berjudul *Kembali Kepada Al-Qur'an dan al-Sunnah*.³⁷

Pada dekade terakhir, telah banyak buku yang berkaitan dengan praktik keagamaan yang dinilai bid'ah dipublikasikan dalam bahasa Indonesia. Sebagian besar terjemahan-terjemahan karya tokoh-tokoh seperti Ibn Bāz,³⁸ al-'Uthaymin,³⁹ al-Qaḥṭānī,⁴⁰ al-Ghazālī,⁴¹ al-Āmilī,⁴² Shaykh Sa'ad Yusūf Abū Azīz,⁴³ Ja'far

³³ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1890-1942* (London: Oxford University Press, 1973).

³⁴ Lihat misalnya, GF. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tujiman dan Yessi Augustin (Jakarta: UI Press, 1984), 122.

³⁵ Nor Huda, *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media Group, 2007), 109.

³⁶ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Criteria Antara Sunah dan Bid'ah*, edisi ke-2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1976).

³⁷ K.H. Moenawar Chalil, *Kembali Kepada al-Qur'an dan as-Sunah*, cetakan ke-8 (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1999), cet. Ke-11.

³⁸ Shaykh 'Abd al-'Azīz ibn Bāz, *Waspada Terhadap Barang Bid'ah*, terj. Ibn Soemady (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1983).

³⁹ Muhammad Ibn Shālih al-'Utsaimin, *Kesempurnaan Islam dan Bahaya Bid'ah*, terj. Ahmad Masykūr MZ (Jakarta: t.p., 1993).

⁴⁰ Sa'īd al-Qaḥṭānī, *Hukum Mengkafirkan Menurut Ahlussunah dan Ahli Bid'ah*, terj. Ja'far 'Umar Thalib (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993).

⁴¹ Shaykh Muhammad al-Ghazālī, *Bukan dari Ajaran Islam*, terj. Suranto (Solo: CV Pustaka Mantiq, 1995).

Subḥānī,⁴⁴ 'Abdullah ibn Abd al-'Azīz At-Tuwaijiry,⁴⁵ dan Ali Hasan al-Ḥalabī al-Atharī,⁴⁶ Syaikh Muhammad ibn 'Alawī al-Mālikī (w. 2006 M/1427 H).⁴⁷ Adapun beberapa karya orisinal yang ditulis oleh orang-orang Indonesia antara lain ; *Studi Kritis Perayaan Maulid Nabi*,⁴⁸ *Mana Dalilnya ? Maulid Nabi Sunah atau Bid'ah*,⁴⁹ *Menjawab dan Menghargai Perbedaan*,⁵⁰ *Bid'ahkah Tahlilan dan Selamatan Kematian?*, *Menyikapi Masalah-masalah yang Dianggap Bid'ah*,⁵¹ *Mantan Kyai NU Menggugat Shalawat dan Dzikir Syirik*,⁵² dan *Membongkar Kebohongan Buku "Mantan Kyai NU Menggugat Sholawat dan Dzikir Syirik" [H. Machrus Ali]*.⁵³ Banyaknya literatur yang mencerminkan adanya perhatian terhadap tradisi keagamaan yang dinilai bid'ah baik di dunia Islam

47

⁴² Ja'far Murtaḍā al-Āmili, *Perayaan Maulid, Khaul, dan Hari-hari Besar Islam Bukan Suatu yang Haram*, terj. Masykur Ab. (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1995).

⁴³ Shaykh Sa'ad Yusūf Abū Azīz, *Buku Pintar Sunah dan Bid'ah*, terj. Masturi Irham (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006).

⁴⁴ Ja'far Subḥānī, *Kupas Tuntas Masalah Bid'ah*, terj. Tholib Anis (Jakarta: Penerbit Lentera, 2006).

2

⁴⁵ 'Abdullāh bin Abdul 'Azīz At-Tuwaijiry, *Ritual Bid'ah dalam Setahun*, terj. Munirul Abidin (Jakarta: Darul Falah, 2006).

⁴⁶ Ali Hasan al-Ḥalabī al-Atharī, *Membedah Akar Bid'ah*, terj. Asmuni Sholihan Zamachsyar (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002).

⁴⁷ Abī Sa'īd Muḥammad ibn 'Alawī al-Mālikī, *Mafāhīm Yajibu an Tuṣāḥḥaha* (Surabaya: Al-Ma'had al-Dīnī al-Salafī "al-Fiṭrah", t.t.), *Al-Ziyārah al-Nabawīyyah bayn al-Shar'iyyah wa al-Bid'ah* (Beirūt: Maṭba'ah Kulīyyah al-Da'wah, 1999), *Al-Ghuluww wa Atharuh fī al-Irḥāb wa Iḥsād al-Mujtama'* (Makkah al-Mukarramah: Al-Ḥiwār al-Waḥdānī, t.t.).

15

⁴⁸ Hammad Abū Mu'āwiyah, *Studi Kritis Perayaan Maulid Nabi* (Gowa: Al-Maktabah al-Atsariyah, 2007).

⁴⁹ Novel bin Muhammad Alaydrus, *Mana Dalilnya 2 Maulid Nabi Sunah atau Bid'ah* (Surakarta: Taman Ilmu, 2007).

⁵⁰ Jamhari AS, *Menjawab dan Menghargai Perbedaan* (Bekasi: Pustaka El-Syarif, 2006).

⁵¹ Sufyan Raji Abdullah, *Bid'ahkah Tahlilan dan Selamatan Kematian?* (Jakarta: Pustaka Al-Riyadl, 2006), dan *Menyikapi Masalah-masalah yang Dianggap Bid'ah* (Jakarta: Pustaka Al-Riyadl, 2007).

⁵² H. Machrus Ali, *Mantan Kyai NU Menggugat Shalawat dan Dzikir Syirik* (Surabaya: Laa Tasyukl Press, 2007).

15

⁵³ Tim Bahtsul Masail PC NU Jember, *Membongkar Kebohongan Buku "Mantan Kyai NU Menggugat Sholawat dan Dzikir Syirik" [H. Machrus Ali]* (Surabaya: Khalista dan LBM NU Jember, 2008).

secara umum maupun di Indonesia menunjukkan serius dan signifikannya masalah tersebut.

Dari studi awal yang penulis lakukan, ditemukan dua kelompok pendapat ulama dalam merespon tradisi keagamaan yang berkembang di masyarakat Muslim di Indonesia. Pertama, kelompok yang berpegang pada pendapat bahwa semua bid'ah itu sesat cenderung menolak tradisi. Pendapat ini dirujuk pada pendapat Imam Malik, pendiri mazhab Maliki yang menolak adanya bid'ah *hasanah*. Pendapat pertama ini diikuti oleh Syaikh al-Islam Ibn Taymiyah,⁵⁴ al-Zarkashī,⁵⁵ Al-Shāṭibi,⁵⁶ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī,⁵⁷ dan Ibn Rajab al-Ḥanbalī.⁵⁸ Pendapat dari kelompok

28

⁵⁴ Nama lengkapnya Shaykh al-Islām Taqiyy al-Dīn Abū Abbās Ahmad ibn Shaykh Imam Abd al-Halīm ibn Shaykh Imam Shaykh al-Islām Abū Bara' Abdussalam ibn Abdullah ibn Abū Qāsim ibn Taimiyah An-Nāmiri al-Ḥaranī al-Dimasyqi. Lahir di Haran tahun 661 H, wafat di Damascus tahun 728 H. Beliau seorang imam yang 'alim, faqih, muhaddith, zahid, dan ahli ibadah. Pernah menjadi penasihat ulama dalam usia di bawah 20 tahun. Di antara karyanya adalah *Al-Fatāwā*, *Al-Īmān*, *Dar'u Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*, dan *Manhaj al-Sunah*. Biografi lengkapnya lihat Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, XIV (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1989), 117-121.

⁵⁵ Nama lengkapnya Muḥamad ibn Bahadur ibn Abdullāh al-Zarkasyī, seorang ahli fikih dan ushul mazhab Syafi'i. Beliau keturunan Turki. Lahir di Mesir tahun 745 H, wafat tahun 794 H. Di antara karyanya adalah *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, *Luqṭah al-Ajlan*, *Al-Manthūr fī Uṣūl al-Fiqh*. Lihat Al-Zarkasyī, *Al-Manthūr fī al-Qawā'id*, I, ḥaḥqīq Taisir Fāiq Ahmad Mahmūd, (Kuwait: Muassasah al-Falij, tt), 217.

2

⁵⁶ Nama lengkapnya Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Gharnathī. Beliau seorang hāfiz, ahli ushul dan termasuk salah satu imam besar mazhab Maliki. Wafat tahun 790 H. Di antara karyanya antara lain *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh* dan *Al-I'tisām*. Biografi lengkapnya bisa dilihat Asy-Shāṭibi, *Al-I'tisām*, Juz 1, 37.

2

⁵⁷ Nama lengkapnya Ahmad ibn 'Alī bin Muḥammad al-Kannanī al-'Asqalānī, Abū al-Faḍl, Shihāb al-Dīn. Ilmuwan dan sejarawan terkemuka, pembesar ḥuffāz. Beliau berasal dari Asqalani, dilahirkan di Mesir tahun 773 H. Pernah menjabat qāḍi Mesir. Wafat di Mesir tahun 852 H. Di antara karyanya adalah *Fath al-Bārī*, *Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*, *Tahdhīb at-Tahdhīb*, dll. Biografi lengkapnya lihat Al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāz*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H), 552.

27

⁵⁸ Nama lengkapnya adalah Abd al-Rahmān ibn Ahmad ibn Rajāb al-Salāmī al-Baghdādī al-Dimasyqi, Abū al-Faraj, seorang ulama, penghafal hadis. Dilahirkan di Baghdad tahun 736 H dan wafat di Damaskus tahun 795 H. Di

pertama ini dikembangkan di Indonesia oleh antara lain Hasbi al-Shiddiqi, A. Hassan, Moenawar Khalil dan Mahrus Ali. Secara kelembagaan, pendapat ini didukung oleh Muhammadiyah dan Persis. Para ulama Indonesia ini kemudian menulis fatwa atau menyatakan pendapatnya mengenai persoalan-persoalan tradisi keagamaan yang berkembang di masyarakatnya.

Sedangkan kelompok kedua adalah kelompok yang berpegang pada pendapat bahwa bid'ah itu tidak seluruhnya sesat, ada yang sesat dan tercela/*madhmūmah*, dan ada yang *hasanah* dan terpuji/*maḥmūdah*. Kelompok kedua ini cenderung mengakomodir tradisi lokal sebagai tradisi yang baik dengan mengubah substansi dari isi tradisi tersebut. Pendapat kelompok kedua ini disandarkan pada pendapat Imam Al-Shāfi'ī,⁵⁹ yang diikuti oleh, antara lain Ibn al-Athīr,⁶⁰ Imam Al-'Izz ibn Abdussalām,⁶¹ Al-Qarāfi,⁶² Al-

antara karyanya adalah *Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī*, *Jāmi' al-'Ulūm al-Hikām*, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, *Laṭā'if al-Ma'ārif*. Lihat Ibn Rajāb, *Jāmi' al-'Ulūm al-Hikām*, (Maṭābi' Muṣṭafā Al-Bābi al-Ḥalbi, 1382 H), 233-235.

²⁹ Nama lengkapnya Imam Abū Abdillāh Muhammad ibn Idris ibn Abbās al-Qurasyī Al-Shāfi'ī, anak paman Rasulullah SAW, yang bertemu silsilahnya pada Abd al-Manāf. Lahir tahun 150 H. Para ulama Qathibah sepakat atas ke-tsiqah-an, ke-amanah-an, keadilan, kezuhudan, ke-wara-an, kesucian jiwa, berilmu, tinggi derajat, dan dermawan. Beliau wafat tahun 204 H, dalam usia 54 tahun. Di antara karya-karyanya adalah kitab *al-Risālah* dalam bidang ushul fikih dan kitab *al-Umm* dalam bidang fikih. Biografi lengkapnya, lihat Ibn Khallakan, *Wafayāt al-A'yān*, taḥqīq Iḥsān Abbās (Beirut: Dār al-Ṣadr, tt.), IV, 163-169.

⁶⁰ Nama lengkapnya Al-Muṭarrak ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Karīm al-Shaybānī al-Jazra. Seorang ahli hadis, bahasa dan usul. Beliau lahir tahun 544 H dan wafat tahun 606 H di Al-Mauṣil. Beliau adalah saudara Abū al-Athīr, sejarawan, sedangkan Ibn al-Athīr adalah seorang sekretaris. Di antara karyanya adalah *Jāmi' al-Uṣūl fī Ahādith al-Rasūl*, *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīth wa al-Athar*. Biografi lengkapnya lihat Ibn Khallakan, *Wafayāt al-A'yān*, Juz IV, 141

⁶¹ Nama lengkapnya Al-'Azīz ibn 'Abdussalām ibn Abū Qāsim ibn Hasan Silmi al-Dimasyqī. 'Izz al-Dīn yang bergelar "Sultan para ulama", seorang ahli fikih mazhab Syafi'i, mencapai derajat sebagai mujtahid. Dilahirkan di Damaskus tahun 577 H, dan tumbuh di kota itu. Dia menjabat sebagai khatib di Masjid Jami' al-Umawi, menjabat sebagai qāḍi dan khatib di Mesir. Beliau wafat tahun 660 H di Kairo. Di antara karangannya adalah *Al-Taḥṣīl al-Kabīr*, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām*. Biografi lengkapnya lihat Tāj al-Dīn Abū Naṣr Abd al-Wahhāb al-Subkhī, *Al-Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah*

Ghazālī,⁶³ Imam Al-Nawāwī,⁶⁴ dan Ibn Hajar al-Haitami.⁶⁵ Pendapat kedua ini dikembangkan di Indonesia oleh antara lain Sirajudin Abbas, Saiful Islam Mubarak, Sufyan Raji Abdullah dan Mujiburrahman. Secara kelembagaan, pendapat ini didukung oleh Nahdlatul Ulama (NU) dan Perti. Para ulama Indonesia yang terdapat dalam kelompok kedua ini juga membuat atau menulis fatwa terkait masalah-masalah tradisi keagamaan yang berkembang di masyarakatnya, dituangkan dalam berbagai buku.

Lahirnya perbedaan pandangan sebagaimana diuraikan diatas, tentu disebabkan oleh berbagai faktor, antara lain karena perbedaan paham keagamaan, metode *istinbāt*, dan juga termasuk motif atau tujuan penulisan fatwa dari kedua kelompok tersebut.

85

al-Kubrā, Juz VIII, taḥqīq Mahmud Muhammad Al-Tanākhi dan Abd al-Fatāḥ Muhammad al-Hulqī (Kairo: Matba'ah Isa al-Bāb al-Halabī, 1383 H), 209.

⁶² Nama lengkapnya Shihāb al-Dīn Ahmad ibn Idris ibn Abdurrahman Al-Ṣanhajī al-Qarafi, seorang ahli tentang *al-lām* yang terkenal. Kepemimpinan fikih mazhab Maṣki berakhir setelah beliau wafat. Beliau mahir di bidang fikih, uṣul fikih, tafsīr dan ilmu logika. Beliau wafat tahun 684 H. Di antara karyanya adalah *Al-Dakhi fī al-fiqh*, *al-Farq bayn al-ṣāq*, *Mukhtaṣar Tanqīḥ al-Fuṣūl*.

⁶³ Lihat *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, II, hlm. 3. Nama lengkapnya Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī al-Tūsi. Abu Hamid, bergelar "Hujjatul Islam", seorang filosof dan sufi. Beliau lahir dan wafat di Thabran, Khurasan. Beliau memiliki sekitar dua ratus tulisan. Beliau pernah pergi ke Nisabur, Baghdad, Hijaz, Syam, dan Mesir, kemudian kembali ke negerinya. Di antara karyanya adalah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *Tahāfut al-Falāsifah*, dll. Biografi lengkapnya lihat Ibn Khallakan, *Wafāt al-A'yān*, Juz IV, 216.

⁶⁴ Nama lengkapnya Yahyā ibn Sharaf ibn Marā ibn Ḥasan al-Ḥazimi al-Ḥawarani al-Nawawi al-Shāfi'ī, Abū Zakaria Muḥyiddīn, ahli fikih dan hadis, lahir tahun 630 H di Nawa (nama daerah yang dinisbahkan kepadanya), Suriah. Wafat tahun 676 H. Karyanya antara lain *Minhāj al-Ṭālib*, *Al-Manhaj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughah*, dan *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*. Biografi lengkapnya lihat al-Subkhi, *Al-Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, Juz VIII, 395.

35

⁶⁵ Nama lengkapnya Ahmad ibn Muhammad ibn Hajar Al-Haitamī Al-Sa'di al-Anṣārī, Shihāb al-Dīn, Syaykh al-Islām. Seorang ahli fikih yang teliti. Lahir di Mesir tahun 909 H, wafat di Makkah tahun 974 H. Di antara karyanya adalah *Tuḥfah al-Muhtashar*, *Lisharḥ al-Manhaj*, *Sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābiḥ*, *Al-fatāwā al-Ḥādithiyah*, *Al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah 'alā Ahl al-Bidā' wa al-dalāl wa al-Zandīqah*, dan *Sharḥ al-Arba'īn al-Nawawiyah*. Lihat Ibn Hajar al-Haitamī al-Makkī, *Al-Fatāwā al-Ḥādithah*, (Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Halbī, 1390 H), 150-151.

Di sinilah antara lain hal menarik yang ingin digali dalam penelitian ini.

Penelitian ini hanya akan difokuskan pada fatwa tentang tradisi keagamaan dan tidak akan membahas seluruh fatwa dari para ulama pendukung maupun penolak tradisi, tetapi hanya difokuskan kepada fatwa A. Hassan [1887-1958] dan Siradjuddin Abbas [1905-1980], dua tokoh yang hidup sezaman yang merepresentasikan kedua kelompok di atas. Tema fatwa tentang tradisi ini dipilih dengan beberapa alasan; *pertama*, tema ini kontroversial, telah menjadi bahan perdebatan para ulama, setidaknya sejak zaman Ibn Taimiyah sampai sekarang, oleh dua kelompok yang berseberangan pendapat. *Kedua*, meskipun tema ini sudah diijtihadi oleh para ulama terdahulu, tetapi sampai sekarang fatwa tentang tradisi ini terus diproduksi para ulama. Ada makna apa dibalik reproduksi fatwa tersebut? *Ketiga*, tema ini menarik karena silang pendapat tentang tema ini berada pada dua kutub yang ekstrim.

Adapun dua tokoh ini dipilih sebagai pintu masuk kajian dengan beberapa alasan; *pertama*, A. Hassan dan Siradjuddin Abbas merupakan tokoh yang dapat diletakkan sebagai representasi dari ulama yang mendukung masing-masing pandangan yang ekstrim tersebut. *Kedua*, kedua tokoh ini memiliki fatwa tertulis tentang tradisi keagamaan yang relatif layak dijadikan bahan kajian penelitian dibanding tokoh lainnya.⁶⁶ *Ketiga*, dilihat dari sisi biografinya, A. Hassan yang berlatar belakang pedagang, mestinya karakter pemikirannya rasional sebagaimana Abu Hanifah, melihat sesuatu dari sisi substansinya, dan tidak berfikir hitam-putih, namun ternyata dalam persoalan praktik keagamaan ini dia lebih literalis.⁶⁷ Sementara itu,

⁶⁶ Sebagian fatwa Siradjuddin Abbas telah ditulis pada tahun 1930-an dengan huruf Arab, yang kemudian ditulis ulang pada tahun 1960-an dengan huruf latin. Dan yang menjadi data penelitian ini adalah karya yang ditulis dengan huruf latin.

⁶⁷ Menurut Jamal Abdul Aziz, A. Hassan dikelompokkan pada ulama yang liberal dalam masalah ibadah, tetapi liberal dalam persoalan non-ibadah. Lihat Jamal Abdul Aziz, *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam* (Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press & Grafindo Litera Media Yogyakarta, 2009), cet. ke-1, 279.

Siradjuddin Abbas yang dibesarkan di lingkungan keluarga ulama tradisional yang diidentikkan sebagai kelompok yang mengharuskan bermazhab, justru melihat praktik keagamaan dari sisi substansinya dan banyak melihat sisi positif dan maslahatnya. Keempat, dilihat dari sisi geo-teologis, bahwa Siradjuddin Abbas hidup ditengah gencarnya arus gerakan pembaharuan di Sumatra Barat.⁶⁸ Pada umumnya, orang Sumatra Barat dikenal sebagai pengikut paham modernis. Sebagai bagian dari kelompok yang dianggap banyak melakukan penyelewengan dalam Islam oleh kaum modernis, maka Siradjuddin Abbas tertuntut oleh kondisi sosialnya untuk mempertahankan tradisi lokal dengan banyak memproduksi fatwa. Demikian halnya dengan A. Hassan yang banyak memproduksi fatwa, didorong oleh kondisi sosialnya yang dinilai banyak melakukan amalan yang jauh dari Al-Qur'an dan hadis. Jadi Siradjuddin Abbas sebagai simbol kelompok bertahan, sementara A. Hassan sebagai simbol kelompok penyerang.

Ada dua hal yang akan dikaji dalam penelitian ini, pertama metodologi *istinbāt* hukum kedua tokoh di atas dan yang kedua mengkaji fatwa mereka dengan analisis wacana teks. Ketika terjadi proses pembuatan fatwa tentang tradisi keagamaan yang dinilai bid'ah, sesungguhnya paham keagamaan penulisnya ikut beroperasi atau mewarnai proses tersebut. Penulis fatwa tentu memiliki tujuan tertentu yang dipengaruhi oleh setting sosial yang melingkupinya.⁶⁹ Disamping itu fatwa diproduksi tidak dalam

⁶⁸ Pembaharuan di Sumatra barat diawali sejak terjadinya Perang Padri (1822-1837) yang dipandegani oleh H. Miskin dari Pandai Sikat, H. Sumanik dari VIII Kota, dan H. Piabang dari Tanah datar. Setelah Kaum Padri dikalahkan kaum adat atas bantuan Kolonial Belanda, ide pembaruan terus bergulir, sampai menemukan momentumnya pada saat tokoh-tokoh muda tampil memimpin revolusi berfikir, seperti Syeikh Muhammad Abdullah Ahmad (1878-1933), Syeikh Haji Abdul karim Amrullah (1879-1945), Syeik Muhammad Jamil Jambek (1860-1974), Syeik Muhammad Ibrahim Musa Parabek (1884-1963), Syeikh H. Muhammad Thaib Umar (1874-1920), dan lain-lainnya. Lihat Zainuddin Hamka, *Corak Pemikiran Keagamaan Gurutta H. Muh. As'ad al-Bugisi* (Jakarta: Balitbang Depag RI, 2009), 27.

⁶⁹ Untuk memahami fatwa sebagai salah satu produk pemikiran ulama, diperlukan juga mengkaji kondisi sosial masyarakat yang melatari munculnya fatwa. Sebab, secara empiris, sumber ajaran Islam turun di tengah-tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan yang mengakar. Artinya secara historis, sumber ajaran Islam ini tidak turun dalam ruang hampa yang tanpa konteks.

kondisi netral, tetapi ada motif dan muatan pesan kepentingan tertentu dari penulis yang diyakini kebenarannya. Inilah hal-hal penting yang melatarbelakangi dilakukannya kajian ini.

Fatwa-fatwa yang ditulis oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas mencakup berbagai masalah keagamaan keseharian masyarakat Muslim di Indonesia. Oleh karena keterbatasan yang dimiliki penulis, maka fatwa-fatwa yang dijadikan obyek pembahasan dibatasi hanya pada delapan fatwa, meliputi: bidang akidah, akhlak, ibadah dan mu'amalah. Fatwa-fatwa tersebut yaitu fatwa tentang *slametan* kematian, maulid Nabi, talqin mayit, tawasul, membaca *al-fātiḥah* di belakang imam, melafadzkan niat, riba dan lotre.

Dari kedelapan masalah di atas, penulis merumuskan dua problem akademik yang akan diteliti dalam bentuk *question research* sebagai berikut: (1) bagaimana proses *istinbāt* fatwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia dilakukan? dan (2) apa makna di balik proses pembuatan teks fatwa jika dikaitkan dengan paham keagamaan penulisnya?

Adapun penelitian-penelitian terdahulu yang se-tema dengan penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut; pertama studi mengenai praktik keagamaan yang dinilai bid'ah, dan yang kedua, studi pemikiran hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas. Ada beberapa studi mengenai praktik keagamaan masyarakat Muslim yang dinilai bid'ah yang telah dilakukan oleh para peneliti terdahulu, baik yang ditulis dalam bahasa Arab, Inggris atau Indonesia. Di antara karya tulis tersebut yaitu *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, karya al-'Izz ibn 'Abd al-Salām (sekitar 1182-1262). Dalam kitab ini, bid'ah hanya dibahas sekitar satu halaman,⁷⁰ porsi yang sangat sedikit dari keseluruhan kitab yang berjumlah dua juz (sekitar 323 halaman). Sekalipun hanya satu

Demikian halnya dengan para ulama yang menulis fatwa tentang praktik keagamaan yang dinilai bid'ah sudah pasti dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosial budaya yang berkembang pada masa itu. Lihat Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 12-13.

⁷⁰ 'Izz ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Baerut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), Juz 2, 133.

halaman, tetapi ia sempat memberikan definisi bid'ah dan hukum bid'ah menjadi lima (*wājibah, muḥarramah, mandūbah, makrūhah, dan mubāḥah*) disertai contoh masing-masing.

Selanjutnya adalah *Al-Fatāwā al-Kubrā* karya Ibn Taymiyah (1263-1328). Karya ini berupa kumpulan fatwa berbentuk tanya-jawab persoalan-persoalan keseharian masyarakat muslim. Pada bagian paling awal buku ini disebutkan bab "*Kitāb al-sunnah wa al-Bid'ah*", yang di dalamnya dijelaskan berbagai contoh persoalan yang dinilai bid'ah dalam bentuk tanya-jawab. Ibn Taymiyah dalam menjawab persoalan banyak mengutip ayat-ayat al-Qur'an dan hadis, namun tidak memberikan batasan/definisi bid'ah itu sendiri.

Karya yang paling terkenal dan lengkap mengenai bid'ah barangkali adalah *al-I'tisām* karya Imam al-Shāṭibi (w. 1388). Dikatakan lengkap, karena kitab ini berusaha menjelaskan bid'ah secara menyeluruh, dari definisi bid'ah, celaan terhadap bid'ah, pembagian bid'ah, hukum bid'ah, perbedaan bid'ah dengan *maṣlaḥah mursalah* dan *istiḥsān*, hal-hal yang menyebabkan bid'ah masuk dalam syara' dan persoalan lain yang terkait. Bagaimanapun lengkapnya, karya al-Shāṭibi tetaplah hanya merupakan sebuah interpretasi dari ayat al-Qur'an, hadis dan pendapat salaf dan tentu saja bukan "jurus pamungkas" terhadap suatu masalah. Karena itu ada beberapa catatan terhadap karya ini, antara lain, penjelasan yang rumit dalam analisis dan interpretasi yang luas malah kadangkala justru saling bertentangan.⁷¹ Sayangnya, banyak pengagum dan pengikutnya yang tidak mengetahui ketidakkonsistenan tersebut.⁷² Karya ini kemudian mengilhami karya-karya lain baik yang berbahasa Arab maupun Indonesia, seperti *Al-Ibdā' fī Maḍār al-Ibtidā'*, karya Shaykh 'Ali Mahfūz, dan *Al-Bid'ah*, karya Shaykh Ja'far Muḥammad al-Bāqirī, *Criteria Antara Sunnah dan Bid'ah*, karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, dan karya K.H. Moenawar Chalil, *Kembali Kepada al-Qur'an dan as-Sunah*.

⁷¹ 'Izzat 'Aṭiyyah, *Al-Bid'ah: Taḥdīduhā wa Mawāqif al-Islām Minhā* (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1973), 14-15.

⁷² Ahmad Harits, *Islam Inovatif*, 10.

⁷ *Al-Amr bi al-Itbā' wa al-Nahy 'an al-Ibtidā'*, karya Jalaluddin ⁶ Suyūṭi (849-911 H / 1445-1505 M). Kitab ini membahas ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW yang terkait dengan masalah bid'ah, macam bid'ah, dan beberapa contoh perilaku bid'ah.

Al-Taḥdhīr min al-Bidā', karya 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd Allāh ¹⁵ Bāz. Kitab ini berupa kumpulan tanya jawab mengenai peringatan maulid Nabi, peringatan Isra' Mi'raj, peringatan malam nisfu Sha'ban, ⁴⁴ mengenai mimpi bertemu Nabi SAW.

Risālah Ahl al-Sunah wa al-Jamā'ah: fī Ḥadīth al-Mautā wa Ashrāṭ al-Sā'ah wa Bayān Maḥmūm al-Sunah wa al-Bid'ah,⁷³ karya Shaykh Muhammad Hasyim Asy'ari (pendiri NU) ini lebih banyak membahas mengenai persoalan-persoalan terkait dengan bid'ah ketimbang pembahasan hadis tentang perjalanan ruh dan tanda-tanda kiamat.

Criteria antara Sunah dan Bid'ah, karya Ash-Shiddiqi ini agaknya karya pertama dalam bahasa Indonesia mengenai bid'ah. Ia berusaha membahas atau sekedar membedakan antara sunah dan bid'ah sebagaimana nampak pada judul buku tersebut. Di bagian akhir buku ini dijelaskan saran-saran dalam menyikapi bid'ah untuk mendukung agama Islam. Tetapi, ketergantungannya terhadap karya-karya berbahasa Arab, khususnya Al-I'tisām karya Al-Shāṭibi, telah menempatkannya sebagai sebuah "terjemahan" umum dari sumber tersebut, atau pengembangan dari aliran Mālik ibn Anās dan Al-Shāṭibi. Bahkan, tidak terlihat adanya ijtihad dari pengarangnya yang dipandang sebagai seorang mujtahid besar negeri ini.⁷⁴

Kembali Kepada al-Qur'an dan as-Sunah karya Moenawar Chalil.⁷⁵ Ia memaparkan kedudukan dan fungsi al-Qur'an dan

⁷³ Shaykh Muhammad Hashīm Ash'arī, *Risālah Ahl al-Sunah wa al-Jamā'ah: fī Ḥadīth al-Mautā wa Ashrāṭ al-Sā'ah wa Bayān Maḥmūm al-Sunah wa al-Bid'ah*, (Jombang: Maktabah al-Turāts al-Islāmī, 1418 H), cet. Ke-1.

⁹¹ ⁷⁴Mengenai pendirian Ash-Shiddiqi tentang *ijtihād*, lihat misalnya, Yudian Wahyudi, "Hasbi's Theory of *Ijtihad* in The Context of Indonesia *Fikih*." Tesis MA (Mc¹¹real: McGill University, 1993).

⁷⁵Moenawar Chalil, *Kembali Kepada Al-Qur'an dan as-Sunah* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1999), cet. ke-11.

sunah Nabi, serta sumber-sumber hukum Islam lain yang mengelaborasi konsep sunah dan bid'ah. Beberapa prinsip hukum juga dibicarakan, misalnya *ijmā'* (konsensus), qiyas (analogi), taqlid dan ijtihad. Mengenai masalah sunah dan bid'ah, Chalil sama dengan Ash-Shiddiqi dalam hal sama-sama mengikuti Al-Shāṭibi. Namun demikian, semangat ijtihad Chalil nampak lebih jelas ketika membicarakan prinsip-prinsip hukum, dibanding Ash-Shiddiqi. Hanya saja, semangat ijtihad tersebut belum mampu menyambungkan dengan konsep bid'ah yang dibicarakan secara bersemangat, sehingga terkesan terpisah dan tidak berhubungan.

B. Lewis, dalam artikelnya, menjelaskan secara singkat penggunaan istilah bid'ah secara historis dari masa awal Islam sampai abad ke-13 M, bahwa istilah bid'ah pada awalnya hanya digunakan dalam wilayah keagamaan (Tuhan, wahyu dan kenabian), namun kemudian berkembang digunakan untuk masalah politik. Disamping itu B. Lewis juga menjelaskan beberapa istilah teknis yang sering digunakan dan hampir semakna, meski tidak persis, seperti istilah *ghuluww*, *hartaqa/hurtuqi*, *zindiq*, *ilhād*, dan menjelaskan perbedaan antara istilah bid'ah dengan *heresy* (dalam tradisi Kristen). Menurutnya ada perbedaan antara bid'ah dengan *heresy*. Pendapat ini didukung oleh pendapat Goldziher.⁷⁶

Disertasi di Universitas Al-Azhar Kairo yang berusaha menganalisis secara moderat dan sistematis mengenai bid'ah adalah *Al-Bid'ah: Taḥdīduhā wa Mawāqif al-Islām Minhā* karya 'Izzat 'Aṭiyyah.⁷⁷ Disertasi ini ditulis pada tahun 1971. 'Aṭiyyah menarik perkembangan historis bid'ah dari masa Nabi hingga masa setelah 'Uthmān ibn 'Affān (w.655). Ia juga mengelaborasi perbedaan antara konsep bid'ah dan sunah. Menurut Ahmad Haris, ia terlihat apologis terhadap golongan Sunni, sebab dengan terang ia menyerang golongan Khawarij maupun Mu'tazilah dalam dua contoh utamanya yang negatif. Dan karya ini sebenarnya karya tarjih (memilih salah satu pendapat setelah membandingkan satu

⁷⁶ B. Lewis, "Some observations on the significance of heresy in the history of Islam" dalam R. Brunschvig dan J. Schacht, *Studia Islamica* (Paris: Larose, 1953), 43-64.

⁷⁷ 'Izzat 'Aṭiyyah, *Al-Bid'ah: Taḥdīduhā wa Mawāqif al-Islām Minhā* (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1973).

dengan lainnya), kecuali untuk bagian tertentu.⁷⁸ Namun demikian ini adalah karya yang bagus yang membincangkan interpretasi bid'ah pada masa awal Islam.

Al-Bidā' al-Ḥauliyah,⁷⁹ karya 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz ibn Ahmad al-Tuwaijiri, mengurai hal-hal yang dinilai bid'ah berdasarkan urutan bulan qomariyah, yakni Muharram, Šafar, Rabi'ul Awwal, Rajab, Sha'bān, Ramaḍān, Shawwāl, dan Dhul Hijah. Hal baru dari buku ini dibanding dengan buku-buku sebelumnya adalah adanya penjelasan mengenai faktor-faktor penyebab munculnya bid'ah.

Islam Inovatif Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktik,⁸⁰ karya Ahmad Haris, barangkali yang pertama kali mencoba menelusuri bid'ah sebagai sebuah konsep (interpretasi) sekaligus bid'ah sebagai realitas yang hidup. Ia berusaha memberikan landasan normatif konsep bid'ah itu dari al-Qur'an yang diyakininya sebagai rujukan segala hal, ia juga memahami konsep bid'ah melalui pemahaman terhadap *isnād* dan *matn* hadis bid'ah serta memberikan beberapa contoh dari praktik-praktik agama populer di Propinsi Jambi untuk memberikan gambaran tentang bagaimana perbuatan-perbuatan yang terkait dengan bid'ah itu sebenarnya mungkin memiliki dasar tekstual (al-Qur'an dan hadis) yang diambil melalui jalan *ijtihad*.

Tesis di Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta berjudul "Bid'ah Perspektif Abdullah Bin Baz dan Muhammad Bin Alawi" yang ditulis oleh Ahmad Tanthawi dan dipertahankan dalam sidang munaqasyah pada 20 April 2009. Ada dua hal yang menjadi fokus dari tesis ini, yaitu mengenai paradigma pemikiran dan metodologi yang digunakan oleh dua tokoh, Abdullah bin Baz dan

⁷⁸ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 10.

⁷⁹ Tesis pada Universitas Imam M. Sa'ūd al-Islāmiyyah dengan judul *Al-Bidā' al-Ḥauliyah*, karya 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz ibn Ahmad al-Tuwaijiri, yang dipertahankan dalam sidang tesis pada tahun 1406 H.

⁸⁰ Disertasi di Department of Religion, Temple University, Philadelphia, Amerika Serikat (USA) yang judul aslinya *Innovation and Tradition in Islam : A Study on Bid'ah as an Interpretation of Religion in Indonesia*, ditulis dan dipertahankan oleh Ahmad Haris pada tahun 1997, yang dalam edisi terjemahnya berjudul *Islam Inovatif Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktik*, diterbitkan pertama kali pada tahun 2007 oleh Gaung Persada Press Jakarta bekerjasama dengan Sulthan Thaha Press.

Muhammad bin Alawi dalam menginterpretasikan hadis-hadis bid'ah.⁸¹

Tulisan Sher Ali Tareen, *Normativity, Heresy, and The Politics of Authenticity in South Asean Islam*, menjelaskan tentang perbedaan pendapat ulama mengenai perayaan Maulid Nabi yang dipraktikkan oleh Muslim di India. Dia memfokuskan kajian hermeneutik secara komparatif terhadap karya Ashraf 'Ali Thanvi yang berjudul *Thariqa yi Mawlid Sharif* dan karya Hajji Imdadullah (w.1899) yang berjudul *Fayshala-yi Mawlid Sharif*. Dia berkesimpulan bahwa buku karya Ashraf Ali Thanvi ini merupakan respon terhadap karya Hajji Imdadullah. Perdebatan antara kedua buku tersebut menggambarkan adanya pertarungan ideologi antara kelompok *skripturalis* (ahli fikih) dan kelompok ahli tasawuf.⁸²

16 Selain karya-karya di atas, ada karya lain yang ditulis oleh Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Buku ini membahas sejarah perkembangan politik dan sosio-religius dalam pembaharuan di Indonesia. Dalam buku ini persoalan bid'ah dibahas secara terpisah-pisah yang ditampilkan bersamaan dengan pembahasan mengenai gerakan-gerakan dari kelompok-kelompok yang menjadi perhatian penulis.⁸³

Adapun studi terdahulu mengenai pemikiran hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas, ditemukan beberapa penelitian sebagai berikut:

Penelitian yang dilakukan oleh Akh. Minhaji (1997), berupa kajian disertasi yang berjudul *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*.⁸⁴ Akh. Minhaji, antara lain menyebutkan bahwa pemilahan ajaran Islam ke dalam kedua

⁸¹ Ahmad Tanthawi, *Bid'ah Perspektif Abdullah Bin Baz dan Muhammad Bin Alawi*, Tesis MA (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009).

⁸² Sher Ali Tareen, "Normativity, Heresy, and The Politics of Authenticity in South Asean Islam" dalam *The Muslim World*, Vol. 99, Juli 2009.

16 ⁸³ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Oxford University Press, 1973), yang dalam edisi terjemahnya berjudul *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 1975).

⁸⁴ Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001).

bidang, yakni *'ibādah* dan *'ādāt* merupakan salah satu pendekatan utama dalam penafsiran hukum yang dilakukan oleh A. Hassan.⁸⁵

Selain penelitian Akh. Minhaji di atas, kajian tentang A. Hassan juga dilakukan tiga kali oleh Jamal Abdul Aziz. Yang pertama berjudul "A. Hassan dan Pemikirannya tentang Najis," skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, tahun 1998; yang kedua berjudul "Riba dalam Pandangan Ahmad Hassan (1887-1958),"⁸⁶ dan yang ketiga berjudul "Hukum Islam: Antara Kemutlakan dan Kenisbian (Studi atas Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958) tentang Dikhotomi *'Ibādāt* dan *'Ādāt*)." ⁸⁷ Tesis Aziz berkesimpulan bahwa Hassan sangat kuat dalam memegang paradigma pemilahan *'ibādāt* dan *'ādāt* dalam pemikiran hukumnya, yang oleh karenanya membuat dirinya tampak sebagai sosok yang 'berwajah ganda.' Di satu sisi, dalam lapangan *'ibādāt*, ia kelihatan sangat tekstualis, karena memandang setiap peribadatan harus didasarkan pada nas (dalil) secara ketat; sementara pada sisi yang lain, dalam lapangan *'ādāt*, ia tampak begitu rasional, bahkan pada sebagian kasus ia tidak segan-segan untuk mengesampingkan nas dan mendahulukan rasio.

⁸⁵ *'Ibādāt* didefinisikan sebagai segala hal yang berkenaan dengan keakhiratan atau peribadatan yang bersifat *ghayr ma'qūl al-ma'nā*, sedangkan *'ādāt* adalah sebaliknya, yakni segala sesuatu yang berkenaan dengan urusan keduniaan dan bersifat *ma'qūl al-ma'nā*. Dalam lapangan peribadatan berlaku prinsip bahwa pada dasarnya suatu perbuatan (ritus) itu dilarang kecuali ada dalil yang membolehkannya; sedangkan dalam lapangan keduniaan berlaku kaidah yang sebaliknya, yakni bahwa suatu perbuatan pada dasarnya diperbolehkan sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya. Secara umum tidaklah sulit memahami perbedaan antara *'ibādāt* dan *'ādāt*, namun dalam prakteknya sulit menarik garis pembeda yang tegas di antara keduanya. Lihat Jamal Abdul Aziz, "Hukum Islam: Antara Kemutlakan dan Kenisbian (Studi atas Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958) tentang Dikhotomi *'Ibādāt* dan *'Ādāt*)," Disertasi UIN Suka Yogyakarta (2006), 17.

⁸⁶ Jamal Abdul Aziz, "Riba dalam Pandangan Ahmad Hassan (1887-1958)," Tesis di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2001, belum diterbitkan.

⁸⁷ Jamal Abdul Aziz, "Hukum Islam: Antara Kemutlakan dan Kenisbian (Studi atas Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958) tentang Dikhotomi *'Ibādāt* dan *'Ādāt*)," disertasi di UIN Suka Yogyakarta tahun 2006. Disertasi ini telah diterbitkan menjadi buku dengan judul *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam* oleh STAIN Purwokerto Press & Grafindo Litera Media Yogyakarta, 2009. Cet. ke-1.

Adapun disertasi Aziz, meskipun juga berbicara tentang pemilahan bidang *'ibādāt* dan *'ādāt*, tetapi lebih ditekankan pada pembahasan mengenai batasan operasional paradigma pemilahan *'ibādāt* dan *'ādāt* beserta posisinya (termasuk legitimasi dan signifikansinya) dalam keseluruhan bangunan hukum Islam.

Adapun penelitian tentang pemikiran Siradjuddin Abbas, antara lain dilakukan oleh Elkhairati, berupa tesis di UIN Jakarta dengan judul *Corak Pemikiran Hukum Islam Siradjuddin Abbas*. Tesis ini mengkaji fatwa Siradjuddin Abbas tentang hisab dan rukyat, salat tarawih, aliran Ahmadiyah, bank dan riba, serta salat dengan bahasa Indonesia. Ia berkesimpulan bahwa corak pemikiran Siradjuddin Abbas tergolong pada corak tradisional.⁸⁸

Selain kajian yang dilakukan Elkhairati, meskipun tidak secara langsung membahas pemikiran Siradjuddin Abbas tetapi banyak membicarakan peran politik Siradjuddin Abbas adalah dua kajian yang dilakukan oleh Alaidin, yang pertama tesis dengan judul *Pembaharuan Paham Keagamaan di Kalangan Generasi Muda Perti*, dan yang kedua berupa disertasi dengan judul *Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah Tahun 1945-1970*.⁸⁹ Alaidin, dalam tesisnya, antara lain menyatakan bahwa sebagian besar generasi muda Perti berpandangan bahwa paham keagamaan yang eksklusif dan konservatif perlu ditinjau kembali dan tidak harus mengikatkan diri pada salah satu mazhab tertentu di antara mazhab-mazhab keislaman yang ada.⁹⁰ Adapun dalam disertasinya, dia antara lain mengatakan bahwa terdapat hubungan yang sangat erat antara pemikiran politik Perti dengan paham keagamaan yang dianutnya, terutama Sunni.⁹¹

Suatu kajian wacana²¹³ terhadap fatwa ulama yang sangat menarik, dilakukan oleh Khaled M. Abou El Fadl dengan judul *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*.

⁸⁸Elkhairati, *Corak Pemikiran Hukum Islam Siradjuddin Abbas*, Tesis di UIN Syahid Jakarta, 2006.

⁸⁹Alaidin, "Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah 1945-1970," Disertasi IAIN Syahid Jakarta Tahun 1995, tidak diterbitkan.

⁹⁰Alaidin, "Pembaharuan Paham Keagamaan di Kalangan Generasi Muda Perti," Tesis IAIN Syahid Jakarta Tahun 1990, tidak diterbitkan, 158.

⁹¹Alaidin, "Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah 1945-1970," 318.

Kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutik, yang memfokuskan perhatiannya pada fatwa-fatwa *Al-Lajnah al-Dāimah li al-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'* Arab Saudi, yang berkaitan dengan perempuan, baik dalam ketaatannya kepada suami maupun dalam kehidupan sosial, yang menurutnya sangat aneh dan tidak sesuai dengan prinsip-prinsip kemanusiaan.⁹²

Demikianlah sejumlah studi yang telah membahas masalah-masalah tradisi keagamaan yang dinilai bid'ah dan kajian terhadap pemikiran A. Hassan dan Siradjuddin Abbas. Dari studi di atas tampak, bahwa studi yang secara khusus membahas fatwa-fatwa ulama khususnya A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia dalam perspektif ushul fikih dan dilengkapi dengan kajian wacana teks terhadap fatwa tersebut untuk menggali berbagai makna dibalik teks, sehingga terungkap alur nalar ideologi/paham keagamaan yang termuat dalam karya-karya tersebut, belum banyak dilakukan (untuk tidak menyebut belum ada).

Adapun serangkaian metode dan langkah-langkah yang dilaksanakan dalam proses penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

Dilihat dari jenisnya, penelitian ini termasuk kategori penelitian kualitatif dengan basis data kepustakaan (*library research*) yang fokus datanya berupa teks fatwa-fatwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang praktik-praktik keagamaan yang dinilai bid'ah *ḍalālāh* oleh sebagian ulama, namun oleh sebagian ulama lain justru dinilai sebagai bid'ah *ḥasanah*. Fatwa-fatwa ulama tersebut dipilih dan ditentukan peneliti dengan teknik *purposive sampling*⁹³ berdasarkan tema pilihan, yakni di bidang akidah dan akhlak dibahas fatwa tentang *slametan*, ritual yang berhubungan dengan kematian (talqin mayit), peringatan Maulid Nabi, dan tawasul. Di bidang ibadah dan mu'amalah dibahas fatwa tentang membaca al-fatihah di belakang imam, melafadzkan niat,

⁹² Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford OX2 7AR, 2001). Karya ini diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dengan judul *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Toriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004).

⁹³ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), 165.

riba, dan lotre. Terkait dengan sumber data, penulis tidak menggunakannya dalam rangka mewakili populasi tetapi lebih cenderung⁴ mewakili informasinya.

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan *ushul fikih*, dilengkapi dengan pendekatan *hermeneutika* (penafsiran)⁹⁴ dan *sosio-yuridis*.⁹⁵ Fatwa sebagai produk pemikiran ulama dalam merespon realitas yang hidup di kalangan Muslim dapat²¹ dikaji melalui pendekatan ini. Praktik-praktik agama itu pada dasarnya mengacu pada aturan-aturan tingkah laku (*rule of behavior*) atau norma-norma yang berdasar atas pola ideal yang bersumber dari nilai.⁹⁶ Dan fatwa, secara teks kebahasaan (linguistik) dapat dikaji dimensi kepentingannya.

Data dalam penelitian ini dikumpulkan dengan menggunakan metode dokumentasi.⁹⁷ Yaitu, mencari dan¹³ mendokumentasikan data-data kepustakaan berupa fatwa-fatwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang praktik keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia. Data primernya adalah dua buku karya A. Hassan berjudul *Soal-Jawab* (4 jilid) dan *Kumpulan Risalah A. Hassan*, dan dua buku karya Siradjuddin Abbas dengan judul *40 Masalah Agama* (4 jilid) dan *Tanya-Jawab Masalah Agama* (1 jilid). Disamping dokumen utama (primer), juga dokumen sekunder berupa karya-karya peneliti terdahulu mengenai A. Hassan dan Siradjuddin Abbas, seperti karya H. Federspiel berjudul *Persatuan Islam*, karya Akh. Minhaji berjudul

⁹⁴ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), cet. Ke-1, 272.

⁹⁵ Amin Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), 39 dan 77. Lihat juga Michael S. Northcott, "Sociological Approaches," dalam Peter Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion* (London and New York: Cassell, 1999), 193.

⁹⁶ Ini adalah pendapat kaum strukturalis, yang memandang masyarakat begitu penting dari segi nilai. Sementara menurut kaum positivis, memahami masyarakat haruslah dengan mengamati apa yang dapat dilihat, diukur dan dibuktikan sebagaimana dalam pengetahuan ilmu alam. Lihat Atha' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 44.

⁹⁷ Consuelo G. Sevilla, dkk, *Pengantar Metode Penelitian* (Jakarta: UI Press, 1993), 85.

Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958), karya Jamal Abd. Aziz berjudul *Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958) tentang Dikhotomi 'Ībādāt dan Ādāt*," karya Elkhairati berjudul *Corak Pemikiran Hukum Islam Siradjuddin Abbas*, dan karya Alaidin berjudul *Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah Tahun 1945-1970*. Adapun dokumen penunjangnya berupa fatwa-fatwa ulama Indonesia seperti fatwa Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, dan kitab-kitab atau buku-buku yang membicarakan masalah tradisi keagamaan yang dinilai bid'ah yang ditulis oleh ulama lain, seperti buku *Kumpulan Tanya Jawab* Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Aḥkām al-Fuqahā* (Kumpulan fatwa NU), dll.

Adapun metode yang penulis gunakan dalam menganalisis data penelitian ini, yaitu analisis isi (*content analysis*) dan analisis komparatif. Yang pertama digunakan untuk melihat metodologi *istinbāt* hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam fatwa mereka, sementara yang kedua dilakukan untuk membandingkan antara pandangan kelompok pendukung dan penolak yang direpresentasikan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang praktik keagamaan yang dinilai bid'ah yang mewujud dalam fatwa-fatwa mereka tentang hal-hal yang diperselisihkan ke-*ḍalālāh*-an bid'ahnya atau ke-*ḥasanah*-annya. Dalam hal ini, ada tiga tataran analisis perbandingan yang digunakan, yakni horisontal, vertikal, dan diagonal.⁹⁸ Pada tataran horisontal, kedua pandangan tersebut akan dibandingkan untuk ditemukan persamaan dan perbedaan antara kedua kelompok itu dalam melakukan ijtihad, sikap mereka terhadap tradisi keagamaan, dan gaya bahasa yang digunakan untuk mempertahankan paham keagamaannya. Secara vertikal, kedua pandangan tersebut dibandingkan untuk melihat sejauh mana fatwa-fatwa tersebut mengacu kepada sumber utama dan pendapat ulama klasik. Dan pada tataran diagonal, kedua pandangan tersebut dibandingkan untuk meletakkan pembuat fatwa itu dalam suatu posisi dari segi puritanis tidaknya, literalis tidaknya, dll. Hasil dari perbandingan

⁹⁸ M. Atho' Mudzhar, "Pemberian Sanksi atas Pelanggaran UU Perkawinan di Neraga-negara Islam (Kajian Perbandingan Enam Negara)", Makalah Kuliah Umum pada Program Pasca Sarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Maulana Hasanuddin Serang Banten, 20 April 2012, 18.

ini adalah rumusan karakteristik kelompok pendukung dan penolak praktik keagamaan Muslim di Indonesia.

Analisis ushul fikih ini kemudian dilengkapi dengan metode analisis wacana yang merupakan salah satu alternatif dari metode analisis isi (*content analysis*).⁹⁹ Dasar dari analisis wacana adalah interpretasi, karena analisis wacana merupakan bagian dari metode interpretatif yang mengandalkan interpretasi dan penafsiran peneliti. Analisis wacana berpretensi memfokuskan pada pesan dan makna yang tersembunyi (*latent*) di balik teks.¹⁰⁰ Dan analisis wacana yang penulis gunakan adalah *Critical Discourse Analysis* (CDA).¹⁰¹

Analisis wacana kritis ini digunakan untuk membedah teks fatwa, dan yang akan dilihat adalah bagaimana teks fatwa itu tidak dapat dilepaskan dari relasi-relasi kuasa. Kuasa adalah aspek inheren dalam teks fatwa; untuk mendefinisikan dan mempresentasikan sesuatu, bahkan memarginalkan sesuatu (gagasan, kelompok, atau seseorang). Dalam khazanah studi analisis teks, analisis wacana masuk dalam paradigma penelitian kritis, suatu paradigma berfikir yang melihat pesan sebagai pertarungan kekuasaan, sehingga teks fatwa dipandang sebagai bentuk dominasi dan hegemoni satu kelompok kepada kelompok lain. Wacana dengan demikian adalah suatu alat representasi dimana satu kelompok yang dominan memarginalkan posisi kelompok tidak dominan.¹⁰²

Secara detail, untuk melihat paham keagamaan yang tersembunyi di balik teks fatwa, bisa dengan menganalisa gramatika bahasa, yakni dengan metode analisis bahasa kritis (*Critical Linguistics*) yang salah satunya dikembangkan oleh

⁹⁹ Sujono dan Abdurrahman, *Metodologi Penelitian, Suatu Pemikiran dan Penerapan* (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), 13. Lihat juga Bruce A. Chadwick dkk, *Metode Penelitian Ilmu Pengetahuan Sosial* (Semarang: IKIP Press, 1991), 270, Imam Rayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, 154.

¹⁰⁰ Eriyanto, *Analisis Wacana : Pengantar Analisis Media*, 337.

¹⁰¹ Norman Fairclough dan Ruth Wodak, "Critical Discourse Analysis," dalam Teun A. van Dijk [ed.], *Discourse as Sosial Interaction: Discourse Studies A Multidisciplinary Introduction*, Vol.2 (London: SAGE Publications, 1998), 258-36.

¹⁰² Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Media*, 18.

Roger Fowler.¹⁰³ Metode ini akan dilengkapi dengan metode analisis Norm⁴² Fairclough yang mencoba menggabungkan teks yang *mikro* dengan konteks masyarakat yang *makro*. Titik perhatian Fairclough adalah melihat bahasa sebagai praktik kekuasaan. Bahasa secara sosial dan historis adalah bentuk tindakan, dalam hubungan dialektik dengan struktur sosial. Oleh karena itu analisis dipusatkan pada bagaimana bahasa dalam fatwa tentang praktik keagamaan yang dinilai bid'ah itu terbentuk dan dibentuk dari relasi sosial dan konteks sosial tertentu.¹⁰⁴

¹⁰³ Roger Fowler, Robert Hodge, Gunther Kress, dan Tony Trew, *Language as Ideology* (London: Routledge, 1979).

¹⁰⁴ Lihat Norman Fairclough, "Critical Discourse Analysis and The Marketization of Public Discourse: The Universities," dalam *Critical Discourse Analysis* (London and New York: Longman, 1998), 131-132.

BAB II PAHAM KEAGAMAAN DAN FATWA

A. Paham Kegamaan Tradisional dan Modern Islam di Indonesia¹

Istilah tradisionalisme Islam di Indonesia seringkali dipertentangkan dengan istilah modernisme. Kelompok pertama diasumsikan sebagai kelompok yang tertinggal, kurang terdidik, tertutup, jumud, statis, asketis, kolot, dan desa, sedang kelompok kedua diasumsikan sebagai kaum yang berfikiran maju, dinamis, terdidik, terbuka, dan tinggalnya di kota. Dengan mengadopsi tipologi yang dibuat oleh Charles Adam tentang modernisme di Mesir dan Aziz Ahmad mengenai modernisme di India-Pakistan, Deliar membuat pemilahan antara kelompok Islam modernis yang diwakili Muhammadiyah (1912 di Yogyakarta), Persatuan Islam (1920 di Bandung), Jamiat Khair (1901 di Jakarta), Al-Irsyad (1913 di Jakarta); dan kelompok tradisional Muslim yang diwakili oleh NU (1926 di Surabaya), Mathla'ul Anwar (1916 di Menes Banten), Persatuan Umat Islam (1917 di Majalengka), Persatuan Tarbiyah Islamiyah (1926 di Minangkabau), Al-Jami'ah al-Wasliyah (1930 di Sumatra Utara), Nahdlatul Wathan (1934 di Lombok), Dewan Dakwah wal Irsyad (1938 di Sulawesi Selatan).²

Ciri-ciri yang biasa dilekatkan kepada kelompok tradisional Muslim antara lain adalah; 1) pemikiran keislamannya masih terikat dengan tradisi pemikiran ulama yang hidup pada abad 7 s/d 13 M, baik dalam pemikiran kalam, tasawuf,

¹ Penggunaan istilah tradisional dan modern merujuk pada tipologi yang dibuat oleh Deliar Noer. Tipologi ini sendiri diakui sudah banyak mendapatkan kritik karena dianggap sudah kurang relevan untuk dipertahankan dalam menggambarkan kategori masyarakat Muslim Indonesia saat ini. Meskipun demikian harus diakui bahwa sebagai sebuah teori, kategori tersebut mempunyai manfaat dan pengaruh dalam dunia akademik dan kehidupan bermasyarakat. Penggunaan istilah tradisional dan modern dalam kajian ini dianggap lebih tepat karena studi ini memfokuskan pada dua tokoh yang hidup pada awal abad 20 M, suatu masa di mana penelitian Deliar Noer menghasilkan tipologi tersebut.

² Runy, 46, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006, 42.

fikih, tafsir, dan lainnya.³ 2) Pendukung utama tradisionalisme Islam adalah para kyai dan tokoh-tokoh lokal yang berbasis pendidikan pesantren. Oleh karena itu pesantren sering disebut sebagai pendukung tradisionalisme yang melestarikan ajaran-ajaran ulama masa lampau. 3) Mayoritas pendukung tradisionalisme tinggal di pedesaan, atau meskipun tinggal di kota namun asal-usul sosialnya adalah pedesaan. 4) Ciri yang lebih ideologis adalah keterikatan mereka kepada paham *ahli sunah waljamaah* (Aswaja) yang dipahami secara spesifik.⁴

Menurut Stephen Sulaiman Schwartz, tradisionalisme Islam mengandung arti bahawa Islam yang ditradisikan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya adalah Islam yang memiliki karakter tenang, rendah hati, berfikir positif, suka damai (melakukan negosiasi), berlaku adil, lemah lembut, dan toleran. Kemunculan kelompok *Khawarij*-lah yang mengawali adanya wajah Islam yang keras, garang, suka memaksa, tidak toleran, dan ekstrim.⁵

Dia membuat kategorisasi antagonis secara sosio-kultural dan epistemologis terhadap Islam, sebagai Islam moderat dan Islam fundamental (puritan). Secara sosio-kultural, Islam moderat memiliki wajah yang ramah, bersahabat, toleran, dan inklusif yang siap berdampingan hidup dengan para penganut keyakinan yang berbeda. Sementara itu, Islam fundamental dikategorisasi sebagai Islam yang berwajah garang, mudah marah, tidak toleran, dan eksklusif. Sedangkan secara epistemologis, pihak pertama dikenali sebagai Islam berwajah kontekstual, mengakui perbedaan dan keragaman, dan bisa berbagi ruang untuk kebenaran yang berbeda. Adapun pihak kedua dikenali memiliki wajah tekstual,

52

³ Zamakhsyari Dhofer, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: 3ES, 1994), cet. ke-6, 1.

⁴ Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas* *J*, 42-43.

⁵ Stephen Sulaiman Schwartz adalah seorang Muslim Amer⁴⁵ yang menjadi Direktur Eksekutif Center for Islamic Pluralism. Lihat Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana* *Global*, Terj. Hodri Arief (t.tp.: Blantika bekerja sama dengan LibForAll Foundation, The Wahid Institute, dan Center for Islamic Pluralism, 2007), cet. ke-1, 29,37,55,57.

5 menginginkan keseragaman, dan mengklaim hanya kelompoknya yang benar.⁶

5 Keberagamaan masyarakat Muslim di Indonesia memiliki corak dan karakteristik yang kaya (tidak dalam wujud tunggal). Ini merupakan wujud dari artikulasi paham keagamaan yang beragam.⁷ Fenomena keberagamaan ini merupakan sintesa (perpaduan) dari normatifitas doktrin dan dimensi kesejarahan. Sintesa ini akan melahirkan pemahaman dan pemaknaan doktrin yang berbeda sesuai ruang dan waktu, yang pada akhirnya melahirkan perilaku keberagamaan yang berbeda. Oleh karena keragaman pemahaman dan artikulasi yang berbeda, maka menghasilkan wajah keberagamaan yang tidak tunggal.⁸ Di samping itu, paham keagamaan juga melahirkan sistem gerakan Islam bercorak tertentu sesuai dengan spirit dan cita-cita awal gerakan tersebut lahir dalam merespon perkembangan zaman.⁹

Kemunculan istilah paham keagamaan tradisional dan modern di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari perkembangan gerakan pembaharuan atau gerakan pemurnian (purifikasi) di dunia Islam, Timur Tengah, pada abad ke delapan belas, yang dipelopori

⁶ Diambil dari catatan pe¹³emah *The Two Faces of Islam* karya Stephen Sulaiman Schwartz. Lihat Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam 11acana Global*, xi.

⁷ Secara bahasa paham keagamaan berarti; pengertian, pendapat, pikiran, aliran, haluan, pandangan, mengerti benar (akan), tahu benar (akan) yang berhubungan dengan agama. Secara istilah, paham keagamaan adalah cara pandang seseorang tentang agama yang diyakininya. Cara pandang terhadap agama be¹¹aitan dengan sikap seseorang terhadap agama serta perilaku sosialnya. Lihat *Kamus Besar 13hase Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 12 dan 811. Khamami Zada, dkk, "Pemahaman Keagamaan Kelompok Islam Radikal Terhadap Pengembangan Multikulturalisme," ¹⁸am *Istiqro' Jurnal Penelitian Islam Indonesia* (Vol. 05, Nomor 01, 2006), 6. Adeng Muchtar Ghazali, *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama* (Bar⁵ung: Pustaka Setia, 2004), 151.

⁸ M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Dirjen Pendis Depag. RI, 2007), cet. ke-1, 1.

⁹ Haedar Nashir, "Pengantar: Mamahami Manhaj Gerakan Muhammadiyah⁴ dalam Imron Nasri, Haefar Nashir, dan Didik Sudjarwo (Penghimpun), *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah, dan Langkah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), xvii.

oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1787). Gerakan pembaharuan ini berkembang ke berbagai daerah, termasuk Indonesia,¹⁰ dengan berbagai karakteristiknya masing-masing tokoh gerakan. Dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia, dikatakan bahwa kemunculan gerakan modern di Nusantara pada awal abad XX melahirkan dua kelompok Muslim, yang satu mengikuti arus tradisional dan yang satu lagi mengikuti arus modernis. Sejak itu, sosok Islam modern dan Islam tradisional menjadi wacana umum dalam lembaran-lembaran periode sejarah gerakan keagamaan di Indonesia.¹¹

Yang perlu diketahui sejak awal adalah bahwa baik kalangan Muslim modern maupun tradisional di Indonesia merupakan kelompok Muslim Sunni (ahli sunah waljamaah), yakni para pengikut sunah atau tradisi Nabi dan merupakan mayoritas dalam masyarakat Muslim di dunia. Di Indonesia, baik kelompok Muslim modernis maupun tradisional sama-sama percaya kepada pilar (rukun) iman yang enam serta pilar Islam yang lima. Jadi, dapat dikatakan bahwa antara kedua kelompok Muslim tersebut dalam hal yang pokok (*uṣūl*) tidak ada perbedaan. Persoalan yang diperdebatkan di antara mereka biasanya lebih banyak dalam hal-hal yang bersifat *furu‘iyyah*.¹²

¹⁰ Menurut Deliar Noer, pertumbuhan pemikiran dan kegiatan pembaharuan di Nusantara pada umumnya dapat dibagi ke dua bagian besar, yakni gerakan sosial keagamaan (termasuk pendidikan) di satu sisi, dan gerakan politik di sisi lain. Gerakan pembaharuan di berbagai bidang terjadi hampir di seluruh Nusantara, mulai dari Minangkabau (Sumatra Barat), Jakarta, Majalengka (Jawa Barat), Bandung, Yogyakarta, Surabaya (Jawa Timur), dan Sulawesi. Tulisan ini hanya akan difokuskan pada gerakan pembaharuan di bidang sosial keagamaan. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: PT Pustaka LP3ES Indonesia, 1996), cet. ke-3, 37.

¹¹ G.F. Pijper menyebut dua kelompok ini dengan istilah pengikut aliran tua dan pengikut aliran baru. Sebutan ini merupakan terjemahan dari istilah kaum tua dan kaum muda. Di Jawa, kaum tua disebut kaum *kolot*-Jawa (*kuna*-Sunda). Lihat G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950* (Jakarta: UI-Press, 1984), 106. Faisal Ismail, *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam-LESFI, 2003), t.ke-2, 159.

¹² Furuk, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan dengan hukum agama yang tidak pokok, atau hukum tambahan. Meskipun masalah

"Kembali kepada al-Qur'an dan hadis," merupakan slogan penting yang secara luas dan gencar disuarakan oleh kaum modernis di Indonesia, khususnya di Jawa dan Sumatra Barat, pada awal abad ke-20. Secara antusias, slogan ini diterima para pendukungnya, dan dalam waktu yang bersamaan, mereka menyerang dan mempermasalahkan beberapa praktik keagamaan kaum Muslim tradisional, seperti pelafadzan niat salat dengan ucapan *uṣalli* sebelum takbiratul ihram, qunut, tawassul, dan praktik-praktik lain yang dianggap menyeleweng dari ajaran al-Qur'an dan hadis.¹³ Sementara itu, kaum tradisional membantah dan berargumen bahwa praktik-praktik keagamaan yang mereka lakukan tidak bertentangan bahkan sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan hadis. Perselisihan dan pertikaian paham keagamaan kedua kelompok ini pun tidak terelakkan, bahkan menghabiskan energi, pikiran, dan waktu. Meski persoalan yang diperbedakan adalah masalah *furū'*, tidak pokok, tetapi sebagaimana diamati secara cermat oleh sosiolog Clifford Geertz, konflik antara kedua kelompok tersebut berlangsung "sangat tajam dan sengit."¹⁴ Konflik ini mengakibatkan keretakan dan ketidakharmonisan hubungan antara mereka. Penyatuan pandangan di antara mereka mengenai praktik-praktik keagamaan adalah sesuatu yang tidak mudah, karena mereka memang berbeda dalam memberikan definisi tentang bidah, sebagian ulama menyebut praktik

yang diperdebatkan bersifat furuk, namun konflik di masyarakat pernah terjadi sangat mencolok, misalnya yang pernah terjadi di Kudus pada tahun 1926, seorang ayah yang akan menikahkan anak perempuannya, mengajukan suatu syarat kepada calon mempelai pria, untuk mencantumkan ke dalam shighat ta'liq talak, bahwa, jika nanti dia menjadi anggota Muhammadiyah, maka tidak akan jatuh dan pernikahan menjadi batal. Lihat G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, 113.

¹³ Menurut Ahmad Surkati (1870-1943 M), hal-hal yang diperselisihkan antara lain ada tiga macam, yakni cara pandang mereka terhadap 1) ijtihad dan taqlid, 2) sunah dan bidah, dan 3) menziarahi kuburan dan memohon perantaraan (tawassul) para nabi dan para wali. Ini dikenal dengan "*Al-Masā'il al-Thalāth*". Dikutip oleh Pijper dari *Al-Masā'il al-Thalāth, allatī quddimat li al-Ustādh al-Shaykh Ahmad Muḥammad Surkati fī Surabaya 19 Sha'bān 1343* (16 Pebruari 1925). Lihat G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, 122.

¹⁴ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: the University of Chicago Press, 1976), 130.

keagamaan Muslim di Indonesia itu sesat dan harus dibasmi, sementara yang lain menyatakan justru hal itu bidah tetapi baik (*hasanah*). Sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab yang lain nanti, ternyata mereka memiliki argumen masing-masing.

Konflik tajam di antara mereka dapat dilihat misalnya, ketika dilakukan Konggres Pertama Islam di Cirebon yang berlangsung dari tanggal 31 Oktober s/d 2 Nopember 1922 yang dihadiri oleh kelompok pembaharu maupun tradisional, yang tujuannya untuk menciptakan kerukunan intern umat Islam, khususnya antara kedua kelompok tersebut, justru semakin memperkeruh keadaan, karena dalam konggres tersebut terjadi perdebatan dan pertentangan yang tajam, sampai-sampai terjadi saling mengkafirkan dan memusyrikkan.¹⁵ Kelompok pembaharu diwakili oleh Muhammadiyah, Sarikat Islam, dan Al-Irsyad, sementara dari kelompok tradisional diwakili oleh K.H. Abdul Wahhab Hasbullah dan K.H. Asnawi.¹⁶

Dalam konteks yang lebih luas, Said Aqil Siraj, Ketua Umum PBNU, mengatakan bahwa watak dasar masyara'at beragama adalah menganggap apa yang dilakukan dalam agamanya benar dan cenderung menganggap apa yang dilakukan agama lain tidak benar. Dalam bahasa sosiologi agama, watak dasar untuk selalu menganggap benar apa yang diyakini (ortodoksi) dan yang dipraktikkan (ortopraksi) tersebut dikenal dengan *truth claim* (klaim kebenaran). Klaim kebenaran inilah yang menjadi karakteristik dan identitas suatu agama. Tidak ada agama tanpa klaim kebenaran, sebab tanpa klaim kebenaran,

¹⁵ Meskipun terjadi perbedaan pendapat, tetapi konggres ini juga menghasilkan kesepakatan, bahwa dasar semua ajaran agama Islam adalah Al-Qur'an dan hadis, bahwa imam mazhab empat telah memutuskan pendapat-pendapat hukum mereka setelah mempelajari dan meneliti teks-teks nas secara hati-hati dan lengkap, bahwa merujuk pada Al-Qur'an dan hadis sangat penting untuk menjelaskan berbagai ilmu keislaman dan untuk mempelajari buku-buku keagamaan, dan akhirnya, bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak boleh dilakukan secara sewenang-wenang, tetapi memerlukan alat yang memadai. Lihat Faisal Ismail, *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*, 173.

¹⁶ Lihat Zainuddin Hamka, *Corak Pemikiran Keagamaan Gurutta H. Muh. As'ad al-Bugisi* (Jakarta: Balitbang dan Puslitbang Lektur Keagamaan, 2009), cet. ke-1, 25. Faisal Ismail, *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*, 172.

agama sebagai bentuk kehidupan yang distingtif tidak akan memiliki kekuatan simbolik yang menarik pengikutnya. Inilah yang kemudian melahirkan kristalisasi iman dan kecintaan terhadap suatu agama yang diyakininya, serta mendorong timbulnya minat untuk mempelajari, mengamalkan, dan menyebarkan ajaran-ajarannya, bahkan mempertahankan eksistensinya.

Dengan watak dasar tersebut, kemajemukan (pluralitas) sebenarnya menyimpan potensi konflik serta ketegangan sosial-politik yang rawan. Kerawanan konflik internal dan antarumat beragama setidaknya disebabkan oleh tiga hal, yakni masalah paradigma dan interpretasi keagamaan, masalah implementasi pemahaman keagamaan dalam kehidupan sosial serta masuknya kepentingan politis dalam interpretasi dan implementasi keagamaan. Masalah paradigma beragama dan interpretasi keagamaan kerap kali menjadi pemicu terjadinya perbedaan yang mengarah kepada konflik internal dan antar umat beragama. Demikian pula, fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan pemuka-pemuka agama bisa mensyiar sebagai "idiologisasi" yang bersifat aksiomatik-positivistik-monistik, yaitu sebagai satu-satunya kebenaran final dan tahan gugat.¹⁷

Secara geneologis, akar pemikiran kaum modernis dapat dirunut jauh ke belakang hingga sampai pada gerakan pembaruan yang dipelopori oleh Ibnu Taimiyah (1263-1328 M). Dikatakan juga bahwa semua tokoh gerakan pemurnian berporos pada Ibnu Taimiyah, meski dalam perkembangannya, di antara mereka ada yang mewarisi sisi radikal-konservatifnya, seperti Muhammad ibn Abdul Wahab, Rasyid Rida, dan ada yang mewarisi sisi liberal dari Abduh, seperti Kemal At-Taturk, Ahmad Khan, Qasin Amin, dll.¹⁸

¹⁷ Said Aqil Siroj, "Wajah Keagamaan Kita," dalam *Risalah Nahdlatul Ulama Mencerahkan dan Menyejukkan* (Edisi No. 27/Th IV/1432 H/ 2011), 56-57. 12

¹⁸Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis: Kritik Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), 80. Perbedaan antara Kemal at-Taturk dan Ahmad Khan dengan Abduh, bahwa Abduh cenderung konservatif, bahkan sangat konservatif, sementara Kemal dan Khan cenderung liberal. Kasus perbedaan antara mereka tentang konsep negara. Abduh mencita-citakan negara syari'ah, sementara Kemal dan Khan menggagas sekaligus mempraktikkan negara bangsa.

Ibn Taimiyah adalah pengikut mazhab Hanbali yang menentang praktik-praktik keagamaan yang dianggap tidak berdasarkan Al-Qur'an dan hadis, misalnya menziarahi kuburan yang dianggap suci, seperti makam Nabi, para wali, dan orang-orang salih. Gerakan pembaruan ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (1292-1350), seorang murid setia Ibn Taimiyah. Bersama gurunya, Ibn al-Qayyim pernah dipenjara karena melarang orang berziarah ke makam Nabi Ibrahim, di Damaskus.¹⁹

Gerakan Ibn Taimiyah ini kemudian menjadi inspirasi bagi gerakan pembaruan pada masa selanjutnya, misalnya gerakan pembaruan yang dilakukan oleh Ahmad Sirhindi (975-1034 H/1563-1624 M),²⁰ Muhammad bin Abdul Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M),²¹ yang tokoh pembaharu di Arabia abad 18 M, Jamaludin Al-Afghani (1839-1897 M) dari Mesir,²² Muhammad Abduh (1849-1905), murid al-Afghani, dan Muhammad Rasyid Rida (1865-1935).²³ Muhammad Abduh dan Rasyid Rida-lah yang mengembangkan pemikiran pembaruan

12

¹⁹M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 55.

²⁰ Sebagaimana panutannya, Ahmad Sirhindi menyerang praktik-praktik keagamaan para sufi, yang dipandang sebagai ancaman serius bagi Islam, karena terdapat penyimpangan-penyimpangan dari Al-Qur'an dan sunah. Lihat Achmad Djainuri, *Ideologi Kaum Modernis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), 15.

²¹Gerakan puritan Kaum Wahabi muncul tahun 1747 setelah Muhammad ibn Abdul Wahhab (w.1792) menyaksikan merajalelanya praktik-praktik takhayyul yang menjurus pada perbuatan syirik di berbagai wilayah di Arab dan sekitarnya, karena itu ia bertekad untuk memberantasnya. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 25.

²² Gerakan al-Afghani tidak sekedar gerakan murni keagamaan, tetapi sudah bernuansa politis, karena merupakan respon terhadap kerajaan-kerajaan Islam yang saat itu hampir seperti "macan ompong", yaitu Turki Usmani, Syafawi di Persia, dan Mughal di India. Lihat Nur Syam, *Pembangkangan Kaum Tarekat* (Surabaya: Lepkiss, 2004), cet. ke-1, 52-53. Mengenai pemikiran Al-Afghani dapat dilihat Fadlullah Jamil, *Islam Zaman Modern: Cabaran dan Konflik* (Batu Caves, Selangor: Thinker's Library SDN, BHD, 1997), cet. ke-1, 162-164.

²³ Membesarnya pengaruh al-Afghani dikarenakan murid setianya, Abduh dan murid Abduh. Lihat Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), cet. ke-2, 30-32.

selanjutnya yang kemudian banyak diadopsi oleh kaum modernis di Indonesia. Bahkan Abduh disebut sebagai guru metodologis kaum modernis.²⁴ Secara lebih detail, geneologi paham keagamaan tradisional dan modern ini akan dibahas pada bab selanjutnya.

Dari uraian di atas, dapat diketahui konteks sejarah munculnya gerakan kaum Muslim modernis dan kaum Muslim tradisional di Indonesia. Kedua kelompok ini kemudian teridentifikasi dalam sosok jati diri dan definisi komunitas yang berbeda. Kaum Muslim tradisional adalah segolongan komunitas Muslim yang tidak dipengaruhi oleh paham puritanisme Wahabi dan modernisme Islam yang dilancarkan khususnya oleh Al-Afghani dan Abduh. Kaum Muslim tradisional ini secara konsisten mengadopsi dan berpegang teguh pada pemikiran para ulama yang telah diformulasikan pada abad ketujuh sampai abad ke tigabelas masehi. Sebaliknya, Kaum Muslim modernis adalah mereka yang dipengaruhi oleh paham puritanisme Wahabi dan ide-ide modernisme Islam yang diusung oleh Al-Afghani dan Abduh dan mereka tidak mengikuti salah satu mazhab hukum tertentu.

Kaum tradisional dan modernis memiliki perbedaan cara pandang terhadap agama. Misalnya, cara pandang mereka terhadap Islam, cara pandang mereka terhadap teks-teks keagamaan (Al-Qur'an, hadis, dan khazanah keislaman klasik), yang akan berpengaruh terhadap pemilihan metode istinbat hukum dalam berbagai fatwa mereka. Misalnya, Kaum Muslim modernis memandang Islam sebagai agama yang sempurna dan kesempurnaan itu terletak pada kesempurnaan al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama Islam. Jadi, semua ketentuan hukum Islam harus dan pasti bisa terjawab oleh ketentuan yang ada dalam al-Qur'an dan hadis. Karena itulah jargon yang muncul dari kalangan Muslim modernis adalah "Kembali kepada al-Qur'an dan Hadis." Oleh karenanya tidak heran jika didapati satu persoalan yang diperdebatkan dalam Kongres Islam pertama di Cirebon tahun 1922, yakni mengenai "masalah bermazhab". Muhammadiyah dalam kongres ini secara terbuka mencela mereka yang mengikuti mazhab hukum Islam dengan mengatakan bahwa umat Islam harus

²⁴ M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 58.

menutup buku-buku yang ditulis oleh para ulama dan langsung merujuk hanya kepada sumber-sumber utama, yakni al-Qur'an dan hadis.²⁵

Sementara itu, kelompok Muslim tradisional memandang bahwa Islam adalah agama sempurna⁴ dan kesempurnaan Islam tidak terletak pada kesempurnaan teks²⁸ al-Qur'an dan hadis, tetapi terletak pada kemampuan Islam (dengan dasar al-Qur'an dan hadis) beradaptasi dengan perkembangan sosial. Jadi, yang menjadi penekanan ketika menentukan hukum Islam adalah bukan pada ada tidaknya teks nas yang berbicara dalam masalah tersebut, ⁶tapi melihat konteks dan substansi masalah, apakah bertentangan dengan ajaran al-Qur'an dan hadis atau tidak. Dengan cara pandang seperti ini, Kaum Muslim tradisional cenderung mengadopsi hasil ijtihad ulama terdahulu (bermazhab), karena mereka meyakini bahwa hasil ijtihad ulama merupakan hasil telaah dari nas dengan mempertimbangkan kondisi sosial pada masanya.

Paham keagamaan Kaum Muslim modernis dan Kaum Muslim tradisional ini akan mewarnai sikap keberagamaan mereka. Dalam membicarakan sikap keberagamaan Kaum Muslim modernis dan Kaum Muslim tradisional, ada baiknya kita meminjam beberapa tipologi sikap keberagamaan dalam konteks kehidupan multikultural. Komarudin Hidayat menyebutkan ada lima tipologi sikap keberagamaan, yakni eksklusif, inklusif, plural, ⁴⁰ektik,²⁶ dan universal.²⁷ Kelima tipologi ini tidak berarti masing-masing lepas dan terputus dari yang lain dan tidak pula

²⁵ Slamet Effendy Yusuf et.al., *Dinamika Kaum Santri: Menelusuri Jejak dan Pergolakan Internal NU* (Jakarta: CV. Rajawali ¹⁸83), 15.

²⁶ Eklektik adalah suatu sikap keberagamaan yang berusaha memilih dan mempertemukan berbagai segi ajaran agama yang dipandang baik dan cocok untuk dirinya, sehingga format akhir dari sebuah agama menjadi semacam mozaik ⁴⁰ang bersifat eklektik. Komarudin Hidayat, "Ragam Beragama," dalam Andito (ed), *Atas Nama Agama* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 120.

²⁷ ¹⁸niversal adalah suatu sikap keberagamaan yang didasarkan pada pandangan bahwa pada dasarnya semua agama adalah satu dan sama. Hanya saja, karena faktor historis-antropologis, agama lalu tampil dalam format plural. Komarudin Hidayat, "Ragam Beragama," dalam Andito (ed), *Atas Nama Agama*, 119-120.

permanen, tetapi lebih tepat dikatakan sebagai sebuah kecenderungan menonjol, mengingat setiap agama maupun sikap keberagamaan senantiasa memiliki potensi untuk melahirkan kelima sikap tersebut.²⁸

Menurut Khamami Zada, ada tiga kategori paham keagamaan yang mempengaruhi berkembangnya multikulturalisme²⁹ di Indonesia, yakni eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme.³⁰ Di antara problem dalam mewujudkan masyarakat multikultural adalah berkembangnya sikap keberagamaan eksklusif yang hanya memandang agamanya yang benar, yang lain salah dan harus ditiadakan, kalau perlu dengan kekerasan. Kelompok eksklusif seperti ini ada di setiap agama. Dan besar kecilnya perkembangan kelompok ini tergantung kepada kesempatan yang diberikan kepadanya. Dampak dari pemahaman

²⁸ Andito (ed), *Atas nama Agama*, 119

²⁹ Menurut Parsudi Suparlan, Multikulturalisme adalah sebuah ideologi yang menekankan kesederajatan dalam perbedaan kebudayaan. Untuk mewujudkan multikulturalisme ini mutlak dibutuhkan perilaku saling menghormati antara berbagai kelompok yang memiliki kebudayaan yang berbeda. Bahkan Menurut Edi Suharto, kelompok minoritas pun bisa mengekspresikan kebudayaan mereka tanpa mengalami prasangka buruk dan permusuhan. Jika ekspresi kebudayaan tidak sederajat antara masing-masing kelompok, maka potensi konflik sosial cukup besar. Dan menurut Atho' Mudzhar, dalam multikulturalisme, asumsi tentang kelompok subordinat dan dominan tidak ada. Setiap kelompok mempunyai kesempatan yang sama untuk mengekspresikan diri, hidung berdampingan, dan bekerjasama dengan kelompok lain. Lihat Parsudi Suparlan, "Multikulturalisme Sebagai Modal Dasar bagi Aktualisasi Kesejahteraan Rakyat Indonesia," Makalah *Sarasehan Nasional Menghidupkan dan Memantapkan Multikulturalisme Sebagai Modal Untuk Mewujudkan Kesejahteraan Rakyat di Indonesia*, kerjasama Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat dan Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 8 September 2004. Edi Suharto, "Konflik Etnik dan Naluri Nativistik: Potensi dan Hambatan Pengembangan Masyarakat Multikultural," Makalah tidak diterbitkan. Atho' Mudzhar, "(Tantangan) Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Multikulturalisme di Indonesia," Makalah *Sarasehan Nasional Menghidupkan dan Memantapkan Multikulturalisme Sebagai Modal Untuk Mewujudkan Kesejahteraan Rakyat di Indonesia*, kerjasama Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat dan Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 8 September 2004, 3.

³⁰ Khamami Zada, "Pemahaman Keagamaan Kelompok Islam Radikal Terhadap Pengembangan Multikulturalisme," dalam *Istiqro'*, 6.

ini, sebagaimana dicatat oleh Abdullah An-Na'im, adalah kesulitan agama untuk berdialog dan berdampingan dengan perkembangan sosial budaya.³¹ Agama menjadi kikuk dan kaku berhadapan dengan pluralisme dan multikulturalisme.

Sikap keberagamaan yang eksklusif cenderung tertutup untuk menerima perbedaan, terutama dalam aspek teologi. Paham eksklusif tidak mau menerima secara penuh kebenaran agama lain karena dianggap melanggar akidah Islam. Agama lain adalah sesat, tidak ada jalan keselamatan. Paham eksklusif ini didasarkan pada penafsiran Islam secara literal, tekstual dan skriptural. Artinya, Islam ditafsirkan secara apa adanya sesuai dengan bunyi teks. Dalam prinsip logika, sebagaimana disebutkan oleh Raimundo Panikkar, "Kalau suatu pernyataan dinyatakan benar, maka pernyataan lain yang berlawanan tidak bisa benar."³² Inilah yang disebut dengan prinsip nonkontradiksi (*The Principle of Noncontradiction*) dalam ilmu logika.³³ Dengan demikian, jika seorang Muslim menyatakan agamanya yang paling benar, maka kebenaran agama lain tidak ada atau agama lain adalah sesat.³⁴

³¹ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: LkiS, 2004), cet. Ke-4, 305.

³² Raimundo Panikkar, *Dialog Intra Religius*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 18.

³³ Prinsip nonkontradiksi dapat dirumuskan sebagai berikut : "Tiap-tiap hal itu tidak dapat positif dan negatif dalam waktu yang bersamaan". Atau lebih tegas lagi : "Pengakuan dan pengingkaran suatu pernyataan tidak mungkin keduanya benar". Contoh, tidak mungkinlah pernyataan "Ahmad adalah mahasiswa" dan "Ahmad adalah bukan mahasiswa" benar pada saat yang bersamaan. Lihat Supani, *Logika*, Diktat Mata Kuliah tidak diterbitkan, 2004, 9. Lihat juga Ajang Budiman, *Logika Praktis Sebuah Pengantar* (Malang: UMM Press dan Bayu Media, 2003), 26. Mundiri menyebut dengan istilah Asas Kontradiksi. Lihat Mundiri, *Logika* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), cet. Ke-7, 10.

³⁴ Ada beberapa ayat al-Qur'an yang biasa digunakan sebagai ungkapan eksklusivitas Islam, antara lain QS. Al-Maidah : 3 dan QS. Ali 'Imran: 85. "Pada hari ini [haji wada'] orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu." (QS. Al-Maidah: 3). "Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, Maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) dari padanya, dan Dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi." (QS. Ali 'Imran: 85)

Sikap keagamaan eksklusif, menurut Komarudin Hidayat tidak selamanya salah dalam beragama, jika yang dimaksud sikap eksklusif berkenaan dengan kualitas, mutu, atau unggulan mengenai suatu produk atau ajaran yang didukung dengan bukti-bukti dan argumen yang fair, karena setiap manusia sesungguhnya mencari agama yang eksklusif dalam arti *excellent*, sesuai dengan selera dan keyakinan. Menurut Adeng, terlepas dari kelemahan sikap eksklusif, biasanya komitmen dan sikap tegas dalam memelihara dan mempertahankan kebenaran agamanya dapat dipandang positif.³⁵ Yang tidak dibenarkan adalah eksklusif dalam arti bersikap agnostik, tidak toleran, dan mau menang sendiri. Karena yang demikian ini, tidak ada etika agama mana pun yang membenarkannya.³⁶

Interpretasi yang semacam ini bisa melahirkan sikap-sikap beragama yang intoleran dalam mewujudkan kerukunan antar agama dan perkembangan multikulturalisme.³⁷ Di dalam masyarakat multikultural, keanekaragaman budaya dan agama menjadi modal sosial yang paling berharga bagi terciptanya harmonisasi kehidupan sosial. Karena itulah, di dalam masyarakat

³⁵ Adeng Muchtar Ghazali, *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama*, 154.

³⁶ Komarudin Hidayat, "Ragam Beragama," dalam Andito (ed), *Atas Nama Agama*, 22-20.

³⁷ Menurut Khamami Zada, dkk, bahwa kelompok Islam seperti MMI, dan HTI memiliki paham keagamaan literal dan eksklusif dalam soal akidah. Mereka memandang bahwa pergaulan sosial dalam interaksinya dengan sesama Muslim dan dengan non-Muslim harus didasarkan pada ajaran akidah Islam. Sebab itulah bagi mereka, organisasi Islam seperti JIL, Ahmadiyah, dan LDII adalah sesat karena sudah menyimpang dari akidah Islam, sementara NU dan Muhammadiyah, mereka cenderung menerima, karena hanya berbeda dalam masalah fikih dan cara memperjuangkan Islam. Dalam soal budaya, mereka melihat bahwa budaya lokal yang dipraktikkan umat Islam banyak yang melanggar akidah Islam, sehingga budaya lokal tersebut harus diganti dengan budaya Islam. Bagi mereka, budaya lokal yang lebih banyak berkarakter sinkretis telah merusak akidah Islam. Karena itu, tidak ada toleransi bagi mereka untuk mengakomodasinya secara kultural. Dalam soal ekonomi, mereka bersikap inklusif terhadap non-Muslim. Mereka dibolehkan bergaul secara ekonomi dengan non-Muslim, seperti bekerja, bertransaksi, dan membeli barang. Hal ini termasuk urusan mu'amalah, tanpa memandang agama, suku, dan golongan. Khamami Zada, dkk., "Pemahaman Keagamaan Kelompok Islam Radikal Terhadap Pengembangan Multikulturalisme," dalam *Istiqro'*, 13-15.

multikultural, ada hak untuk diperlakukan sama di hadapan hukum dan interpretasi atas hak-hak bangsa atas perkembangan dirinya.³⁸

Adapun sikap keberagamaan inklusif terhadap agama adalah terbuka, tanpa melepaskan nilai-nilai dasar dari ajaran agama yang telah termaktub secara tekstual. Terbuka artinya, bahwa di luar agama yang dipilihnya juga terdapat kebenaran. Jalan keselamatan tidak hanya dari satu pintu (agama yang dipilihnya) tetapi banyak pintu (agama lain) menuju keselamatan. Ia memiliki toleransi teologis dan iman terhadap agama lain. Ia meyakini agamanya sebagai sebuah kebenaran tetapi kebenaran ini pun ada pada keyakinan agama yang formalitasnya berbeda tetapi substansinya sama menuju Tuhan. Paradigma ini membaca agama lain dengan kaca mata *insider* (dari orang dalam), sehingga dalam agama lain terdapat kebenaran yang harus dihargai.

Dalam Islam inklusif, mereka yang menganut pandangan ini menyatakan bahwa agama semua nabi adalah satu. Nabi Muhammad saw adalah penerus para nabi sebelumnya. Sikap inklusivitas cenderung untuk menginterpretasikan teks-teks agama kembali kepada realitas kekinian.³⁹ Suatu kebenaran doktrinal hampir tidak dapat diterima sebagai sebuah kebenaran universal jika ia sangat bersikeras mempertahankan isinya yang spesifik dan parsial. Sikap inklusif memuat kualitas keluhuran budi dan kemuliaan tertentu. Hubungan antar dan intern pemeluk agama akan berjalan serasi selama tidak ada upaya mencampuri agama

³⁸ Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural* (Jakarta: LP3ES, 2003), 12.

³⁹ Misalnya, ketika menafsirkan QS. Ali Imran ayat 85; "*Barang siapa yang menganut din selain al-Islam, tidak akan diterima darinya al-din dan di akhirat ia termasuk yang merugi.*" Firmannya lagi, "*Sesungguhnya al-din di sisi Allah ialah al-Islam.*" (QS. Ali Imran: 19), penganut pandangan inklusif memberikan tafsiran, meskipun para nabi mengajarkan pandangan hidup yang disebut al-Islam, itu tidaklah berarti bahwa mereka dan kaumnya menyebut secara harfiah bahwa agama mereka adalah Islam dan mereka sendiri sebagai orang-orang Muslim. Itu semua hanya peristilahan Arab. Para Nabi dan Rasul, dalam dakwah mereka menggunakan bahasa kaumnya (QS. Ibrahim:4). Dengan demikian menurut penganut pandangan inklusif bahwa agama semua nabi adalah satu. Lihat Adeng Muchtar Ghazali, *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama*, 156.

orang lain. Saling menghormati dan menghargai perbedaan, tanpa ada ejekan dan hinaan atas Tuhan agama lain.⁴⁰

Selain sikap keberagamaan eksklusif dan inklusif, dikenal juga plural atau paralel. Sikap teologis paralelisme terekspresi dalam macam-macam rumusan.¹⁸ Misalnya: "agama-agama lain adalah jalan yang sama-sama sah untuk mencapai kebenaran yang sama"; "agama-agama lain berbicara secara berbeda, tetapi merupakan kebenaran-kebenaran yang sama sah"; atau "setiap ¹⁸ama mengekspresikan bagian penting sebuah kebenaran".⁴¹ Bahwa setiap agama memiliki ¹⁸an keselamatan sendiri. Oleh karena itu, paham eksklusif dan inklusif harus ditolak demi alasan teologis dan fenomenologis.⁴²

Menurut Komarudin Hidayat, sikap pluralis lebih moderat daripada sikap inklusif atau bahkan dari eksklusif. Ia berpandangan bahwa secara teologis, pluralitas agama dipandang sebagai suatu realitas, yang masing-masing berdiri sejajar (paralel) sehingga semangat missionaris atas dakwah dianggap tidak relevan.⁴³ Pandangan seperti ini melahirkan sikap keberagamaan yang toleran dan hormat terhadap yang lain serta tidak mengadili mereka. Sikap ini pun menghindari sinkretisme dan eklektisisme yang keruh dan menjaga batas-batas tetap jelas dan merintis pembaharuan yang ajeg pada jalan orang itu sendiri.⁴⁴

Namun demikian, sikap paralel tidak lepas dari kelemahan-kelemahan. Yang *pertama*, sikap ini tampaknya berlawanan dengan pengalaman historis bahwa tradisi-tradisi keagamaan dan manusiawi yang berbeda biasanya muncul dari saling campur

⁴⁰ Enung Asmaya, *Paham Keagamaan Para Da'i Muslimat Nahdlatul Ulama (NU) Kabupaten Banyumas terhadap Pengembangan Modernitas*, (Laporan Hasil Penelitian Individual di STAIN Purwokerto, 2009), tidak diterbitkan, 33.

⁴¹ N⁴cholish Madjid dalam Kata Pengantar "Dialog di Antara Ahli Kitab," dalam George B. Grose & B.J. Hubbard (ed), *Tiga Agama Satu Tuhan*, Terj. Santi Indra Astuti (Bandung: Mizan, 1993), xix.

⁴² Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 48.

⁴³ Komarudin Hidayat, "Ragam Beragama," dalam Andito (ed), *Atas Nama Agama* ¹⁸19.

⁴⁴ Adeng Muchtar Ghazali, *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama*, 158.

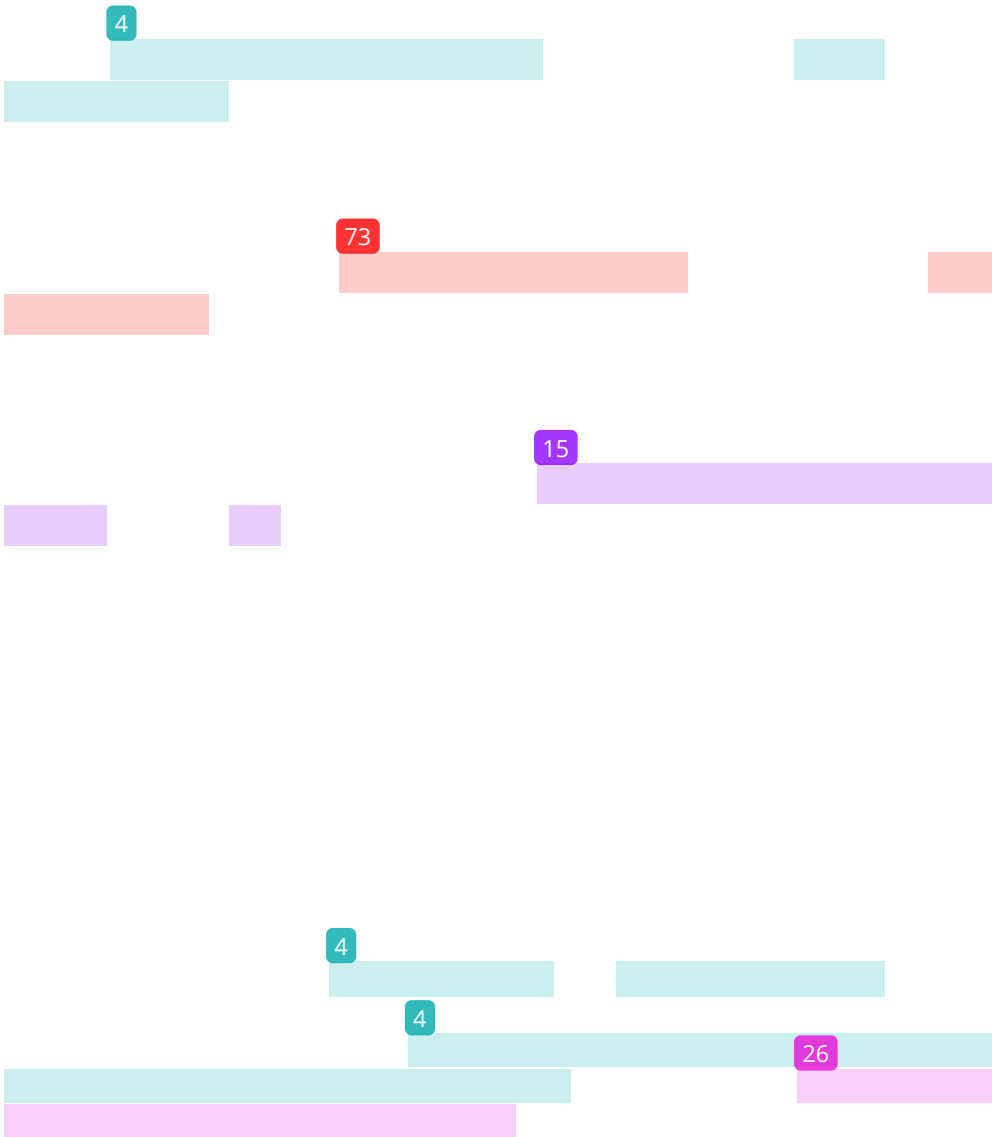
tangan, pengaruh, dan fertilisasi. *Kedua*, sikap ini dengan tergesa-gesa menganggap seolah-olah setiap tradisi manusia sudah memuat dalam dirinya semua unsur untuk pertumbuhan lebih lanjut, tegasnya, sikap ini mengandaikan kecukupan diri sendiri dari setiap tradisi dan sepertinya menyangkal adanya kebutuhan atau kesenangan untuk saling belajar.⁴⁵

Di lingkungan Islam, tafsir pluralis merupakan pengembangan secara lebih liberal daripada tafsir inklusif. Misalnya, perbedaan antara Islam dan Kristen diterima sebagai perbedaan dalam meletakkan prioritas antara "perumusan iman" dan "pengalaman iman". Menurut penganut Islam pluralis (seperti Hossein Nasr), setiap agama pada dasarnya distruktur oleh dua hal: "perumusan iman" dan "pengalaman iman". Hanya saja, setiap agama selalu menganggap yang satu mendahului yang kedua. Islam misalnya, mendahulukan "perumusan iman" atau tauhid dan "pengalaman iman" mengikuti perumusan iman tersebut. Sebaliknya, Kristen justru mendahulukan "pengalaman iman" (dalam hal ini pengalaman akan Tuhan yang menjadi manusia pada diri Yesus Kristus) daripada "perumusan iman", yakni dengan rumusan dogmatis mengenai trinitas. Perbedaan dalam struktur perumusan dan pengalaman iman ini hanyalah ekspresi kedua agama ini dalam merumuskan dan mengalami Tuhan yang sama.⁴⁶

Dari beberapa sikap keberagamaan di atas, penulis memandang bahwa sikap inklusif dalam beragama barangkali yang lebih mudah diterima ketimbang sikap lainnya, karena di dalam paham inklusivisme, seseorang masih tetap meyakini bahwa agamanya yang paling baik dan benar. Namun, dalam waktu yang bersamaan, mereka memiliki sikap toleran dan bisa hidup berdampingan dengan pemeluk agama lain. Sejarah membuktikan bahwa semua pendiri agama besar selalu bersikap inklusif. Sementara itu, ketika paham eksklusivisme menjadi pandangan para tokoh agama atau penguasa, maka yang terjadi agama bukan sebagai sumber perdamaian, melainkan sebagai sumber konflik. Adapun pandangan pluralisme, yang menganggap semua agama

⁴⁵ Raimundo Panikkar, *Dialog Intra Religius*, 23.

⁴⁶ Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, 49.



Tetapi menurut Amir Syarifudin, bila seorang mujtahid melakukan ijtihad terhadap suatu masalah dalam lapangan ijtihad dan sampai pada suatu kesimpulan berupa hukum, maka secara lahir dapat dikatakan bahwa ia telah menetapkan hukum syara'. Namun pada hakikatnya, mujtahid itu bukan menetapkan dan membuat hukum, karena sesuai keyakinan dalam Islam, bahwa yang berhak menetapkan hukum hanyalah Allah SWT.⁵⁰ Karena itu dapat dikatakan bahwa hukum yang dapat dicapai mujtahid itu adalah "hukum Allah dalam lis[7] mujtahid".⁵¹ Dan salah satu bentuk hasil ijtihad ulama adalah fatwa.

1. Pengertian Fatwa

Secara etimologis, kata fatwa berasal dari bahasa Arab *al-fatwā*. Menurut [5]nu Manẓur (1233-1311), kata fatwa merupakan bentuk *maṣdar* dari kata *fataḥ*, *yaftuḥ*, *fatwan*, yang berarti baru, muda, penjelasan, penerangan.⁵² Menurut Al-Fayumi, *al-fatwā* berasal dari kata *al-fatā* (pemuda[9] yang kuat).⁵³ Secara metaforis (kiasan/*isti'ārah*), bisa dipahami bahwa seorang mufti, pemberi fatwa harus memiliki kekuatan dalam memberikan penjelasan terhadap pertanyaan yang diajukan seseorang atau kelompok dengan jawaban-jawaban yang baru dengan argumentasi yang kuat, sebagaimana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda. Menurut Al-Jurjani (1339-1414) dalam Kitab *Al-Ta'rifāt*, kata *al-fatwā* atau *al-futyā*, berarti jawaban terhadap sesuatu yang *mushkil* dalam bidang hukum.⁵⁴

A[4]apun secara terminologis, para ulama memberikan definisi dengan redaksi yang berbeda-beda, namun substansinya sama. Misalnya, menurut Yusuf al-Qaradlawi, fatwa adalah بيان الحكم الشرعي في قضية من القضايا جوابا على سؤال سائل, معين كان أو مبهم, فرد أو جماعة (menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai

⁵⁰ QS. Al-An'am [6]: 57.

⁵¹ Amir Syarifudin, *Ushul fikih Jilid 2*, 290.

[4] ⁵² Ibnu Manẓur, *Lisān al-'Arab*, Juz 15, 145. Lihat juga A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), cet. ke-[4], 1033.

⁵³ Al-Fayumi, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr al-Gharīb; al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi'i* (Kairo[9] Maktabah al-Amirīyah, 1965), 2.

⁵⁴ Al-Jurjāni, *Al-Ta'rifāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), 32.

9

jawaban dari suatu pertanyaan, baik penanya itu jelas identitasnya atau tidak, baik perorangan maupun kolektif).⁵⁵ Zamakhshari (w.538 H) mendefinisikan fatwa sebagai penjelasan hukum syara' tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang atau kelompok. Menurut Imam Shāṭibi (w.790 H/1388 M), fatwa dalam arti *al-iftā'* berarti keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak mengikat untuk diikuti.

Dari beberapa definisi di atas terdapat dua hal yang penting untuk dicatat; *pertama*, bahwa fatwa bersifat responsif dan dinamis. Dikatakan responsif, karena ia merupakan jawaban hukum (*legal opinion*) yang dikeluarkan setelah adanya pertanyaan atau permintaan (*based on demand*), yang biasanya berupa kasus yang terjadi atau nyata. Dikatakan dinamis, karena ia akan selalu menyesuaikan dengan dinamika perubahan yang terjadi di masyarakat. Bisa saja fatwa seorang mufti di suatu tempat berbeda dengan fatwa mufti lain pada tempat yang sama karena situasi dan kondisi sosialnya telah berubah.⁵⁶

Kedua, bahwa kekuatan hukum fatwa tidak bersifat mengikat (*bilā ilzām*). Artinya, orang yang meminta fatwa (*mustaftī*), baik perorangan, lembaga, atau masyarakat luas tidak diwajibkan mengikuti isi fatwa yang diberikan kepadanya. Bahwa fatwa tidak mengikat, tidak sebagaimana putusan pengadilan. Namun demikian, jika fatwa ini kemudian diadopsi menjadi putusan pengadilan, maka barulah ia memiliki kekuatan hukum mengikat, terlebih lagi jika ia diadopsi menjadi hukum positif/regulasi suatu wilayah atau negara tertentu. Menurut Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w.751 H), bahwa hukum yang ditetapkan oleh mufti bersifat umum dan tidak mengikat kepada orang-perorangan, sementara hasil ketetapan hakim/kadi tertuju dan

4

⁵⁵ Lihat Yusuf al-Qaradawi, *Al-Fatwā Bayn al-Indibāt wa al-Tasayyub* (Maktabah Wahbah, 1997), 5.

⁵⁶ Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 104. Lihat juga Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, 9.

mengikat hanya kepada orang yang berperkara saja. Oleh sebab itu kedudukan dan tanggung jawabnya sebesar pahalanya pula.⁵⁷

Hakim dan mufti adalah dua punggawa hukum yang menjadi penghubung syariah atau hukum Islam dengan dunia nyata (urusan manusia) dan melintasi ruang dan waktu. Dua kategori yang berbeda dari penafsir hukum telah berdiri pada titik-titik pertemuan hukum dan fakta. Keduanya memiliki wilayah garap yang berbeda. Dan di tempat-tempat yg berbeda, baik kadi maupun mufti memiliki spesialisasi dalam menangani lalu-lintas keseharian dalam konflik dan masalah yang berada. Menurut Khalid Mas'ud, dibandingkan dengan kadi, mufti telah mendapatkan sedikit perhatian dalam keilmuan barat. Sebagian karena proses pengadilan yang berorientasi harapan banyak pengamat untuk siapa peran ahli hukum tidak dirasakan, dan sebagian karena dalam setting sejarah, aktivitas dari mufti adalah jauh lebih terlembagakan daripada kadi. Kadi selalu ditunjuk pejabat yang berwenang memberikan gaji, sementara mufti banyak dioperasikan secara pribadi dan diam-diam tanpa ikatan dengan pihak berwenang.⁵⁸

Ada lima istilah yang berkaitan dengan proses pemberian fatwa (*iftā'*), yang kesemuanya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan, yakni:

1. *Al-iftā'* atau *al-futyā*, yaitu kegiatan memberikan keterangan hukum syara' (fatwa) sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan.
2. *Mustaftī*, yaitu seseorang atau kelompok orang yang mengajukan pertanyaan, atau yang meminta fatwa.
3. Mufti, yaitu seseorang atau kelompok orang yang memberikan jawaban atas pertanyaan hukum atau yang memberi fatwa.
4. *Mustaftī fih*, yakni masalah, kasus, peristiwa atau kejadian yang ditanyakan status hukumnya.

⁵⁷ Syams al-Dīn Abī 'Abdillāh Muhammad ibn Abī Bakr al-Ma'rūf bi Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwāqī' in 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 993), Jilid 1, cet. ke-8, 30-31.

⁵⁸ Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Power, "Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation," dalam Muhammad Khalid Masud dkk (ed), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 3.

9
5. Fatwa, yakni materi atau jawaban hukum atas masalah, peristiwa, kasus atau kejadian yang ditanyakan.⁵⁹

Menurut Amir Syarifudin, *iftā'* adalah usaha memberikan penjelasan tentang hukum syara' oleh ahlinya kepada orang yang 30um mengetahuinya.⁶⁰ Dan *Iftā'* lebih khusus dari ijtihad.⁶¹ Dari rumusan sederhana tersebut dapat dipahami hakikat 30au ciri-ciri khusus dari berfatwa adalah sebagai berikut: (1) ia adalah usaha memberikan penjelasan, (2) penjelasan yang diberikan itu adalah 30atang hukum syara' yang diperoleh melalui hasil ijtihad, (3) yang memberikan penjelasan adalah orang yang ahli di bidang yang dijelaskan itu, (4) penjelasan itu diberikan kepada orang yang bertanya yang belum mengetahui hukumnya.

Mustaftī adalah orang yang tidak memiliki kemampuan untuk berijtihad,⁶² atau orang yang tidak mempunyai pengetahuan tentang suatu hukum syara' baik secara keseluruhan atau sebagian dan oleh karenanya harus bertanya kepada orang lain supaya ia mengetahui dan beramal dalam suatu urusan agama. Adapun fatwa adalah hukum syara' hasil ijtihad seorang mujtahid yang disampaikan kepada *mustaftī*. Jadi, apabila yang disampaikan mufti kepada *mustaftī* itu bukan hasil ijtihad; yakni hukum yang jelas dan terdapat dalam nas yang jelas (*ṣāriḥ*), maka tidak disebut fatwa tetapi lebih tepat disebut "*rāwī*".⁶³

Para pakar ushul fikih mengelompokkan syarat-syarat mufti kepada empat kelompok. *Pertama*, syarat umum (mukalaf, Muslim, balig dan sempurna akalnya). *Kedua*, syarat keilmuan (antara lain mufti harus mengetahui secara baik dalil-dalil *samī* dan dalil-dalil akli). Artinya ia ahli dan mempunyai kemampuan untuk berijtihad. *Ketiga*, syarat kepribadian, yakni adil dan terpercaya. Dua syarat ini dituntut dari seorang mufti karena ia

9
⁵⁹ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, 21. Lihat juga Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2000), Jilid 1, 326. 129

⁶⁰ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh Jilid 2* (Jakarta: Logos, 1997), 429.

⁶¹ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 401. 9

⁶² Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Suriyah: Dār al-Fikr, 1986), Juz 2, cet. ke-1, 1156.

⁶³ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 430.

7) cara langsung akan menjadi panutan bagi umat dalam beragama. Tetapi ada juga yang mengatakan bahwa syarat ketiga ini tidak dituntut dari seorang mujtahid, sebab ia hanya bertugas meneliti dan menggali. *Keempat*, syarat pelengkap, yang menurut Al-Amidi, mufti sebaiknya tenang dan berkecukupan. Menurut Ibn Qayyim, mufti hendaknya mempunyai niat dan i'tiqat yang baik, kuat pendirian, dan dikuatkan oleh umat.⁶⁴

Seorang alim yang telah mempunyai keahlian untuk mengetahui suatu pendapat imam mazhab dan mampu membandingkan serta mentarjihkan antara beberapa mazhab yang ada, meskipun belum mencapai derajat mujtahid, maka ia boleh memfatwakan pendapat salah satu imam mazhab yang ada, dengan syarat: (1) dalam memilih pendapat yang akan difatwakannya ia harus ikhlas dan beri'tiqad baik untuk mewujudkan kemaslahatan dan sebanyak mungkin menguntungkan semua pihak serta tidak merugikan siapa pun, (2) ia memilih pendapat yang menghendaki kehati-hatian dalam beramal, tidak menyulitkan orang lain dalam beragama, juga tidak mempermudah-mudahkan agama, (3) ia memilih pendapat yang menurut keyakinannya benar dan kuat dalilnya.⁶⁵

Mengenai orang yang belum mencapai tingkat mujtahid, apakah dibolehkan atau tidak memberikan fatwa, para ulama berbeda pandangan. Ada yang membolehkan jika orang tersebut sudah mampu melakukan *tafri'* dan tarjih. Alasannya, karena kejadian seperti ini telah berlaku sepanjang masa secara luas. Ada pendapat yang melarangnya, karena ia belum memenuhi syarat sebagai mujtahid. Ada yang membolehkan jika di daerah dia memang tidak ada yang mampu memberikan fatwa sama sekali, dan yang terakhir memandang bahwa muqallid boleh memberikan fatwa meskipun belum mampu melakukan *tafri'* atau tarjih, karena tugasnya hanya sekedar menukilkan pendapat imamnya waktu memberi fatwa, meskipun ia tidak menjelaskan sumber rujukannya.⁶⁶ Jadi, fatwa merupakan salah satu produk hukum

⁶⁴ Lihat Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 431. Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam* (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1993), 404 - 405.

⁶⁵ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 435.

⁶⁶ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 431-432.

Islam⁶⁷ yang sudah ada semenjak masa Nabi Saw., yang sampai sekarang masih terus berkembang.

Pada zaman Nabi Muhammad saw., banyak sahabat yang bertanya berbagai persoalan hukum⁶ kepada beliau. Jawaban atas pertanyaan para sahabat tersebut, ada yang termaktub dalam al-Qur'an,⁶⁸ dan yang⁴ banyak termaktub dalam sunah Nabi saw.⁶⁹ Jawaban Nabi saw yang termaktub dalam ayat al-Qur'an – meski awalnya merupakan jawaban atas pertanyaan sahabat saat itu –

⁶⁷Kedudukan hukum Islam sangat penting dan menentukan pandangan hidup serta tingkah laku umat Islam. Istilah hukum Islam tidak ditemukan sama sekali dalam al-Qur'an dan literatur hukum dalam Islam. Yang ada dalam al-Qur'an adalah kata syari'ah, fikih, hukum Allah dan yang seakar dengannya. Kata-kata hukum Islam merupakan terjemahan dari term "Islamic Law" dari literatur Barat. Joseph Schacht dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law* (Oxford : University Press, 1964), 1, menjelaskan bahwa hukum Islam adalah keseluruhan kitab Allah yang mengatur kehidupan setiap Muslim dalam segala aspeknya. Dari definisi ini arti hukum Islam lebih dekat kepada pengertian syari'ah. Dalam hazanah ilmu hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai gabungan dari kata hukum dan Islam. Hukum adalah seperangkat peraturan tentang tindak-tanduk atau tingkah laku yang diakui oleh suatu negara atau masyarakat yang berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya. Kemudian kata hukum disandarkan kepada kata Islam. Jadi dapat dipahami bahwa hukum Islam adalah peraturan yang dirumuskan berdasarkan wahyu Allah dan sunah Rasul tentang tingkah laku mukalaf yang diakui dan diyakini berlaku mengikat bagi semua pemeluk Islam. Lihat Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh Jilid 1* (Jakarta: Logos, 1997), 5. Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), cet. ke-1, 7

⁶⁸ Misalnya QS. An-Nisa' [4] ayat 127 menjelaskan bahwa para sahabat meminta fatwa tentang wanita yatim yang dinikahi tanpa memberikan hak mereka. QS. An-Nisa' ayat 176 berisi fatwa tentang *kalalah*. Ayat yang lain misalnya QS. Yusuf [12] :43, QS. An-Naml [27]: 32, QS. Al-Kahfi [18]: 22, dll.

⁶⁹ Misalnya hadis Nabi saw. Yang artinya "Dari Maimunah r.a., budak Nabi saw, berkata : Wahai Rasulullah, berikanlah fatwa kepada kami tentang baitul maqdis, Rasul menjawab: (ia adalah) tanah..., datanglah kalian ke sana kemudian salatlah, karena (pahala) salat di baitul maqdis sama dengan seribu kali salat di tempat lain." (Sunan Ibnu Majah). Dalam Kitab al-Muwatta' disebutkan hadis عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ سَعْدَ بْنَ عُבَادَةَ اسْتَفْتَى رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَنْكَ نَذْرٌ . فَقَالَ « أَقْضِهِ عَنْهَا » yang artinya "Dari 'Abdullah bin Abbas, sesungguhnya Sa'ad ibn Ubadah meminta fatwa kepada Rasulullah saw., ia berkata : "Ibu saya telah meninggal dan dia mempunyai nazar yang belum dilaksanakan". Rasul menjawab : "Laksanakan kamu atas nazar ibu kamu."

namun kandungan hukum ayat tersebut berlaku umum bagi umat Islam, karena yang diperhitungkan adalah bunyi teks tersebut bukan semata-mata kekhususan permasalahan²⁷ yang menjadikan ayat tersebut diturunkan, sesuai dengan kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz lā bi khuṣūṣ al-sabab*.⁷⁰

Setidaknya masih ada tiga produk pemikiran Hukum Islam selain fatwa, yakni fikih, putusan pengadilan/hakim, dan perundang-undangan. *Pertama*, fikih (hasil ijtihad ulama terhadap peristiwa hukum yang sudah terjadi maupun yang belum⁷¹). Jadi, fatwa lebih khusus dari pada fikih atau ijtihad secara umum.⁷² Hal ini karena boleh jadi fatwa yang dikeluarkan oleh mufti, sudah dirumuskan dalam fikih, hanya belum dipahami si peminta fatwa. *Kedua*, keputusan pengadilan, yaitu keputusan hakim berdasarkan pemeriksaan perkara di depan sidang pengadilan. Dalam istilah teknis disebut *al-qadā’* yaitu ucapan (dan atau tulisan) penetapan atau keputusan yang dikeluarkan oleh badan yang diberi kewenangan untuk itu (*wilāyah al-qadā’*). Ada juga yang mendefinisikan sebagai ketetapan hukum syar’i yang disampaikan melalui seorang kadi atau hakim yang diangkat untuk itu.⁷³

Ketiga, undang-undang. Yaitu peraturan yang dibuat oleh suatu badan legislatif (*sulṭah al-tashrī‘iyyah*) yang mengikat

⁷⁰Salah satu contoh, dalam sebuah riwayat yang *ṣaḥiḥ*, ketika ada seorang sahabat datang bertanya kepada Nabi terkait dengan kejadian yang dia alami ketika di jalanan bertemu perempuan, dia melakukan tindakan yang menurutnya tidak sesuai ajaran agama, kemudian Nabi terdiam sejenak, dan turunlah ayat 114 QS. Hūd وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ sebagian dari *ḥasanāt* adalah salat, dan salat bisa menghilangkan kejelekan. Kemudian sahabat bertanya, Ya Rasul, apakah aturan ini hanya untukku? Nabi menjawab لَا بَلْ لَأَمْنِي جَمِيعًا. Kemudian ulama berdalil dengan hadis ini dan mereka memegang kaidah أَنْ الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ. Lihat Maktabah Shamilah: *Sharḥ Muqaddimah al-Tafsīr*, Juz 5, 4

⁷¹Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 229. Melakukan ijtihad dalam hal-hal yang belum terjadi tanpa ditanya, seperti yang pernah dilakukan oleh Imam Abū Hanīfah dikenal dengan *fikih iftirāḍi* (fikih pengandaian). Lihat Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana³⁰ 2009), 256.

⁷²Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1958), 401.

⁷³Muhammad Salam Mazkur, *Peradilan dalam Islam*, terj. Imron AM. (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), 20.

9

kepada setiap warga negara, di mana undang-undang itu diberlakukan, yang apabila dilanggar akan mendatangkan sanksi. Undang-undang sebagai hasil ijtihad kolektif (*jamā'iy*) dinamikanya relatif lamban. Karena biasanya untuk merubah undang-undang memerlukan waktu, biaya, dan persiapan yang tidak kecil.

Bila aksioma fatwa sebagai bagian dari hasil pemikiran mujtahid diterima, maka bentuk-bentuk fatwa juga sama dengan bentuk-bentuk ijtihad. Dari segi pelakunya, fatwa dibagi menjadi dua, yakni fatwa individu (*fardiy*)⁷⁴ dan fatwa kolektif (*jamā'iy*).⁷⁴ Metode ijtihad *jamā'iy*, telah mendapatkan legitimasi dari al-Qur'an, sunah Rasulullah, praktik para sahabat dan tabi'in. Pada zaman Rasul, sering para sahabat dikumpulkan oleh Rasul untuk dimintai pendapatnya tentang sesuatu masalah. Bahkan hampir di setiap peperangan Rasul senantiasa mengumpulkan para sahabat untuk melakukan pemilihan strategi yang paling tepat. Tradisi ijtihad kolektif ini juga dilestarikan oleh para sahabat dan tabi'in setelah Rasulullah saw. wafat.

Menurut Ma'ruf Amin, ada beberapa faktor yang menyebabkan pilihan untuk melakukan ijtihad *jamā'iy* dari pada ijtihad *fardiy*. Faktor-faktor tersebut antara lain; *pertama*, karena adanya perkembangan modernisasi dalam semua segi kehidupan. Masalah-masalah kontemporer ini tidak memadai jika diselesaikan dengan ijtihad *fardiy*. Mau tidak mau diperlukan musyawarah dan tukar pendapat dari para pakar dari berbagai disiplin ilmu. Yang *kedua* karena adanya perkembangan spesialisasi ilmu pengetahuan. Dewasa ini ilmu pengetahuan semakin spesifik dibahas dan dipelajari, yang mungkin menyebabkan seorang ilmuwan tidak lagi dapat menguasai ilmu pengetahuan yang menyeluruh sebagaimana ulama terdahulu. Dalam memecahkan persoalan, sering diperlukan informasi dan pemikiran dari berbagai ilmuwan yang bidangnya terkait dengan persoalan tersebut.⁷⁵

2. Fatwa dan Perubahan Sosial

⁷⁴ Gatria Effendi, *Ushul Fiqh*, 258.

⁷⁵ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, 43-44.

Ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. bersifat universal, tidak terbatas oleh waktu dan tempat, dan berlaku untuk semua manusia.⁷⁶ Keuniversalan ajaran Islam membawa konsekuensi komprehensifitas kandungan ajarannya mampu memberikan solusi setiap permasalahan yang timbul seiring dengan perubahan waktu, sehingga seluruh aktifitas umat tercover dalam kandungan ajaran Islam.⁷⁷ Universalitas ajaran Islam bisa dipahami karena Islam dibawa oleh Nabi dan Rasul terakhir.⁷⁸

Syari'at Islam (al-Qur'an dan sunah) memang telah sempurna diturunkan bersamaan dengan wafatnya Rasulullah SAW. Artinya nas al-Qur'an dan sunah secara kuantitas sudah tidak bertambah dan dikurangi. Sementara itu, tuntutan dan kenyataan sejarah justru berkembang terus yang membawa implikasi hukum, yang disebabkan oleh akulturasi budaya lokal. Sehingga di kalangan ahli hukum Islam sering dijumpai ungkapan; *Al-Nuṣūṣ mutanāhiyah wa al-waqā'i' ghairu mutanāhiyah* (nas-nas terhenti, sedangkan peristiwa yang terjadi tidak terhenti). Dari kenyataan di atas diperlukan upaya sungguh-sungguh untuk menjawab setiap persoalan yang muncul. Inilah yang sering disebut sebagai "ijtihad".⁷⁹ Dalam konteks ini, ijtihad menjadi

⁷⁶ Dipahami dari QS. Al-Saba' [34]: 28, yang artinya "Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui." dan QS. Al-Anbiya' [21]: 107, yang artinya "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." Lihat juga Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1999), 49.

⁷⁷ Perhatikan QS. Al-Nahl [16]: 89, yang artinya dan Kami turunkan kepadamu Al kitab (Al Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri."

⁷⁸ QS. Al-Ahzab [33]: 40 menjelaskan bahwa Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup para nabi.

⁷⁹ Lihat Imam al-Suyūṭī, *Taisīr al-Ijtihād* (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-ʿArabiyah, 1982), 22. Redaksi lain seperti yang disampaikan oleh Ibn Rushd dalam kitab *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Semarang : Thoha Putra, tt.), Juz 1, 2, adalah "*ʿalā al-waqā'i' baina ashkhāṣ al-unās ghairu mutanāhiyah, wa al-nuṣūṣ wa al-af'āl wa al-iqrārāt mutanāhiyah*".

sebuah kemestian dan metode ijtihad – yang dikenal dengan ushul fikih – mutlak harus dikuasai oleh orang-orang yang akan melakukannya. Di samping persoalan hukum, tatanan sosial, budaya, ekonomi dan pola penyelenggaraan pemerintahan juga mengalami perubahan terus.⁸⁰

Menurut ahli sosiologi, ada dua perubahan yang terjadi di masyara'at, *pertama* perubahan yang terjadi tanpa disengaja, diusahakan, dan tanpa direncanakan oleh manusia, yang dikenal dengan "*unintended-change*" atau "*unplanned change*". *Kedua*, perubahan yang terjadi karena direncanakan/diusahakan oleh manusia sebagai "*agent of change*", yang sering dikenal dengan istilah "*intended change*"/"*planned change*".⁸¹

80

⁸⁰Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 39. Menurut Soerjono Soekanto, faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial itu bersumber dari dalam dan luar masyara'at itu sendiri. Faktor internnya adalah ; bertambah atau berkurangnya penduduk, adanya penemuan-penemuan baru (misalnya penemuan tentang mobil, dll), pertentangan (*conflict*) masyara'at, dan terjadinya pemberontakan atau revolusi. Adapun factor luarnya adalah lingkungan alam fisik yang ada di sekitar manusia (seperti gempa bumi, banjir, dll), peperangan, dan pengaruh kebudayaan masyara'at lain. Adapun beberapa faktor pendorong proses perubahan sosial adalah; kontak dengan kebudayaan lain, system pendidikan formal yang maju, sikap menghargai hasil karya seseorang dan keinginan untuk maju, toleransi terhadap perbuatan-perbuatan menyimpang, system terbuka lapisan masyara'at, penduduk yang heterogen, ketidakpuasan terhadap bidang-bidang kehidupan tertentu, orientasi ke masa depan, dan nilai bahwa manusia harus senantiasa berikhtiar untuk memperbaiki hidupnya. Sebaliknya ada beberapa faktor penghalang terjadinya perubahan, yakni kurangnya hubungan dengan masyara'at lain, perkembangan ilmu pengetahuan yang terlambat, sikap tradisional masyara'at, rasa takut terjadi kegoyahan integrasi kebudayaan, prasangka terhadap hal-hal baru dan sikap tertutup, hambatan yang bersifat ideologis, adapt atau kebiasaan, dan ¹¹⁹ai bahwa hidup ini pada hakikatnya buruk dan tidak mungkin diperbaiki. Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), cet. ke-20, 352-366. Lihat juga Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi I* (Jakarta: Rineka Cipta, 2005), cet.ke-3, 161, dan Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), cet. ke-19, 112-113.

⁸¹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, 349-350. Menurut Badri Chaeruman, ada ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan adanya perubahan alam *secara* terus-menerus, tanpa diusahakan oleh manusia, misalnya QS. Ali Imran : 140, yang artinya "... Dan hari-hari itu Kami peredarkan di antara manusia". Adapun perubahan yang diusahakan dan direncanakan oleh manusia,

Menurut M. Quraish Shihab, ada dua syarat pokok terlaksananya perubahan. *Pertama*, adanya pemahaman dan penghayatan terhadap nilai atau ide, dan yang *kedua*, adanya pelaku-pelaku yang menyesuaikan diri dengan nilai-nilai tersebut.⁸² Bagi Jalaluddin Rakhmat, perubahan sosial yang bergerak melalui rekayasa sosial harus dimulai dengan perubahan cara berfikir. Mustahil ada perubahan ke arah yang benar, kalau kesalahan berfikir masih menjebak benak kita.⁸³

Realitas perubahan masyarakat tersebut mendorong para ulama merumuskan landasan epistemologis Hukum Islam, atau dalam term teknis lebih dikenal dengan metode ijtihad atau metode *istinbāt*.⁸⁴ Perumusan landasan epistemologis tersebut dimaksudkan untuk mengantisipasi perkembangan dan perubahan sosial budaya dan politik yang pasti terjadi, yang juga membawa problematika hukum. Tegasnya, agar hukum Islam yang dibangun tetap memiliki akseptabilitas dan fleksibilitas yang tinggi terhadap tuntutan ruang dan waktu.⁸⁵

misalnya disebutkan dalam QS. Ar-Ra'd: 11, yang artinya "*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum, hingga mereka mengubah keadaan yang ada pada mereka sendiri...*". Lihat Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), cet. ke-1, 29. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1995), cet. ke-11, 24.

⁸² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung : Mizan, 1995), cet. ke-19, 246.

⁸³ Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial; Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar* (Bandung, Remaja Rosdakarya, 2000), cet. ke-2, 1.

⁸⁴ Abu Hanifah dikenal dengan metode *istihsān* yang bermuara pada opini bebas, Imam Mālik ibn Anās lebih dikenal dengan metode *maṣlaḥat mursalah* dan amal ahli Madinah, Imam Shāfi'i menolak keduanya dengan mengedepankan metode *qiyās* atau analogi, dan dia mengidentikkan *ijtihad* dengan *qiyās*, karena, menurutnya, al-Qur'an secara garis besar telah cukup akomodatif dan antisipatif terhadap perkembangan sosial, budaya, dan politik. Karena itu tidak ada jalan lain untuk menyelesaikan persoalan hukum kecuali dengan *qiyās*. Lihat Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'i, *Al-Risālah* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), 477-480.

⁸⁵ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, 42. Menurut Ma'ruf Amin, telah terjadi dinamika ijtihad umat Islam. Jika pada tahun 1990-an umat Islam mengalami periode *tajdīd al-afkār* (pembaharuan pemikiran) dengan menggunakan pendekatan *qaulī* dan *manhajī* (mengikuti pendapat ulama secara tekstual sekaligus mengikuti metodologinya). Berfikir

Ketika teks nas al-Qur'an dan ⁶⁶sunah (*al-nuṣūṣ al-shar'īyyah*) tidak mungkin lagi bertambah, sementara ajaran Islam ⁶⁶bagai risalah terakhir mesti tetap relevan sepanjang zaman (*ṣāliḥ kullī zamān wa makān*), maka tampak begitulah Allah mendisain landasan normatif keagamaan itu dengan tidak menjelaskan semua hal dalam bentuk terperinci. ⁹Larena jika dijelaskan secara rinci, bisa jadi al-Qur'an dan sunah akan kehilangan relevansinya dengan dinamika masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan dari masa ke masa.⁸⁶ ⁹Dapat dikatakan bahwa jiwa dan prinsip hukum Islam bersifat konstan, permanen, dan stabil, tidak berubah sepanjang masa, betapa pun terjadi kemajuan peradaban manusia. Sementara itu, peristiwa hukum, teknis, dan cabang-cabangnya mengalami perubahan, berkembang sejalan dengan perkembangan zaman.⁸⁷

Permasalahan hukum Islam di bidang ibadah telah dicontohkan secara rinci oleh ⁶²Rasulullah, namun di bidang mu'amalah, pada umumnya al-Qur'an dan sunah Nabi tidak memberikan rincian yang bersifat aplikatif. Sungguhpun demikian, Allah telah menyediakan indikasi (*amārāt*) dan sarana yang memungkinkan umat manusia untuk mengetahuinya melalui olah pikir dan ijtihad mereka. Pencarian jawaban permasalahan hukum baru yang belum tercover dalam *al-nuṣūṣ al-shar'īyyah* melalui pranata ijtihad membutuhkan *skill* dan persyaratan-persyaratan tertentu, karena itu tidak setiap Muslim diperbolehkan untuk berijtihad.

Salah satu pranata yang disiapkan agama bagi orang yang tidak memiliki kualifikasi mujtahid adalah dengan bertanya atau memohon penjelasan kepada orang yang memiliki kompetensi

qaulan wa manhajan artinya bisa merespon persoalan walaupun tidak ada *qaul* dan bisa menjawab segala permasalahan karena menggunakan metode. Zaman sekarang, menurut Ma'ruf Amin, bisa dikategorikan sebagai periode *Taṣfiyatul afkār* (penjernihan pemikiran). Kalau dulu terdapat upaya mendinamisasi pemikiran, sekarang malah justru kebablasan, liberal, karena itu perlu ada penjernihan pemikiran. Lihat Ma'ruf Amin, "Fatwa dan Perubahan Sosial (Sebuah Pengantar)" dalam Asrorun Ni'am Sholeh, *Fatwa-fatwa Masalah Pernikahan dan ⁹Keluarga* (Jakarta: eLSAS, 2008), xii

⁸⁶ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: eLSAS, 2008), cet. ke-1, 6.

⁸⁷ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 42.

dalam menjawab permasalahan tersebut. Termasuk dengan memohon fatwa terhadap sesuatu hal yang belum terdapat ketentuan hukumnya. Fatwa sangat dibutuhkan oleh umat Islam yang tidak mampu menggali hukum langsung dari sumbernya, karena fatwa memuat penjelasan tentang kewajiban-kewajiban agama (*farā'id*), batasan-batasan (*hudūd* ⁵ *dawābī*), serta menyatakan haram atau halalnya sesuatu. Fatwa di samping memberikan solusi terhadap pertanyaan yang diajukan juga berfungsi sebagai alat dalam merespons masalah kontemporer.⁸⁸

Menurut Yusuf Qaradāwī, salah satu proyeksi ijtihad masa kini terlahir melalui proyeksi fatwa, dan merupakan lapangan ijtihad yang cukup luas, dengan mengambil bentuk fatwa individual maupun kolektif kelembagaan.⁸⁹ Fatwa yang paling mungkin dilaksanakan pada masa sekarang – untuk kasus-kasus krusial – adalah fatwa yang dilakukan secara kolektif, yang pada umumnya dilakukan oleh para ulama dari berbagai disiplin ilmu yang tergabung dalam suatu organisasi, misalnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lajnah Bahsul Masail al-Diniyyah Nahdlatul Ulama (LBM-NU), Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan organisasi keagamaan lainnya. Jika dilihat dari perjalanan sejarahnya, fatwa sebagai salah satu sarana dalam pengambilan keputusan hukum Islam memiliki kekuatan yang dinamis dan kreatif.

3. Kaidah *Isbāt* dalam Berfatwa

Ada tiga kaidah *istinbāt* yang dijadikan pedoman dalam penetapan fatwa, yakni metode *bayānī* (analisa kebahasaan), metode *ta'fīfī*, dan metode *istiṣlāhī*.⁹⁰

⁸⁸ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, 8.

⁸⁹ Yusuf al-Qaradhwī, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Terj. Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), Cet.2, 59.

⁹⁰ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, 44-48. Bandingkan dengan Wahbah Zuhāfī, mengutip pendapat Ma'ruf al-Duwāfībī membagi ijtihad kepada tiga:

الأول الإجتهد البياني: وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع. الثاني الإجتهد القياسي: وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالقياس على ما في نصوص الشارع من

7

a. Metode *Bayānī* (analisa kebahasaan)

Metode ini digunakan untuk menjelaskan teks al-Qur'an dan sunah dalam menetapkan hukum dengan menggunakan analisis kebahasaan.⁹¹ Yang dimaksud dengan kaidah kebahasaan adalah kaidah-kaidah yang dirumuskan oleh ahli bahasa dan kemudian diadopsi oleh ulama ushul fikih untuk melakukan pemahaman terhadap makna lafal sebagai hasil analisa induktif dari tradisi kebahasaan bangsa Arab sendiri.

Dalam kajian ushul fikih, metode *bayānī* ini mencakup empat hal, yakni:

8

a) Menganalisa berdasarkan makna lafal (*bi i'tibār al-lafẓ li-l-ma'nā*).⁹²

Dari segi makna lafal, ada suatu lafal yang ditempatkan untuk menunjukkan suatu makna tertentu (*khāṣ*) dan umum (*ām*),⁹³ ada lafal yang memiliki dua makna atau lebih (*mushtarak*) dan ada pula dua lafal atau lebih yang mengacu pada satu makna (*murādif*), dan ada pula lafal jamak yang mencakup satuan-satuan yang banyak akan tetapi tidak mencakup seluruh satuan yang dimasukkan ke dalamnya (*jama' munakkar*).

أحكام. الثالث الإجتهد الإستصلاحي: وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضا. للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالرأي المبني على قاعدة الإستصلاح.

17

Lihat Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* Juz 2 (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986), cet. ke-1, 1040-1041.

23

⁹¹ Menurut Nasrun Haroen, untuk mengetahui syari'at Islam yang dibawa Rasulullah saw., para ulama ushul fikih mengemukakan dua bentuk pendekatan, yakni melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan melalui pendekatan *maqāṣid sharī'ah* (tujuan syara' dalam menetapkan hukum). Lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1* (Jakarta: Logos, 1996), cet.1, xi. Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, cet.3, 178.

9

⁹²Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam*, 181.

⁹³ Abdul Wahab Khalaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam (ilmu Ushul Fiqh)*, terj. Noor Iskandar al-Barsani dan Moh. Tolchah Mansoer (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), cet.5, 317

- b) Menganalisa berdasarkan pemakaian makna (*bi i'tibār isti'māl al-lafẓ fi al-ma'nā*).⁹⁴

Dari segi pemakaian arti, ada lafal yang menunjuk kepada makna asli (*al-haqīqah*) dan ada yang menunjuk pada makna bukan asli, karena ada indikasi yang menghendaki demikian (*majāz*), ada lafal yang mengacu pada makna yang jelas karena pengertian tersebut lazim dipakai (*sāriḥ*) dan ada pula lafal yang mar maksudnya karena baru diketahui ketika ada indikasi lain yang membantu untuk mengetahui maknanya (*kināyah*).

- c) Menganalisa berdasarkan terang dan samarnya penunjukan makna (*bi i'tibār dalālat al-lafẓ 'alā al-ma'nā* *bi ḥasab zuḥūr al-ma'nā wa khafā'ih*).⁹⁵

Dari segi terang dan samarnya penunjukan makna, ada lafal yang petunjuk maknanya jelas tanpa memerlukan lafal lain untuk menjelaskannya (*waḍīḥ al-dalālah*) dan ada lafal yang tidak jelas petunjuk maknanya kecuali ada lafal lain yang membantu untuk menjelaskannya (*khafīy al-dalālah*).

- d) Menganalisa berdasarkan penunjukan lafal kepada makna menurut maksud pencipta nas (*bi i'tibār kaifiyah dalālat al-lafẓ 'alā al-ma'nā*).⁹⁶

Dari segi penunjukan lafal pada makna menurut pencipta nas, ada lafal yang petunjuk teksnya mengacu pada ungkapan ekplisit (*al-mantūq*) dan ada lafal yang petunjuk teksnya mengacu pada makna implisit (*al-ma'ūm*).⁹⁷

Termasuk dalam metode *bayānī* adalah tata cara penyelesaian dalil-dalil yang secara lahiriah terlihat

⁹⁴ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam*, 259.

⁹⁵ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam*, 268.

⁹⁶ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam*, 295.

⁹⁷ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, 210-218.

bertentangan (*ta'arud al-adillah*),⁹⁸ yang mencakup; *al-jam'u wa al-taufiq*⁸ kompromi antara nas-nas yang bertentangan), tarjih (mengamalkan⁸ dalil yang lebih kuat), dan *nasikh-mansukh* (menghapus dalil yang datang lebih dulu), atau tidak mengamalkan kedua dalil tersebut dan berpaling kepada dalil lain (*tawaqquf*).

b. Metode *Ta'fili*

Metode ini digunakan untuk menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam nas baik secara *qat'i* maupun *zanni*, dan tidak juga ada *ijma'* yang menetapkan hukumnya, namun hukumnya tersirat pada dalil yang ada. *Istinbat* seperti ini ditujukan untuk menetapkan hukum suatu peristiwa dengan merujuk kepada kejadian yang telah ada hukumnya karena antara kedua peristiwa itu terdapat kesamaan '*illat* hukum.⁹⁹ Dalam hal ini mufti menetapkan hukum suatu peristiwa berdasarkan pada kejadian yang telah ada nas-nya, melalui metode *qiyas* dan *istihsan*.

Mufti harus menggunakan nalar untuk melihat apa yang melatarbelakangi (alasan hukum/ '*illat*) suatu ketentuan hukum dalam al-Qur'an⁸ dan sunah, karena semua ulama meyakini bahwa setiap ketentuan hukum Allah mengandung '*illat*, dan tidak mungkin Allah memberikan peraturan tanpa tujuan yang baik.

Dari sisi kegunaan praktisnya, '*illat* dibedakan menjadi tiga kategori, yakni '*illat tasyri'i*, '*illat qiyasi*, dan '*illat istihsani*.¹⁰⁰ '*Illat tasyri'i* adalah '*illat* yang digunakan

⁹⁸ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, 173-205.

⁹⁹ '*Illat* secara bahasa berarti sesuatu yang bisa mengubah keadaan, misalnya penyakit disebut '*illat* karena sifatnya mengubah kondisi seseorang yang terkena penyakit tersebut. Secara istilah, '*illat* adalah suatu sifat yang konkrit yang bisa dipastikan keberadaannya pada setiap pelakunya dan menurut sifatnya sejalan dengan tujuan pembentukan suatu hukum yakni mewujudkan kemaslahatan dengan meraih kemanfaatan dan menolak mudlarat dari umat manusia. Lih.⁹ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, 135.

¹⁰⁰ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, 46-47.

5

untuk menentukan apakah hukum yang dipahami dari nas tersebut memang harus tetap seperti apa adanya, atau boleh diubah kepada yang lainnya. Dengan kata lain, berhubung diketahui *'illat* pentafsiran peraturan tersebut maka para ulama berani mentakwilkan makna sesuai dengan *'illat* yang dipahami tadi, sehingga hukum yang muncul menjadi bergeser dari pemahaman sebelumnya atau berbeda dari arti harfiahnya. Dalam *'illat tasyrī'i* ini tidak dipersoalkan ada *qiyās* atau tidak, karena penekanan kajiannya adalah pada masalah itu sendiri. Kalau *'illat* tersebut ingin diberlakukan pada masalah lain, maka fungsinya berubah menjadi *'illat qiyāsī*.

'Illat qiyāsī adalah *'illat* yang dipergunakan untuk memberlakukan suatu ketentuan nas pada masalah lain yang secara *zahir* tidak dicakupnya. Dengan kata lain, *'illat* ini digunakan untuk menjawab pertanyaan apakah nas yang mengatur masalah A juga berlaku untuk masalah B (yang secara harfiah tidak dicakupnya, namun di antara kedua masalah tersebut terdapat kesamaan sifat). Sifat yang sama inilah yang disebut *'illat*.¹⁰¹

¹⁰¹ Ada tiga syarat bagi sesuatu bisa dijadikan sebagai *'illat*; pertama, *'illat* harus sesuatu yg ada kesesuaiannya dengan tujuan pembentukan hukum (kuat dugaan bahwa hukum itu terwujud karena *'illat* itu bukan yg lainnya), misalnya, yang sesuai sebagai *'illat* keharaman khamr adalah sifat *iskar* (memabukkan), karena sifat memabukkan ada hubungannya dengan upaya Islam dalam menolak kemadlaratan dalam hidup manusia sebagai tujuan pembentukan hukum. Jadi tidak sah, misalnya menjadikan "sifat cair" yang terdapat pada khamr sebagai *'illat*-nya, sebab keadaan cair tidak ada hubungannya dengan upaya meraih kemanfaatan disaksikan keberadaannya. Kedua, *'illat* harus bersifat jelas, misalnya perasaan ridla dalam akad jual-beli – meskipun menentukan sah tidaknya suatu perikatan – namun perasaan ridla itu sesuatu yang belum jelas, karena itu harus dikonkritkan berupa ijab-qabul dalam jual beli sebagai tanda adanya ridla pada kedua belah pihak. Yang ketiga, *'illat* harus berupa sesuatu yg bisa dipastikan bentuk, jarak dan kadar timbangannya, misalnya, tindakan pembunuhan adalah sifat yang dapat dipastikan yakni menghilangkan nyawa seseorang, dan hakekat pembunuhan itu tidak ada bedanya antara yang satu dengan lainnya. Oleh karena itu ia secara sah bisa dijadikan sebagai *'illat* bagi terhalangnya seorang akan (yang membunuh) mendapatkan warisan. Demikian halnya secara qiyasi, seorang penerima wasiat

'*Illat istihsānī*' ialah '*illat* pengecualian, maksudnya mungkin saja ada pertimbangan khusus yang menyebabkan '*illat tasyrī'i*' tadi tidak dapat berlaku terhadap masalah yang seharusnya ia cakup, atau begitu juga *qiyās* tidak bisa diterapkan karena ada pertimbangan khusus yang menyebabkannya dikecualikan. Dengan demikian '*illat*' kategori ini mungkin ditemukan sebagai pengecualian dari yang pertama, sebagaimana mungkin juga pengecualian dari kategori kedua. Yang membedakan ketiga kategori '*illat*' ini hanyalah kegunaannya dan intensitas persyaratannya.

c. Metode *Istislāhī*

Metode ini digunakan untuk menggali, menemukan, dan merumuskan hukum syara' dengan cara menerapkan hukum *kulli* untuk peristiwa yang ketentuan hukumnya tidak terdapat dalam nas baik *qat'ī* maupun *ẓannī*, dan tidak memungkinkan mencari kaitannya dengan nas yang ada, belum diputuskan dengan *ijmā'*, dan tidak memungkinkan dengan *qiyās* dan *istihsān*.

Jadi, dasar pegangan dalam ijtihad bentuk ini hanyalah jiwa hukum syara' yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan¹⁰² manusia baik dalam bentuk mendatangkan manfaat (*jalb al-manāfi*) atau mer¹²⁵usakan (*darū al-mafāsīd*) dalam rangka memelihara lima hal pokok (agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan), yang

berwasiat membunuh pihak yang berwasiat, maka ia juga terhalang untuk menerima wasiat. Lihat, ²⁶ria Effendi, *Ushul Fiqh*, 135-137.

¹⁰² Masalah adalah sesuatu yang dipandang baik oleh akal sehat karena mendatangkan kebaikan dan menghindarkan kerusakan bagi manusia, sejalan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum. Dari definisi ini bisa dipahami bahwa masalah itu tidak hanya didasarkan pada pertimbangan baik dan buruk menurut akal dan karena mendatangkan kebaikan serta mer⁹usakan, namun lebih dari itu, bahwa apa yang dianggap baik atau buruk oleh akal harus sejalan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum, yakni memelihara lima pokok kehidupan manusia (agama, jiwa, akal, harta, nasab) dan tidak ada pet⁴juk syara' secara khusus yang menolaknya atau mengakuinya. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2* (Jakarta: Logos, 1999), cet. Ke-1, 325-326.

dijabarkan melalui tiga kategori kemaslahatan, yakni *darūriyyāt*,¹⁰³ *ḥājiyyāt*,¹⁰⁴ dan *taḥsīniyyāt*.¹⁰⁵

¹⁰³ Kategori *darūriyyāt* adalah kebutuhan esensial, artinya tidak terpeliharanya kebutuhan tersebut berakibat terancamnya eksistensi kelima kebutuhan tersebut. Misalnya kewajiban salat lima waktu merupakan kebutuhan *darūriyyāt* bagi terpeliharanya agama. Pengabaian terhadap kewajiban salat mengancam eksistensi agama seseorang. Memenuhi kebutuhan makanan pokok merupakan kebutuhan *darūriyyāt* bagi terpeliharanya jiwa, diharamkannya minum minuman keras merupakan kebutuhan pokok dalam memelihara akal, syari'at nikah dan larangan zina sebagai kebutuhan pokok terpeliharanya nasab, dan disyariatkannya tata cara pemilikan dan larangan mengambil orang lain sebagai kebutuhan pokok dalam memelihara harta. Lihat Al-Shāṭibī, *Al-Iwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* (t.t.: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid 2, 4. Lihat juga Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), cet. ke-3, 126-131. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 209-213.

¹⁰⁴ Kategori *ḥājiyyāt* adalah kebutuhan yang tidak esensial, namun ia merupakan kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan dalam hidupnya. Tidak terpenuhinya kebutuhan ini tidak mengancam eksistensi lima hal pokok. Misalnya, pelaksanaan ketentuan agama (jamak dan qasar) untuk menghindari kesulitan. Jika ketentuan ini tidak dilaksanakan, tidak mengancam eksistensi agama, tetapi hanya menyulitkan pelakunya. Berburu binatang untuk menikmati makanan lezat dan halal merupakan kebutuhan *ḥājiyyāt* dalam memelihara kebutuhan jiwa, dianjurkannya mencari ilmu pengetahuan merupakan kebutuhan *ḥājiyyāt* dalam memelihara akal, menyebutkan mahar dalam akad nikah merupakan kebutuhan *ḥājiyyāt* dalam memelihara keturunan. Sebab, jika tidak menyebut mahar pada saat akad, ia akan membayar dengan ketentuan mahar mitsil. Untuk memelihara dari kesulitan dalam memperoleh harta, seseorang Muslim dapat melakukan jual beli salam/pesanan. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 126-131. Bandingkan dengan Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 213-214.

¹⁰⁵ Kategori *taḥsīniyyāt* adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Tuhan, sesuai kepatutan. Mengikuti petunjuk agama, seperti menutup aurat, membersihkan badan dan pakaian, dll, merupakan kebutuhan *taḥsīniyyāt* dalam memelihara agama. Jika tidak, maka tidak mengancam eksistensi agama, juga tidak menyulitkan pelakunya, hanya tidak patut di hadapan manusia dan Tuhan saja. Mengikuti tata cara makan dan minum (etika/kesopanan) merupakan kebutuhan *taḥsīniyyāt* dalam memelihara jiwa, menghindarkan diri dari mengkhayal dan mendengarkan sesuatu yang tidak berfaedah merupakan kebutuhan *taḥsīniyyāt* dalam memelihara akal, khitbah dan walimah dalam perkawinan merupakan kebutuhan *taḥsīniyyāt* dalam memelihara nasab, dan menghindarkan diri dari penipuan merupakan kebutuhan *taḥsīniyyāt* dalam memelihara harta. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 126-131. Bandingkan dengan Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 214-217.

Mufti dalam praktiknya menggunakan ayat-ayat atau hadis-hadis yang mengandung konsep umum sebagai dalil atau sandarannya. Misalnya ayat-ayat yang menyuruh berlaku adil, tidak boleh mencelakakan diri sendiri maupun orang lain, dsb. Biasanya penalaran seperti ini dilakukan ketika masalah yang akan diidentifikasi tersebut tidak dapat dikembalikan kepada sesuatu ayat atau hadis tertentu secara khusus. Dengan kata lain tidak ada bandingan yang tepat dari zaman Nabi saw. yang bisa digunakan. Misalnya aturan untuk membuat SIM (Surat Izin Mengemudi), peraturan lalu lintas atau yang lainnya, tidak ada bandingannya pada zaman nabi, namun mengatur masalah baru tersebut, baik menerima atau menolak, adalah perlu karena menyangkut hajat hidup dan kepentingan banyak orang.

Cara kerjanya, ayat dan hadis tersebut digabungkan satu sama lain, sehingga kesimpulannya adalah merupakan sebuah "prinsip umum". Prinsip umum ini dideduksikan pada persoalan-persoalan yang ingin diselesaikan.¹⁰⁶

4. Tradisi Keagamaan sebagai Persoalan Ijtihadiyah

Banyak alasan yang menunjukkan kebolehan melakukan ijtihad, antara lain, QS. An-Nisa' ayat 59 yang isinya agar orang-orang yang beriman menta'ati Allah, Rasul dan ulil amri, dan diperintahkan untuk kembali kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunah) ketika terjadi perselisihan. Perintah mengembalikannya sesuatu yang diperbedakan, menurut 'Alī Hasabalāh adalah peringatan agar orang tidak mengikuti hawa nafsunya, dan mewajibkan kembali kepada Allah dan Rasul dengan jalan ijtihad.¹⁰⁷

Para ulama ushul fikih sepakat bahwa ayat-ayat atau hadis Rasulullah yang sudah tidak diragukan lagi kepastiannya (*qaṭ'ī*) datang dari Allah atau rasul-Nya, seperti al-Qur'an dan hadis mutawatir, bukan lagi merupakan lapangan ijtihad dari segi

¹⁰⁶ Ma'ruf Amin, *Ushul Fiqh dalam Sistem Hukum Islam*, 47-48.

¹⁰⁷ 'Alī Ḥasaballāh, *Uṣūl al-Tashrīf al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), cet. Ke-3, 66. Lihat juga Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), cet. ke-3, 247.

periwayatannya. Dan ijtihad juga tidak lagi diperlukan pada ayat-ayat atau hadis yang menjelaskan hukum secara tegas dan pasti, misalnya kewajiban melakukan salat lima waktu, zakat, puasa ramadan, dan haji, larangan berzina, membunuh, dan lainnya.¹⁰⁸

Adapun hal-hal yang menjadi lapangan ijtihad, sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdul Wahhab Khalaf, adalah masalah-masalah yang tidak pasti (*ẓanni*) baik dari segi datangnya dari Rasulullah, atau dari segi pengertiannya, yang dapat dikategorikan kepada tiga macam:

1. Hadis *Āḥād*, yakni hadis yang diriwayatkan oleh orang seorang atau beberapa orang yang tidak sampai ke tingkat hadis mutawatir. Dari segi kepastian datangnya, hadis *āḥād* hanya sampai ke tingkat dugaan kuat (*ẓanni*), dalam arti tidak tertutup kemungkinan adanya pemalsuan meskipun sedikit. Dalam hal ini mujtahid perlu melakukan ijtihad dengan cara meneliti kebenaran periwayatan⁸ a.
2. Lafal-lafal atau redaksi Al-Qur'an dan hadis yang menunjukkan pengertiannya secara tidak tegas (*ẓanni*) sehingga ada kemungkinan pengertian lain selain yang secara cepat bisa ditangkap ketika mendengar bunyi lafal atau redaksi itu. Ijtihad dalam hal ini adalah dalam upaya memahami maksud lafal tersebut. Fungsi ijtihad di sini untuk mengetahui makna sebenarnya yang dimaksud oleh teks. Dan dalam hal ini sering membawa perbedaan pendapat ulama dalam menetapkan hukum
3. Masalah-masalah yang tidak ada teks ayat atau hadis dan tidak pula ada *ijmā'* yang menjelaskan hukumnya. Dalam hal ini ijtihad memainkan peranannya yang amat penting dalam rangka mengembangkan prinsip-prinsip hukum yang terdapat

¹⁰⁸ Menurut Fathurrahman Djamil, ajaran Islam dapat dibedakan menjadi dua kelompok, pertama, ajaran Islam yang bersifat absolute, universal, dan permanen, tidak berubah¹⁶ dan tidak dapat diubah. Yang termasuk dalam kelompok pertama ini adalah ajaran Islam yang tercantum dalam ayat al-Qur'an dan hadis mutawatir yang penunjukannya telah jelas. Kedua, ajaran Islam yang bersifat relatif, tidak universal, dan tidak permanen, melainkan dapat⁴ berubah dan diubah. Termasuk dalam kelompok²⁶ kedua ini adalah ajaran Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), cet. ke-1, 43.

dalam al-Qur'an dan sunnah. Fungsi ijtihad di sini adalah untuk meneliti dan menemukan hukumnya melalui tujuan hukum, seperti dengan *qiyās*, *istiḥsān*, *istiṣlah*, *maṣlaḥat mursalah*, *sadd al-dharī'ah*, *'urf*, dan *istiṣḥab*. Di sini terbuka kemungkinan luas untuk berbeda pendapat.¹⁰⁹

Pada intinya, ijtihad hanya diperbolehkan dalam kasus-kasus yang sama sekali tidak dijelaskan hukumnya oleh nas, dan ijtihad terhadap nas yang tidak memiliki tingkat kepastian datangnya maupun kepastian penunjukan maknanya. Namun demikian, dalam sejarah terbukti bahwa pola berhukum yang secara sederhana dikemukakan oleh Mu'adz bin Jabal dan dibenarkan oleh Rasulullah saw itu ternyata tidak dapat selalu dipatuhi dan dipertahankan. Dari zaman ke zaman selalu ada penguasa, hakim, dan ilmuwan yang menempuh kebijakan hukum, keputusan hukum, atau memberikan fatwa hukum yang secara tekstual tidak sepenuhnya sejalan dengan nas, baik al-Qur'an maupun sunah. Bahkan berbeda sama sekali dengan bunyi nas itu.¹¹⁰ Beberapa contoh tokohnya antara lain adalah seorang khalifah, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb yang pertama memberikan contoh berijtihad terhadap peristiwa-peristiwa yang sudah ada nasnya yang *qat'īy al-wurūd* dan *qat'īy al-dalālah*. Misalnya, Umar ibn al-Khaṭṭāb ra. mengubah hukuman pidana atas pelaku zina *ghair muḥṣan* yang mestinya menurut nas didera dan dihukum buang ke luar negeri selama setahun,¹¹¹ Umar ra. juga tidak memberikan bagian zakat bagi mu'allaf sebagaimana yang disebutkan oleh nas

¹⁰⁹ Abdul Wahhab Khalaf, *"Ilm Uṣūl al-Fiqh"*, terj. Nur Iskandar dan Tholkhah Manshūr, 359-361. Lihat juga Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, 251. Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam*, 373-374.

¹¹⁰ Munawir Sjazali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37.

¹¹¹ Telah menjadi sunah nabi bahwa hukuman bagi pelaku zina lelaki lajang (belum beristri) adalah dihukum cambuk seratus kali dan diasingkan selama setahun. Pada masa kekuasaan Umar, pada waktu dia berkunjung ke wilayah Romawi dan bertemu bujang yang dibuang itu serta menyaksikan kehidupannya, mendadak Umar berkata bahwa mulai waktu itu ia tidak akan lagi membuang orang ke pengasingan, agar umat Islam jangan berkesempatan bergaul dengan dan terpengaruh musuh-musuh mereka. Lihat Munawir Sjazali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 41.

al-Qur'an,¹¹² Umar ra., juga pernah menggugurkan hukuman potong tangan bagi pencuri, dll.¹¹³ Hal ini dilakukan oleh sahabat 'Umar karena beliau melihat telah sirnanya alasan hukum (*bi sabab 'adam wujūd al-'illah*) pada persoalan-persoalan tersebut. Ketika 'illat hukum telah tiada maka hukumnya juga berubah (الحكم يدور مع العلة وجودا و عدما)

Atas keberaniannya, Umar ibn Khaṭṭab mendapatkan sanjungan, ada yang mengatakan, beliau sebagai pembaharu (*innovator*), orang yang menjadi inspirator pembaharuan hukum, yang kemudian diikuti oleh sejumlah ulama fikih terpandang. Pertanyaannya kemudian, mengapa Umar ra. berani berbeda dengan bunyi teks al-Qur'an atau keputusan hukum sebelum dia?

Paling tidak ada tiga faktor penting yang andil mempengaruhi kebijakan hukum Umar ra. *Pertama*, faktor militer. Adanya penaklukan besar-besaran pada masa pemerintahannya – dan ini fakta sejarah – menggambarkan adanya kekuatan militer yang terorganisir secara baik, bahkan dia dikenal sebagai orang pertama yang menciptakan lembaga (*diwān*) militer tersebut. Dengan demikian Islam semakin tersebar luas, dan konsekuensinya, terjadi pembauran kebudayaan di samping munculnya kasus-kasus baru yang harus dijawab. *Kedua*, faktor ekonomi. Akibat luasnya kekuasaan pemerintahan Islam, maka

4

¹¹² Muhammad Abd al-Azīz al-Ḥalawī, *Fatwa dan Ijtihad Umar bin Khattab*, *Ensiklopedia Berbagai Persoalan Fikih*, Terj. Zubeir Suryadi Abdullah (Surabaya, Risalah Gusti, 2003), 109-114. Dalam QS. Al-Taubah ayat 60 dinyatakan bahwa di antara mustahik zakat adalah *mu'allaf qulūbuhum*. Pada zaman Nabi dan sahabat Abu Bakar, bagian untuk mu'allaf selalu diberikan, namun pada masa Umar tidak lagi. Sebagai jawaban pertanyaan mereka mengapa bagian itu tidak diberikan, Umar menjawab bahwa dulu Nabi memberikan bagian itu agar mereka makin lebih tertarik kepada Islam. Kini Islam telah kuat dan tidak membutuhkan mereka lagi. Kalau mereka mau masuk Islam silahkan, dan sebaliknya kalau mereka hendak tetap kafir silahkan. Lihat Munawir Sjazali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 39.

¹¹³ QS. Al-Maidah ayat 38 menyatakan bahwa hukuman bagi seorang pencuri harta atau benda di atas jumlah atau harga tertentu adalah potong tangan, dan hukuman itulah yang dulu dilakukan oleh Nabi. Tetapi Umar tidak melakukan hukuman tersebut kepada seorang pencuri atas pertimbangan bahwa pada waktu itu Madinah tengah dilanda bahaya kelaparan. Lihat Munawir Sjazali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 41. Lihat juga Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, 38-41.

terbukalah sumber-sumber ekonomi yang tidak diperoleh sebelumnya di tengah-tengah Jazirah Arab. Pajak-pajak dari daerah taklukan mengalir ke Madinah, sehingga bisa dikatakan umat Islam waktu itu sejahtera. *Ketiga*, faktor demografis, di mana sebelum penaklukan ke luar Jazirah Arab, penduduk negara Islam hanya terdiri etnis Arab dan minoritas Yahudi. Pada masa khalifah Umar, dengan masuk Islamnya orang-orang Persia menambah jumlah warga non-Arab, yang mengakibatkan kelompok-kelompok sosial dalam komunitas Islam semakin beragam dan kompleks. Keragaman etnis dan latar kebudayaan, biasanya berpengaruh terhadap persoalan-persoalan hukum. Karena itu menurut Amiur Nuruddin, dalam menghadapi perubahan sosial, paling tidak ada dua sikap yang menjadi kunci sukses Umar; yakni beradaptasi dengan tantangan baru secara kreatif, dan mengambil suatu pandangan sejarah yang kontekstual.¹¹⁴

Menurut Jalaludin Rahmat, mazhab Umari ini oleh sebagian ulama disebut sebagai mazhab yang memusatkan perhatian utamanya kepada al-Qur'an, mengutamakan *ra'y* dari pada sunnah, dan menekankan aspek *maqāsid shari'ah* atau kemaslahatan umat untuk menetapkan hukum dan kurang terikat kepada *ẓāhir* (makna tekstual) nas. Untuk menangkis tuduhan tersebut, Abu Zahrah menulis: "Tidak satu pun sahabat yang meninggalkan nas demi *ra'y*-nya atau kemaslahatan tidak bertentangan dengan nas, tetapi mengaplikasikan nas secara baik, berdasarkan pemahaman yang benar akan maksud syara'".¹¹⁵ Sedangkan menurut Fathurrahman Djamil, apa yang dilakukan Umar ibn Khattab adalah wujud pemikiran falsafi terhadap hukum Islam. Berdasarkan situasi dan kondisi dan demi menegakkan keadilan yang menjadi asas hukum Islam serta mewujudkan kemaslahatan, Umar ibn Khattab menerapkan hukum berdasarkan akal manusia.¹¹⁶

6

¹¹⁴ Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab* (Jakarta: Rajawali, 1991), 126-134. Lihat juga Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, 42.

63

¹¹⁵ Jalaludin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih* (Bandung: Muthahari Press, 2002), 224-225.

¹¹⁶ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 19.

Penguasa selain Umar ibn Khattab yang melakukan ijtihad baru adalah Umar ibn 'Abd al-'Aziz (99-101 H), seorang khalifah kedelapan Dinasti Umayyah. Dalam upayanya mewujudkan pemerintahan yang adil, bersih, dan jujur, dia melarang para pejabat negara dan karyawan pemerintah untuk menerima hadiah. Dia tahu bahwa Nabi dan sahabat besar menerima hadiah. Tetapi, sebagaimana dikutip Munawir, dia mengatakan: "Di masa Nabi hadiah itu ya hadiah, tetapi sekarang ini hadiah (sudah berubah fungsi) menjadi suap."¹¹⁷

Ya'qūb ibn Ibrāhīm al-Anṣārī (w. 182 H), yang dikenal dengan Abū Yusūf al-Hanafī, ketika menjadi hakim pada masa khalifah Harūn al-Rasyīd, sebagaimana dikutip Munawir Syazali, dia berpendapat yang berbeda dengan kebanyakan ilmuwan fikih termasuk Abu Hanifah sendiri, bahwa suatu nas yang dulu dasarnya adat, kemudian adat itu telah berubah maka gugur pula ketentuan hukum yang terdapat dalam nas itu. Misalnya Nabi pernah menyatakan bahwa untuk jual beli gandum itu dipergunakan ukuran takaran, mengikuti adat setempat waktu itu. Tetapi kebiasaan itu kemudian berubah. Di banyak wilayah dunia Islam untuk jual beli gandum dipergunakan ukuran timbangan.¹¹⁸

'Izz al-Dīn ibn Abd al-Salām al-Shāfi'ī (w. 660 H) yang hidup pada abad ke tujuh hijriyah menyatakan bahwa segala upaya hendaknya difokuskan atau dikembalikan kepada kepentingan manusia, dunia dan akhirat. Tuhan tidak memerlukan ibadah kita. Ia tidak beruntung karena ketaatan mereka yang taat, dan tidak rugi karena kemaksiatan mereka yang maksiat.¹¹⁹ Najm al-Dīn Abū al-Rabī' Sulaimān ibn Abd al-Qawwi al-Tūfi (657-716 H) yang hidup pada abad ke tujuh hijriyah adalah seorang fuqaha bermazhab Hanbali. Dia menganut aliran yang mendahulukan masalah (kepentingan umum) atas nas dan *ijmā'*, At-Tūfi menyatakan bahwa apabila terjadi tabrakan antara masalah dengan nas dan *ijmā'*, maka wajib dimenangkan kepentingan

¹¹⁷ Munawir Sjazali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 43.

¹¹⁸ Munawir Sjazali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 44.

¹¹⁹ Izz al-Din ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (tt.: Dal al-Jeil, t.th.), Juz II, 72.

umum (masalahah).¹²⁰ Muhammad Abduh (1849-1905 M), seorang ilmuwan terkemuka di Mesir mengatakan bilamana terjadi tabrakan antara *manqūl* (*naṣṣ*) dan *ma'qūl* (hasil penalaran) dalam masalah mu'amalah, maka hendaknya diambil hasil penalaran.¹²¹ Menurut Munawir Sjazali, pendirian ini sesuai dengan pendapat Ibnu Taymiyah bahwa nas yang benar akan selalu sesuai dengan akal budi yang jernih.¹²²

Dalam wacana Barat, menurut Muslehuddin, setidaknya dikenal tiga aliran hukum, yakni aliran teleologis, aliran historis, dan aliran imperatif.¹²³ Menurut aliran teleologis, hukum merupakan produk sosial dan amat erat kaitannya dengan konsep tentang tujuan. Hukum Islam juga mengacu pada pandangan hukum yang bersifat teleologis, artinya hukum Islam itu diciptakan karena ia mempunyai maksud dan tujuan, yakni

¹²⁰ 60 aiman ibn 'Abd al-Qawwī ibn 'Abd al-Ka 53 ibn Sa'ad ibn al-Ṣafī al-Ṭūfī, *Risālah 60 Ri'āyah al-Maṣlahah*, Taḥqīq Dr. Aḥmad 'Abdurrahīm al-Sāyih (Libanon: Al-Dār al-Miṣriyyah 53 1993), cet. ke-1, 13-23. Al-Ṭūfī mengatakan 7 dalil-dalil syara' ada 19 (*al-kitāb, al-sunnah, ijma'*, 7 *nā' ahl al-madīnah, al-qiyās, qawl al-ṣaḥābī, al-maṣlahah al-mursalah 60 al-istiṣhāb, al-barā'ah al-aṣliyyah, al- 53 t, al-istiqrā', sadd al-dharāi', al-istidlāl, al-istiḥsān, al-akhdhu bi al-akhaff, al-'iṣmah, ijma' ahl al-Kūfah, ijma' al-'utrah 'inda al-Shī'ah, dan ijma' al-khulafā' al-arba'ah*), dan yang paling kuat adalah nas dan ijma'. Nas dan ijma' ada 53 nya sesuai dan adakalanya tidak sesuai dengan pemeliharaan masalahah (*ri'āyah al-maṣlahah*). Jika kedua dalil itu sesuai (*yuwāfiq*) dengan pemeliharaan masalahah, maka tinggal menerapkan saja nas atau ijma', namun ketika terjadi pertentangan (*yukhālif*), maka wajib mendahulukan masalahah atas keduanya 53 engan jalan *takḥṣiṣ* dan *bayān* (*wajaba taqḍīm al-maṣlahah 'alaihima bi tarīq al- 53 ḥṣiṣ wa al-Bayān lahumā*).

¹²¹ Sebagaimana 53utip Dr. Aḥmad 'Abdurrahīm al-Sāyih dalam pengantar kitab *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah* karya Al-Ṭūfī, bahwa Rasyid Riḍa pernah menulis di 4im Majallah al-Manār dengan judul *adillah al-shar'i wa taqḍīm al-maṣlahah fī al-mu'āmalāt 'alā al-naṣṣ*. Dalam hukum-hukum mu'amalat seperti dalam persoalan politik (*al-siyāsiyah*), peradilan (*al-qadā'iyyah*), dan hubungan sosial (*al-ṣiyyah*) berlaku kaidah *dar'i al-mafāsīd* dan *jalb/ḥifẓ al-maṣāliḥ*. Lihat 60aiman ibn 'Abd al-Qawwī ibn 'Abd al-Ka 53 ibn Sa'ad ibn al-Ṣafī al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, Taḥqīq Dr. Aḥmad 'Abdurrahīm al-Sāyih, 8.

¹²² 90nawir Sjazali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 45-46.

¹²³ Mu 16mmad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, Terj. Yudian Wahyudi Asmin, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), cet. ke-1, 13.

menciptakan kedamaian di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Inilah yang membedakannya dengan hukum manusia yang menghendaki kedamaian di dunia saja.¹²⁴ Sementara itu, aliran historis mengajarkan pandangan bahwa sumber hukum adalah kebiasaan yang mendarah daging dalam pikiran manusia. Jadi, bukan perintah penguasa maupun kebiasaan masyarakat tertentu, tetapi pengetahuan instingtif yang dimiliki oleh setiap bangsa. Karena itu hukum bisa sukses hanya jika ia bersesuaian dengan keyakinan internal suatu bangsa kepada siapa hukum itu diperuntukkan. Adapun aliran imperatif menganggap hukum sebagai perintah penguasa. Definisi ini membawa implikasi adanya sanksi perintah yang tidak ditaati.¹²⁵

Ketika ditanyakan, apakah hukum Islam itu *blue print* Tuhan ataukah hukum merupakan hasil rekayasa sosial ketika mereka dihadapkan pada problem hukum dalam masyarakat? Dari sini kemudian muncul dua arus pemahaman. Kaum konstitusionalis/literalis mengedepankan pemahaman tekstual untuk menjawab persoalan kontemporer, sedangkan yang lainnya mengedepankan pemahaman kontekstual. Yang menarik bahwa dalam inovasi hukum, kebiasaan yang terjadi berulang-ulang di masyarakat dan dianggap baik juga diadopsi sebagai norma hukum, telah melalui seleksi ketat, yakni tradisi tersebut dinyatakan tidak bertentangan dengan gagasan dasar al-Qur'an dan sunah. Kaidah *al-'ādah muḥakkamah* yang nyaris diterima secara konsensus oleh seluruh mazhab hukum adalah satu kaidah yang digunakan untuk menjustifikasi praktek hukum yang dianggap positif dalam masyarakat.¹²⁶ Pendekatan terakhir ini menurut Husain Hamid Hassān disebut metode induksi (*istiqrā'īy*).¹²⁷

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa dalam batas-batas tertentu, hukum Islam dapat menerima praktik yang berulang-ulang dan dianggap baik dalam masyarakat, sebagai norma hukum. Oleh Ahmad Rofiq, dikatakan bahwa hukum Islam merupakan hasil dari sebuah proses perubahan sosial. Dan ini

¹²⁴ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 15.

¹²⁵ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, 21-22.

¹²⁶ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, 38.

¹²⁷ Husain Hamid Hassān, *Nazariyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1972), 52.

sejalan dengan aliran historis dalam wacana barat, yang menekankan bahwa hukum adalah hasil dari proses sejarah atau semacam perjanjian sosial. Namun, hukum tidak sekedar dilihat dari hasil atau produk perjanjian sosial, tetapi tolok ukur shar'i menjadi penting ditempatkan sebagai paradigma pembinaan hukum Islam.¹²⁸

Menurut Munawir Sjazali, perubahan hukum karena perubahan kondisi dan situasi itu dibenarkan oleh Islam, tidak saja pada masa Nabi, tetapi juga pada waktu sepeninggal beliau.¹²⁹ Kesimpulan ini didasarkan pada penafsiran beberapa ahli seperti Ibn Kathīr, Ahmad Muṣṭafa al-Maraghi, Muhammad Rashīd Riḍā, dan Sayyid Qutb terhadap ayat 106 Q⁶. Al-Baqarah,¹³⁰ terkait dengan adanya konsep *naskh* hukum dalam al-Qur'an maupun hadis. Munawir meyakini bahwa baik dalam 11-Qur'an maupun sunah terdapat *naskh*, karena wahyu-wahyu al-Qur'an itu tidak turun ke dunia yang vakum, melainkan kepada suatu kelompok manusia atau masyarakat dengan latar belakang sejarah dan kebudayaan tertentu, serta tingkat kecerdasan tertentu.¹³¹

Rasulullah saw juga pernah menyampaikan bahwa setiap 100 tahun (seabad) mesti terdapat seorang mujaddid atau seorang mujtahid.¹³² Dengan demikian bisa dipahami bahwa dalam perjalanan hidup umat Islam mestinya tidak pernah vakum dari

¹²⁸ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, 39.

¹²⁹ Misalnya pemindahan kiblat dari *Bayt al-Maqdis* ke *Bayt al-Harām*, Nabi dalam hadisnya juga pernah memberikan petunjuk yang berbeda dengan apa yang beliau pernah berikan. Suatu contoh yang populer adalah pada awal Islam Nabi melarang umatnya berkunjung ke kubur, karena khawatir kambuh memuja nenek moyang atau minta wasilah. Tetapi, setelah iman mereka kuat, justru Nabi mengimbau agar umatnya berziarah kubur, sebab dengan demikian mereka akan ingat bahwa cepat atau lambat mereka akan mati.

¹³⁰ Artinya: Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. tidakkah kamu mengetahui bahwa Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?

¹³¹ Munawir Sjazali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 47-48.

¹³² Adapun hadits yang dimaksud sebagai berikut: عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان الله يعث هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها (رواه ابو داود) 4. Lihat Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwūd*, (Dār al-Fikr, tth), Juz 4, h. 109.

sang pembantu yang bertugas untuk menyelesaikan masalah pada zamannya. Hal ini berarti bahwa ijtihad para ulama terdahulu mesti sesuai dengan waktu dan keadaan di mana mereka berada, namun belum tentu sesuai dengan keadaan umat Islam sekarang ini.¹³³ Karena itu sangat bijaksana Ibn Qayyim (w. 751 H) yang menyatakan:

تغير الفتوى بتغير الأزمان والأمكنة والأحوال والعوائد¹³⁴

30

"Perubahan fatwa adalah karena perubahan zaman, tempat, keadaan dan kebiasaan." Yang dimaksud adalah bahwa kondisi suatu masyarakat akan berpengaruh terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh seorang mufti. Namun hal ini tidak berarti bahwa hukum akan berubah begitu saja, tanpa memperhatikan norma yang terdapat dalam sumber utama hukum Islam, al-Qur'an dan hadis.¹³⁵ Dan sejarah mencatat, bahwa ijtihad telah dilaksanakan dari masa ke masa, sejak masa awal Islam sampai sekarang. Dan Ijtihad masa sekarang jauh lebih diperlukan dibandingkan dengan masa-masa lampau.

Terkait dengan perubahan sosial, dalam pemikiran hukum Islam dikenal dua teori besar dengan paradigma dan cara pandang yang bukan saja berbeda, tetapi juga saling bertentangan, yakni teori keabadian atau normativitas hukum Islam dan teori adaptabilitas hukum Islam. Teori normativitas hukum Islam berasumsi dan meyakini bahwa hukum Islam, sebagai hukum yang ditetapkan oleh Tuhan, ia tidak mungkin bisa diubah, dan sebagai konsekuensinya, ia juga tidak beradaptasi dengan perkembangan zaman. Sementara itu, teori kedua (adaptabilitas hukum Islam) justru berasumsi bahwa hukum Islam, sebagai hukum yang diciptakan Tuhan untuk manusia, maka ia bukan saja bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman, akan tetapi ia juga bisa diubah demi mewujudkan kemaslahatan umat manusia.¹³⁶

¹³³Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 164.

¹³⁴ Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-'ālamīn* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), Juz III, 14.

¹³⁵ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 164.

¹³⁶ Pengantar Redaksi buku karya Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LkiS, 2005), cet. Ke-1, v-vi.

Dari paparan di atas, dapat dipahami bahwa hal-hal yang diperbolehkan dilakukan ijtihad adalah dalam masalah baru yang tidak disebutkan secara jelas oleh nas al-Qur'an dan sunah. Karena hukum Tuhan yang berupa nas itu diperuntukkan demi kemaslahatan manusia, maka dalam kondisi tertentu, seorang mujtahid diperbolehkan menjadikan situasi dan kondisi sosial sebagai salah satu pertimbangan dalam membuat keputusan hukum, karena dianggap di dalamnya terdapat kemaslahatan. Tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia sebagaimana disebutkan pada awal bab ini merupakan persoalan yang menjadi wilayah ijtihad ulama, terutama diperselisihkan oleh kaum modernis dan tradisional di Indonesia. Secara detail gambaran tentang tradisi dan bagaimana A. Hassan dan Siradjuddin Abbas berijtihad akan dipaparkan pada pembahasan selanjutnya.

C. Hubungan Paham Keagamaan dan Fatwa

Fatwa merupakan produk (hasil) pemikiran mufti, ditulis atau disampaikan sesuai permintaan *mustafti* atau untuk merespon situasi kondisi yang berkembang di masyarakatnya. Sebagai hasil pemikiran, teks fatwa disusun berdasarkan pemahaman mufti terhadap dalil syara' dengan menggunakan bahasa yang mudah dipahami oleh pemohon fatwa.¹³⁷ Bahasa sebagai alat untuk

¹³⁷ Fatwa, dalam proses penetapan hukumnya hampir bisa dipastikan dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosial yang melingkupinya, demikian halnya, fatwa, ketika disebarluaskan dalam kehidupan masyarakat, sangat mungkin dipergunakan oleh *agent of change* atau pelopor perubahan – secara langsung atau tidak langsung – sebagai alat untuk melestarikan paham keagamaan seseorang. Dalam kajian sosiologi, pelopor perubahan itu adalah seseorang atau kelompok orang yang mendapatkan kepercayaan dari masyarakat sebagai pemimpin satu atau lebih lembaga-lembaga kemasyarakatan. Pelopor perubahan memimpin masyarakat dalam mengubah sistem sosial. Dan perubahan sosial yang dikehendaki atau direncanakan, selalu berada di bawah pengendalian serta pengawasan pelopor perubahan tersebut. Cara-cara untuk mempengaruhi masyarakat dengan sistem yang teratur dan direncanakan terlebih dahulu, dinamakan *sosial engineering* atau *sosial planning*. Sebagaimana dikutip Soerjono Soekanto dari N.J. Coulson, bahwa pengalaman-pengalaman di negara-negara lain dapat membuktikan bahwa hukum (dalam bentuk kaidah-kaidah hukum), sebagaimana halnya dengan bidang-bidang lainnya dipergunakan sebagai alat untuk mengadakan perubahan-perubahan sosial, terutama dalam perubahan yang dikehendaki atau perubahan yang

menyampaikan pesan dipahami sebagai bentuk interaktif antara mufti dengan pembaca/pemohon fatwa. Karena itu penting memposisikan bahasa dalam wacana kritis. Mohammad A.S. Hikam menjelaskan bagaimana bahasa dipandang dalam analisis wacana. Dalam hal ini terdapat tiga pandangan sebagai berikut :¹³⁸

1. Pandangan yang diwakili oleh kaum positivisme-empiris. Oleh penganut aliran ini, bahasa dianggap sebagai sesuatu yang bebas, netral, tidak dipengaruhi oleh kekuatan-kekuatan dominan, dan apa yang dinyatakan oleh teks itu dianggap sesuatu yang tidak terdistorsi, sehingga dianggap sebagai kebenaran. Salah satu ciri dari pemikiran ini adalah adanya pemisahan antara pemikiran dan realitas. Dalam kaitannya dengan analisis wacana, konsekuensi logis dari pemahaman ini adalah orang tidak perlu mengetahui makna-makna subyektif atau nilai yang mendasari pernyataannya, sebab yang penting adalah apakah pernyataan itu dilontarkan secara benar menurut kaidah sintaksis dan semantik. Wacana lantas diukur dengan pertimbangan kebenaran/ketidakbenaran (menurut sintaksis dan semantik).¹³⁹

direncanakan (*intended change* atau *planned change*) oleh pelopor perubahan. Misalnya di Tunisia, sejak diberlakukan *Code of Personal Status* pada tahun 1957, seorang wanita yang telah dewasa, mempunyai kemampuan hukum untuk menikah tanpa harus didampingi oleh seorang wali. Tunisia sebagai suatu negara Islam di mana penduduknya pada umumnya menganut mazhab Maliki, mengambil prinsip-prinsip dari mazhab Hanafi tentang kedudukan wanita. Di Syiria, Yordania, Irak, dan juga Marokko, suatu perkawinan haruslah mendapatkan ijin dari pengadilan. Di Syiria, misalnya, pengadilan baru memberikan ijin untuk melakukan poligami apabila pengadilan telah yakin bahwa calon suami mempunyai kedudukan ekonomi yang kuat. Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, 122-126.

¹³⁸ Mohammad A.S. Hikam, "Bahasa dan Politik: Pengha⁸⁶iran *Discursive Practice*," dalam Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1996), 78-86.

¹³⁹ Titik perhatian dalam pendekatan positivistik terutama didasarkan pada benar tidaknya bahas²⁴ secara gramatikal. Kohesi dan koherensi adalah istilah yang sering dipakai. Kohesi merupakan keserasian hubungan unsur-unsur dalam wacana, sedangkan koherensi merupakan kepaduan wacana, sehingga membawa ide tertentu yang dipahami oleh khalayak. Kalimat seperti, "Ahmad pergi bersama temannya, mobil dia baru." Kalimat ini koheren, karena kita tahu ide apa yang ingin disampaikan lewat wacana itu, tetapi tidak kohesif sebagai

2. Pandangan kedua, disebut sebagai konstruktivisme. Aliran ini menolak pandangan empirisme/positivisme yang memisahkan subyek dan obyek bahasa. Dalam pandangan konstruktivisme, bahasa tidak lagi hanya dipandang sebagai alat untuk memahami realitas obyektif belaka dan yang dipisahkan dari subyek sebagai penyampai pernyataan. Aliran ini menganggap subyek sebagai faktor sentral dalam kegiatan wacana serta hubungan-hubungan sosialnya. Dalam hal ini, subyek memiliki kemampuan melakukan kontrol terhadap maksud-maksud tertentu dalam wacana. Bahasa diatur dan dihidupkan oleh pernyataan-pernyataan yang bertujuan. Setiap pernyataan pada dasarnya merupakan tindakan pembebanan makna, pembentukan dan pengungkapan jati diri pembicara. Oleh karena itu analisis wacana dimaksudkan untuk menbongkar makna dan maksud tersembunyi dari pembicara, diantaranya dengan menempatkan diri pada posisi sang pembicara dengan penafsiran mengikuti struktur makna dari sang pembicara.
3. Pandangan ketiga disebut pandangan kritis. Pandangan ini melengkapi pandangan konstruktivisme dengan melihat proses produksi dan reproduksi makna yang terjadi secara historis maupun institusional. Pandangan kritis juga menganalisis faktor-faktor hubungan kekuasaan yang inheren dalam setiap wacana, yang diperankan dalam membentuk jenis-jenis subyek tertentu dan perilakunya. Jadi, yang ditekankan adalah bahwa bahasa ini tidak dipahami sebagai medium netral, tetapi bahasa sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subyek tertentu, tema wacana tertentu, maupun strategi di

wacana. Tidak kohesif, dalam arti, kata "dia" menunjuk kepada siapa ? Ahmad atau temannya ? Wacana itu akan kohesif kalau misalnya dipakai kalimat "Ahmad pergi bersama temannya. Mobil Ahmad baru." Dalam analisis wacana positivisme, yang lebih ditekankan adalah aturan dalam berbahasa, aturan merangkai kata maupun kalimat. Contoh, kalau ada kalimat diawali dengan kata "seseorang", maka ada aturan yang seharusnya mengikuti kata tersebut, yakni nama orang, bukan nama binatang, tumbuhan atau benda mati. Supaya wacana itu baik dan dimengerti, dibuat supaya kalimat-kalimat itu terikat sebagai satu kesatuan yang utuh. Jadi yang penting adalah bagaimana agar kalimat-kalimat itu dibuat sesuai aturan agar wacana dapat dimengerti. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2008), cet.ke-6, 4-5.

dalamnya. Oleh karena itu, analisis wacana di sini dipakai untuk membongkar kuasa yang ada dalam setiap proses bahasa. Karena memakai perspektif kritis, maka analisis wacana kategori ketiga ini juga disebut sebagai analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis/CDA*). Ini untuk membedakan dengan analisis wacana dalam kategori pertama dan kedua (*Discourse Analysis*).

Dari ketiga kategori di atas, analisis wacana kritislah yang akan dipertajam²⁰ untuk membedah persoalan yang dikaji dalam penelitian ini. Analisis wacana kritis menyelidiki bagaimana melalui bahasa kelompok sosial yang ada saling bertarung dan mengajukan versinya masing-masing. Sebagaimana dikutip Eriyanto dari Teun A. Van Dijk, Fairclough, dan Wodak, ada lima karakteristik analisis wacana kritis, yakni, tindakan, konteks, historis, kekuasaan dan ideologi.¹⁴⁰ Karakteristik *pertama* (tindakan), bahwa wacana teks fatwa tentang tradisi keagamaan dipahami sebagai tindakan atau bentuk interaksi dan bentuk hubungan antara penulis³⁹ dengan orang lain. Konsekuensi dari pandangan ini, bahwa wacana dipandang sebagai sesuatu yang bertujuan, apakah untuk mempengaruhi, mendebat, mer³⁹ujuk, menyanggah, dan sebagainya. Konsekuensi lainnya, bahwa wacana dipahami sebagai sesuatu yang diekspresikan secara sadar, terkontrol, bukan di luar kendali dan kesadaran penulisnya.

Kedua, dalam mengkaji wacana teks fatwa keagamaan tentang tradisi yang dinilai bidah harus mempertimbangkan konteks²⁴ untuk melihat konteks Teori Guy Cook dapat diterapkan, bahwa ada tiga hal yang sentral dalam analisis wacana: teks, konteks, dan wacana. Teks adalah semua bentuk bahasa, bukan hanya kata-kata yang tercetak di lembar kertas, tetapi juga semua jenis ekspresi komunik⁴², ucapan, musik, gambar, dll. Konteks yakni semua situasi dan hal yang berada di luar teks dan mempengaruhi pemakaian bahasa, seperti partisipan dalam bahasa, seperti latar siapa yang memproduksi wacana, jenis kelamin, pendidikan, etnis, agama dll, dan situasi di mana teks diproduksi, seperti setting sosial tertentu (tempat, waktu, posisi pembicara/penulis). Adapun wacana di sini dimaknai sebagai

¹⁴⁰ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Media*, 8-14.

20
pertautan teks dan konteks secara bersama-sama dalam suatu proses komunikasi.¹⁴¹

Ketiga, menempatkan wacana dalam konteks sosial tertentu, berarti wacana itu tidak mungkin bisa dimengerti tanpa menyertakan konteks historisnya. Konteks²⁰ storis bisa digunakan untuk menjelaskan misalnya pertanyaan mengapa wacana yang berkembang atau dikembangkan seperti itu, mengapa bahasa yang dipakai seperti itu, dan seterusnya. Perangkat ini bisa digunakan untuk menjelaskan, mengapa wacana teks fatwa keagamaan tentang tradisi banyak diproduksi pada periode tertentu.

Keempat, elemen kekuasaan (*power*) dalam analisis wacana kritis sangat diperlukan. Di sini, setiap wacana, yang muncul dalam bentuk teks fatwa keagamaan tentang tradisi, tidak dipandang sebagai sesuatu yang alamiah dan netral, tetapi merupakan bentuk pertarungan kekuasaan antar para penulis (subyek) yang notabenenya sebagai kelompok intelektual. Dari pertarungan ini akan terlihat secara jelas posisi seorang penulis fatwa tentang tradisi itu termasuk anggota dari kategori sosial (kelompok, komunitas) tertentu. Pertarungan kekuasaan ini dalam hubungannya dengan wacana digunakan untuk memperebutkan kontrol terhadap *public sphere*. Kontrol di sini tidaklah harus selalu dalam bentuk fisik, tetapi juga mental atau psikis. Kelompok yang dominan akan membuat kelompok lain berbicara dan bertindak seperti yang diinginkan olehnya. Bentuk kontrol terhadap wacana bisa berupa kontrol terhadap konteks, yang secara mudah dapat dilihat siapa yang boleh dan harus berbicara, dan siapa yang hanya boleh mendengarkan dan mengiyakan. Di samping kontrol terhadap konteks, juga terhadap struktur wacana, misalnya dapat dilihat dari penonjolan atau pemakaian kata-kata tertentu.

Yang *kelima*, ideologi menjadi konsep penting dalam analisis wacana kritis. Bahwa teks fatwa keagamaan tentang tradisi sesungguhnya merupakan pencerminan dari ideologi atau

5
¹⁴¹Wacana sebagai terjemahan dari bahasa Inggris *discourse*, berasal dari bahasa Latin *discursus* yang berarti lari kian kemari. Secara bahasa berarti komunikasi pikiran dengan kata-kata; ekspresi ide-ide atau gagasan-gagasan; dll. Lihat Webster's New Twentieth Century Dictionary (USA: The World Publishing Company, 1983), cet. ke-2, 522.

paham keagamaan tertentu. Biasanya ideologi dibangun oleh kelompok dominan untuk mereproduksi dan melegitimasi dominasi mereka. Inilah beberapa karakteristik yang penting untuk dijadikan acuan dalam melakukan analisis wacana kritis.

Tegasnya, salah satu karakteristik penting dalam analisis wacana kritis adalah, bahwa wacana diproduksi³⁹ sebagai bentuk interaksi dan hubungan dengan orang lain. Wacana dipandang sebagai sesuatu yang bertujuan, apakah untuk mempengaruhi, mendebat, membujuk, menyanggah, bereaksi, dan sebagainya, yang diekspresikan secara sadar dan terkontrol.¹⁴²

Jika asumsi di atas benar, maka wacana dalam teks fatwa ulama tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia, diproduksi dan direproduksi bukan tanpa tujuan. Bisa saja ia ditulis dengan maksud untuk mempengaruhi/membujuk, mendebat/menyanggah, dan sebagainya. Ia diproduksi dalam konteks (situasi, latar, peristiwa, dan kondisi) dan sosio-historis tertentu, bahkan tidak jarang pemberi fatwa menggunakan bahasa-bahasa yang menggambarkan terjadinya pergulatan atau pertarungan pengaruh paham keagamaan mereka. Paham keagamaan adalah cara pandang seseorang tentang agama yang diyakininya. Cara pandang terhadap agama berkaitan dengan sikap seseorang terhadap agama serta perilaku sosialnya.

BAB III
PAHAM KEAGAMAAN
A. HASSAN DAN SIRADJUDDIN ABBAS

¹³
¹
Paham keagamaan seseorang bersifat relatif tergantung lingkungan sosial (keluarga, pendidikan, situasi politik dan budaya) yang membentuknya. Paham keagamaan akan mempengaruhi sikap keberagamaannya, dan terhadap usahanya akan mewarnai seluruh karyanya. Jadi, dapat dikatakan bahwa paham keagamaan seorang mufti dapat dilihat dalam berbagai fatwanya (hasil ijtihadnya), baik fatwa yang tertulis maupun yang disampaikan secara lisan. Selanjutnya, paham keagamaan yang termuat dalam fatwa secara turun temurun akan diwariskan atau ditransformasikan kepada generasi selanjutnya. Mata rantai ini akan terus bergulir selama fatwa ulama masih diproduksi dan dibaca orang.

A. Genealogi Paham Keagamaan A. Hasan dan Sirajuddin Abbas

A. Hassan dan Siradjuddin Abbas adalah dua tokoh Muslim di Indonesia yang hidup pada awal abad 20 Masehi, dimana babak baru persinggungan antara paham keagamaan Muslim Modernis dan Muslim Tradisionalis dimulai. A. Hassan lahir di Singapura tahun 1887 dari pasangan Ahmad dan Muznah. Ahmad berasal dari India bergelar pandit, sedang Muznah berasal dari Palekat (Madras) India tetapi lahir di Surabaya. Sejak usia tujuh tahun A. Hassan telah belajar Al-Qur'an dan agama, bahasa Arab, Melayu, Tamil, dan Inggris. Ia tidak menamatkan sekolah dasarnya di Singapura. Sejak usia 12 tahun, ia bekerja sebagai pelayan toko milik iparnya, Sulaiman, sambil belajar mengaji pada Hajj Ahmad di Bukittinggi dan belajar ilmu nahwu-sharaf kepada Muhammad Thaib di Minto Road. Ia juga belajar pada Said Abdullah al-Musawi, Abdul Lathif (tokoh terkenal di Malaka dan Singapura), Syeikh Hassan (asal Malabar) dan Syeikh Ibrahim (India). Masa belajar ini ditempuh sampai usia 23 tahun. A. Hassan memiliki banyak pengalaman hidup di berbagai tempat (Singapura, Bukittinggi, Surabaya, Bandung, dan Bangil) dalam berbagai profesi, seperti berdagang, belajar/mengajar, dan dakwah. Ia

memiliki banyak karya,¹ dan terakhir ia tinggal di Bangil sampai tutup usia pada Senin, 10 Nopember 1958.² Biografi A. Hassan sesuai kebutuhan akan disinggung pada bagian-bagian tertentu yang terkait dengannya, demikian halnya dengan biografi Siradjuddin Abbas.

Adapun Siradjuddin Abbas lahir di desa Bengkawas, Bukittinggi, Sumatera Barat, pada tanggal 5 Mei 1905. Ayahnya adalah seorang ulama terkenal di Minang yang bernama Syekh Abbas bin Abd al-Hakim bin Abd al-Hakim Ladang Lawas, pengasuh Pesantren Ladang Lawas Bukittinggi. Ibunya bernama Ramalat binti Zai Bengkawas.³ Waktu kecil ia belajar pada ayahnya sendiri, kemudian kepada para ulama di daerah Bukittinggi dan sekitarnya, bahkan pernah belajar di Makkah.

Ia memiliki banyak pengalaman dalam karirnya, dimulai menjadi guru di Madrasah Tarbiyah Islamiyah Candung, pada tahun 1923-1927, mengajar pada Pondok Pesantren Sumatera Thawalib Parabek yang didirikan oleh Inyik Ibrahim Musa Parabek.⁴ Ketika berada di Makkah pun Siradjuddin Abbas sempat menjadi guru bantu di Masjidil Haram. Selama tiga tahun (1930-1933) Siradjuddin bekerja sebagai sekretaris Konsulat Nederland-Belanda di Makkah. Pada tahun 1933, Siradjuddin Abbas beserta keluarga kembali ke Indonesia. Tahun 1935 Siradjuddin Abbas sebagai ketua Pengurus Besar Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PB Perti). Ia juga pengelola majalah dan koran di Padang dan Medan, pernah menjadi anggota Dewan Partai Tertinggi Perti, pada tahun 1940 ia menjabat sebagai anggota dewan perwakilan rakyat seperti Minangkabau Raad dan

43

¹Karya yang paling monumental menurut penulis adalah buku "Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama" (4 jld) dan "Kumpulan Risalah A. Hassan" yang diprakarsai oleh Penerbit Pustaka Jina Bangil tahun 2005, memuat 10 pokok persoalan yang masih aktual (Risalah Al-Fatihah, Risalah Jum'ah, Risalah Zakat, Risalah Riba, Risalah Hajji, Risalah Ijma', Risalah Qiyas, Risalah Madzhab, Risalah Taqlid, dan Risalah Ahmadiyah).

²Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: pt. Bina Ilmu, 1994), 109-19.

³Lihat Tim Penulis, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Ulama Besar Sumatera Barat* (Padang: Islamic Centre, 1981), h. 67.

⁴Lihat Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995), cet. Ke-4, 155.

Syu Sangi Kai (1944), Komite Nasional Indonesia Pusat (1945), DPR-RIS, DPR Sementara, DPR Pemilu (1955), dan DPR GR(s/d 1965).⁵ Pada 6 November 1954, Siradjuddin Abbas menjabat sebagai Menteri Kesejahteraan Negara di kabinet Ali Sosroamidjojo. Siradjuddin Abbas pun ikut aktif di gerakan Setia Kawan Rakyat Asia Afrika yang dipimpin oleh Anwar Sadat selaku presiden Mesir. Posisi Siradjuddin Abbas saat itu berada sebagai wakil ketua perwakilan Indonesia. Ia pernah menjadi wakil ketua Liga Muslimin Indonesia.⁶ Organisasi ini berdiri tanggal 30 Agustus 1952 yang terdiri dari tiga partai besar yaitu NU yang diwakili oleh KH Wahid Hasyim, PSII yang diwakili oleh Abikusno Cokrosuyono, dan Perti yang diwakili oleh Siradjuddin Abbas, serta satu organisasi sosial yang berkedudukan di Sulawesi Selatan, yaitu Dar al-Da'wah Wal Irsyad. Sejak memasuki masa pensiun tahun 1966, Siradjuddin Abbas menggiatkan diri sebagai pengajar agama dan pengarang buku.⁷ Siradjuddin Abbas meninggal dunia pada hari Selasa, 5 Agustus 1980 dan dimakamkan di pemakaman umum Tanah Kusir Jakarta Selatan.

Dari riwayat singkat kedua tokoh di atas, tampak bahwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas memiliki latar belakang yang

⁵Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2003), h. 387.

⁶Liga bertujuan mencapai suatu masyarakat Islam dengan berpegang pada hukum Allah dan Sunah Nabi. Untuk mencapai tujuan tersebut, Liga berusaha: mengatur rencana bersama mengenai tindakan-tindakan besar bagi kepentingan umat Islam Indonesia dalam segala lapangan hidup dan kehidupan; menghimpun organisasi-organisasi Islam Indonesia untuk bekerja atas dasar rencana bersama; membantu menyuburkan kemajuan organisasi-organisasi Islam Indonesia; mengadakan kesatuan aksi bagi gerakan-gerakan Islam; menyelenggarakan hubungan dan kerjasama antar umat Islam Indonesia dan umat Islam sedunia; dan mengadakan kongres Islam Indonesia baik dalam tingkat lingkungan Indonesia maupun dunia. Lihat Abu Bakar Aceh, *Riwayat Hidup KH. A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar* (Jakarta: Panitia Buku Peringatan KH. A. Wahid Hasyim, 1957), h. 564.

⁷Beberapa karyanya antara lain; *40 Masalah Agama, Perjalanan Hidup Nabi Muhammad, Kitab Fiqh Ringkas, Kumpulan Soal Jawab Keagamaan, I'tikad Ahli Sunnah Wal Jama'ah, Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i, Ulama Syafi'i dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad, Sorotan atas Terjemahan Al-Quran HB Jasin*.

berbeda, dan pada bagian lain nanti akan tampak jelas jalan perjuangan yang ditempuh kedua tokoh ini. A. Hassan menjadi penerus paham modern, sedangkan Siradjuddin Abbas¹ menjadi pembela paham tradisionalis, meski kedua tokoh ini sama-sama pernah belajar agama di Bukittinggi, wilayah pertama terjadi konflik antara Kaum Muda dan Kaum Tua di Indonesia. Para guru dan pendahulu kedua tokoh ini pun dapat dipastikan mendapatkan ilmu agama Islam dari tempat yang sama, yakni *al-Haramayn* (Makkah dan Madinah), baik secara langsung maupun tidak, bahkan Siradjuddin Abbas sendiri pernah belajar langsung di Makkah. Oleh karena itu, untuk melihat ketersambungan pewarisan ilmu, pembahasan selanjutnya adalah mengenai proses transmisi paham keagamaan kedua tokoh ini dari sumbernya (*al-Haramayn*).

Diakui para sejarawan, bahwa perkembangan Islam di Indonesia (Nusantara) yang damai dan evolusioner tidak bisa dilepaskan dari peran para sufi. Aktifnya gelombang sufi pengembara pada abad ke-13 M juga ada kaitannya dengan perkembangan di dunia Muslim, bahwa sejak kejatuhan Baghdad ke tangan laskar Mongol pada tahun 656 H/1258 M menjadikan kaum sufi banyak memainkan peran dalam memelihara keutuhan dunia Muslim dan pada masa-masa ini tarekat sufi secara bertahap menjadi institusi¹ yang stabil dan disiplin, dan mengembangkan afiliasi dengan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan (*tawā'if*), yang turut membentuk masyarakat urban. Afiliasi ini memungkinkan para guru dan murid sufi memperoleh sarana pendukung untuk melakukan perjalanan dari pusat-pusat dunia Muslim ke wilayah-wilayah periferi,⁸ membawa keimanan dan ajaran melintasi berbagai batas-batas bahasa dan, dengan demikian mempercepat proses ekspansi Islam. Dengan latar belakang ini,

⁸Wilayah periferi adalah wilayah yang mengalami konversi lebih belakangan. Islam yang berkembang di wilayah periferi dikenal dengan Islam peripheral, Islam pinggiran, Islam yang jauh dari bentuk "asli" yang terdapat dan berkembang di pusatnya di Timur Tengah, Islam yang berkembang dengan sendirinya, bercampur baur dengan dan didominasi oleh budaya dan system kepercayaan lokal, yang menurut sebagian pakar, tidak jarang tidak sesuai dengan Islam. Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), cet. Ke-2, 5.

1 dapat dikatakan benar, informasi lokal tentang kedatangan berbagai *shaykh*, *Sayyid*, *Makhdum*, guru dan semacamnya dari Timur Tengah atau tempat-tempat lain ke wilayah mereka (Nusantara).⁹

Periode kontak yang damai dan harmonis dengan Islam tersebut kemudian terganggu oleh konflik-konflik keagamaan internal antara kaum sufi aliran ortodoks dan aliran heterodoks. Konflik antara kedua aliran ini sebenarnya juga telah terjadi dalam sejarah Islam jauh sebelum terjadi di Indonesia, misalnya Abū Yazīd al-Bustāmī (kira-kira 874), Ibn Manṣūr al-Ḥallāj (w.922), dan Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī (w.1240),¹⁰ yang oleh karena ajarannya dianggap berseberangan dengan doktrin utama yang menjadi pegangan para masanya, maka Al-Ḥallāj, salah seorang tokoh sufi heterodoks misalnya, harus dieksekusi di Baghdad pada tahun 922.¹¹

Di Indonesia, contoh sufi aliran heterodoks yang juga mengalami perlakuan yang sama sebagaimana yang dialami oleh Al-Hallaj adalah Shaykh Siti Jenar atau Lemah Abang, yang pada masa Wali Sanga (Jawa), abad ke-15, dia dieksekusi atas perintah Wali Sanga. Shaykh Siti Jenar dikenal dengan doktrin ajarannya "*manunggaling kawula gusti*". Yang inti ajarannya sebagaimana tergambar dalam ucapannya "*iya ingsun iki Allah*" (Aku sendiri

1⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2007), Ed. Revisi, cet. ke-3, 15-16.

1¹⁰ Pembahasan mengenai konflik-konflik para sufi masa awal, lihat misalnya Rahman, *Islam*, edisi kedua (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), 128-149. Pada umumnya para sufi heterodoks banyak mengikuti sufisme Ibnu 'Arabi. Dalam penyebarannya ke pelosok dunia Islam, sufisme ini kemudian "kawin" dengan tradisi lokal yang sudah ada. Karena itu menurut Amin Rais, tidak aneh bila praktik-praktik sufi kadangkala bertentangan dengan ajaran-ajaran murni Islam. Pemujaan kepada "orang-orang suci", penyembahan pada kuburan-kuburan tertentu dan berbagai praktik esoterik yang aneh-aneh serta berbagai *bid'ah* dan khurafat tidak dapat dipisahkan dari berbagai gerakan sufi. Lihat Amin Rais, "Kata Pengantar" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), cet. ke-5, viii. 1

1¹¹ Al-Hallaj mengajarkan doktrin "Ana al-Haqq" (Aku adalah Yang Maha Benar).

¹ adalah Allah).¹² Di Aceh juga terjadi konflik antara empat tokoh sufi terkenal pada abad ke-16 dan 17, yakni Hamzah Fansuri (kira-kira 1607), Shamsuddin as-Sumaterani (w.1630), Nuruddin Al-Raniri (w.1068 H/1658 M), dan Abdurrauf Singkel (w.1693). Hamzah Fansuri dan muridnya, as-Sumaterani mengajarkan doktrin *wujūdiyyah*, dengan namanya yang terkenal *Martabat Tujuh*. Ini pengembangan dari doktrin Ibn 'Arābi, yang dilindungi oleh penguasa Aceh, waktu itu Sultan Iskandar Muda (w. 1636), seorang murid As-Sumaterani. Setelah Sultan Iskandar Muda wafat, doktrin ini ditentang oleh Al-Raniri dan tokoh yang sealaran dengannya. Al-Raniri berusaha mengeliminir doktrin heterodoks (menyimpang) tersebut dengan cara membakar kitab-kitab yang berisikan ajaran tersebut dan mengeksekusi para pengikutnya.¹³ Al-Raniri kemudian mendapat tantangan dari sufi hiterodoks lainnya, bernama Sayf al-Rijal (w. tidak diketahui), yang mewakili serangan balik (*conter attack*) terhadap ortodoksi yang pada akhirnya memaksa Al-Raniri hengkang dari Aceh untuk selamanya di tahun 1644/1645.¹⁴

Dengan demikian, selaslah ¹ bahwa konflik-konflik agama muncul tatkala Islam Indonesia menjadi lebih "matang" dari abad

¹² Lihat Sutan Takdir Alisyahbana, "Pemikiran dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara dalam Hubungannya dengan Masa Depan Islam", dalam *Seminar Internasional tentang Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1986), hlm. 38. Sebagaimana dikutip Ahmad Haris, Zoetmulder menjelaskan usaha-usaha yang dilakukan oleh wali Sanga untuk menyadarkan Shaykh Siti Jenar, akan tetapi usaha-usaha tersebut tidak membuahkan hasil. Meski terdapat kesamaan dalam beberapa aspek antara hikayat Siti Jenar dengan al-Hallaj, namun kesamaannya dalam doktrin tergolong sedikit. Perbedaan besar dan fundamentalnya bahwa Al-Hallaj selalu lebih dipandang sebagai pelaku astetik yang lenyap dalam cinta kepada Tuhan, sedangkan ini sedikitpun atau malah tidak terdapat sama sekali pada diri Siti Jenar. Siti Jenar tidak lebih dari pemikir bebas, yang tidak memperdulikan raja atau pun hukum agama dan tidak jera terhadap ¹ akibat yang ditimbulkan oleh doktrinnya. Lihat Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 46-47.

¹³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 212. Analisis lebih dalam mengenai pemikiran, doktrin, termasuk konflik mereka dapat dilihat misalnya, Al-Attas, *Mysticism of Hamzah, Raniri and the Wujudyyah of the 17th Century Aceh*, dalam ¹ Monografi JMBRAS No.3 (Singapore, 1966), 43-79.

¹⁴ Uraian cukup lengkap mengenai pertarungan antara Al-Raniri dengan Sayf al-Rijal dapat dibaca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 214-216.

1

ke-13 dan seterusnya – yang disebut Johns sebagai periode sufi – yakni masa ketika sufisme tersebar ke seluruh dunia. Jadi, dalam hal pemikiran, sufisme yang telah berjasa terhadap islamisasi di Indonesia yang damai juga seharusnya dianggap sebagai faktor yang membuka gerbang Indonesia menuju konflik yang berkepanjangan. Dilihat dari nama-nama tokoh yang berseberangan di atas dapat dikatakan bahwa sebagian besar mereka adalah orang-orang yang berlatar pendidikan dari Timur Tengah. Hamzah, misalnya, berguru di beberapa tempat, termasuk Mekah, Madinah, Yerusalem, dan Baghdad. Al-Raniri berguru di Hadramawt di Arabia Selatan, juga di Ranir, India, kampung halamannya. Sementara itu, Abdurrauf adalah alumni pendidikan *al-Haramayn* abad ke-17. Mereka diakui memiliki peran penting dalam membentuk Islam Indonesia.

Diakui oleh para pakar, bahwa aspek Islam¹⁵ yang pertama kali berkembang di Indonesia adalah aspek tasawuf yang kemudian disusul aspek fikih, namun tidak berarti bahwa aspek fikih tidak penting, mengingat tasawuf yang berkembang di Indonesia adalah tasawuf Sunni yang menempatkan fikih pada posisi penting dalam struktur bangunan tasawufnya.¹⁶

Tasawuf (mistik) dan fikih merupakan dua bidang pengetahuan yang menjadi pokok pengajaran di lembaga-lembaga pengajaran di Indonesia. Kedua bidang pengetahuan tersebut kadangkala terdapat bersamaan dalam satu pesantren, dan kadangkadang pula sebuah pesantren membatasi studinya hanya pada satu pengetahuan tertentu. Pengikut mistik¹ biasanya membentuk suatu orde yang disebut tarekat (*ṭariqah*). Pada masa pergantian abad XIX ke abad XX, terdapat tiga buah tarekat yang populer

1

¹⁵ Menurut Harun Nasution, Islam membawa ajaran yang tidak hanya satu segi, tetapi mengenai berbagai segi kehidupan manusia. Yaitu aspek ibadah, sejarah dan kebudayaan, politik, lembaga-lembaga kemasyara'atan, hukum, teologi, filsafat, mistisisme, pembaharuan dalam Islam dan lain-lainnya. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985), Jilid 1 dan 2. Lihat juga Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), , Jilid 2, Cet. Ke-3, 253-259.

1

¹⁶Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dan Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI* (Jakarta: Kencana, 2006), 3.

1 dalam masyarakat Islam Indonesia, yakni *Naqshabandiyah*, *Qadariyah*, dan *Shatariyah*, yang masing-masing mempunyai jaringan sampai kepada seorang Shaykh di Timur Tengah.¹⁷

Sepanjang sejarah Islam, proses transmisi serta penyebaran (*diffusion*) ajaran-ajaran dan gagasan Islam selalu melibatkan semacam jaringan intelektual (*intellectual networks*), baik yang terbentuk di kalangan ulama maupun cendekiawan Muslim lainnya. Jaringan itu lazimnya berpusat pada satu – atau lebih – tokoh sentral yang memainkan peranan kunci dalam pembentukan dan pengembangan jaringan intelektual yang ada. Kedalaman ilmu dan kewibawaan tokoh sentral tadi, menjadi salah satu daya tarik terpenting yang membuat banyak penuntut ilmu berkerumun di sekelilingnya, sehingga memungkinkan terbentuknya suatu jaringan intelektual. Sebagaimana terlihat dalam sejarah, jaringan intelektual semacam ini terbukti menjadi salah satu alat transmisi yang paling efektif dalam difusi ajaran dan gagasan Islam, bahkan menjadi daya pendorong munculnya gerakan pembaharuan Islam.¹⁸

Secara geografis, wilayah Islam di Nusantara terletak di pinggiran (*periphery*) dunia Islam. Indonesia juga termasuk salah satu wilayah yang paling sedikit mengalami arabisasi, namun, perkembangan Islam di Indonesia tidak bisa terlepas dari perkembangan Islam di Timur Tengah. Hubungan antara Nusantara-Indonesia dengan Timur Tengah memegang peran sangat penting dalam perkembangan Islam di kepulauan Indonesia. Pada awalnya hubungan tersebut lebih berbentuk hubungan ekonomi dan dagang, kemudian disusul dengan hubungan politik keagamaan, dan selanjutnya diikuti hubungan intelektual keagamaan.¹⁹ Di sini hanya akan dijelaskan kontak para ulama Indonesia dengan Timur Tengah dalam hubungan intelektual keagamaan.

1 Makkah dan Madinah – yang dikenal dengan *al-Haramayn* – adalah pusat atau jantung kota asal Islam. Dalam kurun waktu tertentu, didirikan masjid besar yang dikenal dengan Masjid al-Haram di kota Makkah dan Masjid Nabawi di Madinah. Masjid

17 Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*,

12.

18 Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 121.

19 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 1.

1

besar ini masih berfungsi sebagai tempat peribadatan dan tempat pengajaran Islam. Sejak abad ke-16 dan 17 M, muncul *ribāṭ* dan *zāwiyah*, sebagai tempat khusus pengajaran Islam.

Menjelang abad ke-18, Makkah dan Madinah menjadi "pusat dunia kosmopolitan bagi intelektual dan penganut Islam", tempat di mana anggota dari berbagai kelompok etnis berkumpul dan membentuk sebuah komunitas ulama. Mereka adalah para ulama terkemuka di daerah masing-masing sebelum menetap di *al-Ḥaramayn*. Misalnya, ulama dari Anak Benua India membawa tradisi-tradisi mistis ke tanah *al-Ḥaramayn*, sementara para ulama dari Mesir dan Afrika Utara datang dengan muatan ilmu-ilmu hadis. Dalam pengertian tertentu, *al-Ḥaramayn* adalah sebuah "panci pelebur" (*melting pot*) – dimana tradisi-tradisi "kecil" Islam (*Islamic Little Tradition*) sama-sama lebur untuk membentuk suatu "Sintetis baru" yang condong pada "Tradisi Besar" (*Great tradition*).²⁰

Inti jaringan ulama adalah ulama populer dan berpengaruh di Mekkah dan Madinah. Sebagian mereka berasal dari Hijaz sendiri atau pendatang dari bagian dunia Islam lainnya yang kemudian bermukim di *al-Ḥaramayn*. Baik guru maupun murid, mempunyai tempat kelahiran dan tempat awal studi yang beragam sejak dari Hijaz, Persia, Mesir, Afrika Utara, sampai ke India dan Indonesia. Masyara'at intelektual (*Intellectual community*) di Tanah Suci abad ke-17, menurut Azra tidak ditentukan oleh afiliasi mazhab fikih. Meskipun demikian, tampaknya inti dari jaringan ini menganut mazhab Shafi'i dengan dukungan yang kuat dari mereka yang mengikuti mazhab Maliki. Lebih jauh lagi masyara'at intelektual ini memiliki kecenderungan ke arah penekanan baru atas berbagai disiplin keislaman yang tidak lagi terlalu berorientasi kepada tasawuf. Penekanan mencolok diberikan kepada studi hadis.²¹

1

Komunitas ulama ini bersama murid-muridnya melakukan kajian-kajian, dengan lebih menekankan mengkaji secara kritis kitab hadis karya Imam Mālik ibn Anās (w.179 H), *Al-Muwatta'* dari pada koleksi-koleksi "standar", yakni *al-Kutub al-Sittah*.

1

²⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 117-118.

²¹ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 125-126.

1

Menurut Ahmad Haris, usaha ini agaknya dimaksudkan sebagai dorongan untuk menggunakan ijtihad di satu sisi dan sebagai usaha untuk menjernihkan masyara'at Islam dari praktik-praktik yang tidak dibenarkan oleh Al-Qur'an dan hadis.²²

Semua guru dan murid dari komunitas ini memiliki afiliasi dengan *ṭarīqah* neo-sufi²³ tertentu seperti *Naqshābandiyyah*, *Qādiriyyah*, *Khalwātiyyah*, *Shaṭṭāriyyah*, dan *Sammāniyyah*. Mereka menyadari perlunya menyatukan antara aturan-aturan hukum fikih dalam sufisme.²⁴ Azra menggambarkan ciri penggabungan itu secara baik:

"Ciri paling menonjol dari jaringan ulama adalah bahwa saling pendekatan (*reapprochement*) antara para ulama yang berorientasi pada syari'at (lebih khusus lagi, para fuqaha) dan para sufi mencapai puncaknya. Konflik yang berlangsung lama antara kedua kelompok cendekiawan Muslim ini tampaknya telah banyak berkurang; sikap saling pendekatan atau

²² Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 36.

²³ Neo-sufisme menurut Rahman adalah tasawuf yang telah diperbaharui, yang cenderung melahirkan semangat ortodoksi (menggantikan kandungan ajaran tasawuf yang didasarkan pada dalil-dalil ortodoksi Islam) dan menanamkan kembali cara pandang dan sikap yang positif terhadap keduniaan. Tasawuf model baru ini menekankan dan memperbaharui faktor-faktor moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang menyimpang. Pusat perhatian neo-sufisme adalah merekonstruksi sosial-moral dari masyara'at Muslim. Hal ini berbeda dengan tasawuf sebelumnya, yang lebih menekankan kepentingan individu (bukan masyara'at). Usaha ini menghasilkan karakter neo-sufisme yang puritan dan aktivis. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, 205-206, lihat juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 119-120.

²⁴ Dikotomisasi dan antagonisasi yang secara praktis digambarkan antara sufi pada satu pihak dengan ulama ahli fikih pada pihak lain, dalam konteks perkembangan historis Islam di Timur Tengah, khususnya sebelum abad ke-12, mungkin banyak benarnya, karena memang terjadi pertentangan dan konflik yang tajam antara kaum sufi dengan ulama fikih. Namun setelah terjadi rekonsiliasi dan harmonisasi antara tasawuf dan syari'ah, konflik yang terjadi antara kedua kubu dalam banyak hal tidak berpijak pada bukti histories yang kuat. Buktinya, banyak tokoh tasawuf, mereka sekaligus juga ahli fikih. Di Indonesia, secara sempurna diwakili antara lain oleh Nūr al-Dīn al-Rānirī atau Abd Ra'ūf al-Sinkīfī pada abad ke-17. Pada masa sesudahnya dijumpai ulama seperti Muhammad Arshād al-Banjari, Dāwūd ibn Abd Allāh al-Patani, dan Nawāwī al-Bantani, di samping ahli tasawuf juga ahli fikih. Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 14-15.

rekonsiliasi di antara mereka – yang diajarkan dengan gigih oleh ulama seperti Al-Qusyairi dan Al-Ghazali beberapa abad sebelumnya – banyak dijalankan para ulama kita. Sebagian besar mereka adalah *ahl al-sharī'ah* (*fuqahā*) dan *ahl al-ḥaqīqah* (sufi) sekaligus; jadi, sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, mereka menguasai tidak hanya seluk-beluk syari'at tetapi juga *ḥaqīqah* (realitas mistis atau *ilāhiah*)”.²⁵

Dalam sejarah, kita mengenal Imam al-Ghazālī (w.1111), tokoh sufi abad 11-12 M, yang dikenal sebagai pembaharu sufisme, yang berusaha membangun kembali Islam ortodoks dengan menjadikan sufisme sebagai bagian integral darinya, yang menjernihkannya dari unsur-unsur yang tidak islami. Ajaran al-Ghazālī ini juga dikembangkan oleh para ulama pada abad-abad selanjutnya, misalnya Ahmad al-Qushāshī (991-1071 H/1538-1661 M)²⁶ dan Ibrāhīm al-Kurānī (1023-1101 H/1615-1690 M),²⁷ tokoh dominan dalam jaringan keulamaan di Mekah dan Madinah abad ke-17. Di samping dua tokoh di atas, juga dikenal termasuk

²⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 119.

²⁶ Nama lengkapnya Al-Sayyid Ahmad ibn Muhammad ibn Yūnus ibn Ahmad al-Sayyid Alā' al-Dīn al-Madānī al-Qushāshī, lahir di Madinah pada 991/1538. Ayahnya, Muhammad Yūnus, berasal dari Diyana, sebuah kampung di dekat Bayt al-Maqdis (Yerusalem), yang pindah ke Madinah atas alasan yang tidak begitu jelas. Menurut Syah Wali Allah, reformis India, bahwa Muhammad Yunus adalah sufi yang suka menyepi. Untuk menghidupi keluarganya di Madinah, ia berjualan *qushash* atau barang bekas, seperti sepatu tua, baju, dan barang bekas. Dari sinilah anaknya mendapatkan julukan *al-Qushāshī*. Pada tahun 1602, Ahmad dibawa ayahnya ke Yaman untuk belajar ilmu agama kepada ulama yang pernah menjadi gurunya. Kemudian kembali ke Makkah dan terakhir tinggal di Madinah untuk belajar kepada Ahmad ibn Ali al-Ṣinnawī – yang putrinya – dinikahi Ahmad. Dia wafat pada 19 Zulhijah 1071 H/15 Agustus 1661 M. Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 127.

²⁷ Nama lengkapnya Ibrāhīm ibn Hasan Shahrani al-Madani al-Kurānī. Terdapat dua pandangan yang berbeda mengenai tempat kelahiran Ibrahim al-Kurani. Al-Muradi mencatat, ia seorang Kurdi, lahir di Shahrzur, di wilayah pegunungan Kurdistan di perbatasan Persia. Al-Jabarti mencatat, ia seorang Persia, lahir di Tehran. Ia belajar di Persia, Turki, Irak, Syiria, dan Mesir, sebelum menetap di Madinah. Di tempat terakhir ini, ia belajar kepada Ahmad al-Qushashi, Ahmad al-Ṣinnawī, Mulla Syarīf al-Kurānī, dan Abd al-Karīm al-Kurānī. Ia mengajar di Masjid Nabawi di Madinah, sebagaimana Ahmad al-Qushāshī. Kedua tokoh ini sangat menekankan keharusan kesesuaian antara kalam dan tasawuf dengan syari'at. Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 127.

¹ jaringan ulama internasional Islam abad ke-17 yakni Muhammad al-Bābili (1000-1077/1591-1666) dari Mesir, dan Muhammad al-Barzanjī (1100-1103/1630-1691). Muhammad al-Bābili seorang *muḥaddith* terkemuka di Mesir saat itu, adalah guru dari hampir seluruh *muḥaddith* utama di *al-Ḥaramayn* pada abad ke-17. Adapun Muhammad al-Barzanjī adalah seorang shaykh sufi terkemuka dari Anatolia.

Selanjutnya, gagasan pembaharuan di bidang sufi ini dilanjutkan oleh para ulama Jawi (nusantara) yang belajar di *al-Ḥaramayn*, baik melalui aktivitas ibadah haji maupun secara sengaja datang ke *al-Ḥaramayn* untuk belajar ilmu-ilmu agama kepada para ulama yang tergolong dalam jaringan ulama internasional Islam. Ulama-ulama yang menjadi penghubung atau mentransmisikan dan menyebarkan gagasan pemikiran ulama *al-Ḥaramayn* kepada para ulama lokal, antara lain, Shaykh Yusūf al-Maqassari (1036-1111/1626-1699)²⁸ dari Sulawesi Selatan dan Abd al-Ra'ūf (1024-1105/1615-1693)²⁹ dari Aceh. Kecenderungan

²⁸ Nama lengkapnya Shaykh Muhammad Yusūf Abū al-Maḥāsīn Hadiya Allāh Tāj al-Khalwāti al-Maqassari, yang juga dikenal penduduk Makassar sebagai *Tuanta Salamaka*. Sejak kecil belajar ilmu Islam dan cenderung kuat kepada ilmu tasawuf. Sekitar tahun 1054/1644 ia belajar ke Banten, kemudian ke Aceh (konon belajar kepada Ar-Rāniri), ke India belajar kepada Sayyid Abū Ḥafṣ Umar ibn Abd Allāh Ba Shayban (guru Ar-Rāniri), dan dari Ar-Rāniri ia terinisiasi kepada Tarekat Qadiriyyah, kemudian melanjutkan perjalanan ke Yaman, Mekah dan Madinah, dan juga bertemu dengan Ibrahim al-Kurani di Madinah. Ibrahim kemudian menginisiasinya ke dalam Tarekat Shattariyyah. Di Madinah, ia bertemu dengan Abd Ra'ūf al-Sinkili. Ia kemudian melanjutkan ke Damaskus, dan terinisiasi ke dalam tarekat Khalwātiyyah, karena itu ia mendapat gelar Tāj al-Khalwāti. Selama 22 tahun ia mengembara mencari ilmu. Ia lalu kembali ke Sulawesi Selatan untuk menyebarkan gagasan pembaharuan dari Timur Tengah. Karena menemui oposisi dari kaum bangsawan, ia memutuskan untuk kembali ke Banten. Ia lalu menikahi putri Sultan Ageng Tirtayasa (1062-1104/1651-1692). Karena gerakannya dianggap membahayakan penjajah Belanda, maka ia diasingkan ke Srilangka, kemudian ke Afrika Selatan, dan wafat di sana. Tahun 1117/1705 sisa-sisa jasadnya dibawa kembali ke Makasar atas desakan Sultan Abdul Jalil dari Goa kepada Belanda. Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 131-133.

²⁹ Nama lengkapnya Abd al-Ra'ūf al-Jāwi al-Fansurī al-Sinkili. Dia dilahirkan di Sinkel, sebelah utara Fansur di pantai barat Aceh. Dalam pengembaraan keilmuannya, ia sampailah bertemu dengan Ahmad al-Qūṣaṣi dan Ibrāhīm al-Kurāni di *al-Ḥaramayn*. Ia sampai di Timur Tengah pada tahun

1

intelektual Shaykh Yusūf banyak dipengaruhi oleh tiga guru utamanya, Nūr al-Dīn al-Rāniri, Ba Shaiban, dan Ibrāhīm al-Kurāni, yang notabenenya sebagai eksponen yang cenderung ke arah ortodoksi. Tidak mengherankan jika Shaykh Yusūf kemudian menjadi *channel* terpenting dalam mentransmisikan dan mendifusikan gagasan pembaruan dari Timur Tengah ke Indonesia abad ke-17.

Shaykh Yusūf dan Abd al-Ra'ūf al-Sinkili membawa semangat pembaruan yang sama ke nusantara. Keduanya membawa kecenderungan yang kuat ke arah ortodoksi, dengan menekankan pengamalan syari'ah dalam tasawuf. Namun mereka berbeda dalam menempuh metode penyebaran ide reformisme. Shaykh Yusūf cenderung lebih radikal daripada Abd al-Ra'ūf. Shaykh Yusūf lebih memilih meninggalkan Makassar dari pada harus memperjuangkan ide¹ya secara evolusioner. Sebaliknya, Abd al-Ra'ūf lebih lembut dan toleran. Dia adalah pencerminan gurunya, Ibrahim al-Kurani. Dalam kasus-kasus perbedaan pendapat dengan doktrin manapun – khususnya berkenaan tuduhan al-Rāniri, bahwa Hamzah Fansuri, dan Shams al-Dīn al-Samatrani,³⁰ dan para pengikutnya telah kafir – ia bertanya kepada dirinya sendiri dengan mengutip hadis: "Janganlah seorang Muslim menuduh Muslim lainnya sebagai kafir. Jika ia memang demikian, keuntungan apa yang diperoleh darinya? Dan jika tuduhan itu tidak benar, maka ia akan berbalik menghantam dirinya".³¹

Gagasan sufisme al-Ghazālī telah diajarkan para da'i di Indonesia sejak masa yang sangat awal, misalnya Wali Sanga (Jawa, abad ke-15) disebut-sebut telah mengadopsi ajaran semacam itu. Akan tetapi, sebagaimana yang diamati oleh Azra,

1

1051/1640, kemudian setelah beberapa tahun ia kembali ke Aceh dan pernah menjabat mufti kesultanan Aceh, dan ia wafat di Aceh tahun 1693 M. Ia seorang penulis yang mahir, dan tulisan-tulisannya banyak menekankan perlunya pengamalan ketentuan syari'ah dalam menempuh tasawuf. Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 133-135.

³⁰ Hamzah Fansuri dan Shams al-Dīn al-Samatrani dipandang sebagai sufi "heterodoks" atas dasar pandangan-pandangan sufistik mereka yang dianggap berbau pantheistic.

³¹ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, 135.

1 usaha-usa¹⁰ untuk merekonsiliasi antara ajaran Ibn 'Arabi³² dan al-Ghazali dilakukan menurut aturan-aturan shari'ah oleh ulama Indonesia abad ke-18 seperti Abdusomad al-Palimbani (kira-kira 1704-1789) dan rekan-rekannya. Mereka sangat terpengaruh, dan mereka tentu menjadi bagian dari komunitas ulama *al-Haramayn*.

Meski demikian, kalau diamati, sesungguhnya terdapat beberapa kasus yang menjadi pengecualian berkenaan dengan perkembangan sufisme, yang tampaknya telah memprakarsai semacam "inovasi" (*bid'ah*) dalam Islam. *Pertama*, anggota suatu *ṭarīqah* dituntut untuk melakukan bentuk ritual dan *dhikr* tertentu atau yang tak lazim yang disebut dengan *rātib*. *Kedua*, kedua ulama terkemuka Indonesia, Abdusomad al-Palimbani, guru dari *ṭarīqah Sammāniyyah*, dan al-Maqassari, guru dari *ṭarīqah Khalwātiyyah*, menuntut murid dalam *ṭarīqah*, sebagaimana yang

¹⁰ ³² Konsep *wujūdiyyah* (*waḥdat al-wujūd*) lebih banyak dilekatkan pada diri Ibn 'Arabi, meskipun sesungguhnya secara esensial ajaran tersebut telah kembang dalam dunia tasawuf, jauh sebelum muncul Ibn 'Arabi. Ibn 'Arabi tidak pernah mengemukakan istilah *waḥdat al-wujūd*, tetapi diperkenalkan oleh para mufassir dan murid-murid Ibn 'Arabi, seperti Ṣadr al-Dīn al-Qunawi (w.1274), Ibn Sabi'in (w.1300), dll. Terdapat perbedaan makna konsep *waḥdat al-wujūd* antara Ibn 'Arabi dengan Ibn Sabi'in. Istilah *waḥdat al-wujūd* pertama kali diperkenalkan oleh al-Qunawi untuk mengatakan bahwa keesaan Tuhan (*tauḥīd*) tidak berlawanan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya yang bermacam-macam. Walaupun Zat Allah itu Esa, namun wujud (pengetahuan)-Nya adalah bermacam-macam dalam manifestasinya. Ajaran *waḥdat al-wujūd* berarti sebagai kepercayaan bahwa "yang banyak akan kembali kepada ilmu Tuhan Yang Satu yang memiliki "yang banyak" sebagai pengetahuan-pengetahuan-Nya". Adapun Ibn Sabi'in memahami bahwa *waḥdat al-wujūd* adalah paham "kesatuan mutlak wujud". Bahwa wujud itu satu, wujud Tuhan semata, wujud-wujud yang lain adalah wujud Yang Satu semata. Berdasarkan pandangan Ibn Sabi'in inilah yang menurut Abdul Hadi W.M, yang sesungguhnya yang dikritik habis-habisan oleh Ibn Taymiyah, yang mengaitkan/menyamakan ajaran *wujūdiyyah* Ibn 'Arabi dengan ajaran pantheisme dan monisme, bahkan Ibn Taymiyan mengafirkan ajaran *wujūdiyyah*. Karena menurutnya, paham *wujūdiyyah* menyamakan Tuhan dengan alam (panteisme), dan orang yang berpaham demikian, menganggap bahwa *wujūd* ialah satu, *wājib al-wujūd* yang dimiliki Tuhan sama saja dengan *mumkin al-wujūd* yang dimiliki sekalian makhluk. Adapun istilah-istilah seperti *mulḥid*, *ittiḥād*, dan *ḥulūl* yang dialamatkan kepada penganut ajaran *wujūdiyyah* secara keseluruhan berasal dari pikiran-pikiran Ibn Taymiyah. Lihat Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), cet. Ke-1, 160-161.

1

lazim dalam sufisme, untuk ber-*bay'ah* dan patuh sepenuhnya kepada gurunya, seperti "sebuah mayat di tangan orang yang memandikannya." *Terakhir*, perayaan-perayaan Islam juga diperkenalkan, seperti *isra'* *mi'raj* dan Maulid Nabi Muhammad. Beberapa naskah pujian yang biasa dibaca saat perayaan Maulid Nabi, misalnya '*Iqd al-Jawāhir*' yang ditulis oleh Ja'far ibn Hasan ibn 'Abd al-Karīm al-Barzanjī (1690-1766) dan *Simt al-Durar* oleh Sayyid 'Alī ibn Ḥusain al-Ḥabshi (kira-kira 1342/1923).

Terkait dengan tradisi yang dianggap *bid'ah* di atas, sejak awal, Ibn Taymiyah, yang dianggap sebagai pioner neo-sufisme, telah menyebarkan sufisme yang berisikan dalil-dalil Islam ortodoks yang menekankan moralitas dan pengendalian diri yang puritan. Dan gagasan Ibn Taymiyah ini secara lebih sempurna dikembangkan oleh Muhammad ibn Abdul Wahhab (w.1792), yang dianggap sebagai pendiri gerakan "Wahhabi", kendati pengikutnya menyebut diri sebagai kelompok *muwahhidun* (orang-orang yang percaya akan ke-Esa-an Allah). Walaupun Muhammad ibn Abdul Wahhab ini termasuk kelompok ulama *al-Ḥaramayn*, namun dari sisi keterikatan terhadap *ṭarīqah*, ia nampaknya belum teraviliasi dengan *ṭarīqah* sufi manapun. Karena ajaran utamanya terpusat pada konsep *tauḥīd* dan *ijtihād*. Sama halnya dengan Ibn Taymiyah, dia menolak segala bentuk pemujaan para wali dan menganggapnya sebagai barang baru yang tidak memiliki dasar serta syirik. Malahan ia mendorong masyara'at untuk berijtihad dan mengembalikan segala keyakinan kepada al-Qur'an dan sunah.³³

³³ Meskipun dipengaruhi oleh pikiran-pikiran reformatif Ibn Taymiyah, gerakan Wahabiyyah tidak sepenuhnya merupakan duplikat pikiran-pikiran Ibn Taymiyah. Pertama, jika Ibn Taymiyah menyerang sufisme, namun serangannya tidak bersifat frontal, karena ada segi-segi sufisme yang diakomodasinya. 1) sebaliknya, gerakan Wahhabiyah menyerang sufisme secara frontal tanpa ampun. Kedua, anti-rasionalisme Wahhabiyah yang berlebihan, sehingga semboyan ijtihad yang dikumandangkan tidak efektif, karena tidak diberikannya ruang bagi pengembangan intelektualisme. Memang Ibn Taymiyah juga mengkritik rasionalisme, akan tetapi kritikan itu tidak berakibat memojokkan penalaran rasional terhadap usaha perbaikan dalam berbagai dimensi kehidupan umat Muslim. Lihat Amin Rais, "Kata Pengantar" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, x-xi. Mengenai penolakan Wahhabi terhadap sufisme secara total dapat dilihat Fazlur Rahman, "Revival and

1

Tema "Kembali kepada al-Qur'an dan sunah" dalam arti yang sangat ketat merupakan tema utama ajaran Muhammad Ibn 'Abd. Wahhāb, sebuah tema yang mempengaruhi gerakan berikutnya yang disebut dengan *Salafiyyah*, yang didirikan oleh Muhammad Abduh. Gerakan Wahhabi memperoleh kekuatan besar karena dianut oleh Muhammad Ibn Sa'ud dari Dir'iyyah, pendiri Kerajaan Saudi Arabia, bahkan sistem dari gerakan ini dipandang sebagai teologi resmi kerajaan.³⁴

Uraian di atas, menjelaskan kepada kita bahwa Timur Tengah memiliki peran penting bagi pengembangan dan penyebaran gagasan-gagasan revivalisme Islam, khususnya pada abad ke-17 dan seterusnya, dan menjadi tempat di mana banyak orang Indonesia memperoleh pengajaran. Pada abad ke-18 dan 19, pada saat umat Islam Indonesia banyak yang menjalankan ibadah haji, banyak di antara mereka yang menemukan jalan untuk tinggal lebih lama di *al-Ḥaramayn* dalam rangka menuntut ilmu agama, sehingga mereka banyak mengetahui pemikiran-pemikiran baru tersebut yang kemudian dibawa pulang ke Indonesia.

Di antara yang pertama menjadi alumni *al-Ḥaramayn* yang menyebarkan gagasan-gagasan sufisme dan teologi, juga ilmu-ilmu keislaman lainnya di daerah Palembang adalah Abdussomad al-Palimbani (ulama abad ke-18).³⁵ Ia tidak hanya dikenal sebagai penyebar awal paham al-Ghazali namun juga penyebar *ṭarīqah Sammāniyyah* di Indonesia.

1

Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt et.al., jilid 2B (Cambridge University Press, 1978), 638.

³⁴ 1 Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 38.

³⁵ Mengenai kapan kelahiran al-Palimbani, para pakar sejarah berbeda pendapat. Dr. M. Chatib Quzwain dan Azyumardi Azra mengatakan, kelahiran al-Palimbani kira-kira pada tahun 1116 H/1704M. Pendapat kedua pakar ini dibantah oleh Hj. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, dengan menunjukkan kesalahan-kesalahan analisa M. Chatib dan Azra, bahwa sumber utama yang digunakan Chatib dan Azra adalah buku *Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*, yang ternyata ketika ditelaah secara seksama oleh Shaghir Abdullah, tidak ditemukan keterangan yang jelas tentang tahun kelahiran al-Palimbani. Mengenai tanggapan Shaghir Abdullah terhadap pendapat Chatib Quzwain dan Azra dapat dilihat dalam Hj. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu, Jilid 9* (Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 1419 H/1999 M), 8-14.

1

Yang membawa gagasan-gagasan pemikiran baru *al-Haramayn* ke Kalimantan, antara lain adalah Muhammad Arshād al-Banjari (1710-1812), yang pernah belajar di *al-Haramayn* sekitar 35 tahun. Dia memiliki orientasi sufi sebagaimana al-Palimbani. Ketika di Kalimantan, dia bertemu dengan tokoh sufi bernama Haji Abdul Hamid Abulung (w. Tidak diketahui) yang memperkenalkan sebagian dari doktrin *wujūdiyyah*, seperti mengajarkan kepada orang bahwa "tiada wujud selain Allah; tiada Abdul Hamid selain Allah; Dia adalah Aku dan Aku adalah Dia." Karena Abdul Hamid menolak menanggalkan ajarannya, al-Banjari mengeluarkan fatwa bahwa ajaran Abdul Hamid adalah sesat (*bid'ah*). Akhirnya Abdul Hamid dieksekusi atas perintah Sultan Tahmidullah. Kasus ini juga menjadi salah satu bukti adanya konflik antara sufi ortodoks dan heterodoks yang berkepanjangan di Indonesia.

Adapun ulama-ulama yang mentransformasikan gagasan dari *al-Haramayn* ke Indonesia pada abad ke-19 dan 20 antara lain adalah Muhammad Nawāwi al-Bantani (w.1888), yang lahir di Banten dan pernah belajar di Makkah selama 30 tahun.³⁶ Di daerah Batavia (sekarang Jakarta) dikenal tokoh bernama Sayyid 'Uthmān ibn Abdullāh ibn Aqil ibn Yahyā (1822-1913), lahir di Batavia. Ia keturunan Arab Hadrami, pernah belajar di Makkah selama tujuh tahun, sebelum ia belajar di Hadramawt, Mesir, Tunisia, Persia dan Syiria.³⁷ Sayyid 'Uthmān adalah salah satu

1

³⁶ Di antara karya-karyanya adalah *Sharḥ Kitāb al-Ajurūmiyyah al-Yaqīn* mengenai ilmu kalam; *Fath al-Mujīb*, *Sharḥ* dari *al-Durr al-Farīd*-nya Nahrawi; sebuah *sharḥ* dari *Bidāyah al-Hidāyah*-nya al-Ghazali; dan sebuah tafsir Al-Qur'an bernama *Tafsīr Marāḥ Labīb* atau *Tafsir Nawawi Banten*. Menurut Steenbrink, seorang sarjana Belanda, bahwa tafsir Nawawi Banten ini mirip dengan tafsirnya al-Bayḍawī (w.1286). Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek 1 Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 96-98.

³⁷ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek*, 134-135. Di antara karya-karyanya, kebanyakan berbentuk fatwa, antara lain *Tauḍīḥ al-Adillah 'Alā Shurūṭ Shuhūd al-Ahillah*; *Al-Qawānīn al-Shar'iyyah 'Lī Ahl al-Majālis al-Ḥukmiyyah wa al-Iftā'iyyah*; *Tahrīr Aqwā al-Adillah*. Lihat HM. Syamsu As., *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1996), 311-318.

¹ contoh terbaik dari peran penting yang dimainkan orang-orang asal Hadrami dalam penyebaran Islam di Indonesia.

Pada abad yang sama, di Sumatera bagian Barat, muncul tokoh Ahmad ¹ Khātib al-Minangkabau (1855-1916), kelahiran Bukittinggi, dan pernah belajar di Makkah selama sepuluh tahun dan akhirnya dikenal baik di kalangan komunitas ulama, sehingga dia ditunjuk sebagai seorang imam mazhab Shafi'i di Masjid Haram, juga sebagai penceramah Jum'at, dan seorang guru yang mendapatkan izin mengajar/memberikan kuliah di ¹ Masjid tersebut.³⁸ Dia sangat kritis terhadap *ṭarīqah-ṭarīqah* sufi dan praktik-praktik adat (seperti sistem waris matrilineal yang menjadi adat Minangkabau) dan tradisi lain yang berkembang di masyarakat Muslim Indonesia. Pandangan-pandangan Khātib digagas lebih jauh oleh tiga orang alumni Makkah asal Sumatera, yakni Shaykh Jāmil Jambek, Haji Abdullah Ahmad, dan Haji Rasul. Menurut Hamka, ulama ini sangat dipengaruhi oleh gagasan reformasi Muhammad Abduh.³⁹

Di Jawa, gagasan-gagasan kaum reformis diusung oleh misalnya Ahmad Dahlan (pendiri organisasi keagamaan Muhammadiyah pada tahun 1912).⁴⁰ Dia pernah belajar di Makkah selama beberapa tahun dan menjadi murid Ahmad Khātib al-Minangkabau. Sebagaimana diketahui, bahwa Muhammadiyah sangat mendukung gagasan puritanisme, yang mengangkat wacana takhayul, bid'ah, dan khurafat (TBC), terutama menjelang akhir tahun 1950-an. Kendati demikian, perlu disebutkan bahwa murid Khātib lainnya beralih menjadi seorang *'ālim* tradisional. Ia adalah Hashim Ash'ari, pendiri Pondok Pesantren Tebuireng Jawa Timur dan pendiri Nahdlatul Ulama (NU), sebuah organisasi keagamaan yang berdiri pada tahun 1926. Organisasi keagamaan yang terakhir ini cenderung bisa mengakomodir tradisi yang berkembang di masyarakat Muslim Indonesia.

Pada generasi selanjutnya, Makkah juga melahirkan dua ulama yang berbeda, yakni Moenawar Chalil yang belajar di

³⁸ ¹ Hamka, *Ayahku* (Jakarta: Djajamurni, 1967), 231.

³⁹ Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia* (Jakarta: Tintamas, 196¹), 10-11.

⁴⁰ Ira. M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam: Bagian Ketiga*, Terj. Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), cet. ke-1, 328-329.

¹ Mekkah dan sekitarnya selama 4 tahun (1926-1929) dan Siradjuddin Abbas, sarjana yang menurut pengakuannya sendiri belajar di Mekkah¹ selama 7 tahun (1927-1933).⁴¹ Chalil sangat terpengaruh oleh gagasan pembaharuan Wahhabi dan sekaligus sebagai pengagum reformisme Abduh, yang menyebabkan ia menulis beberapa buku reformis seperti *Kembali Kepada Al-Qur'an dan Sunnah*. Di sisi lain, Siradjuddin Abbas tetap setia pada prinsip-prinsip tradisionalis, dan ini terlihat dari tulisan-tulisannya seperti *40 Masalah Agama*, yang mempertahankan tradisionisme dan Shafi'isme.⁴²

Selain nama-nama ulama alumni *al-Haramayn* yang disebut di atas, tentu masih ada beberapa – bahkan mungkin lebih banyak – yang bisa dijadikan sebagai bukti bagaimana *al-Haramayn* atau Timur Tengah menjadi sumber terpenting bagi pengajaran agama dan revivalisme, yang memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan Islam di Indonesia. Meski demikian, terdapat kasus-kasus dimana belajar sendiri terbukti memiliki pengaruh yang sama bagi para sarjana tertentu walaupun mereka secara fisik belum pernah dididik di *al-Haramayn*. A. Hassan adalah salah satu contoh dari ulama yang kemandirian belajarnya dikenal luas di Indonesia. Ia belajar di Singapura, kemudian bergabung dengan *kaum muda* yang bersemangat dan bergabung dengan organisasi Persis. Dia menulis beberapa kitab dan fatwa-fatwa terutama yang terkumpul dalam *Soal-Jawabnya*.⁴³ Demikian juga Hasbi Ash-Shiddiqy seorang pembaca lepas yang banyak mempublikasikan karya-karyanya. Bersama para ulama reformis lainnya, ia memainkan peran penting dalam mengembangkan gagasan-gagasan reformis di Indonesia.⁴⁴

⁴¹ Awal tahun 1927, Siradjuddin Abbas mengajak keluarganya pindah ke Mekkah, demi keselamatan diri dan keluarganya, karena termasuk Daftar Pencarian Orang (DPO) yang akan dikirim ke Digul oleh pemerintah kolonial Belanda. Atas usulan ayahnya, Siradjuddin Abbas mengungsi ke Mekkah.

⁴² Lihat Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama Jilid 1* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2009), cet.ke-10, 8-9.

⁴³ Lihat misalnya Riwayat Hidup A. Hassan, dalam *Soal Jawab 3* (Bandung: Diponegoro, 2007), cet. Ke-15, 1266-1269.

⁴⁴ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 42.

Sebagai akibat dari menyebarnya gagasan-gagasan reformis Muhammad Abduh yang dibawa para pencari ilmu di Timur Tengah ke Indonesia, menyebabkan terjadinya dua kecenderungan ulama Indonesia dalam menyikapi tradisi keagamaan yang telah lama berkembang di Indonesia.⁴⁵ Bahkan tidak jarang terjadi konflik di antara mereka dalam rangka mempertahankan paham keagamaan yang mereka anut. Salah satu cara untuk mempertahankan paham keagamaan, mereka ada yang menempuhnya dengan membuat fatwa-fatwa agama, sebagaimana yang dilakukan oleh Siradjuddin Abbas dan A. Hassan. Dari fatwa-fatwa keduanya tentang tradisi keagamaan Muslim di Indonesia inilah yang datanya akan banyak dirujuk oleh pembahasan bab-bab selanjutnya, dengan maksud untuk mengetahui metode *istinbāt* hukum dalam fatwa mereka sekaligus dikaitkan dengan bagaimana usaha mereka mewacanakan gagasan dalam mempertahankan paham keagamaan. Untuk melihat ketersambungan antara pilihan metode *istinbāt* dengan paham keagamaan, perlu diketengahkan paham fikih kedua tokoh modernis dan tradisional ini.

B. Paham Fikih A. Hassan dan Siradjuddin Abbas

Paham keagamaan A. Hassan (w. 1958) dan Siradjuddin Abbas (w.1980) di bidang fikih setidaknya dapat dilihat dari pandangan mereka tentang tiga hal; (1) sumber hukum Islam, (2) *ijtihad*, *ittiba'*, dan *taqlid*, dan (3) *bid'ah*. Khusus masalah *bid'ah* ini nanti akan dibahas dalam satu sub bab berikutnya, mengingat cakupan pembahasannya yang panjang.

⁴⁵ G.F. Pijper, penasehat Hindia-Belanda sejak 1925-1942, yang juga Guru Besar di Universiteit van Amsterdam, menggambarkan kondisi awal kehidupan keagamaan di Indonesia diibaratkan sebagai "sebuah kolam yang tenang, permukaan airnya hanya sekali-sekali beriak." Namun kondisi ini berubah ketika terjadi gerakan reformasi yang dilakukan oleh "kaum muda" yang telah mendapatkan pencerahan dari para pembaharu Timur Tengah. Sejak akhir abad ke-19 pemikiran-pemikiran tokoh pembaharu Timur Tengah banyak mewarnai para penuntut ilmu dari Indonesia, yang ketika mereka kembali ke Indonesia, berusaha untuk mendekatkan Islam Indonesia kepada Islam "asli" sebagaimana yang ada di Arab. Lihat G.F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin (Jakarta: UI-PRESS, 1984), 105.

1. Sumber Hukum Islam

³³ A. Hassan menegaskan bahwa asas-asas atau sumber⁴⁶ (hukum) Islam yang sebenarnya adalah al-Qur'an dan sunah saja. A.Hassan mengakui eksistensi ijma' dan qiyas, tetapi pada dasarnya ijma' dan qiyas tidak berdiri sendiri, keduanya harus bersandar kepada al-Qur'an dan sunah.⁴⁷ Sebagaimana pandangan ulama pembaru pada umumnya, mereka menekankan pada pandangan bahwa sumber utama hukum Islam adalah al-Qur'an dan sunah. Ijma', qiyas, dan yang lainnya, adalah merupakan metode untuk menggali hukum dari dasarnya yang utama tersebut. Menurut Fathurrahman Djamil, kata "sumber" hanya berlaku pada al-Qur'an dan sunah, karena hanya dari keduanya lah digali norma-norma hukum. Adapun *ijmā'*, *qiyās*, *istihsān*, *istiṣhāb*, *istiṣlāḥ*, *istidlāl* dan *maṣāliḥ al-mursalah* tidak termasuk kategori sumber hukum. Kesemuanya itu termasuk dalil hukum. Dengan menggunakan istilah-istilah tersebut kita dapat menemukan hukum-hukum Islam. Jadi, istilah-istilah tersebut merupakan alat dalam menggali hukum-hukum dari al-Qur'an dan sunah.⁴⁸

⁴⁶Kata "sumber" dalam hukum fiqh adalah terjemahan dari lafaz *maṣḍar*, jamaknya: *maṣādir*. Lafaz itu hanya terdapat dalam sebagian literatur kontemporer sebagai ganti dari sebutan *dalīl* atau lengkapnya "*al-adillah al-shar'iyah*" dalam literatur klasik. Ada juga kata *adillah al-aḥkām* (dalil-dalil hukum) sama pengertiannya dengan kata *uṣūl al-aḥkām* (dasar-dasar hukum) dan *maṣādir al-aḥkām* (sumber-sumber hukum). Mereka yang menggunakan kata *maṣādir* sebagai ganti *al-adillah* dan *uṣūl al-aḥkām* tentu beranggapan bahwa ketiga kata itu sama artinya. Bagi ulama yang membedakan, maka kata "sumber" diartikan suatu wadah, dari wadah itu dapat ditemukan atau ditimba norma hukum, sedangkan dalil hukum berarti sesuatu yang memberi petunjuk dan menuntun kita dalam menemukan hukum Allah. Lihat Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), 27, Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, Jilid 1* (Jakarta: Logos, 1997), 43. Lihat juga Wahab Khalaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam (Ilmu Ushul al-Fiqh)*, terj. Noor Iskandar al-Barsani (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), cet. 5, 17-18.

⁴⁶ A. Hassan, *Kumpulan Risalah A. Hassan* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), cet. ke-1, 461.

⁴⁷ A. Hassan, "Risalah Mazhab", dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), cet. ke-1, 461.

⁴⁸ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1999),

Al-Qur'an, menurut A. Hassan adalah "firman Allah kepada Nabi Muhammad saw. buat dikitabkan." Penyebutan frasa "buat dikitabkan" dalam definisi tersebut mungkin dimaksudkan oleh A. Hassan sebagai penegasan bahwa ada firman Allah yang tidak diperintahkan untuk dikitabkan, yakni hadis atau sunah. Bagi A. Hassan, hadis atau sunah adalah perkataan Rasulullah, perbuatannya, perbuatan orang lain di hadapannya yang dibiarkannya.⁴⁹ Dari definisi al-Qur'an dan hadis di atas, A. Hassan berkesimpulan bahwa keduanya bersumber dari wahyu, oleh karenanya, keduanyalah yang dapat dijadikan sebagai sumber utama hukum Islam, sedang yang lainnya hanyalah pelengkap.

Dalam pandangan Siradjuddin Abbas, sumber hukum Islam ada empat macam, yaitu quran, hadis, ijma', dan qiyas. Urutan-urutan tersebut menunjukkan kedudukan dan pemakaiannya masing-masing, yakni mula-mula kasus hukum dicari rujukannya dalam quran, kalau tidak ada baru dicari dalam hadis, kalau tidak ditemukan juga kemudian dicari dalam ijma' dan yang terakhir baru dengan qiyas.⁵⁰ Al-Qur'an menurut Siradjuddin Abbas adalah kitab suci yang diturunkan Allah dengan perantaraan malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad saw. yang sekarang sudah tertulis dalam mushaf yang dimulai dengan Surat al-Fatihah dan diakhiri dengan Surat al-Nas.⁵¹ Adapun hadis atau sunah adalah apa yang

⁴⁹ A. Hassan, *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 460.

⁵⁰ Siradjuddin Abbas, "Sumber Hukum dalam Islam," dalam *Kumpulan Soal-Jawab Keagamaan* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2008), cet. ke-8, 131.

⁵¹ Terdapat beberapa pengertian al-Qur'an yang lebih lengkap lagi, seperti dikemukakan oleh al-Ghazali (w.505/1111), bahwa al-Qur'an adalah "kitab Allah yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad saw. yang tertulis di dalam mushaf-mushaf yang dinukilkan kepada kita secara mutawatir tanpa syubhat." Al-Amidi (w.631 H) mendefinisikan al-Qur'an sebagai "kalam yang diturunkan kepada Muhammad saw. dengan lafaz bahasa Arab yang dinukilkan kepada kita dengan cara mutawatir, yang terdapat dalam mushaf, membacanya merupakan ibadah, dimulai dengan surat *al-fātih* dan diakhiri dengan *al-nās*. Imam Tāj al-Dīn al-Subkī (w.771 H) mendefinisikan al-Qur'an sebagai "Lafaz yang diturunkan kepada Muhammad saw. sebagai mukjizat dengan satu surat darinya dan membacanya merupakan ibadah. Dari beberapa definisi tersebut, meskipun dengan redaksi yang berbeda-beda, tetapi semuanya saling melengkapi, bahwa al-Qur'an adalah "kalam Allah yang dijadikan sebagai pegangan sebagai kitab suci umat Islam, diturunkan melalui perantaraan malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad sebagai mukjizat, dengan lafaz bahasa Arab yang dinukilkan

diriwayatkan dari Rasulullah saw. berupa perkataan, perbuatan dan ketetapan beliau yang sekarang sudah terlukis dalam kitab-kitab hadis, seperti Bukhari, dll.⁵² Dengan mendasarkan pada QS. Al-Aḥzāb: 36, Siradjuddin Abbas menegaskan bahwa sumber hukum yang pokok dalam Islam adalah al-Qur'an dan hadis.⁵³

Dari data di atas tampak jelas pandangan kedua tokoh ini dalam h⁷¹ sumber utama hukum Islam tidak ada perbedaan. Definisi al-Qur'an dan sunah kedua tokoh ini, meski menggunakan redaksi yang berbeda, nampaknya tidak ada³³ perbedaan dalam maknanya, bahwa keduanya memposisikan al-Qur'an dan sunah sebagai wahyu Allah yang musti dijadikan sebagai sumber utama dalam penetapan hukum Islam.⁵⁴ Mengenai hadis dan sunah, A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tidak membedakan definisi antara keduanya. Meskipun demikian akan terlihat pada penjelasan selanjutnya, perbedaan-perbedaan pandangan kedua tokoh ini

kepada kita dengan cara mutawatir, tanpa syubhat, yang terdapat dalam mushaf, dimulai dari surat al-fātiḥah diakhiri dengan al-nās, dan membacanya merupakan ibadah." Lihat Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustashfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1971), Juz 1, 65. Saif al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Amīdī, *Al-26ām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), Juz 3, 82. Tāj al-Dīn al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'* (Indonesia: Dā Iḥyā' al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 228.

⁵² Pendapat senada dikemukakan oleh Aḥmad Naḥrāwī 'Abd al-Salām, h⁷wa sunah adalah "apa yang dinukil⁶an dari pemangku syari'ah Islam (ṣāḥib al-Shari'ah al-Islāmiyah: Rasulullah saw) baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan." Sedang sunah menurut ulama ushul fikih sebagaimana dikutip 'Abd al-Karīm Zaidān adalah "segala sesuatu yang berasal dari Nabi saw. selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun ketetapan." Lihat Aḥmad Naḥrāwī 'Abd al-Salām, *Al-Imām al-Shā84fī Madhhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd* (Jakarta: t.p., 1994), cet. ke-2, 276. "Abd al-K4im Zaidān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Baghdad: Dār al-Tauzī' wa al-Nashr al-Islāmiyah, 1993), cet. ke-1, 165.

⁵³Siradjuddin Abbas, "Sumber Hukum dalam Islam," dalam *Kumpulan Soal-Jawab Keagamaan*, 132-133.

⁵⁴Ulama sepakat, bahwa sumber hukum berasal dari Allah melalui wahyu, baik wahyu yang terbaca (*matluw*) berupa al-Qur'an dan yang tidak terbaca (*ghayr matluw*) yakni sunah Rasul. Adapun ijma' dan⁵iyas adalah alat untuk menggali hukum. Lihat Tim Penyusun, *Al-Mawsū'ah al-Fiqhīyah* Juz 1 (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'un al-Islāmiyah, 1983 M/1404 H), cet. ke-2, 43.

dalam beberapa hal, misalnya mengenai konsep nasikh-mansukh, kehujjahan hadis, batasan ijma', khilafiah, dan batasan bid'ah.

Terhadap konsep *mansūkh* ayat-ayat al-Qur'an, A. Hassan tidak mengakuinya, baik menasakh ayat dengan ayat lain, apalagi menasakh ayat dengan hadis. Ayat 106 QS. Al-Baqarah⁵⁵ yang pada umumnya digunakan oleh para ulama⁵⁶ sebagai dasar adanya konsep *nāsikh-mansūkh* dimaknai secara berbeda oleh A. Hassan. Lafal *آية* pada ayat tersebut dimaknai sebagai mukjizat, bukan ayat (nas-nas) sebagaimana yang dipahami para ulama selama ini, karena pemaknaan seperti ini (ayat = mukjizat) dianggap lebih sesuai dengan konteks pembicaraan ayat tersebut. Menurut A. Hassan, ayat al-Qur'an itu yakin datangnya dari Allah, dan oleh karenanya, barang yang yakin itu, mestilah dihapuskan hukumnya dengan keterangan yang yakin pula. Jika di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang dinasakh, tentu Allah dan RasulNya menerangkannya, karena Dia yang menurunkan dan Nabi yang membawanya.⁵⁷ Sementara itu, Siradjuddin Abbas jelas mengakui adanya konsep nasikh-mansukh, dan hal ini dapat dilihat misalnya ketika dia membantah pandangan yang mengatakan bahwa berdasarkan QS. An-Najm ayat 39, maka dia mengatakan bahwa ayat tersebut telah dinasakh oleh ayat 21 QS. At-Tūr.⁵⁸

Mengenai kehujjahan hadis, A. Hassan – mengikuti pendapat ulama hadis - mengklasifikasi hadis kepada dua bagian, yaitu hadis yang boleh dipakai dan hadis yang tidak boleh dipakai. Bagian pertama dipilah lagi menjadi dua, yakni *mutawātir* dan

⁵⁵ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم 54 أن الله على كل شيء قدير.

⁵⁶ Lihat misalnya Al-Imām al-Hāfiẓ 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad ibn Idrīs al-Rāzī ibn Abī Ḥatīm (w.327 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm Jil 1* (Riyād: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997), 200-201. Muhammad Jalāl al-Dīn al-Qāsimī memberikan makna "ayat" dengan arti "mengganti ayat-ayat Taurat dengan ayat Al-Qur'an." Lihat Muhammad Jalāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl Juz 1* (t.tp: t.p, 1957), cet. ke-1, 217.

⁵⁷ A. Hassan, "Nasikh-Mansukh," dalam *Soal-Jawab 1*, 380-381, Bandingkan dengan A. Hassan, *Al-Furqan (Tafsir Qur'an)* (Bangil: Persatuan, t.t.), cet. ke-1, XXXV-XXXVI.

⁵⁸ Siradjuddin Abbas, "Hadih Pahala," dalam *40 Masalah Agama 1*, 216-217.

āḥād.⁵⁹ Hadis *mutawātir* adalah hadis yang didengar dari Nabi oleh orang banyak, lalu mereka sampaikan kepada orang banyak. Begitulah seterusnya sampai tercatat di kitab-kitab hadis. Hadis *āḥād* adalah hadis yang diriwayatkan dari Nabi oleh orang-orang yang tidak sebanyak yang meriwayatkan hadis *mutawātir*.⁶⁰

Adapun hadis yang tidak boleh dipakai sebagai hujjah juga terbagi menjadi dua bagian, yakni yang lemah riwayatnya (*ḍa'īf*) dan yang palsu riwayatnya (*mawḍū'*).⁶¹ Hadis *ḍa'īf* adalah perkataan yang dinisbahkan kepada Nabi saw. tetapi tidak memenuhi sifat-sifat dan syarat-syarat hadis *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan*.⁶² Hadis *ḍa'īf* yang banyak macamnya itu, menurut A. Hassan tidak bisa digunakan sebagai dasar penetapan hukum halal, haram, makruh, dan sunatnya sesuatu. A. Hassan menganggap keliru, ketika ada sebagian ulama yang membolehkan dalam menggunakan hadis *ḍa'īf* untuk *faḍā'il al-a'māl* dalam arti amalan-amalan yang sunah. Menurut A. Hassan, yang benar adalah bolehnya menggunakan hadis *ḍa'īf* sepanjang untuk menerangkan tentang pahala dari suatu amalan. Jadi, posisi hadis *ḍa'īf* hanyalah

⁵⁹ Hadis *āḥād* meliputi hadis *mashhūr*, *'azīz*, dan *gharīb*. Hadis *mashhūr* adalah hadis yang diriwayatkan oleh tiga orang atau lebih kepada tiga orang atau lebih dan seterusnya seperti itu hingga tercatat dengan sanad sekurang-kurangnya tiga. Hadis *'azīz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh dua orang kepada dua orang dan seterusnya hingga tercatat dengan dua sanad. Adapun hadis *gharīb* adalah hadis yang diriwayatkan dari seseorang kepada seseorang dan seterusnya demikian hingga tercatat dengan satu sanad. Lihat Abdul Hakim bin Amir Abdat, *Pengantar Ilmu Mushthalahul Hadits* (Jakarta: Darul Qolam, 2006), cet. ke-1, 195-205. Mahmud Thahan, *Ilmu Hadits Praktis*, Terj. Abu Fuad (Bogor: Pustaka Thoriquul Izzah, 2009), cet. ke-3, 251, 31.

⁶⁰ A. Hassan, "Pemakaian Hadiets Dla'if" dalam *Soal-Jawab 1* (Bandung: Diponegoro, 2007), cet. ke-15, 343.

⁶¹ A. Hassan, "Pemakaian Hadiets Dla'if", dalam *Soal-Jawab 1*, 344. Menurut ulama hadis, hadis *mawḍū'* adalah hadis yang dibuat-buat secara dusta dan direka sa, kemudian dinisbahkan kepada rasulullah saw. Hadis ini merupakan hadis *ḍa'īf* yang paling rendah dan paling buruk. Lihat Mahmud Thahan, *Ilmu Hadits Praktis*, Terj. Abu Fuad, 109.

⁶² Hadis *ḍa'īf* banyak macamnya, antara lain *mawqūf*, *mursal*, *mudallas*, *maqtū'*, *munqaṭi'*, *mu'dal*, *muḍṭarib*, *maqlūb*, *mudraj*, *mu'allal*, *mu'allaq*, *matrūk*, *shādh*, *ma'rūf*, dan *munkar*. Mengenai definisi istilah-istilah ini dapat dilihat A. Hassan, *Terjemah Bulughul Maram* (Surabaya: Pustaka Tamam, 1991), 14-19. Bandingkan juga dengan Mahmud Thahan, *Ilmu Hadits Praktis*, Terj. Abu Fuad, 75-102.

untuk membantu keterangan saja, bukan menjadi dasar pokok bagi hukum halal, haram, wajib, sunah, dan makruhnya sesuatu.⁶³ Bagi A. Hassan, melaksanakan suatu amalan berarti melaksanakan suatu hukum, dan suatu hukum tidak boleh ditetapkan berdasarkan hadis *ḍa'īf*, kendati hukum tersebut tidak wajib atau sekedar sunah saja.

Menurut A. Hassan, kebanyakan ulama yang membolehkan pemakaian hadis *ḍa'īf* untuk *faḍā'il al-a'māl* adalah para sufi, bukan ulama hadis atau ulama fikih, dan yang mereka maksudkan dengan *faḍā'il al-a'māl* adalah amalan-amalan yang bukan wajib seperti zikir dan bacaan-bacaan tertentu dalam suatu rangkaian ibadah tertentu atau di luarnya. Jadi, yang dimaksudkan oleh ulama sufi adalah amalan-amalan sunah, yang diharapkan pahala darinya. Bagi A. Hassan, suatu amalan yang diharapkan mendapatkan pahala, tidak sepatutnya ditetapkan berdasarkan dalil yang diragukan, mestinya didasarkan pada dalil yang sekurang-kurangnya berupa hadis *āḥād* yang *ṣaḥīḥ*.⁶⁴

Hadis – secara garis besar - menurut Siradjuddin Abbas, ada empat, yakni *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*, dan *mawḍū'*. Hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis yang matan dan sanadnya dipandang dari berbagai segi tidak bercacat. Sanadnya orang baik-baik, salih-salih, tha'at kepada Tuhan, tidak berbuat dosa besar atau kecil, akhlaknya terpuji, muruahnya tak tercela, hafalannya kuat, tidak pelupa, dan antara satu sanad dengan yang lainnya tidak terputus-putus tetapi berjumpa sezaman dan pula tidak mursal, dll, sebagaimana dipegangi oleh ahli hadis. Sedang hadis *ḥasan* adalah hadis yang sanadnya kurang sedikit dari yang *ṣaḥīḥ*. Hadis *ḥasan* dibagi dua,

⁶³ A. Hassan, "Pemakaian Hadiets Dī'if", dalam *Soal-Jawab 1*, 344.

⁶⁴ A. Hassan, "Pemakaian Hadiets Dī'if", dalam *Soal-Jawab 1*, 34. Di bagian lain, A. Hassan juga membagi hadis menjadi dua macam, yakni hadis *ṣaḥīḥ* dan hadis lemah. Hadis yang dapat digunakan sebagai pokok untuk menetapkan hukum-hukum bagi masalah-masalah agama adalah hadis *ṣaḥīḥ*. Yang tergolong hadis *ṣaḥīḥ* adalah hadis *mutawātir*, hadis *ṣaḥīḥ liḍḥāṭih*, hadis *ṣaḥīḥ liḡhairih*, hadis *ḥaṣan liḍḥāṭih*, dan hadis *ḥasan liḡhairih*. Hadis lemah adalah hadis yang tidak memenuhi syarat hadis *ṣaḥīḥ*, yakni hadis yang ada cacatnya, yang tercela atau yang tidak dapat diterima menurut ketentuan ilmu hadis. Hadis lemah yang tidak bisa naik kepada derajat *ḥasan liḡhairih* inilah yang tidak bisa digunakan dalam menetapkan hukum agama. Lihat A. Hassan, *Soal-Jawab 1*, 16-17.

yakni *ḥasan lidhātih* (batang tubuhnya), dan *ḥasan lighairih* (karena sokongan dan bantuan). Hadis yang dikatakan *ḍa'īf* atau lemah ialah hadis yang derajatnya kurang sedikit dari hadis *ḥasan*. Umpamanya rawinya tidak kuat hafalan, pelupa, akhlaknya tidak begitu beres (umpamanya suka makan di jalanan, makan di pasar, kencing berdiri, suka menjilat kepada raja), antara satu sanad dengan sanad yang lain hilang. Macam hadis *ḍa'īf* ada banyak sebagaimana disebut di atas. Adapun kehujjahan hadis *ḍa'īf* Siradjuddin Abbas berpegang pada mazhab Syafi'i, bahwa hadis *ḍa'īf* tidak dipakai untuk dalil bagi penegak hukum, tetapi dipakai untuk dalil bagi "*faḍā'il al-a'māl*", yakni amal ibadat yang sunat-sunat, yang tidak bersangkutan dengan orang lain, seperti dzikir, do'a, tasbih dan wirid. Hadis mursal tidak dipakai juga bagi penegak hukum, karena ia *ḍa'īf*, kecuali mursalnya seorang tabi'in bernama Said ibn al-Musayyab.⁶⁵ Jadi, hadis *ḍa'īf* bukan hadis *mawḍū'* (palsu-yang dibuat-buat), tetapi hanya hadis yang lemah sanadnya, bukan hadis yang tidak benar, bukan hadis bohong, karena asalnya dari nabi juga. Adapun hadis *mawḍū'* adalah hadis palsu yang dibuat-buat oleh orang yang busuk hati atau oleh orang dengan tujuan tertentu. Kebanyakan hadis ini keluar dari kelompok Syi'ah dan khawarij.⁶⁶ Pandangan Siradjuddin Abbas ini dikutipnya dari kitab *Al-Manzūmah al-Bayqūniyyah (Sharah Bayqūnī)* halaman 15-17.

Siradjuddin ²⁸as mengikuti pandangan mazhab Syafi'i berpendapat bahwa hadis yang dapat digunakan sebagai dasar penetapan hukum Islam adalah hadis dengan kriteria sebagai berikut; 1) ia berupa perkataan Nabi Muhammad saw., 2) atau ia berupa perbuatan Nabi Muhammad saw. yang bukan khusus bagi beliau, dan 3) atau ia berupa ketetapan Nabi atas sesuatu yang terjadi di hadapan Nabi saw. Untuk menunjukkan bahwa hadis Nabi menempati kedudukan yang penting yang harus diikuti oleh umat Islam, Siradjuddin Abbas berpegang pada QS. Al-Hashr (59): 7,⁶⁷ yang intinya umat Islam hendaknya menerima apa yang

⁶⁵Siradjuddin Abbas, "Masalah Bid'ah," dalam *40 Masalah Agama* 3, 188-189.

⁶⁶Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama* 4, 94-96.

⁶⁷وماءاتكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

diberikan oleh Rasulullah dan meninggalkan apa yang dilarangnya. Dari ayat ini Siradjuddin Abbas berkesimpulan bahwa umat Islam wajib mengikuti sunah Rasul dan menjadikannya sebagai sumber hukum.⁶⁸

Mengenai kehujjahan hadis *ṣaḥīḥ*, Siradjuddin Abbas mengutip perkataan Imam Syafi'i, bahwa "Yang menjadi pokok adalah quran dan sunah. Kalau tidak ada dalam quran dan sunah barulah qiyas kepada keduanya. Kalau sebuah hadis dari rasulullah sudah *ṣaḥīḥ* sanad dan matannya, maka itulah sunah." Jadi, kriteria kesahihan hadis bagi Siradjuddin Abbas adalah jika hadis sudah *ṣaḥīḥ* sanad dan matannya.⁶⁹ Jadi, tidak ada perbedaan dengan A. Hassan, bahwa kesahihan hadis tidak hanya *ṣaḥīḥ* sanadnya tetapi harus juga matannya tidak boleh bertentangan dengan ayat Al-Qur'an. Meskipun demikian, tidak perlu heran jika A. Hassan, dalam kasus over ganjaran, meskipun dia mengakui beberapa hadis yang oleh sebagian ulama dinilai *ṣaḥīḥ* sanad dan matannya, yang mengindikasikan bolehnya mengalihkan ganjaran pada orang lain, tetapi menolak menggunakan hadis tersebut lantaran isi atau matan hadis tersebut dianggapnya bertentangan dengan sejumlah ayat Al-Qur'an.⁷⁰ Sementara itu, menurut Siradjuddin Abbas, hadis tentang over ganjaran sama sekali tidak bertentangan dengan ayat Al-Qur'an. Penjelasan selengkapnya dapat dilihat pada bab empat.

Dalam masalah *ijma'* (*consensus of opinion*) sebagai dalil hukum yang ketiga, antara A. Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda dalam memberikan batasan. A. Hassan tidak begitu saja menerima definisi *ijma'* yang dipaparkan oleh para ahli ushul fikih seperti kata an-Nudhdham, Al-Ghazali, Al-Amidi, al-Shaukani,

⁶⁸ Siradjuddin Abbas, *Sejarah & Keagungan Mazhab Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2007), cet. ke-15, 159.

⁶⁹ Siradjuddin Abbas, *Sejarah & Keagungan Mazhab Syafi'i*, 155. Lihat juga Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama* 4, 95.

⁷⁰ QS. al-Baqarah 286 (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ), QS. Fuṣṣilat 46 (مَنْ عَمَلْ), QS. al-Ankabūt 6, al-Isrā' 15 (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى), Fāṭir 18, al-Baqarah 123, Luqman 33, al-Jāshiyah 28, Yāsīn 54, dan an-Najm 38-39. Lihat A. Hassan, "Hadiah (Over Ganjaran)," dalam *Soal-Jawab* 3, 995-997.

Al-Khudari,⁷¹ karena definisi yang mereka sampaikan, menurut A. Hassan tidak mungkin bisa terwujud sampai kapanpun. Secara retorik A. Hassan mengkritisi, misalnya dengan mempertanyakan; siapa yang dimaksud umat Muhammad? Yang lalu, sekarang atau yang akan datang? Siapa sajakah yang termasuk dalam kualifikasi mujtahid? Bagaimana cara mengetahui ulama mujtahid? Siapa pula yang berwenang menentukan seseorang sebagai mujtahid, sementara itu, orang lain bukan? Sudah pernahkan ijmak seperti itu terjadi dalam sejarah? Apa buktinya? Siapa saja mereka? Dan seterusnya.⁷² Dari sisi ketidakmungkinan terjadinya ijma' sebagaimana yang didefinisikan para ulama, A. Hassan berpegang pada pendapat Imam Ahmad bin Hanbal yang dikutip dari kitab Al-Ihkam Jilid I, halaman 284, yang mengatakan من ادعى وجود الإجماع فهو من ادعى وجود الكاذب كاذب Artinya: Barangsiapa mengaku ada ijma', maka orang itu dusta.⁷³

Dalam Kitab *Uṣūl Madhhab al-Imām Aḥmad* karya ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, redaksinya adalah من ادعى الإجماع فهو كاذب. Pernyataan Ahmad ini disandarkan kepada riwayat ‘Abd Allāh dan Ubay al-Hārith, bahwa ketika terdapat perbedaan pendapat di antara para sahabat nabi, maka Imam Ahmad tidak

⁷¹ Menurut an-Nudhdham (pemuka kelompok Nazzamiyah, satu pecahan dari Mu'tazilah), Ijma' adalah setiap perkataan yang (berdiri) teguh alasannya/tidak dapat dibantah (كل قول قامت حجته), Menurut al-Ghazali ijma' adalah persetujuan umat Muhammad saja atas satu daripada beberapa urusan agama (عبارة عن اتفاق أمة محمد خ⁴ة على أمر من الأمور الدينية), Menurut al-Āmidī, Ijma' adalah persetujuan sejumlah *ahl al-Halli wa al-'Aqd* dari umat Muhammad di satu masa daripada beberapa masa, atas menghukum satu kejadian daripada beberapa kejadian (عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع), Menurut al-Shawkani, ijma' adalah persetujuan ulama mujtahidin dari umat Muhammad saw. sesudah wafatnya, di satu masa daripada beberapa masa, atas satu urusan daripada beberapa urusan (اتفاق مجتهدي أمة محمد بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور), dan menurut al-Khudari, ijma' adalah persetujuan ulama mujtahidin dari umat ini di satu masa atas satu hukum syara' (اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي). Lihat A. Hassan, "Risalah Ijma'", dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 400-401. Bandingkan dengan Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 1*, 112-115.

⁷² A. Hassan, "Risalah Ijma'", dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 404.

⁷³ A. Hassan, "Risalah Ijma'", dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 406.

keluar dari pendapat-pendapat sahabat tersebut. Dalam kondisi seperti ini Imam Ahmad meyakini bahwa ijma para mujtahid itu sulit diwujudkan. Di zaman sahabat saja sudah banyak ikhtilaf apalagi pada masa mujtahid.⁷⁴

Selain itu, A. Hassan juga menolak pendapat ulama⁴ yang mengatakan bahwa ijma' wajib diikuti, karena menurutnya tidak ada satu pun ayat atau hadis yang mewajibkan seseorang mengikuti hasil ijma'. Beberapa ayat dan hadis yang biasa dijadikan oleh para ulama sebagai dalil tentang wajibnya mengikuti ijma', semuanya dibantah oleh A. Hassan.⁷⁵ Dalam hal ini Siradjuddin Abbas berbeda dengan A. Hassan. Siradjuddin Abbas menyatakan bahwa kesepakatan (ijma') orang Islam itu tidak boleh dilanggar, dengan mendasarkan pada QS.an-Nisa':115.⁷⁶ Meskipun pada dasarnya A. Hassan menolak ijma' sebagaimana yang dikonsepsikan para ulama ushul, tetapi secara terbatas dia menerima ijma' sahabat dengan beberapa kriteria. Akhirnya A. Hassan membagi ijma' kepada dua macam; 1) ijma' dari sahabat Nabi saw., dan 2) ijma' dari ulama Islam. Ijma' dari sahabat Nabi, baik dalam urusan ke-agama-an maupun keduniaan, diterima dengan kepercayaan bahwa persetujuan mereka itu ada sandarannya dari Nabi saw., sekalipun sandaran itu⁴ tidak sampai kepada kita. Ijma' ulama yang didasarkan atas Al-Qur'an dan hadis, sudah menjadi kewajiban kita untuk menerimanya, tetapi ijma' ulama yang didasarkan atas pertimbangan pendapat atau paham semata-mata, semua itu belum tentu benar, dan dengan demikian kita tidak wajib menerimanya, apalagi kalau yang

⁷⁴ Abd Allāh ibn 'Abd al-Muhsin al-⁴Irki, *Uṣūl Madhhab al-Imām Aḥmad: Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah* (t.tp.: Mu'assasah al-Risālah, 1990/1410), cet. ke-3, 351.

⁷⁵ Bantahan selengkapnya dapat dibaca A. Hassan, "Risalah Ijma'" dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 407-415. ⁴

⁷⁶ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله. ⁴ Dari ayat ini Siradjuddin Abbas memahami bahwa Tuhan menerangkan secara kiasan, bahwa orang melalui jalan selain yang dilalui orang Islam atau dengan kata lain, barangsiapa yang melanggar kesepakatan orang Islam, akan dimasukkan ke dalam neraka jahannam. Nampaknya "kesepakatan" atau ijma' orang Islam tidak boleh dilanggar. Lihat Siradjuddin Abbas, *Kumpulan Soal-Jawab Keagamaan*, 134.

disepakati itu masalah ibadat.⁷⁷ A. Hassan menegaskan bahwa yang dimaksud ijma' sahabat itu adalah satu pekerjaan agama atau i'tiqad yang dilakukan atau dikatakan oleh beberapa orang yang terkenal di antara sahabat-sahabat Nabi dengan tidak menunjukkan keterangannya, dan tidak dibantah oleh sahabat-sahabat lain, dan tidak berlawanan dengan quran dan hadis.⁷⁸

Ijma' yang secara bahasa berarti kehendak dan kesepakatan,⁷⁹ didefinisikan oleh Siradjuddin Abbas dengan "kebulatan pendapat imam-imam mujtahid yang hidup dalam suatu masa, baik kebutuhan itu dicapai dalam suatu pertemuan atau dengan cara terpisah-pisah."⁸⁰ Dari pandangan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas di atas terlihat adanya perbedaan dalam memberikan batasan ijma'. Menurut A. Hassan, kriteria ijma' yang bisa diterimanya adalah; 1) pelaku ijma adalah sahabat yang terkenal, 2) tidak ada satu pun sahabat yang membantahnya, 3) ijma' tersebut tidak boleh bertentangan dengan Quran dan hadis, dan 4) obyek persoalan yang diijma'kan adalah masalah aktivitas keagamaan. Siradjuddin Abbas menetapkan kriteria ijma' yang dapat diterima adalah: 1) pelaku ijma' adalah para mujtahid, 2) para mujtahid tersebut hidup dalam satu masa, 3) cara menyepakatinya bisa dengan (melalui) suatu pertemuan (forum) atau tanpa harus bertemu (tidak dalam satu forum), tetapi memberikan persetujuan, dan 4) obyek masalah yang disepakati berupa persoalan hukum apapun yang bersifat ijtihadiyah. Nampaknya masing-masing memberikan penekanan yang berbeda, A. Hassan lebih menekankan bahwa ijma tidak boleh bertentangan dengan sumber utama Islam (quran dan hadis), sementara itu, Siradjuddin Abbas menekankan teknis pelaksanaan ijma dengan suatu pertemuan atau tidak.

Adapun qiyas, sebagai salah satu sumber atau dalil hukum Islam, secara umum pandangan A. Hassan maupun Siradjuddin

⁷⁷A. Hassan, "Ushul Fiqih," dalam *Soal-Jawab 1*, 23.

⁷⁸A. Hassan, "Risalah Ijma'", dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 417.

⁷⁹Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb Ta'rifat* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), cet. ke-3, 10. Lihat juga Muṣṭafā Sa'īd al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Kairo: Muassasah al-Risalah, t.t.), 455.

⁸⁰Siradjuddin Abbas, *Kumpulan Soal-Jawab*, 132.

Abbas t⁵⁹klah berbeda dengan pandangan para ulama ushul fikih, bahwa qiyas adalah menyamakan hukum sesuatu yang tidak dijumpai ketentuannya di dalam Al-Qur'an dan sunah dengan sesuatu yang ada ketentuan hukumnya dalam nas dikarenakan adanya kesamaan 'illat di⁶¹tara keduanya.⁸¹ A. Hassan mendefinisikan qiyas³³ sebagai "menyamakan hukum suatu kasus yang belum di sebut dalam¹³⁰l-Qur'an dan sunah dengan perkara-perkara yang sudah ada hukumnya di Al-Qur'an dan sunah."⁸² Adapun Siradjuddin Abbas mendefinisikan qiyas dengan "menyamakan hukum suatu hal yang terjadi sekarang yang belum ada ketentuannya dari quran dan hadis, dengan hukum yang sudah ada ketentuannya, yang mana kedua kasus itu terdapat segi-segi persamaannya, seperti menyamakan padi dengan gandum dalam soal zakat, karena ada persamaannya, yaitu sama-sama menjadi makanan pokok yang mengenyangkan."⁸³

Satu hal yang membedakan A. Hassan dengan ulama lain pada umumnya adalah mengenai pembatasan penerapan qiyas hanya pada persoalan keduniaan (*ādāt/mu'āmalāt*), bukan pada masalah ibadah.⁸⁴ Sebab penggunaan qiyas pada masalah ibadah

⁸¹Qiyas (*analogical Deduction*) sebagaimana dikutip oleh al-Qarāfī (w.684 H) dari al-Qāḍi Abū Bakr, bahwa qiyas adalah : أنه حملُ معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم. 4 صفة، أو نفيه عنهما. Definisi kedua diambil dari Abū al-Husain al-Baṣrī sebagai⁷erikut: هو تحصيل حكم الأصل في⁷erikut: لا شتياهما في علة الحكم، عند المجتهد. Lihat Imam Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ṣanhājī al-Miṣrī al-Qarāfī, *Nafā'is al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl*, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), cet. ke-1, 36 dan 38. Bandingkan misalnya 'Abd al-Waḥab Khalāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalām, 1978), cet. ke-12, 52. Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), cet. ke-3, 130. 4 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 1* (Jakarta: Logos, 1997), cet. ke-1, 144. Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1* (Jakarta: Logos, 1996), cet. ke-1, 62.

⁸²A. Hassan, "Risalah Qiyas", dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 438.

⁸³ Siradjuddin Abbas, *Kumpulan Soal-Jawab*, 131.

⁸⁴A. Hassan, "Melapazkan niat," dalam *Soal-Jawab 1*, 93. Hassan juga mengutip kata-kata Imam Syafi'i yang menyatakan لا قياس في العبادة, perkataan Imam ar-Ruyani ومن شرع فقد كفر (barangsiapa membikin agama, kufurlah ia).

akan memperlebar bentuk-bentuk ibadah, yang akan sangat mungkin mengalami penyimpangan terhadap ketentuan Al-Qur'an dan hadis. Di samping itu, persoalan ibadah adalah persoalan yang musti diterima apa adanya (*taken for granted*) sepanjang telah ditentukan dalam nas secara jelas, dan ibadah juga bersifat *ghayr ma'qūlah al-Ma'nā* (*unintelligible*, tidak bisa dipahami secara rasional).⁸⁵ Sesuatu yang tidak bisa dinalar tentu tidak bisa diterapkan qiyas, sebab qiyas mengharuskan adanya penggunaan nalar dalam menentukan *'illat* (alasan hukum). Senada dengan pandangan A. Hassan adalah pendapat Muhammadiyah, bahwa dasar mutlak untuk berhukum dalam agama Islam adalah Al-Qur'an dan hadis. Persoalan ibadah tidak menjadi wilayah ijtihad. Apabila permasalahan baru tidak ditemukan nas-nya yang sarif dalam Al-Qur'an dan hadis, maka dilakukan ijtihad dengan menggali *'illat* hukumnya sebagaimana metode yang digunakan oleh ulama salaf dan khalaf.⁸⁶

2. Ijtihad, Ittiba', dan Taqlid

Dalam persoalan ijtihad, A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tidak berbeda dalam memberikan definisi ijtihad.⁸⁷ Adapun mengenai syarat menjadi mujtahid dan lingkup ijtihad, keduanya berbeda. Menurut A. Hassan, mujtahid harus mengerti bahasa

Lihat juga A. Hassan, "Qadla shalat," dalam *Soal-Jawab 1*, 173. A. Hassan, "Risalah Qiyas," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 455.

⁸⁵ A. Hassan, "Bibin: membagi bid'ah atas lima bagian," dalam *Soal-Jawab 2*, 740. Lihat juga Jamal Abdul Aziz, *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam*, (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press bekerjasama dengan Grafindo Litera Media Yogyakarta, 2009), cet. ke-1, 271-272.

⁸⁶ Tim Penyusun, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Tarjih, 1967), cet. ke-3, 276-278.

⁸⁷ Ijtihad menurut A. Hassan adalah bersungguh-sungguh memeriksa dan memahami dalam-dalam akan keterangan dari quran dan hadis, hingga buat pertanyaan yang sulit-sulit dan buat kejadian-kejadian yang luar biasa itu, bisa mereka dapatkan hukumnya dari quran dan hadis atas jalan faham dengan susah payah atau jalan qias. Adapun Abbas mendefinisikan ijtihad menurut ilmu ushul fikih, yakni usaha yang ahli fikih menggali dan mengeluarkan hukum-hukum fikih yang tersirat di dalam Al-Qur'an dan hadis. Lihat A. Hassan, "Taqlid Kepada Ulama," dalam *Soal-Jawab 1*, 388. Siradjuddin Abbas, "Masalah Modernisasi Agama," dalam *40 Masalah Agama 1*, 256.

Arab, sehingga dapat memahami nas-nas syara' dengan baik, sebagaimana ia mengerti bahasanya sendiri seandainya ia bukan orang Arab. Dan ijtihad sangat diperlukan dalam masalah keduniaan, yang merupakan masalah baru yang tidak ada penjelasan hukumnya dalam Al-Qur'an dan hadis. Misalnya masalah zakat dari barang-barang makanan keluaran bumi dan masalah kenegaraan. Di dalam situasi demikian, seorang mujtahid wajib berijtihad.⁸⁸ Syarat bagi mujtahid yang diajukan A. Hassan sangat sederhana (hanya satu), mengenai kemampuan memahami bahasa saja, padahal ini hanya salah satu saja dari syarat mujtahid menurut para ulama ushul fikih. Kesederhanaan syarat ijtihad ini agaknya dimaksudkan agar tidak terjadi kontraproduktif terhadap jargon A. Hassan dan p¹⁶ pembaharu pada umumnya, agar setiap orang dapat melakukan ijtihad dan kembali kepada Al-Qur'an dan hadis. Jika A. Hassan mensyaratkan yang lebih dari itu, maka jargon tersebut seolah menjadi "macan ompong".

Pandangan Siradjuddin Abbas mengenai syarat mujtahid adalah sebagaimana yang disyaratkan kebanyakan ulama ushul fikih, yakni mengetahui bahasa Arab sedalam-dalamnya, mahir dalam hukum-hukum Al-Qur'an, mengetahui isi dan maksud Al-Qur'an secara keseluruhan 30 juz, mengetahui asbab nuzul setiap ayat, mengetahui hadis-hadis nabi, sekurang-kurangnya yang termaktub dalam *kutub al-sittah*, sanggup menyisihkan mana hadis sahih, mawdu', yang kuat, dan yang lemah, dan mengetahui fatwa-fatwa mujtahid terdahulu.⁸⁹ Dengan syarat yang rinci dan ketat ini, Siradjuddin Abbas berprinsip bahwa "untuk saat sekarang (abad XIV H) atau sampai abad XX M tidak akan ada seorang mujtahid mutlak di dunia ini."⁹⁰ Dengan demikian yang mungkin adalah mujtahid di bawah derajat mujtahid mutlak, seperti mujtahid fi al-mazhab dan mujtahid fatwa.⁹¹ Bagi Siradjuddin Abbas, pintu ijtihad tidak pernah tertutup dan tidak ada seorang pun yang

⁸⁸A. Hassan, "Taqlid Kepada Ulama," dalam *Soal-Jawab 1*, 388. Lihat juga A. Hassan, "Risalah Qiyas," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 431.

⁸⁹Siradjuddin Abbas, *Sejaran & Keagungan Mazhab Syafi'i*, 59-69.

⁹⁰Siradjuddin Abbas, *Kumpulan Soal-Jawab*, 170.

⁹¹Siradjuddin Abbas, *Sejaran & Keagungan Mazhab Syafi'i*, 75.

berhak menutup pintu ijtihad, baik sesudah atau sebelum abad IV Hiriyyah.⁹²

Siradjuddin Abbas menegaskan bahwa ijtihad itu mesti, wajib, tidak boleh tidak, supaya setiap sesuatu ada hukumnya. Dengan mengutip Syahrastani, Siradjuddin Abbas kembali menegaskan bahwa ijtihad itu mesti dan perlu, kalau tidak agama akan m⁶ndek, akan terhenti dan tidak akan sanggup menghadapi zaman.⁹³ Dari pernyataan Siradjuddin Abbas di atas dapat dikatakan bahwa ijtihad mempunyai peranan penting bagi setiap upaya kontekstualisasi agama dengan perubahan zaman, sebagai ²³jud bahwa Islam *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (relevan di setiap waktu dan tempat). Dengan wataknya yang dinamis itu, hasil ijtihad (fiqh) memiliki dinamika yang sangat tinggi dan mampu mengakomodir segala persoalan baru y²³g ditimbulkan oleh perkembangan sosial. Ke-dinamis-an fiqh (hukum Islam) itu telah diisyaratkan oleh wahyu al-Qur'an yang terakhir, bahwa agama Islam telah dinyatakan sempurna di akhir hayat Rasulullah saw sebagai rasul yang terakhir.⁹⁴

Dalam masalah ittiba' dan taqlid (bermazhab), A. Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda pandangan. Karena itu A. Hassan menandakan bahwa kewajiban umat Islam dalam berpegang kepada agama, hanya atas dua jalan, yaitu berijtihad atau ber-ittiba', tidak lain. Dan yang dimaksudkan ittiba' adalah menurut apa-apa perintah, larangan dan perbuatan Rasul dan perbuatan sahabat-sahabatnya, maupun ia dapat perintah-perintah dan larangan-larangan dan perbuatan-perbuatan itu dari membaca sendiri, ataupun ia dapat karena bertanya kepada ulama-ulama bukan bertanya fikiran ulama-ulama.⁹⁵ Sementara itu, Siradjuddin Abbas, dengan memperhatikan klasifikasi masyara't Muslim sekarang, mengatakan kelompok Muslim itu hanya dibagi dua, yakni orang yang ahli agama (mujtahid) dan orang awam. Bagi ulama yang sudah mencapai derajat mujtahid, ia wajib berijtihad,

⁹²Siradjuddin Abbas, *Kumpulan Soal-Jawab*, 169.

⁹³Siradjuddin Abbas, *Sejaran & Keagungan Mazhab Syafi'i*, 57-58.

²³⁹⁴Satria Efendi, "Ijtihad Sepanjang Sejarah Hu⁶³n Islam: Memposisikan K.H. Ali Yafie," dalam Jamal D. Rahman (ed.al), *Wacana Baru Fiqih Sosial 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 146)

⁹⁵A. Hassan, "Taqlid Kepada Ulama," dalam *Soal-Jawab 1*, 389.

tetapi bagi masyara'at awam, mereka mengikuti pendapat mujtahid (bertaqlid). Dan yang dimaksudkan taqlid adalah mengikuti imam-imam mujtahid, bukan mengikut bapak-bapak, bukan mengikut orang-orang dulu, bukan mengikut nenek-moyang. Menurut Siradjuddin Abbas, memaksakan atas mewajibkan supaya seluruh umat ber-ijtihad atau "menjadi mujtahid" adalah pekerjaan "gila", karena hal itu sama dengan memikulkan suatu beban yang berat kepada seseorang yang tidak bisa memikulnya.⁹⁶

Menurut al-Būṭī, tidak ada perbedaan makna antara taqlid dan ittiba'. Dua istilah ini memiliki satu makna, yakni mengikuti pendapat seseorang tanpa mengetahui hujjah atas kebenaran pendapat tersebut, meskipun muqallid ini mampu menambah atau menyempurnakan pengetahuannya dalam memahami hujjah atas kebenaran ketaqlidan dirinya. Karena itu terkadang seorang muqallid juga mengetahui hujjah atas ketaqlidan dirinya kepada seorang mujtahid, dan terkadang tidak mengetahuinya.⁹⁷

Umat Islam ini banyak jumlahnya, tetapi hanya sedikit yang mampu memperoleh tingkatan dan syarat sebagai mujtahid mutlak. Pada masa sekarang, orang yang mengaku sebagai mujtahid mutlak – menurut Syaikh Muhammad al-Ḥamid – hanyalah orang-orang yang akalanya rendah, sedikit ilmu dan lemah keagamaannya. Jika dihadapkan pada persoalan hukum yang baru, yang paling selamat adalah mencari jawabannya dalam kitab fikih serta melihat kaidah-kaidah *kulliyah* (global) untuk dite4pkan pada kasus baru tersebut. Hal ini dimaksudkan agar hanya orang-orang tertentu saja 4ang memenuhi syaratlah yang melakukan ijtihad, sedangkan orang-orang yang bukan ahli ijtihad tidak semena-mena melakukannya atau mengajak untuk melakukan ijtihad yang berakibat memperluas penyimpangan-penyimpangan ajaran agama.⁹⁸

⁹⁶Siradjuddin Abbas, "Masalah Modernisasi Agama," dalam 40 *Masalah Agama* 19, 256, 260-261.

⁹⁷Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Lāmadhhabīyyah: Akhṭar Bid'ah Tuhaddid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (t.tp.: Maktabah al-Fārābī, t.t.), cet. ke-2, 69.

⁹⁸Syaikh Muḥammad al-Ḥamid, *Imam Mazhab Digugat*, terj. Sa'id Agil Husin al-Munawar (Semarang: DIMAS, 1994), cet. ke-1, 9-12.

Pandangan yang berbeda mengenai ittiba' dan taqlid dari kedua tokoh ini nampaknya dipengaruhi oleh perbedaan sandaran berfikir mereka. A. Hassan menyandarkan pemikirannya kepada realitas masa sahabat, dimana di kalangan sahabat jumlah mujtahid relatif sedikit, adapun yang lain menjadi menjadi muttabi', bukan muqallid. Sementara itu, Siradjuddin Abbas menyandarkan pemikirannya kepada realitas masa kini, bahwa umat Islam sekarang, terutama di Indonesia, hanya dapat diklasifikasikan menjadi mujtahid dan awam. Jika asumsi ini benar, maka A. Hassan kurang tepat dalam membuat pijakan berfikir jika keharusan ittiba' diberlakukan bagi umat Muslim 'ajam (selain Arab) tanpa melihat realitas Muslim sekarang, yang ternyata banyak yang belum, bahkan tidak bisa membaca al-Qur'an (arab). Bagaimana mungkin orang yang belum bisa membaca tulisan Arab harus diajak memahami dalil. Demikian juga Siradjuddin Abbas mengingkari adanya sebagian Muslim sekarang yang memiliki kemampuan memahami hukum secara baik tetapi belum masuk pada derajat mujtahid mutlak. Penulis berpendapat bahwa keberadaan muttabi' dan muqallid adalah realitas yang tidak bisa dipungkiri adanya.

Bagi A. Hassan, ijtihad wajib bagi yang mampu, sedangkan yang lainnya wajib ittiba'. Adapun taqlid itu dilarang sama sekali. Larangan taqlid dalam agama didasarkan pada QS. Bani Isra'il: 36 ولا تقف ما ليس لك به علم (janganlah engkau turut apa yang engkau tidak tahu) dan QS. An-Nahl: 43 yang artinya "tanyalah kepada ahli quran, kalau kamu tidak tahu."⁹⁹ Pemikiran A. Hassan tentang ijtihad, ittiba', dan taqlid ini menjadi salah satu koreksi terhadap sistem umat Islam dalam memahami dan mengamalkan ajaran agama pada saat itu, dan sekaligus merupakan tantangan terhadap doktrin tertutupnya ijtihad.¹⁰⁰

Pandangan A. Hassan tentang taqlid ini ternyata memiliki kesamaan dengan pandangan kaum mu'tazilah di Baghdad yang mengatakan لا يجوز للعامة أن يقلد في دينه، ويجب عليه أن يقف على طريق الحكم، وإذا سأل

⁹⁹A. Hassan, "Taqlid Kepada Ulama," dalam *Soal-Jawab 1*, 390.

¹⁰⁰Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 30.

Yang menarik di sini adalah bahwa pandangan ini berbeda dengan pandangan Imam Ahmad dan Ibn Taimiyah. Imam Ahmad justru mewajibkan orang awam untuk bertaqlid, dan beliau menolak pandangan orang yang menolak taqlid bagi orang awam, dengan alasan, orang awam tidak memiliki perangkat untuk berijtihad.¹⁰² Adapun Ibn Taimiyah menyatakan bahwa orang awam tidak wajib berijtihad, dan taqlid baginya jaiz sebagaimana orang alim yang tidak memiliki kesempatan untuk berijtihad juga jaiz (boleh) taqlid. Ibn Taimiyah juga membolehkan orang awam berijtihad dalam hal-hal tertentu, jika mampu.¹⁰³

Menurut Wahbah Zuhaili, pembahasan tentang taqlid mulai incul pada abad ke-4 hijriyah, yakni setelah sempurnanya mazhab empat, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.¹⁰⁴ Taqlid menurut pandangan ulama ushul adalah أخذ قول الغير من غير معرفة دليله (mengambil pendapat orang lain tanpa mengetahui dalilnya). Adapun ittiba' adalah سلوك التابع طريق المتبوع وأخذ الحكم من الدليل بالطريق التي أخذ بها (menempuh jalan seseorang yang menjadi ikutannya, dan mengambil hukum dari dalil berdasarkan metode yang ditempuh ikutannya). Banyak ayat al-Qur'an yang mencela taqlid, yakni taqlid dalam hal aqidah. Tetapi ketika taqlid dipahami dalam arti mengikut mujtahid dalam masalah amaliyah praktis (furu'), maka

¹⁰¹ Abd Allāh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turkī, *Uṣūl Madhhab al-Imām Aḥmad: Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*, 753-754.

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 753

¹⁰³ *Ibid.*, hlm. 755-756.

¹⁰⁴ Dengan selesainya pembentukan empat mazhab sunni di abad ke-9 dan ke-10, hukum Islam lambat laun berhasil dibakukan, yang berakibat kepada ketidakberanian para ulama untuk membentuk mazhab baru, dan mereka merasa cukup menjadi mujtahid mazhab. Meskipun terjadi masa di mana pintu ijtihad tertutup (sampai abad ke-19), tetapi, meskipun lambat, perkembangan pemikiran hukum Islam tetap ada, paling tidak karena dibela oleh dua golongan, yakni para hakim dan mufti. Lihat Mohammad Atho Mudzhar, *fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Peminatan Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 1. Lihat juga *Fatwas of The Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 1.

taqlid wajib bagi orang awam, dan terlarang bagi orang yang sudah mencapai derajat mujtahid.¹⁰⁵

Menurut al-Shīrāzī (w. 476 H), hukum terbagi menjadi dua, yakni hukum yang bersifat *'aqlī* dan *shar'ī*. Terhadap hukum yang bersifat *'aqlī* tidak diperbolehkan taqlid, misalnya dalam masalah mengetahui Allah dan sifat-sifatnya. Adapun hukum *shar'ī* terbagi menjadi dua; sebagian diketahui secara pasti sebagai ketetapan agama, seperti salat lima waktu, puasa Ramadan, haji, dan zakat, yang dalam hukum ini tidak diperbolehkan taqlid, sebab setiap manusia secara bersama-sama dapat menemukan kewajiban-kewajiban itu berdasarkan akalanya. Sebagian lain dari hukum *shar'ī* adalah hukum yang tidak bisa diketahui kecuali dengan pemikiran dan harus mencari dalil-dalilnya, seperti hukum cabang-cabang dalam hal ibadah dan mu'amalah. Dalam hal inilah diperbolehkan seseorang melakukan taqlid. Ketentuan bagi hukum *shar'ī* bagian kedua ini sebagaimana yang dikatakan Abī 'Alī al-Jubbā'ī, jika suatu hukum *shar'ī* itu dalam hal yang diperbolehkan ijtihad, maka boleh taqlid, tetapi dalam hal hukum itu tidak diperbolehkan ijtihad, maka taqlid tidak boleh.¹⁰⁶ Dari sini, nampak bahwa pemikiran A. Hassan tentang masalah taqlid lebih dekat kepada pemikiran mu'tazilah.

Hal lain yang menarik dari pemikiran A. Hassan adalah pernyataannya bahwa dalam proses melaksanakan ijtihad harus ada upaya melakukan penegasan hukum agama, apakah ia termasuk masalah *'ibādah* ataukah masalah *ādāt* (mu'amalah). Dalam masalah *'ibādah* berlaku prinsip ketidakbolehan, sedangkan dalam masalah *ādāt* atau mu'amālāt berlaku prinsip kebolehan. Jadi, semua macam amalan ibadah yang tidak ada kebenarannya dari Allah dan RasulNya, tertolak, tidak boleh dipakai, tetapi dalam persoalan agama boleh dikerjakan dan diterima.¹⁰⁷ Pembahasan lebih detail masalah ini akan dibahas pada pembahasan tentang konsep bid'ah pada sub bab selanjutnya.

¹⁰⁵Lihat Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* Juz 2 (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986), cet. ke-5 120-1121.

¹⁰⁶ Imam Abī Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī al-Shīrāzī, *Al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*, Taḥqīq Muḥy al-Dīn Dīb Sataw (Beirūt: Dār al-Kalām al-Ṭayyib, 1995), cet. ke-1, 251-252.

¹⁰⁷A. Hassan, "Ushul Fiqih," dalam *Soal-Jawab 1*, 22.

3. Masalah Bermazhab

Dalam masalah khilafiah (masalah yang diperselisihkan), A. Hassan berpendapat bahwa dua pendapat yang bertentangan itu mesti salah satu benar, dan yang lainnya salah. Tidak mungkin agama yang suci itu membenarkan kedua-duanya. A. Hassan memberikan ilustrasi tentang masalah khilafiah sebagai berikut:

"Sering kita mendengar orang mengatakan "ini masalah khilafiah", "itu masalah khilafiah". Dengan kata-kata "khilafiah" ini mereka maksudkan bahwa satu masalah, umpama "tahlilan" yang biasa mereka lakukan sesudah ada kematian, kalau ada yang mengatakan bahwa perbuatan itu "bid'ah", dan ada yang berpendirian bahwa perbuatan itu satu "amal yang baik", maka menurut mereka kedua-dua pendapat itu boleh dipakai. Berarti "boleh" tahlilan dan "tidak boleh" tahlilan. Berarti pula bahwa tahlilan itu mempunyai dua hukum 1) hukum halal dan 2) hukum haram. Berarti lagi agama kita "membolehkan" dan "melarang" tahlilan. Dua-dua pendapat ini nyata-nyata bertentangan. Tidak mungkin agama yang suci itu membenarkan kedua-duanya. Mesti salah satu benar, dan yang satunya salah."¹⁰⁸

A. Hassan juga menyatakan bahwa Imam Syafi'i di dalam beberapa masalah bertentangan pendapat dengan Imam Malik dan Imam Hanafi, maka sekiranya Imam Syafi'i benar tentulah Imam Malik dan Hanafi salah, demikian juga sebaliknya.¹⁰⁹ Dia berkeyakinan bahwa masalah yang diperselisihkan hukumnya, bukanlah masalah itu yang berselisih, tetapi kita manusianya. Karena itu untuk memperoleh pendapat yang benar harus dilakukan *tarjih* (memilih pendapat yang paling kuat dalilnya). Cara pandang seperti ini memberikan penegasan pandangan A. Hassan bahwa kebenaran itu tunggal, cenderung tertutup untuk menerima perbedaan, tidak mau menerima secara penuh kebenaran pendapat lain. Pandangan seperti ini akan menciptakan sikap keberagamaan eksklusif yang hanya memandang pendapatnya yang benar, yang lain salah dan harus ditiadakan, kalau perlu dengan kekerasan. Agaknya tepat jika Syafiq A. Mughni menyebut

¹⁰⁸ A. Hassan, "Ushul Fiqih," dalam *Soal-Jawab 1*, 21.

¹⁰⁹ A. Hassan, "Risalah Madzhab," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 466.

"Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal" sebagai sebuah judul karyanya. Pada bagian lain nanti akan terlihat betapa A. Hassan menggunakan ungkapan-ungkapan dengan nada "keras dan pedas", kadang-kadang terkesan kasar diarahkan kepada kaum tradisionalis.

Pandangan dan sikap ini berbeda dengan yang terjadi pada Siradjuddin Abbas. Siradjuddin Abbas berpandangan bahwa pada dasarnya perbedaan pendapat dari mazhab-mazhab yang ada (mazhab empat) itu semua benar, tetapi mencampurkan semua mazhab (*talfiq*) dalam suatu masalah, akan mengacaukan dan merusak keyakinan dan menimbulkan perselisihan dalam lingkungan keluarga dan lain-lain.¹¹⁰ Oleh karena itu Siradjuddin Abbas menghimbau agar seseorang mencukupkan pada satu mazhab saja dalam beramal. Pandangan ini sesuai dengan pengakuannya sendiri sebagai pembela mazhab Syafi'i,¹¹¹ sebagaimana juga disebut secara tektual dalam Anggaran Dasar Perti.¹¹²

Pandangan Siradjuddin Abbas mengenai pelarangan *talfiq*, untuk saat itu mungkin tepat dalam rangka membentengi paham keagamaan yang diikuti mayoritas masyarakat Minangkabau yang mengikuti mazhab Syafi'i dari serangan ulama modernis. Tetapi pandangan ini akan dinilai ketinggalan zaman dan sangat konservatif jika diterapkan pada saat sekarang. Meskipun Siradjuddin Abbas menganggap bahwa semua mazhab itu benar, tetapi anjuran untuk hanya mengambil satu mazhab tertentu untuk diterapkan sepanjang masa, berarti seolah-olah menganggap mazhab tersebut memiliki pandangan hukum yang mutlak benar dan tidak boleh dirubah. Pandangan Siradjuddin Abbas ini juga sebenarnya telah mendapatkan koreksi dari kalangan generasi

¹¹⁰Secara lengkap beberapa contohnya dapat dibaca Siradjuddin Abbas, *Sejarah & Keagungan Mazhab Syafi'i*, 124-127.

¹¹¹Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 1* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2006), cet. ke-10, 10.

¹¹²Pasal 2 Anggaran Dasar Perti menyebutkan bahwa azas partai ini adalah agama Islam yang suci, yang dalam I'tiqat dan kepercayaan menganut paham ahli sunah waljamaah (sunni) dan dalam syari'at dan ibadah menurut mazhab Imam Syafi'i rahimahullah. Dikutip dari Alaidin, "Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah 1945-1970," Disertasi UIN Syahid Jakarta Tahun 1995, tidak diterbitkan, 70.

muda Perti. Bahkan penelitian Alaidin membuktikan adanya pergeseran pemikiran di kalangan muda Perti, dan sebagian besar mereka berpandangan bahwa Perti harus meninjau kembali paham keagamaannya dan agar membuka diri, antara lain dengan tidak harus mengikatkan diri kepada salah satu mazhab tertentu. Pandangan ini tentu bertolak belakang dengan keinginan kaum tua Perti. Justru untuk membentengi sistem bermazhab itulah Perti lahir, dan untuk mengembangkan paham keagamaan seperti itulah Madrasah Tarbiyah Islamiyah ditata dan dikembangkan.¹¹³

Pandangan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas mengenai kebenaran pendapat ulama mazhab menggambarkan adanya dua mazhab yang berseberangan, terkait dengan salah dan benar dalam berijtihad, yakni mazhab *mukhaṭṭi'ah* dan mazhab *muṣawwibah*. Mazhab *mukhaṭṭi'ah* berpandangan bahwa *إنَّ الحقَّ عند الله واحد غير متعدد*, maksudnya kebenaran di sisi Allah hanyalah satu, tidak berbilang. Kebenaran adalah sesuatu yang mengarah kepada pencapaian satu sasaran yang telah ditentukan Allah. Yang berhasil mengarahkan pencapaiannya kepada satu sasaran demikian, ini yang benar, sedangkan kegagalan mengarahkan pencapaiannya kepada satu sasaran itulah yang salah. Adapun mazhab *muṣawwibah* berpandangan bahwa *إنَّ الحقَّ غير متعين*, maksudnya kebenaran adalah segala sesuatu yang telah dicapai seorang mujtahid dalam upayanya melakukan ijtihad dalam ruang lingkup kebenaran yang luas seperti dikehendaki Allah. Jadi setiap hasil ijtihad yang dilakukan secara benar adalah benar selama masih berada dalam lingkaran kebenaran yang luas itu. Sedangkan hasil ijtihad disebut salah jika dilakukan secara salah, tidak mencukupi syarat-syaratnya, yang akhirnya tidak mencapai atau berada di luar lingkaran kebenaran yang luas.¹¹⁴

Kedua mazhab ini memiliki landasar normatif dari al-Qur'an maupun hadis. Mazhab *mukhaṭṭi'ah* didasarkan pada ayat

¹¹³ Alaidin, "Pembaharuan Paham Keagamaan di Kalangan Generasi Muda Perti," 158.

¹¹⁴ Afī Ḥasaballah, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), cet. ke-3, 82-83. Lihat juga Syeikh Muhammad al-Khuḍarī Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Al-maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1969), cet. ke-6, 376.

78-79 QS. Al-Anbiyā',¹¹⁵ bahwa ketika Nabi Daud dan Sulaiman memberikan keputusan mengenai tanaman, karena tanaman itu dirusak oleh kambing-kambing kaumnya, maka Allah menilai kemampuan lebih Nabi Sulaiman dalam memahami kebenaran dalam mengambil keputusan terhadap peristiwa yang terjadi, dibanding dengan Nabi Daud. Di samping ayat di atas, juga didasarkan pada hadis Nabi saw قال رسول الله ص.م.: القضاء ثلاثة، إثنان في النار وواحد في الجنة.¹¹⁶ tiga hakim berijtihad, maka Maksudnya, di mana ada dari tiga itu, salah satunya adalah benar dan karenanya berhak masuk surga. Jika demikian kebenaran itu tidak berbilang.

Adapun mazhab *muṣawwibah*, memiliki landasan atau dasar normatif dari hadis Nabi saw, riwayat Abū Dāwūd dan al-Nasā'ī, bahwa terjadi peristiwa, di mana dua orang sahabat ketika dalam perjalanan (*safar*) menjumpai waktu salat, kemudian mereka salat dengan tayammum karena tidak ditemukan air. Selepas salat, mereka melanjutkan perjalanan dan menjumpai air, sedang mereka masih di dalam waktu salat tadi. Seorang sahabat melakukan wudlu dan salat lagi, sedangkan yang seorang lagi mencukupkan salat dengan tayammum (tidak mengulangi salat). Peristiwa ini kemudian diceritakan kepada Nabi saw., dan beliau membenarkan keduanya, dengan mengatakan kepada yang tidak mengulangi salat, "engkau telah mengerjakan sunah dan sah salatmu," sedangkan kepada yang mengulangi salat dengan wudlu, beliau mengatakan "bagimu ganjaran dua kali lipat."¹¹⁷

وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفثت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شهدين،¹¹⁵

تفهمناها سليمان....⁷¹

¹¹⁶Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām* (Bandung: Dahlan, t.t.), Juz 4, 115.

¹¹⁷عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رجلان في سفر فحضرت الصلاة¹¹⁷ وليس معهما ماء فتييمنا صعيداً طيباً فصلينا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الوضوء والصلاة ولم يُعِد الآخر ثم أتيا رسول الله ص.م. فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يُعِد أصبت السنة وأجزأتك صلاتك. وقال للذي توضأ وأعاد: لك الأجر مرتين. رواه النسائي⁴⁸ وأبو داود.

Lihat Abū Dāwūd Sulaimān ibn al-Ash'ath al-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Jilid 1, Ta'fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Ḥabānī, Bāb fī al-mutayammim yajidu al-mā' ba'da mā yuṣalli fī al-waqt (Riyād: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 1424 H), 66.

Dalam hal bermazhab, A. Hassan menegaskan bahwa "Kita beragama dengan agama Allah dan RasulNya, bukan dengan agama mazhab itu dan ini, "16ma itu" dan "ulama ini." Kalau ditemukan perkataan ulama yang sesuai dengan al-Qur'an dan hadis, tidak harus kita ambil dia dengan nama perkataan ulama, bahkan wajib kita diamkan dan kita berpegang dengan al-Quran dan hadis saja."¹¹⁸ Dari pernyataan ini jelas sikapnya bahwa A. Hassan dapat dikelompokkan kepada ulama yang "anti mazhab", yakni kelompok Muslim yang dalam menetapkan hukum Islam langsung merujuk ke al-Qur'an dan hadis. Tetapi ada hal yang perlu dipertanyakan dari ungkapan A. Hassan, kalimat "tidak harus kita ambil dia dengan nama perkataan ulama, bahkan wajib kita diamkan", apakah A. Hassan dalam setiap menentukan hukum suatu peristiwa lebih dulu mencari dalil ayat dan hadis atau dia lebih dahulu mencari dalam kitab-kitab karya ulama semisal kitab fatwa atau kitab fikih? Tentu sulit untuk bisa kita pastikan. Kalau saja misalnya A. Hassan dalam berijtihad juga sebagian⁸ melihat kitab fatwa lebih dulu baru kemudian mengecek dalam al-Qur'an dan hadis, apakah ini disebut mengikut mazhab atau tidak? Jika yang terjadi pada A. Hassan kita asumsikan benar, kemudian kita terapkan keharusan berijtihad kepada semua Muslim yang notabene banyak yang awam, apakah mungkin? Dengan demikian status "anti mazhab" masih bisa diperdebatkan.

Cara beragama seperti yang terdapat pada pandangan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas di atas – menurut al-Būṭī - dapat dikategorikan sebagai kelompok المذهبية dan kelompok اللامذهبية. Kategori pertama merupakan taqlid orang awam atau orang yang belum mencapai derajat mujtahid kepada pendapat imam mujtahid, baik ia mewajibkan untuk mengikuti satu mazhab saja atau berpindah-pindah dari satu mazhab ke mazhab yang lain. Sedangkan kategori kedua adalah sikap tidak mengikut dari orang awam atau yang belum¹¹ mencapai derajat mujtahid kepada imam mujtahid manapun, tidak pula sebagai orang yang mewajibkan dan tidak juga sebagai orang yang tidak mewajibkan.¹¹⁹

¹¹⁸ ¹⁹ Hassan, "Perkataan Ulama," dalam *Soal-Jawab* 2, 794.

¹¹⁹ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Lāmadhhabīyyah: Akhṭar Bid'ah Tuhaddid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 11.

Dari data di atas dapat dipahami bahwa corak pemahaman fikih A. Hassan cenderung bebas dalam arti tidak terikat pada suatu mazhab hukum tertentu, hanya mengakui al-Qur'an dan hadis sebagai rujukan agama yang paling otoritatif. Corak pemikiran yang bersemangat untuk kembali kepada al-Qur'an dan hadis serta meninggalkan taqlid seperti ini adalah apa yang biasa dikumandangkan oleh kaum pembaharu. Sementara itu, Siradjuddin Abbas yang lebih terikat kepada mazhab hukum tertentu, oleh karenanya dapat dikelompokkan kepada corak pemikiran tradisional.

4. Hal-hal yang Mempengaruhi Pemahaman A. Hassan dan Siradjuddin Abbas

Hal-hal yang mengantarkan A. Hassan menjadi seorang pembaharu yang ikut mengumandangkan jargon "kembali kepada al-Qur'an dan hadis" serta meninggalkan taqlid dan bid'ah antara lain yang terpenting adalah pengaruh keluarga, bacaan, dan pergaulan.¹²⁰ Demikian halnya, pengaruh keluarga, bacaan, dan pergaulan juga membentuk sikap dan corak pemikiran tradisional Siradjuddin Abbas.

Salah satu Pengaruh keluarga A. Hassan yang cukup membekas pada sanubari dan pemikirannya adalah ketika masih kecil ia sering melihat ayahnya bila mengantarkan mayat, setelah dikubur, langsung pulang tanpa mengikuti ritual talkin mayit. Ayah A. Hassan adalah salah satu dari empat orang berpaham wahhabi yang ada di Singapura waktu itu. Tiga yang lainnya adalah Thalib Rajab Ali, Abdurrahman, dan Jaelani. Empat orang ini terkenal menentang talkin mayit, palafadzan niat shalat, tahlilan, dan yang lainnya.¹²¹ Sementara itu, Siradjuddin Abbas lahir di kalangan keluarga dengan pola pemikiran tradisional, bahkan ayahnya, Syeikh Abbas, juga melarang Siradjuddin belajar dengan model sekolah modern yang dikembangkan oleh kolonial Belanda sejak pertengahan abad 19. Sikap antipati ayahnya terhadap model pendidikan Barat, yang diidentikkan dengan Kristen itulah yang membekas pada diri Siradjuddin Abbas. Kaum

¹²⁰Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 19-21.

¹²¹ *Ibid.*, hlm. 19.

ulama dan golongan santri menganggap program pendidikan tersebut adalah alat penetrasi kebudayaan Barat di tubuh umat Islam dan lembaga-lembaga pendidikan Islam. Mereka mencemaskan sistem pendidikan kolonial karena sekolah-sekolah ini akan melahirkan intelektual pribumi yang sekuler dan menjadi pembela kebudayaan Barat. Hal ini juga diperkirakan akan menjauhkan kaum Muslim dari agamanya.¹²²

Bacaan yang ikut mempengaruhi jalan pikiran A. Hassan antara lain adalah Majalah Al-Manar yang terbit di Mesir, Majalah Al-Imam yang terbit di Singapura yang dipimpin Al-Hadi dan Thahir Jalaluddin. Al-Hadi adalah teman seperjuangan ulama-ulama pembaharu Minangkabau seperti Karim Amrullah, dan yang lainnya. Karya Surkati, buku Kafa'ah juga menjadi bacaan A. Hassan, dan Kitab *Bidāyah al-Mujtahid* karya Ibnu Rusyd, *Zādul Ma'ād* karya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Nailul Auṭār* karya Asy-Syaukani. Adapun bacaan Siradjuddin Abbas sebahagian besarnya adalah kitab-kitab karya ulama mazhab Syafi'i, seperti *Fath al-Qarīb*, *I'ānah al-Ṭālibīn*, *Sharḥ Jam' al-Jawāmi'* dan lain-lainnya.

Pergaulan A. Hassan dengan berbagai kalangan yang juga mempengaruhi orientasi pemikirannya antara lain, ketika di Singapura, ia telah bergaul dengan salah seorang guru dari Mesir yang berpaham Wahhabi dan sama-sama mengajar di sekolah Assegaf. Pada waktu itu dia dikritik temannya ini karena kebiasaannya mencium tangan seorang sayyid, sebab dianggap menghinakan diri di hadapan sesama manusia.¹²³ Pada waktu di Surabaya, A. Hassan bergaul secara intens dengan tokoh muda yang juga berpaham Wahhabi, yakni Faqih Hasyim, dan sering

¹²²Barat atau Belanda disamakan dengan Kristen. Orang-orang Indonesia yang mengirim anak-anak mereka ke Sekolah Belanda ataupun sekolah Melayu atau Jawa yang didirikan oleh pemerintah Belanda sering dituduh menyuruh anak-anak masuk agama Kristen. Tuduhan ini sering dilontarkan, walaupun banyak diantara guru-guru sekolah tersebut terdiri dari orang-orang Indonesia yang beragama Islam. Maka tidaklah jarang terjadi seorang kiai atau guru mengaji mengeluarkan fatwa bahwa memasuki Sekolah Belanda adalah haram, atau sekurang-kurangnya menyalahi Islam. 111. In Seminar H. Agus Salim di Cornell University sebagaimana dikutip oleh Deliar Noer dalam, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. ke-8, 9.

¹²³Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, 100.

menghadiri pertemuan yang diselenggarakan oleh Al-Irsyad di bawah bimbingan Ahmad Surkati. Dan ketika pindah ke Bandung, A. Hassan bergaul dengan para pendiri Persatuan Islam yang kemudian membawanya masuk organisasi tersebut, bahkan menjadi tokoh yang diidentikkan dengan Persis.¹²⁴ Sementara itu, pergaulan Siradjuddin Abbas dari sejak kecil sampai wafatnya memang diorientasikan untuk mempertahankan paham mazhab Syafi'i.¹²⁵

A. Hassan adalah tokoh yang paling berpengaruh dalam organisasi keagamaan Persis¹²⁶ sebagaimana Siradjuddin Abbas

¹²⁴Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 21-22.

¹²⁵Banyak amalan dalam mazhab Syafi'i yang diamalkan oleh Siradjuddin Abbas dan warga Perti, tetapi sepuluh bentuk amaliah inilah yang menjadi identitas kelompok mereka, yakni; 1) wajib membaca basmallah ketika membaca fatihah dalam salat, 2) disunatkan membaca qunut pada rekaat kedua salat subuh, 3) wajib mengqada salat yang tidak dikerjakan di waktunya, 4) boleh membaca *uṣalli* sebelum *takbirat al-ihrām* ketika hendak mengerjakan salat, 5) bilangan rekaat tarawih adalah 20 rekaat, 6) salat hari raya lebih afdal dilaksanakan di masjid kecuali masjid tidak menampungnya boleh di lapangan, 7) sunah azan pertama dalam salat jum'ah, 8) afdal membaca *sayyidina* ketika menyebut nama Nabi Muhammad dalam bersalawat kepadanya, 9) sah do'a dengan bertawasul, 10) boleh menghadihkan pahala do'a, sedekah dan wakaf kepada yang sudah mati. Penjelasan selengkapnya lihat Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 1-4*.

¹²⁶Cikal bakal berdirinya Persis mempunyai kekuatan wacana dan rasionalitas yang kuat. Diawali dari forum *kenduri* para pedagang keturunan Palembang yang sudah lama menetap di Bandung. Pada setiap akhir *kenduri* dilakukan pengkajian Islam model diskusi yang dipimpin oleh Haji Zamzam (1894-1952), yang selama tiga setengah tahun belajar di Darul Ulum Makah, dan Muhammad Yunus. Tema-tema yang dibahas adalah tema keislaman yang dimuat dalam Majalah Al-Manar, majalah asuhan Muhammad Abduh di Mesir. Forum ini meningkat menjadi *Study club* yang menelaah serta menguji ajaran-ajaran yang selama ini diterima dan dijalankan sehari-hari. Kelompok studi yang awalnya hanya satu dan didominasi oleh keluarga asal Palembang menjadi banyak dan diikuti banyak orang, lintas ras, lintas budaya, asalkan masih berada di bawah panji-panji kekuatan Islam. Meskipun kelompok studi Islam semakin banyak, namun komunikasi secara rerarkhis terus berjalan untuk menyelesaikan permasalahan yang belum terselesaikan dalam studi tingkat bawah. Dari forum inilah kemudian berkembang menjadi organisasi "Persatuan Islam", ada pula yang menamakan "Permufakatan Islam". Organisasi ini resmi berdiri pada tanggal 11 September 1923. Lihat M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 179-183.

dalam organisasi Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti). A. Hassan merupakan "produk" dari beberapa Negara, seperti Singapura, Indonesia, dan India. Singapura sebagai tempat kelahirannya. Dari riwayat pendidikannya yang disebut pada awal bab ini, tampak bahwa A. Hassan tidak pernah belajar di *al-Haramayn*, artinya ia tidak memiliki hubungan keilmuan secara langsung dengan tokoh-tokoh pembaruan di Timur Tengah. Tetapi pengaruh pemikiran Wahabi dan pemikiran Al-Afghani, Muhammad Abduh, serta Rasyid Riḍa justru yang menjadikan A. Hassan sangat dikenal di masyara'at. Genealogi pemikiran A. Hassan cenderung ke Wahabi dapat dibenarkan dengan sejumlah bukti, misalnya, Ahmad, ayah A. Hassan sendiri adalah simpatisan Wahabi. Interaksinya dengan tokoh muda seperti Faqih Hasyim Surabaya dan tokoh-tokoh muda lainnya juga cenderung bercorak Wahabi. Bahkan tokoh panutan Persis, (Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Riḍa) juga secara tektual disebut dalam muqaddimah Qanun Asasi Persis.

Dalam muqaddimah Qanun Asasi "Persatuan Islam" antara lain dinyatakan bahwa; 1) Umat⁶ Islam tidak akan tersesat dan jatuh ke lembah kehinaan selama berpegang teguh pada al-Qur'an dan sunah Rasulullah saw. 2) Kemunduran umat Islam disebabkan⁷¹ telah masuknya paham-paham yang tidak berpangkal pada al-Qur'an dan sunah sebagai akibat dari sikap umat yang taqlid, bermazhab secara membuta, sehingga membawa mereka kepada jumud, churafat, bid'ah, dan syirik. 3) Untuk itu Allah membangkitkan para mujaddid pada setiap abad, dan janji Allah ditepati dengan lahirnya para mujaddid seperti Jamaludin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Riḍa, yang kemudian umat Musl¹¹ Indonesia tergerak hatinya kembali pada ajaran yang murni dari al-Qur'an dan sunah yang *ṣaḥīḥ*. Oleh karena itu, untuk menyatukan rasa, suara, dan usaha dibentuklah Jam'iyyah Islamiyyah.¹²⁷

Meskipun A. Hassan bukan orang pertama di Persis, tetapi A. Hassan lebih dikenal sebagai kiblat intelektual Persis. Dari muqaddimah Qanun Asasi di atas bisa diambil kesimpulan bahwa Persis sebagai organisasi pembaruan Islam, sebagaimana organisasi pembaruan lainnya, berdiri di atas pondasi/spirit *tanẓīf*

¹²⁷ Muqaddimah Qanun Asasi Persatuan Islam Tahun 1968.

(pemurnian) dan *tajdid* (pembaruan). Hal ini bisa dipahami, karena sejak awal berdirinya, Persis banyak merespon karakter keberagamaan masyarakat Islam Indonesia yang cenderung sinkretis, akibat dari pengaruh perilaku keberagamaan masyarakat Indonesia sebelum kedatangan Islam. Praktik-praktik sinkretisme ini berkembang subur akibat sikap akomodatif para penyebar Islam awal di Indonesia terhadap tradisi lokal. Meskipun tidak bisa dipungkiri, bahwa keberhasilan penyebaran Islam di Indonesia tidak lepas dari sikap akomodatif ini. Bagi Persis, praktik sinkretisme adalah kesalahan yang tidak boleh dibiarkan berkembang terus, harus dihapus dan dibersihkan, karena akan merusak sendi-sendi fundamental Islam.

6 Persis secara teologis berkeyakinan bahwa setiap orang yang berpegang teguh pada al-Qur'an dan sunah tidak akan jatuh kepada kesesatan dan akan memperoleh kebahagiaan dunia-akhirat. 110 Bagi warga Persis, kebenaran akidah adalah satu, yakni seperti apa yang telah dikemukakan dalam 54 Qur'an dan hadis. Tauhid yang benar adalah yang disandarkan kepada al-16ur'an dan hadis. Karena itu perilaku setiap Muslim hendaknya berpedoman pada al-Qur'an dan hadis.

Cara berfikir seperti 15 ini kemudian melahirkan satu konsep dalam pemikiran fikih, "kembali kepada al-Qur'an dan hadis" dengan cara *ijtihad* agar umat Islam tidak taqlid 19a kepada pendapat ulama yang hidup beberapa abad yang lalu, terlebih lagi kalau pendapat ulama klasik itu diyakini sebagai pendapat yang terbaik 4 dan harus diikuti apa adanya. Dengan demikian, umat Islam harus kembali kepada al-Qur'an dan hadis dalam setiap pengambilan keputusan hukum apa pun, baik masalah akidah, ibadah, maupun mu'amalah. Masih dalam konteks gagasan fikih, Persis berbeda dengan Muhammadiyah yang mengesahkan hukum potong tangan diganti dengan penjara sebagai wujud pemutusan kekuasaan atau pembatasan kebebasan terpidana. Persis justru memilih untuk menerapkan apa adanya hukum potong tangan, karena bunyi ayat al-Qur'annya memang tidak perlu ditafsirkan lagi. Meski demikian Persis tidak memaksakan pemberlakuan hukum itu pada hukum negara, tetapi menyerahkan

pelaksanaannya kepada aparat penegak hukum, sesuai peraturan negara.¹²⁸

Dasar pemikiran gerakan pemurnian Persis juga dituangkan pada Pasal 2 bagian 2.b Qanun Asasi Persis, bahwa Persatuan Islam bertujuan untuk menempatkan kaum Muslim pada ajaran aqidah dan syari'ah yang murni berdasarkan Quran dan Sunah. Pasal 3 bagian 2 Qanun Asasi membicarakan tentang sifat organisasi, bahwa Persatuan Islam bersifat organisasi kemasyara'atan yang berlandaskan al-Qur'an dan Sunah. Konsekuensi dari cara berfikir di atas, di antaranya dapat melahirkan salah satu program Persis yang terdapat pada pasal 4 bagian 1.e dan f. Qanun Asasi yang membicarakan tentang program kegiatan, dikatakan bahwa salah satu program (rencana jihad) nya adalah membas¹² munkarat bid'ah, churafat, tachayyul, taqlid dan syirik dalam kalangan anggota khususnya, kalangan umat Islam umum¹². Kemudian mengadakan kegiatan-kegiatan dakwah baik lisan, tulisan, dan amal perbuatan dalam masyara'at yang sesuai dengan al-Qur'an dan Sunah.

Untuk menjalankan sebagian dari misi organisasi, Persatuan Islam mewajibkan kepada seluruh anggotanya melakukan dua hal; pertama, membayar uang pangkal dan iuran setiap bulan, dan yang kedua, menjauhkan diri dari berbuat munkarat dan maksiat, seperti tidak menutup aurat, bergaul bebas dengan bukan mahram, merayakan dan menghadiri Rajaban, Mauludan, Nuzulul Quran, Halal bihalal, dan upacara-upacara bid'ah yang semacamny¹¹ minta-minta ke kuburan dan lain-lain lagi yang tidak berdasar al-Qur'an dan Sunah.¹²⁹

⁷ Bagi A. Hassan teks keagamaan (al-Qur'an dan sunah) merupakan pijakan cara beragama Islam yang *kaffah* (sempurna).¹³⁰ Al-Qur'an dan sunah yang sah adalah paket

¹²

¹²⁸M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 238.

¹²⁹ Pasal 8 bagian 2 Qanun Dachili Persatuan Islam.

¹³⁰ Menurut ⁷A. Hassan, pokok-pokok agama yang menjadi asas Islam ada empat, yakni Al-Qur'an, hadis, ijma', dan qiyas. Al-Qur'an dan hadis merupakan asas yang mandiri, s⁵⁴ntara itu, ijma' dan qiyas tidak bisa berdiri sendiri, karena harus bersanda⁸ kepada Al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu yang senyatanya sebagai asas Islam adalah Al-Qur'an dan hadis saja. Lihat A.

konstitusi dari Tuhan yang siap digunakan untuk mengatur kehidupan masyarakat.¹³¹ Al-Qur'an juga diimani sebagai teks agung yang menyimpan sejuta mu'jizat dan ajaran kedamaian. Al-Qur'an memuat pemahaman tentang Islam sebagai kebenaran *haqiqi* yang penyempurna bagi ajaran agama sebelumnya.¹³² Adapun sunah nabi merupakan tafsir al-Qur'an yang paling otentik kebenarannya. Penafsiran dengan menggunakan rasio tidak mendapatkan tempat di sini. Yang terakhir inilah yang sering dikritik orang, bahwa di satu sisi A. Hassan mengumandangkan ijtihad (menggunakan akal), tetapi lain sisi ia tidak memberikan porsi yang cukup bagi nalar dalam melakukan penafsiran terhadap teks keagamaan.

Secara genealogis, akar pemikiran para pembaharu dapat dirunut jauh ke belakang hingga sampai pada gerakan pembaruan yang dipelopori oleh Ibnu Taimiyah (1263-1328 M). Dikatakan juga bahwa semua tokoh gerakan pemurnian berporos pada Ibnu Taimiyah, meski dalam perkembangannya, di antara mereka ada yang mewarisi sisi radikal-konservatifnya, seperti Muhammad ibn Abdul Wahab, Rasyid Riḍa, dan ada yang mewarisi sisi liberal dari Abduh, seperti Kemal At-Taturk, Ahmad Khan, Qasim Amin, dan yang lainnya.¹³³ Dalam sejarah Islam, diketahui bahwa Syihabuddin dan Majduddin bin Taimiyah, ayah dan kakek Ibn Taimiyah adalah pengikut mazhab Hanbali (164-241 H/780-855

Hassan, *Kumpulan Risalah A. Hassan* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), cet. ke-1, 421, 460-461.

¹³¹ M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 249.

¹³² Ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar tentang kesempurnaan Islam adalah QS. Al-Maidah (5):3, "... Pada hari ini telah Aku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Aku cukupkan nikmat-Ku, dan telah Aku ridlai Islam sebagai agama bagimu...." Kepastian kebenaran Islam biasanya merujuk ayat 19 QS. Ali Imran; "Sesungguhnya agama yang diridlai Allah adalah Islam....".

¹³³ Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis: Kritik Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), 80. Perbedaan antara Kemal at-Taturk dan Ahmad Khan dengan Abduh, bahwa Abduh cenderung konservatif, bahkan sangat konservatif, sementara itu, Kemal dan Khan cenderung liberal. Kasus perbedaan antara mereka tentang konsep negara. Abduh mencita-citakan negara syari'ah, sementara itu, Kemal dan Khan menggagas sekaligus mempraktikkan negara bangsa.

M) yang menentang praktik-praktik keagamaan yang dianggap tidak berdasarkan al-Qur'an dan hadis, misalnya menziarahi kuburan yang dianggap suci, seperti makam Nabi, para wali, dan orang-orang salih. Gerakan pembaruan ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (1292-1350), seorang murid setia Ibn Taimiyah. Bersama gurunya, Ibn al-Qayyim pernah dipenjara karena melarang orang berziarah ke makam Nabi Ibrahim, di Damaskus.¹³⁴

Gerakan Ibn Taimiyah ini kemudian menjadi inspirasi bagi gerakan pembaruan pada masa selanjutnya, misalnya gerakan pembaruan yang diukuhkan oleh Ahmad Sirhindi (975-1034 H/1563-1624 M),¹³⁵ Muhammad bin Abdul Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M),¹³⁶ Jamaludin Al-Afghani (1839-1897 M) dari Mesir,¹³⁷ Muhammad Abduh (murid al-Afghani), dan Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935).¹³⁸

12

¹³⁴M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 55.

¹³⁵ Sebagaimana panutannya, Ahmad Sirhindi menyerang praktik-praktik keagamaan para sufi, yang dipandang sebagai ancaman serius bagi Islam, karena terdapat penyimpangan-penyimpangan dari Al-Qur'an dan sunah. Lihat Achmad Djainuri, *Ideologi Kaum Modernis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPA 2002), 15.

¹³⁶Prinsip gerakan Ibn Abdul Wahhab ada delapan; pertama, yang boleh dan harus disembah hanyalah Allah, dan orang yang menyembah selain Allah adalah musyrik dan harus dibunuh. Kedua, kebanyakan umat Islam sudah tidak lagi menganut tauhid yang sebenarnya, karena mereka meminta pertolongan kepada selain Allah, yakni para syekh, wali, dan kekuatan ghaib yang menjadikan mereka syirik. Ketiga, menyebut nama syekh, nabi, dan malaikat sebagai pengantar do'anya merupakan syirik. Keempat, meminta syafa'at kepada selain Allah adalah perbuatan syirik. Kelima, bernazar kepada selain Allah juga syirik. Keenam, memperoleh ilmu pengetahuan selain dari Al-Qur'an, sunah, dan analogi (*qiyās*) merupakan kekufuran. Ketujuh, tidak percaya kepada *qadā'* dan *qadar* Allah merupakan kekufuran. Kedelapan, menafsirkan Al-Qur'an dengan *ta'wīl* (interpretasi bebas) merupakan kekufuran. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 25.

¹³⁷ Gerakan al-Afghani tidak sekedar gerakan murni keagamaan, tetapi sudah bernuansa politis, karena merupakan respon terhadap kerajaan-kerajaan Islam yang saat itu hampir seperti "macan ompong", yaitu Turki Usmani, Syafawi di Persia, dan Mughal di India. Lihat Nur Syam, *Pembangkangan Kaum Tarekat* (Surabaya: Lepkiss, 2004), cet. ke-1, 52-53. Mengenai pemikiran

Muhammad Abduh dan Rasyid Riḍa-lah yang mengembangkan pemikiran pembaruan selanjutnya yang kemudian banyak diadopsi oleh para pembaharu di Indonesia. Bahkan Abduh disebut sebagai guru metodologis Muhammadiyah.¹³⁹ Abduh tidak mengikuti gerakan gurunya di bidang politik, karena pengalaman pahit yang pernah dialaminya. Ia lebih fokus mengembangkan gagasan pembaruan pemahaman Islam melalui dunia pendidikan. Ia juga menyebarkan gagasannya melalui majalah, seperti majalah *Al-Urwah al-Wuthqa* dan majalah *Al-Manar*. Majalah *Al-Manar* inilah yang menjadi media paling penting dalam proses penyebaran ide-ide pembaruan dari Mesir ke dunia Islam lainnya. Gagasan Abduh kemudian dikembangkan oleh muridnya, Rasyid Riḍa (1865-1935).¹⁴⁰

Jadi, pada akhir abad 19 dan awal abad 20, merupakan titik awal orientasi untuk melakukan pembaruan internal. Banyak kalangan dalam beberapa hal masih menjunjung tinggi tradisi Islam, tetapi pada saat yang sama juga menginginkan adanya pembaruan. Realitas inilah yang menjadi alasan penting bagi munculnya gerakan-gerakan pembaruan di dunia Islam, termasuk Indonesia. Jadi, gerakan pembaruan, nampaknya berkaitan dengan kondisi sosio-politik dan keagamaan yang berkembang di masa itu. Al-Afghani, Muhammad Ali Pasya, dan al-Tahtawi dapat digolongkan sebagai bermotif politik, sedangkan Muhammad ibn Abdul Wahhab dapat dikategorikan bermotif ketauhidan, dan di sisi lain, Syah Waliyullah, Muhammad Abduh, dan Rasyid Riḍa dapat dikategorikan sebagai bermotif adanya kelemahan sumber daya manusia.¹⁴¹

Di antara yang paling menonjol dan berpengaruh bagi pergerakan pembaruan Islam di Indonesia ialah Muhammad ibn

Al-Afghani dapat dilihat Fadlullah Jamil, *Islam Zaman Modern: Cabaran dan Konflik* (Batu Caves, Selangor: Thinker's Library SDN, BHD, 1997), cet. ke-1, 162-164.

¹³⁸ Membesarnya pengaruh al-Afghani dikarenakan murid setianya, Abduh dan murid Abduh. Lihat Ali Rahnama (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ihsan Hasan (Bandung: Mizan, 1996), cet. ke-2, 30-32.

¹³⁹ M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 58.

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 58.

¹⁴¹ Nur Syam, *Pembangkangan Kaum Tarekat*, 53.

Abdul Wahhab, Al-Afghani, dan Muhammad Abduh. Dengan demikian dapat dilihat bahwa gerakan pembaruan di Indonesia bermatra sosio-politik, pendidikan, dan ketauhidan, misalnya Muhammadiyah. Menyambung penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa genealogis pemikiran Muhammadiyah dapat dibaca melalui sejarah studi dan pergumulan para tokoh terutama pendirinya dengan proses pembaruan di Timur Tengah.¹⁴²

Adapun nalar (ideologi, yakni hal positif yang dapat menggerakkan seseorang atau kelompok untuk bertindak) Muhammadiyah dapat dipetakan dalam tiga tingkat. *Pertama*, cara berfikir. Cara berfikir Muhammadiyah dapat dilihat pada persepsi komunitasnya dalam memahami masalah-masalah yang terkait Islam dan keberagamaan, melalui sudut pandang yang digunakan dalam memahami Tuhan, Islam, generasi Islam masa lalu, dan teks agama. *Kedua*, gagasan dasar, yakni gagasan yang menjadi perhatian utama Muhammadiyah yang merupakan konsekuensi logis dari cara berfikirnya. Gagasan dasar Muhammadiyah dapat dilihat pada gagasannya tentang bagaimana bertauhid, kesempurnaan Islam, gagasan kembali kepada al-Qur'an dan sunah, tajdid dan tidak bermazhab, dan gagasan dalam melihat praktik-praktik keagamaan lokal dan tarekat. *Ketiga*, metamorfosis gagasan Muhammadiyah, yang bisa dilihat dari bagaimana konsekuensi dari cara berfikir dan gagasan dasar dalam keberagamaan pada tataran praksis.¹⁴³

Sekedar contoh, dalam mempersepsikan Tuhan, Muhammadiyah dan kaum pembaharu pada umumnya memandang bahwa Tuhan merupakan realitas yang eksis, totalitas wujud yang Maha Mutlak. Eksistensi Tuhan tidak bisa digambarkan dan dipandang sama sebagaimana realitas makhluk. Muhammadiyah menolak menggunakan ta'wil dalam memberikan gambaran

¹⁴² Pergumulan dan keterpengaruhan Ahmad Dahlan dengan pemikiran Abduh adalah ketika ia belajar ilmu-ilmu keislaman di kota Makah, bertemu dengan Syekh Ahmad Khatib Minangkabau (w.1916) yang memberinya kesempatan untuk membaca tulisan-tulisan Abduh. Sekembalinya ke Indonesia, ia terus membaca *Al-Manar* secara teratur. Lihat M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 60.

¹⁴³ *Ibid.*, hlm. 60-61.

tentang Tuhan. Kalau dikatakan Tuhan berada di 'arsy, maka hal itu tidak perlu dita'wil, baik yang menyangkut keberadaan Tuhan, ungkapan "di atas", dan 'arsy itu sendiri.¹⁴⁴ Dari cara berfikir tentang Tuhan seperti ini, lahirlah doktrin pokok Muhammadiyah "keesaan Tuhan". Tuhan dikonsepsikan sebagai Tuhan yang Esa, tidak terbagi-bagi dalam berbagai unsur. Dari doktrin "keesaan Tuhan" ini lahirlah doktrin "tauhid yang lurus" yang diyakini sebagai inti dari esensi ajaran Islam. Tauhid yang lurus diartikan sebagai tauhid dengan cara membersihkan segala noda yang mengotorinya, sehingga akidah atau iman seseorang senantiasa akan terjaga. Konsep iman yang terkait dengan hubungan manusia dengan Tuhan dilakukan secara langsung tanpa perantara. Makna tauhid yang seperti ini menjamin adanya komitmen untuk menjaga akidah dari tradisi-tradisi keagamaan yang menyimpang. Setiap praktik keagamaan yang menyimpang dari konsep tauhid yang lurus akan merusak hubungan harmonis antara manusia dengan Tuhan.¹⁴⁵

Ketika Muhammadiyah mengusung ide pemurnian tidak berarti Muhammadiyah mengabaikan atau menolak substansi sufisme, yang diakui sebagian dari praktik-praktik sufi terkadang keluar dari jalur ketentuan syara'. Muhammadiyah memegang komitmen pada substansi etik dan spiritual sufisme, tetapi Muhammadiyah tidak mengenal *mursyid* (guru tarekat yang berhak membimbing murid tarekat) yang memiliki hirarkhi genealogis dengan Nabi Muhammad dan tahapan maqam untuk mencapai kesatuan mistis dengan Tuhan. Meningkatnya kecenderungan Muhammadiyah untuk menggali substansi etik dan spiritual dapat dilihat misalnya dalam seminar yang diselenggarakan pada Juni 1996 dengan tema: "Muhammadiyah berupaya mencari inti sufisme sebagai landasan Spiritualitas masyara'at modern."¹⁴⁶ Bahkan sejak awal, Ahmad Dahlan juga mengapresiasi nilai spiritual. Dia menyatakan: "Agama bukan barang kasar, yang harus dimasukkan ke dalam telinga, tetapi agama Islam adalah agama fitrah. Artinya, ajaran yang mencocoki

¹⁴⁴ Hamka, K.H. *Ahmad Dahlan* (Jakarta: Sinar Pudjangga, 1952), 41.

¹⁴⁵ Achmad Djainuri, *Ideologi Kaum Modernis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, 80.

¹⁴⁶ Berita Resmi Muhammadiyah, No.1/1995.

kesucian manusia. Sesungguhnya agama bukanlah amal lahir yang dapat dilihat. Amal lahir hanyalah bekas dan daya dari ruh agama."¹⁴⁷

Menurut M. Mukhsin Jamil, sufisme Muhammadiyah adalah sufisme terapan, yakni seorang Muslim mengimplementasikan perilaku kesehariannya yang *an ta'budallāh ka annaka tarāhu, fa in lam takun tarāhu fa innahu yarāka*. Dalam kehidupan kesehariannya, seorang Muslim hendaknya merasa terkontrol dan berada dalam pengawasan Tuhan. Jadi, sufisme di sini dimaknai sebagai sebuah metode menjadikan seluruh aktivitas hidup, hati dan nafas sebagai bentuk dari tasawuf yang dipakai.¹⁴⁸

Berbeda dari warga Muhammadiyah, warga NU, dalam masalah tasawuf, mengenal istilah guru mursyid yang memiliki hirarkhi genealogis dengan Nabi Muhammad dan tahapan maqam untuk mencapai kesatuan mistis dengan Tuhan. Sebagaimana dinyatakan dalam Keputusan Mukhtar XXVII NU No. 02/MNU-27/1984 tentang Khittah NU¹⁴⁹ bahwa dasar-dasar paham agama NU adalah sebagai berikut: a) Nahdlatul Ulama mendasarkan paham keagamaan kepada sumber ajaran agama Islam al-Qur'an, sunah, ijmak dan qiyas, b) dalam memahami, menafsirkan Islam dari sumber-sumbernya di atas, Nahdlatul Ulama mengikuti paham ahli sunah waljamaah dan menggunakan jalan pendekatan (al-mazhab): di bidang aqidah, mengikuti ahli sunah waljamaah yang dipelopori oleh Imam Abul Hasan al-Ash'ari dan Imam Mansur al-Maturidi. Di bidang fikih, Nahdlatul Ulama mengikuti jalan pendekatan bermazhab dari salah satu empat mazhab, dan di bidang tasawuf, NU antara lain mengikuti Imam al-Junaidi al-Baghdadi dan Imam al-Ghazali, dan c) Nahdlatul Ulama mengikuti pendirian, bahwa Islam agama fitri,

¹⁴⁷Yunus Salam, *Riwayat Hidoep KH. Ahmad Dahlan: Amal dan Perjuangannya* (Jakarta: Depot Pengadjaran Moehammadijah, 1968), 51.

¹⁴⁸M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*, 66.

¹⁴⁹ Khittah Nahdlatul Ulama adalah landasan berfikir, bersikap dan bertindak warga Nahdlatul Ulama yang harus dicerminkan dalam tingkah laku perorangan maupun organisasi serta dalam setiap proses pengambilan keputusan. Lihat Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah & Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU)*, 25.

61) sebagai penyempurna segala kebaikan yang sudah dimiliki manusia. Paham keagamaan yang dianut NU bersifat menyempurnakan nilai-nilai yang baik yang sudah ada dan menjadi milik serta ciri-ciri suatu kelompok manusia seperti suku maupun bangsa, dan tidak bertujuan menghapus nilai-nilai tersebut.¹⁵⁰

C. Konsepsi A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang Bid'ah

Membicarakan pandangan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas sebagai representasi kaum modernis dan tradisional tentang bid'ah tidak akan dapat terlepas dari membicarakan istilah yang setidaknya sejak Ibnu Taimiyah sampai sekarang tetap menjadi perdebatan ulama, yakni istilah bid'ah *hasanah*. Sebagaimana yang akan dijelaskan nanti, para ulama terbelah menjadi dua, satu kelompok mendukung dan yang lainnya menolak bid'ah *hasanah*. Masing-masing memberikan argumen pembenaran pandangannya. Untuk mendapatkan pengetahuan yang relatif lengkap tentang bid'ah, pembahasan pada sub bab ini⁴ diawali dari menggali makna literal bid'ah dari sumbernya yang paling otoritatif (al-Qur'an dan hadis), makna istilah dan diakhiri dengan membahas argumen masing-masing ulama.

Awal kemunculan perdebatan istilah bid'ah menjadi semakin intens, adalah ketika orang mencoba membandingkan antara Islam Indonesia dengan "standar-standar ideal Islam Arab". Menurut Ricklefs – sebagaimana yang dikutip Ahmad Haris - melalui cara perbandingan ini, Islam Indonesia bisa dianggap "*heretis* (bid'ah)" dalam arti bahwa ia "berbeda" dari Islam "yang asli". Dengan kata lain, apa yang telah dilakukan oleh para sufi merupakan hal baru (inovasi) dalam agama.¹⁵¹

Di sinilah perlunya melakukan peninjauan ulang terhadap kriteria perbuatan disebut sebagai "bid'ah" sebagaimana yang dipahami oleh para ulama. Sebab sejarah membuktikan, adanya pemaknaan yang berbeda terhadap konsep bid'ah-lah yang

⁵
¹⁵⁰ Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah & Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU)*, 25-26.

¹⁵¹ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 52.

menyebabkan terjadinya konflik, misalnya, ulama "ortodoks" abad ke-17 seperti Al-Raniri dan Abdurrauf Sinkel bangkit melawan doktrin "heterodoks" *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri dan Syamsudin Sumaterani, oleh karena ajaran Hamzah dan Syamsudin dianggap "*heretis*", sesuatu yang dalam pandangan mereka harus dilenyapkan. Demikian pula usaha-usaha ulama pada abad-abad selanjutnya untuk mendekatkan "Islam Indonesia" kepada *mindstream* (Islam asli) dengan tujuan untuk "memurnikan" masyarakat Muslim dari apa yang dianggap sebagai praktik "*bid'ah*".

Untuk bisa meninjau ulang kriteria perbuatan disebut sebagai *bid'ah*, seharusnya diketahui terlebih dahulu makna literal dan mendasar kata *bid'ah* itu sendiri. Dan agar hasil pemaknaan terhadap kata *bid'ah* mendapatkan legitimasi kuat, penggalian makna *bid'ah* melalui penelaahan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber Islam yang utama, merupakan hal yang sangat penting, karena usaha penggalian ini akan ada relevansinya terhadap pembahasan-pembahasan selanjutnya.

1. **Arti Leksikal Bid'ah**

Kata "*bid'ah*" (jamak: *bida'*) secara bahasa memiliki dua akar kata, pertama *البدع* / *al-bad'u* terambil dari fi'il mādī *بدع* / *bada'a*, dan kedua *الابداع* / *al-ibda'* yang terambil dari fi'il mādī *أبدع* / *abda'a*. Kedua kata tersebut memiliki makna yang sama, yaitu kata/*ibārah* yang memiliki makna tumbuhnya sesuatu tanpa adanya contoh sebelumnya, yang diada-adakan dan merupakan kreasi yang sebelumnya tidak ada. Jika dikatakan *fulānun bada'a fī hādha al-amr*, berarti orang yang pertama kali melakukannya dan belum ada orang lain yang melakukannya. Ibn Manẓūr (1233-1311) menerjemahkan *bada'a al-shay'* dengan "menciptakan sesuatu dan memulainya (untuk pertama kalinya)." Adapun kata *abda'a wa ibtada'a wa tabadda'a* berarti mengada-adakan *bid'ah* (inovasi), jadi, ketika seseorang mengatakan *abda'tu al-shay'* maksudnya adalah "saya menciptakan sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya". Mengenai kata *bid'ah*, Ibn Manẓūr mendefinisikannya dalam dua pengertian. Pertama, *bid'ah* diartikan dengan *al-ḥadath* yang berarti "sesuatu yang baru;" dan

yang kedua, *mā ubtudi‘a min al-dīn ba‘da al-ikmāl* (sesuatu yang diciptakan dalam agama setelah kesempurnaannya).¹⁵²

Al-Farahidi mengartikan kata *al-bad‘u* dengan "أحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة" = membuat sesuatu yang sebelumnya tidak pernah diciptakan, disebut atau diketahui.¹⁵³

Adapun Imam Al-Raghib al-Isfahani mengartikan *al-ibdā‘* dengan "إنشاء شيء بلا اقتداء" = menciptakan suatu amal tanpa ada contoh yang diikuti.¹⁵⁴

Menurut Al-Azhuri, kata *al-ibdā‘* lebih banyak digunakan daripada kata *al-bad‘u*, sekalipun penggunaan kata *al-bad‘u* tidak salah, namun sedikit digunakan dalam percakapan.¹⁵⁵

Adapun kata *al-Badī‘* (salah satu Asma Allah) berarti Dialah yang menciptakan segala sesuatu. Dialah Pencipta yang pertama sebelum segala sesuatu ada. Dialah Allah Pencipta yang mengadakan sesuatu tanpa contoh terdahulu (*mithāl sābiq*).¹⁵⁶ Dalam Al-Qur‘an Surat al-Baqarah ayat 117 Allah berfirman; "Allah Pencipta langit dan bumi." Dengan demikian, secara bahasa, *bid‘ah* berarti sesuatu kreasi yang dibuat-buat tanpa contoh terdahulu.

Secara literal baik kata *bada‘a* maupun *abda‘a*, keduanya hanya memberi satu makna, yakni menciptakan sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya, dan mengadakannya setelah ia tidak ada. Jadi, dalam konteksnya yang literal kata *bid‘ah* berarti "sesuatu yang dimulai dan diciptakan tanpa ada contoh lebih dulu, dan dimulai setelah ia tidak ada sebelumnya". Istilah lain yang setara dan

74

¹⁵² Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab al-Muḥīt*, Jilid 1 (Dār Lisān al-‘Arab, 1970), 174. 106

¹⁵³ Abū Abd al-Rahmān al-Khalīl ibn Ahmad al-Farāhidi, *Al-‘Ain*, Juz 2 (Iran: Muassasah Dār al-Hijrah, 1409 H), 54. 2

¹⁵⁴ Al-Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm*, (Muassasah Ismā‘iliyyan, 1972/1392 H), 36. 4

¹⁵⁵ Al-Azhuri, *Tahdhīb al-Lughah*, Juz 2 (Mesir : Al-Dār al-Miṣriyyah, 1964), 241. 4

¹⁵⁶ Mujidd al-Dīn Abū al-Sa‘ādat ibn Muhammad Al-Jaziri Ibn al-Athīr, *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīth wa al-Athar*, Juz 1 (Muassasah Ismā‘iliyan, 1367 H), 106. 4

merupakan terjemahan dari kata bid'ah adalah "inovasi" atau "temuan" yang maksudnya "sesuatu yang baru".¹⁵⁷

Karena bahasa ibunya bukan bahasa Arab, para intelektual Muslim Indonesia cenderung menggunakan makna literal kata bid'ah. A. Hassan dan Ash-Shiddiqie misalnya, dengan mengutip dari *Al-Itisām* mengartikan bid'ah dengan الإختراع على غير مثال سابق "sesuatu yang diciptakan dalam bentuk yang tidak ada contoh sebelumnya."¹⁵⁸ Ash-Shiddiqi juga mengutip dari *Al-Mufradāt*-nya Al-Raghib al-Isfahani (w.1108), dimana bid'ah didefinisikan sebagai "menciptakan sesuatu tanpa menggunakan alat, bahan, waktu, dan tempat." Menurut Ahmad Haris, pengutipan Ash-Shiddiqie ini dianggap keliru, karena Al-Raghib al-Isfahani memakai definisi ini untuk kata *ibda'*, bukan bid'ah, dan definisi ini dipakai untuk mengacu kepada Allah sendiri (*wa idhā ustu'mila fillāh ta'alā fahuwa ijād al-shay' bi ghair ālah wa lā makān, wa laysa dhālika illā lillāh*).¹⁵⁹

Intellectual Muslim Indonesia yang lain seperti Moenawar Chalil juga mendefinisikan bid'ah sebagai "sesuatu perkara yang terjadi tanpa ada sebuah contoh yang mendahuluinya, yakni sesuatu yang baru yang belum pernah ada sebelumnya."¹⁶⁰ Definisi semakna juga disebutkan dalam *Risalah Bid'ah* yang dikeluarkan oleh Majelis Tabligh Muhammadiyah Tahun 1958 halaman 9, bahwa bid'ah adalah sesuatu "ciptaan baru" atau "perbuatan baru yang tidak memiliki contoh sebelumnya." Meskipun definisinya jelas literal, Chalil, ketika menyebutkan beberapa contoh kata yang dipakai dalam bahasa Arab asli tidak seluruhnya menyebutkan sumber rujukan bagi penafsirannya. Sementara itu, dalam *Risalah Bid'ah* Majelis Tabligh Muhammadiyah, sama sekali tidak menyebutkan sumber rujukan.

54

¹⁵⁷Lihat misalnya, J.M. Cowan, ed., *Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic*, edisi ketiga (Wiesbaden: Otto Harrassowitz; London: George Allen and Unwin Ltd, 1971), 46.

¹⁵⁸A. Hassan, "Bid'ah (Membagi bid'ah atas lima bagian)," dalam *Soal-Jawab* 2, 737. Hashbi Ash-Shiddiqie, *Criteria antara Sunnah dan Bid'ah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), cet. Ke-2, 34.

¹⁵⁹Al-Raghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, 37.

11

¹⁶⁰Moenawar Chalil, *Kembali Kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), cet. Ke-.8, 225

Adapun Siradjuddin Abbas, mengutip definisi bid'ah dari *Al-Muḥīṭ* karya Shirāzī, *al-Mukhtār al-Siḥḥ*¹⁶¹ karya Al-Rāzī, dan dari *al-Munjid*. Ia menyimpulkan bahwa bid'ah adalah sesuatu yang baru atau yang diciptakan tanpa ada contoh sebelumnya.¹⁶¹ Badruddin Hsubky mengutip dari *al-Ibdā'*¹⁶² karya Ali Maḥfuz untuk menerjemahkan bid'ah sebagai "segala sesuatu yang diciptakan tanpa ada contoh sebelumnya".¹⁶² Dalam Ensiklopedi Islam, bid'ah diterjemahkan secara literal sebagai "segala sesuatu yang diadakan dalam bentuk yang belum ada contohnya".¹⁶³

Dari beberapa contoh di atas, didapati gambaran bahwa apa yang secara literal dimaksud dengan bid'ah, dapat ditemukan dalam berbagai literatur Indonesia. Meskipun rujukan yang digunakan para intelektual Muslim Indonesia beragam, namun pada dasarnya mereka searah (sepakat) dalam memberikan makna bid'ah secara literal sebagai "sesuatu yang baru dan diciptakan tanpa ada contoh sebelumnya".

Namun, apa yang tertuang dalam literatur di atas, belum termasuk semua yang dipahami oleh umat Islam Indonesia dalam realitas mereka. Sebagaimana survey yang dilakukan Ahmad Haris dengan responden masyarakat Jambi pada tahun 1995, ketika ditanya tentang "apakah bid'ah itu", tanggapan mereka bisa diklasifikasikan menjadi empat kelompok: (1) sesuatu yang baru, yang belum pernah dibuat oleh Nabi saw (43%); (2) sesuatu yang baru, yang belum pernah dibuat oleh Nabi dan sahabatnya (13%); (3) sesuatu yang tidak memiliki contoh sebelumnya (14%) – dan ini sama dengan makna literal bid'ah di atas; (4) sesuatu yang tidak sesuai dengan al-ḥur'an dan sunah (29%). Lebih lanjut, ketika ditanya apakah "setiap yang baru itu bid'ah," tanggapan mereka bisa diklasifikasikan menjadi tiga: (1) ya, setiap yang baru itu bid'ah (30%); (2) ya, tapi kadang-kadang tidak benar (30%); (3) tidak, tidak benar (28%).¹⁶⁴

¹⁶¹ Siradjuddin Abbas, "Masalah Bid'ah," dalam *40 Masalah Agama*, Jilid 3 (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2008), cet. Ke-6, 159-160.

¹⁶² Badruddin Hsubky, *Bid'ah-bid'ah di Indonesia* (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), 28.

¹⁶³ Dewan Redaksi., *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), Jilid 1, cet. ke-3, 248.

¹⁶⁴ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 55.

Seperti yang akan dibicarakan nanti, arti bid'ah ternyata dibicarakan secara elaboratif ketimbang arti literalnya dalam literatur Indonesia bersama literatur lainnya, terutama ketika membincang bid'ah secara *shar'iyyah* (*al-ma'nā al-shar'ī* atau *al-ma'nā al-iṣṭilāḥī*). Tampaknya cukup tepat sebelum mengulas makna bid'ah secara istilah terlebih dahulu mengulas penggunaan kata-kata yang terkait bid'ah dalam al-Qur'an dan sunah. Alasannya, pertama, penting melihat bagaimana Al-Qur'an dan sunah menggunakan kata bid'ah atau derivasinya, karena al-Qur'an dan sunah merupakan sumber utama dalam Islam. Kedua, apa yang dinamakan dengan arti-arti *shar'iyyah* mengenai bid'ah, tentu saja, tidak muncul hingga setelah sempurnanya al-Qur'an dan sunah Nabi saw. Jadi, kata bid'ah telah tersebar sebelum arti-arti *shar'iyyah* mulai ada.

2. Penafsiran Bid'ah dalam Al-Qur'an dan Sunah

Sebelum kedatangan Islam, orang-orang di Arab telah lama menggunakan kata bid'ah dan derivasinya. Demikian halnya al-Qur'an yang diwahyukan dalam bahasa Arab juga menggunakan kata bid'ah dan derivasinya dalam empat tempat, yakni QS. Al-Baqarah (2): 117, al-An'am (6): 101, al-Ahqaf (46): 9, dan al-Hadid (57): 27.¹⁶⁵

¹⁶⁵ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (البقرة: 117)، بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، أَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ، وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الأنعام: 101)، قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرَىٰ مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ، إِنْ أَتَّبَعَ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (الأحقاف: 9)، ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ عَآثِرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا، فَتَاتِنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَسِقُونَ (الحديد: 27)

5 "Katakanlah: "Aku bukanlah rasul yang pertama (*bid'an*) di antara rasul-rasul dan aku tidak mengetahui apa yang akan diperbuat kepadaku dan tidak (pula) kepadamu. Aku tidak lain hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain nyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan". (QS. Al-Ahqaf:9). "Kemudian Kami iringi di belakang mereka dengan rasul-rasul Kami dan Kami iringi (pula) dengan Isa putra Maryam; dan Kami berikan kepadanya Injil dan Kami jadikan dalam hati orang-orang yang mengikutinya rasa santun dan kasih sayang, dan mereka mengadakan (*ibtada'ūhā*) rahbāniyyah. Padahal Kami tidak mewajibkannya kepada

Dalam QS. al-Baqarah: 117 dan al-An'am: 101, kata *badī'* diartikan sebagai "Pencipta", yakni yang mengadakan sesuatu untuk pertama kalinya, yakni Allah. Demikian pula kata *bid'an* pada QS. al-Ahqāf (46): 9 diartikan sebagai rasul "yang baru," karena Muhammad memang bukan rasul pertama. Dan di dalam QS. al-Hadid (57): 27 juga menekankan arti literal *bid'ah*, dimana monastisisme (*rahbāniyyah*)¹⁶⁶ dalam agama Kristen tidak diperintahkan Allah, ia diada-adakan, diciptakan untuk pertama kalinya, oleh para pengikut Isa sendiri.

Para mufassir al-Qur'an juga memberikan penegasan arti literal ini dalam berbagai kitab tafsir. Mufassir klasik yang juga sejarawan Arab terkenal, al-Ṭabarī (224-310/839-932) misalnya, ia menafsirkan kata *badī'* dalam QS.2:117 sebagai *mubdī'*, yakni yang menciptakan atau menjadikan sesuatu yang belum pernah diciptakan sebelumnya oleh siapapun. Ia mengatakan bahwa orang yang membuat sesuatu yang baru dalam agama disebut sebagai *mubtadi'*. Namun ini tidak hanya diterapkan dalam agama; buktinya, orang-orang Arab memakai kata tersebut untuk semua orang yang membuat sesuatu yang baru dalam perbuatan maupun perkataan.¹⁶⁷

Al-Ṭabarsī (w.548/1153), seorang mufassir Syi'ah terkenal dan al-Qurṭubī, seorang mufassir dari kalangan Mazhab Maliki dari Cordova juga menjelaskan penggunaan kata *al-badī'* sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ṭabarī. Lebih jauh al-Qurṭubī mengatakan bahwa disebutnya *bid'ah* karena si penuturnya mengadakannya tanpa ada contoh atau pernyataan dari seorang imam (sebelumnya) (*li anna qāilahā ibtada'ahā min ghair fi'l aw maqāl imām*). Untuk menguatkan pendapatnya, ia mengutip hadis

8 mereka tetapi (mereka sendirilah yang mengada-adakannya) untuk mencari keridhaan Allah, lalu mereka tidak memeliharanya dengan pemeliharaan yang semestinya. Maka Kami berikan kepada orang-orang yang beriman di antara mereka pahalanya dan banyak di antara mereka orang-orang fasik." (QS. Al-Hadid:27) 11

¹⁶⁶ Yang dimaksud dengan *Rahbāniyyah* ialah tidak beristeri atau tidak bersuami dan mengurung diri dalam 6 biara.

¹⁶⁷ Abī Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Tawīl Ayyi al-Qur'ān*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 508. Lihat juga Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 182-183.

Bukhari tentang ungkapan 'Umar ibn Khaṭṭāb "*ni'mat al-bid'atu hādhihi*" berkenaan dengan pelaksanaan salat tarawih.¹⁶⁸

Al-Qurṭubī juga menjelaskan konsep bid'ah dan pembagiannya. Dia merujuk ke beberapa hadis, kemudian dia menyimpulkan bahwa bid'ah pada dasarnya terbagi pada yang baik dan yang buruk. Sementara itu, Ibn Kathīr membagi bid'ah pada bid'ah *shar'iyah*, sebagaimana yang diwakili oleh hadis yang diriwayatkan oleh Muslim (*fā inna kulla muḥdathāt bid'ah wa kullu bid'ah ḍalālah*) dan bid'ah *lughawiyyah*, sebagaimana yang diwakili oleh ungkapan 'Umar ibn Khaṭṭāb mengenai salat tarawih.¹⁶⁹ Menurut keyakinan Ahmad Haris, Al-Qurṭubī pasti telah mengenal karya-karya yang berisi tentang konsep bid'ah seperti karya Ibn Waḍḍah, bahkan karya ulama sezamannya seperti Abu Shāmah, dan al-Maqdisī (w.643/1245) yang menulis kitab *Ittibā' al-Sunan wa Ijtināb al-Bida'*. Al-Qurṭubī tidak mungkin tiba-tiba di dalam tafsirnya menggeser pembicaraan mengenai penggunaan kata bid'ah menuju pembicaraan bid'ah sebagai sebuah konsep tanpa usaha apapun untuk membicarakan hubungannya dengan ayat yang ditafsirkan. Dan setelah menjelaskan konsep bid'ah, ia tidak memberi komentar lagi terhadap QS.6 ayat 101.¹⁷⁰

Di Indonesia, penafsiran terhadap QS. Al-Baqarah: 117 dan al-An'am: 101 dapat dilihat misalnya, pada *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka (1908-1981). Dia mengartikan kata *badī'* sebagai "pencipta, yakni orang yang membuat sebuah ciptaan yang belum pernah didahului oleh siapapun." Selanjutnya, ia mengatakan, kata bid'ah berasal dari kata *badī'*. Jika ada orang yang ingin menambah ritual agama, tanpa sebelumnya dicontohkan oleh Nabi, maka dia disebut sebagai pembuat bid'ah atau seorang *mubtadi'*.¹⁷¹ Dari pernyataan ini, nampak bahwa Hamka sudah

¹⁶⁸ Abī Abd Allāh ibn Muhammad ibn Ahmad al-Anṣārī ⁷⁵ Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, ed. Ahmad Abd al-'Alīm al-Burdūnī, Jilid 2 (Dār al-Kutub al-'A ⁷⁵ī, 1967), 86.

¹⁶⁹ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 2, 87. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 1, 182.

¹⁷⁰ ³³mad Haris, *Islam Inovatif*, 58.

¹⁷¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 1 (Singapura: Pustaka Nasional Pte, Ltd., 1993), 280.

membuat definisi bid'ah keluar dari jalur arti literal dari kata tersebut.

Menurut M. ³⁴raish Shihab, seorang pakar tafsir Indonesia, kata *Badī'* terambil dari akar kata yang terdiri dari rangkaian huruf-huruf *bā'*, *dāl*, dan *'ain*. Maknanya berkisar pada dua hal, pertama, memulai sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya, dan kedua, keterputusan sesuatu dan kepunahan atau ketumpulannya. Dari makna pertama lahir kata bid'ah, yang merupakan amalan yang tidak dicontohkan oleh Nabi saw. Jadi, *Badī'* berarti Pencipta langit dan bumi tanpa mencontoh sesuatu sebelum penciptaannya.¹⁷²

Dalam literatur Indonesia mengenai bid'ah, penegasan arti literal ini juga nampak jelas, misalnya, dalam *Risālah Bid'ah* Majelis Tabligh Muhammadiyah dan dalam karya Ash-Shiddiqie serta Moenawar Chalil – dengan mengikuti pola pembahasan dari sumber-sumber Timur Tengah mereka terutama al-Shāṭibī – mengutip QS. Al-Baqarah (2): 117 dan al-Aḥqāf (46): 9 untuk menegaskan arti literal kata bid'ah.¹⁷³ Nampaknya, tidak satupun yang memandang perlu memasukkan QS. Al-Ḥadīd (57): 27 sebagai bagian dari penjelasan ini. Hal ini mungkin disebabkan karena mereka hanya menerjemahkan pembahasan dari al-Shāṭibī, yang juga tidak menyebutkan ayat tersebut pada pokok pembahasan ini.¹⁷⁴ Namun boleh jadi pendapat ini tidak benar, sebab, Siradjuddin Abbas, seorang penentang Shāṭibisme, misalnya, juga tidak mengutip QS. Al-Ḥadīd (57): 27 untuk mengokohkan arti literal bid'ah.¹⁷⁵

6

¹⁷² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* Jilid 4 (Jakarta: Lentera Hati, 2001), cet. Ke-1, 215.

¹⁷³ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Criteria Antara Sunnah dan Bid'ah*, 34. Munawar Chalil, *Kembali Kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah*, 225-226.

¹⁷⁴ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-I'tisām* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), 27-34.

¹⁷⁵ Abbas mencatat bahwa al-Shāṭibī dan para pengagumnya, seperti Rashīd Riḍā, bukanlah nabi; bahwa al-Shāṭibī mengikuti jalan yang berbeda dari yang diikuti oleh ahli sunah waljamaah; bahwa bila setiap bid'ah adalah sesat maka *al-ḥisām* al-Shāṭibī juga adalah sesat, sebab tidak ada contoh atau perintah dari Al-Qur'an dan sunah untuk menuliskan kitab tersebut; dan bahwa dengan bersikeras pada pendapatnya, al-Shāṭibī secara tidak langsung menuduh banyak sahabat besar Nabi saw sebagai pembuat bid'ah yang akan masuk

Badruddin Hsubky mengutip dari *al-Ibdā'* karya Ali Maḥfūz berkaitan dengan arti literal dan *shar'īyyah* bid'ah, dan mengutip pula QS. al-Aḥqāf (46): 9.¹⁷⁶ Menurut Ahmad Haris, Ali Maḥfūz sangat terpengaruh oleh al-Shāṭibī, karena itu Hsubky dianggap keliru ketika dia menganggap kutipan itu sebagai pendapat Ali Maḥfūz. Mungkin Hsubky terpengaruh oleh kurikulum PTAI di Indonesia, dimana *al-Ibdā'* karya Ali Maḥfūz dipandang sebagai rujukan utama dalam membahas bid'ah, padahal sebelum masa Ali Maḥfūz telah beredar kitab yang sangat populer yang membicarakan tema khusus bid'ah ini yang dianggap lebih "otoritatif" atau "utama" yakni *al-I'tisām* karya al-Shāṭibī.¹⁷⁷

Usaha Ahmad Haris untuk mendekati empat ayat di atas melalui tiga perspektif perlu diapresiasi. Tiga perspektif itu, *pertama*, dari pokok persoalan yang dibicarakan, ayat-ayat tersebut menyatakan bahwa bid'ah bi⁷² terjadi dalam dua bentuk, yakni dalam bidang akidah dan ritual. Al-Baqarah (2): 117, dan al-An'ām (6): 101 berbicara tentang sifat Allah (*al-Badī'*), kemudian al-Aḥqāf (46): 9 berbicara tentang kenabian (*nubuwwah*) Muhammad. Wacana tentang Tuhan dan kenabian selalu berada di bawah rubrik wacana akidah. Sementara itu, QS. al-Ḥadid (57): 27 berbicara terkait dengan "ritual", yakni monastisisme (*ruhbāniyyah*), meskipun sebagian mufassir menduga monastisisme, sebagaimana ritual-ritual lainnya, ia kemungkinan memiliki hubungan dengan akidah.

Kedua, ayat-ayat tersebut berbicara kepada kita tentang sifat bid'ah. Ini berbeda ⁷²i apa yang selama ini dijelaskan oleh para mufassir,¹⁷⁸ bahwa QS. Al-Baqarah (2): 117 dan al-An'ām

neraka, karena mereka memang benar telah membuat hal-hal baru di zaman mereka. Lihat Siradjuddin Abbas, "Masalah Bid'ah", 201-202.

¹⁷⁶ Badrudin Hsubky, *Bid'ah-bid'ah*, 28-29.

¹⁷⁷ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 59.

¹⁷⁸ Para mufassir, seperti al-Ṭabārī dan Ibn Kathīr, misalnya memandang bahwa ayat-ayat ini sebagai sebuah penolakan terhadap dugaan bahwa Allah mempunyai anak (laki-laki) atau bahwa malaikat itu adalah anak perempuan-Nya. Mereka berpendapat bahwa Allah Yang Mampu mencipta langit dan bumi tanpa contoh sebelumnya juga mampu menciptakan Isa tanpa seorang ayah. Selain itu, mustahil bagi Allah untuk beranak, karena Dia adalah Pencipta segala sesuatu dan tiada yang serupa dengan-Nya. Lihat al-Ṭabārī,

(6): 101 mengaitkan kata *badi'* dengan penciptaan langit dan bumi, artinya sifat bid'ah di sini dikaitkan dengan sifat fisik. Sementara, al-Aḥqāf (46): 9, tampaknya berkaitan dengan misi atau kewajiban. Kata bid'ah di sini mengacu pada kata *rusul* (jamak dari *rasūl*), yang tugas utamanya adalah menyampaikan pesan Allah kepada umatnya. Sekalipun Nabi hanya menuruti wahyu, sebagian dari korpus ajarannya bisa dianggap sebagai inovasi bila dibandingkan dengan ajaran-ajaran dari para pendahulunya, khususnya berkenaan dengan praktik-praktik ritual seperti salat.

Dan yang *ketiga*, dengan pembacaan dalam konteks yang lebih luas, dimana pesan moral Islam terhadap umat Islam adalah agar mengi⁷²i sifat-sifat Allah, dan *al-Badi'*, sebagaimana yang dinyatakan dalam QS. Al-Baqarah (2): 117 dan al-An'ām (6): 101, adalah salah satu dari sifat itu, oleh karena itu, umat Islam diharapkan memiliki sifat inovatif. Dengan semangat seperti ini, temuan-temuan baru yang tidak terikat bisa dilakukan oleh, atau diharapkan dari, umat Islam. Tentu harus sesuai dengan misi umum mereka, yakni menuruti apa yang diwahyukan Allah dan mengikuti Rasulullah saw.¹⁷⁹

Terdapat suatu hal menarik yang problematis terkait dengan pemahaman QS. al-Ḥadīd (57): 27. Di sini, inovasi yang sesungguhnya terjadi dan Allah pun memaklulkannya, namun kemudian Dia berkata bahwa mereka tidak memeliharanya dengan pemeliharaan "yang baik". Berkenaan dengan kalimat terakhir ini, para mufassir menawarkan beragam penjelasan. Al-Ṭabarī (w. 310 H) misalnya, menjelaskan dua pemikiran mendasar, yakni, pertama, berasal dari mereka yang berpendapat bahwa orang-orang yang mula-mula mengadakan monastisisme tidak memeliharanya dengan baik, kecuali mengubah dan menentang ajaran yang dibawa oleh Nabi Isa as. Kedua, berasal dari mereka yang percaya bahwa monastisisme tidak dijalankan secara benar oleh orang-orang yang datang kemudian dibandingkan dengan mereka yang mengadakannya. Al-Ṭabarī lebih cenderung pada

⁴ *Jāmi' al-Bayān*, Jilid 1, 508, 512. ⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 1, 280-282.

¹⁷⁹ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 60-61.

pendapat pertama, dengan menambahkan bahwa hanya sebagian dari para inovator itu yang tidak memelihara monastisisme secara benar, sedangkan yang lainnya masih beriman dan layak mendapat pahala dari Allah. Namun Al-Ṭabari berpendapat bahwa tidak menutup kemungkinan orang-orang yang tidak memelihara monastisisme dengan benar datang dari generasi belakangan.¹⁸⁰

Ibn Kathīr (w. 774 H) berpendapat bahwa ayat ini merupakan bentuk kutukan atau celaan (*dhamm*) terhadap para pengikut Isa dalam dua bentuk. *Pertama*, mereka melakukan inovasi dalam agama, sesuatu yang tidak diwajibkan oleh Allah. *Kedua*, mereka tidak konsisten dengan apa yang telah mereka perbuat, dengan mengatakan bahwa perbuatan tersebut adalah sarana untuk mencari ridla Allah.¹⁸¹ Menurut Ahmad Haris, ayat ini, bukannya mengutuk inovasi, namun justru memberi pahala bagi yang masih beriman, yang menurut Al-Ṭabari tadi, termasuk di antara para inovator sendiri.¹⁸²

Mufasssir Indonesia, seperti Hamka, berpendapat bahwa alasan mereka tidak memelihara monastisisme dengan sebenarnya adalah karena hal itu amat berat bagi orang yang memiliki nafsu seksual untuk tidak menikah. Jadi, sebagian mereka ada yang berhenti membujang, meskipun yang lainnya masih bertahan, sehingga Allah hanya akan memberi pahala bagi golongan kedua.¹⁸³ Namun Hamka menjadikan ayat ini sebagai pendukung gagasan bahwa "tidak ada kependetaan/kerahiban dalam Islam" (*lā ruhḡāniyyah fī al-Islām*). Pendapat ini juga diadopsi oleh mufasssir-mufasssir Indonesia lainnya, termasuk terjemahan resmi Indonesia, yang disertai beberapa anotasi dari Al-Qur'an, bahkan ensiklopedi Islam Indonesia mencap monastisisme sebagai bid'ah yang dikutuk. Namun, kita tidak mendapati dari ayat itu yang menyebutkan bahwa Allah melarang inovasi seperti itu, terutama dalam mencari ridā Allah. Bahkan komentar awal Hamka, sebagaimana halnya al-Ṭabari, semakin memperjelas bahwa para

¹⁸⁰ Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān*, Jilid 27, 238-241.

¹⁸¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 4, 328.

¹⁸² Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 63.

¹⁸³ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional Pte, Ltd, 1993), Jilid 9, 7195-7196.

pengikut Isa diberi ganjaran karena berpegang teguh pada monastisisme mereka.

Menurut Ahmad Haris, banyak ayat Al-Qur'an "yang terkait"¹⁸⁴ dengan pembahasan mengenai bid'ah yang disebut dalam literatur Indonesia – seperti karya ash-Shiddiqie dan Chalil - yang pada dasarnya untuk memformulasikan sebuah tema atau tesis seputar "mengikuti Al-Qur'an dan sunah". Selanjutnya, tesis tersebut menyatakan bahwa karena Al-Qur'an dan sunah merupakan petunjuk yang lengkap, kita sebagai manusia benar-benar diperintahkan untuk mengikutinya tanpa syarat. Ketaatan akan membawa kebahagiaan yang abadi, sedangkan kekufuran akan menyebabkan kutukan selamanya. Namun, sayangnya, mereka tidak mengusahakan pembahasan yang sifatnya menafsirkan untuk menguatkan klaim mereka. Mungkin, di samping karena ayat-ayat "yang terkait" tersebut memang sudah jelas, sejauh menyangkut dengan susunan katanya, ayat-ayat tersebut tidak memiliki keterkaitan langsung dengan kata atau masalah bid'ah. Mereka belum melakukan usaha apapun untuk mengelaborasi ayat-ayat tersebut dan menghubungkannya dengan masalah bid'ah. Mereka hanya menerima bulat-bulat (*take for granted*) eksistensi hubungan antara mengikuti petunjuk dan menjauhi bid'ah, meski boleh jadi mereka juga mengetahui bahwa

¹⁸⁴ Antara lain QS. Al-Mā'idah (5) ayat 3 yang menjelaskan tentang ¹¹empurnaan agama Islam, Q.S. al-An'ām (6) ayat 38 menjelaskan ⁴⁵bahwa tiadalah Kami (Allah) alpaikan sesuatu pun dalam Al-Kitab. Artinya dalam Al-Qur'an itu telah ada pokok-pokok agama, norma-norma, hukum-hukum, hikmah-hikmah dan pimpinan untuk kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat, dan kebahagiaan ¹¹hluk pada umumnya., kemudian pada surat yang sama ayat 155 menjelaskan bahwa al-Qur'an itu adalah kitab yang Kami turunkan ³⁴yang diberkati, maka ikutilah dia dan bertakwalah agar kamu di ¹¹rahmat; Q.S. al-A'rāf (7) ayat 3 menjelaskan agar umat Islam mengikuti apa yang diturunkan kepada Muhammad ⁴dan supaya umat Islam tidak mengikuti ⁶⁸emimpin-pemimpin selain al-Qur'an; Q.S. al-Ankabūt (29) ayat 51 artinya "apakah tidak cukup bagi mereka bahwasanya Kami telah menurunkan kepadamu Al kitab (al-Quran) sedang dia dibacakan kepada mereka? Sesungguhnya dalam (al- Quran) itu terdapat rahmat yang besar dan pelajaran ⁴bagi orang-orang yang beriman." Dan Q.S. al-Aḥqāf (46): 30 yang artinya mereka berkata: "Hai kaum Kami, sesungguhnya Kami telah mendengarkan kitab (al-Quran) yang telah diturunkan sesudah Musa yang membenarkan Kitab-Kitab yang sebelumnya lagi memimpin kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus.", dll.

segala usaha untuk menegaskan hubungan semacam itu bisa dianggap sebagai sangat hipotesis atau paling tidak relatif interpretatif.

Walaupun demikian, dari struktur pembahasan mereka, ada petunjuk yang hampir bisa dibuat, bahwa mereka memproyeksikan perbedaan antara kata *ittibā'* (mengikuti), sebagaimana yang diuraikan pada banyak ayat yang dikutip, dan kata *ibtidā'* (melakukan bid'ah), meskipun tidak satu pun dari ayat-ayat yang dikutip mengandung kata-kata *ibtidā'* atau derivasinya. Mereka agaknya hanya menerima sepenuhnya perbedaan antara *ittibā'* dan *ibtidā'* ketika mereka menyatakan secara tidak langsung bahwa kapan pun Allah dan Rasul-Nya mewajibkan kita untuk mengikuti/taat, itu artinya bahwa perintah Allah harus dianggap sebagai suruhan untuk menjauhi bid'ah. Meski demikian, mereka belum membicarakan apa yang dimaksud dengan perintah umum untuk "mengikuti" suruhan-suruhan Allah, juga belum menyentuh bagaimana ayat-ayat ini dihubungkan dengan masalah bid'ah.¹⁸⁵

Setelah membahas beberapa ayat al-Qur'an yang secara literal menggunakan kata bid'ah dan derivasinya maupun ayat-ayat lain "yang terkait", Ahmad Haris berkesimpulan bahwa "Misi umum dari setiap Muslim adalah mengikuti al-Qur'an dan sunah Nabi. Sebagian dari misi ini adalah melakukan inovasi, bilamana perlu, pada dua jalan: yang satu dalam bentuk alamiah, di mana kemungkinan-kemungkinan menjadi tak terbatas; dan yang lain dalam bidang agama, di mana inovasi harus diniatkan untuk mencari ridla Allah dan dijalankan sepenuhnya. Tidak perlu dibantah bahwa semua inovasi ini harus tunduk pada perintah al-Qur'an dan sunah."¹⁸⁶

Adapun hadis nabi yang membicarakan bid'ah, secara literal merupakan peringatan akan bahaya segala macam inovasi, tanpa memerinci apakah inovasi "agama" maupun inovasi "keduniaan". Dan kontekstualisasi hadis tentang bid'ah yang dilakukan oleh para penghimpun hadis memiliki dua kecenderungan yang berbeda, yang satu (Muslim dan Nasa'i) lebih menekankan pada konteks (masa) dimana hadis tersebut

¹⁸⁵ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 64-66

¹⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 51.

diucapkan oleh Nabi, sementara itu, yang lainnya (Abū dāwūd, al-Tirmīdhī, dan Ibn Mājah) lebih menekankan pada substansi hadis.¹⁸⁷ Dengan demikian bisa di mengerti ketika sebagian umat Muslim yang mengumandangkan tema "Kembali kepada al-Qur'an dan Sunah", yang ada kalanya disebut sebagai pembaharu, lebih cenderung mengutip versi Abū Dāwūd, al-Tirmīdhī, dan Ibn Mājah.

Perlu dicatat bahwa hadis Nabi tidak memberikan definisi mengenai bid'ah, sehingga batasan mengenai bid'ah sesungguhnya merupakan hasil ijtihad ulama. Analisis yang menyedot banyak perhatian para ulama dalam kitab-kitab *sharḥ* hadis tentang bid'ah adalah kalimat KBD (*kullu bid'ah ḍalālah*. Setiap bid'ah adalah sesat). Nampaknya para pensharah kitab hadis lebih menekankan pendekatan linguistik ketimbang pendekatan konteks dimana hadis itu diucapkan oleh Nabi saw. Misalnya al-Nawāwī, pensharah Ṣaḥīḥ Muslim, menganggap kalimat KBD (*kullu bid'ah ḍalālah*) sebagai sebuah bentuk umum yang berlaku khusus (*ām makḥṣūs*), dengan memberikan berbagai argumen.¹⁸⁸ Al-Suyūṭī (w. 911 H) komentator Sunan Nasa'i, menyandarkan penafsirannya dengan penjelasan al-Nawāwī. Pernyataan Umar ibn Khaṭṭāb

¹⁸⁷ Konteks munculnya hadis tentang bid'ah, dapat ditilik dari posisi peletakan hadis tersebut oleh para penghimpun hadis. Misalnya, Imam Muslim memasukkan hadis tersebut ke dalam bagian "Meringankan Salat dan Khutbah" (*takhfīf al-ṣalāh wa al-khuṭbah*) dan al-Nasa'i memasukkan di dalam pembicaraan mengenai "Bagaimana (melaksanakan) khutbah" (*kaif al-khuṭbah*). Sementara itu, Abū Dāwūd, al-Tirmīdhī, dan Ibn Mājah memasukkan hadis tersebut pada pembicaraan tentang "Mengikuti sunah dan menjauhi bid'ah" (*al-akhdhu bi al-sunnah wa ijtināb al-bid'ah*). Imam Muslim dan al-Nasa'i lebih menekankan konteks/masa di mana hadis tersebut diucapkan Nabi saw., yakni pada saat khutbah (bukan pada substansinya), karena memang pada versi Nasa'i dan Muslim, sebagai yang paling terpercaya, tidak memuat ungkapan-ungkapan sunah. Sementara itu, Abū Dāwūd, al-Tirmīdhī, dan Ibn Mājah nampaknya lebih terilhami oleh substansi/muatan hadis tersebut, yang dalam versi mereka masing-masing, menyebutkan perintah untuk tetap pegang pada sunah Nabi dan *sunnah khulafā al-rāsyidīn al-mahdiyyīn*. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 3, 11, Al-Nasa'i, *Sunan Nasa'i*, Jilid 3, 188., Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Jilid 4, 200, al-Tirmīdhī, *Sunan Tirmīdhī*, Jilid 7, 318, dan Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Jilid 1, 567.

¹⁸⁸ Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 6, 393.

"*Ni'mat al-bid'ah hādhihi*" juga dikutip untuk mendukung pendapat al-Nawāwī.¹⁸⁹

Para ulama terpilah menjadi dua ketika memberikan² atasan makna bid'ah secara istilah. Di antara mereka ada yang menarik pada³ masalah yang umum, baik itu sifatnya terpuji atau tercela, dan ada yang menjadikannya khusus yang berkaitan dengan sunah. Menurut kelompok pertama, bahwa segala sesuatu yang baru setelah masa Rasulullah saw disebut bid'ah, baik yang bersifat terpuji maupun tercela. Pendukung kelompok ini antara lain; al-Shāfi'ī, al-'Izz ibn Abdussalām, al-Qarāfi, al-Ghazālī, Ibn al-Athīr, dan al-Nawāwī (w. 676 H). Ulama Indonesia yang mendukung pendapat ini antara lain Siradjuddin Abbas dan tokoh-tokoh Nahdlatul Ulama.

Menurut riwayat Harmalah bin Yahya, al-Shāfi'ī berkata:¹⁹⁰

البدعة بدعتان ، بدعة محمودة وبدعة مذمومة. فما وافق السنة فهو محمود وما خالف السنة فهو مذموم¹⁹¹

"Bid'ah itu ada dua macam, yaitu bid'ah *maḥmūdah*/bid'ah yang baik, dan bid'ah *madhmūmah*/bid'ah yang tercela. Bid'ah yang selaras dengan sunah disebut bid'ah *maḥmūdah* dan bid'ah yang bertentangan dengan sunah disebut bid'ah *madhmūmah*."

Di saat lain, sebagaimana diriwayatkan oleh Baihaqi (w. 458 H) dalam *Manāqib al-Shāfi'ī*, bahwa al-Shāfi'ī menyatakan:

¹⁸⁹ Al-Nasā'ī, *Sunan Nasā'ī*, Jilid 3, 189.

¹⁹⁰ Harmalah ibn Yahyā ibn Harmalah ibn Imrān Abū Ḥafṣ Al-Tājibī al-Miṣrī adalah teman Imam Shāfi'ī Ia seorang yang jujur. Lahir tahun 166 H dan wafat tahun 243 H di Mesir. Di antara karyanya adalah *Al-Mabsūṭ al-Mukhtaṣar*. Biografi lengkapnya baca Ibn Khallakān, *Wafayāt al-A'yān*, Juz II, 64.

¹⁹¹ Al-Ḥāfiẓ Abu Nu'aym Ahmad ibn Abdullāh al-Aṣbahani, *Ḥilyah al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, IX (Beirut: Nashr Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1400 H), 113. Diriwayatkan oleh Abu Nu'aym melalui jalur Ibrāhīm ibn Junayd. Lihat juga Abī al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Amr bi al-Iṭbā' wa al-Nahy 'an al-Ibtidā'*, Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 26.

المحدثات من الأمور ضربان : أحدهما : ما أحدث مما يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا فهي البدعة الضلالة . والثانية ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا (الكتاب, السنة, الأثر, الإجماع) فهي محدثة غير مذمومة¹⁹²

² "Perkara-perkara yang baru itu ada dua macam; pertama, sesuatu yang baru yang tidak selaras dengan kitab (al-Qur'an), sunah, athar dan ijma' disebut bid'ah *dalālah* (sesat). Kedua, sesuatu yang baru yang selaras dengan kitab (al-Qur'an), sunah, athar dan ijma' disebut bid'ah *maḥmūdah /ghairu madhmūmah*."

‘Izz al-Dīn ibn ‘Abdissalām mendefinisikan bid'ah dengan (suatu pekerjaan keagamaan yang ²سول الله ص.م. ¹⁹³ فعل ما لم يعهد في عصم. Dia membagi bid'ah menjadi lima bagian sesuai dengan *al-aḥkām al-shar‘iyyah al-khamsah*. Yaitu:

- 1) Bid'ah *wājibah*, yaitu bid'ah yang dilakukan untuk mewujudkan hal-hal yang diwajibkan oleh syara', misalnya sibuk mempelajari ilmu nahwu, sharaf, ushul fiqh untuk memahami kalam Allah. Sebab menjaga syari'ah itu wajib, dan upaya penjagaan itu tidak akan bisa terwujud kecuali dengan ²enguasai ilmu alat (nahwu, sharaf, ushul fiqh, dan lain-lain), karena itu belajar ilmu nahwu dll juga wajib.
- 2) Bid'ah *muḥarramah*, yaitu bid'ah yang bertentangan dengan syara', seperti madzhab jabbariyah dan murji'ah.
- 3) Bid'ah *mandūbah*, yaitu suatu kebaikan yang belum pernah dilakukan pada masa nabi saw., misalnya melakukan salat tarawih dengan berjama'ah, mendirikan madrasah, dan lain sebagainya.
- 4) Bid'ah *mubāḥah*, misalnya mushafahah (berjabat tangan) sesudah salat shubuh dan ashar, makan makanan yang lezat.
- 5) Bid'ah *makrūhah*, yaitu sesuatu yang kurang pantas dilakukan, misalnya, menghiasi masjid dengan hiasan yang berlebihan.¹⁹⁴

⁸⁵
⁷ ¹⁹² Al-Bayhaqi, *Manāqib al-Shāfi‘ī*, (Taḥqīq) Al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Al-Qāhirah: Dār al-Turāth, tt) 468-469.

¹⁹³ Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tt), 133.

¹⁹⁴ Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Juz I, 133-134.

2

Dari pendapat Imam ‘Izz al-Dīn (w. 660 H) di atas jika diserasikan dengan pendapat Imam Shāfi‘ī, maka dapat dipahami bahwa, yang masuk kategori bid’ah *ḥasanah* adalah bid’ah *wājibah*, bid’ah *mandūbah* dan bid’ah *mubāḥah*. Sedang bid’ah *muḥarramah* dan *makrūhah* masuk kategori bid’ah *madhmūmah*.

Menurut Muhyiddin Abdussomad dalam buku Fiqih Tradisionalis, contoh bid’ah *ḥasanah* antara lain khutbah yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, membuka suatu acara dimulai dengan membaca basmalah dibawah seorang komando, memberi nama pengajian dengan istilah kuliah subuh, pengajian ahad pagi atau titian senja, menambah bacaan *subḥānahū wa ta‘ālā* (yang diringkas dengan SWT) setiap ada kalimat Allah, dan *ṣallallāhu ‘alayhi wa sallama* (yang disingkat SAW) setiap ada kata Muhammad, serta perbuatan lainnya yang belum pernah ada pada masa Rasulullah SAW, namun tidak bertentangan dengan inti ajaran Islam.¹⁹⁵

2

Ibn Al-Athīr (w. 606 H) dalam kitab *Jamī‘ al-Uṣūl* menjelaskan batasan bid’ah sebagai berikut:

أما الابتداع من المخلوقين, فإن كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله, فهو في حيز الذم والانكار. وإن كان واقعا تحت عموم ما ندب الله اليه, وحض عليه, أو رسوله, فهو في حيز المدح, وإن لم يكن مثاله موجودا.¹⁹⁶

2

Dari pernyataan di atas, dapat diketahui kriteria bid’ah adalah sebagai berikut; jika yang dilakukan itu menyalahi apa yang diperintahkan Allah dan RasulNya, maka dikategorikan bid’ah yang tercela dan munkar, sedangkan bid’ah yang sesuai atau berada pada lingkup keumuman apa yang disunahkan dan dianjurkan Allah dan rasul-Nya, maka tergolong bid’ah yang terpuji.

Mengenai bid’ah ini, sebagaimana dikutip oleh Shaykh Ja‘far Muḥammad Alī al-Bāqirī, Shaykh Abd al-Ḥaqq al-Dahulī mengatakan:

2

¹⁹⁵ Muhyiddin Abdussomad, *Fiqh Tradisionalis, Jawaban Pelbagai Persoalan Keagamaan Sehari-hari* (Malang: Pustaka Bayan Kerjasama dengan PP Nurul Islam 57thber, 2005), 27.

¹⁹⁶ Muḥammad Ibn al-Athīr al-Jaziri, *Jamī‘ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 280-281.

اعلم أن كل ما ظهر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعة. وكل ما وافق أصول سنته وقواعدها، أو قيس عليها فهو بدعة حسنة. وكل ما خالفها فهو بدعة سيئة وضلالة.¹⁹⁷

² "Ketahuilah, bahwasanya setiap sesuatu yang baru muncul sesudah wafat Rasulullah saw itu bid'ah. Segala sesuatu yang selaras dengan dalil-dalil sunah serta kaidah-kaidah yang berlaku atau ketentuan yang didasarkan pada kaidah qiyas (mengqiyaskan dengan sesuatu yang selaras dengan dalil sunah dan kaidah yang berlaku), disebut bid'ah *ḥasanah*. Adapun bid'ah yang tidak selaras dengannya (dalil-dalil sunah serta kaidah-kaidah yang berlaku), disebut bid'ah *sayyi'ah* dan sesat."

Pe² dapat ini mereka sandarkan kepada perkataan Umar ibn Khaṭṭāb ra. terkait dengan pelaksanaan salat tarawih secara berjama'ah; "*ni'mat al-bid'ah ḥadhihi* = sebaik-baik bid'ah adalah ini"¹⁹⁸

Dari b⁸berapa definisi bid'ah di atas, pada intinya adalah sama, yakni setiap kebaikan¹⁶ yang tidak diketahui pada zaman Nabi saw., dan dipandang sesuai dengan al-Qur'an dan hadis dalam hal kemanfa⁶an dan kemaslahatan, disebut bid'ah *ḥasanah*. Adapun amal yang bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis atau ijma' umat Islam, yang mengandung kerusakan atau madlarat terhadap akidah, disebut bid'ah *ḍalālah*.

Pendapat kedua menyatakan bahwa:

أن البدعة تطلق على كل ما أحدث في الدين مما لا أصل له في الشرع وأن البدعة مذمومة مطلقا . وقد ذهب إلى هذا جمع من الأئمة ، والعلماء منهم الإمام مالك - رحمه الله - حيث قال : (من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدا - صلى الله عليه وسلم - خان الرسالة لأن الله يقول : { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ } فما لم يكن يومئذ دينا، فلا يكون اليوم دينا.¹⁹⁹

² Kelompok kedua ini berpendapat bahwa bid'ah adalah segala sesuatu yang tidak ada dasar hukumnya menurut syara'.

¹⁹⁷ Shaykh Ja'far Muḥammad Alī al-Bāqirī, *Al-Bid'ah* (Rābiṭah al-Thaqafah wa al-'alaqāt al-Islāmiyah, 1996), 146.⁶

¹⁹⁸ Diriwayatkan oleh Imam Bukhari pada *Kitāb ṣalāt tarāwīḥ* ¹¹¹ *bāb faḍli man qāma ramaḍāna*, Juz 3, 58-59. Juga diriwayatkan oleh Imam Muslim, *Kitāb ṣalāt* ⁴ *-musāfirīn, Bāb al-targhīb fī qiyām ramaḍān*, Juz 1, 524.

¹⁹⁹ Al-Shāṭibi, *Al-I'tishām*, I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426 H/2005 M), 37.

² Tidak ada bid'ah kecuali bid'ah *madhmūmah* (tercela). Mereka tidak menerima adanya bid'ah *hasanah*. Ulama yang mendukung pendapat ini antara lain, Imam Mālik r.a., Al-Shāṭibi, Shaykh al-Islām Ibn Taymiyah, dan al-Zarkashī. Bahkan ² Ibn al-Mājishūn mendengar Imam Malik berkata: barang siapa membuat bid'ah dalam Islam, dan dia menyangka bid'ahnya itu baik, maka berarti dia menuduh Muhammad mengkhianati (tidak menyampaikan) risalah, karena Allah telah berfirman "Pada hari ini telah aku sempurnakan bagimu agamamu".²⁰⁰

Sebagaimana dikutip oleh 'Abdullāh ibn Abd al-'Azīz At-Tuwayjiri, Shaykh al-Islām Ibn Taimiyah Raḥimahullāh berkata: "Kami telah menetapkan kaidah tentang sunah dan bid'ah. Bid'ah dalam agama adalah apa yang tidak disyariatkan oleh Allah dan Rasul-Nya, yaitu perkara yang tidak diwajibkan atau disunahkan untuk mengerjakannya. Adapun perkara yang diperintahkan, baik secara wajib maupun sunah dengan dalil-dalil syar'i, berarti termasuk agama yang disyariatkan oleh Allah, walaupun para ulama berselisih pendapat dalam sebagian perkara, baik itu yang telah dikerjakan pada masa Nabi saw maupun yang belum dikerjakan. Adapun perkara yang dikerjakan setelah beliau meninggal, seperti, memerangi orang-orang murtad, kelompok Khawarij, orang-orang Turki, Romawi, dan mengusir orang Yahudi serta Nasrani dari Jazirah Arab, juga termasuk sunahnya".²⁰¹

² Hassan dengan mengutip pendapat Imam al-Shāṭibi (w. 790 H) mendefinisikan bid'ah dengan dua ta'rif:

Definisi pertama:

طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه وتعالى.²⁰²

⁵
²⁰⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ¹¹²ūsā ibn Muhammad al-Lakhmī al-Shāṭibī al-Gharnāṭī, *Al-I'tishām*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), cet. Ke-8, hlm. 38.

²
²⁰¹ Abdullāh ibn Abdul Azīz At-Tuwayjiri, *Al-Bidā' al-Hawliyah / Ritual Bid'ah dalam Setahun* (terj.) Munirul Abidin (Jakarta : Darul Falah, 2003), 5.

²⁰² A. Hassan, "Bid'ah (Membagi bid'ah atas lima bagian)," dalam *Soal-Jawab* 2, 738. Al-Shāṭibi, *Al-I'tishām*, I, 28.

2

Bid'ah yaitu jalan (*ṭarīqah*) dalam agama yang diciptakan menyamai syari'ah, yang tujuannya – dengan jalan yang dibuat-buat itu - untuk berlebih-lebihan dalam beribadah kepada Allah SWT. Ini pendapat kelompok yang menganggap adat-istiadat tidak masuk dalam makna bid'ah, karena bid'ah hanya ada pada masalah ibadah.

Definisi kedua:

البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة

الشرعية²⁰³

32

Adapun kelompok yang memasukkan adat-istiadat ke dalam makna bid'ah berpendapat bahwa bid'ah adalah jalan (*ṭarīqah*) di dalam agama yang diciptakan menyamai syari'at, yang tujuan pelaksanaannya sama seperti tujuan pelaksanaan syari'at.

Pada masa Shāṭibī, sejumlah praktik yang baru,²⁰⁴ sebagian besar karena pengaruh sufisme, yang menurutnya sering dipahami secara kurang pas oleh pelakunya (dipandang sebagai ibadah). Karena itu dia mengutuknya berdasarkan dua hal: praktik-praktik tersebut adalah bid'ah, dan kedua, bahwa mereka memaksakan praktik-praktik tertentu sebagai kewajiban agama, sedangkan hak untuk memaksakan kewajiban hanyalah milik Allah.

Dalam memberikan definisi bid'ah secara syar'i, A. Hassan mengutip dua definisi bid'ah dari Shāṭibī secara utuh tanpa perbedaan sedikit pun. Dari kedua definisi di atas, ia

34

²⁰³ Al-Shāṭibī, *Al-Itishām*, I, 28.

²⁰⁴ Hal-hal baru itu adalah: 1) membaca surat Yasin secara berjama'ah sebelum jenazah dimakamkan, 2) praktik kelompok shufiyyah yang berkumpul di Zawiyah untuk membaca dzikir, menyanyi dan membaca puisi, 3) membaca *hizb* (terutama *hizb bahr* yang diperkenalkan ke Andalusia oleh tarekat Syadziliyah, yang diduga dinyanyikan ketika menyeberangi laut) secara berjama'ah, 4) membaca kitab-kitab tertentu dengan berjama'ah di masjid, 5) do'a berjama'ah sesudah shalat lima waktu, 6) praktik bersikeras menghatamkan Al-Qur'an di bulan Ramadan, 7) Mengucapkan takbir dengan keras di malam hari raya, 8) berjabat tangan dan saling memeluk sesudah shalat 'Id, 9) menambahkan kalimat-kalimat tertentu dalam azan, misalnya ketika azan subuh ditambah kalimat "fajar telah tiba, alhamdulillah," 10) *tasbih al-ghabir*, yakni berkumpul sesudah kematian seseorang se³⁵a tujuh hari dan membaca Al-Qur'an dengan keras dan berjama'ah. Lihat Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syathibi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), cet. Ke-1, hlm. 133.

menyimpulkan bahwa bid'ah itu satu cara atau ibadah yang diadakan oleh orang di dalam agama dengan maksud beribadah kepada Allah untuk mendapatkan pahala. A. Hassan memberikan contoh, misalnya mengadakan makan-makan dan zikir pada hari kematian, membaca maulid dengan bahasa Arab oleh orang-orang yang tidak mengetahui artinya, menyebut *uṣalli* pada permulaan salat. Semua di-bid'ah-kan karena tidak diperintah oleh agama, bukan termasuk wilayah keduniaan, pelakunya bermaksud untuk beribadah kepada Allah, yakni dengan maksud mendapat pahala.²⁰⁵ Pada bagian lain dari karyanya, ia memberikan criteria bid'ah sebagai sesuatu yang berhubungan dengan perbuatan yang menyerupai Agama yang tidak ada pada masa Nabi saw. dan tidak pernah dibenarkan oleh Nabi saw., serta tidak dapat dimasukkan dalam salah satu hal atau perbuatan yang dibenarkan oleh Nabi saw.²⁰⁶ Jadi, konsep dasar bid'ah A. Hassan sepenuhnya diambil dari pandangan Imam Shāṭibi dalam kitab *I'tiṣām*, mulai dari pengertian bid'ah secara etimologi⁸ terminologis, dalil-dalilnya, penolakannya terhadap pembagian bid'ah menjadi bid'ah hasanah dan dalalah, apalagi pembagian bid'ah menjadi lima hukum, sampai contoh-contohnya.²⁰⁷ Nampaknya pas, ketika dikatakan bahwa A. Hassan, sebagaimana kaum modernis lainnya, sebagai penerus dan pembela paham Imam Shāṭibi.

Sementara itu, Siradjuddin Abbas mengambil pendapat para ulama mazhab Shāfi'i terutama pendapat Shaykh 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w.660 H), bahwa bid'ah adalah *فعل ما لم يعهد في* عصر رسول الله ص.م. (suatu pekerjaan keagamaan yang tidak dikenal pada zaman Rasulullah saw.). Dia memberikan contoh hal-hal yang bernuansa⁵⁰ agamaan yang dinilai bid'ah tetapi baik, seperti mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam satu mushaf pada masa sahabat, membukukan hadis-hadis Nabi saw., membukukan ilmu-ilmu ushuludin, fikih, tafsir, dan tasawuf, membangun madrasah, sekolah, merayakan Maulid Nabi, Isra' Mi'raj, naik haji dengan

²⁰⁵ A. Hassan, "Bid'ah (Membagi bid'ah atas lima bagian)," dalam *Soal-Jawab* 2, 738.

²⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 1, 29.

²⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 738-744.

mengendarai pesawat, yang kesemuanya belum ada dan belum dikenal pada zaman Nabi saw.²⁰⁸

Kalau diperhatikan⁸ pendapat Siradjuddin Abbas yang dilansir dari pandangan 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām di atas, memiliki makna yang sangat luas, bahwa yang dimasukkan sebagai kategori bid'ah adalah segala perbuatan yang bersifat keagamaan maupun duniawi. Pandangan ini akan menjadi selaras dengan pandangan yang memilah bid'ah menjadi dua, yakni bid'ah *hasanah* dan bid'ah *dalālah* sebagaimana pandangan Imam Shāfi'i. Pandangan Siradjuddin Abbas ini didasarkan pada hadis Nabi riwayat Jabir ibn 'Abdillāh yang berbicara mengenai *sunnah hasanah* dan *sunnah sayyi'ah* dalam Islam.

Urgensi konsep bid'ah A. Hassan dalam bangunan pemikiran hukum Hassan sesungguhnya lebih diarahkan oleh misi pembaharuannya yang utama, yakni pembebasan dan pemurnian ritus-ritus peribadatan dalam Islam dari berbagai bentuk perubahan, tambahan, atau pun inovasi baru yang dinilainya menyimpang.²⁰⁹ Sementara itu, urgensi konsep bid'ah Siradjuddin Abbas lebih diorientasikan kepada usaha mempertahankan tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia yang telah mendarah daging dalam kehidupan keagamaan mereka.

D. Pandangan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas terhadap Tradisi Lokal

Yang dimaksudkan tradisi keagamaan dalam konteks ini adalah kebiasaan-kebiasaan turun-temurun yang dijalankan oleh sebagian masyarakat Muslim Indonesia sebagai bagian dari warisan system keyakinan nenek moyang mereka.²¹⁰ Tradisi-

²⁰⁸ ³⁵ Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, Jilid 3, 162.

²⁰⁹ Jamal Abdul Aziz, *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam*, 35.

²¹⁰ Sistem keyakinan nenek moyang bangsa Indonesia (terutama Jawa) diawali dari adanya sistem religi agama rakyat yang dikenal dengan animisme-dinamisme. Agama rakyat ini kemudian berinteraksi dengan sistem keyakinan Agama Hindu dan Budha. Proses akulturasi budaya Jawa dengan Hindu-Budha mempengaruhi sistem budaya juga sistem agama. Salah satu cirinya adalah kebudayaan Jawa menjadi bersifat *sinkretis* dan *teokratis*. Disebut *teokratis* karena terjadi pengkultusan terhadap raja-raja sebagai titisan dewa, yang oleh

tradisi tersebut antara lain adalah; kebiasaan melakukan acara selamatan, berbagai aktivitas seputar kuburan, perayaan Maulid Nabi, dan melakukan tawasul. Sejak Islam masuk Indonesia bisa dipastikan mulai terjadi interaksi antara Islam dengan tradisi lokal. Dengan demikian interaksi Islam dengan tradisi di Indonesia bisa dipahami sebagai proses dialektik antara Islam sebagai agama yang bersumber dari wahyu Tuhan dengan tradisi masyarakat yang didasarkan pada kebiasaan nenek moyang penduduk pribumi Indonesia. Perjumpaan antara yang bersifat ilahiah (wahyu) dengan tradisi lokal yang bersifat duniawiah merupakan suatu hal yang berlaku bagi semua agama. Agama-agama yang dibawa Nabinabi sebelum Muhammad juga mengalami hal yang sama, yakni berhadapan dengan tradisi lama yang sudah berkembang di masyarakat setempat. Demikian halnya Islam pada awalnya berhadapan dengan tradisi Arab yang sangat banyak.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata tradisi diartikan sebagai adat kebiasaan turun-temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan dalam masyarakat. Tradisi juga diartikan sebagai penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan yang paling baik dan benar.²¹¹

Ada beberapa kata terkait yang memungkinkan untuk ditilik secara literal, yakni kata *sunnah*, adat, dan *urf*. Kata *sunnah* secara leksikal berarti "jalan" atau "cara" (*ṭarīqah*), menunjukkan suatu cara yang ditempuh oleh masyarakat terdahulu dan kemudian menjadi cara bagi generasi kemudian.²¹² Menurut al-Zabīdī dan Ibn Manzūr, kata *sunnah* juga berarti "peri kehidupan historis" (*sīrah*), baik perbuatan baik maupun buruk.²¹³ Baik al-Azhari maupun Ibn Manzūr, keduanya mengutip hadis

karenanya raja sangat dihormati dan perkataan raja dianggap sebagai sesuatu yang harus diikuti (*sabdo pandito ratu*). Sesudah Islam masuk Indonesia, sistem ini juga mengalami akulturasi dengan sistem keyakinan agama Islam. Kehadiran Islam juga mampu mengubah atau mewarnai sistem budaya dan ritual masyarakat Jawa.⁴

²¹¹ Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2004), Ed. Ke-3 cet.ke-4, 1208.

²¹² Al-Azhari, *Tahdhīb al-Lughah*, j. 4 d 12, 298.

²¹³ Muhammad ibn Muhammad al-Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, ed. 'Abd al-Sattār Ahmad Farāj, vol.9 (Matba'at Hukūmat al-Kuwait: al-Turāth al-'Arabi, 1965), 244. Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 2, 22.

Nabi riwayat Jarir ibn 'Abdillah tentang *sunnah ḥasanah* dan *sunnah sayyi'ah*²¹⁴ untuk menekankan kedua makna "cara" dan "peri kehidupan historis."²¹⁵ Kedua pengertian ini saling terkait erat, karena untuk mengikuti perilaku yang diperbuat orang lain memerlukan cara tertentu dalam mengukir sejarah hidupnya. Karena itu secara literal, sunah berarti "jalan yang dilalui," dan dalam bentuk kata kerjanya, *sannā*, berarti "membuat jalan" atau "melapangkan jalan."

Menurut Ignaz Goldziher, kata *sunnah* dari segi historisnya diartikan sebagai "segala yang berhubungan dengan tradisi orang-orang Arab dan adat serta kebiasaan nenek moyang mereka."²¹⁶ Jadi, kata *sunnah* sesungguhnya digunakan untuk menunjukkan tradisi atau praktik budaya dari sekelompok orang yang disepakati secara umum dan diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi selanjutnya. Konsep ini mengalami perubahan di tangan umat Islam awal, dimana *sunnah* diartikan "segala yang dapat ditunjukkan sebagai praktik Nabi dan para pengikutnya yang paling awal." Pergeseran makna ini memformulasikan sebuah konsep "baru" yang lebih dahulu "mendapat prevalensi (dasar kelaziman) di kalangan ulama Madinah."²¹⁷

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, adat (sebuah kata pinjaman dari bahasa Arab *‘ādah*) berarti aturan (perbuatan dsb.) yang lazim diturut atau dilakukan sejak dahulu kala. Adat juga berarti cara (kelakuan dsb.) yang menjadi kebiasaan, atau wujud gagasan kebudayaan yang terdiri atas nilai-nilai budaya, norma, hukum, dan aturan yang satu dengan lainnya berkaitan menjadi

²¹⁴ مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرَمَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرَمَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ. رواه مسلم.

²⁹ Lihat Imam Muslim, *Sahīḥ Muslim* (Indonesia: Maktabah Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 4.), Juz 2, 465.

²¹⁵ Al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, jilid 12, 298. Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 2, 222.

²¹⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies (Muhamedanische Studien)*, ed. S.M. Stern, Terj. C.R. dan S.M. Stern, Vol.2 (London: George Allen and Unwin Ltd., 1971), 25.

²¹⁷ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, 26.

suatu sistem.²¹⁸ Adapun istilah *'urf* berarti "yang diketahui." Dua istilah, adat dan *'urf* ini acapkali berbeda penggunaannya. Menurut Kamali, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Haris, adat sering mengacu pada kebiasaan-kebiasaan individual, sedangkan *'urf* mengacu pada praktik bersama dari sejumlah besar orang.²¹⁹ Walau demikian, di Indonesia adat selalu dipahami sebagai *'urf*, sehingga penggunaan dari konsep adat dan *'urf* bisa saling tukar (*interchangeable*) dan mengacu pada pengertian yang sama, yakni sebuah kebiasaan yang terus-menerus dipraktekkan oleh sejumlah besar orang, dan seringkali merupakan kelompok etnis, seperti etnis Jawa dan Minangkabau.²²⁰

Jadi, adat maupun *'urf* sesungguhnya merupakan unsur luar yang telah, atau dapat, diadopsi oleh Islam. Menurut Amir Syarifuddin, ditinjau dari segi substansi dan prinsip-prinsip pelaksanaannya, adat dikelompokkan menjadi empat. *Pertama*, adat yang sudah lama dilaksanakan masyarakat, secara substansial dan dalam pelaksanaannya mengandung unsur kemaslahatan, misalnya, uang tebusan darah (*diyat*) yang harus dibayar pihak pembunuh kepada pihak keluarga korban. Hukum ini berlaku di kalangan Arab sebelum Islam dan dinilai dapat terus diberlakukan hingga ditetapkan menjadi hukum Islam.

Kedua, adat lama yang pada prinsipnya secara substansial mengandung maslahat, namun dalam pelaksanaannya tidak dianggap baik oleh Islam. Adat yang demikian diterima Islam namun dalam pelaksanaannya mengalami perubahan dan penyesuaian. Contohnya *zihar* (ucapan suami yang menyamakan istrinya (punggunya) dengan ibunya sendiri. Ini tradisi Arab sebelum Islam, sebagai upaya untuk cerai atau memutuskan perkawinan. Islam menerima tradisi ini dengan perubahan, bahwa

²¹⁸ Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 7.

²¹⁹ *'Urf* berdasarkan bentuk/wujudnya diklasifikasikan menjadi *'urf qawli* (*verbal*) dan *'urf amali* (*practise*). Berdasarkan sifatnya, *'urf* diklasifikasikan menjadi *'urf 'amm* (*general*) dan *khāṣṣ* (*particular*), dan berdasarkan keabsahannya, *'urf* diklasifikasikan menjadi *'urf ṣaḥīḥ* (*valid*) dan *fāsid* (*invalid*). Lihat Mohamad Akram Laldin, *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: CERT Publication, 2006), 118-120.

²²⁰ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 151. Lihat juga Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid 6* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), cet. ke-1, 1877.

zihar menyebabkan suami-istri tidak boleh berhubungan kelamin, tetapi tidak memutuskan ikatan perkawinan. Bila keduanya akan berhubungan lagi, maka harus membayar kafarah.

Ketiga, apabila adat tersebut pada prinsip dan pelaksanaannya mengandung *mafsadāt* (*mafsadāt* lebih banyak), maka tradisi yang seperti inilah yang tidak diakomodir oleh Islam, bahkan diharamkan, misalnya judi, minum-minuman keras, renternir dan lain sebagainya. Yang *keempat*, adat ³³ng berlangsung lama, diterima oleh orang banyak karena tidak mengandung *mafsadāt* dan tidak bertentangan dengan syara' yang datang kemudian, namun secara jelas belum terserap ke dalam dalil syara', baik langsung atau tidak langsung. Adat yang demikian inilah yang diperbincangkan oleh para ulama untuk dicarikan status hukumnya dan dijadikan sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum.²²¹

Pembicaraan mengenai pandangan ulama Indonesia tentang tradisi keagamaan masyara'at Muslim di Indonesia, seperti *slametan*, aktivitas seputas kuburan, tawasul, peringatan maulid nabi, dan lain-lainnya, tidak akan lepas dari membicarakan dua kecenderungan pandangan yang saling bertolak belakang, yang satu pro-tradisi, sementara yang lainnya menolak atau setidaknya kurang apresiasi terhadap tradisi. Dari para peneliti terdahulu, seperti Martin van Bruinessen, Deliar Noer, dan lainnya, diperoleh informasi bahwa ulama-ulama pesantren dan kelompok tradisionalis, seperti ulama Nahdlatul Ulama (NU) dan Perti diletakkan sebagai kelompok pembela atau pemelihara tradisi,²²² sementara kelompok modernis, seperti Muhammadiyah dan Persis diposisikan sebagai kelompok anti tradisi.

Terjadinya dua kecenderungan ini bisa dimaklumi, karena tradisi keagamaan Muslim di Indonesia ini masih diperselisihkan di antara ulama karena tidak mendapatkan dukungan nas yang tegas. Mendasarkan pembagian adat yang disampaikan Amir Syarifuddin di atas, memang tidak semua tradisi lokal itu diberantas oleh Islam, tetapi diselidiki dahulu tujuan dan

²²¹ ¹²ir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 369.

²²² Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 2009), cet. ke-7, 9.

substansinya, prinsip dan pelaksanaannya apakah mengandung manfaat ataukah mafsadat. Jika ada manfaat dan ada mafsadat, harus dilihat pula mana yang lebih besar antara manfaat dan mafsadatnya, baru diambil keputusan hukumnya.

Nahdlatul Ulama yang didirikan pada tahun 1926 M oleh sejumlah ulama dan usahawan Jawa Timur, pembentukannya sering kali dijelaskan sebagai reaksi defensif terhadap perkembangan politik Islam internasional dan reaksi terhadap berbagai aktivitas kelompok reformis, Persis, Muhammadiyah, dan kelompok modernis moderat yang aktif dalam gerakan politik, Serikat Islam (SI). Tidak bisa dibantah bahwa kelahiran NU merupakan bagian dari pola umum reaksi anti pembaru. Meskipun demikian, sebab-sebab langsung berdirinya tidak banyak berhubungan dengan munculnya reformisme di Surabaya, dan tujuan-tujuan awalnya bersifat lebih terbatas dan konkrit dibandingkan dengan usaha melakukan perlawanan terhadap serangan kaum pembaru. Pemicu utamanya berhubungan dengan perkembangan internasional pada pertengahan tahun 1920-an, penghapusan jabatan khalifah,²²³ pencarian internasionalisme Islam yang baru,²²⁴ dan serbuan kaum wahabi atas Mekah.²²⁵

²²³ Pada Februari 1924, Pemerintahan Mustafa Kemal (1881-1838) di Republik Turki menghapuskan jabatan khalifah (khilafah). Hal ini mendorong pada pembicaraan tentang teori politik Islam. Para penguasa Daulah Uthmaniyah di Istanbul sudah sejak abad ke-18 menyandang gelar sultan dan khalifah; bahwa gelar khalifah merupakan klaim sebagai pengganti Nabi dan karena itu merupakan kewenangan tertinggi atas seluruh dunia Muslim. Pada akhir abad ke-19, klaim ini diakui banyak umat Islam di Asia Selatan, Tenggara, maupun Timur Tengah. Penghapusan jabatan khalifah tentu menyebabkan sebagian umat Muslim kehilangan orientasi bagi yang merasakan kebutuhan akan kepemimpinan politik yang independent. Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi*, 24.

²²⁴ Setelah Daulah Uthmaniyah runtuh pada 1916, setidaknya ada dua atau tiga penguasa yang berinisiatif mendirikan khilafah, yakni penguasa Mekah (Syarif Husain), Raja Fu'ad I, Penguasa Mesir (1917-1936), dan Sultan Abdul Majid (Turki). Masing-masing mempersiapkan penyelenggaraan konggres dalam rangka memperoleh dukungan ulama sedunia untuk mendapatkan klaim sebagai khalifah. Syarif Husain mengadakan konggres Islam Internasional pada tahun 1920-an, tetapi pesertanya gagal mencapai kesepakatan, kemudian pada tahun 1924 dilanjutkan dengan konggres haji (*Mu'tamar al-Hajj*) di Makah pada Juli 1924. Tetapi beberapa bulan kemudian, Syarif Husain ditaklukkan oleh Ibn

Dua tahun sebelum kelahiran NU, yakni tahun 1924 M, setelah runtuhnya Daulah Uthmaniyah, Syarif Husain, penguasa kota-kota suci Islam ditaklukkan oleh ‘Abd al-‘Aziz ibn Sa‘ud pada bulan Oktober 1924. ‘Abd al-‘Aziz ibn Sa‘ud dan pengikutnya adalah kaum Wahabi, pengikut sekte puritan yang paling dogmatis dalam Islam. Kelompok Wahabi terkenal dengan sikap kerasnya menentang tradisi, segala sesuatu yang bernada pemujaan kepada wali dan pemujaan terhadap orang yang sudah meninggal dunia, dan tradisi-tradisi lain yang sudah menjadi kebiasaan kaum nahdliyyin. Kemenangan kaum Wahabi ini tentu membuat khawatir kaum ulama pemelihara tradisi.

Sa‘ud, dan ia melarikan diri ke luar negeri. Pada Maret tahun 1925, Raja Mesir menyelenggarakan Kongres Khilafah, didukung oleh tokoh pembaru Rashid Ridla, bahkan sudah mengirim undangan pada Sarekat Islam dan Muhammadiyah yang ada di Indonesia. Karena sesuatu hal, Kongres ditunda sampai Mei tahun 1926. Upaya Raja Mesir ini membahayakan Raja Sa‘ud, karena itu pada Juni-Juli tahun 1926 ia membuat Konggres tandingan di Makah, berpura-pura menyelenggarakan pembicaraan tentang urusan haji, namun dalam kenyataannya berusaha memperoleh legitimasi bagi kekuasaannya at¹⁶ Hijaz. Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi*, 24-25. Bandingkan dengan Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 2008), 137.

²²⁵ Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi*, 2¹² Menurut Abdul Muchith Muzadi, pemicu berdirinya NU adalah tindakan penguasa baru Arab Saudi berpaham Wahabi yang telah berlebih-lebihan dal¹² menerapkan program pemurnian ajaran Islam, misalnya dengan mengusur beberapa *petilasan* sejarah Islam, seperti beberapa makam pahlawan Islam dengan dalih mencegah kultus individu, melarang kegiatan *mauludan*, bacaan *barzanji*, *diba'an*, dan lain-lain. Intinya sama bahwa larangan tersebut diberlakukan untuk menghindari kultus individu. Selain itu juga pemerintah Arab Saudi juga menghalangi jalan bagi mazhab selain Wahabi dan adanya keinginan Arab Saudi sebagai penerus khalifah tunggal dunia Islam. NU tidak setuju semua itu, dan NU ingin menyampaikan sikap keberatannya itu kepada Arab Saudi, kemudian karena dalam proses pengiriman delegasi ulama Islam Indonesia ke Arab Saudi untuk mengikuti muktamar, NU tidak bisa mengirim delegasi dengan alasan belum mempunyai organisasi sebagain¹² Muhammadiyah dan Serikat Islam, maka NU membentuk *Komite Hijaz*. Ketika delegasi Komite Hijaz akan berangkat, Komite Hijaz ini disepakati me⁵ jadi organisasi dengan nama Nahdatul Ulama (kebangkitan para ulama). Lihat Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah & Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU)* (Surabaya: Khalista, 2006), cet. ke-3, 33-34.

Di dalam negeri sendiri telah lebih dahulu lahir organisasi reformis Muhammadiyah, yang menekankan kegiatannya pada persoalan pendidikan dan kesejahteraan sosial, dengan mendirikan rumah sakit, sekolah-sekolah bergaya Barat, panti asuhan atau yang sejenisnya.²²⁶ Di samping itu ia juga bersikap kritis terhadap berbagai kepercayaan lokal beserta berbagai praktiknya dan menentang otoritas ulama tradisional.²²⁷

Gerakan pembaharuan ini tidak jarang menimbulkan konflik antara pengikut aliran lama (kaum tua) dan pengikut aliran baru (kaum muda).²²⁸ Tema pokok yang menjadi pertentangan antara kaum tua dan kaum muda, dinamai Ahmad Surkati sebagai *Al-Masā'il al-Thalāth*, "Tiga Persoalan" yang ditulis pada tahun 1343 H/1925 M. Tiga persoalan itu adalah; 1) ijtihad dan taqlid, 2)

²²⁶ Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi*, 14, 26.

²²⁷ Pada waktu itu kyai memainkan peranan yang lebih dari sekedar seorang guru. Dia bertindak sebagai pembimbing spiritual, penasihat dalam berbagai masalah pribadi umat, memimpin ritual-ritual penting serta membaca doa. Banyak kyai Jawa yang dipercaya mempunyai kekuatan ghaib, kesaktian tertentu dan penglihatan batin, bisa menyembuhkan, mengusir roh jahat, membuat jimat-jimat, atau mengajarkan berbagai teknik kekebalan tubuh. Para kyai biasanya mengikatkan diri pada salah satu atau beberapa tarikat, yang dengan tarekat, ia tidak hanya menghubungkan kyai dengan kyai lainnya dalam jaringan yang luas, tetapi juga melahirkan pengikut yang sangat taat dan setia. Beberapa kyai dipercaya sebagai perantara yang mampu menjalin hubungan dengan arwah-arwah orang yang sudah meninggal. Berbagai ritual - seperti *tahlilan* dan *selamatan* yang pahalanya dipersembahkan bagi arwah - yang diperuntukkan bagi orang yang baru meninggal juga didasarkan atas kepercayaan bahwa komunikasi dengan arwah tetap dapat dijalin. Sebagian kyai dipercaya sebagai orang yang memiliki *ilmu laduni*, pengetahuan yang diperoleh dengan cara-cara supernatural, dan sebagian kyai juga dipercaya bisa melakukan perjalanan jarak jauh dengan cara yang menakjubkan, misalnya pergi melaksanakan shalat Jum'at ke Mekah. Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi*, 17-19.

²²⁸ Kaum tua adalah orang Islam yang tetap setia kepada sendi-sendi ajaran yang benar yang turun-temurun, sedangkan kaum muda ialah orang Islam yang ingin membentuk kembali Islam di Indonesia berdasarkan sendi-sendi reformisme. Organisasi sosial keagamaan yang dikenal cenderung berusaha mempertahankan tradisi lokal adalah Nahdlatul Ulama (NU) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), sedangkan di antara organisasi sosial keagamaan yang salah satu tujuan pendiriannya untuk purifikasi Islam Indonesia adalah Muhammadiyah dan Persis.

sunah dan bid'ah, 3) menziarahi kuburan dan memohon perantaraan (tawasul) para nabi dan para wali.²²⁹

Nahdlatul Ulama (NU) sebagai jam'iyyah keagamaan meyakini bahwa tidak semua tradisi atau budaya lokal harus digusur, tetapi yang perlu adalah diselaraskan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam, dan diarahkan kepada hal-hal yang lebih masalah bagi individu maupun masyarakat. Karena itu NU memilih pendekatan kultural, damai, bertahap, populis (merakyat) tetapi efektif dan dinamis dalam menjalankan misi dakwah di Indonesia, yakni dengan mengakomodasi tradisi-tradisi lokal, dan mengisinya dengan ruh dan nilai-nilai ke-Islam-an secara damai, tidak dengan cara pengusuran budaya lokal dan tidak membuat demarkasi tradisional-modern yang berlawanan. Misalnya dengan membuat "*kidung* dan *tembang*" keagamaan sampai "*festival salawat* dan *kasidah*", dari "*kerawitan*" sampai "*rebana*", dari "*sesajen*" ke "*selamatan*", dan dari "*sedekahan*" sampai ke "*walimahan*", merupakan konversi (pengubahan) nilai-nilai pra-Islam menjadi nilai-nilai baru yang islami, dan tradisi lama ke tradisi yang lebih Islami.

Beberapa tradisi, baik yang bernuansa keagamaan seperti "*tahlilan*", "*salawatan/diba'an*", "*yasinan*", "*istighathahan*", "*manaqiban*", sampai tradisi yang bernuansa kebudayaan, seperti "*ziarah kubur*", "*khitanan massal*", "*peringatan maulid nabi*", "*halal bi-halal*", dan lain-lain, semuanya itu dipandang baik sebagai media berkomunikasi dengan warga (umat) dan sarana pembinaan keberdayaan umat.²³⁰

Salah satu ulama pemelihara tradisi dari kalangan Perti adalah Siradjuddin Abbas, tokoh kelahiran Bukittinggi, Sumatera Barat. Ia menyatakan bahwa sebelum terjadi perang dunia I (1914-1918) atau permulaan abad XX, kondisi umat Islam Indonesia nampak damai, tanpa ada pertikaian, mereka bersatu dalam ibadah (menggunakan mazhab Syafi'i) dan berpegang pada i'tiqad Ahli sunah Waljamaah. Bahwa dzikir dan do'a adalah sunah, mendo'a

²²⁹ G.F. Pijper, *Beberapa Studi*, 122.

²³⁰ Muhammad Tolhah Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), cet. Ke-3, 213-214. Lihat juga Muhyiddin Abdusshomad, *Fiqh Tradisi; Dasar Amaliah Warga NU* (Jakarta: DPP PKB, 2008), 69-102.

tawasul boleh dan bahkan sunah, menghadiahkan pahala amalan untuk famili-famili yang telah wafat boleh dan bahkan dituntut dalam shari'at. Tetapi, setelah perang dunia I, masuk ke Indonesia, paham "modern" dalam agama, paham "mempermuda" agama, paham "merevolusikan agama", paham "anti mazhab", paham "anti pesantren", dan lain-lain, yang akibatnya merusak persatuan umat Islam Indonesia. Menurutny, salah satu penyebab utamanya adalah beredarnya Majalah "Al-Manar" dari Kairo yang dikarang oleh Muhammad Rashid Ridla, murid Muhammad Abduh.²³¹

Pandangan ini tentu berbeda bahkan bertolak belakang dengan pandangan kaum muda yang cenderung tidak mengakomodir tradisi lokal, bahkan menganggap sebagai perilaku bid'ah yang sia-sia bahkan jaminannya adalah neraka. Karena itu, pendekatan dakwah kaum muda cenderung anti tradisi dan puritan. Kaum puritan yang lebih ketat di kalangan mereka mengerahkan segala kekuatan untuk mengikis habis unsur lokal dalam kehidupan keagamaan dan bahkan sampai hal-hal yang bersifat *furu'iyyah* dalam peribadatan yang belum pernah diajarkan oleh Nabi saw. Misalnya, persoalan melafalkan niat, seperti membaca *uṣalli*, dan lain sebagainya. A. Hassan misalnya, dia gigih untuk memurnikan agama setelah beberapa kali berdiskusi dengan Kyai Wahab Hasbullah pada tahun 1924, yang salah satu tema diskusinya tentang *uṣalli*.

Kritik paling keras terha⁴⁷ amalan kaum tradisional berkaitan dengan hubungan antara orang yang masih hidup dengan orang yang sudah mati. Kaum pembaru menyatakan bahwa kematian berarti berakhirnya komunikasi antar manusia dan upaya-upaya untuk berhubungan dengan arwah orang yang sudah mati, dengan tujuan apa pun, merupakan penyimpangan dari ajaran tauhid. Mereka secara tegas menolak kepercayaan pada pertolongan arwah dan bentuk-bentuk kontak spiritual lainnya; pemujaan kepada wali dan orang shalih divonis sebagai amalan yang bertentangan dengan ajaran Islam. *Tahlilan*, *slametan*, dan *ziarah*, yang menurut kalangan tradisional merupakan amalan keagamaan yang sangat penting, sangat dibenci oleh kaum

²³¹ Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 1* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2009), cet. Ke-10, 9-10.

pembaru. Menurut kaum pembaru, satu-satunya amalan sah yang dapat dilakukan untuk kerabat yang sudah mati adalah berdo'a secara langsung kepada Allah dan memohon ampunan atas dosanya.

Dalam menetapkan suatu kasus hukum, A. Hassan melakukan identifikasi kasus tersebut, apakah termasuk kategori *'ibādah* ataukah *'ādāt*. Ia mendefinisikan *'ibādah* sebagai "perkara luar biasa yang dikerjakan oleh manusia dengan maksud dapat ganjaran dari Tuhan atau dapat keselamatan." Perkara luar biasa yang dimaksud adalah "perintah-perintah agama yang caranya tidak ada dalam perbuatan manusia sebelum ada agama."²³² Adapun *'ādāt* adalah setiap ajaran hukum yang tidak termasuk dalam kategori *'ibādah*. Jadi, dalam mengidentifikasi kasus hukum, ia berpatokan pada unsur-unsur pokok yang terdapat pada definisi tersebut. Suatu praktik keagamaan dikategorikan sebagai *'ibādah* apabila praktik tersebut memiliki sifat unik (luar biasa, tidak dikenal dalam tradisi manusia sebelum adanya agama), tidak bisa dinalar (*unintelligible/ghayr ma'qūllah al-ma'nā*), sakral (murni keakhiratan) dan dengan maksud memperoleh ganjaran. Ketika suatu kasus sudah teridentifikasi sebagai *'ibādah*, maka berlaku kaidah atau prinsip ketidakbolehan (*al-mamnū'ah al-as)liyyah*), tidak dapat diperluas, terima jadi (*taken for granted*) dan tertutup terhadap perubahan maupun modifikasi.²³³

Ilmu terpenting dalam khazanah ulama tradisional – fikih – juga tidak luput dari serangan kaum pembaru. Kaum pembaru menganggap bahwa fikih banyak mengandung bid'ah, fikih tradisional menuntut sikap taqlid pada salah satu pendapat mazhab ortodok abad pertengahan. Kaum tradisional lebih mementingkan mempelajari kitab karya ulama, seperti kitab *sharḥ* (ulasan) dan *hashiyah* (ulasan atas ulasan) daripada langsung merujuk ke al-Qur'an dan sunah. Oleh karena itu kaum pembaru menolak taqlid dan menganjurkan kembali kepada sumber asli Islam, yakni al-

²³²A. Hassan, "Mengusap Ubun-ubun Sesudah Salam," dalam *Soal-Jawab 1*, 147-148.

²³³Jamal Abdul Aziz, *Dikotomi Ibadat*, 271-272.

Qur'an dan sunah, yang harus diinterpretasikan melalui penalaran bebas (ijtihad) oleh ulama yang memenuhi syarat.²³⁴

Bagi sebagian ulama tradisional, kritik tersebut tampak sebagai serangan terhadap inti ajaran Islam dan tentu akan berpengaruh terhadap kedudukan kyai sebagai pemegang otoritas keagamaan. Oleh sebab itu, kritik kaum pembaru justru memicu ulama tradisional semakin membela dan memegang tradisi sebagai sebuah ciri kepribadian. Mazhab Shafi'i menjadi inti dari tradisionalisme, walaupun tetap ada pengakuan terhadap mazhab sunni lainnya. Karya-karya tulis para pembaru seperti Ibn Taymiah dinyatakan sebagai bid'ah dan diharamkan dipelajari di pesantren.²³⁵

Jika diteliti lebih dalam, pertentangan antara kalangan tradisional dengan modernis sesungguhnya hanya ada pada beberapa persoalan agama (*furu'iyah*). Dalam hal pokok (*uṣūl*), kedua kelompok ini menyadari bahwa dasar ajaran mereka, seperti yang dibakukan dalam rukun Islam dan rukun iman adalah sama. Dalam beberapa fokus kegiatan antara NU dan Muhammadiyah juga mulai sama, misalnya NU melakukan perubahan dalam sistem pembelajaran dengan sistem kelas (madrasah), membangun panti asuhan, dll.²³⁶ Beberapa persoalan agama yang antara pendukung tradisi dan penolak tradisi tidak bisa bersepakat inilah yang data-datanya akan menjadi pembahasan pada bab berikutnya.

Menyangkut persoalan ijtihad, Martin van Bruinessen, seorang sarjana Barat, setelah banyak berinteraksi dengan banyak ulama pesantren dan tokoh modernis di Indonesia mengatakan sebagai berikut:

"Sebagaimana kebanyakan orang Barat, saya agak berprasangka terhadap NU dan ulama tradisional ketika saya pertama kali menginjakkan kaki di Indonesia. Ketika itu saya percaya bahwa modernisme Islam lebih dinamis dan secara intelektual lebih menarik ketimbang kaum pemelihara tradisi.

²³⁴Menurut pengakuan Martin van Bruinessen, gambaran perbedaan antara kepercayaan dan amalan pembaru dan tradisional ini sangat sekilas dan tidak 16ara adil menggambarkan berbagai ragam pendirian kaum pembaru. Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi*, 20.

²³⁵*Id.*, hlm. 21.

²³⁶Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. Ke-8, 337.

Saya menghubungkan NU dengan oportunisme politik, konservatisme sosial, dan keterbelakangan kultural. Saya segera menemukan bahwa kenyataannya berbeda dan kaum modernis dan pembaru tidak selalu merupakan pemikir Muslim paling progresif di Indonesia. Banyak di antara mereka (kaum modernis) yang tampaknya sudah memegang teguh paradigma-paradigma Hasan al-Bana, Sayyid Qutb, dan Abul A'la al-Maududi, sebuah bentuk taklid yang bisa menjadi lebih kaku dari pada sikap taklid kaum tradisional pada empat imam mazhab. Saya sering kali bertemu dengan orang-orang muda berlatar belakang pesantren yang secara intelektual berpikiran lebih terbuka dan lebih besar ingin tahunya ketimbang kebanyakan modernis yang saya kenal. Dalam kenyataannya, sebagian dari pemikir Muslim paling menarik di Indonesia berasal dari latar belakang tradisional, bukan modernis. Abdurrahman Wahid, Musthofa Bisri, dan Masdar Farid Mas'udi – untuk menyebut tiga nama saja – adalah pemikir nonkonformis...."²³⁷

Dari pernyataan Martin di atas, nampak bahwa sebagian besar orang Barat memandang NU sebagai organisasi keagamaan yang memelihara tradisi dan cenderung taqlid pada mazhab tertentu, terutama mazhab Shafi'i. Tetapi dalam realitasnya, justru sikap berfikir terbuka yang diamati Martin berasal dari tokoh muda NU, yang mungkin disebabkan oleh sistem desentralisasi organisasi NU yang memberikan kebebasan berfikir bagi kaumnya. Realitasnya, sangat sulit bagi PB-NU untuk memaksakan sebuah kebijakan yang sama bagi semua wilayah dan cabang dan benar-benar tidak mungkin memberikan perintah kepada para kyai. Masing-masing kyai tetap merupakan seorang raja di pesantrennya sendiri; dan betapapun setianya kepada NU, dia sangat menjunjung tinggi kemandiriannya sendiri. Kenyataan ini sering kali dilihat sebagai kelemahan NU sebagai organisasi, tetapi kecenderungan yang kuat ke arah otonomi lokal ini juga dianggap sebagai sumber kekuatan NU sebagai sebuah sikap mental dan subkultural. Sementara itu, Muhammadiyah adalah organisasi yang lebih tertata dan bergerak secara profesional, lebih efektif dari NU dalam banyak hal. Akan tetapi, dalam pandangan Martin, justru kurangnya disiplin dan langkanya keseragaman di dalam NU itulah, yang membuatnya secara lebih meyakinkan mewakili keragaman masyarakat Indonesia di tingkat akar rumput dan

²³⁷ Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi*, 8-9.

mungkin akan menjadikannya penyumbang kreatif bagi transformasi Indonesia.²³⁸

Tradisi dan transformasi, dalam pikiran tokoh NU – menurut Martin – bukanlah hal-hal yang sepenuhnya berbeda dan saling bertentangan, melainkan sebuah pasangan yang menyatu dan saling membutuhkan. Komitmen pada cita-cita keadilan, demokrasi, dan toleransi pada agama lain atau penafsiran Islam yang lain, merupakan dua dari unsur-unsur penting dalam pikiran mereka. Gagasan-gagasan mereka merupakan sumbangan bagi lahirnya wacana Islam yang lebih dinamis, lebih menarik dan merangsang daripada sumbangan Muslim fundamentalis dan dalam jangka panjang akan lebih memberikan hasil.²³⁹

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa cara pandang kelompok pemelihara tradisi (pendukung bid'ah *hasanah*) terhadap akulturasi Islam dengan budaya lokal cenderung terbuka, artinya mereka meyakini bahwa dalam tradisi lokal juga terdapat kebenaran, meskipun tidak semua tradisi lokal itu dibenarkan oleh Islam. Kalau kita menggunakan tiga paradigma teologis (eksklusif, inklusif, dan pluralis), maka kelompok ini bisa digolongkan kepada kelompok inklusif. Dengan cara pandang (paham keagamaan) seperti ini, kelompok ini cenderung menerima tradisi lokal dengan melakukan perubahan substansi agar menjadi islami.

Berbeda halnya dengan kelompok "anti tradisi," yang memandang bahwa secara teologis, kebenaran hanya ada pada agama yang mereka imani. Oleh karena itu semua tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia yang tidak ditemukan akar (ketentuannya) dalam agama tidak memiliki nilai kebenaran. Cara pandang seperti ini bisa dikelompokkan kepada paham keagamaan eksklusif.

Untuk lebih jelasnya, perbandingan antara kedua pemikiran di atas dapat dicermati dalam tabel berikut ini:

²³⁸ *Ibid.*, hlm. 10.

²³⁹ *Ibid.*, hlm. 9.

Tabel 1:
Perbandingan Paham Keagamaan A. Hassan
dan Siradjuddin Abbas

Sumber Hukum Islam

NO	TEMA	A. Hassan/Modernis	Siradjuddin Abbas /Tradisionalis
1	Al-Qur'an	Wahyu: Sumber utama Islam	Wahyu: Sumber utama Islam
2	Sunah	Wahyu: tafsir Al-Qur'an yg paling otentik. Hadis <i>ḍa'īf</i> hanya berfungsi sebagai tambahan informasi saja, tidak dapat digunakan dalam menetapkan hukum halal, haram, dan <i>ḥalāl</i> , termasuk masalah <i>ḥalāl al-ʿa'māl</i> .	Wahyu: sumber utama <i>ḥalāl</i> dalam Islam Hadis <i>ḍa'īf</i> dapat digunakan sebagai dasar <i>ḥalāl al-ʿa'māl</i>
3	Ijma'	Pada dasarnya tidak mengakui ijma'. Hanya mengakui ijma' sahabat besar yang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis Konsep ijma' para ulama ushul tdk mungkin dapat dipraktikkan	Mengakui ijma' para mujtahid.
4	Qiyas	Tidak ada qiyas dalam masalah ibadah. Qiyas hanya dalam masalah keduniaan/ <i>ādāt</i> .	Qiyas bisa berlaku dalam masalah ibadah dan mu'amalah/ <i>ādāt</i>

Ijtihad dan hal-hal lainnya

NO	TEMA	A. Hassan/Modernis	Siradjuddin Abbas /Tradisionalis
1	Ijtihad	<ul style="list-style-type: none"> - Dalam beragama hanya ada dua jalan, yakni Ijtihad dan ittiba'. - Pintu ijtihad tidak pernah tertutup. - Ijtihad wajib bagi yang mampu, sedang yang 	<ul style="list-style-type: none"> - Ijtihad sebuah keharusan, agar Islam <i>ṣāliḥ li kulli zamān wa makān</i>. - Tidak ada yang berhak menutup pintu ijtihad. - Ijtihad boleh bagi yang memenuhi syarat

		lainnya harus ittiba'. - Syarat menjadi mujtahid sangat simpel yakni mengerti bahasa Arab secara baik saja.	mujtahid. Selain itu harus taqlid kepada mujtahid, dan dianjurkan kepada satu mazhab saja. - Ittiba' dan taqlid tidak ada bedanya. - Syarat menjadi mujtahid sangat berat (banyak).
2	Bermazhab	Bermazhab/taqlid dilarang agama karena menyebabkan terjadinya kemunduran dan kejumudan umat Islam	Bermazhab(kembali kepada hasil ijtihad ulama-ulama terdahulu) sangat dianjurkan, bahkan wajib hukumnya bagi awam untuk menjalankan Al-Qur'an dan hadis secara berhati-hati.
3	Masalah khilafiah	Dua pendapat yang bertentangan itu mesti salah satu benar, dan yang lainnya salah. Tidak mungkin agama yang suci itu membenarkan keduanya. Ia termasuk aliran <i>mukhatfi'ah</i>	Perbedaan pendapat dari mazhab-mazhab yang ada (mazhab empat) itu semua benar, tetapi mencampuradukkan semua mazhab (<i>talfiq</i>) dalam suatu masalah maka akan mengacaukan dan merusak keyakinan dan menimbulkan perselisihan. Ia termasuk aliran <i>muṣawwibah</i>
4	Bid'ah	- Bid'ah hanya ada dalam urusan ibadah - Semua bid'ah sesat, tidak ada yang <i>ḥasanah</i> . - Kalaupun harus ada bid'ah <i>ḥasanah</i> , maka itu hanya dalam masalah mu'amalah. 12	- Bid'ah bisa terjadi dalam masalah ibadah maupun mu'amalah. - Bid'ah dibagi dua, bid'ah <i>ḍalālah</i> dan bid'ah <i>ḥasanah</i> .
5	Tradisi lokal	- Tradisi lokal tidak sesuai dengan Al-Qur'an dan hadis. - Menjalankan tradisi lokal dengan maksud ibadah adalah terlarang, karena tidak pernah dilakukan Nabi, tidak diperintahkan oleh	- Tidak semua tradisi lokal bertentangan dg ajaran Islam. - Tradisi yang baik dipertahankan, sedang yang kurang baik supaya diperbaiki agar sesuai dengan ajaran Islam.

		agama, dan dapat menjadikan seseorang menjadi musyrik atau kufur.	
6	Sikap terhadap tradisi lokal	<ul style="list-style-type: none"> - Kontra dan berusaha membasmi tradisi - Cenderung melihat tradisi dari sisi negatifnya 	<ul style="list-style-type: none"> - Toleran dan menerima dengan melakukan pelurusan substantif - Cenderung melihat tradisi dari sisi positifnya.
7	Genealogi paham keagamaan	Semua paham keagamaan tokoh pembaru Islam berporos pada Ibn Taimiyah (mazhab Hanbali) yang menentang praktik-praktik keagamaan yang dianggap tdk berdasar Al-Qur'an dan hadis.	Tradisionalisme Abbas berporos pada pandangan Syafi'i dan ulama Syafiiyah seperti Imam 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, al-Suyūṭī, al-Nawāwī, dll.

E. Sekilas tentang Fatwa-fatwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas

Pandangan keislaman (hukum Islam) secara umum dari A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dapat dipahami dari keseluruhan fatwa-fatwanya. Pemaparan pandangan keislaman secara umum ini penting dalam rangka memberikan gambaran secara utuh – meskipun sekilas – persoalan-persoalan keagamaan apa saja yang telah diijtihadi oleh kedua tokoh tersebut untuk dijadikan sebagai dasar penetapan dan pemilihan fatwa-fatwa yang menjadi fokus kajian ini.

Sebagaimana yang telah disebut pada bab pertama bahwa secara utuh fatwa-fatwa hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas termuat dalam dua judul buku karya A. Hassan, yakni Soal-Jawab dan Kumpulan Risalah A. Hassan, dan dua judul buku karya Siradjuddin Abbas, yakni 40 Masalah Agama dan Kumpulan Soal-Jawab Keagamaan. Gambaran dari isi empat judul buku tersebut secara singkat adalah sebagai berikut:

1. *Buku Soal-Jawab karya A. Hassan, dkk.*

Buku ini merupakan kumpulan tulisan dari A. Hassan dan kawan-kawannya (tokoh Persis), terdiri dari empat jilid, yang

dalam edisi cetakan ke-15 tahun 2007, secara bahasa masih sebagaimana buku aslinya yang diterbitkan tahun 1931 s/d 1934, isinya telah diklasifikasi atau dikategorisasi sesuai masalahnya, meskipun belum sepenuhnya utuh. Dikatakan belum utuh, karena terkadang atau masih banyak satu masalah dibahas secara terpisah-pisah dalam beberapa jilid, sehingga untuk bisa memahami satu persoalan keagamaan harus membuka beberapa fatwa di beberapa jilid. Hal ini bisa dimaklumi, karena soal-jawab ini tidak ditulis dalam satu waktu tetapi dalam rentang waktu yang panjang seiring dengan datangnya pertanyaan dari masyara’at. Tersebarinya pembahasan satu tema dalam beberapa soal-jawab juga menggambarkan realitas sosial, di mana masyara’at Muslim nampak keingintahuannya tinggi dalam rangka memahami ajaran agama yang diyakininya. Karya ini lebih dikenal sebagai karya A. Hassan, karena memang sebagian besar isinya adalah fatwa beliau. Dari 644 soal-jawab, 441 ditulis oleh A. Hassan, dan yang 203 soal-jawab ditulis oleh beberapa temannya seperti Muhammad Ma’sum, Abdul Kadir, Haji Mahmud Aziz, dll.

Tema-tama pembahasannya terdiri dari masalah taharah; salat; jenazah/kuburan; khitan; zakat; puasa; haji; N.T.R (Nikah Talak dan Rujuk); minuman, makanan dan sembelihan; jual beli (mu’amalat) dan riba; fara'id, hibah dan sidqah; Al-Qur'an dan hadis; nabi; berbagai masalah lain, seperti lotery, takhayul bid'ah dan churafat (TBC), peringatan hari besar, dll. Berikut adalah tabel dari tema dan jumlah soal-jawab yang ditulis oleh A. Hassan dkk.

Tabel 2:
Tema-tema Fatwa A. Hassan dalam Buku Soal-Jawab

No	Tema Pokok	Jumlah Soal-Jawab	
		A. Hassan	Selain A. Hassan
1	Tamhied	4	0
2	Taharah	31	21
3	Salat	119	41
4	Jenazah/Kuburan	45	18
5	Khitan	3	0

6	Zakat	19	7
7	Puasa	22	7
8	Haji	2	3
9	Nikah, Talak, dan Rujuk	51	32
10	Tudung dan Aurat	2	0
11	Minuman, Makanan, dan Sembelihan	15	10
12	Jual beli dan Riba	8	7
13	Fara'id, hibah, dan sidqah	23	4
14	Al-Qur'an dan hadis	10	8
15	Nabi	7	5
16	Do'a	5	6
17	Masalah lain	75	34
Total		441	203

Dari sekian banyak tema ini sebenarnya bisa disederhanakan menjadi lima tema pokok, yakni akidah, meliputi masalah al-Qur'an dan hadis, kenabian dan takhayul-bid'ah-churafat; bidang ibadah meliputi taharah, khitan, salat, zakat, puasa, dan haji; bidang mu'amalah meliputi masalah jual-beli dan riba; bidang hukum perdata Islam meliputi bidang Nikah Talak dan Rujuk, fara'id, hibah, dan sidqah; dan bidang akhlak meliputi minuman, makanan, sembelihan, peringatan hari besar, lotery, aurat, dll. Dari tabel di atas, nampak bahwa persoalan hukum yang paling banyak dibahas oleh A. Hassan adalah masalah ibadah, yakni sebanyak 196 soal-jawab atau sebesar 44,4 %. Adapun masalah terbesar kedua adalah masalah lain-lain, yakni terkait dengan adat dan akhlak seperti masalah peringatan maulid Nabi, lotery, dll sebanyak 75 soal-jawab (17 %), dan urutan ketiga masalah nikah, talak, dan rujuk sebanyak 51 soal-jawab (11,5 %), serta masalah jenazah/kuburan sebanyak 45 soal-jawab (10,2 %).

2. Buku Kumpulan Risalah A. Hassan

Buku ini mengumpulkan sebahagian dari karya A. Hassan yang diterbitkan pertama kali (secara utuh dalam satu buku) pada tahun 2005 oleh Penerbit Pustaka Elbina Bangil. Buku ini berisi 10 risalah, terdiri dari 1 masalah akidah, yakni tentang Ahmadiyah; 4 masalah ibadah, yakni masalah al-fatihah, salat jum'ah, zakat, dan haji; 1 masalah mu'amalah, yakni tentang riba, dan 4 masalah terkait dengan pandangan A. Hassan tentang ijma',

qiyas, mazhab, dan taqlid. Risalah Al-Fatihah ditulis A. Hassan tahun 1938 M/1357 H, Risalah Haji ditulis tahun 1954 M/1374 H, Risalah Jum'ah disempurnakan oleh A. Qodir Hassan pada tahun 1972. Sedangkan risalah-risalah yang lainnya tidak tertera tahun penulisannya. Buku ini bisa dikatakan sebagai yang melengkapi atau menyempurnakan tema-tema yang ada dalam buku Soal-Jawab di atas. Secara ringkas isi dari 10 risalah tersebut dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 3:
Materi Pembahasan Buku Kumpulan Risalah A. Hassan

No	Judul Risalah	Materi Pembahasan
1	Risalah Al-Fatihah	Sebagian besar materi ini telah dijelaskan pada buku Soal-Jawab, hanya saja di risalah ini lebih sistematis, berisi tentang: <ul style="list-style-type: none"> - duduk permasalahan - mengupas dalil golongan 1,2,3. - pandangan hkm gol. 1,2, dan 3. - wajah istidlal masing-masing
2	Risalah Jum'at	Sebagian besar materi ini telah dijelaskan pada buku Soal-Jawab, hanya saja di risalah ini lebih sistematis, berisi tentang: <ul style="list-style-type: none"> - ketentuan salat jum'at secara umum - ketentuan tentang salat jum'at bagi perempuan - ketentuan tentang salat jum'at bagi musafir
3	Risalah Zakat	Membicarakan tentang zakat mal, fitrah dan mustahiq zakat.
4	Risalah Riba	Pada buku Soal-Jawab hanya disebut mengenai kesimpulan pandangan A. Hassan tentang bunga bank adalah halal. Risalah ini adalah penjabarannya, berisi tentang: <ul style="list-style-type: none"> - Dalil-dalil tentang larangan riba, perbedaan pendapat sahabat tentang riba faḍl, riba nasi'ah, ketiadaan hadis yang menerangkan batasan riba. - Pandangan A. Hassan tentang riba faḍl dan nasi'ah - Soal-jawab tentang riba.
5	Risalah Haji	Materi risalah ini dikembangkan dari buku "Al-Manasik" atau "Pedoman Hajji"

		yang ditulis pada tahun 1948. Pokok materinya tentang: - ibadah umrah - ibadah haji - ketentuan umum umrah dan haji
6	Risalah Ijma'	Membahas imkanul ijma' dan dalil-dalilnya. Bagi A. Hassan, ijma' yang dapat digunakan adalah ijma' sahabat besar yang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an.
7	Risalah Qiyas	Membahas dalil dan pandangan golongan yang membolehkan dan yang tidak membolehkan qiyas. A. Hassan hanya membolehkan qiyas dalam masalah mu'amalah, tidak dalam masalah ibadah.
8	Risalah Mazhab	Risalah ini membicarakan sumber hukum Islam, mazhab dan hal yang terkait, ijihad dan ittiba', dll. Dari risalah ini A. Hassan sangat jelas sebagai kelompok pendukung mazhab <i>mukhatti'ah</i> . ²⁴⁰
9	Risalah Taqlid	Taqlid, ittiba' dan ijihad Alasan pihak yang mewajibkan taqlid dan pihak yang melarangnya. Dalam hal taqlid A. Hassan melarangnya bahkan mengharamkan.
10	Risalah Ahmadiyah	Mengenali Mirza Ghulam Ahmad dan isi kitab Mirzaiyah serta keyakinan-keyakinannya. A. Hassan membantah seluruh keyakinan Ahmadiyah, misalnya terkait dengan kenabian Mirza dan dia adalah Isa yang dijanjikan turun memerangi dajjal.

3. Buku 40 Masalah Agama

Buku ini ditulis oleh Siradjuddin Abbas sekitar tahun 1966-an, setelah beliau tidak sibuk dalam partai Perti maupun sebagai pejabat negara. Sebagian materinya diambil dari tulisan beliau pada tahun 1935-an (seperti masalah hadiah pahala, dll.) dan sebagian lainnya memang baru ditulis pada tahun tersebut yang sebenarnya adalah materi yang sudah lama ingin ditulisnya.

²⁴⁰Penjelasan tentang mazhab *mukhatti'ah* dapat dilihat pada sub bab paham fikih A. Hassan dan Siradjuddin Abbas.

Hanya karena kesibukan beliau di partai dan pejabat negara saat itu, maka keinginan tersebut baru bisa dilaksanakan pada setelah tidak sibuk.

Buku ini terdiri dari 4 jilid, yang masing-masing jilidnya berisi 10 masalah agama. Sesuai judul bukunya, maka dari seluruh isi dari keempat jilid tersebut sebanyak 40 masalah agama. Penataan tema-tema pembahasannya belum dilakukan, dan secara tematis dapat dikategorikan sebagai berikut:

Tabel 4:
Tema-tema Fatwa Siradjuddin Abbas dalam Buku
40 Masalah Agama

No	Jilid Variabel	I	II	III	IV
1	Akidah	3	2	3	3
2	Ibadah	3	4	3	4
3	Perkawinan	1	0	0	1
4	Mu'amalah	0	1	0	1
5	Akhlak	2	1	2	0
6	Lainnya	1	2	2	1
TOTAL		10	10	10	10

Bidang Akidah terdiri dari 11 masalah, yakni 1) Wafatnya Nabi Isa, as. (buku 1); 2) Hadiah pahala (buku 1); 3) Tawasul (buku 1); 4) Nabi sesudah Nabi Muhammad (buku 2); 5) Menyentuh kitab suci al-Qur'an (buku 2); 6) Memfilmkan nabi-nabi (buku 3); 7) Berkah (buku 3); 8) Menulis Quran suci dengan huruf latin (buku 3); 9) Qadla dan Qadar (buku 4); 10) Melihat Tuhan 'Azza wa Jalla (buku 4); dan 11) Talqin (buku 4).

Bidang ibadah (taharah, salat, zakat) terdiri dari 14 masalah, yakni 1) Najis anjing (buku 2); 2) Bersentuh dengan wanita (buku 2); 3) Bismillah dalam al-Fatihah (buku 1); 4) Qunut sembahyang subuh (buku 1); 5) Tarawih (buku 1); 6) Membaca al-Fatihah di belakang imam (buku 2); 7) Qadla sembahyang (buku 2); 8) Sunah qabliyah jum'ah (buku 3); 9) Salat ied di lapangan (buku 3); 10) Sembahyang dengan bahasa melayu (buku 4); 11)

Jum'at di hari raya (buku 4); 12) Azan pertama (buku 4); 13) Niat dan ushalli (buku 4); 14) Penerima zakat yang delapan (buku 3).

Bidang perkawinan terdiri dari 2 masalah, yakni 1) Talak tiga sekaligus (buku 1); dan 2) Ta'addud dan 'iddah (buku 4). Bidang mu'amalah terdiri dari dua masalah, yakni 1) Riba (buku 2); dan 2) Judi dan Lotre (buku 4). Adapun bidang akhlak (keutamaan) terdiri dari 5 masalah, yakni 1) Dzikir dan do'a (buku 1); 2) Isro' dan Mi'raj (buku 1); 3) Maulid Nabi saw. (buku 2); 4) Membaca sayyidina (buku 3); 5) Tasawuf dan ahli sufi (buku 3). Yang terakhir bidang lainnya terdiri dari 6 masalah, yakni 1) Hisab dan rukyah (buku 1); 2) Azan dengan piring hitam (buku 2); 3) Modernisasi agama (buku 2); 4) Kebudayaan dan kesenian (buku 3); 5) Bid'ah (buku 3); dan 6) Salaf dan khalaf (buku 4).

Dari klasifikasi masalah yang dibahas, tampak bahwa materi bidang ibadah (14 masalah) dan akidah (11 masalah) mendominasi pembahasan dalam buku ini. Setelah itu baru pembahasan tentang akhlak (5 masalah) dan persoalan lainnya.

4. Buku Kumpulan Soal-Jawab Keagamaan

Buku ini ditulis oleh Siradjuddin Abbas dan materinya diambil dari Harian Fajar (yang terbit mulai 1 Oktober 1959 – akhir Maret 1961), kolom "Ruangan Syari'at dan ibadah." Buku ini terdiri dari 1 jilid, berisi 50 soal-jawab, dan belum diklasifikasi sesuai tema. Secara garis besar tema pembahasannya terdiri dari masalah aqidah, ibadah, dan akhlak. Dalam buku ini, yang paling banyak dibahas adalah masalah aqidah dan akhlak.

Dari data tentang tema-tema fatwa hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas di atas nampak bahwa kedua tokoh ini lebih fokus pada persoalan-persoalan keagamaan praktis yang menjadi persoalan keseharian masyarakat Muslim di Indonesia pada waktu itu. Terlihat keduanya lebih banyak bicara dalam masalah akidah-akhlak, ibadah dan mu'amalah. Bidang mu'amalah pun hanya sedikit dibicarakan, apalagi masalah politik dan pidana, sama sekali tidak dibahas dalam empat buku fatwa di atas. Oleh karena itu, perlu ditegaskan kembali tentang fatwa-fatwa yang dibahas dalam kajian ini sebagaimana yang telah disebutkan pada bab pendahuluan, bahwa fatwa-fatwa ulama tersebut dipilih dan ditentukan peneliti dengan teknik *purposive sampling* berdasarkan

tema pilihan, yakni, di bidang akidah dan akhlak akan dibahas empat fatwa; yakni fatwa tentang *slametan*, aktivitas ritual seputar kuburan (talkin mayit), peringatan Maulid Nabi, dan tawasul; dan di bidang ibadah dan mu'amalah akan dibahas empat fatwa, yakni fatwa tentang membaca al-Fatihah di belakang imam, melafalkan niat, riba dan lotre. Pilihan tema ini dengan mempertimbangkan realitas bahwa masalah tersebut yang banyak menghiasi konflik keseharian perilaku keberagamaan Muslim di Indonesia, di samping juga mempertimbangkan ada tidaknya data perbandingan antara kedua tokoh tersebut. Sumber data digunakan tidak dalam rangka mewakili populasinya tetapi lebih cenderung mewakili informasinya.

BAB IV
ISTINBĀṬ HUKUM A. HASSAN DAN SIRADJUDDIN ABBAS
DI BIDANG AKIDAH DAN AKHLAK

A. Fatwa tentang *Slametan* Kematian (Hadiah Pahala)

1. Gambaran tentang Praktik *Slametan*

Selamatan (bhs. Indonesia)¹ atau *slametan* (bhs. Jawa)² adalah suatu istilah yang dipahami sebagai suatu acara makan bersama yang diadakan untuk menandai suatu acara tertentu.³ Susunan dasar kegiatan ini biasanya meliputi sambutan oleh tuan rumah untuk menyambut para tamu dan menjelaskan maksud serta tujuan dari acara *slametan* itu, membaca beberapa ayat atau surat dari Al-Qur'an, membaca dzikir dan memanjatkan do'a-do'a, dan diakhiri dengan makan bersama, yang sekaligus menandai berakhirnya acara *slametan*. Kadang-kadang para undangan diberi *berkat* (bhs. Jawa), yakni oleh-oleh untuk keluarga yang ada di rumah masing-masing tamu undangan, berupa makanan atau yang lainnya.

Tujuan dari *slametan* dapat dipahami melalui namanya, yakni, untuk memperoleh dan mempertahankan keadaan *slamet*. Kata *slamet* terambil dari bahasa Arab *salāmah* yang berarti "keselamatan, keadaan tidak bercacat, kesehatan, atau perlindungan."⁴ Bagi orang Jawa, *slametan* selain memiliki arti

¹ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata selamat berarti terbebas dari bahaya, malapetaka, bencana, tidak kurang suatu apa, tidak ada gangguan. Selamatan berarti *kenduri* untuk memperoleh/meminta selamat.

² Menurut Geertz, *slametan* versi Jawa melambangkan kesatuan mistis dan sosial mereka. Handai-taulan, tetangga, rekan sekerja, sanak keluarga, arwah setempat, nenek moyang yang sudah mati, dan dewa-dewa yang hampir terlupakan, semuanya duduk bersama mengelilingi satu meja dan karena itu terikat ke dalam suatu kelompok sosial tertentu yang diwajibkan untuk tolong-menolong dan bekerja sama. Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), cet. ke-2, 13.

³ Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembahasan Islam Indonesia Abad XX*, Terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), t. ke-1, 90.

⁴ Lihat antara lain A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, 655.

sebagaimana arti bahasa Arab, juga memiliki arti lain, misalnya "memberi mereka rasa kebersamaan dan menjauhkan mereka dari perpecahan atau pemisahan." Jadi tujuan *slametan* biasanya sesuai dengan acaranya, misalnya, kalau *slametan* menjelang acara perkawinan seseorang, maka tujuannya adalah agar dalam melaksanakan acara tersebut semua yang terlibat dalam proses acara perkawinan itu dilindungi dan diberi keselamatan sejak awal sampai akhir. Di samping itu, terlebih lagi bagi pengantinnya juga diharapkan dan dido'akan supaya selamat dalam rangka membangun keluarganya sampai mendapatkan keturunan yang juga selamat.

Acara di mana *slametan* itu diadakan bermacam-macam; meliputi hampir semua aspek dari peristiwa penting dalam hidup manusia. Clifford Geertz, seorang antropolog kenamaan asal Amerika menggambarkan secara gamblang peristiwa-peristiwa itu sebagai berikut:

"*Slametan* dapat dilaksanakan di hampir setiap peristiwa yang ingin dirayakan, diperbagus, atau disucikan oleh orang. Kelahiran, perkawinan, ilmu batin, kematian, pindah rumah, mimpi buruk, panen, pergantian nama, membuka usaha, sakit, permohonan kepada ruh penjaga kampung, khitanan, dan memulai pertemuan politik, semuanya mungkin mengadakan *slametan*."⁵

Deliar Noer menambahkan satu peristiwa penting yang bersifat sosial yang di dalamnya dilakukan *slametan* atau *kenduri* adalah bulan ketujuh dari tahun hijrah, yakni bulan Sya'ban atau *ruwah* (dari kata arwah) seperti yang disebut oleh orang Jawa, merupakan bulan yang khusus disediakan untuk mengadakan *slametan*. Diundanglah seluruh handai tolan dan sanak famili untuk turut serta berdo'a dan makan sesudah berdo'a.⁶ Biasanya do'a-do'anya dimaksudkan untuk dikirimkan kepada para arwah keluarga yang telah mendahului mereka. Sebagian orang Jawa meyakini, ketika Bulan Ramadan datang, para arwah keluarga mereka pulang dan menyaksikan apa pun perilaku yang dilakukan keluarga yang masih hidup. Para arwah itu menangis jika menemukan keluarganya berbuat maksiat, bahkan melupakan

⁵ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glorence: The Free Press, 1960), 11.

⁶ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1990-1942* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1996), cet. ke-8, 20.

mereka (arwah) untuk dido'akan. Karena itu menjelang datangnya bulan Ramadan (akhir Sya'ban) ditradisikan *slametan* yang tujuannya menyambut kedatangan para arwah sekaligus mendo'akannya. Kemudian menjelang akhir Ramadan, tepatnya malam tanggal 29 puasa, yang dikenal oleh orang Jawa dengan istilah *malem songolikur*, juga dilakukan *slametan* lagi untuk mendo'akan arwah agar ketika arwah kembali ke alamnya dalam keadaan tenang dan bahagia karena telah diberi bekal do'a atau kiriman ganjaran.⁷

Beberapa istilah yang hampir semakna dengan *slametan* antara lain adalah *kenduri*, *sedekah* (diambil dari kata *sha'rah*) atau *sedekahan*. Penerapan istilah-istilah ini berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya. Misalnya istilah *kenduri*, di Jambi, diasosiasikan dengan peristiwa yang penuh dengan suka cita, sedangkan *sedekah* dipersepsikan sebagai bermakna *slametan* dalam istilah orang Jawa. Di Jawa, istilah *sedekah* lebih banyak digunakan untuk acara kematian atau perayaan untuk meminta keselamatan hasil bumi dan hasil laut yang dikenal dengan *sedekah bumi* atau *sedekah laut*. Sedangkan *kenduri* lebih banyak digunakan untuk acara yang penuh suka cita, seperti *slametan* kelahiran dan pernikahan. Dengan demikian istilah *slametan* maknanya lebih umum daripada istilah *kenduri* dan *sedekah*.

Slametan oleh Clifford Geertz lebih diidentikkan dengan perilaku kaum *abangan* dan ia telah ditransformasikan ke dalam praktik umat Islam Indonesia yang awam.⁸ Ternyata *slametan*

⁷ Ini berdasarkan pengamatan dan pengalaman pribadi. Sebagian warga desa saya melakukan *slametan* ini oleh karena keyakinannya tadi. Saya pun beberapa kali pernah diminta memimpin kegiatan tersebut, karena dianggap memiliki kemampuan untuk membaca do'a secara baik oleh masyarakat.

⁸ Geertz memakai istilah-istilah *abangan*, *santri*, dan *priyayi* untuk membedakan tingkat ketaatan umat Islam kepada Islam. Dengan begitu, *abangan* mengacu kepada orang awam, umat islam nominal yang tidak ketat berpegang kepada Islam dan sering mencampuradukkan keyakinan dan praktik mereka dengan agama lama orang-orang Jawa. *Santri* menggambarkan umat Islam yang terdidik secara agamis yang menjalankan Islam secara lebih seksama. *Priyayi* bisa ada di mana-mana di antara kedua kelompok ini dan merupakan umat Islam yang berasal dari kalangan bangsawan. Lihat, Howard M. Federspiel, *A Dictionary of Indonesian Islam*, Southeast Asia Series, No. 94 (Athens: Ohio University Center for International Studies, 1995), 207-232.

tidak lagi secara eksklusif terkait dengan orang Jawa; juga tidak hanya terafiliasi dengan kaum *abangan*. Misalnya, di masyarakat yang heterogen seperti sekarang ini, *slametan* dilakukan tanpa memandang suku, status sosial, maupun pendidikan dari para undangan yang hadir. Di acara ini yang diundang tidak hanya umat Islam nominal (*abangan*-menurut Geertz), tetapi juga orang-orang terpelajar, para pemuka masyarakat, para imam masjid atau mushalla, dan tokoh organisasi keagamaan.

Mark Woodward, setelah mempelajari tradisi ini di pusat utama masyarakat Jawa, yakni Yogyakarta,⁵ mengatakan bahwa *slametan* merupakan "hasil interpretasi dari teks-teks dan mode-mode tindakan ritual yang dilakukan secara bersama oleh masyarakat (non Jawa) Muslim yang lebih besar." Dalam pengamatannya, yang namanya Muslim *Kejawen* (orang-orang Jawa) tergantung kepada para *santri* untuk mengetuai dan memimpin acara *slametan*.⁹ Deliar Noer juga menjelaskan adanya ketergantungan kaum *abangan* terhadap kaum *putihan* (*santri*) dalam pelaksanaan *slametan*.¹⁰ Bahkan dalam hal-hal yang berkaitan dengan acara-acara penguburan mayat, kaum "sinkretis" sangat bergantung kepada kaum *santri*.¹¹

Salah satu bentuk *slametan* yang paling penting dalam pembahasan ini adalah *slametan* bagi orang yang meninggal. Di Indonesia, sudah lazim bagi orang Islam berkumpul di rumah si mayit, seraya menyertainya dengan bacaan beberapa ayat al-

⁵ Mark Woodward, "The *Slametan*: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," dalam *History of Religions* 28, no.1 (1988), 61-62.

¹⁰ Kaum *putihan* ialah mereka yang taat beragama, yang biasanya mendapat pelajaran dan latihan di sekolah-sekolah agama dan hidup mereka pun berdekatan dengan masjid. Biasanya mereka membentuk wilayah tempat tinggal tersendiri, yang disebut *kauman*. *Abangan* adalah mereka yang namanya saja beragama Islam, yang kurang memperhatikan kerja wajib berupa ibadah, dan membatasi soal ini biasanya pada peristiwa-peristiwa penting belaka dalam hidup, yakni pada waktu lahir, khitan, kawin dan mati. Dalam pelaksanaannya kaum *abangan* meminta tolong kepada kaum *putihan*. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 23.

¹¹ James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978), 84-85.

Qur'an terutama Surat Yasin, mendendangkan bacaan-bacaan terutama tahlil, kalimah ṭayyibah, dan membaca do'a agar si mayit diampuni semua dosanya oleh Allah dan mendapatkan keselamatan. Di Jawa, acara ini biasanya dilakukan pada hari pertama sampai ketujuh, hari ke 40, 100, *haul* (tahunan) yang lebih dikenal dengan istilah *mendak* (*haul*) pertama, *mendak* kedua, dan seterusnya sampai *mendak* ketiga. Kemudian ditutup dengan acara *nyewu*, yakni *slametan* 1000 hari kematian seseorang.

Sikap umat Islam di Indonesia terhadap *slametan* beragam. Di antara mereka ada yang sangat kuat memegang tradisi *slametan* ini, sehingga mereka melaksanakan *slametan* hampir di setiap peristiwa penting dalam kehidupannya sebagaimana yang digambarkan oleh Geertz di atas. Sebagian lagi ada yang menolak secara penuh terhadap tradisi ini, sedangkan sebagian lainnya ada yang menerima tradisi sambil melakukan perubahan-perubahan substantif tradisi yang berlaku sebagaimana yang dilakukan *santri*. Bentuk dan apa saja yang dilakukan dalam acara *slametan* itu tergantung dari *santri* yang mengetuai. Dalam survey yang dilakukan pada tahun 1970-an, Peacock telah memerinci kelompok-kelompok ini sebagai berikut:

"Kalangan reformis ramai-ramai menolak *slametan* yang secara tradisional telah menjaga ketenangan sosial dan spiritual dan karena itu membuat orang selamat, atau "*slamet*." Kalangan sinkretis ramai-ramai melaksanakan sebagian besar dari *slametan* ini. Kalangan tradisional sekali lagi berada di antara sinkretis dan reformis dalam melaksanakan *slametan*, dan mereka lebih memilih sebagian besar *slametan* dengan nuansa Islam ketimbang yang berbentuk animistik, seperti perayaan Maulid Nabi saw."¹²

Menurut Ahmad Haris, penolakan golongan reformis terhadap tradisi *slametan* kematian ini diarahkan kepada tiga aspek: 1) do'a dan bacaannya; 2) persoalan mengirimkan pahala dari do'a dan bacaan ini kepada mayit; dan 3) masalah penghidangan makanan pada acara tersebut. Mereka kurang tertarik mempersoalkan "semangat awal" *slametan* yang berbau tahayyul yang memiliki kaitan dengan filsafat hidup orang *abangan*, yang masih mempercayai adanya ruh-ruh yang tidak

¹² Peacock, *Muslim Puritans*, 44.

islami, percaya kepada angka-angka yang mujur dan sial.¹³ Hal ini mungkin disebabkan karena bentuk *slametan* itu sendiri telah diisi dengan aura "Islam" yang mengaburkan semangat awal, niat, dan filsafat hidup kaum *abangan*.¹⁴ Dari tiga persoalan di atas, yang selanjutnya akan menjadi fokus pembahasan, yakni perdebatan metodologi *istinbāt* hukum antara kelompok penolak dan pendukung tradisi adalah mengenai mengirimkan hadiah pahala kepada orang yang telah mati.

2. Metode *istinbāt* Hukum

Permasalahan paling menonjol berkaitan dengan do'a dan bacaan agama, terutama sekali *tahlilan*, adalah yang dilakukan khususnya pada acara *slametan* ketika ada orang meninggal dunia. A. Hassan mengatakan bahwa do'a-do'a dan bacaan-bacaan dalam acara *slametan* itu tidak memiliki akar (*aṣl*) atau justifikasi historis. Amalan seperti itu tidak pernah dipraktikkan oleh Nabi, para sahabat, para tabi'in, para tabi' tabi'in, atau oleh para pendiri

¹³ Secara historis, ritual *slametan* setelah kematian seseorang ini diadopsi oleh pada da'i terdahulu dari upacara kepercayaan Animisme, Budha, dan Hindu. Menurut kepercayaan Animisme, Budha, dan Hindu, bila seseorang meninggal dunia, ruhnya akan datang ke rumah pada malam hari mengunjungi keluarganya. Jika dalam rumah tadi tidak ada orang ramai yang berkumpul dan mengadakan upacara-upacara sesaji, seperti membakar kemenyan, dan sesaji terhadap yang gaib atau ruh-ruh gaib, ruh orang mati tersebut akan marah dan merasuk (*sumerup*) ke dalam jasad orang yang masih hidup dari keluarga si mati. Oleh karena itu, diadakan *slametan* para tetangga dan kawan-kawan atau masyarakat, tidak tidur, membaca mantera-mantera atau sekedar kumpul-kumpul. Hal demikian dilakukan pada malam pertama kematian, selanjutnya malam ketiga, ketujuh, ke-100, satu tahun, dua tahun, dan malam ke-1000. Setelah orang-orang yang mempunyai kepercayaan tersebut masuk Islam, mereka tetap melakukan upacara-upacara tersebut. Sebagai langkah awal, para da'i terdahulu tidak memberantasnya, tetapi mengalihkan dari upacara yang bersifat Hindu dan Budha menjadi upacara yang bernaifaskan Islam. Sesaji diganti dengan nasi dan lauk-pauk untuk sadaqah. Mantera-mantera diganti dengan dzikir, do'a, dan bacaan-bacaan al-Qur'an. Upacara semacam ini kemudian dikenal dengan tahlilan. Lihat Dewan Syariah Pusat PKS, *Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera* (Bandung: Harakatuna Publishing, 2006), 47-48.

¹⁴ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 165.

mazhab.¹⁵ Jadi, para peserta tidak akan memperoleh pahala dari apa yang mereka kerjakan dalam acara *slametan* seperti itu.

A. Hassan juga menolak pendapat⁵⁰ yang mengatakan bahwa pahala dari bacaan kalimah ṭayyibah, ayat-ayat al-Qur'an, serta do'a-doa itu dapat dipindahkan kepada orang yang³⁶ meninggal dunia. Dia tidak menemukan dasar rujukannya dalam ayat al-Qur'an maupun hadis yang, menurutnya, sebagai⁶ rujukan utama setiap perbuatan seorang Muslim. Penolakan tersebut didasarkan pada dua ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa manusia sendiri yang bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya di dunia.¹⁶ Dua ayat itu diterjemahkan sebagai berikut: "Pada hari itu, seseorang tidak¹¹ akan dirugikan sedikitpun dan kamu tidak dibalasi, kecuali dengan¹¹ apa yang telah kamu kerjakan." (Q.S. Yasin [36]: 54).¹⁷ "Dan bahwasanya seorang manusia tidak akan memperoleh selain apa yang diusahakannya." (Q.S. an-Najm [53]: 39).¹⁸

A. Hassan menambahkan argumen tersebut dengan pertanyaan-pertanyaan retorik: (1) kalau pahala seseorang dapat dijual atau dipindahkan pada orang yang telah mati, mengapa tidak boleh dijual kepada orang hidup?; dan (2) sekiranya pahala itu bisa dipindahkan kepada orang mati, lantas mengapa si miskin tidak boleh jadi wakil si kaya pada waktu mengerjakan ibadah-ibadahnya selama ia masih hidup?¹⁹ Dia menambahkan lagi, dengan mengatakan; al-Qur'an dan hadis tidak memerintahkan kita bertahsil untuk si mati. Nabi, para sahabat, tabi'in, bahkan imam mazhab yang empat tidak pernah mengerjakannya.²⁰

Mengenai hadis-hadis yang membicarakan tentang anak menghajikan dan memuaskan orang tuanya dan juga tentang orang hidup bersedekah untuk orang⁵¹ yang sudah mati, oleh A. Hassan, dianggap sebagai dalil yang bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an, seperti Surat Yasin [36]: 54 dan Q.S. an-Najm

¹⁵ A. Hassan, "Tahliel," dalam *Soal-Jawab 2*, 508.

¹⁶ A. Hassan, "Hadiah Bacaan," dalam *Soal-Jawab 2*, 515.

¹⁷ فالיום لا تظلم نفس شيئاً ولا تحزون إلا ما كنتم تعملون.

¹⁸ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى.

¹⁹ Lihat A. Hassan, "Hadiah Bacaan," dalam *Soal-Jawab 2*, 515.

²⁰ A. Hassan, "Tahliel," dalam *Soal-Jawab 2*, 507-508.

[53]: 39 yang tegas dan kuat, karena itu hadis-hadis tersebut dinyatakan tidak sahih.²¹

Siradjud⁴⁷ Abbas memiliki pandangan sebaliknya, bahwa pahala amalan orang yang masih hidup bisa dikirimkan kepada orang yang telah mati dan bermanfaat di akhirat. Adapun alasan bagi Siradjuddin Abbas dan kebanyakan ulama yang berpendapat dapatnya diterima kiriman pahala bacaan al-Qur'an, sadaqah, haji, dan lainnya, didasarkan pada 19 dalil, berupa 1 ayat al-Qur'an [QS. At-Tur: 21]²² dan 18 dalil berupa hadis. Ulama lain ada pula yang mendasarkan pada Q.S. al-Hashr: 10,²³ yang membolehkan mendo'akan pada orang lain yang telah meninggal dunia. Adapun 18 dalil hadis tersebut, intinya dapat digambarkan dalam tabel berikut:²⁴

Tabel 5:
Dalil-dalil tentang hadiah pahala versi Siradjuddin Abbas

No	Inti Hadis	Riwayat
1	Hadis tentang nazar seorang ibu untuk menunaikan	al-Bukhārī

²¹A. Hassan, "Tahliel," dalam *Soal-Jawab 2*, 509. Masalah bacaan al-Qur'an bagi orang yang telah meninggal dunia sesungguhnya sudah menjadi perbedaan pendapat para ulama sejak abad pertama hijriyah. Imam Abu Hanifah dan Imam Malik berpendapat bahwa membaca al-Qur'an untuk orang yang telah meninggal dunia h¹¹munya makruh, karena tidak ada sunah yang membenarkannya, sedang Imam Ahmad bin Hanbal membolehkannya. Imam Syafi'i dan Muhammad bin al-Hasan menganggap sunah. Bagi yang berpendapat sampainya pahala bacaan al-Qur'an kepada si mayit mensyaratkan bahwa pembaca dalam membaca al-Qur'an tidak boleh menerima upah apa pun, haram⁴ginya menerima upah dan dia berdosa. Lihat Tim PP Muhammadiyah Majlis Tarjih, *Tanya Jawab Agama 1*, (t.t.: Yayasan Penerbit Pers "Suara Muhammadiyah," 2003), cet. ke-7, 211-212.

²²والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمانٍ أحقناهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء. كلُّ أمرٍ بما كسبَ رهينٌ.

Pandangan Siradjuddin Abbas dikuatkan dengan mengutip pandangan At-Tabari, dan Abbas berkesimpulan bahwa ibadah seorang bapak bisa pindah pahalanya kepada orang lain, dalam hal ini kepada anak-cucunya dengan tidak mengurangi sedikitpun pahala untuk bapaknya itu. Lihat Siradjuddin Abbas, "Masalah Hadiah Pahala," dalam *40 Masalah Agama 1*, 212.

²³ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان.

²⁴Siradjuddin Abbas, "Masalah Hadiah Pahala," dalam *40 Masalah Agama 1*, 196-215.

	haji, namun sebelum terlaksana, ibu ini meninggal, kemudian anaknya yang melaksanakan haji untuk ibunya. ²⁵	4
2	Hadis tentang orang yang sudah lanjut usia, oleh karena tidak mampu melakukan perjalanan haji, maka anaknya yang berhaji untuknya. ²⁶	al-Bukhārī
3	Hadis tentang seseorang yang berhaji untuk saudara/karibnya, bernama Syubrumah. ²⁷	Abū Dāwūd
4	Hadis tentang do'a Nabi ketika melaksanakan kurban berupa kambing kibas putih, Nabi berdoa, "terimalah kurban ini dari Muhammad, keluarga Muhammad dan umat Muhammad." ²⁸	Muslim
5	Hadis tentang orang yang mati sedang ia berhutang puasa, maka walinya boleh menggantikan puasanya itu. ²⁹	Muslim

²⁵ عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن امرأة من جُهينة جاءت إلى النبي ص.م. فقالت: إنَّ أُمِّي نذرت أن تحجَّ فلم تحجَّ حتى ماتت أفأحجُّ عنها؟ قال: نعم، حُجِّي عنها، أُرأيت لو كان على أُمِّكِ دينٌ أكنْتِ قاضية؟ أقضُوا الله، فالله أحقُّ بالوفاء.

⁶ Ahmad ibn 'Alī ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 4, Bāb al-Ḥajj wa al-Nudhūr 'an al-Mayyit (Riyād: Fahrasah Maktabah al-Mulk, 2001 M/1421 H), cet. ke-1, 77.

²⁶ عن عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما كان الفضلُ رَدِيفَ النبي ص.م. فجاءت امرأةٌ من خثعمَ فجعلَ الفضلُ ينظرُ إليها وتنظرُ إليه، فجعلَ النبي ص.م. يصرفُ وجهَ الفضلِ إلى الشَّقِ الأخر، فقالت: إنَّ فريضةَ الله أدركتُ أبي شيخًا كبيرًا لا يثبتُ على الرحلة أفأحجُّ عنه؟ قال: نعم، وذلك في حجة الوداع.

⁵ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shayb al-Ḥamd, Jilid 4, Bāb Ḥajj al-Mar'ah 'an al-Rajul, 80-81. Bandingkan dengan Abū Dāwūd Sulaimān ibn Ash'ath al-Sijistānī (202-275 H), *Sunan Abī Dāwūd*, Ta'fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 1, Kitāb al-Manāsik (Riyād: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tauzī', 1424 H), 315.

²⁷ عن ابن عباس، أنَّ النبي ص.م. سمعَ رجلًا يقول: لبيك عن شبرمة، قال: مَنْ شبرمة؟ قال: أتحَّ لي أو قريب لي، قال: أحججت عن نفسك، قال: لا. قال: لحج عن نفسك ثم حج عن شبرمة ⁵ Abū Dāwūd Sulaimān ibn Ash'ath al-Sijistānī (202-275 H), *Sunan Abī Dāwūd*, Ta'fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 1, Kitāb al-Manāsik, 315.

²⁸ بِسْمِ اللَّهِ أَللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَأَبِي مُحَمَّدٍ وَمِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ⁷ ضَحَّى بِهِ.

Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M/1424 H), 782.

²⁹ عن عائشة رضي الله عنها، أنَّ رسول الله ص.م. قال: مَنْ مات وعليه صيامٌ صامَ عنه وليه.

6	Hadis tentang seseorang yang berhutang, wafat, maka ia belum bisa bebas kalau hutangnya belum dibayar oleh ahli warisnya. ³⁰	al-Tirmidzī
7	Hadis yang menerangkan bahwa seseorang yang meninggal kalau jenazahnya disembahyangkan oleh 3 saf, maka mayat itu telah berhak mendapatkan keampunan dari Tuhan. ³¹	al-Tirmidzī
8	Hadis yang menyatakan bahwa kalau ada 100 orang [dalam riwayat lain 40 orang] yang menyembahyangkan seorang mayat, maka yang disembahyangkan itu akan mendapat syafa'at di akhirat. ³²	al-Tirmidzī, Muslim.
9	Hadis tentang kisah seorang anak yang menanyakan kepada Nabi, apakah boleh dia bersedekah (kebun)	al-Tirmidzī

⁴ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.), 463. Lihat juga Ibn Hajar al-‘Asqalanī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 4, Bāb Man Māta wa ‘Alaih Siyām, 226-227.

³⁰ عن أبي هريرة قال، قال رسول الله ص.م.: نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يُقضى ⁹.
Muḥammad ibn ‘Isā ibn Saur ⁴ al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Juz 3, Taḥqīq Muḥammad Aḥmad Shākir (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975), cet. ke-2, 381.

³¹ قال رسول الله ص.م.: من صلى عليه ثلاث صفوف فقد أوجب.
Dalam Sunan Abī Dāwūd disebutkan dengan redaksi ⁵ yang agak berbeda. Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ta‘fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 2, Kitāb al-Janā‘iz, 569.

³² قال ص.م.: لا يموت أحد من المسلمين فتصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون أن يكونوا مائة فتشفعوا له إلا شفعوا فيه.

⁴ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1, 378. Dalam Kitab Sunan Ibn Mājah disebut juga dengan redaksi yang ⁶ bih singkat, عن أبي هريرة عن النبي ص.م. Lihat Al-Ḥāfiẓ ibn ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī (Ibn Mājah), *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqīq Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-⁶aqī, Jilid 1 (t.tp.: Dār Iḥyā’ wa al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt.), 477. Adapun dalam Kitab Sunan Abi Dāwūd disebut ⁵ an ما من مسلم يموت فيقوم على جنازته. Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ta‘fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 2, Kitāb al-Janā‘iz, 570.

	atas nama ibunya yang telah meninggal. Jawab Nabi, boleh. ³³	
10	Hadis yang mengisahkan Sa'ad ibn 'Ubadah meminta fatwa kepada Nabi tentang nazar ibunya yang telah wafat, lalu Nabi bersabda, laksanakanlah nazarnya itu. ³⁴	Abū Dāwūd
11	Hadis yang menceritakan bahwa Nabi menyuruh seseorang (Ali) memperbuat kebaikan dengan berkorban seekor kambing dan pahalanya diberikan untuk Nabi, lalu Ali membiasakan kurban dua ekor, yang satunya untuk dia sendiri. ³⁵	al-Tirmīdzī
12	Hadis tentang persetujuan Nabi terhadap anak yang bersedekah untuk ibunya yang wafat tiba-tiba. ³⁶	Al-Bukhārī dan Muslim
13	Hadis tentang persetujuan Nabi terhadap anak yang menggantikan puasa sebulan ibunya yang telah wafat. ³⁷	Muslim

³³ عن ابن عباس, أنّ رجلاً قال: يا رسول الله إنّ أُمِّي تُؤَقِّتُ أَفِينَعُهَا إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا؟ قال:

نعم. قال: فَإِنَّ لِي مَخْرُفًا فَأَشْهَدُكَ أَنِّي قَدْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا. ³⁸ Al-Imām al-Ḥāfiẓ ibn 'Isā Muḥammad ibn 'Isā al-Tirmīdhī (w.279 H), *Al-Jāmi' al-Kabīr*, Taḥqīq Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 49.

³⁴ عن عبد الله ابن عباس, أنّ سعد بن عبادَةَ استَفَى رسولَ الله ص.م. فقال: إنّ أُمِّي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضِه فقال رسول الله ص.م. إقضِه عنها.

⁴ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz 3, Taḥqīq Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, t.t.), 236. Dalam *Sunan Ibn Mājah* menggunakan redaksi berikut ini; أنّ سعد بن عبادَةَ استَفَى رسولَ الله ص.م. في نذرِ كان على أُمِّه توقيّتٌ ولم تقضِه فقال رسول الله ص.م. إقضِه عنها. Lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Jilid 1, 688.

³⁵ عن حَنَشٍ عن عليٍّ أنّه كان يُضَحِّي بكبشَيْنِ أحدهما عن النبي ص.م. والآخر عن نفسه, فقليل له, فقال: أمرني به يعني النبي ص.م. فلا أدعُه أبدًا.

³⁸ Al-Imām al-Ḥāfiẓ ibn 'Isā Muḥammad ibn 'Isā al-Tirmīdhī (w.279 H), *Al-Jāmi' al-Kabīr*, Taḥqīq Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Jilid 3 (t.tp.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), cet. ke-2, 161.

³⁶ عن عائشة أنّ رجلاً أتى النبي ص.م. فقال: إنّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا ولم تُوصِ وأظنُّها لو تكلمتْ تصدَّقْتُ, أفَلَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا؟ قال: نعم.

¹⁷ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1, 402-403. Lihat juga Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 3, Bāb Mawt al-Fuj'ah al-Baghtah, 299.

14	Hadis tentang persetujuan Nabi terhadap anak yang menggantikan puasa sebulan ibunya yang telah wafat dan menghajikan untuk ibunya. ³⁸	Muslim
15	Hadis tentang suruhan Nabi membacakan Yasin atas orang yang sudah mati. ³⁹	Abū Dāwūd
16	Hadis yang menceritakan Nabi melihat dua kuburan yang penghuninya sedang disiksa, lalu Nabi menancapkan pelepah kurma di atasnya. Kata Nabi, selama pelepah kurma belum kering, maka penghuni kuburan itu akan mendapat manfaatnya. ⁴⁰	al-Bukhārī
17	Hadis tentang perintah Nabi setelah menguburkan mayit agar beristighfar untuk mayit, karena saat itu si mayit sedang ditanya. ⁴¹	Abū dāwūd
18	Hadis tentang percakapan Nabi dengan sekelompok Muslim yang sedang haji. Seorang perempuan bertanya, apakah anak kecil ini boleh mengerjakan	Muslim

³⁷ عن ابن عباس رضي الله عنهما أَنَّ امرأةً أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ص.م. فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمٌ شَهْرٍ فَقَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دِينَ أُكْنِتَ تَقْضِيَّتَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَدِينُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ.

Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1, 463.

³⁸ عن عبد الله بن بريدة عن أبيه رضي الله عنه قال: بَيْنَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ص.م. إِذْ أَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: إِنِّي تَصَدَّقْتُ عَلَى أُمِّي بِجَارِيَةٍ وَإِنَّمَا مَاتَتْ، فَقَالَ: وَجِبَ أَجْرُكِ وَرَدَّهَا عَلَيْكَ الْمِيرَاثُ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ كَانَ عَلَيْهَا صَوْمٌ شَهْرٍ أَفَأَصُومُ عَنْهَا؟ قَالَ: صُومِي عَنْهَا. قَالَتْ: إِنَّمَا لَمْ تَحِجَّ قَطُّ، أَفَأَحِجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: حِجِّي عَنْهَا.

Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1, 464.

³⁹ عن معقل ابن يسار قال النبي ص.م. إقرءوا يس على موتاكم.

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ta'fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 2, 563.

⁴⁰ عن ابن عباس قال: مرَّ النبي ص.م. بَقَبْرَيْنِ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا لَيَعَذَّبَانِ، وَمَا يَعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ. وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ، ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ قَالَ: لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا.

Ibn Hajar al-Asqalanī, *Fath al-ʿArī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 1, Bāb Mā Jā'a fī Ghasl al-Bawl, 384.

⁴¹ كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ فَقَالَ: اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ وَسَلُّوا لَهُ التَّثْبِيتَ فَإِنَّهُ الآنَ يُسْأَلُ.

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ta'fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 2, Kitāb al-Janā'iz, 579.

	haji? Nabi menjawab boleh dan kamu mendapat pahalanya. ⁴²	
--	--	--

33

Menurut Siradjuddin Abbas, semua dalil baik dari ayat al-Qur'an maupun hadis di atas seluruhnya menegaskan adanya kebolehan melakukan pemindahan pahala. Karena pada hakekatnya setiap orang yang telah melakukan suatu ibadah, dia berhak mendapatkan pahala. Ketika pahala itu sudah berada pada dirinya dan menjadi haknya, maka seseorang pada dasarnya memiliki kebebasan atas haknya, termasuk memberikan atau mengirimkan haknya itu kepada orang lain.

Dalil-dalil yang dimajukan oleh Siradjuddin Abbas di atas sesungguhnya dapat diklasifikasikan kepada tiga kelompok, pertama dalil-dalil tentang sampainya manfaat do'a bagi orang yang sudah mati, dalil-dalil tentang sampainya manfaat bacaan al-Qur'an untuk mayit, dan dalil tentang sampainya manfaat amal sedekah, puasa dan haji orang yang masih hidup untuk orang mati. Dan semua yang dilakukan oleh orang yang masih hidup tersebut ketika dimaksudkan untuk yang sudah mati, maka hal tersebut bisa sampai kepada si mayit.⁴³

Dengan mendasarkan pada hadis Nabi yang menganjurkan kepada umat Islam berdo'a untuk ahli kubur setiap kali memasuki makam, maka al-Suyūṭī mengatakan bahwa kalau berdo'a untuk ahli kubur itu menjadi anjuran agama, maka bacaan sesuatu dari al-Qur'an lalu dihadiahkan untuk yang sudah mati, tentu itu sesuatu yang baik dan sampai juga kepadanya.⁴⁴

Semua hadis di atas menurut Siradjuddin Abbas adalah dalil sahih yang tepat digunakan sebagai landasan normatif

⁴² عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ص.م. لَقِيَ رَكْبًا بِالرَّوْحَاءِ، فَقَالَ: مَنْ الْقَوْمُ؟ قَالُوا: الْمُسْلِمُونَ، فَقَالُوا: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ، فَرَفَعَتْ امْرَأَةٌ إِلَيْهِ صَبِيًّا، فَقَالَتْ: أَلْهَذَا حَبِيبٌ؟ قَالَ: نَعَمْ. وَلَكِ أَجْرٌ.

⁴³ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1, 561. Dalam redaksi yang sedikit berbeda tetapi maknanya sama disebutkan dalam Sunan Abī Dāwūd. Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ta'liq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 1, Kitāb al-Manāsik, 301.

⁴⁴ Ibn Aḥmad al-Baḥānī, *Al-Manqūlāt fī Taḥqīq al-Maqālāt* 33-37.

⁴⁴ Imam al-Suyūṭī, *Al-Amr bi al-Itbā' wa al-Nahy 'an al-Ibtidā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 42.

kebolehan mengirimkan hadiah pahala kepada orang yang telah meninggal, tetapi menurut A. Hassan, hadis-hadis tersebut hanya sahih dari sisi sanadnya tetapi tidak sahih dari sisi matannya. Oleh karena itu hadis-hadis di atas tidak digunakan dalam kasus ini sebagai dalil oleh A. Hassan,⁶ meskipun sahih. Hal ini sesuai dengan pandangan A. Hassan, bahwa hadis yang bisa digunakan sebagai dalil hukum adalah yang sahih dari sisi sanad maupun matannya. Menurut A. Hassan, matan hadis-hadis tersebut bertentangan (التعارض) dengan al-Qur'an Surat Yasin ayat 54 dan Surat an-Najm ayat 39.

QS. An-Najm ayat 39 ternyata dipahami secara berbeda oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas. Bagi A. Hassan, ayat 39 an-Najm ini hukumnya masih berlaku sampai sekarang, artinya hukumnya tidak dinasakh, meskipun ayat ini pada dasarnya jika dipahami secara utuh antara ayat sebelum dan sesudahnya adalah terkait dengan syari'at Nabi Musa as. dan Nabi Ibrahim, tetapi ayat ini dianggap masih berlaku bagi umat Islam pula. Sementara itu, bagi Siradjuddin Abbas, ayat 39 an-Najm ini berbicara syari'at Nabi Musa dan Nabi Ibrahim dan oleh karena itu hukumnya hanya berlaku bagi umat Nabi Musa dan Nabi Ibrahim, bukan untuk umat Muhammad.⁴⁵ Karena itu, hukum ayat ini dipahami telah dihapuskan (dinasakh) oleh ayat lain, yakni ayat 21 QS. At-Tūr. Hal ini sesuai dengan pandangan Siradjuddin Abbas yang mengakui adanya konsep nasikh-masukh, sementara A. Hassan menyatakan bahwa tidak satu pun ayat al-Qur'an yang dinasakh oleh ayat lain, apalagi oleh hadis Nabi.

Pandangan Siradjuddin Abbas ini tampaknya sesuai dengan para mufassir klasik seperti Ibn Jarir al-Ṭabarī dan Syeikh Abī 'Alī al-Ḥasan al-Ṭabarsī dengan mengutip pendapat Ibn 'Abbās, yang menyatakan bahwa ayat 39 Surat an-Najm ini telah dinasakh oleh

⁴⁵Sayyid Ṭanṭāwī berkesimpulan bahwa ayat 39 an-Najm berbentuk umum yang terkadang berlaku khusus, yakni berlaku khusus bagi kaum Nabi Musa dan Ibrahim, karena ayat ini merupakan salah satu hikayat atau ketentuan yang tercantum dalam suhuf Musa dan Ibrahim. Adapun bagi umat Islam, maka baginya amalnya sendiri dan amal orang lain untuknya, dan yang demikian ini adalah keutamaan dan rahmat Allah bagi umat Islam. Lihat Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīl li al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 14 (Mesir: Dār Nahḍah Miṣr li al-Ṭabā'ah wa al-Naṣhr wa al-Tawzī', 1998), 83-85.

ayat 21 QS. At-Ṭūr. Kata Ibn ‘Abbās, bahwa ayat 39 Surat an-Najm turun terlebih dahulu, baru kemudian ayat 21 QS. At-Ṭūr diturunkan oleh Allah. Ayat 39 an-Najm merupakan bagian dari syari'at Nabi Musa dan Ibrahim.⁴⁶ Menurut Quraish Shihab, huruf *lām* pada firman Allah *li al-insān* berfaidah *tamlīk*, yang berarti memiliki. Kepemilikan dimaksud adalah kepemilikan hakiki, yang senantiasa akan menyertai manusia sepanjang eksistensinya. Ia adalah amal-amalnya yang baik dan yang buruk. Ini berbeda dengan kepemilikan relatif seperti kepemilikan harta, anak, kedudukan, dan lain-lain yang sifatnya sementara serta pasti akan lenyap dengan kematiannya.⁴⁷

Demikian juga pandangan Imam Al-Qurṭubī (w. 671 H) ketika memberikan ulasan mengenai ayat 39 an-Najm ini, bahwa berdasarkan riwayat Ibn ‘Abbās, ayat tersebut telah dinasakh oleh ayat 21 QS. At-Ṭūr. Oleh karena itu, pada hari kiamat nanti, seorang anak kecil mendapatkan derajat/timbangan amal bapaknya, meskipun amalnya tidak sebanyak amal bapaknya, demikian juga sebaliknya. Al-Qurtubi juga menyampaikan perbedaan pendapat ulama mengenai apakah amal orang lain bisa memberikan manfaat kepada yang lainnya? Menurut Imam Malik, tidak boleh seseorang melakukan haji, puasa, dan sadaqah atas nama mayit kecuali atas dasar wasiat dari si mayit. Adapun Imam Syafi'i dan yang lainnya membolehkan seseorang menghajikan untuk si mayit sebagai ibadah sunnah. Bagi al-Qurtubi, berdasarkan hadis yang cukup banyak, bahwa amal orang lain bisa sampai kepada seseorang. Dan ada kemungkinan juga dipahami bahwa ayat 39 an-Najm berlaku khusus dalam masalah yang buruk, artinya hanya ditimpakan kepada pelakunyalah balasan

⁴⁶ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Jilid 11 (Beirūt: 27 al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), cet. ke-3, 534. Lihat juga Syeikh Abī 'Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 6 (tt.: Dār al-Ma'rifah, 1986), cet. ke-1, 273.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* 13, 433-434.

amal buruk itu, sementara amal baik dapat diberikan pahalanya kepada pelakunya dan orang lain.⁴⁸

Pandangan bahwa keberlakuan ayat 39 an-Najm khusus dalam masalah yang buruk, ini ditolak oleh A. Hassan karena dua alasan; 1) di ayat itu terdapat kalimat "*an laysa li-al-insāni*," dengan menggunakan *lām*, bukan pakai '*alā*' seperti "*an laysa 'alā-al-insāni*. *Li al-insān* berarti buat manusia, yakni ganjaran baik buat manusia, bukan '*alā al-insān*' yang artinya atas manusia, yakni ganjaran jahat atas manusia. 2) Ayat sebelumnya (yakni ayat 38) menerangkan kejahatan seseorang, yakni tidak akan dibalas atas satu kejahatan melainkan orang yang mengerjakannya sendiri. Karena itu sudah tentu ayat 39 yang mengiringinya itu untuk kebaikan, bukan untuk kejahatan lagi.⁴⁹

Bagi Siradjuddin Abbas, ibadah seorang bapak bisa pindah pahalanya kepada orang lain, dalam hal ini kepada anak-cucunya dengan tidak mengurangi sedikitpun pahala untuk bapaknya itu. Demikian pula sebaliknya, oleh karena adanya kesamaan dalam iman. Pandangan tersebut adalah inti dari ayat 21 ¹¹. At-Ṭūr, sebagai ayat yang menasakh ayat 39 an-Najm, bahwa orang-orang yang beriman yang berhak masuk surga, dan yang anak-cucu mereka atau bapak-ibu mereka mengikuti mereka dalam keimanan walaupun anak-cucu atau ibu-bapak itu tidak mencapai derajat ketakwaan yang dicapai ibu-bapak atau anak mereka, Allah akan menghubungkan anak-cucu dan orang tua mereka dengan mereka ⁴ sebagai anugerah kepada ibu-bapak atau anak itu berkat ketaatan mereka, dan Allah tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amal mereka.⁵⁰

Menurut A. Hassan, ayat 21 QS. At-Ṭūr ini bukan menasakh ayat 39 an-Najm, dan ayat 21 at-Ṭūr tidak memberikan arti adanya pemindahan ganjaran dari bapak-ibu kepada anak-anaknya, sebab anak-anak yang belum baligh itu tentu tidak berdosa, hanya Allah memberikan kepada mereka derajat yang

50

⁴⁸ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 17 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 74-75.

⁴⁹ A. Hassan, "Hadiah Amal," ⁴ *Am Soal-Jawab* 3, 1174-1175.

⁵⁰ Lihat misalnya Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*, 42-43.

sama dengan bapak-ibunya melalui karunia-Nya.⁵¹ Tampaknya terdapat kelemahan atau terkesan memaksakan, A. Hassan memaksudkan kata "dhurriyyah" pada ayat 21 at-Tūr itu dengan arti anak-anak yang belum baligh, padahal secara leksikal, kata tersebut berarti "anak cucu",⁵² dan anak cucu artinya lebih umum, yakni keturunan, baik yang belum baligh ataupun yang sudah baligh.

A. Hassan juga beralasan bahwa ayat 54 Surat Yasin dan ayat 39 an-Najm, keduanya merupakan ayat yang disusun dalam bentuk kalimat *mahṣūr* (terkurung/terbatas), yakni memakai kalimat "tidak" yang dikecualikan dengan kalimat "melainkan", seperti perkataan "tidak ada Tuhan yang sebenarnya melainkan Allah." Oleh karena kalimat *mahṣūr*, maka tidak dapat dikecualikan dengan perkataan yang di luar ayat itu, tetapi kecualian itu harus dari rangkaian kalimat ayat itu sendiri, bukan dari kalimat lain seperti yang disebut dalam hadis. Oleh karena itu pula, maka hadis-hadis yang menunjukkan sampainya amal seseorang kepada yang lainnya, terpaksa didustakan atau ditolak, lantaran bertentangan dengan dalil ayat yang dinilai lebih kuat. Dan dalam menutup penjelasannya, A. Hassan mengaku bahwa pendapatnya ini sesuai dengan pendapat kebanyakan ulama mu'tazilah, bahwa dosa seseorang tidak dapat dipikul oleh orang lain, amal seseorang tidak bisa dihadiahkan kepada orang lain, dan tiap-tiap hadis yang menyalahi ayat-ayat al-Qur'an tidak boleh dipakai.⁵³

Satu hal yang menarik dibahas di sini, bahwa Ibn Taimiyah mengatakan: barangsiapa yang meyakini bahwa manusia tidak bisa mendapatkan manfaat kecuali dari amalnya sendiri, berarti dia mengingkari kesepakatan (ijma'), dan yang demikian itu batal berdasarkan dua puluh satu alasan, yakni; 1) bahwa manusia dapat mengambil manfaat dari do'a orang lain, dan itu berarti mengambil manfaat dari amal orang lain; 2) bahwa Nabi saw., memberi syafa'at kepada umat yang menghadapi hisab amal dan ketika mau masuk surga, dan Nabi saw. juga memberi syafa'at kepada pelaku

⁵¹ A. Hassan, "Hadiah Amal," dalam *Soal-Jawab 3*, 1175.

⁵² A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, 444.

⁵³ A. Hassan, "Hadiah Amal," dalam *Soal-Jawab 3*, 1177-1178.

dosa besar sehingga bisa keluar dari neraka. Ini adalah mengambil manfaat dari amal orang lain; 3) bahwa setiap nabi dan orang salih akan mendapatkan syafa'at; 4) bahwa malaikat beristighfar dan berdo'a untuk manusia di bumi; 5) bahwa Allah mengeluarkan seseorang yang tidak memiliki amal baik sedikitpun dari neraka berdasarkan kasih sayang (rahmat)Nya; 6) bahwa anak-anak orang mukmin bisa masuk surga karena amal bapak atau orang tuanya; 7) bahwa Allah berfirman dalam kisah dua anak yatim (*al-ghulāmaini al-yatīmaini*) وكان أبوهما صالحا dan kedua anak yatim tersebut mendapatkan manfaat dari kebaikan bapaknya, bukan dari amalnya sendiri; 8) bahwa mayyit dapat mengambil manfaat dari amal sedekah dan amal memerdekakan hamba sahaya berdasarkan sunnah dan ijma'; 9) bahwa haji yang diwajibkan bisa gugur dari mayit dengan dihajikan oleh walinya berdasarkan sunnah; 10) Bahwa haji atau puasa nazar bisa gugur dari mayit sebab dilaksanakan oleh orang lain; 11) bahwa orang yang mati meninggalkan hutang, oleh Nabi dicegah untuk disalati, sampai Abū Qatādah melunasi hutangnya, demikian juga yang dilakukan sahabat Ali r.a. terhadap orang lain; 12) Bahwa Nabi berkata kepada seseorang yang akan salat sendirian, hendaklah seseorang ikut salat berjama'ah bersamanya, dan dengan demikian keutamaan salat berjama'ah dapat diperoleh dengan amal orang lain; 13) bahwa manusia dapat terlepas dari tanggungannya dengan sesama manusia lain setelah mendapatkan keputusan hukum yang tetap dari hakim pengadilan, dan ini adalah manfaat dari amal orang lain; 14) Bahwa seseorang yang memiliki watak yang jelek dan sering melakukan kezaliman, maka pemaafan dari orang yang dianiaya dapat meruntuhkan dosanya; 15) Bahwa tetangga yang salih dapat memberi manfaat ketika masih hidup atau sesudah mati; 16) Bahwa orang yang ikut duduk di majlis zikir bersama jama'ah, meskipun ia tidak ikut berzikir, tetapi ia tetap mendapatkan rahmat Allah; 17) salat atas mayit, berdo'a untuk mayit ketika salat, adalah manfaat bagi mayit melalui salat orang yang masih hidup, yakni amal orang lain; 18) Bahwa salat Jum'at sah jika terpenuhi syarat dari jumlah jama'ahnya, ini berarti ada saling memberi manfaat sebagian dengan sebagian yang lainnya; 19) Bahwa Allah berfirman kepada Nabi saw. وما كان الله ليعذبهم

وَأَنْتَ فِيهِمْ ini dapat dipahami bahwa Allah tidak menurunkan siksa kepada sebagian manusia dikarenakan oleh sebagian lainnya; 20) Bahwa zakat fitrah diwajibkan atas anak kecil dan yang lainnya yang menjadi tanggungan seseorang, ini memberikan pengertian bahwa amal seseorang bisa bermanfaat bagi orang lain; 21) Bahwa zakat harta juga wajib bagi anak kecil dan orang gila, dan mereka diberi ganjaran meskipun bukan mereka sendiri yang melakukannya.⁵⁴ Jika diperhatikan, alasan-alasan dari Ibn 19 imiyah di atas adalah inti sari dari apa yang disebutkan dalam dalil-dalil, baik dari al-Qur'an maupun hadis, termasuk yang disebutkan oleh Siradjuddin Abbas di atas.

Jadi, perolehan syafa'at, do'a, dan istighfar, atau lainnya yang diperoleh seseorang dari pihak lain, merupakan bagian dari buah amalnya, yakni keimanan kepada Allah swt., karena tanpa keimanan itu maka ia tidak akan memperoleh syafa'at, tidak juga akan dido'akan atau diterima do'a yang dipanjatkan kepada Allah untuknya. Dalam konteks upaya itulah Rasulullah bersabda, riwayat Muslim melalui Abū Hurairah, yang artinya "apabila salah seorang putra Adam 120 i, maka terputuslah amalnya kecuali dari tiga sumber, sadaqah jariyah, ilmu yang bermanfaat dan anak saleh yang mendo'akannya."⁵⁵

Dari perdebatan antara kelompok pendukung dan penolak adanya hadiah pahala kepada orang lain, dapat diambil kesimpulan bahwa baik A. Hassan maupun Siradjuddin Abbas, 17 dalam proses *istinbāt* sama-sama menggunakan dalil dari ayat al-Qur'an dan hadis, tetapi keduanya berbeda dalam memposisikan hadis dari al-Qur'an. A. Hassan memposisikan hadis pada posisi kontradiksi, sementara itu, Siradjuddin Abbas memposisikan hadis pada posisi sebagai penjelas (*bayān*). Oleh karena itu, A. Hassan tidak menganggap dalil hadis tentang hadiah pahala itu sebagai dalil sah meskipun sahih riwayatnya, sementara Siradjuddin justru

⁵⁴Lihat Syeikh Muḥammad al-‘Arabī al-Tiyyānī ibn al-Ḥusain al-Wāḥidī al-Maghribī, *Is‘āf al-Muslimīn wa al-Muslimāt bi Jawāz al-Qirā’ah wa Wuṣūl Thawābiḥ al-Amwāt* (t.tp.: t. Pen., 1414 H), cet. ke-6, 69-74. Lihat juga Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 14, 83-85.

⁵⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* 13 (Jakarta: Lentera Hati, 2003), cet. ke-1, 434.

menggunakannya sebagai dalil yang dinilai sahih. Adapun pendekatan yang digunakan dalam menelaah dalil, mereka lebih banyak berdebat dalam masalah kebahasaan (pemaknaan kata), yang dalam kaidah penetapan fatwa dikenal dengan metode *bayānī*, tetapi mereka berbeda dalam penggunaan konsep nasikh-mansukh.

Jika dilihat dari kedalaman ilmunya, hampir dapat dipastikan bahwa A. Hassan³³ dan Siradjuddin Abbas mengetahui dalil-dalil yang digunakan oleh kedua belah pihak, tetapi karena kedua belah pihak memiliki pandangan yang berbeda mengenai kasus hadiah pahala dan mereka sampai pada sebuah keyakinan akan kebenaran pandangan masing-masing sebagaimana yang telah disebutkan pada bab sebelumnya, maka persoalan menggunakan dalil dan metode *istinbāt* sesungguhnya merupakan pilihan yang telah disesuaikan dengan pandangannya yang dianggap benar tersebut. Dengan kata lain pilihan dalil dan metode *istinbāt* dipengaruhi atau diwarnai oleh paham keagamaannya. Dalam kasus ini A. Hassan tidak menggunakan konsep nasikh-mansukh, sementara Siradjuddin Abbas menggunakannya, bahkan terdapat banyak kesamaannya dengan pandangan para mufassir.

B. Fatwa tentang Aktivitas Seputar Kuburan (Talqin Mayit)

1. Gambaran tentang Aktivitas Seputar Kuburan

Yang dimaksud dengan aktivitas seputar kuburan adalah berbagai kegiatan keagamaan yang dilakukan oleh sebagian Muslim di kuburan seperti talqin mayit, ziarah kubur, membaca al-Qur'an di kuburan, membangun masjid di kuburan, dll. Hal-hal yang dipersoalkan terkait dengan aktivitas seputar kuburan ini antara lain adalah apakah aktivitas tersebut ada landasan hukumnya atau tidak, apakah ada manfaatnya bagi mayit atau tidak.

Meninggalnya seorang Muslim menandai akhir dari perjalanannya hidup di alam dunia dan selanjutnya memasuki alam lain, yakni alam barzah (penantian) menuju alam akhirat.⁵⁶ Untuk

⁵⁶ Dalam teologi Islam, alam barzah dikenal sebagai alam antara atau tempat persinggahan yang di tempat tersebut juga diyakini seseorang menerima

memberikan penghormatan kepada mayit, umat Islam diwajibkan untuk menggelar ritus-ritus tertentu, sebagaimana yang tertera dalam kitab-kitab fikih, yakni memandikan, mengafani, mensalati dan menguburkan.⁵⁷

Tetapi terlepas dari ritus-ritus yang disyari'atkan, dijumpai ritus keagamaan ini dijalankan dalam bingkai atau tradisi-tradisi setempat yang dijalankan sebagian masyarakat Muslim di berbagai daerah di Indonesia. Berikut ini gambaran dari sebuah observasi partisipatif penulis tentang bagaimana seorang yang meninggal dunia itu diperlakukan oleh sebagian masyarakat Muslim di Jawa. Gambaran di bawah ini adalah rangkuman dari apa yang penulis pernah ikuti dalam prosesi kematian sejak penulis masih di desa kampung kelahiran (Jepara-Jateng), di Semarang Timur (perumahan Kekancan Mukti), di Jakarta Selatan (Pondok Labu),

kenikmatan kubur atau justru siksa kubur, yang menjadi petanda kebahagiaan atau kesengsaraan seseorang di hari kiamat nanti. Adapun hari akhirat diyakini sebagai hari pembalasan, di mana setiap orang setelah dibangunkan dari alam kubur harus mempertanggungjawabkan seluruh perilakunya ketika hidup di dunia.

⁵⁷Dalam *Sharḥ* atau penjelasan Kitab *Safīnah al-Najah* dikatakan bahwa kewajiban bagi orang yang hidup atas mayat ada empat. Pertama, memandikannya atau gantinya mandi, seperti tayammum jika mayat tidak dapat dimandikan dengan air, semisal mayat yang gosong terbakar api dengan sekiranya jika dimandikan, maka akan rapuh dan hancur, kecuali orang yang mati syahid. Sebab orang yang mati syahid haram dimandikan dan wajib disalati. Kedua, mengkafaninya setelah selesai memandikannya atau setelah men-tayamumi-nya. Ketiga, menshalati setelah dimandikan dan dikafani secara sempurna. Keempat, menguburkannya. Bagi mayat yang mati syahid disunahkan dikuburkan berikut pakaian-pakaiannya yang menempel di badan. Adapun mayat orang kafir - baik dzimmi (kafir yang berdamai dengan umat Islam) atau harbi (kafir yang memerangi umat Islam) - tidak wajib dimandikan, tapi boleh dimandikan secara mutlak, dan diharamkan untuk disalati. Lihat juga misalnya Muḥy al-Dīn Abī Zakariyyā Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *Minḥāj al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥtāj* (Beirut: Dār al-Minhāj li al-Nashr wa al-Tauzī', 2005), cet. ke-1, 148. Shams al-Dīn Muḥammad ibn al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), cet. ke-1, 494. Muḥammad Subḥī bin Ḥasan Ḥallāq, *Al-Lubāb fī Fiqh al-Sunnah wa al-Kitāb* (Mesir: Maktabah al-Tauzī', 2002), cet. ke-1, 243-272. Su'ād Ibrāhīm Ṣāliḥ, *Aḥkām 'Ibādāt al-Mar'ah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Mesir: Dār al-Ḍiyā', 1993, cet. ke-3, 259.

dan di Purwokerto-Jawa Tengah, daerah tempat penulis sekarang mengabdikan diri di STAIN Purwokerto.

Ketika penulis datang menyaksikan kematian seseorang, penulis mendapati mayit dibaringkan di tengah rumah, ditutupi kain batik, beberapa orang terlihat sedang menangis dan berduka cita, sementara yang lainnya sedang asyik membaca al-Qur'an, khususnya Q.S. Yāsin [36] dan ada juga yang melengkapinya dengan bacaan-bacaan kalimah ṭayyibah yang dikenal dengan *tahlilan*.

Bapak *Kayim* atau *Modin*, seorang petugas/pengurus kematian dari desa atau kelurahan menyiapkan berbagai perlengkapan, seperti kain kafan, minyak wangi, dll, serta perlengkapan untuk memandikan jenazah, yakni air putih tawar, air sabun, air berbunga mawar atau air kapur baruz. Setelah disiapkan, pak *Kayim* memanggil keluarga mayit untuk mengangkat jenazah ke tempat pemandian. Setelah selesai dimandikan, jenazah dilap dengan handuk, lalu dibaringkan di atas kafan yang telah disediakan. Selanjutnya pak *Kayim* mengambil celak⁵⁸ untuk menuliskan kalimat *lā ilāha illallāh* di dahi mayit.⁵⁹ Sebelum muka mayit ditutup kain kafan, biasanya keluarga diberi kesempatan untuk memberi ciuman terakhir pada kening si mayit.

Selanjutnya mayit dibaringkan di keranda yang ditutup dengan kain – biasanya berwarna hijau - bertuliskan kalimat *innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn* atau *lā ilāha illallāh Muḥammad rasūlullāh*. Di atasnya dikalungkan beberapa helai benang yang diuntai bahan wangi-wangian seperti bunga, pandan wangi, dll. Keranda jenazah diletakkan di sebelah kiblat untuk memudahkan para pentakziah melakukan salah jenazah. Sebelum jenazah diberangkatkan ke mushalla atau masjid, dilakukan upacara pemberangkatan mayit yang susunan acaranya; pembukaan, sambutan atas nama keluarga, sambutan dari wakil pimpinan tempat kerja mayit ketika masih hidup, dan yang terakhir waktu sepenuhnya diserahkan kepada pak *Kayim*. Pak *Kayim* meminta

⁵⁸ Celak adalah bahan kosmetik yang ditaruh di sekitar mata serta menghitamkan pelupuk dan bulu matanya.

⁵⁹ Menurut Pak Kayim, menuliskan kalimat *Lā ilāha illallāh* di dahi mayit dimaksudkan sebagai tanda bahwa si mayit adalah seorang Muslim yang mengesakan Allah (*monoteist*).

agar keranda jenazah diangkat ke halaman depan rumah dan keluarga diberi kesempatan untuk melakukan ritual *brobosan* (melewati celah di bawah keranda jenazah) sebanyak tiga kali,⁶⁰ baru kemudian jenazah diberangkatkan.

Dalam perjalanan menuju masjid dan makam, para pengiring mengucapkan kalimat *lā ilāha illallāh*.⁶¹ Sampai di makam, jenazah langsung dimasukkan ke liang lahat, dan setelah posisi jenazah pas – menghadap arah kiblat – salah seorang keluarga atau pengiring mengumandangkan *adhān* dan *iqāmah*.⁶² Berikutnya beberapa lembar papan atau bambu ditaruh di atas tubuh mayit sebelum orang-orang menutupi makam dengan tanah hingga membentuk gundukan tanah setinggi kira-kira 10 inci dari permukaan tanah. Dua buah petanda yang terbuat dari kayu atau batu ditaruh di atas makam tersebut, yang satu di bagian kaki dan yang satunya lagi di bagian kepala mayit.

Kegiatan selanjutnya adalah talqin mayit sesaat sesudah mayit dimakamkan. Tata cara yang biasa dilakukan adalah sesudah pemakaman mayit selesai dan para pengiring masih dalam kondisi berdiri, bapak *kayim/modin* atau seseorang yang dianggap mampu mentalqin dengan membaca beberapa ayat dan hadis yang berisi tentang peringatan akan kepastian adanya kematian bagi setiap insan. Bahwa kematian itu sesuatu yang pasti datang, adanya malaikat Munkar dan Nakir yang akan menanyai setiap orang yang mati juga pasti datang, adanya hari kebangkitan dari kubur dan kiamat juga pasti datang, bahwa surga dan neraka adalah sesuatu yang pasti adanya. Sesudah itu pentalqin mengingatkan kembali

⁶⁰ Praktik ini umum dilakukan di berbagai tempat. Hal itu dilakukan dengan maksud untuk menghindari duka yang berkepanjangan yang mungkin timbul karena ditinggalkan anggota keluarga yang dicintainya.

⁶¹ Terkadang kalimat yang dibaca tidak hanya 4 kalimat tahlil tetapi juga tasbih, tahmid, dan takbir seperti kalimat: *subhānallāh, wa al-ḥamdu lillāh, wa lā ilāha illallāh, wa Allāh akbar* (Maha Suci Allah, Segala Puji bagi Allah, Tiada Tuhan selain Allah, dan Allah Maha Besar).

⁶² Azan (*adhān*) adalah seruan yang menandai masuknya waktu salat atau ajakan untuk menunaikan salat, terdiri dari beberapa kalimat yang mengagungkan Allah, mengakui Ketuhanan-Nya dan kenabian Muhammad, serta menyeru orang untuk salat dan meraih kemenangan. *Iqāmah* adalah versi yang lebih pendek dari azan yang biasanya diucapkan ketika salat sudah hampir dilaksanakan.

kepada mayat yang dimakamkan dengan mengatakan: "Hai fulan bin fulan, sekarang saudara sudah mati, bertempat di alam barzah, dan sebentar lagi saudara akan didatangi oleh hamba Allah yang bertugas menanyai saudara, karena itu saudara tidak usah takut dan gentar, jawablah pertanyaan malaikat itu dengan tegas sebagaimana yang telah saudara yakini ketika masih hidup. Kalau saudara ditanya, siapa sesembahanmu? Jawablah dengan tegas bahwa Allah Tuhan yang aku sembah. Kalau ditanya, siapa nabimu? Jawablah, Muhammad nabiku, Kalau ditanya, apa peganganmu? Jawablah, al-Qur'an peganganku. Siapa saudaramu? Jawablah, semua umat Islam saudaraku.⁶³ Sesudah selesai talqin, para pengiring diminta duduk untuk berdo'a yang dipimpin oleh tokoh agama atau *Kayim/Modin*. Kadang-kadang sebelum do'a ada juga yang mentradisikan *tahlilan* singkat.

Sesudah itu, salah seorang, atas nama keluarga berdiri menyampaikan sambutan, mengucapkan terima kasih kepada para hadirin atas partisipasi mereka, dan memintakan maaf atas segala kesalahan almarhum/almarhumah. Sesuai kebiasaan, wakil keluarga juga menyampaikan, sekiranya almarhum/almarhumah memiliki hutang kepada seseorang, maka hendaknya ia memberi tahu kepada anggota keluarga agar bisa diselesaikan. Isi sambutan yang terakhir – dari sebagian masyarakat - adalah mengajak kepada seluruh hadirin untuk makan bersama di rumah duka, dan memohon bantuan hadirin agar selama tiga atau tujuh malam untuk turut mendo'akan (*slametan*) bagi si mayit. Biasanya hanya sedikit yang datang makan bersama setelah pemakaman, tetapi tidak terjadi di malam harinya.⁶⁴

⁶³ Lihat, misalnya Siradjuddin ⁶³bas, *40 Masalah Agama* 4, 78-79. Lihat juga Snouck C. Hurgronje, *Mecca in the Latter Part of The 19th Century* (Leiden: E.J. Brill, 1931), 146.

⁶⁴ Di beberapa daerah, terutama di daerah perkotaan, peserta tahlilan dalam *slametan* kematian biasanya sejumlah yang telah dipesankan oleh keluarga si mayit. Hal ini berbeda dengan daerah pedesaan yang pola kehidupan gotong-royong di antara warga masih tinggi, peserta tahlilan biasanya tidak dibatasi dan tanpa undangan khusus. Jika yang meninggal dunia orang saleh dan baik di mata masyarakat, maka biasanya yang datang mendo'akan juga banyak. Sebaliknya, kalau yang meninggal adalah kurang baik di mata masyarakat, biasanya yang datang mendo'akan juga tidak banyak.

Aktivitas di seputar kuburan biasanya dilakukan lagi pada hari ke 3, ke 7, 40, 100 dan ke-1000 dengan ritual membaca yasin dan tahlil pada sore hari (sesudah asar) di makam. Sanak famili dan handai taulan serta tetangga biasanya dimintai tolong oleh keluarga dalam acara tersebut. Kemudian mereka diajak ke rumah keluarga untuk disambut dan disuguhi hidangan makanan seadanya sesuai kemampuan keluarga.

Sebagian masyarakat ada yang membangun makam keluarganya sebagai petanda agar mudah dirawat, antara lain dengan membangun *kijing* dan ada juga yang membangun rumah kecil atau kubah (*cungkup*-Jawa) yang salah satu fungsinya untuk berlindung terutama di musim hujan pada saat ziarah kubur. Bahkan ada sebagian kecil makam tokoh yang di tempat tersebut didirikan masjid. Pembangunan ini biasanya dilakukan setelah mempertimbangkan kondisi tanah makam setelah keras/memadat.

Dari sekian ritual tentang aktivitas seputar kuburan, yang paling menjadi sorotan dan perdebatan adalah persoalan talqin. Sebagaimana diterangkan oleh Siradjuddin Abbas, talqin secara bahasa berarti "*tafhīm*", yakni memahami (Kamus al-Muḥiṭ), bisa berarti "mengajar dan memberi ingat" (Kamus al-Marbawi) atau "memberi peringatan dengan mulut secara berhadap-hadapan" (Kamus al-Munjid). Adapun secara istilah, talqin memiliki dua arti; pertama, mengajarkan kepada orang yang akan wafat kalimat tauhid, yakni *Lā ilāha illallāh*. Kedua, mengingatkan orang yang sudah wafat dan baru saja dikubur beberapa hal yang penting baginya untuk menghadapi Malaikat Munkar dan Nakir yang akan datang menanyai mereka. Arti yang kedua inilah yang menjadi perdebatan.⁶⁵ Menurut A. Hassan talqin artinya mengajar. Dengan mengutip pendapat ahli talqin, ia mengatakan bahwa talqin adalah mengajar si mati buat menjawab pertanyaan-pertanyaan yang akan ditanyakan oleh malaikat kepadanya, atau mengajar si mati apa-apa i'tiqat yang wajib ia imani sewaktu masih hidup.⁶⁶

⁶⁵Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama* 4, 71.

⁶⁶A. Hassan, "Talqienkan orang yang sudah mati," dalam *Soal-Jawab* 1, 212.

2. Metode *Istinbāt* Hukum

⁷ A. Hassan berpendapat bahwa mentalqin mayit itu tidak ada dalam al-Qur'an, tidak sah dari hadis, tidak pernah dikerjakan oleh para sahabat, dan tidak diriwayatkan oleh imam yang empat.⁶⁷ A. Hassan mendasarkan pendapatnya ini pada tiga ayat al-Qur'an, yakni QS. An-Naml ayat 80, QS. Fāṭir ayat 22, dan QS. An-Nisā' ayat 18.⁶⁸ A. Hassan berkesimpulan bahwa orang yang sudah mati itu tidak dapat menerima pelajaran dari yang masih hidup, sehingga kebiasaan mentalqin itu tidak ada manfaatnya sama sekali bagi mayit. Imam-imam ahli hadis berkata, bahwa tidak ada satu pun riwayat yang sah tentang Nabi membenarkan talqin, dan kata Imam Ahmad, bahwa tidak pernah penulis lihat seorang pun berbuat (talqin) itu melainkan penduduk Syam di hari kematian Abu al-Mughirah, datang seorang, lalu ia berbuat begitu.⁶⁹ Selain itu, A. Hassan menjelaskan bahwa hadis riwayat Ṭabrani tentang talqin adalah lemah, dilemahkan oleh para ahli hadis seperti Ibnu Qayyim (w. 597 H), Nawawi (w. 676 H), Hafiz 'Iraqi (w. 806 H), Ibnu Hajar (w. 852 H), dll. Bahkan dia juga mengutip pendapat Imam Ahmad dan Imam 'Izzuddin.⁷⁰

A. Hassan menggunakan makna lahiriah dalam memahami ayat 80 an-Naml dan Fāṭir ayat 22. A. Hassan meyakinkan lawan debatnya dengan mengatakan bahwa pemakaian makna lahiriah ini juga dilakukan oleh Siti Aishah dan Umar dan disebutkan dalam kitab *Fatḥh al-Bārī* juz 7. Bahwa yang dimaksud dengan kata *al-mawtā* dan kata من في القبور adalah orang yang telah mati secara fisik di dalam kuburnya. Jadi, ayat tersebut diterjemahkan sebagai berikut: "Sesungguhnya engkau tidak dapat membuat dengar orang-orang yang sudah mati," dan "bukan engkau orang-orang

⁶⁷ A. Hassan, "Talqienkan orang yang sudah mati," dalam *Soal-Jawab 1*, 212.

⁶⁸ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى (النمل: 80), وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ (فاطر: 22), وَلَيْسَتْ

التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ (النساء: 18)

⁶⁹ A. Hassan, "Mengajar orang mati," dalam *Soal-Jawab 1*, 210.

⁷⁰ Kata Imam 'Izzuddin التلقين بدعة لا يصح فيه شيء dan Imam Ahmad mengatakan ما رأيت أحدا فعل هذا إلا أهل الشام حين مات أبو المغيرة جاء إنسان فقال ذلك. Lihat A. Hassan, "Talqienkan orang yang sudah mati," dalam *Soal-Jawab 1*, 212.

yang dapat membuat mendengar orang yang di dalam kubur."⁷¹ Untuk menguatkan pandangannya, A. Hassan menyampaikan beberapa pertanyaan retorik, antara lain, pertama, apabila taubat di waktu hampir mati – berdasarkan ayat 18 an-Nisā' – itu tidak berguna, bagaimana ajaran si hidup kepada si mati yang dalam kubur itu, dapat berfaedah? Kedua, Kalau ajaran si hidup kepada si mati itu berfaedah, mengapa tidak kamu ajar orang-orang kafir?⁷²

Sementara itu⁶, Siradjuddin Abbas memahaminya sebagai kata kiasan/majaz, bahwa yang dimaksud dengan kata *al-mawtā* adalah orang yang mati hatinya, yakni orang-orang kafir yang hatinya tertutup dari ajakan Nabi, yang menjadi sasaran dakwahnya waktu itu. Kata *al-mawtā* juga ditemukan pada ayat 52 QS. Ar-Rūm dan memiliki makna yang sama.⁷³ Pemaknaan secara majazi ini dilakukan setelah memahami secara utuh ayat sebelum dan sesudahnya.

Dalam tafsir At-Ṭabarī (w. 310 H), dikatakan¹¹ bahwa sebelum ayat 80 an-Naml dibicarakan tentang al-Qur'an menceritakan kebenaran kepada Bani Israil yang kebanyakan mereka berselisih tentangnya, misalnya tentang Isa. Al-Qur'an datang membawa kebenaran, sebagai petunjuk dan rahmat bagi orang-orang mukmin. Allah kemudian menyuruh Muhammad untuk berserah diri kepadaNya, karena dia berada dalam kebenaran. Setelah itu baru dikatakan oleh Allah bahwa kamu Muhammad tidak mampu memberikan pemahaman tentang kebenaran kepada orang yang ditutup dan dimatikan hatinya oleh Allah, dan tidak mampu memperdengarkan kebenaran yang disampaikan itu kepada orang yang pendengarannya ditulikan Allah. Kemudian ayat sesudahnya menyatakan bahwa kamu

⁷¹A. Hassan, "Talqien," dalam *Soal-Jawab 2*, 477-478.

⁷²A. Hassan, "Talqienkan orang yang sudah mati," dalam *Soal-Jawab 1*, 213.

⁷³¹¹ Pada ayat 52 ar-Rūm ini orang-orang kafir disamakan Tuhan dengan orang-orang mati yang tidak mungkin lagi mendengarkan pelajaran-pelajaran. begitu juga disamakan orang-orang kafir itu dengan orang-orang tuli yang tidak bisa mendengar panggilan sama sekali apabila mereka sedang membelakangi kita. Lihat Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama 4*, 122.

Muhammad tidak mampu menunjuki orang yang buta mata hatinya dari kebenaran, dan kamu tidak mampu memberikan pendengaran akan kebenaran kecuali kepada orang yang membenarkan dan percaya kepadamu.⁷⁴

Demikian pula ayat 22 QS. Fāṭir, jika dipahami secara utuh akan sampai pada kesimpulan bahwa kata مَنْ فِي الْقُبُورِ merupakan kata yang musti dimaknai secara majazi, sebab potongan kalimat sebelumnya menegaskan bahwa Allah memberi kemampuan menerima kebenaran ajaran kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan dua ayat sesudahnya berbicara mengenai tugas rasul sebagai pembawa berita ancaman bagi yang tidak taat, dan berita gembira bagi yang mentaati. Jika demikian maka kata مَنْ فِي الْقُبُورِ adalah obyek, sebagai sasaran dakwah Nabi yang oleh karena mati hatinya, maka diumpamakan sebagai orang yang ada di dalam kubur.⁷⁵ Dan menurut Siradjuddin Abbas, yang dimaksud dengan مَنْ فِي الْقُبُورِ adalah "orang kafir", sesuai makna majazinya, "bukan orang yang dalam kubur" sesuai makna harfiahnya.⁷⁶

Dari segi kejelasan arti, kata *al-mawtā* dapat dikelompokkan kepada lafal yang tidak terang maknanya (غير وضوح المعنى). Dalam perspektif ushul fikih, lafal yang tidak terang maknanya terbagi kepada 4 macam tingkat, yakni tidak terang (الغفي), lebih tidak terang (المشكّل), sangat tidak terang (المجمل), dan paling tidak terang (المتشابه). Kata الموتى dapat dimasukkan kepada kelompok lafal الغفي, yakni lafal yang samar artinya dalam sebagian penunjukan (دلالة) nya yang disebabkan oleh faktor luar, yakni kesamaran arti lafal itu dihubungkan dalam konteks satuan arti tersebut. Contohnya, lafal السارق pada ayat 38 QS. Al-Mā'idah, dari segi artinya sebenarnya cukup jelas, yakni "orang yang mengambil harta yang bernilai milik orang lain dalam tempat penyimpanannya secara sembunyi-sembunyi." Tetapi lafal السارق mempunyai satuan arti (*afraḍ*) yang banyak, yaitu pencopet,

6

⁷⁴Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turki, Juz 18 (Mesir: Dār Hijr, 2001) 6 et. ke-1, 116-118.

⁷⁵Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turki, Juz 19, 359.

⁷⁶Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama 4*, 120-121.

perampok, pencuri barang kuburan, dll. Apakah sanksi hukuman potong tangan diberlakukan terhadap semua satuan arti itu. Di sinilah terdapat kesamaran itu. Sama halnya dengan lafal القتال pada hadis yang artinya "pembunuh itu tidak boleh mewaris." Lafal "pembunuh" di sini juga memiliki satuan arti, yakni, pembunuh tersalah (tidak sengaja), pembunuh bersebab, dan pembunuh¹¹ bersama.⁷⁷ Demikian juga kata الموتى memiliki satuan arti, yakni "orang yang mati hatinya," dan "orang yang mati (tuli) pendengarannya." Karena terdapat kesamaran itulah, maka ulama berbeda dalam pengambilan makna lafal bersangkutan.

Dalam kajian ilmu ushul fikih, cara mengambil makna sebagaimana yang dilakukan oleh A. Hassan⁴ dikenal dengan pengambilan makna melalui *mantūq al-naṣṣ*. Mantūq secara bahasa artinya "sesuatu yang diucapkan". Menurut ulama ushul fikih berarti pengertian harfiah (makna hakiki) dari suatu lafal yang diucapkan.⁷⁸ Dalam kajian ushul fikih, secara kebahasaan, aturan Allah dapat ditemukan secara harfiah dan⁴ balik yang harfiah. Dari segi ini, menurut Amir Syarifuddin, hukum Allah dapat ditemukan dalam tiga kemungkinan sebagai berikut; pertama, hukum Allah dapat ditemukan dalam *ibārat* lafal nas menurut yang disebutkan secara harfiah. Bentuk ini disebut "hukum yang tersurat" dalam lafal nas. Kedua, hukum Allah dapat diperoleh melalui isyarat atau petunjuk dari lafal yang disebutkan dalam nas. Hukum dalam bentuk ini disebut "hukum yang tersirat di balik lafal. Ketiga, hukum Allah yang tidak ditemukan melalui harfiah lafal dan isyarat lafal, tetapi ditemukan dalam jiwa dari keseluruhan maksud Allah dalam menetapkan hukum. Hukum Allah dalam bentuk ini disebut "hukum yang tersuruk (tersembunyi) di balik nas."⁷⁹ Berdasarkan tipologi ini, dapat dikatakan bahwa A. Hassan menempuh jalan pengambilan makna tersurat, sedangkan Siradjuddin Abbas mengambil makna tersirat.

Berdasarkan data yang ada, dapat dipahami bahwa langkah-langkah *istinbāt* yang dilakukan oleh A. Hassan dalam kasus talqin ini adalah; pertama, menentukan status kasus ini

⁷⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 13-15.

⁷⁸ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, 210-211.

⁷⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 1* (Jakarta: Logos, 1997), cet. ke-1, 105-106.

sebagai persoalan keakhiratan atau ibadah, dan dalam masalah hukum ibadah harus didasarkan pada dalil yang kuat. Kedua, mengutip pandangan ulama klasik – Imam Ahmad dan Imam ‘Izzuddin – karena sesuai dengan pandangan dia sendiri. Ketiga, menetapkan dalil dari al-Qur’an, yakni QS. An-Naml 80, QS. Fāṭir 22, dan an-Nisā’ 18. Dalam masalah keakhiratan tidak diperbolehkan mendasarkan hukumnya pada hadis yang lemah, apalagi bertentangan dengan ayat al-Qur’an. Yang keempat, menyusun argumen dengan membuat pertanyaan-pertanyaan toris. Dari tiga pertanyaan yang dibuat,⁸⁰ hanya satu yang didasarkan pada dalil ayat al-Qur’an, yakni yang pertama. Mengenai argumen A. Hassan yang ketiga tentang bahasa yang digunakan malaikat dalam pertanyaan dalam kubur, dia tidak bisa memberikan penjelasan kepada lawan debatnya, apakah musti bahasa Arab atau dengan yang lainnya. Menurut A. Hassan, dalam hal ini belum ditemukan dalil yang menjelaskan. Oleh karenanya, Hassan kembali kepada asal, bahwa tiap-tiap orang mati akan diperiksa dengan bahasa yang mayit tahu.⁸¹

Adapun Siradjuddin Abbas mengawali fatwanya dengan mengutarakan pendapat hukum talqin dari para imam terdahulu, seperti Imam Nawawi dalam kitab *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muḥadhdhab* dan kitab *al-Adhkār*, Imam Yusuf al-Ardubeli dalam fikih *Al-Anwār*, Syeikh ‘Amirah dalam Ḥāshiyah kitab *Al-Maḥalli* dan kitab *Qalyūbī*, Syeikh Khatib Sharbinī dalam kitab *Al-Iqnā’*, Imam Ibn Hajar al-Haitami dalam kitab *Tuḥfah*, Imam Zainuddin bin ‘Abd al-‘Azīz al-Mālibārī dalam kitab *Fath al-Mu‘īn*, Imam Ramli dalam kitab *Nihāyah*, Syeikh Sayid Bakri Shaṭā dalam kitab *I‘ānah al-Ṭālibīn*, dan Syeikh Nawawi Banten dalam kitab *Nihāyatuz Zain*. Semua ulama di atas menyatakan bahwa talqin hukumnya sunnah.

⁸⁰ Apabila taubat di waktu hampir mati – berdasarkan ayat 18 an-Nisā’ – itu tidak berguna, bagaimana ajaran si hidup kepada si mati yang dalam kubur itu, dapat berfaedah?, Kalau ajaran si hidup kepada si mati itu berfaedah, mengapa tidak kamu ajar orang-orang kafir?, Kamu bacakan talqin itu dengan bahasa Arab, maka apakah orang yang tak tau bahasa Arab itu, apabila mati, lantas bisa mengerti bahasa Arab?

⁸¹ A. Hassan, "Masalah Talqin," dalam *Soal-Jawab* 4, 1370.

Langkah selanjutnya, Siradjuddin Abbas mengutarakan dalil hadis Ṭabrānī yang terdapat dalam kitab Mu‘jam al-Kabīr dari sahabat Nabi, bernama Abū Umāmah. Inti hadis ini menjelaskan bahwa Abū Umāmah berpesan agar ketika dia wafat jenazahnya diurus sebagaimana yang diperintahkan oleh Rasulullah, yakni ketika seorang Muslim meninggal dunia, setelah tanah kuburnya diratakan, agar salah satu berdiri untuk melakukan talqin. Karena hadis ini dianggap lemah oleh kebanyakan ahli hadis, maka Siradjuddin Abbas menegaskan bahwa hadis talqin dari Abū Umāmah dapat dijadikan dalil penegak hukum dipandang dari dua segi. Pertama, karena talqin itu hanya "*faḍāil al-A‘māl*" yaitu amalan sunnah, amalan do'a-do'a dan zikir, maka walaupun *ḍa‘īf*, hadis tersebut dapat dijadikan dalil. Imam al-Ghazali juga banyak menggunakan dalil hadis *ḍa‘īf* untuk urusan "*faḍāil al-A‘māl*" dalam Iḥyā' ‘Ulūmuddīn.⁸² Kedua, Walaupun *ḍa‘īf*, hadis ini mendapat sokongan dan bantuan dari hadis-hadis yang ṣaḥīḥ bahkan oleh ayat Al-Qur'an, sehingga derajat hadis tersebut naik menjadi hadis *ḥasan liḡhairihī*, karena itu sah untuk menjadi dalil atas sunnahnya talqin.⁸³

Terdapat sepuluh dalil yang menyokong hadis Abū Umāmah yang lemah sehingga menjadi hadis *ḥasan liḡhairihī*, yakni yang intinya sebagaimana tercantum dalam tabel berikut:⁸⁴

Tabel 6:
Dalil-dalil Penyokong Hadis Abū Umāmah tentang Talqin Mayit menurut Siradjuddin Abbas

No	Inti Dalil	Sumber
1	Hadis tentang wasiat seorang sahabat ketika ia dalam keadaan akan wafat, beliau minta, kalau ia	Riwayat Muslim

⁸²Terkait dengan kebolehan beramal dengan hadis lemah untuk "*Faḍāil al-a‘māl*," Siradjuddin Abbas mengutip pendapat ulama-ulama besar mazhab Syafi'i, seperti Ibnu Hajar al-Haitami, Imam Nawawi, Imam Sharbinī, Ibnu Ṣalah, dan Imam Sharwānī. Lihat selengkapnya pada Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama 4*, 97-99.

⁸³Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama 4*, 96.

⁸⁴Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama 4*, 99-112. Lihat juga Ibn Ahmad al-bantānī, *Al-Manqūlāt fī taḥqīq al-Maqālāt*, 47.

	sudah dikuburkan dan tanah sudah diratakan, jangan buru-buru pulang, tetapi berhentilah sejenak, karena ia akan merasa terhibur dengan orang yang di atas kubur, dan ia dapat mengetahui jawaban apa yang akan diberikannya kepada malaikat pesuruh Tuhan untuk menanyainya. ⁸⁵	
2	Hadis yang menceritakan bahwa Nabi berhenti sejenak setelah selesai menguburkan mayit dan bersabda agar yang hadir memintakan ampunan kepada Allah dan mendo'akan agar mayit tabah (dalam menjawab pertanyaan), karena ia sedang ditanya. ⁸⁶	Riwayat Abū Dāwūd
3	Hadis yang menjelaskan bahwa Nabi memerintahkan untuk mentalqinkan kalimah tauhid kepada orang yang akan mati, agar akhir dari kalamnya di dunia ini berupa kalimah tauhid, supaya termasuk ahli surga. (inti dari dua hadis). ⁸⁷	Riwayat Muslim
4	وذكر فإن الذكر تنفع المؤمنين Bahwa peringatan itu bermanfaat bagi mukminin baik yang masih hidup maupun sudah mati.	QS. Al-Dhāriyāt: 55
5	Hadis yang menjelaskan bahwa mayit dalam kubur mendengar derap sandal para pengantarnya ketika	Riwayat al-Bukhārī

⁸⁵ عن شماسه المهري قال حضرنا عمرو ابن العاص وهو في سبابة الموت (قال), فإذا أنا مُتُّ فلا تصحبني نائحة ولا نار, فإذا دفنتموني فشنُّوا عليَّ شَنًّا ثم أقيموا حول قبري قدر ما تُنَحَّرُ جُزُورٌ ويُقسَمُ لحمُها حتى أستاذن بكم وأنظُرُ ماذا أراجعُ به رُسُلُ ربِّي.

Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Imān, Bāb kawṇ al-islām bi hadam mā qablahu, 63.

⁸⁶ عن عثمان ابن عفان رضي الله عنه قال, كان النبي ص.م. إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال: استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت فإنه الآن يُسأل.

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ta'fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 2, 579.

⁸⁷ سمعتُ أبا سعيد الخدري يقول: قال رسول الله ص.م. لَقِنُوا موتاكم لا إله إلا الله. Lihat Al-Ḥāfiẓ ibn 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī (Ibn Mājah), *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Jilid 1, 464. Bandingkan dengan Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ta'fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 2, 562.

	mereka kembali pulang, kemudian mayit itu didatangi dua orang malaikat, dst. ⁸⁸	
6	Hadis yang menerangkan bahwa Nabi mengatakan, orang yang sudah dikubur itu akan dikembalikan ruhnya ke tubuhnya, lalu datang dua malaikat menyuruh duduk dan menanyainya. ⁸⁹	Riwayat Ahmad bin Hanbal
7	Hadis yang menjelaskan bahwa Nabi memanggil nama mayat-mayat orang kafir yang meninggal di perang Badar, yang sudah tiga hari belum dikuburkan. Nabi mengucapkan "apakah tidak benar janji Tuhan yang dijanjikan kepadamu? Adapun aku telah menerima janji itu berupa kemenangan." Ketika 'Umar bin Khattab mendengar pernyataan Nabi, ia bertanya. Ya Rasul, bagaimana mereka bisa mendengar dan bagaimana mereka bisa menjawab pertanyaan itu padahal mereka sudah menjadi bangkai? Rasul menjawab: Demi Tuhan, mereka mendengar suaraku lebih dari kamu mendengarku, tetapi mereka tidak bisa menjawabnya. ⁹⁰	Riwayat al-Bukhārī dan Muslim

⁸⁸ عن أنس رضي الله عنه عن النبي ص.م. قال: العبد إذا وُضع في قبره وتُؤَيَّى وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم. أتاه ملكان فأقعداه فيقولان له، ما كنت تقول في هذا الرجل محمد ص.م.، فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال: أنظر إلى مقعدك من النار قد أبد لك الله به مقعداً من الجنة. قال النبي ص.م. فتراهما جميعاً. وأما الكافر و المنافق فيقول: لا أدري، كنت أقول ما يقول الناس فيقال: لا دريت ولا تكلت. ثم يُضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين.

⁴ Sa'd ibn Nāṣir ibn 'Abd al-'Azīz al-Shathrī, *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyād: Dār Ishbīliyyā, 2002), cet. ke-1, 247. Redaksi yang agak berbeda terdapat ⁵ dalam Sunan Abī Dāwūd. إنَّ العبد إذا وُضع في قبره وتُؤَيَّى عنه أصحابه إنه ليسمع قرع نعالهم. Lihat *Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd*, Ta'liq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 2, 581.

⁸⁹ عن البراء بن عازب عن النبي ص.م.، فتعأذ روحه في جسده فيأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له، من ربك؟ فيقول: ربي الله إلى آخر الحديث.

⁹⁰ عن أنس ابن مالك رضي الله عنه أنَّ رسول الله ص.م. تَرَكَ قَتْلَى بدرٍ ثلاثاً ثُمَّ أَتَاهُمْ فقام عليهم فناداهم فقال: يا أبا جهل ابن هشام يا أمية ابن خلف يا عتبة ابن ربيعة، أليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقاً فإني قد وجدت ما وعدني ربي جثاً. فسمع عمر قول النبي ص.م. فقال: يا رسول الله كيف يسمعوا وأني يجيبوا وقد جئوا قال: والذي نفسي بيده ما أنتم بأسمع لما أقول منهم ولكنهم لا يقدرُونَ أَنْ يجيبوا.

8	Hadis Nabi yang memerintahkan ketika seseorang menghadiri orang sakit atau telah meninggal dunia, untuk mengatakan "khair" (baik), karena malaikat mengaminkan do'amu. ⁹¹	Riwayat Muslim
9	Hadis yang menerangkan bahwa Rasulullah mengatakan kpd 'Aishah bahwa Tuhan memerintahkan kepada 'Aishah untuk ke makam Baqi'. Lalu Nabi mengajarkan kepada 'Aishah untuk mendo'akan dan memintakan ampunan kepada Tuhan atas semua ahli kubur. ⁹²	Riwayat Muslim
10	Hadis yang menerangkan bahwa ketika seseorang mayit telah selesai dikubur, dan tanahnya sudah diratakan, maka "mereka" para tabi'in menyukai bahwa dikatakan kepada mayit ... Hai Anu! Katakan Lā Ilāha Illallāh, ... katakan Allah Tuhanku, Islam agamaku...dst. ⁹³	Riwayat Sa'id bin Manṣūr.

Setelah memaparkan 10 dalil penyokong hadis Abū Umāmah, Siradjuddin Abbas memaparkan beberapa sanggahan dan jawaban dari pernyataan ulama yang berseberangan dengan pendapatnya. Dan yang terakhir dia menyampaikan kesimpulan, bahwa talqin hukumnya sunnah berdasarkan hadis Abū Umāmah yang terangkat menjadi hadis *ḥasan lighairih*. Dari keseluruhan proses *istinbāt* Siradjuddin Abbas dalam masalah talqin ini dapat

⁹¹ عن أم سلمة قالت: قال رسول الله ص.م.: إذا حضرتم المريض أو الميت فقولوا خيراً فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون.

⁶ Lihat juga Ibn M⁵ah, *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Jilid 1, 465. Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Ta'fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Jilid 2, 561.

⁹² عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله ص.م.: إِنَّ رَبِّي يَأْمُرُكَ أَنْ تَأْتِيَ أَهْلَ الْبَقِيعِ فَتَسْتَغْفِرَ لَهُمْ قَالَتْ: قُلْتُ: كَيْفَ أَقُولُ لَهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: قُولِي السَّلَامَ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ وَيَرْحَمُ اللَّهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنَّا وَالْمُسْتَأْخِرِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لِلْآخِقُونَ.

⁴⁸ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Janā'iz, Bāb mā yuqālu 'inda dukhūl al-qubūr wa al-du'ā' li ahliha, 348.

⁹³ عن راشد بن سعدٍ وضمرة ابن حبيب وحكيم ابن عَمْرِو قالوا: إذا سُوِّيَ على الميت قبره وانصرفَ الناسُ عنه كانوا يَسْتَحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ لِلْمَيِّتِ عند قبره: يَا فُلَانُ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. يَا فُلَانُ قُلْ رَبِّي اللَّهُ وَدِينِي الْإِسْلَامُ وَنَبِيِّي مُحَمَّدٌ ص.م. ثُمَّ يَنْصَرِفُ. وقد ذكرَ هذا الأثرُ الحافظُ في التلخيص وسكت عنه.

diketahui bahwa benar, dia sebagai pembela mazhab Syafi'i, dilihat dari dua sudut. *Pertama*, tokoh-tokoh yang dijadikan sandaran pandangannya, seluruhnya adalah ulama Syafi'iyyah. *Kedua*, dari sisi penggunaan hadis *ḍa'īf* sebagai dalil "faḍāil al-A'māl" mencerminkan pengikutannya kepada pandangan mazhab Syafi'i.

Dari pembahasan masalah talqin ini terlihat bahwa antara A. Hassan dan Siradjuddin Abbas menempuh metode *istinbāt* yang berbeda. A. Hassan memilih metode pemaknaan secara harfiah terhadap kata *al-mawtā* yang terdapat pada ayat 80 an-Naml dan kata *man fī al-qubūr* yang terdapat pada ayat 22 Surat Fāṭir. Di samping itu, A. Hassan juga mencukupkan pada pendapat para ulama tentang lemahnya hadis Abū Umāmah mengenai talqin tanpa ada keinginan untuk mencari dalil lain sebagai pendukung. Sedangkan Siradjuddin Abbas memilih metode pemaknaan kata di atas secara majazi dengan melihat konteks dari keseluruhan rangkaian ayat tersebut dan berusaha mencari dalil lain untuk mendukung hadis Abū Umāmah yang dinilai lemah oleh para ahli hadis agar terangkat menjadi *ḥasan lighairihi*.

A. Hassan mengakui bahwa dia juga mengetahui pemaknaan secara majazi yang digunakan oleh para ulama tafsir, tetapi dia lebih memilih makna hakiki dengan mengikuti cara yang dilakukan oleh Siti Aishah dan Baginda Umar.⁹⁴ Dari realitas ini dapat juga dikatakan bahwa pilihan metode *istinbāt* hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas serta ulama lainnya adalah sebuah kecenderungan setiap ulama, dan pilihan itu dipengaruhi oleh paham keagamaan masing-masing.

⁹⁴A. Hassan, "Talqin," dalam *Soal-Jawab 2*, 477-478.

C. Fatwa ³ tentang Peringatan Maulid Nabi

1. Gambaran tentang Peringatan Maulid Nabi

Peringatan Maulid atau Maulud Nabi,⁹⁵ dilakukan oleh sebagian umat Islam di seluruh dunia untuk memperingati kelahiran Nabi ³Muhammad, yang diyakini terjadi pada malam Senin, tanggal 12 Rabi'ul Awwal tahun 570 M, dan bulan itu disebut bulan Maulid, atau bulan *Mulud* (Jawa). Hari, tanggal, dan bulan itu juga diyakini sebagai saat masuknya Nabi ke Makkah (*fath Makkah*) dan hari wafatnya.⁹⁶

Cikal bakal peringatan Maulid Nabi tampaknya sudah dimulai sejak akhir abad ke-8 ketika rumah Muhammad di Makkah dirubah fungsi menjadi sebuah tempat ibadah oleh Khayzurān (w.789), ibunda Khalifah Harun al-Rashid (w.809), diziarahi secara khidmat oleh jama'ah haji. Tetapi peringatan secara lebih besar pertama kalinya muncul di Mesir pada abad ke 10 dan 11 Masehi oleh Dinasti Fāṭimiyyah (909-1171)⁹⁷ dalam suasana di mana banyak orang-orang Fatimiyah yang menegaskan silsilah mereka dari Nabi Muhammad melalui anak perempuannya, Fatimah.⁹⁸

⁹⁵ Secara bahasa, kata *mawlid* (isim zaman atau isim makan) berarti waktu atau tempat melahirkan dan bisa berarti kelahiran (*al-wilādah*), sedangkan kata *Mawlūd* berarti bayi yang dilahirkan. Dari makna leksikal ini barangkali yang tepat untuk digunakan adalah kata *mawlid*. Jadi, peringatan maulid dapat diartikan sebagai aktivitas memperingati hari kelahiran Nabi saw. sebagai tanda ke⁴ukuran dan kebahagiaan serta penghormatan terhadap panutan. Lihat A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), cet. ke-14, 1580.

⁹⁶ Lihat, misalnya, Abū Nu'aim Ahmad ibn ⁴'Abdillāh al-Isbahānī (948-1038), *Dalā'il al-Nubuwwah* (Hyderabad, Deccan: Dār al-Ma'ārif, 1950), 110.

⁹⁷ Dinasti Fatimiyyah berkuasa selama 262 tahun dengan 14 Khalifah. Secara berurutan khalifah tersebut adalah; Ubaidillah Al-Mahdi [909-924], Al-Qa'im [924-946], Al-Manshur [946-953], Al-Mu'izz [953-975], Al-'Aziz [975-996], Al-Hakim [996-1021], Az-Zahir [1021-1076], Al-Mustansir [1036-1094], Al-Musta'li [1094-1101], Al-Amir [1101-1131], Al-Hafizh [1131-1149], Azh-Zhafir [1149-1154], Al-Faiz [1154-1160], Al-'Adhid [1160-1171]. www.islamwiki.blodspot.com/2011/04/makalah-sejarah-dinasti-fatimiyah.html. Diakses pada 10 Juni 2012.

⁹⁸ Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, 181.

3

Dalam sejarah Islam, perayaan Maulid Nabi untuk pertama kali diselenggarakan penguasa Dinasti Fāṭimiyyah di Mesir, yaitu pada masa pemerintahan Abu Tamim yang bergelar *al-Mu'izz li Dīn Allāh* (yang membuat agama Allah jaya) (953–975 M). Perayaan Maulid Nabi ini dan perayaan hari besar lainnya dilakukan dengan maksud agar menjadi penguasa populer di kalangan Syi'ah. Dalam "paket" perayaan Maulid Nabi itu, penguasa Fāṭimiyyah menggunakan kesempatan tersebut untuk memberi hadiah kepada orang tertentu, seperti penjaga masjid, perawat makam ahl al-bait, dan para pejabat.⁹⁹ Selain untuk tujuan popularitas, peringatan Maulid Nabi ini juga dimaksudkan sebagai penegasan hubungan geneologi untuk mengesahkan "hak" keluarga fatimiyah sebagai "pewaris kekuasaan politik" Nabi Muhammad SAW.¹⁰⁰

Setelah Dinasti Fatimiyah berakhir dan digantikan Dinasti Ayyubiyah (1171-1250),¹⁰¹ yang dikenal sangat ketat menganut ajaran Sunni, maka peringatan Maulid Nabi terus dilestarikan. Peringatan Maulid Nabi berubah menjadi perayaan yang sangat populer yang diselenggarakan hampir di setiap kawasan Islam setelah dipopulerkan oleh Abu Sa'id al-Kokburi, Gubernur wilayah Irbil pada masa Sultan Salahudin al-Ayyubi (1138-1193). Peringatan sepenuhnya didukung oleh kelompok elit politik saat itu, dengan tujuan untuk memperkuat semangat keagamaan umat Islam dalam menghadapi perang salib. Namun perlu dicermati, bahwa peringatan ini diselenggarakan dengan menyisipkan kegiatan hiburan, di mana atraksi-atraksinya melibatkan para musisi, penyanyi serta pembawa cerita (*story tellers*). Ukuran kemeriahan peringatan bisa dilihat dari banyaknya pengunjung

3

⁹⁹ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 335.

3

¹⁰⁰ Thoha Hamim, *Pesantren dan Tradisi Maulid, Telaah atas Kritik Terhadap Tradisi Membaca Kitab Maulid di Pesantren*, Makalah disampaikan dalam acara Dies Natalis ke 32 IAIN Sunan Ampel Surabaya.

¹⁰¹ Dinasti Ayyubiyah berkuasa kurang lebih selama 79 tahun dengan 8 orang Sultan, yakni sebagai pendiri, Salahuddin Al-Ayubbi [1171-1193], dilanjutkan oleh Al-Aziz [1193-1198], Al-Mansur [1198-1200], Al-Adil I [1200-1218], Al-Kamil [1218-1238], Al-Adil II [1238-1240], As-Salih Ayyub [1240-1249], Turanshah [1249-1250]. Dikutip dari <http://pemudagenius.blogspot.com/2011/06/sejarah-dinasti-ayyubiyah.html>, diakses 11 Juni 2012.

³ yang datang dari berbagai daerah, bahkan sampai dari wilayah luar kekuasaan Abu Sa'id al-Kokburi.¹⁰²

Di luar Mesir, perayaan Maulid Nabi pertama kali diselenggarakan di Mosul, Irak. Di sana hidup seorang ulama besar bernama Umar al-Malla, ahli ilmu al-Qur'an dan hadis. Setiap tahun ia mengundang ulama serta penguasa dan pembesar Negara berkumpul di kediamannya untuk merayakan hari kelahiran Nabi SAW. Perayaan tersebut diisi dengan membaca syair-syair pujian akan keagungan Nabi Muhammad SAW. Salah satu undangannya adalah Nurudin Zangi (w.596 H/1200 M), Sultan Dinasti Atabeg di Suriah yang menganut aliran Sunni.

Di Maroko, kalangan sufi memandang peringatan Maulid Nabi dalam hirarki hari besar Islam sebagai yang kedua setelah Idul Fitri dan Idul Adha. Dalam perayaan itu, syair mistis dan prosesi para darwis (pengikut tarekat), seperti tarekat Isawiyah dan Hamadza, kadang-kadang menjadi bagian integral peringatan Maulid Nabi. Sering kali perayaan seperti ini berakhir dengan tidak sadarkan diri, yang bagi golongan lain dianggap tidak sesuai dengan watak dan misi peringatan itu.

³ Di Mesir pada masa Dinasti Mamluk (1250-1517), peringatan Maulid Nabi diadakan dengan mewah dan megah. Dalam acara itu sultan membagi-bagikan pundi-pundi dan kue kepada para ulama. Pada abad ke-19 M kerajaan Islam di Mesir mengadakan peringatan Maulid Nabi di sebuah taman. Dalam kesempatan itu dibacakan syair berseloka yang mengungkapkan kecintaan kepada Nabi Muhammad SAW.

Di Hyderabad (Pakistan), untuk merayakan Maulid Nabi, dimainkan genderang dan terompet selama 12 hari pertama bulan Rabi'ul Awwal. Setelah diadakan ceramah dalam acara puncaknya, seribu gadis cantik tampil menyajikan tarian, dan dalam acara yang dibuka resmi oleh raja setempat itu dipertunjukkan pula acrobat dan puisi. Di India, orang memasak beberapa jenis makanan untuk dipersembahkan kepada "roh" Nabi SAW. dan membagikannya kepada fakir miskin.¹⁰³

¹⁰²Ibnu Khallikan, *Biographical Dictionary*, Vol. 2 (Paris: Printed for The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842-1871), 539.

¹⁰³ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, 336

Dengan demikian, peringatan Maulid Nabi sudah menjadi tradisi keagamaan di kalangan umat Islam di berbagai belahan dunia, dalam berbagai bentuk dan motivasi sebagaimana terlihat dalam sejarah di atas termasuk berkembang di Negara Indonesia. Mulai dari motivasi untuk mendapatkan popularitas, sedekah (ibadah sosial), membaca puji-pujian,³ menghormati dan tanda syukur atas kelahiran panutan agung, dan menggugah semangat juang kaum Muslim yang tampak sudah lemah (dakwah), sampai motivasi memberikan persembahan kepada "roh" leluhur/panutan.

Peringatan Maulid Nabi diselenggarakan dengan beragam corak, terdapat perbedaan antara satu daerah dengan daerah lain, dan dari masa ke masa corak tersebut berkembang sesuai situasi dan kondisi serta budaya kaum Muslim di wilayah masing-masing. Sebagaimana di wilayah dunia Islam lainnya, di Indonesia peringatan Maulid Nabi diselenggarakan dalam berbagai bentuk sebagai perwujudan tradisi lokal, misalnya perayaan *gerebeg* yang dilakukan kalangan keraton Yogyakarta,¹⁰⁴ Surakarta, Cirebon dan *Sekaten* di kesultanan Demak.¹⁰⁵ Di Lombok Nusa Tenggara barat,

¹⁰⁴ *Gerebeg Mulud* yang dilaksanakan oleh kalangan keraton di Jawa merupakan contoh utama dari banyaknya praktik peringatan Maulid yang terkait dengan budaya lokal. *Gerebeg* ini merupakan salah satu perayaan penting di Kesultanan Yogyakarta dan merupakan perayaan dari tiga hari besar Islam, yakni perayaan Idul Fitri, disebut *Gerebeg Sawal*, perayaan Idul Adha, disebut *Gerebeg Besar*, dan perayaan Maulid, yang dikenal dengan *Gerebeg Mulud*. Lihat B. Soelarto, *Gerebeg di Kesultanan Yogyakarta* (Jakarta: Proyek sasarana Bud⁹³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979), 27-34. Lihat juga Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*¹⁵ (Tucson: The University of Arizona Press, 1989), 203.

¹⁰⁵ *Sekaten* a¹⁵ah peringatan maulid Nabi khas Jawa. Perayaan ini berawal dari zaman Kerajaan Islam Demak. Karena gamelan merupakan hal yang digemari penduduk waktu itu, maka para wali menggunakan gamelan sebagai sarana untuk mengumpulkan masyarakat. Setelah orang-orang berkumpul di depan masjid, kesempatan ini digunakan oleh Sunan kalijaga untuk memberikan penyuluhan agama Islam. Bagi yang tertarik masuk Islam, oleh Sunan Kalijaga diberikan bimbingan dan diajarkan terlebih dahulu syahadatain. Dari kata syahadatain inilah – karena perubahan ucapan – kemudian me⁴di *sekaten*. Lihat Asjmuni Abdurrahman dan Moelyadi (Penyunting), *Tanya Jawab Agama 4* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Pers "Suara Muhammadiyah", 2003), cet. ke-7, 274-275.

3

Maulid Nabi dirayakan sangat meriah dan penuh dengan nuansa spiritual, terutama oleh para anggota Nahdlotul Wathan.

Di Keraton Yogyakarta, perayaan Maulid Nabi dikenal dengan acara *Gerebeg Mulud*, yang diselenggarakan dalam waktu yang cukup panjang dan sangat kuat dipengaruhi budaya lokal.¹⁰⁶ Dalam acara ini, disediakan sesajen-sesajen, *gunungan* (nasi ketan yang dibentuk seperti gunung) dibawa ke Masjid Besar agar diberkati dengan pembacaan do'a-do'a, dan kemudian dibagi-bagikan, atau diperebutkan oleh ribuan orang yang ingin mendapatkan bagian dari gunungan yang diberkati itu, yang dipercaya dapat menjamin kesejahteraan dan kesehatan serta menjauhkan dari segala bala'.¹⁰⁷ Cara ini tentu berbeda dengan yang dilaksanakan di masjid-masjid pada zaman lampau, yakni dengan membaca syair arab yang dikenal oleh dunia pesantren dengan *al-Barzanji*, *al-Diba'* dan *al-Burdah* atau *Syaraf al-Anam*.¹⁰⁸ Di pesantren tradisional, selain membaca *al-Barzanji*, *al-Diba'* atau *Syaraf al-Anam*, juga tahlil dan do'a bersama.

Di perkotaan, perayaan lebih diorientasikan pada aspek dakwah dan sosial dengan tujuan menggairahkan kehidupan beragama dalam keluarga, masyarakat, dan meningkatkan penghayatan dan pengamalan ajaran agama. Kegiatannya bervariasi sesuai kebutuhan dan orientasi lembaga pelaksananya, antara lain ceramah, lomba, diskusi/seminar, khitanan massal,

¹⁰⁶ *Ensiklopedi Islam*, 336

¹⁰⁷ Lihat B. Soelarto, *Gerebeg di Kesultanan Yogyakarta*, 39-46. Adapun kedudukan sultan Yogyakarta dalam ritual ini digambarkan oleh Mark Woodward sebagai berikut: "Sebelum dan selama pembagian *gunungan*, sang sultan duduk di atas singgasana, dikelilingi oleh anggota istana serta pusaka yang maha dahsyat (tanda kebesaran raja). Perhatiannya berkuat ke *Tugu*, sebuah monumen yang berlokasi di sebelah selatan istana yang melambangkan kemanunggalan manusia dengan Allah. Menurut para informen dan dokumen-dokumen istana, dia sudah mencapai kemanunggalan mistis. Dikatakan bahwa ini merupakan sumber utama dari berkat yang diberikan kepada khalayak yang tengah menunggu. Karena itu sang sultan mampu menggunakan pencapaian mistisnya sebagai sarana untuk mengokohkan legitimasi raja. Dalam ritual ini, dia tidak Cuma merupakan wakil Allah, dia, untuk segala maksud dan tujuan, adalah Tuhan. Sedemikian rupa, dia bisa memberikan berkat ketuhanan langsung kepada sarakannya." Lihat Mark Woodward, *Islam in Java*, 179.

¹⁰⁸ Thoha Hamim, *Pesantren dan Tradisi Maulid, Telaah atas Kritik Terhadap Tradisi Membaca Kitab Maulid di Pesantren*.

³ pengobatan gratis, pasar murah (bazar), dan berkunjung ke panti asuhan³ atau yang lainnya.

Perkembangan bentuk dan variasi peringatan itu terlihat dengan adanya upaya panitia pelaksana untuk melengkapi kegiatan itu, misalnya dengan bakti sosial, festival kesenian atau seminar (diskusi ilmiah), dll. Penyelenggaranya pun merata, di kampung-kampung, masjid/mushalla, perkantoran, sekolah dan perguruan tinggi, bahkan peringatan juga diadakan di Istana Negara yang biasanya dihadiri oleh presiden, pimpinan lembaga tertinggi dan tinggi Negara, korp diplomatik, ulama, pimpinan organisasi politik dan keagamaan, pemuka agama Islam dan umat Muslim.¹⁰⁹ ³

Di era modern, peringatan maulid bukan hanya dipersoalkan oleh kelompok reformis-puritan, seperti orang-orang Wahabi yang secara jelas mengharamkannya, tetapi juga oleh orang-orang moderat. Argumen yang mereka ajukan adalah bahwa peringatan Maulid Nabi tidak diperintahkan dalam nas Al-Qur'an, juga tidak dicontohkan oleh Rasulullah SAW dan juga tidak ditradisikan salaf shalih.¹¹⁰ ³

Di Indonesia, perdebatan sengit tentang peringatan Maulid Nabi ini terjadi sebelum tahun 1970-an. Sampai sekarang, perdebatan serupa juga sesekali masih terdengar, namun resonansinya sudah tidak senyaring era tahun 1970-an, muncul pada saat-saat tertentu dan dalam skala yang kecil.¹¹¹ Kritik terhadap peringatan Maulid di Indonesia pada era sebelum tahun 1970-an diarahkan kepada tradisi membaca tiga kitab maulid, yang dilakukan oleh kalangan pesantren, yaitu *al-Barzanji*, *al-Diba'*, dan *al-Burdah*. Kalangan pesantren memang menjadikan

¹⁰⁹ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1990) ³ 204

¹¹⁰ Thoha Hamim, *Pesantren dan Tradisi Maulid, Telaah atas Kritik Terhadap Tradisi Membaca Kitab Maulid di Pesantren*.

¹¹¹ Lihat artikel-artikel yang dimuat dalam majalah Suara Muhammadiyah dan Aula. Tim PP Majelis Tarjih "*Peringatan Maulid Nabi*" Suara Muhammadiyah (Juli 1993), 21, Zulfahmi, "*Mawlid ke 1466*" Suara Muhammadiyah (September 1993), 28-29. Sahal Mahfudh, "*Nabi Sendiri Sudah Mengisyaratkan Perlunya Peringatan Maulid*", Aula (Oktober 1990), 67-68. "*Maulid Nabi Alih Semangat Zaman Ini*", Aula (Oktober 1990).

tiga kitab tersebut sebagai bahan bacaan tunggal dalam setiap kegiatan peringatan Maulid mereka.

Sejak awal peringatan Maulid Nabi SAW. itu diperkenalkan pertama kali oleh penguasa Dinasti Fatimiyah sudah menuai pro dan kontra. Karena peringatan seperti itu belum/tidak pernah dilakukan oleh Nabi sendiri dan sahabat-sahabatnya. Artinya aktivitas tersebut adalah rekayasa manusia yang mentradisi di kalangan umat Muslim. Karena tradisi, tentu ada yang setuju dan tidak berdasarkan dalil, baik berupa nas al-Qur'an dan sunah maupun dalil fakta lapangan terkait pelaksanaan peringatan itu sendiri. Persoalan ini menjadi menarik dibahas, lantaran ritual adat ('urf)¹¹² seperti ini tak dapat dipungkiri merupakan hasil kebudayaan yang diciptakan kaum Muslim sendiri, bahkan oleh suatu kelompok diyakini sebagai manifestasi keyakinan dan digunakan sebagai syi'ar Islam khas daerah tertentu. Pertanyaannya kemudian, bagaimana dalil yang digunakan masing-masing pendapat itu memiliki relevansi dengan hukum boleh tidaknya peringatan Maulid Nabi, dan bagaimana pula batas kebolehan dan ketidakbolehannya?

2. Metode *istibāṭ* Hukum

Keabsahan Peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW, sejak pertama kali diselenggarakan sudah menimbulkan kontroversi. Bahkan di kalangan penguasa Dinasti Fatimiyah sendiri juga ada yang melarang penyelenggaraan peringatan Maulid Nabi.¹¹³ Bukti lain bahwa keabsahan peringatan Maulid masih diperdebatkan adalah, bahwa banyak ulama dari berbagai mazhab secara eksplisit menunjukkan sikap pro dan kontra terhadap tradisi ini. Beberapa tokoh ulama pendukung tradisi ini

¹¹² Adat, yang dianggap kebiasaan dan bersinonim dengan kata 'urf, adalah sesuatu yang dikenal atau diterima secara umum. Adat umumnya mengacu pada konvensi yang sudah lama ada, baik yang sengaja diambil atau akibat dari penyesuaian tak sengaja terhadap keadaan, yang dipatuhi dan sangat meninggikan perbuatan atau amalan. Lihat pendapat Levy, R sebagaimana dikutip oleh Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal potret dari Cirebon* (Ciputat: Pogos Wacana Ilmu, 2001), 166

¹¹³ Hasan al-Sandubi, *Tarikh al-Ikhtilaf bi al-Mawlid al-Nabawi* (Kairo: Mathba'ah al-Istiqomah, 1948), 64-65.

antara lain Ibn Hajar al-ʿAsqalānī (w. 852 H),¹¹⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911 H),¹¹⁵ seorang ulama dari mazhab Syafi'i, menulis kitab *Husn al-Maqṣid fī ʿamal al-Mawlid* untuk mengesahkan tradisi maulid.¹¹⁶ Pendapat yang sama juga difatwakan oleh Al-Ḥafīz as-Sakhawī (w. 902 H).¹¹⁷ Sebaliknya beberapa ulama yang kontra terhadap tradisi peringatan maulid antara lain adalah Ibn Taimiyah, Imam Tāj al-Dīn Abu Ḥafs ʿUmar ibn ʿAlī al-Lakhmī Al-Fākīhānī (w. 1331 atau 1334), Muhammad ibn Muhammad ibn al-Hajj al-Mālīkī, Imam al-Shāṭibī, Syaikh Muhammad ibn Ibrāhīm Alu al-Syaikh (Mufti Saudi Arabia), Syaikh Abd al-ʿAzīz ibn ʿAbdīh ibn Bāz (Mufti Saudi Arabia), Syaikh ʿUthaimīn, dll. Mereka menolak peringatan Maulid Nabi yang secara terurai mereka jelaskan alasan-alasannya dalam kitabnya.¹¹⁸ Di Indonesia, perdebatan terjadi antara kaum modernis yang cenderung menolak tradisi maulid dan kaum tradisional yang cenderung

¹¹⁴ Fatwa Ibnu Hajar al-Asqalani sebagaimana dinukil oleh Abu Abdillah, mengatakan: "Asal peringatan maulid adalah bid'ah yang belum pernah dinukil dari *al-salaf al-ṣāliḥ* pada tiga abad pertama, tetapi meski demikian peringatan maulid mengandung kebaikan dan lawan^{6a}. Jadi, barangsiapa dalam peringatan maulid berusaha melakukan hal-hal yang baik saja dan menjauhi lawannya (yang⁶elek/buruk), maka itu adalah bid'ah *ḥasanah*. Lihat Abu Abdillah, *Argumen Ahlussunnah Wal Jama'ah: Jawaban Tuntas terhadap Tuduhan Bid'ah dan Sesat* (Tangerang Selatan: Pustaka Ta'awun, 2011), cet. ke-3, 324.

¹¹⁵ Fatwa Al-Suyuti dalam Risalahnya, *Husn al-Maqṣid fī ʿAmal al-Mawlid* adalah sebagai berikut: "Menurutku, pada dasarnya peringatan maulid, berupa berkumpulnya orang, membaca al-Qur'an, meriwayatkan hadis-hadis tentang permulaan sejarah Nabi dan tanda-tanda yang mengiringi kelahirannya, kemudian disajikan hidangan lalu dimakan dan bubar setelahnya tanpa ada tambahan-tambahan lain, adalah termasuk bid'ah *ḥasanah* yang pelakunya akan memperoleh pahala, karena itu merupakan perbuatan mengagungkan Nabi dan menampakkan rasa gembira d⁶⁵ suka cita dengan kelahiran Nabi yang mulia."

¹¹⁶ Lihat Al-Suyuthi, *Husn al-Maqṣid fī ʿAmal al-Mawlid* (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1985), 45-61.

¹¹⁷ Nama lengkapnya Abu al-Hasan as-Sakhawi, Ali ibn Muhammad ibn Abd al-Samad ibn Abd al-Ahad al-Hamdani. Dia dilahirkan di kota Hamdani Iran.

¹¹⁸ Sebagian dari fatwa-fatwa mereka telah¹⁵ dikumpulkan oleh Hammad Abu Mu'awiyah dalam karyanya yang berjudul, *Studi Kritis Perayaan Maulid Nabi* (Gowa: Al-Maktabah al-Atsariyah, 2007), cet. ke-1, 272-297.

mengakomodasi tradisi lokal dan menganggapnya sebagai bid'ah *hasanah*.

Beberapa hal yang menjadi fokus perhatian ulama penolak bid'ah *hasanah* tentang maulid, seperti A. Hassan (Persis) dan pada umumnya ulama modernis, antara lain adalah; pertama, mereka mencurigai bahwa peringatan maulid tidak mempunyai akar (*asli*) dalam Al-Qur'an dan sunah Nabi. Kedua, peringatan maulid sering dibarengi dengan pembacaan naskah riwayat nabi dalam bahasa Arab yang tidak dimengerti artinya oleh pembacanya serta adanya pujian kepada Nabi yang dinilai berlebihan dan tradisi berdiri (*qiyām*) pada waktu pembacaan naskah pujian. Ketiga, peringatan maulid sering dibarengi dengan perkara-perkara haram dan maksiat serta memubazirkan dana.

Menurut A. Hassan, peringatan maulid itu bid'ah terlarang atau membodohkan diri sendiri, karena beberapa alasan. Pertama, meski peringatan maulid nabi itu pada awalnya baik, yakni untuk mengingat kembali perjuangan Nabi, namun perkembangan sekarang, orang hanya berkumpul ramai-ramai, lantas dibacakan kitab maulid atau Barzanji dalam bahasa Arab – yang hanya bisa dipahami oleh segelintir orang – dan disertai rebana atau musik. Kedua, mengkhususkan berdiri (*qiyām*) saat membaca naskah kelahiran Nabi pada tanggal dan bulan tertentu saja dengan meyakini bahwa roh Nabi hadir pada waktu itu. Ketiga, berit'iqat bahwa membaca maulid, berdiri di waktu tertentu, sebagai amalan sunnah adalah kesalahan besar, sebab tidak didasarkan pada keterangan agama.¹¹⁹

Peringatan maulid itu ada baiknya dan ada tidak baiknya. Bagi A. Hassan, membaca riwayat Nabi itu memang bagus, karena dengan itu, seseorang dapat mengetahui sejarah perjuangan Nabi yang sangat berat dalam mengembangkan agama. Tetapi, yang terjadi sekarang, orang-orang hanya berkumpul-kumpul membaca kitab Barzanji yang berbahasa Arab, dan mereka tidak mengetahui artinya, sambil berteriak-teriak, berirama dengan rebana. Yang

¹¹⁹A. Hassan, dkk, *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama 2* (Bandung: Diponegoro, t.t.) cet. ke-15, 795. Lihat juga A. Hassan, dkk, *Soal-Jawab 1*, 371-374.

aneh, mereka membaca tanpa tahu artinya dianggap sunah dan berpahala.¹²⁰

Pada saat umat Muslim kurang perhatian terhadap ajaran dan tuntunan nabi, maka peringatan maulid dengan cara menyampaikan informasi yang perlu mendapat perhatian dalam rangka mencontoh perbuatan nabi, hal demikian dapat dilakukan. Namun jika dalam pelaksanaannya terdapat hal-hal yang bertentangan dengan ajaran agama sendiri, seperti kemusyrikan, maksiat dan kemunkaran, maka peringatan maulid tidak perlu diadakan. Salah satu hal yang bertentangan dengan ajaran agama adalah memberikan pujian terhadap nabi melebihi yang disyariatkan oleh Islam, misalnya memposisikan nabi sebagai penghapus dosa (ياحي الذنوب) naungan dan tujuan, dll. Hal demikian dianggap memposisikan nabi bukan lagi sebagai manusia biasa tetapi manusia yang telah dimasukkan ke lingkungan ke-Tuhan-an atau yang mirip dengan itu.¹²¹

Mereka yang menolak peringatan maulid menganggap bahwa peringatan maulid yang dilakukan dengan cara membaca kitab al-Barzanji dll. adalah perbuatan tercela (*bid'ah dalālah*). Selanjutnya mereka munuduh bahwa dengan tetap mempertahankan tradisi maulid, maka berarti kalangan pesantren telah mengesahkan amalan yang dicela Islam.¹²² Alasan yang mereka kemukakan adalah bahwa pujian yang termuat dalam Barzanji, Burdah, dan Maulid Azab melanggar batasan puji-pujian yang digariskan oleh syari'ah. Dengan demikian, menurut mereka, materi pujian yang menggambarkan Nabi sebagai pemberi syafaat, ampunan dan keselamatan adalah perbuatan syirik, karena pujian seperti itu menempatkan Nabi dalam kapasitas sebagai pemberi keselamatan, sebuah status yang menjadi hak mutlak Tuhan saja.¹²³

¹²⁰ A. Hassan, "Membaca Maulid Nabi," dalam *Soal-Jawab 1*, 371-372.

¹²¹ Lihat Asjmun Abdurrahman dan Moelyadi (Penyunting), *Tanya Jawab Agama 1* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Pers "Suara Muhammadiyah", 2003), cet. 3, 7, 126-127. *Tanya Jawab Agama 4*, 272.

¹²² Thoha Hamim, *Pesantren dan Tradisi Maulid, Telaah atas Kritik Terhadap Tradisi Membaca Kitab Maulid di Pesantren*.

¹²³ Untuk mengetahui pendapat kelompok penolak kegiatan maulid, lihat pendapat A. Hassan dan Munawar Cholil dalam Fiderspiel, *The Persatuan*

A. Hassan menolak secara total peringatan Maulid Nabi, bahkan termasuk juga peringatan halal bi halal, isra' mi'raj, dll. Jika A. Hassan sepenuhnya menolak pelaksanaan peringatan maulid, maka Muhammadiyah, misalnya, masih membolehkan merayakan maulid Nabi dengan catatan. Muhammadiyah menggunakan pendapat KH. Hasyim Asy'ari, yang mengatakan bahwa kalau dalam peringatan maulid itu dibacakan sejarah dan pujian-pujian yang benar dengan menunjukkan rasa senang dan syukur atas kelahiran Rasulullah, dan tidak dibarengi dengan aktivitas maksiat dan munkarat, maka tidaklah apa. Tetapi jika dalam pelaksanaannya dibarengi amal maksiat, seperti nyanyian-nyanyian yang diiringi musik yang membuat gaduh dengan siulan-siulan, maka diharamkan.¹²⁴

Jika yang dicurigai adalah ketidakadaan akar (*asʿl*) atau dalil khusus yang menganjurkan untuk melaksanakan peringatan maulid, itu memang benar, sama halnya tidak ditemukan dalil khusus yang melarangnya. Meskipun tidak ditemukan dalil khusus tentang peringatan maulid, namun menurut Siradjuddin Abbas dan kalangan pendukung bid'ah *hasanah*, terdapat beberapa ayat al-Qur'an dan hadis sahih yang dapat dijadikan landasan normatif pelaksanaan peringatan maulid. Beberapa ayat al-Qur'an yang dikutip oleh Siradjuddin Abbas adalah yang membarukan tentang anjuran untuk memuliakan Nabi, misalnya QS. Al-A'raf: 157 dan al-Maidah: 12,¹²⁵ serta ayat yang berbicara tentang anjuran mengambil pelajaran kepada peristiwa-peristiwa masa lalu (ayat tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an).

31
Islam, 57: Moenawar Chalil "Fatwa Oelama jang Haq tentang Bid'ah Maoeloedan" Pembela Islam No. 65.

¹²⁴Lihat Asjuni Abdurrahman dan Moelyadi (Penyunting), *Tanya Jawab Agama I*, 1: 39

¹²⁵فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "Maka orang-orang yang beriman kepadanya (Muhammad), memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al Quran), mereka Itulah orang-orang yang beruntung." (QS. Al-A'raf: 157). وَقَالَ اللَّهُ "Dan Allah berkahi: Sesungguhnya Aku beserta kamu, kalau kamu mengerjakan sembahyang dan menunaikan zakat serta beriman kepada rasul-rasulKu, dan kamu memuliakan mereka...." (QS. Al-Maidah: 12).

Pada dua ayat yang pertama (QS. Al-A'raf: 157 dan al-Maidah: 12) didapati kata "wa 'azzarūhu" dan kata "wa 'azzartumūhum" yang berarti memuliakan Muhammad atau para nabi. Menurut para mufassir, antara lain At-Ṭabarī, Al-Qurṭubī, Al-Suyūṭi, dan Quraish Shihab, memberikan makna kata 'azzarūhu dengan arti membantu, mengagungkan, dan mendukung nabi dengan dukungan yang kuat lagi penuh hormat.¹²⁶ Ini adalah makna yang diambil secara bahasa sebagaimana disebutkan dalam *Lisān al-'Arab*, bahwa kata 'azzara berarti menolong dengan pedang atau mengagungkan. Barang siapa menolong Nabi, maka Allah akan menolongnya.¹²⁷

Sebagian mufassir menjelaskan bagian akhir ayat 156 yang berbunyi *كل شيء*, bahwa kata *كل شيء* bersifat umum termasuk iblis, kemudian Allah mengerucutkan cakupan ungkapan umum itu dengan kalimat *فسأكتبها للذين يتقون*, yakni rahmat-Ku itu hanya untuk orang-orang yang bertaqwa. Kalimat ini pun masih umum, karena Yahudi dan Nasrani juga mengaku sebagai kaum bertaqwa. Baru kemudian menurut riwayat Abū Bakr al-Hudhliyy dan sebagian mufassir, bahwa kalimat awal dari ayat 157 QS. Al-A'raf *الذين يتبعون الرسول النبي الأمي* merupakan ungkapan yang mengeluarkan kelompok iblis, Yahudi dan Nasrani dari golongan yang menerima rahmat itu. Bahwa ramat Allah ditujukan untuk umat Nabi yang Ummi, yakni Muhammad saw. Pada akhir⁴ ayat 157 ini diakhiri dengan ungkapan *فوالذين آمنوا به وعزروه ونصروه*, yakni orang-orang yang tidak hanya mengikuti Rasul dalam berbagai

¹²⁶ Abī Ja'far Muhammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Jilid 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 87. At-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān Juz 8*, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Mesir⁷ Dār Hījir, 2001), cet. ke-1, 253. Imam Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-56 nī li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 192. Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭi, *Al-Durr al-Manthūr fī al-6 afsīr al-Ma'thūr*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000/1421 H), 473. M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol.3 (Jaka⁶: Lentera Hati, 2001), cet. ke-1, 44.

¹²⁷ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (t.tp., Dār al-Ma'ārif, t.t.), 2924.

kebaikan, tetapi yang mengimannya, mengagungkan dan menolongnya yang akan mendapatkan keberuntungan.¹²⁸

Salah satu cara mengagungkan nabi adalah dengan melakukan aktivitas positif yang bermanfaat untuk umat Islam, termasuk mengadakan peringatan maulid Nabi. Cara berdalil sebagaimana dilakukan Siradjuddin Abbas di atas, dalam perspektif ushul fikih dikenal dengan metode *bayānī*, yakni metode penetapan hukum melalui pemahaman secara kebahasaan. Dan ini sesuai dengan fikih; الأمر بشيء أمر بوسائله للوسائل كحكم المقاصد (perintah/anjuran terhadap sesuatu berarti perintah/anjuran untuk mengadakan perantaranya/*wasīlah* (alat untuk mencapainya), dan hukum yang ada pada perantara sama dengan hukum yang ada pada tujuan).¹²⁹ Peringatan Maulid adalah salah satu cara/wasilah untuk mewujudkan anjuran al-Qur'an "mengagungkan Nabi." Jika mengagungkan Nabi itu dianjurkan, maka menjalankan peringatan maulid Nabi juga dianjurkan.

Di dalam al-Qur'an dan hadis, sebenarnya selain Idul Fitri dan Idul Adha, tidak ditemukan perintah merayakan hari besar Islam lain, seperti Maulid Nabi,¹³⁰ tetapi perintah umum untuk mengambil pelajaran dari peristiwa atau kejadian masa lalu ditemukan dalam banyak ayat al-Qur'an. Bahkan al-Qur'an sendiri berisi banyak kisah masa silam, yang tentunya dimaksudkan untuk dijadikan pelajaran.¹³¹ Sebagaimana kisah-kisah dalam al-Qur'an,

¹²⁸ At-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* Juz 10, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, 484. Lihat juga Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 9, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Bairūt: Muassasah al-Risālah, 2006), cet. ke-1, 351-352.

¹²⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 398.

¹³⁰ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, 335.

¹³¹ Terdapat tiga macam kisah dalam al-Qur'an, yakni kisah para nabi, kisah yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa temporal atau kisah orang-orang selain nabi dan rasul, dan kisah-kisah tentang peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah seperti kisah perang Badar, Perang Uhud, Hunain, dll. Sebagaimana disebutkan sendiri oleh QS. Yusuf ayat 111, لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب bahwa kisah-kisah ini dimaksudkan sebagai pelajaran bagi orang-orang yang berakal. Dalam QS. Yusuf ayat 3 dinyatakan "Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu,

peristiwa yang terjadi dalam sejarah Islam dan berhubungan dengan ajaran Islam juga banyak mengandung manfaat, yang antara lain sebagai pelajaran.¹³² Karena itu, perayaan hari-hari besar termasuk Maulid Nabi saw. adalah salah satu upaya kaum Muslim untuk mengambil pelajaran. Cara berdalil seperti ini dapat dikatakan sebagai analogi atau qiyas. Sebagaimana ketentuan dalam qiyas, ada empat rukun qiyas, yakni *al-aṣl*, *ḥukm al-aṣl*, *al-far'*, dan kesamaan *'illat* hukum.¹³³ Dalam kasus ini yang menjadi *al-aṣl* adalah kisah-kisah dalam al-Qur'an, *ḥukm al-aṣl* nya berupa anjuran mengambil pelajaran dari peristiwa masa lalu, *al-far'* nya peringatan maulid Nabi, sedangkan *'illat*nya berupa sama-sama menjadikan peristiwa sebagai *'ibrah* (pelajaran) bagi orang-orang yang berakal. Dengan demikian, mengambil pelajaran dari acara peringatan maulid dianjurkan sebagaimana dianjurkannya mengambil pelajaran dari kisah-kisah dalam al-Qur'an. Jika mengambil pelajaran dari peringatan maulid dianjurkan, maka menjalankan peringatan maulid juga dianjurkan.

Adapun beberapa hadis yang dijadikan dasar hukum Siradjuddin Abbas adalah, pertama, hadis riwayat Bukhari dan Muslim, bahwa suatu ketika Nabi Muhammad sampai ke Madinah dan menemukan orang-orang Yahudi tengah berpuasa pada hari 'Ashura' (hari ke-10 Muharam). Ketika Nabi menanyai mereka perihal praktik puasa ini, mereka menjawab: "Ini adalah hari ketika Tuhan menenggelamkan Fir'aun, sedangkan Musa diselamatkan. Karena itulah kami berpuasa di hari ini sebagai sebuah ungkapan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Agung." Lalu Rasulullah berkata: "Kami lebih berhak dan lebih patut menghormati Musa dibanding kamu." Maka Nabi berpuasa pada hari 'Asyura' itu dan beliau menyuruh umat berpuasa pada hari

dan sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan) nya adalah termasuk orang-orang yang belum mengetahui.

¹³² Sa'd Yusūf Abū 'Azīz, *Qaṣaṣ al-Qur'ān: Durūs wa 'Ibar* (Kairo: Dār al-Fajr li al-Turāth, 2004), cet. ke-2, 8.

¹³³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 1*, 165-174. Lihat juga Nasrun aroen, *Ushul Fiqh 1* (Jakarta: Logos, 1996), cet. ke-1, 73-77. Menurut Syeikh Muḥammad al-Khuḍarī Bik, rukun qiyas ada empat, yakni; *aṣl*, *ḥukm al-aṣl*, *far'*, dan *waṣfun jāmi'*. Lihat Syeikh Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Al-Maktabah al-Tijjāriyah al-Kubrā, 1969), cet. ke-6, 293.

itu.¹³⁴ Dengan demikian, menurut Ibnu Hajar al-Asqalani, pensyarah Sahih Bukhari, sebagai sebuah ungkapan rasa syukur kepada Allah, maka bentuk-bentuk kepada yang serupa dapat pula dilakukan untuk merayakan hari yang bersejarah. Terangnya, peristiwa apa kiranya yang lebih besar untuk menyatakan rasa syukur kepada Allah selain kelahiran Nabi penuntun umat?¹³⁵

Hadis kedua yang dikutip oleh Siradjuddin Abbas diriwayatkan oleh Bukhari, bahwa seorang Badui datang kepada Rasul lalu bertanya: Wahai Rasul, kapankah kiamat datang? Nabi menjawab, apa yang telah kamu persiapkan untuk menemui hari kiamat? Badui menjawab: Saya tidak menyiapkan sembahyang yang banyak, juga tidak puasa yang banyak, tetapi yang telah saya sediakan untuk menemui kiamat adalah kecintaan kepada Allah dan rasul-Nya. Lalu Nabi menjawab: manusia di akhirat nanti akan bersama-sama dengan orang yang dicintainya.¹³⁶ Hadis lain yang dikutip Abbas yang juga terkait dengan mahabbah nabi adalah hadis Bukhari dan Muslim, bahwa belum sempurna iman seseorang kecuali Nabi lebih dikasihi ketimbang familinya dan manusia seluruhnya.¹³⁷ Dengan demikian, menurut Abbas, hadis ini menegaskan bahwa orang yang mahabbah (mencintai) Allah dan Rasul-Nya akan bersama-sama dengan Allah dan Rasul-Nya di akhirat nanti. Salah satu bukti kecintaan seseorang kepada Rasul adalah mau bersalawat kepada beliau, dan salah satu forum untuk bersama-sama membaca salawat Nabi adalah melalui forum membaca Barzanji, Burdah, Maulid Azab, bertabligh agama, dan lain-lainnya.¹³⁸

¹³⁴ Imam Bukhari, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Cairo: Mustafā al-Ḥalabi, 1355 H), Juz 1, 241. Lihat juga Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Cairo: Maṣriyah, t.t.), Juz 1, 459. Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 2*, 187.

¹³⁵ Ibn Hajar al-ʿAsqalanī, *Fath̃ al-Bārī bi Shurḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī ʿAbdillāh Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī*, Juz 4 (Al-Qāhirah: Dār al-Maṭbaʿah al-Salafiyyah, 1407 H), 6 t. ke-3, 290-291.

¹³⁶ Imam Bukhari, *Matn al-Bukhārī*, Juz 4 (t.tp.: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, t.t.), 76.

¹³⁷ لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده ولده والناس أجمعين. رواه البخاري ومسلم. Lihat Imam Bukhari, *Matn al-Bukhārī*, Juz 1 (t.tp.: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, t.t.), 12.

¹³⁸ Sebagaimana dikutip Abbas dari Imam Ghazali, bahwa cinta dipilah menjadi tiga; pertama hubbus syifqah (kasih sayang kepada anak-anak), kedua,

Perlu dipaparkan di sini bahwa terdapat dua hadis yang tidak dikutip Siradjuddin Abbas dalam fatwanya, tetapi dikutip al-Suyuti untuk mendukung pelaksanaan peringatan maulid. *Pertama*, hadis yang berasal dari Baihaqi (w.1066) berdasarkan riwayat Anas ibn Malik bahwa Nabi melaksanakan suatu 'aqiqah untuk hari lahirnya setelah ia ditunjuk sebagai seorang nabi.¹³⁹ Nabi melakukan 'aqiqah ini meski sudah tahu bahwa beliau sudah di'aqiqahi oleh pamannya, 'Abdul Mutalib pada hari ketujuh kelahirannya. Menurut al-Suyuti, tindakan Nabi ini mestinya dipahami sebagai ungkapan rasa syukurnya kepada Allah yang memberinya hidup, memilihnya sebagai rahmat bagi seluruh alam, dan menjadikannya sebagai uswah hasanah. Dengan demikian, kata al-Suyuti, bagi umatnya, sudah lebih dari cukup bila mengungkapkan rasa syukur atas kelahiran panutannya itu dengan memperingati hari lahirnya melalui kegiatan-kegiatan positif.¹⁴⁰

Kendati penggunaan hadis tentang 'aqiqah ini dianggap tidak tepat oleh al-Amili sebagai dasar pelaksanaan peringatan maulid, namun bukti bahwa nabi pernah merayakan hari lahirnya sebagai rasa syukurnya kepada Allah, seperti memang didasarkan pada bukti yang kuat. Dalam riwayat Muslim, ketika Nabi ditanya berkenaan dengan puasa yang beliau lakukan pada hari senin, beliau menjawab bahwa beliau melakukan hal itu

hubbus syahwat (kasih sayang karena syahwat seperti kasih kepada wanita, pacar, dan dunia), dan yang ketiga, hubbut ta'zim (kasih "memuliakan" seperti kasih kepada bapak-ibu, pimpinan, dan Nabi. Lihat Siradjuddin Abbas, 40 *Masalah Agama 2*, 191-192.

¹³⁹Menurut Ja'far Murtaḍā Al-Āmilī, penggunaan riwayat tentang 'aqiqah sebagai dasar pelaksanaan peringatan maulid adalah tidak tepat karena dua alasan. Pertama, riwayat tersebut tidak didukung oleh bukti-bukti lain, sehingga tidak jelas apakah nabi melakukan 'aqiqah tersebut untuk dirinya atau 'Abdul Mutalib yang melakukannya untuk dirinya. Kedua, kendati benar bahwa 'aqiqah diperintahkan, ia hanya diwajibkan sekali seumur hidup. Kalau sekiranya 'aqiqah Nabi itu dimaksudkan untuk merayakan hari kelahirannya, maka p[47]i beliau sudah melakukannya setiap tahun. Lihat Ja'far Murtaḍā Al-Āmilī, *Perayaan Maulid, Khaul, dan Hari-hari Besar islam Bukan Sesuatu yang Haram*, terj. Masykur A[65] (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1995), 32-33.

¹⁴⁰ Al-Suyuti, *Ḥusn al-Maqṣid fī 'Amal al-Mawlid*, 64-65.

karena hari senin adalah hari kelahirannya dan hari di mana dia diutus dan wahyu pertama kali diturunkan kepadanya.¹⁴¹

Hadis *kedua* yang tidak dikutip Siradjuddin Abbas tetapi dikutip al-Suyūṭī adalah hadis tentang cerita Abū Lahab yang disiksa di neraka (sebagaimana disebut dalam QS. Al-Lahab [111]: 1-3) tetapi mendapat keringanan untuk meminum air dari kedua ibu jarinya setiap malam senin. Keringanan ini diberikan lantaran Abū Lahab merasa gembira ketika mendengar kabar perihal kelahiran Muhammad dari budak perempuannya, Suaibah, yang langsung dibebaskan oleh Abū Lahab sebagai ungkapan rasa senangnya, dan setelah itu ia (Suaibah) menyusui Muhammad. Analogi dari cerita ini jelas bagi al-Suyūṭī, bahwa kalau musuh besar Islam saja diberi keringanan lantaran merasa gembira dengan kelahiran Nabi, sudah barang tentu rahmat yang lebih besar akan menyertai umat Islam yang tidak hanya gembira dengan kelahiran Nabi tetapi juga menunjukkan kecintaannya melalui peringatan maulid.¹⁴²

15 Kritik berikutnya diarahkan pada masalah syafaat. Penolakan terhadap konsep syafaat memang bisa difahami, ketika dengan syafaat itu dimaksudkan untuk memposisikan Nabi sejajar dengan Tuhan. Namun ulama fikih dan ulama kalam sepakat tentang adanya syafaat dalam syariat Islam.¹⁴³ Hal ini didasarkan pada sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis yang mengungkapkan adanya syafaat tersebut, misalnya firman Allah SWT: "... Tiada yang dapat memberi syafaat di sisi Allah tanpa izin-Nya..." (QS. 2: 255), "...Dan mereka tiada memberi syafaat melainkan kepada orang yang diridloi Allah ..." (QS.21: 28), "Katakanlah, hanya kepunyaan Allah syafaat itu semuanya.." (QS.39:44), dan "...Barangsiapa memberi syafaat yang baik, niscaya ia akan memperoleh bagian (pahala) daripadanya. Dan barangsiapa yang

¹⁴¹Terdapat dua redaksi hadis tentang puasa Senin: Menurut riwayat Shu'bah redaksi hadisnya *ذاك يومٌ ولدْتُ فيه، ويومُ بُعثْتُ - أو أنزل عليّ فيه*. Adapun dalam riwayat ⁴ tidak redaksi hadisnya *فيه ولدْتُ وفيه أنزل عليّ*. Lihat Muslim, *Saḥīh Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 423. Lihat juga Muslim, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Istanbul: ⁶⁵ Dār al-Tabā'at al-Āmiriyyah, 1911), Jilid 3, 168.

¹⁴²³ -Suyuti, *Husn al-Maqṣid fī 'Amal al-Mawlid*, 65-66.

¹⁴³ Tim Penyusun EHI, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5 (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), 1677.

memberi syafaat yang buruk, niscaya ia akan memikul bagian (dosa) daripadanya." (QS.4:85).

Dalam sebuah riwayat hadis, Rasulullah SAW pernah memberi syafaat kepada seseorang yang telah meninggal. Bahkan hadis yang memberitakan tentang syafaat tersebut bukan hanya memiliki kualitas sahih, tetapi juga qudsi. Barangkali karena konsep syafaat sudah memiliki landasan nas ayat maupun hadis, maka sebagian ulama kemudian menerima keabsahan syafaat dengan cara membuat kesepakatan sampai ke tingkat *ijma'* (konsensus).¹⁴⁴

Kendati terdapat kesepakatan ulama dalam menetapkan adanya syafaat, Abdur Rahman bin Hasan, tokoh pemurni ajaran Islam, melihat bahwa tidak semua syafaat dibenarkan oleh Islam.¹⁴⁵ Menurutny, syafaat memiliki dua bentuk, yaitu syafaat yang tidak dibenarkan Islam dan yang dibenarkan Islam. Syafaat yang tidak dibenarkan Islam yaitu syafaat yang diberikan untuk orang kafir dan musyrik. Sedangkan syafaat yang dibenarkan Islam yaitu yang memenuhi dua kriteria, pertama, syafaat yang diizinkan oleh Allah SWT untuk diberikan kepada orang-orang tertentu, tercermin dalam QS. Al-Baqarah [2] ayat 255. Kedua, syafaat yang diridloi oleh Allah untuk diberikan kepada orang-orang tertentu, tercermin dalam QS Al-Anbiya' [21] ayat 28. Syafaat yang dibenarkan oleh Islam atas dasar dua kriteria tadi tersimpul dalam QS. 20 ayat 109 yang artinya "Pada hari itu tidak berguna syafaat, kecuali (syafaat) orang yang Allah Maha Pemurah telah memberi ijin kepadanya dan Dia telah meridloi perkataannya."

Perlu dijelaskan bahwa syafaat Rasulullah SAW yang diberikan kepada umatnya besok pada hari kiamat itulah jenis syafaat yang dibenarkan oleh Islam. Dan jenis syafaat Nabi SAW itulah yang dimaksudkan dalam tiga kitab maulid yang biasa dibaca di pesantren dalam peringatan Maulid. Kitab *Qasidat al-Burdah* misalnya menggambarkan jenis syafaat dimaksud sebagaimana yang diriwayatkan dalam salah satu bait syair dalam kitab itu artinya: *Dia (Muhammad) adalah orang yang dicintai dan*

¹⁴⁴ A.J. Wensinck "Syafa'a" *Encyclopedia of Islam Vol. 7* (ed) M. Th. Houtsma et. Al. (Leiden: EJ. Brill, 1987), 251.

¹⁴⁵ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1677.

yang syafaatnya diharapkan kelak bisa membebaskan (umatnya) dari kegalauan suasana (di hari kiamat) yang sangat menakutkan itu. (huwa al-ḥabīb al-ladī turjā shafā'atuhu li kulli hawlin min al-ahwal muqtahimi)."¹⁴⁶

Yang menarik dalam mengamati penolakan tersebut adalah bahwa para penolak telah mengeluarkan tradisi pujian kepada Nabi dari dimensi kesejarahannya. Tampaknya mereka tidak memperhitungkan bahwa tradisi pujian sudah ada sejak masa Nabi SAW hidup. Artinya tradisi pujian kepada Rasulullah SAW adalah tradisi yang usianya setua Islam itu sendiri. Tradisi ini diperkenalkan oleh tiga penyair resminya Rasulullah SAW, yaitu Hasan Ibn Tsabit, Abdullah Ibn Rawahah dan Ka'ab Ibn Malik.

Tradisi pujian kepada Rasulullah ini tidak hanya disetujui oleh Nabi, tetapi juga didoronginya. Hal ini tampak ketika Nabi memuji Ka'ab Ibn Zubair yang menggubah qasidah pujian kepadanya. Nabi setelah mendengarkan pujian yang disampaikan oleh Ka'ab sangat terkesan, sampai-sampai Nabi melepas burdah-nya dan dikenakan ke tubuh Ka'ab sebagai hadiah sekaligus ungkapan persetujuan. Qasidah pujian yang digarap oleh tiga penyair Rasulullah dan Ka'ab kemudian menjadi acuan bagi para penyair Muslim, ketika berkreasi menciptakan pujian, baik dalam bentuk syi'ir (puisi) maupun nathr (prosa), sebagaimana tampak dalam tiga kitab Barzanji, Burdah dan Syaraf al-Anam yang beredar sampai sekarang. Produktifitas karya pujian mereka kepada Nabi melahirkan jenis pujian khas, dan dengan karakter yang spesifik, yang dalam kajian sastra Arab dikenal dengan istilah *al-Mada'ih al-Nabawiyah (prophetic Penegerics)*.¹⁴⁷

Pujian kepada Nabi SAW sering menggunakan bahasa yang penuh dengan ungkapan metaphoric dan simbolik agar kesempurnaan pribadi Nabi bisa tergambarkan dengan jelas. Hal seperti ini tentunya bisa dimaklumi, karena Al-Qur'an sendiri ketika menyebut nama Muhammad seringkali diiringi dengan

¹⁴⁶ Ibrahim al-Bajuri, *Hashiyah al-Bajuri 'ala Matn Qasidah al-Burdah* (Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, 1947), 22-23

¹⁴⁷ Sebagaimana dikutip oleh Thoha Hamim dari karya Zaki Mubarak, *Al-Mada'ih al-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Jil, 1992), 11-12.

³ berbagai ungkapan pujian yang elok, agar peran Nabi sebagai manusia pilihan yang harus diteladani bisa tergambarkan.¹⁴⁸

Pujian kepada Nabi yang terangkum dalam tiga kitab Maulid tersebut, walaupun disajikan dalam bentuk ungkapan penuh *metaphor* dan simbolik, bukan tipe pujian yang mengangkat derajat kemanusiaan Nabi Muhammad SAW. sampai ke tingkat Tuhan (*deity*), bahkan pengarang al-Burdah sendiri, Al-Busiri, mengecam mereka yang memuji Nabi sampai menghilangkan dimensi kemanusiaannya. Menurutny, pujian ekstrim dilarang keras oleh Rasulullah sendiri, sebagaimana yang dinyatakan dalam sabda beliau لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَبَ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ ، فَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ ¹⁴⁹وَرَسُولُهُ "padaku sampai Janganlah engkau memberikan pujian " melewati batas, sebagaimana pujian yang diberikan oleh orang Nasrani kepada Isa putra Maryam. Sesungguhnya aku adalah hambaNya, karena itu katakan saja 'Abdullah dan Rasulullah."

Pujian kepada Nabi yang menjadikan seorang pemuji menjadi musyrik dan disamakan sebagaimana pujian orang Nasrani adalah pujian yang berlebihan sehingga mengangkat nabi pada kedudukan se⁴gai إِبْنِ اللَّهِ sebagaimana yang diyakini oleh kaum Nasrani. Hal ini tentu berbeda dengan yang diyakini oleh umat Muslim ketika melakukan pujian kepada nabinya, karena mereka tetap meyakini Muhammad sebagai nabi, tidak sebagai anak Tuhan.¹⁵⁰

Kritik terhadap maulid juga ditujukan terhadap tradisi berdiri (*qiyām*) pada saat pembacaan naskah pujian. Dengan menggunakan sudut pandang sufi, *qiyām* dianggap sebagai penghormatan terhadap ruh Muhammad yang diyakini hadir pada saat *qiyām* itu. Dalam pandangan A. Hassan, ada atau tidaknya

³
¹⁴⁸QS. Al-Ahzab [33]: 43 "Dia yang salawat (memberikan rahmat) kepadamu beserta malaikat-Nya, supaya Dia mengeluarkan kamu dari kegelapan kepada terang-benderang. Dia Pengasih kepada orang-orang mukmin." Ayat 56 al-Ahzab artinya: "Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bersalawat kepada Nabi (Muhammad). Hai orang-orang yang beriman, bersalatlah kamu kepadanya dan ucapkanlah salam dengan salam yang sempurna.

¹⁴⁹Hadis riwayat Imam Bukhari. Lihat juga Al-Bajuri, *Ḥaṣhiyat al-Bajurī ‘alā Matn Qīdah al-Burdah*, 26.

¹⁵⁰Syeikh Muḥammad ibn ‘Alawī al-Mālikī al-Ḥasanī, *Mafāhīm Yajibun Tuṣāḥḥahā* (Surabaya: Al-Ma‘had al-Dīnī al-Salafī "Al-Fiṭrah", t.t.), 208.

ruh Muhammad selama masa *qiyām* itu merupakan hal misteri yang hanya bisa dijelaskan oleh Allah dan rasul-Nya. Secara retorik dia mengatakan: pernahkan Allah dan Rasul-Nya berkata bahwa ruh Nabi saw itu hadir di waktu orang sebut riwayat kelahirannya? Mengapa ruh itu tidak dikira ada setiap kali kita menyebut nama Nabi atau ketika membaca kisah mengenai kenabiannya? Dengan demikian, A. Hassan yakin bahwa tidak terdapat sumber agama yang menganjurkan kita berdiri sebagai tanda menghormati ruh Nabi atau nabi-nabi lainnya. Menurutnya, yang terjadi justru sebaliknya, nabi diberitakan pernah melarang orang-orang berdiri untuk memberi hormat, sebagaimana yang diperbuat oleh para penyembah berhala dalam menghormati sesama mereka. Kesimpulan A. Hassan mengatakan bahwa *qiyām* adalah bid'ah yang patut dicela, sama halnya dengan keyakinan bahwa orang mendapat pahala ketika mendengar bacaan naskah pujian yang, menurutnya, merupakan perilaku jahiliyah yang dilarang oleh agama.¹⁵¹

Kritik A. Hassan terkait dengan *qiyām* tampaknya lebih diarahkan kepada perilaku berlebihan dan dalam rangka berhati-hati untuk tidak terjerumus kepada akidah yang menurutnya salah (hadirnya ruh Nabi). Padahal keyakinan sebagian umat Islam ada yang menyatakan bahwa ruh Nabi akan dikembalikan Allah ketika diucapkan salam kepadanya untuk menjawabnya. Pendapat ini didasarkan pada hadis riwayat Abū Dāwūd dari Abī Hurairah bahwa Rasulullah bersabda: tiadalah seorang Muslim, memberi salamnya, kecuali Allah mengembalikan ruhku sehingga aku menjawab salamnya.¹⁵² Kasus yang agak mirip yang mestinya juga mendapat kritikan adalah berdiri ketika menyanyikan lagu Indonesia Raya pada saat upacara-upacara tertentu. Kasus menyanyikan lagu Indonesia Raya ini ternyata tidak dipersoalkan bahkan mendapat dukungan warga negara Indonesia secara umum.

Kritik terhadap maulid juga diarahkan pada cara para pembaca kitab maulid melagukan sya'ir dan prosa bersajak dalam kitab maulid tersebut, yang menurut para penolak maulid, hal itu

¹⁵¹A. Hassan, *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama 1*, 371-374.

¹⁵²Siradjuddin Abbas, "Mendengarkan Mayat dalam Kubur," dalam *Kumpulan Soal-Jawab Keagamaan*, 104.

3

disertai dengan gerakan kepala.¹⁵³ Barangkali yang dimaksud dengan gerakan kepala adalah gerakan untuk berdzikir, karena mereka menduga bahwa membaca kitab maulid selalu dibarengi dengan kegiatan dzikir. Perlu dijelaskan di sini, bahwa gerakan kepala baik yang dimaksudkan untuk berdzikir ataupun tidak, tidak ada dalam prosesi bacaan kitab Maulid. Namun tidak bisa dipungkiri bahwa gerakan kepala bisa saja terjadi sebagai reaksi spontan terhadap bahan bacaan yang memiliki ritme (prosa bersajak).

Mengkaitkan berzikir dengan pembacaan kitab maulid memang bisa saja relevan, karena peringatan maulid adakalanya didahului dengan acara dzikir, sebagaimana yang terjadi di Mesir. Namun jika pengkaitan antara keduanya dilakukan untuk mengidentifikasi karakter tradisi maulid di Indonesia, maka pengkaitan seperti itu tidak bisa dibenarkan, sekalipun dzikir dengan gerakan kepala adalah model dzikir yang diamalkan oleh kalangan pesantren yang notabene adalah pemilik tradisi membaca kitab maulid di Indonesia.¹⁵⁴

Mereka yang menolak tradisi maulid juga mendasarkan pada pendapat Ibn al-Hajj (seorang ulama mazhab Maliki), yang dalam kitabnya *Al-Madkhal* sangat mengecam dan mengharamkan maulid, yang menurut pengamatannya selalu melibatkan aktivitas hiburan. Ibn al-Hajj menilai bahwa dengan memasukkan hiburan ke dalam peringatan Maulid, maka peringatan Maulid itu telah berubah fungsi dari media untuk mengagungkan Nabi SAW. menjadi media untuk melakukan maksiyat.¹⁵⁵

Ulama lain yang pendapatnya sering dijadikan sandaran oleh kelompok penolak peringatan Maulid adalah Ibn Taymiyah. Sebagaimana dikutip Moenawar Khalil, Ibn Taymiyah mengecam tradisi peringatan Maulid, jika perayaan (hiburan/maksiat) seperti itu dianggap sebagai bagian integral dalam peringatan Maulid.

¹⁵³ Moenawar Khalil, *Fatwa Oelama*, 22.

¹⁵⁴ Thoha Hamim, *Pesantren dan Tradisi Maulid, Telaah atas Kritik Terhadap Tradisi Membaca Kitab Maulid di Pesantren*.

¹⁵⁵ Ibn al-Hajj, *Al-Madkhal Vol.2* (Kairo: Al-Matba'ah al-Miṣriyah bi al-Azhar, 1929), 11-13.

3

Perayaan seperti itu dinilai sudah kehilangan nilai peringatan yang sesungguhnya.¹⁵⁶

Namun perlu disebutkan bahwa sekalipun Ibn al-Hajj mengecam tradisi Maulid, peringatan Maulid yang tidak dibarengi dengan unsur-unsur hiburan (*folkloric elements*) baginya diperbolehkan. Malahan dia sendiri mengkategorikan peringatan Maulid yang tidak melibatkan musik, lagu serta pesta sebagai tradisi yang baik. Sikap seperti ini bisa dimengerti, karena Ibn al-Hajj memahami Maulid sebagai peristiwa yang harus diisi dengan kegiatan reflektif³ dan bukan dengan kegembiraan.¹⁵⁷ Menurut Thaha Hamim, sikap Ibn Taymiyah tidak jauh berbeda dengan sikap Ibn al-Hajj, bahwa Ibn Taymiyah hanya menyoroti praktek-praktek populer yang sudah menyatu dengan peringatan Maulid. Sedangkan peringatan yang semata-mata dilakukan untuk mengungkapkan penghormatan kepada Nabi Muhammad SAW, menurutnya bukan kegiatan bermasalah.¹⁵⁸

Tradisi pembacaan kitab pujian kepada Nabi SAW biasanya dilandaskan kepada pendapat para fuqaha dari mazhab Syafi'i. Ibn Hajar al-'Asqalānī, misalnya, menyatakan bahwa tradisi seperti itu menyimpan makna kebajikan. Al-Suyūṭī juga menunjukkan sikap toleran terhadap produk budaya yang dihasilkan oleh tradisi mengagungkan kelahiran Nabi SAW.¹⁵⁹ Menurut Siradjuddin Abbas, sikap kedua fuqaha tadi juga disepakati oleh fuqaha Syafi'i yang lain, seperti Ibn Hajar al-Haytami dan Abū Shāmah. Bagi kedua ulama terakhir ini, peringatan Maulid menjadi satu perbuatan (baru) yang paling terpuji (*wa min aḥsani mā ubtudi'a*), jika disertai dengan amal ihsan kemasyarakatan, seperti sadaqah, infaq serta kegiatan lain yang bernilai ibadah.¹⁶⁰

Mereka yang menolak tradisi Maulid juga menganggap bahwa hadis yang digunakan oleh pendukung tradisi Maulid

¹⁵⁶ Moenawar Chalil, *Fatwa Oelama*, 21.

¹⁵⁷ Ibn al-Hajj, *Al-Madkhal*, 15.

3 ¹⁵⁸ Thoha Hamim, *Pesantren dan Tradisi Maulid, Telaah atas Kritik Terhadap Tradisi Membaca Kitab Maulid di Pesantren*.

¹⁵⁹ Al-Suyuthi, *Husn al-Maqsid fi 'Amal al-Mawlid*, 45-51.

¹⁶⁰ Sirajudin Abbas, *40 Masalah Agama 2* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2008), 185.

adalah hadis *mauḍū'* (palsu),¹⁶¹ misalnya hadis "Barangsiapa yang mengagungkan hari kelahiranku, maka akan aku beri syafaat nanti di hari kiamat". Selanjutnya mereka mengatakan bahwa orang-orang yang melaksanakan peringatan Maulid memang biasa menggunakan hadis yang lemah periwayatannya. Karena itu, menurut mereka, orang-orang tersebut bukan hanya bertanggung jawab terhadap tersebarnya hadis *mauḍū'* tentang Maulid, tetapi juga hadis *mauḍū'* lain yang melahirkan berbagai tradisi keagamaan di Indonesia yang tidak dibenarkan oleh agama.¹⁶²

Pendukung tradisi maulid, mengatakan bahwa, tradisi Maulid yang dilakukan itu tidak didasarkan pada hadis *mauḍū'* tersebut. Mereka juga mengetahui bahwa hadis di atas *mauḍū'* dan siapa pun yang memalsukan hadis adalah dosa. Kalangan pendukung ini menganggap bahwa peringatan Maulid sudah diisyaratkan sendiri oleh Rasulullah, ketika beliau dalam sebuah hadis diriwayatkan, pernah ditanya sahabatnya tentang berpuasa di hari Senin³, dan Nabi menjawab, Senin adalah hari kelahiranku.¹⁶³ Bahkan Ibn al-Hajj yang enggan menerima peringatan Maulid juga menggunakan hadis tersebut sebagai dalil untuk mengesahkan peringatan Maulid.¹⁶⁴ Perlu disebutkan bahwa hadis dimaksud memiliki tingkat keabsahan yang baik karena diriwayatkan oleh Imam Muslim dan Ahmad bin Hanbal.¹⁶⁵

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa kelompok yang menolak Maulid menganggap bahwa peringatan tersebut tidak memiliki dasar yang kuat. Mereka juga berkeberatan dengan materi bacaan yang termaktub dalam kitab pujian kepada Rasul Allah. Walaupun kelompok yang mempraktekkan peringatan

¹⁶¹ Moenawar Chalil, "Hadis-hadis Mauludan", *Abadi*, (29 Pebruari 1953).

¹⁶² Moenawar Chalil, "Ratjoen Jang Berbahaja Bagi Oemmat Islam", *Pembela Isl*³¹ No. 54, 25.

¹⁶³ Muhammad Ibn 'Alawi al-Maliki, *Baqah 'Ātirah min Siyāgh al-Mawālid wa al-Madā'ih al-Nabawiyyah al-Karīmah* (t.t., t.p., 1983), 6.

¹⁶⁴ Ibn al-Hajj, *Al-Madkhal*, 3

¹⁶⁵ Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Nayl al-Awṭār*, Juz 4 (Kairo: Dar al-Jil, 1973), 335. Terjemahan hadis tersebut adalah "dari Abi Qatadah, bahwa Nabi SAW. pernah ditanya tentang puasa hari Senin, lalu Nabi menjawab ; Hari Senin adalah hari kelahiranku dan hari di mana saya menerima wahyu" (HR. Ahmad, Muslim dan Abu Daud)

3

tersebut tidak bisa mendatangkan dalil dari al-Qur'an, mereka mendapatkan landasan hukum dari mazhab Syafi'i, yang menetapkan tradisi seperti itu sebagai perbuatan yang diseyogyakan (*bid'ah ḥasanah*) dan dari sebuah hadis yang secara tidak langsung telah mengisyaratkan perlunya peringatan maulid.

Perlu disebutkan bahwa peringatan Maulid yang biasanya dipraktikkan oleh kelompok pendukung, khususnya pesantren, semata-mata diisi dengan membaca kitab pujian kepada Rasul Allah dan tidak disertai dengan atraksi hiburan apapun. Adalah atraksi hiburan dan maksiyat dalam peringatan Maulid yang menyebabkan para ulama abad tengah, seperti Ibn al-Ḥajj dan Ibn Taymiyah, menganggap peringatan seperti itu sebagai perbuatan yang bermasalah. Demikian pula Muhammad Abduh, seorang ulama modern yang juga menyatakan keberatannya atas peringatan Maulid, hanya mengkritik kegiatan-kegiatan di luar acara inti peringatan, seperti pasar malam, panggung gembira dan lainnya. Abduh menamakan peringatan yang diisi dengan atraksi hiburan sejenis itu dengan istilah pasar kefasikan (*sūq al-fusūq*).¹⁶⁶

Perayaan Maulid dalam tradisi budaya Islam Jawa, misalnya Grebeg Maulid Keraton Yogyakarta, biasanya melibatkan atraksi hiburan dalam sebuah pasar malam, seperti gelar wayang kulit, pertandingan olah raga, drama, lotere, bahkan judi.¹⁶⁷ Bahkan prakteknya sarat dengan praktek sinkretisme. Misalnya acara mengarak gunung (makanan yang berbentuk gunung dihiasi berbagai macam bunga, telur dan buah-buahan), yang diyakini bisa melimpahkan berkah bagi para pesertanya. Menurut hemat penulis, yang demikian itu sudah tidak tepat lagi disebut sebagai peringatan, namun lebih pada perayaan, karena lebih mengedepankan aspek kegembiraan daripada aspek reflektifnya. Bentuk perayaan seperti inilah yang menjadikan ulama abad tengah enggan menyetujuinya.

Jika menggunakan tolok ukur yang ditentukan oleh Ibn al-Ḥajj dan Ibn Taymiyah yang dipegangi oleh kelompok penolak tradisi Maulid, maka Grebeg Maulid termasuk kategori peringatan

31

¹⁶⁶Muhammad Abduh, "*al-Ittibā' wa al-Taqlīd*" dalam al-Imam, Muhammad Abduh (ed) Adunis dan Khalidah Sa'id (Kairo: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983), 61

¹⁶⁷Judaringrat, "Sambutan Ketua" *Risalah Sekaten I* (Nopember 1954).

3

yang bermasalah. Dengan demikian yang pantas mendapat kritikan bukan tradisi membaca kitab pujian kepada Rasul Allah, tetapi Grebeg Maulid yang berporos pada acara hiburan dan ritual sinkretis.

Setelah melihat beberapa dasar hukum dan argumen masing-masing ulama pendukung dan penolak peringatan maulid, ada hal yang perlu dipertegas lebih mendalam. Diasumsikan bahwa ulama penolak bid'ah *hasanah* mengetahui beberapa hadis sahih yang dijadikan dasar pelaksanaan peringatan maulid. Pertanyaannya, mengapa ulama penolak bid'ah *hasanah* tidak satu pun yang menyinggung dalil tersebut? Justru yang ditonjolkan adalah melihat peringatan maulid dari sisi akibat negatifnya saja? Sementara itu, ulama pendukung bid'ah *hasanah* lebih melihat sisi substansi positif dari kegiatannya. Dari realitas tersebut dapat dikatakan bahwa dalam proses beristidlal (mencari, memilih dan menerapkan dalil) setiap ulama tidak bisa lepas dari paham keagamaannya. Artinya, ulama pendukung maupun penolak bid'ah *hasanah* akan selalu memilih dan menggunakan dalil-dalil yang lebih sesuai dengan kecenderungan dan kebutuhan mereka dalam mempertahankan paham keagamaannya.

Ketika ulama penolak bid'ah *hasanah* lebih melihat sisi negatif dari pelaksanaan peringatan maulid, maka secara metodologis *istinbāt* hukum dapat dikatakan menggunakan metode *sadd al-dharī'ah*.¹⁶⁸ Yakni berusaha menutup pintu menuju

7

¹⁶⁸Istilah *sadd al-dharī'ah* (*blocking the means*) terdiri dari dua kata, yakni *sadd* berarti menutup (*block*)⁶⁹ dan kata *al-dharī'ah* yang berarti wasilah/jalan ke suatu tujuan. Jadi, *sadd al-dharī'ah* berarti menutup jalan kepada suatu tujuan. Adapun *sadd al-dharī'ah* secara istilah, sebagaimana dikutip oleh Satria Effendi, Abd Karim Zaidan mendefinisikan sebagai berikut:

أنه من باب منع الوسائل المؤدية إلى المفاسد.

"Menutup jalan yang membawa kepada kebinasaan atau kejahatan." Menurut Amir Abdul Aziz, mengambil pendapat Al-Qarafi (Mazhab Mal)³⁰ dari kitab *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl* dan pendapat Mazhab Hanbali dari kitab *Al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, bahwa *saddu al-dharī'ah* adalah ما ظاهره مباح ويؤصل به إلى محرم (suatu perbuatan yang bersifat mubah, tetapi)⁷⁴ gannya dapat membawa kepada perbuatan yang diharamkan/terlarang. Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Brooklands Avenue, 1991), 310. Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana,

kerusakan, baik kerusakan aqidah maupun amal. Upaya menutup jalan agar umat Islam jangan sampai jatuh pada *i'tiqad* (keyakinan) berupa kemungkinan memposisikan Nabi saw pada posisi sederajat dengan Tuhan, dan kerusakan amal, misalnya melakukan aktivitas tambahan dari peringatan maulid dengan perbuatan maksiat dan mungkarat.

Perbuatan-perbuatan yang menjadi wasilah kepada kebinasaan terbagi menjadi dua: *pertama*, perbuatan yang keharamannya bukan saja karena ia sebagai wasilah bagi sesuatu yang diharamkan, tetapi esensi perbuatan itu sendiri memang haram. Oleh karena itu ⁶⁹keharaman perbuatan seperti itu bukan termasuk pembahasan *sadd al-dhārī'ah*. *Kedua*, perbuatan yang masuk pembahasan *sadd al-dhārī'ah* adalah perbuatan yang secara esensial *dibolehkan* (mubah), namun perbuatan itu memungkinkan untuk dipergunakan sebagai wasilah kepada sesuatu yang diharamkan.¹⁶⁹ Misalnya, peringatan maulid Nabi.

Adapun ulama yang cenderung melihat sisi positif dari pelaksanaan maulid Nabi, maka dapat dikatakan menggunakan metode *maṣlaḥah mursalah* dalam *istinbāṭ*nya. Bahwa inti dari konsep *maṣlaḥah* adalah menarik manfaat atau menghindari mudarat/kerusakan dalam rangka memelihara tujuan syarak, yakni memelihara lima hal (agama, akal, jiwa, nasab, dan harta).¹⁷⁰ Dalam hal ini Siradjuddin Abbas, Nahdlatul Ulama, dan Muhammadiyah menilai kegiatan peringatan maulid memiliki nilai manfaat yang besar. Dalam pandangan Siradjuddin Abbas dan NU, manfaat peringatan maulid terletak pada adanya upaya pengagungan atau ta'zim sebagai bukti rasa *maḥabbah* kepada Rasulullah dan untuk membangkitkan semangat umat Muslim dalam rangka mencontoh baginda Rasulullah dalam kehidupan. Sementara itu, Muhammadiyah melihat manfaat itu terletak pada

³⁸ 2005), 172. Amīr 'Abd al-'Azīz, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* Jilid 2 (Kairo: Dār al-Salām, 1997), cet. ke-1, 486

¹⁶⁹Sat⁹ Effendi, *Ushul Fiqh*, 173-174.

¹⁷⁰Ma'ruf Amī⁶ *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: eLSAS, 2008), cet. ke-1, 152. Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, 301. Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1020. 'Abdullah ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, *Uṣūl Madhhab al-Imām Aḥmad* (t.tp.: Muassasah al-Risālah, 1990), cet. ke-3, 459.

pentingnya menyampaikan informasi dalam rangka mencontoh perbuatan Rasulullah saja.¹⁷¹ Muhammadiyah nampaknya berhati-hati untuk tidak mengatakan adanya upaya pengagungan rasul, sehingga dalam praktiknya, tradisi peringatan maulid di Muhammadiyah tidak disertai adanya pembacaan salawat Nabi atau pembacaan kitab Barzanji, al-Burdah, dan lainnya.

Semua pendukung tradisi maulid tidak menginginkan adanya sisipan kegiatan yang justru mengarah kepada maksiat, kemungkaran, bahkan kemusyrikan. Karena yang demikian berarti mengumpulkan sesuatu yang halal dengan yang haram. Dalam kaidah fiqhiyah dikatakan, *ما إجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام* (tidaklah sesuatu yang bercampur antara halal dan haram kecuali dimenangkan pada hukum haram).¹⁷²

Sampai di sini penulis berkeyakinan bahwa para ulama yang berselisih pendapat mengenai peringatan maulid ini bukan tidak mengetahui semua dalil yang digunakan baik oleh ulama pendukung maupun penolak maulid. Tetapi realitasnya mereka bersikukuh dengan pilihan dalil yang mereka pegangi.¹⁷³ Jika

¹⁷¹Lihat Asjmuni Abdurrahman dan Moelyadi (Penyunting), *Tanya Jawab Agama* 4, 19.

¹⁷²Imām Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfi al-Subkī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, Taḥqīq: al-Syeikh ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), cet. ke-1, 380.

¹⁷³Mis 78 ya, dalam keputusan Lembaga Bahtsul Masail tidak dijumpai satupun ayat al-Qur’an atau hadis yang menjadi dasar hukum peringatan Maulid. NU mencukupkan diri dengan dalil berupa *qawf*/fat 41 ulama, antara lain fatwa Imam Suyuti dalam kitab *Fatāwā*, fatwa Ibnu Hajar al-Haitami dal 41 kitab *Al-Fatāwā al-Hadīthiyyah*, Alwi al-Saqaf dalam kitab *Tarshīḥ al-Mustafidīn ‘alā Fatḥ al-Mu’īn*. Bahwa pelaksanaan peringatan maulid di mana orang-orang berkumpul membaca al-Qur’an, riwayat Nabi, salawat, puji-pujian, penyajian makanan yang tidak berlebihan, semuanya termasuk bid’ah *ḥasanah* dan pelakunya mendapat pahala, karena dalam pelaksanaan tersebut mengandung penghormatan derajat Nabi saw. Apapun yang dilakukan dalam acara tersebut hendaknya dibatasi pada sesuatu yang bisa menyandarkan untuk bersyukur kepada Allah, seperti puji-pujian, bersedekah, dll. Hal-hal lain yang mengikuti perayaan maulid seperti permainan, lomba-lomba, dll, maka sekiranya terdiri dari hal-hal yang mubah yang bisa menimbulkan kegem 71 raan dalam acara itu boleh, asal bukan hal-hal yang jelas haram atau makruh. Imam Ghazali Said dan A. Ma’ruf Asrori (Penyunting), *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan 52 Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999 M)* (Surabaya: Lajnah Ta’lif Wan Nasyr (LTN)

demikian, maka sesungguhnya pilihan dalil dan metode *istinbāt* itu mengikuti kecenderungan dari paham keagamaan mereka masing-masing³

Polemik tentang peringatan Maulid adalah sarana untuk menguji keabsahan tradisi keagamaan dan bukan sekedar fenomena konflik internal antar kelompok dalam masyarakat Islam. Penolakan terhadap tradisi Maulid adalah sebuah sikap yang perlu diambil untuk menghindari munculnya perilaku berlebihan dalam mengaktualisasikan rasa hormat dan cinta kepada Nabi. Sikap berlebihan bisa saja terjadi, karena silau dengan berbagai sifat kesempurnaan yang ada pada diri Nabi. Pandangan pro dan kontra terhadap keberadaan tradisi maulid secara substantif tidak bertentangan antara satu dengan lainnya. Dua pandangan yang lahirnya bertentangan itu diperlukan untuk menciptakan asas keseimbangan (*equilibrium*). Seimbang karena menempatkan Nabi sebagai manusia pilihan yang kelahirannya patut diperingati, namun dalam waktu yang sama harus mengindahkan norma yang digariskan oleh Nabi sendiri.¹⁷⁴ Peringatan Maulid memiliki kedudukan yang istimewa di hati komunitas Muslim Indonesia. Dia adalah satu-satunya Peringatan Hari Besar Islam yang diselenggarakan di Istana Negara. Adalah Presiden Pertama RI yang berwasiat kepada siapa pun yang menjadi penggantinya agar selalu menyelenggarakan peringatan Hari Lahirnya Nabi Muhammad SAW di Istana Kepresidenan.¹⁷⁵

D. Tawasul

1. Gambaran tentang Tawasul

Kata *tawassul* berasal dari kata *tawassala-yatawassalu-tawassul* yang berarti menjadikan sesuatu sebagai perantara. *Tawassala* juga berarti memohon, misalnya ketika seseorang mengatakan *tawassala ilaihi* diartikan memohon kepadanya.

NU Jawa Timur bekerjasama dengan Penerbit Diantama Surabaya, 2005), cet. ke-2, 96-99. ³

¹⁷⁴Thoha Hamim, *Pesantren dan Tradisi Maulid, Telaah atas Kritik Terhadap Tradisi* ³*Membaca Kitab Maulid di Pesantren*.

¹⁷⁵Tim Penyusun, *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1990), 204.

Sedangkan kata *wasīlah* berarti segala hal yang digunakan untuk mendekatkan kepada yang lain. Ketika kata *tawassala* disandarkan kepada kata Allah [*tawassala ilā Allāh*], maka artinya beramal (sebagai *wasīlah*/perantara) untuk mendekatkan diri kepada Allah.¹⁷⁶ Dari arti bahasa ini, kata *tawassul* bisa dipahami dengan dua makna, pertama "memohon" dengan menjadikan "segala sesuatu" sebagai perantara agar permohonannya dikabulkan. Yang dimaksud "segala sesuatu" di sini adalah Allah, Rasul, amal baik, orang-orang saleh yang dekat kepada Allah, Kedua, kata *tawassul* bermakna "beramal" dengan menjadikan "segala sesuatu" sebagai perantara untuk mendekatkan diri kepada Allah. Yang dimaksudkan dengan "segala sesuatu" adalah keimanan kepada Allah, ketaatan kepada Rasul, do'a, dan syafaat Rasul. Dari dua makna kata *tawassul* ini, yang menjadi perdebatan para ulama adalah *tawassul* dalam arti yang pertama, "memohon" agar permohonannya dikabulkan Allah. Sementara itu, menjadikan keimanan, ketaatan kepada rasul, do'a, dan syafaat rasul sebagai perantara dalam mendekatkan diri kepada Allah, tentu diterima oleh semua ulama.

Tawassul³ berkaitan dengan persoalan memohon atau berdo'a kepada Allah⁴. Dalam banyak ayat al-Qur'an dan hadis, umat Islam dianjurkan Allah dan rasul-Nya supaya memohon kepada Allah, memohon rahmat dan ridla-Nya, memohon keselamatan dunia dan akhirat, memohon supaya dijauhkan dari api neraka, dari kejahatan makhluk, memohon diberi rizki yang halal, banyak, dan berkah, memohon kesehatan jasmani dan rohani, dan lain-lain.

Berdo'a dengan *tawassul* adalah berdo'a kepada Allah dengan *wasīlah*, yakni dengan memperingatkan atau menjadikan perantara sesuatu yang dikasihi Allah agar permohonannya dikabulkan. Untuk menggambarkan berdo'a kepada Allah dengan *tawassul* (*wasīlah*), berikut ini beberapa contohnya:

Pertama, seseorang datang kepada Nabi atau seorang ulama yang dikasihi Allah (ketika masih hidup), kemudian orang itu berkata kepada Nabi/ulama yang didatangi: Saya akan berdo'a memohon ini dan itu kepada Tuhan, tetapi saya harap pula tuan

⁴
¹⁷⁶ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), cet. ke-14, 1559.

Guru mendo'akan kepada Allah bersama saya, supaya permintaan saya dikabulkan-Nya. Lalu kedua orang itu berdo'a. Contoh do'a yang seperti ini tidak ada perselisihan antara A. Hassan dan Siradjuddin Abbas. Menurut A. Hassan, minta tolong kepada orang hidup dalam urusan keduniaan, atau minta tolong ia do'akan kita kepada Allah, ini tidak terlarang. Yang terlarang adalah minta tolong kepada orang yang mati di tentang hal keduniaan, atau tentang mintakan kepada Allah apa-apa hajat kita.¹⁷⁷

Menurut Siradjuddin Abbas, contoh kedua dari berdo'a dengan tawasul adalah seseorang datang kepada Nabi di Madinah, ketika itu beliau sudah wafat, maka orang itu berdo'a di situ, dan dia berharap agar Nabi Muhammad saw. mendo'akannya pula kepada Allah. Ketiga, seseorang datang ke makam Shaykh Abdul Qadir al-Jilani di Bagdad, kemudian orang itu berdo'a di situ kepada Tuhan dengan mengucapkan: "Ya Allah, Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang, saya mohon ampunan dan keridlaan-Mu berkat beliau yang bermakam di sini, karena saya tahu beliau ini seorang ulama besar yang Engkau kasihi. Berilah permohonan saya Ya Allah Ya Rabb al-'Alamin." Keempat, misalnya do'a yang bunyinya "Ya Allah, berkat "jah" (tuah) Nabi Besar Muhammad saw., berilah/kabulkanlah permohonan saya ini dan itu.", "Ya Allah, berkat nama-Mu yang Agung, kabulkanlah permohonan kami..... ini dan itu.", "Ya Allah, saya ada mengerjakan amalan yang baik, yaitu saya tetap hormat kepada ibu bapak saya. Kalau amal ini diterima oleh Engkau, maka berilah permohonan saya ini dan itu."¹⁷⁸

Tiga bentuk berdo'a dengan tawasul yang terakhir inilah yang tidak disepakati oleh A. Hassan. Muhammadiyah juga melarang berdoa dengan menggunakan kalimat "*Ya Allah, berkat kemuliaan Rasulullah....* Berdoa hendaknya langsung ditujukan kepada Allah¹¹, dan boleh dengan menyebutkan sifat-sifat Allah, misalnya "*Ya Allah, aku memohon kepada-Mu dengan ilmu-Mu dan dengan kekuasaan-Mu, dll.*"¹⁷⁹

¹⁷⁷ A. Hassan, *Soal-Jawab 1*, 325.

¹⁷⁸ Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama*, Jilid 1, 133-134.

¹⁷⁹ Lihat Asjmun Abdurrahman dan Moelyadi (Penyunting), *Tanya Jawab Agama 3*, 8-9.

Dari contoh-contoh di atas, menurut Siradjuddin Abbas, dapat diambil pengertian bahwa permohonan itu ditujukan kepada Tuhan, dengan *wasīlah* memperingatkan hal-hal yang dikasihi oleh Tuhan, berupa Dzat Allah sendiri, nabi dan rasul-Nya, orang-orang saleh, baik yang masih hidup maupun yang telah wafat, dan dengan *wasīlah* amal baik yang pernah dilakukan. Yang paling pokok adalah berdo'a kepada Tuhan.

Contoh berdo'a di makam yang sesungguhnya berbeda dengan hakikat tawasul misalnya, seseorang dari pedalaman datang ke makam Shaykh Sulaiman, setiba di situ dia meminta sesuatu kepada Shaykh Sulaiman yang telah wafat dengan mengucapkan kalimat: "Hai Shaykh Sulaiman! Berilah kami anak! Hai Shaykh Sulaiman, berilah kami rizki! Sembuhkanlah penyakit kami!" Hal yang demikian ini bukanlah tawasul. Menurut Siradjuddin Abbas, yang demikian ini salah dan bertentangan dengan ajaran agama. Berbeda jika orang pedalaman tersebut berdo'a dengan mengucapkan: "Ya Allah, Ya Tuhan Yang Maha Esa! Saya telah datang dari jauh menziarahi makam ulama yang Engkau kasihi ini, yang membawa dan mengembangkan Islam kemari. Ya Allah saya yakin bahwa Engkau mengasihinya dan karena itu saya datang menziarahi makamnya. Berilah ya Allah permintaan kami, kami tidak memiliki anak, berilah kami anak, berkat beliau yang bermakam di sini." Kalau seperti ini do'anya, maka tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam.

Hakekat tawasul sebagaimana disampaikan oleh Syeikh Muḥammad ibn 'Alawī al-Mālikī al-Ḥasanī adalah pertama, tawasul merupakan salah satu jalan dalam berdo'a dan *tawajjuh* kepada Allah, yang pada hakikatnya, sesuatu yang dituju adalah Allah, sedangkan barang yang dijadikan sebagai perantara adalah sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah. Bagi seseorang yang meyakini selain yang demikian maka dia musyrik. Kedua, orang yang bertawasul harus meyakini bahwa sarana yang digunakan tersebut adalah sesuatu yang dikasihi Allah. Kedua, orang yang bertawasul tidak diperbolehkan meyakini bahwa sarana tawasul bisa memberi manfaat atau madarat. Jika tidak demikian, dia menjadi musyrik.

Seluruh umat Islam sependapat tentang disyari'atkannya tawasul kepada Allah dengan amalnya sendiri yang salih, seperti

puasa, salat, membaca Al-Qur'an, dan sadaqah. Adapun sesuatu yang menjadi sumber perbedaan dalam masalah tawasul adalah ketika menggunakan selain amal *mutawassil* sebagai perantara, seperti tawasul dengan dzat atau diri seseorang. Yang terakhir inilah yang diperselisihkan sebagian umat Muslim. Padahal jika dipahami, seseorang yang bertawasul menggunakan dzat atau diri seseorang, pada hakikatnya adalah bertawasul dengan amalnya sendiri. Karena pada hakikatnya, jika seseorang menggunakan "dzat Nabi" atau orang salih lainnya sebagai sarana, sesungguhnya *mutawassil* adalah orang yang mahabbah kepada Nabi dan orang salih. Amal *mutawassil* berupa mahabbah nabi dan orang salih itulah amal dia yang sesungguhnya yang menjadi sarana tawasul.¹⁸⁰

Menurut Ibn Taymiyah [661-728 H],¹⁸¹ menyeru kepada orang yang sudah mati itu terlarang, misalnya dengan mengatakan: "Ya Nabiyallah, Ya Rasulallah! Mohonkanlah kepada Allah bagiku, mintakanlah kepada Allah untukku, mohonkanlah ampun untukku, mohonkanlah kepada Allah agar mengampuni, memberi rizki, menolong dan menyembatkanku." Menurutny, aktivitas seperti itu dilakukan oleh ahli bid'ah baik dari ahli kitab maupun orang Muslim sendiri. Orang Nasrani melakukannya di gereja-gereja, sedangkan orang Islam melakukannya di kuburan nabi dan orang-orang saleh.

Menurut Ibnu Taimiyah, ada tiga arti tawasul: *pertama*, tawasul dengan keimanan dan menaati Rasulullah, ini adalah kewajiban demi kesempurnaan iman. *Kedua*, tawasul dengan do'a dan syafaat Rasulullah, hal ini terjadi ketika beliau masih hidup, sedangkan di hari kiamat kaum Muslim bertawasul dengan syafaat beliau. *Ketiga*, tawasul berarti bersumpah dan memohon kepada Allah dengan Dzat (pribadi) Muhammad saw. Inilah yang belum

¹⁸⁰Syeikh Muḥammad ibn 'Alawī al-Mālikī al-Ḥasani, *Mafāhīm Yajibu an-Tuṣāḥḥah* (Surabaya: Al-Ma'had al-Dīnī al-Salafī "al-Fiṭrah", t.t.), 116-117.

¹⁸¹Ia lahir di Hiran Syiria pada 10 Rabi'ul Awwal tahun 661 Hijriyah. Nama pemberian dari orang tuanya adalah Ahmad. Umur 6 tahun ia pindah ke Damaskus bersama ayahnya dan belajar di Dār al-Ḥadīth al-Sakriya. Usia 17 tahun sudah dipercaya gurunya untuk memberikan putusan hukum. Ia menjadi Syaykh al-Ḥadīth di Dār al-Ḥadīth pada usia 22 tahun, dan meninggal dunia pada bulan Dzul Qa'dah tahun 728 H.

pernah dilakukan oleh sahabat Rasul dalam istisqa' (memohon hujan) dan lainnya, baik ketika beliau hidup atau setelah wafat, di samping kuburannya maupun kuburan orang lain.¹⁸²

Dengan mendasarkan pada ayat 35 Q.S. al-Mā'idah¹⁸³ Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa perintah mencari jalan (*wasīlah*) yang bisa menyampaikan seseorang sampai kepada Allah adalah dengan beriman dan mengikuti ajaran Muhammad saw. Bertawasul dengan iman dan taat kepada Nabi saw adalah wajib atas setiap orang dalam keadaan apa pun, lahir dan batin, ketika Rasulullah hidup atau sesudah wafat, sewaktu beliau ada atau tidak ada. Tidak ada alasan dan keberatan apa pun pada setiap orang untuk bertawasul. Tak ada alternatif lain untuk mencapai kemuliaan dan kasih Allah untuk menyelamatkan diri dari azab-Nya, kecuali tawasul dengan iman dan taat kepada Rasulullah saw.¹⁸⁴ Tawasul yang juga disepakati ulama Muslim adalah do'a dan syafaat Rasulullah. Barangsiapa yang menolak do'a, syafaat dan manfaatnya bagi kaum Muslimin, maka ia kafir.¹⁸⁵ Adapun tawasul dalam bentuk yang ketiga itulah yang diperselisihkan oleh para ulama, karena tidak ada perintah dan juga tidak ada larangan yang tegas. Pada sisi inilah pentingnya mengkaji metode *istinbāt* hukum ulama pendukung dan penolak tawasul, sebagaimana akan dijelaskan selanjutnya.

2. Metode *istinbāt* Hukum

Persoalan yang diperdebatkan ulama mengenai berdo'a dengan tawasul antara lain mengenai orang yang dijadikan sebagai perantara, apakah dalam keadaan masih hidup atau tidak. Yang tidak diterima oleh kalangan ulama penolak tawasul adalah berdo'a dengan menggunakan lafal panggilan kepada orang yang telah meninggal dunia, seperti lafal "ya Rasulullah, ya waliyyallah atau yang lainnya." Kemudian bertawasul dengan "jah" Rasulullah atau

¹⁸² Ibnu Taimiyah, *Tawassul dan Wasilah*, 66-67.

¹⁸³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

³⁹ "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan (wasilah) yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan."

¹⁸⁴ Ibnu Taimiyah, *Tawassul dan Wasilah*, XIV.

¹⁸⁵ Ibnu Taimiyah, *Tawassul dan Wasilah*, 1.

dengan "kemuliaan Rasulullah," "berkat wali," "berkat nabi," "berkat syafaat Rasulullah," "dengan hak Nabi," juga diperdebatkan ulama.

Penolakan A. Hassan terhadap tawasul didasarkan pada QS. Az-Zumar ayat 11 dan Yunus ayat 18.¹⁸⁶ Dua ayat tersebut menegaskan bahwa orang-orang yang menyembah selain Allah (musyrik) menganggap bahwa meskipun berhala-berhala yang disembah itu tidak bisa memberi manfaat dan madarat, tetapi benda-benda itu hanya dimaksudkan sebagai perantara antara mereka dengan Allah agar bisa dekat dengan Allah dan untuk memberi atau memintakan syafa'at kepada Allah untuk mereka.¹⁸⁷ Selain dari dua ayat di atas, A. Hassan juga mendasarkan pandangannya pada ayat 5 Surah al-Fātiḥah (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) dan hadis Rasulullah ﷺ إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله. Selanjutnya A. Hassan berdalil bahwa tawasul yang demikian itu tidak pernah dikerjakan atau dibenarkan oleh Nabi dan tidak pernah dilakukan oleh para sahabat Nabi.¹⁸⁸ Dia juga menilai beberapa dalil hadis yang digunakan oleh pendukung tawasul sebagai hadis yang tidak sah dijadikan sebagai hujjah.¹⁸⁹

Penggunaan dalil ayat 3 QS. Az-Zumar dan ayat 18 Surah Yunus oleh A. Hassan nampaknya dimaksudkan untuk melakukan analogi, yakni orang yang berdo'a dengan tawasul (membuat perantara) disamakan dengan orang musyrik yang menjadikan berhala-berhala sebagai perantara mereka dalam mendapatkan kedekatan dan syafaat dari Allah. Kesamaan antara keduanya terletak pada sama-sama menjadikan sesuatu sebagai *wasīlah* untuk mendekatkan diri kepada Allah. Dengan demikian hukum bertawasul menjadi terlarang sebagaimana keharaman menyembah patung dan pelakunya menjadi musyrik.

Agaknya analogi ini dipaksakan, karena dua alasan. Pertama, antara *maqis* dan *maqis 'alaiḥ* tidak ada kesesuaian, yakni

¹⁸⁶ ألا لله الدين الخالص، والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى.

(الزمر. 3) ويعبدون 6 دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله (يونس: 18)

¹⁸⁷ A. Hassan, *Soal-Jawab 1*, 324. Lihat juga Imam at-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Juz 20, 156-157, dan Juz 12, 142.

¹⁸⁸ A. Hassan, *Soal-Jawab 1*, 325.

¹⁸⁹ A. Hassan, *Soal-Jawab 1*, 329-331.

al-maqis berupa perbuatan menyembah sesuatu oleh musyrik, sedangkan *maqis 'alaih* berupa perbuatan memohon terkabulnya do'a oleh mukmin. Kedua, sesuatu yang dijadikan perantara oleh orang musyrik adalah berhala-berhala, merupakan sesuatu yang tidak disukai Allah, sementara sesuatu yang dijadikan perantara dalam tawasul adalah sesuatu yang dicintai Allah seperti Nabi, orang saleh, dan amal kebaikan. Padahal salah satu syarat dalam qiyas adalah adanya kesamaan *'illat* hukum yang terdapat dalam *asl/maqīs 'alaihi/mushabbah bihi* dan *'illat* yang terdapat pada *furū'/maqīs/mushabbah*.¹⁹⁰

Siradjuddin Abbas mengawali fatwanya dengan menjelaskan situasi dan kondisi yang mendorongnya menulis fatwa tentang tawasul, kemudian menjelaskan hakikat berdo'a dengan tawasul, mengutip beberapa do'a dengan tawasul yang dilakukan oleh 13 ulama salaf dan khalaf,¹⁹¹ dilanjutkan dengan memaparkan dua belas dalil dari ayat al-Qur'an dan hadis tentang tawasul, kesimpulan, dan memberikan bantahan terhadap pendapat-pendapat yang dianggap keliru.

Dari 12 dalil yang dikemukakan Siradjuddin Abbas, dua di antaranya berupa ayat al-Qur'an dan yang 10 lainnya berupa hadis.¹⁹² Tabel berikut berisi ringkasan/inti dari sebagian dalil tersebut:

¹⁹⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 1*, 149-150. Menurut Syeikh Muḥammad al-Khuḍārī Bik, ruk 8 qiyas ada empat, yakni; *asl, ḥukm al-asl, far'*, dan *waṣfun jāmi'*. Lihat Syeikh Muḥammad al-Khuḍārī Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, 293.

¹⁹¹ Tiga belas ulama tersebut adalah Syeikh Achmad Khatib Minangkabau (w.1916 M) berdo'a pada permulaan kitabnya *Nafaḥāt sharḥ Waraqāt*, Syeikh Abdul Aziz al-Hakim dalam Kitab *Al-Futuḥāt al-Rabbaiyah*, Syeikh Ibrahim Musa Parabek dalam Kitab *Hidāyat al-Ṣibyān*, Syeikh al-Islam Ibrahim al-Bajuri (w.1276 H) dalam Kitab *Kifāyat al-'Awām*, berdo'a dengan kalimat .. بجاه رسوله ..., Syeikh Sayid Bakri Aḥaṭa (w.1310 H) di akhir kitabnya *I'ānat al-Ṭālibīn* Jilid 4, berdo'a dengan ... متوسلا بنبيه الكريم أن ينفع بها ..., Sayyid Husain al-Jasar at-Ṭarabulusi dalam kitab tauhid *Hushunul Hamidiyah* dengan kalimat ... وبروحانية سيدنا محمد خير البرية ..., Imam Ar-Ramli (w.1004 H), Abd al-Rauf al-Manawi, Al-Faṭani, Syeikh Nawawi Banten (w. 1315 H), Imam Barzanji, dan Sayid Samhudi pengarang Kitab *Khulaṣah al-Wafā*. Lihat Siradjuddin Abbas, "Masalah Tawassul dalam Mendo'a," dalam *40 Masalah Agama*, 135-141.

¹⁹² Selengkapnya dapat dibaca Siradjuddin Abbas, "Masalah Tawassul dalam Mendo'a," dalam *40 Masalah Agama*, 141-157.

Tabel 7:
Dalil-dalil Siradjuddin Abbas tentang Tawasul

No	Inti dalil	Keterangan
1	Orang yang terlanjur membuat dosa apabila ia datang kepada Rasul, minta ampun kepada Allah di hadapan Rasul dan Rasul meminta ampunkan pula, maka orang itu diterima taubatnya oleh Allah. ¹⁹³	QS. An-Nisā' 64, Ia bukan minta ampun kepada nabi, tetapi kepada Allah di hadapan Nabi dan Nabi memintakan ampun pula.
2	Umar ibn Khattab, ketika terjadi kemarau, ia minta hujan bersama ‘Abbas bin Ibn al-Mutalib. Do'a Umar: <i>اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فاستجبنا وإنا نتوسل إليك بعمِّ نبينا فأسقيننا قال: فيُسقون</i> ¹⁹⁴ Di sini Umar tidak meminta hujan kepada nabi atau ‘Abbās tetapi kepada Allah. ¹⁹⁵	Hadis Riwayat Anas bin Malik. Bertawasul tidak hanya kepada Nabi, tetapi juga kepada orang-orang saleh seperti paman Nabi.
3	Hadis yang menceritakan seorang badui yang sedang kesulitan mendapatkan air datang kepada Rasul untuk minta hujan dengan mendendangkan syi'ir : <i>وليس لنا إلا إليك فيرأونا # وأيسر فرأى الناس إلا إلى الرسول.</i> Mendengar permintaan itu Nabi berdiri	H.R. Baihaqi. Di sini Nabi tidak membantah dan tidak pula mengatakan supaya orang itu berdo'a langsung kepada Allah dan tidak perlu datang kepadanya.

¹⁹³ وما أُرسلنا من رسولٍ إلا ليطاعَ بإذن الله، ولو أئتمَّ إذ ظَلَمُوا أنفُسَهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفرَ لهم الرسولُ لَوَجَدَ اللهَ تَوَّابًا رَحِيمًا.

¹⁹⁴ Sa'd ibn Nāṣir ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Shathī *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyād: Dār Ishbīliyyā, 2002), cet. ke-1, 213. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd (Riyād: Maktabah al-Muluk, 2001), Juz 2, 574.

¹⁹⁵ Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 2, Bāb Su’āl al-Nās al-Imām al-Istisqā’, 574.

	dan naik mimbar serta berdo'a "Ya Allah turunkanlah hujan." ¹⁹⁶	
4	Hadis yang menceritakan seorang laki-laki sakit mata datang kepada nabi dan meminta dido'akan agar Allah memberi kesembuhan. Karena laki-laki ini minta sekarang dido'akan, maka Rasul menyuruhnya untuk berwudu secara sempurna dan berdo'a dengan do'a ini: اللَّهُمَّ إِنِّي أَتُوجِّهُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي هَذِهِ لِتُقْضَى. اللَّهُمَّ شَفِّعْهُ فِيَّ ¹⁹⁷	HR. Al-Nasā'i, Tirmidhi, dan Baihaqi, dengan isnad yang sahih. Ini cara bertawasul yang diajarkan oleh Nabi dan dilaksanakan di hadapan Nabi.
5	Hadis yang menjelaskan tawasul dengan amal ibadat orang lain dan diri sendiri dengan do'a: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ السَّائِلِينَ إِلَيْكَ وَبِحَقِّ مُمْشَايَ هَذَا وَمِنْ فِرَازِ النَّاسِ إِلَّا إِلَى الرَّسُولِ. فَقَامَ يَجُرُّ رِدَاءَهُ حَتَّى صَعِدَ الْمَنِيرَ فَقَالَ: اللَّهُمَّ أَسْقِنَا غَيْثًا. ⁶	HR. Ibn Mājah dari Abi Sa'id al-Khudhri.

¹⁹⁶ عن أنس قال: جاء رجلٌ أعرابيٌّ إلى النبيِّ ص.م. فقال: يا رسول الله، أتيناك وما لنا بغيرِ يَظْطُ وصبيٌّ يَظْطُ ثمَّ أنشدَ شعراً يقول: وليس لنا إلا إليك فِرَارُنَا # وأينَ فِرَارُ النَّاسِ إِلَّا إِلَى الرَّسُولِ. فَقَامَ يَجُرُّ رِدَاءَهُ حَتَّى صَعِدَ الْمَنِيرَ فَقَالَ: اللَّهُمَّ أَسْقِنَا غَيْثًا.

⁶ Ibn Hajar al-Asqalanī, *Fath al-Bārī Sharḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 2, Bāb Su’āl al-Nās al-Imām al-Istisqā’, 575.

¹⁹⁷ أَنَّ رَجُلًا ضَرِيرًا أَتَى النَّبِيَّ ص.م. فَقَالَ: أَدْعُ اللَّهَ لِي أَنْ يُعَافِيَنِي فَقَالَ: إِنَّ شَيْئًا دَعَوْتُ وَإِنْ شَيْئًا صَبَرْتُ وَهُوَ خَيْرٌ قَالَ: فَأَدْعُهُ فَأَمَرَهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَيُحَسِّنَ وَضْوءَهُ وَيَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَتُوجِّهُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي هَذِهِ لِتُقْضَى اللَّهُمَّ شَفِّعْهُ فِيَّ، فَعَادَ فَأَبْصَرَ.

⁵ Lihat Al-Imām al-Ḥāfiẓ ibn ‘Isā Muḥammad ibn ‘Isā al-Tirmidhī, *Al-Jāmi‘ al-Kabīr*, Taḥqīq Bashār ‘Awwād Ma’rūf, Jilid 5, 537.

¹⁹⁸ عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ص.م.: من خرج من بيته إلى الصلاة فقال: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ السَّائِلِينَ إِلَيْكَ وَبِحَقِّ مُمْشَايَ هَذَا، فَإِنِّي لَمْ أَخْرُجْ بَطْرًا وَلَا رِيَاءَ وَلَا سَمْعَةً وَلَكِنْ خَرَجْتُ إِتْقَاءَ سَخَطِكَ وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِكَ، فَاسْأَلُكَ أَنْ تُعِيدَنِي مِنَ النَّارِ وَأَنْ تَغْفِرَ لِي ذُنُوبِي، إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ. أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ، وَاسْتَغْفَرَ لَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ.

6	Nabi berkata: "Ampunilah Fatimah binti Asad dan lapangkanlah tempat masuknya (ke kubur) dengan hak nabi Engkau dan nabi-nabi sebelum saya." ¹⁹⁹	HR. Tabrani dari Anas bin Malik. Nabi tawasul dengan dirinya sendiri dan para 7 bi sebelumnya.
7	Hadis yang panjang, yang menceritakan perjalanan 3 orang yang karena hujan turun, mereka berteduh di gua, kemudian ada batu jatuh menutupi mulut gua. Ringkas cerita, masing-masing orang bertawasul dengan amalnya masing-masing secara bergantian, dan setiap seorang berdo'a maka terbukalah sepertiga mulut gua, sampai do'a orang yang ketiga, mulut gua terbuka seluruhnya. Do'anya: "Ya Allah, kalau Engkau tahu bahwa saya melakukan amal baik itu semata-mata karena mengharapkan riḍa-Mu, maka bukalah pintu gua ini sehingga kami dapat melihat langit." ²⁰⁰	HR. Al-Bukhārī dan Muslim Pengarang Kitab al-Lu'lu' wa al-Marjan memberi judul bab hadis ini dengan "Bab Kisah ahli gua yang bertiga dan tawasul dengan amal saleh."
8	Hadis yang menjelaskan, tatkala Adam telah mengerjakan kesalahan, ia berseru: يا رب أسألك بحق محمد إلا ما غفرت لي Ya Rabb, saya mohon kepada-Mu dengan hak Muhammad supaya Kamu ampuni saya. ²⁰¹	HR. Imam Baihaqi. Nabi Adam bertawasul dengan Nabi Muhammad meskipun beliau belum lahir ke

⁶
²⁸ n Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqqī, Jilid 1, Bāb al-Mashyī ilā al-Ṣalāh, 256.

¹⁹⁹ عن أنس ابن مالك رضي الله عنه، أن النبي ص.م. قال: إغفر لفاطمة بنت أسد ووسع عليها مدخلها بحق نبيك والأنبياء الذين من قبلي فإنك أرحم الراحمين.

²⁰⁰ عن ابن عمر عن النبي ص.م. قال: خرج ثلاثة يمشون فأصابهم المطر فدخلوا في غار في جبل فأنحطت عليهم صخرة قال: قال بعضهم لبعض ادعوا الله بأفضل عمل عملتموه فقال أحدهم: إني كان لي أبوان شيخان كبيران ألهم إن كنت تعلم أي فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا فمر جنة ترى منها السماء قال: ففرج عنهم.

⁶
Ibn Hajar al'Asqalanī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 4, Bāb idhā ishtarā shay'an li ghayr bighayr idhnihi farāḍiya, 477.

²⁰¹ قال رسول الله ص.م. لما اقترَفَ آدمُ الخطيئةَ قال: يا رب أسألك بحق محمد إلا ما غفرت لي. فقال الله تعالى: يا آدم كيف عرفتَ محمدًا ولم أخلقْه قال: يا رب إنك لما خلقتني رفعتَ رأسي فأريتُ على

	dunia ketika itu.
--	-------------------

Dari beberapa dalil yang dihidangkan oleh Siradjuddin Abbas dan ulama pendukung amalan tawasul, ada 3 hadis yang dikritisi oleh A. Hassan. Yakni dalil yang ke 8 (dalam tabel), menurutnya, oleh ahli hadis, hadis tersebut tidak ada asalnya (tidak sah), sehingga tidak boleh dijadikan sebagai dalil dalam berdo'a menggunakan perkataan "dengan berkat." Selanjutnya dalil keempat juga dinilai A. Hassan sanadnya ada yang lemah, tetapi dia tidak menunjukkan pada sanad bagian mana yang lemah. Nampaknya dia agak ragu mengatakan lemah sanad hadis itu, karena segera ia melanjutkan perkataannya "tetapi kalau mau juga dikatakan hadis itu sah, maka artinya tidak sebagaimana yang dimaksudkan oleh pihak itu...".²⁰² Kemudian dalil kedua (dalam tabel) juga dipahami secara berbeda oleh A. Hassan. Siradjuddin Abbas memahami dalil kedua itu sebagai hujjah bertawasul kepada Nabi dan orang-orang saleh lainnya baik ketika masih hidup maupun setelah mereka wafat, sementara A. Hassan memahami ⁴⁷hwa sahabat-sahabat Nabi tidak bertawasul kecuali dengan orang yang masih hidup. Sekiranya boleh bertawasul dengan orang yang sudah mati, tentu tidak mereka tinggalkan Nabi, lalu bertawasul dengan paman Nabi, yang tentu derajat dan berkatnya tidak sama dengan Nabi.²⁰³

A. Hassan tidak memberikan komentar terhadap beberapa dalil lainnya, boleh jadi karena ia menganggap dalil yang lain tersebut tidak ada persoalan dijadikan dalil dalam masalah tawasul, misalnya dalil pertama dan ketujuh, atau boleh jadi karena dalil tersebut dipersalkan oleh ulama hadis tentang kesahihannya, sehingga menurutnya tidak perlu dibahas, atau mungkin karena selera atau kecenderungannya dalam menetapkan dalil hukum agar sesuai dengan paham keagamaannya. Tampaknya dia berhati-hati untuk mengatakan melarang semua bentuk tawasul. Terbukti pada akhirnya dia menyetujui tawasul kepada

قوائم العرش مكتوبًا لا إله إلا الله محمد رسول الله. فعلمت أنك لم تُضِفْ إلى أسمائك إلا أحبَّ الخلق إليك: صدقت يا آدم إنه لأحبَّ الخلق إليّ فإذا سألتني بحقه غفرتُ لك.

²⁰²A. Hassan, "Hukum Tawassul," dalam *Soal-Jawab 1*, 330.

²⁰³A. Hassan, "Hukum Tawassul," dalam *Soal-Jawab 1*, 331.

orang yang masih hidup dan tidak memperkenankan menggunakan perkataan "berkat," "jah," dan "hak" nabi atau wali.²⁰⁴

Ada pertanyaan, mengapa bertawasul dengan orang yang masih hidup diperbolehkan sedangkan bertawasul kepada orang yang sudah wafat dilarang? Ini berkaitan erat dengan keyakinan tentang adanya berkat (*barakah*), yang dikaitkan dengan keyakinan bahwa seseorang yang masih hidup bisa membuat bekas (*ta'thīr*), mewujudkan sesuatu, memberi manfaat, dan memberi madarat. Sementara itu, bagi orang yang sudah mati adalah sebaliknya.

Dalam masalah teologi, sebagian umat Islam meyakini bahwa manusia memiliki kemampuan (*al-quwwah*) dan kehendak (*al-irādah*) serta kebebasan dalam mewujudkan pekerjaannya.²⁰⁵ Dengan pekerjaan yang dilakukan, manusia bisa memberi manfaat dan madarat serta memberikan bekas. Dengan demikian, kemampuan memberikan manfaat, madarat, dan bekas dari pekerjaannya itu akan terhenti dengan kematian fisiknya. Oleh karenanya, kematian seseorang menghalangi seseorang untuk mewujudkan pekerjaan. Inilah pemikiran yang nampaknya diikuti oleh A. Hassan. Oleh karena itu A. Hassan berkeyakinan bahwa menggunakan kata "berkat Nabi," "berkat wali" dan sebagainya tidak ada faidahnya sama sekali.²⁰⁶

Berbeda halnya dengan sebagian umat Islam lainnya meyakini bahwa seluruh pekerjaan yang dijalankan oleh manusia adalah ditetapkan oleh Allah.²⁰⁷ Manusia tidak mempunyai

²⁰⁴A. Hassan, "Hukum Tawassul," dalam *Soal-Jawab 1*, 330-331.

²⁰⁵Paham qadariyah (free will dan free act) ini dipelopori oleh Ma'bad al-Juhani (w.80 H) dan Ghailan al-Dimasyqi (abad VIII M). Menurut paham mereka, manusialah yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya dengan kemauan dan tenaganya. Manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan kebebasan dalam perbuatan. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 2 (Jakarta: UI Press, 2009), 32-33.

²⁰⁶A. Hassan, *Soal-Jawab 1*, 333.

²⁰⁷Paham jabbariyah (fatalism) ini dipelopori oleh Al-Ja'd ibn Dirham (abad VIII M) dan Jahm ibn Safwan (w. 131 H). Menurut paham jabbariyah, perbuatan manusia diciptakan Tuhan dalam diri manusia. Manusia tidak mempunyai kemauan dan daya untuk mewujudkan perbuatannya. Manusia tak ubahnya wayang yang tidak bergerak kalau tidak digerakkan oleh dalang. Jadi, manusia tidak memiliki kebebasan, semua perbuatannya telah ditentukan oleh Tuhan semenjak azal. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 2, 33.

kemampuan untuk menciptakan pekerjaan, yang dengan pekerjaan itu bisa memberikan manfaat dan madarat. Kalau kemampuan menentukan pekerjaan, memberi manfaat dan madarat itu semua dari Allah, maka kematian seseorang tidak menghalangi manusia bisa diberi oleh Allah kemampuan memberi berkah (kebaikan, manfaat) bagi manusia lain yang masih hidup. Inilah yang nampaknya diyakini oleh Siradjuddin Abbas. Sehingga Siradjuddin Abbas berkesimpulan bahwa bertawasul menggunakan kata "jah" Rasul, "berkat nabi, berkat wali" tetap memiliki nilai manfaat atau kebaikan dan yang demikian itu justru dianjurkan dalam agama.²⁰⁸

Dari segi metode *istinbāt* hukum, baik A. Hassan maupun Siradjuddin Abbas lebih banyak menggunakan pendekatan kebahasaan (*bayānī*). Keduanya berbeda dalam memahami lafal "*bi nabiyyinā, bi ḥaqq Muḥammad, bi Muḥammad, bi ḥaqq nabiyyika* dll." A. Hassan memahami lafal-lafal tersebut dengan arti Nabi ikut atau diajak berdo'a bersama orang yang bertawasul, bukan sekedar menggunakan nama Nabi buat berkat saja. Sementara itu,

²⁰⁸Berkat dalam bahasa Arab dikatakan *barakat* atau *barakah*. Arti berkat dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah kurnia Tuhan yang mendatangkan kebaikan bagi kehidupan manusia, restu (pengaruh baik yang didatangkan dengan perantaraan orang tua/orang suci), beruntung, atau makanan dsb yang dibawa pulang sehabis kenduri. Dalam kamus bahasa Arab, barakah berarti tumbuh dan bertambah. Sebagaimana dikutip Siradjuddin Abbas dari Tafsir Khazin Juz 2 halaman 218, secara istilah barakah berarti ثبوت الخير الإلهي في الشيء (adanya suatu kebajikan Tuhan yang diletakkan pada sesuatu). Ada yang diletakkan pada diri nabi-nabi, pada cangkir nabi, baju nabi, pada 54 iri ulama dan auliya, orang saleh dan mati syahid. Ada yang diletakkan pada ayat-ayat suci al-Qur'an, surat al-Fatihah, surat al-Kahfi, surat Yasin, dll. Ada yang diletakkan pada nasi, air, tamar, kurma, gantang, dll. Pendeknya, kebajikan Tuhan, rahmat Tuhan itu banyak dan diletakkan-Nya pada sesuatu yang dikasihi-Nya. Berkat menurut kepercayaan agama, ada, bagi yang mempercayai adanya sesuatu yang ghaib, mempercayai sesuatu yang tidak bisa dilihat, tetapi diyakini adanya. Sulit dijelaskan bentuk dan wujudnya, sebagaimana sulitnya menjelaskan bentuk dan wujudnya vitamin A, B, C, D, dan E yang terdapat dalam makanan, Vitamin itu diyakini ada dan bermanfaat, tetapi tidak bisa dijelaskan bentuk dan wujudnya. Secara lebih detail penjelasan dan dalilnya dapat dibaca Siradjuddin Abbas, "Masalah Berkat," dalam *40 Masalah Agama* 3, 206-216.

Siradjuddin Abbas memaknainya dengan arti Nabi ketika masih hidup dimohon mendo'akan bersama orang yang bertawasul dan ketika beliau sudah wafat, maka nama dan syafaatnya juga digunakan sebagai *wasīlah*.

Beberapa dalil yang membicarakan tentang tawasul, A. Hassan, tampaknya memilih sebagian kecil dari dalil terkait, yang dianggap kuat untuk dijadikan sebagai hujjah. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa A. Hassan dalam ber*istinbāt* menempuh metode *tarjīh*, yakni memilih dalil yang dianggap paling kuat, bahwa tawasul yang dilakukan oleh sahabat adalah hanya kepada orang yang masih hidup, sebagaimana yang disebutkan pada dalil kedua, sementara Siradjuddin Abbas memilih menggunakan metode *al-jam'u wa al-tawfiq*, yakni menggabungkan seluruh dalil yang ada dan berkesimpulan bahwa tawasul hukumnya sunnah dan tidak hanya kepada yang masih hidup tetapi juga kepada yang sudah wafat, karena derajat kerasulan Muhammad dan kemuliaannya tidak habis dengan wafatnya, apalagi dalam i'tiqad Ahlussunnah wal Jama'ah dikatakan bahwa Nabi Muhammad hidup dalam kuburnya dan mendengar salam orang yang memberi salam kepadanya.²⁰⁹

Pendapat Ibnu Taimiyah tentang tawasul dengan *dhāt* (pribadi) Rasul atau ketika Rasul tidak hadir, yang juga diikuti oleh para pembaru Islam, di dalamnya mengandung unsur kehati-hatian (*ihtiyāt*). Misalnya, ketika dia berpendapat bahwa bertawasul dengan bersumpah dan memohon dengan *dhāt* (pribadi) Rasul atau ketika Rasul tidak hadir, maka dia mengatakan: "Sedangkan memohon doa setelah beliau mati, maka ditakutkan timbul fitnah (kekacauan) dan penyekutuan dengannya, sebagaimana penyekutuan al-Masih dan Uzair dan lain-lainnya, di samping kuburan mereka atau kuburan lainnya."²¹⁰ Secara metodologis, ia bisa dikatakan menggunakan metode *sadd al-Dharī'ah*, yakni menutup pintu menuju kerusakan aqidah dan amal ibadah.

²⁰⁹Siradjuddin Abbas, "Masalah Tawassul dalam Mendo'a," dalam *40 Masalah Agama*, 142.

²¹⁰Ibnu Taimiyah, *Tawassul dan Wasilah*, 221.

Dari uraian dan analisis data di atas, dapat disimpulkan bahwa memilih dalil hukum dalam berfatwa sekaligus metode *istinbāt* yang dilakukan oleh para ulama, termasuk A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam masalah tawasul yang diperselisihkan hukumnya, merupakan kecenderungan bagi setiap ulama dalam rangka penyesuaian dengan anggapan kebenaran paham keagamaan masing-masing. Dalam bahasa lain, yakni untuk mempertahankan paham keagamaannya.

Sebagai ulasan umum terkait dengan proses *istinbāt* dalam masalah hadiah pahala, talqin mayit, peringatan maulid, dan tawasul, ada baiknya diketengahkan beberapa hal. Pertama, A. Hassan dan kebanyakan ulama modernis sering memberikan jawaban masalah-masalah ³adisi keagamaan ini dengan mengatakan bahwa aktivitas seperti itu tidak pernah dilakukan oleh nabi, ³sahabat, dan imam mazhab. Pertanyaannya, apakah setiap yang tidak pernah dilakukan oleh nabi, sahabat, dan imam mazhab itu bisa dipastikan terlarang? Seolah-olah "tidak adanya perbuatan Nabi" atau "sesuatu itu tidak pernah dilakukan oleh Nabi" menjadi hujjah dalam menetapkan hukum.

Kaidah ini yang sering dijadikan sebagai hujjah untuk melegitimasi tuduhan-tuduhan bid'ah mereka terhadap segala perbuatan atau amalan-amalan baru (*muḥdath*), sehingga "kalau perbuatan itu tidak pernah dilakukan Nabi saw,²¹¹ tidak pula oleh ulama salaf, maka perbuatan itu termasuk haram atau bid'ah *ḍalālāh* karena dia menyalahi al-Qur'an dan sunah. Padahal jika kita mencoba menelaah dalil-dalil al-Qur'an maupun hadis, maka akan ditemukan kesimpulan bahwa ketiadaan Nabi dan salaf salih mengerjakan sesuatu bukanlah termasuk dalil, bahkan

²¹¹ Hasbi Ash Shiddieqy misalnya mengatakan "sebagai ¹¹na diperintahkan mengikut Nabi dalam segala perbuatannya yang dikerjakan untuk mendekatkan diri kepada Allah, yang tidak masuk ke dalam urusan kekhususannya, diperintahkan juga kita meninggalkan pekerjaan-pekerjaan yang tidak beliau (⁶³abi) kerjakan yang dengan meninggalkan itu dipandang taat." Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 34.

penghukuman berdasarkan kaidah tersebut adalah penghukuman tanpa dalil.²¹²

Dalil pengharaman sesuatu harus berdasarkan nas yang 4 cara tegas melarangnya. Allah berfirman dalam QS. Al-Ḥashr: 7 (apa saja yang datang dari Rasul kepadamu, maka ambillah dia, dan apa yang kamu dilarang daripadanya, maka berhentilah (mengerjakannya)). Jelas di sini, bahwa perintah berhenti mengerjakan sesuatu adalah apabila telah tegas larangannya dari Rasul. Dalam ayat tersebut tidak dikatakan (dan apa saja yang tidak pernah dilakukan Rasul, maka berhentilah (mengerjakannya)). Dalam hadis riwayat Bukhari dikatakan 213 (Jika aku melarangmu melakukan sesuatu, maka jauhilah. Dan jika aku memerintahmu melakukan sesuatu, maka lakukanlah semampumu). Dalam hadis ini Nabi saw tidak mengatakan (Dan apabila sesuatu itu tidak pernah aku kerjakan, maka jauhilah dia). Hadis lain yang juga dapat dijadikan sebagai dasar berfikir adalah hadis 214 (Jika Allah telah menetapkan sesuatu, maka jauhilah. Dan jika Allah telah menetapkan sesuatu, maka lakukanlah semampumu). Hadis ini menunjukkan bahwa Allah telah menetapkan sejumlah kewajiban, batasan-batasan hukum, dan mengharamkan sejumlah perkara, dan juga mendiamkan beberapa perkara sebagai rahmat dan bukan karena lupa. Yang didiamkan itu merupakan rahmat Allah bagi umat Islam.

Dengan demikian, maka sikap nabi dan salaf salih yang tidak pernah mengerjakan sesuatu tidaklah otomatis membawa dampak kepada "terlarangnya" sesuatu itu. Inilah kaidah yang dikenal di lingkungan ulama ushul fikih ترك الشيء لا يدل على تحريمه.²¹⁵

²¹²Mujiburrahman, *Argumentasi Ulama Syafi'iyah terhadap Beberapa Tuduhan Bid'ah* (Surabaya: Mutiara Ilmu, 2003), 127-128.

²¹³Ibn Hajar al-'Asqalanī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 13, Bāb al-iqtidā' bi sunn rasūlillāh, 264. Redaksi hadis agak berbeda tetapi semakna dapat dilihat pada Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Jilid 1, 3.

²¹⁴Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Umar ibn Aḥmad ibn Mahdī ibn Mas'ūd ibn al-Nu'mān ibn Dīnār al-Baghdādī al-Dār Qutnī, *Sunan al-Dār Qutnī*, Juz 5, Taḥqīq Ḥasan 'Abd al-Mun'im Shalabī (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2004), cet. ke-1, 325.

²¹⁵Abu Abdillah, *Argumen Ahlussunnah Wal Jama'ah*, 14.

Sikap beliau seperti itu hanya memberi indikasi "bolehnya" meninggalkan sesuatu, kecuali terdapat dalil lain yang menunjukkan pelarangannya. Jika Nabi meninggalkan suatu perbuatan dan telah datang nas yang *ṣarih* dari sahabat bahwa memang beliau tidak mengerjakannya atau tidak ada nas sama sekali yang menetapkan bahwa Nabi mengerjakannya atau meninggalkannya, maka dalam hal ini terdapat beberapa kemungkinan dari segi hukumnya, yang jelas bukan haram.²¹⁶

Dengan demikian, istilah *al-tarku* (bhs: meninggalkan sesuatu) menurut ulama ushul fikih adalah tidak mengerjakan sesuatu yang mampu dilakukan, baik disengaja atau tidak – misalnya tidur – dan juga baik dia menampilkan sesuatu yang berlawanan atau tidak. Dan *at-tarku* ada dua macam; pertama, *tarku maqṣūd (at-tark al-wujūdī)*, yakni sesuatu yang ditinggalkan oleh Nabi sesudah dihadapkan kepadanya atau sesuatu yang berhenti dilakukan oleh Nabi sesudah sebelumnya pernah

²¹⁶Pertama, Nabi meninggalkan sesuatu karena kebiasaan. Misalnya dalam hadis Bukhari dicaritakan Nabi pernah disuguhi daging *ḍab* (biawak), Nabi tidak memakannya. Ketika ditanya, apakah *ḍab* itu haram? Nabi menjawab; Tidak, akan tetapi *ḍab* itu tidak ada di negeri kaumku. Kedua, Nabi meninggalkan sesuatu karena lupa sebagaimana beliau pernah lupa sewaktu salat dan meninggalkan sebagian perbuatan salat. Ketika beliau ditanya; Apakah telah terjadi sesuatu (perubahan) dalam salat?, beliau menjawab: sesungguhnya saya juga manusia biasa seperti kamu. Saya lupa sebagaimana **116** kamu lupa. Apabila aku lupa, maka ingatkanlah aku. (HR. Bukhari). Ketiga, Nabi meninggalkan sesuatu karena khawatir akan diwajibkan kepada umatnya, seperti sikap beliau yang meninggalkan salat tarawih ketika para sahabat telah berkumpul untuk salat bersama beliau. Kemudian beliau bersabda: Aku khawatir kalau-kalau salat tarawih itu diwajibkan atasmu. (HR. Bukhari). Keempat, Nabi meninggalkan sesuatu karena sesuatu itu tidak terpikirkan oleh beliau, seperti pembuatan mimbar ketika khutbah, sebelumnya beliau berkhutbah di atas batang kurma. Kelima, Nabi meninggalkan sesuatu karena khawatir berubahnya hati para sahabat atau sebagian mereka. Misalnya Nabi bersabda kepada Aishah "Kalaupun bukan karena dekatnya masa kaummu kepada kekafiran, maka aku robohkan ka'bah itu dan aku jadikan dia di atas fondasi yang dibikin oleh Ibrahim as. karena sesungguhnya kaum Quraish telah memperkecil pembangunannya." (HR. Bukhari-Muslim). Jadi, Nabi tidak merobohkan ka'bah dan mengulangi pembangunannya karena memperhatikan perasaan dan hati penduduk Makkah yang baru saja masuk Islam. Lihat Mujiburrahman, *Argumentasi Ulama Syafi'iyah terhadap Beberapa Tuduhan Bid'ah*, 131-132.

dilakukan. Kedua, *tarku ghairu maqṣūd* (*al-tark al-‘adami*) yakni sesuatu yang oleh Nabi tidak dikerjakan atau tidak diucapkan dan beliau tidak mengemukakan hukumnya karena tidak adanya tuntutan terhadap yang demikian itu. Misalnya, peristiwa-peristiwa yang terjadi setelah wafat beliau. Bagian inilah yang diperselisihkan oleh ulama.

Dengan demikian, bentuk *at-tarku ghairu maqṣūd* inilah yang pada hakikatnya tidak bisa dijadikan sebagai dalil memerintah atau melarang. Bahwa keadaan manusia yang berkaitan dengan mengerjakan atau tidak mengerjakan sesuatu, begitu juga yang berkaitan dengan mengambil atau meninggalkan sesuatu, selalu saja bermuara pada dua kaidah penting yakni perintah dan larangan. Jadi, apabila tidak terdapat keterangan dalam satu perbuatan yang sifatnya perintah atau pun larangan, maka tidaklah boleh menghukumkannya dengan haram. Ia berada dalam satu wilayah antara mubah atau *maskūt ‘anhu*.²¹⁷ Sesuatu yang nas syarak tidak mengharamkannya, maka harus dikembalikan kepada hukum asal berdasarkan prinsip البراءة الأصلية yang artinya selama tidak ada titah Allah yang mengharamkan maka hukumnya adalah mubah.²¹⁸

Suatu hal lain (yang kedua) yang perlu diketengahkan di sini, bahwa sebagian umat Islam sering mengatakan "Ini tidak ada dalilnya." Maksudnya tidak ada dalil (ayat atau hadis) yang menjelaskan secara khusus tentang masalah itu. Seolah-olah dia menuntut adanya dalil khusus masalah itu. Dalam hal ini ada baiknya disimak, bahwa dalam ushul fikih dikenal kaidah العام يُعمل به في جميع جزئياته (dalil yang umum diterapkan [digunakan] dalam semua bagian-bagian/cakupannya). Jika sebuah ayat atau hadis dengan keumumannya mencakup semua bagian-bagiannya, itu menunjukkan bahwa perkara tersebut *mashrū‘*.²¹⁹ Jadi, keumuman ayat atau hadis adalah dalil syarak, misalnya ayat 77 QS. Al-Ḥajj وافعلوا الخير لعلكم تفلحون adalah dalil umum yang diberlakukan untuk semua cakupannya.

²¹⁷Mujiburrahman, *Argumentasi Ulama Syafi'iyah terhadap Beberapa Tuduhan Bid'ah*, 133-135.

²¹⁸Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 1*, 318.

²¹⁹Abu Abdillah, *Argumen Ahlussunnah Wal Jama'ah*, 18.

Sebagian orang tidak menganggap cukup sebagai dalil dalam masalah tertentu bahwa hal tersebut dicakup oleh keumuman sebuah dalil. Mereka selalu menuntut dalil khusus tentang masalah tersebut. Jika setiap peristiwa atau masalah disyaratkan untuk dikatakan *mashrū'* dan tidak disebut bid'ah jika ada dalil ⁹⁰usus tentangnya, niscaya akan tidak berfungsi keumuman al-Qur'an dan hadis dan tidak sah lagi berdalil dengan keumuman tersebut. Artinya, ini akan merobohkan sebagian besar dalil syarak, karena sebagian besar dalil syarak berbentuk umum, dan akan mempersempit wilayah hukum, yang artinya syari'at tidak lagi mampu memenuhi kebutuhan hukum peristiwa yang terus berkembang sesuai perkembangan zaman.

Satu hal lagi (yang ketiga) yang sering muncul dalam menanggapi masalah hadiah pahala, talqin mayit, tawasul, dan peringatan maulid Nabi adalah pernyataan dalam bentuk klaim terhadap aktivitas tersebut sebagai "bid'ah *ḍalālah*" dan oleh pendukungnya justru disebut sebagai "bid'ah *ḥasanah*." Mereka juga berbeda pendapat tentang ada tidaknya "bid'ah *ḥasanah*." Perdebatan mereka ini sebenarnya didasarkan kepada beberapa argumen²²⁰ di bawah ini.

Antara kelompok yang memegang pendapat pertama dan kelompok yang memegang pendapat kedua sebenarnya sama-sama mendasarkan pendapatnya pada hadis berikut ini. Hanya saja mereka berbeda dalam memahami keberlakuan hukum dalam hadis tersebut. Apakah lafadz "*kullu*" dalam hadis "*kullu bid'ah ḍalālah*" itu berlaku umum secara mutlak ataukah bentuk umum yang telah di-*takhṣiṣ*. Masing-masing memberikan argumen untuk menguatkan pendapatnya.

Terdapat variasi teks hadis yang berbicara mengenai bid'ah. Variasi ini menunjukkan bahwa hadis-hadis itu kemungkinan besar telah diucapkan oleh Nabi lebih dari satu kali, dimana ia telah menggunakan kalimat-kalimat yang beragam untuk menunjukkan makna yang serupa. Berikut ini tabel perbandingan *matn* hadisnya:²²⁰

²²⁰ Dikutip dari buku *Islam Inovatif*, karya Ahmad Haris, 93.

Tabel 8:
Variasi *Matn* Hadis tentang Bid'ah

Penghimpun Hadis	Versi	Teks/ <i>matn</i> (Rawi pertama)
Al-Nasā'ī	1	وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار(جابر) ²²¹
Muslim	1	وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة (جابر) ²²²
Ibn Hanbal	1	وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة (جابر)
	2	وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة (جابر)
	1	وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة (العرباض)
Abū Dāwūd	1	وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة (العرباض)
Al-Tirmīdhī	1	وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة (العرباض) ²²³
Ibn Mājah	1	وإياكم والأمور المحدثات فإن كل بدعة ضلالة (العرباض) ²²⁴
	2	وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة (جابر) ²²⁵
	3	ألا وإياكم ومحدثات الأمور فإن شر الأمور محدثاتها

²²¹ Shaykh al-Ḥāfidh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Sunan al-Nasā'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988 M/1408 H), cet. Ke-1, Juz 3, Kitāb ṣalāt al-'Idayn, Bāb kayf al-khuṭbah, 188.

²²² Imam Muslim, *Ṣiḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M/1424 H), cet. Ke-2, Bāb takhḥīf al-ṣalāh wa al-khuṭbah, 310.

²²³ Abī 'Isā ibn 'Isā ibn Saurah al-Tirmidhī, *Al-Jāmi' al-Saḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000 M/1421 H), cet. Ke-1, Jilid 3, Hadis ke-2676, 474.

²²⁴ Al-Ḥafidh Abi 'Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwayni, *Sunan Ibn Majah*, Tahqiq Muḥammad Fuad 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), Juz 1, 16.

²²⁵ Al-Ḥafidh Abi 'Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwayni, *Sunan Ibn Majah*, Juz 1, 17.

2

Perdebatan mereka berkisar pada apakah dalil-dalil bid'ah itu berlaku pada keumumannya secara mutlak atau tidak? Konkritnya, bagaimana pemaknaan lafadz "*kullu*" dalam hadis "*kullu bid'ah ḍalālāh*"? Di samping itu mereka juga berselisih pemahaman mengenai kalimat "*man sanna sunnah ḥasanah*" dari hadis Rasulullah saw. dan argument lain yang diperselisihkan

Kelompok yang menolak adanya bid'ah ḥasanah berpendapat bahwa agama Islam telah sempurna sebelum wafat Rasulullah saw., tidak perlu adanya penambahan atau pengurangan. Mereka berdalil dengan beberapa dalil, antara lain QS. Al-Maidah: 3. Di atas telah disampaikan bahwa terkait dengan ayat 3 al-Maidah ini Imam Malik r.a. mengatakan: barang siapa membuat bid'ah dalam Islam, dan dia menyangka bid'ahnya itu baik, maka berarti dia menuduh Muhammad mengkhianati (tidak menyampaikan) risalah, karena Allah telah berfirman "Pada hari inilah aku sempurnakan bagimu agamamu." Oleh karena itu Imam Al-Shāṭibi, pengikut Imam Malik mengatakan bahwa apa saja yang bukan merupakan agama pada hari itu, maka ia bukan termasuk agama pula pada hari ini.²²⁷

Selain berdalil dengan ayat 3 QS. Al-Maidah di atas, kelompok penolak bid'ah ḥasanah, seperti A. Hassan dan para pembantu pada umumnya, berdalil dengan hadis, baik hadis dari Jābir bin Abdillāh maupun hadis dari 'Irbād bin Sāriyah yang di dalamnya terdapat kalimat "*kullu bid'ah ḍalālāh*", dan dipahami bahwa hadis ini berlaku secara mutlak untuk makna umum.²²⁸ Bahwa dalam urusan agama (ibadah), menurut A. Hassan tidak ada bid'ah ḥasanah. Kalaupun harus membagi bid'ah, bid'ah ḥasanah hanya mungkin dalam masalah keduniaan.²²⁹

29

²²⁶Al-Hafidh Abi 'Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwayni, *Sunan Ibn Majah*, 4 z 1, 18.

²²⁷Al-Shāṭibi, *Al-I'tishām*, I, 64

²²⁸A. Hassan, "Mengusap Ubun-ubun sesudah salam," dalam *Soal-Jawab 1*, 147, 149.

²²⁹A. Hassan, "Bid'ah (Membagi bid'ah atas lima bagian)," dalam *Soal-Jawab 2*, 741.

2

Ibnu Hajar berkata: Perkataan Nabi saw "setiap bid'ah adalah sesat", merupakan suatu kaidah agama yang menyeluruh, baik itu secara tersurat maupun tersirat. Adapun secara tersurat, seakan-akan beliau bersabda: "Hal ini bid'ah hukumnya dan setiap bid'ah itu adalah kesesatan", sehingga ia tidak termasuk bagian dari agama ini, sebab agama ini seluruhnya merupakan petunjuk. Oleh karena itu, apabila telah terbukti bahwa suatu hal tertentu hukumnya bid'ah, maka berlakulah dua dasar hukum itu (setiap bid'ah sesat dan setiap kesesatan bukan dari agama), sehingga kesimpulannya adalah tertolak.²³⁰

Muhammad ibn Ṣālih al-'Uthaimīn, seorang tokoh Wahhabi kontemporer dalam kitab *Al-Ibdā' fī Kamāl al-Shar'i wa Khaṭar al-Ibtidā'* berka²: "Sesungguhnya perkataan beliau saw. "kullu bid'ah ḍalālah", setiap bid'ah sesat, merupakan ungkapan yang bersifat umum dan menyeluruh, karena diperkokoh dengan kata yang menunjukkan makna menyeluruh dan umum yang paling kuat, yakni kata "kullu" yang berarti ⁸mua. Apakah setelah ketetapan menyeluruh ini, kita dibenarkan membagi bid'ah menjadi tiga bagian, atau me²adi lima bagian? Selamanya, ini tidak akan pernah benar."²³¹ Karena itu apa saja yang diklaim sebagai bid'ah ḥasanah, maka hendaklah dijawab dengan dalil ini. Dan atas dasar inilah, tak ada sedikitpun peluang bagi ahli bid'ah untuk menjadikan bid'ah mereka sebagai bid'ah ḥasanah. Karena di tangan kita terhunus pedang pamungkas yang berasal dari Rasulullah saw yakni kalimat "kullu bid'ah ḍalālah".²³²

Pernyataan Al-'Uthaimin ini memberikan pengertian bahwa hadis "Semua bid'ah adalah sesat," bersifat general, umum dan menyeluruh terhadap seluruh jenis bid'ah, ta⁸a terkecuali, sehingga tidak ada satu pun bid'ah yang boleh disebut bid'ah ḥasanah, apalagi disebut bid'ah mandūbah yang mendatangkan pahala bagi yang melakukannya. Alasan Al-'Uthaimin adalah kata "kullu" jelas menunjuk pada makna "semua" tanpa terkecuali.

17

²³⁰ Ibn Hājar al-Asqalānī, *Fathul Bārī*, XIII (Kairo: Dār al-Dayyān li al-Turāth, 1986 M), 254. ⁴

²³¹ Muhammad ibn Ṣālih al-'Uthaimīn, *Al-Ibdā' fī Kamāl al-Shar'i wa Khaṭar al-I²dā'* (Riyad: t.pen., t.t.), 13. ²⁹

²³² Abdul Qayyum Muhammad As-Sahibani, *Mengapa Anda Menolak Bid'ah Hasanah?* (Solo : At-Tibyan, 2003), 28.

Tetapi di tempat lain, Al-'Uthaimin sendiri juga pernah memberikan makna kata "kullu" tidak dengan makna "semua" atau "setiap", yakni dengan makna sebagian, misalnya ketika dia menafsirkan Q.S. al-Naml: 23,²³³ yang berbicara tentang kekuasaan Ratu Saba' (Bilqis), dia menyatakan "Redaksi seperti "kullu shay' (segala sesuatu)" pada ayat tersebut adalah kalimat general yang terkadang dimaksudkan pada makna yang terbatas, karena banyak sekali sesuatu yang tidak masuk dalam kekuasaan Bilqis, seperti kerajaan Nabi Sulaiman.²³⁴

Ketika dihadapkan pada berbagai persoalan baru yang harus diakui, Shaykh Al-'Uthaimin juga terjebak dalam pembagian bid'ah menjadi beberapa bagian. Dalam hal ini dia berkata;

الأصل في أمور الدنيا الحِلُّ، فما أُبتدِعَ منها فهو حلال إلا أن يدلَّ الدليلُ على تحريمه، لكن أمور الدين الأصل فيها الحظرُ، فما أُبتدِعَ منها فهو حرامٌ بدعةٌ، إلا بدليل من الكتاب والسنة على مشروعيته.²³⁵

"Hukum asal perbuatan baru dalam urusan-urusan dunia adalah halal. Jadi, bid'ah dalam urusan-urusan dunia itu halal, kecuali ada dalil yang menunjukkan keharamannya. Tetapi hukum asal perbuatan baru dalam urusan-urusan agama adalah dilarang. Jadi, berbuat bid'ah dalam urusan-urusan agama adalah haram dan bid'ah, kecuali ada dalil dari al-Kitab dan sunah yang menunjukkan keberlakuannya."

Pernyataan al-'Uthaimin ini membatalkan tesis sebelumnya, bahwa semua bid'ah secara keseluruhan itu sesat, dan sesat itu tempatnya di neraka. Namun, di sini dia membuat klasifikasi bid'ah menjadi dua, yakni bid'ah dalam hal urusan dunia dan bid'ah dalam urusan agama, dan memberi pengecualian

233
28 Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita [Ratu Saba' = Balkis] yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar. 5

234 Muhammad ibn Ṣālih al-'Uthaimīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah* (Riyād: Dār al-Thurayya, t.t.), 336. Lihat juga Muhammad Idrus Ramli, *Membedah Bid'ah & Tradisi dalam Perspektif Ahli Hadits & Ulama Salafi* (Surabaya: Khalista, 2012) cet.ke-1, 11.

235 Muhammad ibn Ṣālih al-'Uthaimīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, 639-640.

pada masing-masing bagian. Ini bisa dijadikan bukti ketidakkonsistenan al-'Uthaimin dalam memegang tesis yang dia buat sendiri.

Pada bagian lain, al-'Uthaimin juga menyatakan bahwa perantara itu mengikuti hukum tujuannya (*anna al-wasā'il laḥā aḥkām al-maqāsid*). Jadi, perantara tujuan yang disyari'atkan, juga disyari'atkan. Perantara tujuan yang tidak disyari'atkan, juga tidak disyari'atkan. Bahkan perantara tujuan yang diharamkan, juga diharamkan. Karena itu, pembangunan madrasah-madrasah, ²penyusunan ilmu pengetahuan dan kitab-kitab, meskipun bid'ah yang belum pernah ada pada masa Rasulullah saw dalam bentuk seperti ini, namun ia bukan tujuan, melainkan ia hanya perantara, sedang hukum perantara mengikuti hukum tujuannya. Oleh karena itu, bila seseorang membangun madrasah untuk mengajarkan ilmu yang diharamkan, maka membangunnya dihukumi haram. Sebaliknya jika untuk mengajarkan syari'at, maka membangunnya disyari'atkan.²³⁶

Pernyataan ini juga menjadi salah satu bukti ketidakkonsistenan al-'Uthaimin. Bahwa pernyataan tersebut membatalkan tesisnya bahwa semua bid'ah secara keseluruhan tanpa terkecuali adalah sesat, dan tidak benar membagi bid'ah menjadi tiga atau bahkan lima. Kini, al-'Uthaimin menyatakan bahwa membangun madrasah, menyusun ilmu dan kitab-kitab adalah bid'ah yang belum pernah ada pada masa Rasulullah, ²namun bid'ah yang demikian itu belum tentu sesat, bahkan hukum bid'ah bervariasi tergantung hukum tujuannya. ²

Di samping pemaknaan lafal "kullu", penolak adanya bid'ah ⁸ḥaṇah juga mendasarkan pendapat²nya pada hadis Nabi saw.²³⁷ ²⁹من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد "Barangsiapa mengadakan dalam agama kami ini, sesuatu yang tidak ada di dalamnya, maka yang diada-adakan itu tertolak". Dan dalam

²³⁶ Muhammad ibn Ṣālih al-'Uthaimīn, *Al-Ibdā' fī Kamāl al-Shar'i wa Khaṭar al-Ibtī*, 18-19.

²³⁷ Al-Ḥafīẓ ibn 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī (Ibn Mājah), *Sunan Ibn Mājah*, Jilid 1, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (t.tp.: Dār Iḥyā' wa al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), 7.

2 ayat lain Nabi saw bersabda ²³⁸ من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد "Barangsiapa mengerjakan sesuatu pekerjaan yang tidak ada dalam agama kami, maka yang dikerjakan itu tertolak".²³⁹

Dari beberapa pendapat ulama penolak bid'ah *hasanah* terlihat bahwa mereka 2 memahami kalimat "*kullu bid'ah ḍalālah*" dalam hadis Nabi saw sebagai berikut: Bahwa semua dalil yang menjelaskan tercelanya bid'ah sebagaimana hadis Nabi saw "*kullu bid'ah ḍalālah*" adalah dalil umum yang berlaku tetap/mutlak. Karena itu tidak ada bid'ah kecuali bid'ah *ḍalālah*, sekalipun *ṣāhibul bid'ah* mengaku *hasanah*/baik. Istilah bid'ah yang dipakai untuk melabeli sesuatu bid'ah dalam agama 2 setelah wafat Rasulullah yang tidak ada dalil syarak baginya adalah kesimpulan melalui kekhususan dalil, bukan keumumannya. Sesungguhnya bid'ah yang tercela yang dimaksudkan menurut syarak tidak menerima pembagian. Adapun bid'ah yang oleh para ulama dibagi menjadi beberapa macam itu adalah bid'ah secara kebahasaan yang memang berlaku lebih umum.²⁴⁰

Adapun kelompok pendukung 2 danya bid'ah *hasanah* memahami hadis "*kullu bid'ah ḍalālah*" sebagai dalil umum yang telah di-*takhṣiṣ* (dikhususkan) dengan hadis lain, yaitu hadis tentang pelaksanaan salat tarawih berjamaah 2, sebagaimana disampaikan sahabat Umar ibn Khaṭṭāb "*Ni'mat al-bid'ah hadhihi*" / inilah sebaik-baik bid'ah. Hadis tersebut akan dapat dipahami secara lengkap jika diawali dengan hadis fi'liyyah Rasul dalam melakukan *qiyām Ramaḍān* yang diriwayatkan oleh Bukhari bahwasanya 'Aisyah r.a. mengabarkan kepadanya bahwa Rasulullah saw. keluar pada sepertiga malam yang akhir untuk melakukan salat di masjid, lalu beberapa sahabat salat sebagaimana salat Nabi. Pagi harinya, orang-orang membincangkan (salat Nabi itu), kemudian berkumpul para sahabat itu (pada malam berikutnya) dengan jumlah yang lebih

6
²³⁸Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 13, 329.

²³⁹A. Hassan, "Mengusap Ubun-ubun sesudah salam," dalam *Soal-Jawab 1*, 148.

²⁴⁰Abdurrauf Muhammad 'Utsman, *Maḥabbah al-Rasūl Baina al-Itbā' wa al-Ibtidā'*, Juz I (Riyāḍ: Ruasat Idārat al-Buḥūth al-'Ilmiyah wa al-Iftā' wa al-Irshād, 1414 H), 302.

2 banyak dari sebelumnya, Nabi salat, lalu mereka salat bersama Nabi. Pagi harinya orang-orang membincangnya, lalu pada malam ketiga jama'ah masjid semakin banyak. Nabi saw keluar (dari rumah menuju masjid) lalu salat dan sahabat salat bersamanya. Pada malam keempat, masjid penuh sesak jama'ah (menunggu kedatangan Nabi) sampai masuk waktu shubuh. Setelah salat shubuh Rasulullah menghadapkan wajahnya kepada manusia (jama'ah), setelah membaca syahadat, Rasul mengucapkan: *amma ba'du*. sesungguhnya yang menghawatirkan aku bukan masalah kalian menunggu, namun aku khawatir (*qiyām al-layl fī ramadān*) dianggap wajib bagi kalian, lalu kalian tidak mampu melakukannya. Lalu Nabi saw wafat, dan perkara tetap sebagaimana adanya".²⁴¹

Pada masa shahabat Abū Bakr dan awal kekhalifahan Umar ibn Khaṭṭāb, pelaksanaan *qiyām al-layl* bulan ramadan masih tetap sebagaimana zaman Nabi saw. Pelaksanaan *qiyām al-layl* itu tidak dilakukan sebulan penuh dan tidak dilaksanakan secara berjama'ah dengan seorang imam saja. Dalam hadis riwayat Malik ibn Anās dijelaskan bahwa Abdurrahman ibn Abd al-Qāri',²⁴² berkata: Saya keluar ke masjid bersama Umar ibn Khaṭṭāb pada bulan Ramadhan, ketika itu manusia berkelompok-kelompok secara terpisah, ada seorang laki-laki salat sendirian, ada seorang laki-laki salat diikuti sekelompok orang (antara 3 sampai 10 orang/*al-rahṭu*). Kemudian Umar ibn Khaṭṭāb berkata: demi Allah sesungguhnya ditunjukkan padaku (sesuatu), jika aku kumpulkan mereka (untuk melakukan salat) dengan satu imam/qari', tentu itu lebih utama. Kemudian Beliau mengumpulkan jama'ah dengan seorang imam Ubay ibn Ka'ab. Abdurrahman ibn Abd al-Qāri' berkata; kemudian saya keluar lagi bersama Umar ibn Khaṭṭāb pada malam yang lain, dan manusia salat bersama seorang imam mereka. Lalu Umar ibn Khaṭṭāb berkata "sebaik-baik bid'ah (terobosan baru) adalah ini". Dan salat yang dilakukan setelah

²⁴¹ Imam Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb ṣalāt al-tarāwīḥ, bāb faḍli man qāma r⁴ḥadān, Juz 3, 58-59.

²⁴² Abd al-Raḥmān ibn Abd al-Qāri' adalah seorang tabi'in yang lahir pada tahun 3 H, ketika Rasulullah saw. masih hidup. Beliau adalah murid Umar bin Khattab ra., beliau tahu banyak apa yang terjadi pada masa shahabat, dan banyak meriwayatkan hadis. Beliau wafat pada tahun 81 H dalam usia 78 tahun.

2

tidur lebih utama dari pada salat yang dilakukan sebelum tidur (awal malam), beliau menginginkan di akhir malam, namun orang-orang melakukan salat di awal malam".²⁴³

Hadis semakna diriwayatkan oleh Imam Bukhari bahwa pada saat Umar ibn Khaṭṭāb r.a. menjadi khalifah, keadaan salat tarawih masih tetap seperti masa Nabi saw dan khalifah Abū Bakr r.a. Yaitu tidak mengadakan salat tarawih dengan satu imam berjama'ah di masjid selama bulan Ramadhan dan jumlah raka'atnya pun tidak ditetapkan dengan jumlah tertentu, mereka salat dengan jumlah raka'at yang berbeda-beda. Melihat kondisi yang demikian ini Khalifah Umar ibn Khaṭṭāb mempunyai inisiatif yang baik untuk mengumpulkan mereka dalam satu imam, dengan jumlah raka'at yang tetap dan dilakukan dengan berjama'ah di masjid sepanjang malam bulan Ramadhan. Cara inilah yang dinilai Umar lebih baik dan cara inipun disetujui oleh semua sahabat, tidak satupun sahabat yang memprotesnya. Akhirnya ditetapkan salat tarawih dengan berjama'ah di masjid dalam satu imam, dengan jumlah raka'at tertentu, 20 raka'at selain witir dan dilaksanakan sepanjang malam bulan Ramadhan.

Menurut pemahaman kelompok pendukung adanya bid'ah *ḥasanah*, cara yang dilakukan Umar ini merupakan terobosan baru yang sangat baik dan belum pernah dilakukan pada masa nabi maupun sahabat Abū Bakr ra. Di sini inilah terjadi adanya inovasi baru dalam hal ibadah. Jika saja umat Islam mengikuti apa adanya *fi 'liyyah* Rasul, tentu salat tarawih hanya akan dilaksanakan pada beberapa malam saja di bulan Ramadhan, dengan jumlah raka'at yang bervariasi dan pelaksanaan salat malam itu akan terlihat tidak teratur.

Pendukung adanya bid'ah *ḥasanah* ini memahami bahwa hadis "*kullu bid'ah ḍalālah*" sebagai dalil umum yang sudah dikhususkan dengan dalil lain. Karena tidak setiap "*kullu*" bermakna seluruh atau semua, ada kalanya berarti sebagian, yaitu ketika ada *qarīnah* (sesuatu yang menunjukkan maksud perkataan) yang mendukung makna "sebagian" tersebut berupa dalil lain yang bersifat khusus. Ada beberapa argumen yang mendukung pendapat

4

²⁴³ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *Tanwīr al-Hawālik, Sharḥ 'alā Muwaṭṭa' Mālik*, Juz 1 (Dār al-Fikr, tt.), 136-137..

17

ini, baik melalui kajian ilmu balaghah, mantiq maupun pemahaman melalui pendekatan kebahasaan.

Menurut kajian ilmu balaghah, "*kullun*" tidak selalu berarti semua, adakalanya berarti sebagian, misalnya yang terdapat dalam al-Qur'an Surat Al-Anbiya': 30 ... *wa ja'alnā min al-mā' kulla ṣhay' ḥayy* [dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup]. Walaupun ayat ini menggunakan kata "*kullu*", namun tidak berarti semua benda yang ada di dunia ini diciptakan dari air. Buktinya adalah firman Allah SWT: *wa khalaqa al-jānna min mārij min nār* (Dan Dia menciptakan jin dari nyala api).

Dari dua ayat di atas jelas bahwa tidak semua yang hidup ini dicipta oleh Allah dari bahan baku air, ada makhluk hidup yang diciptakan Allah dari percikan api. Ini berarti kata "*kullu*" pada ayat pertama ditakhsis dengan ayat kedua karena ada *qarīnah*/petunjuk tentang pengkhususan makna umum tersebut dari dalil ayat kedua.

Contoh lain dalam al-Qur'an Surat al-Kahfi ayat 79: ... *fa aradtu an a'ibahā 8a kāna warā'ahum malikun ya'khudhu kulla safinatin ghaṣbā* (dan aku bertujuan merusakkan bahtera itu, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera). Ayat ini menjelaskan bahwa di hadapan Nabi Musa as. dan Nabi Khidhir as. ada seorang raja lalim yang suka merampas perahu yang bagus, sedangkan perahu yang jelek tidak dirampasnya. Buktinya perahu yang ditumpangi kedua hamba pilihan Allah itu tidak dirampas karena dilubangi/dirusak oleh Nabi Khidhir as.

Jadi, kata "*kullun*" di sini tidak berarti semua, dan yang diambil secara paksa oleh raja hanya perahu yang baik-baik saja, karenanya 32bi Hidhir melakukan pengrusakan dengan cara melubangi. Jika pada ayat ini "*kullun*" berarti semua, berarti Nabi Hidhir melakukan kesalahan fatal, karena dirusak atau tidak, perahu tetap dijarah oleh raja. Jika Nabi Hidhir melakukan kesalahan, berarti Allah salah memberikan wahyu, karena pada ayat 82, dalam surat yang sama, Nabi Hidhir menyatakan "*wamā fa'altuhū 'an amrī*", Dan tidaklah aku melakukan hal itu atas kehendakku sendiri (melainkan atas kehendak Allah). Jika diperhatikan, dalam kalimat "*wakāna warā'ah 2n malikun ya'khudhu kulla safinatin ghaṣbā*", secara harfiah tidak tertulis

kalimat "*ḥasanatin*", tetapi secara maknawiyah wajib adanya. Kalau tidak, akan menjadikan salah arti. Jika menyertakan makna *ḥasanatin* berarti kita membenarkan tindakan Nabi Hidir merusak perahu, karena dengan dirusak perahu selamat dari rampasan sang raja. Dan kalau ditulis secara lengkap beserta sifat yang tersimpan bunyinya menjadi "*wakāna 2arā'ahum malikun ya'khudhu kulla safīnatin ḥasanatin ghaṣbā*", dan makna ini yang dipakai hampir semua ulama tafsir.

Terdapat dua hadis berikut ini sebagai perbandingan pula bahwa "*kullu*" tidak selalu berarti semua, sama dengan "*kullu*" pada kalimat "*kullu bid'ah*". Hadis pertama, *al-ḥayā'u khayr kulluh aw qāla al-ḥayā'u kulluh khayr*²⁴⁴ "Malu itu semuanya baik/baik semuanya." (HR. Muslim). Hadis kedua diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim⁸ dari 'Imrān ibn Ḥuṣayn: *al-ḥayā'u lā ya'tī illā bi khayr*²⁴⁵ "Malu itu tidak akan datang kecuali membawa kebaikan". Pada hadis riwayat Muslim tersebut jika "*Khayr kulluh*" diartikan semua malu baik, berarti termasuk di dalamnya malu bersedekah baik, malu sangat baik, malu berzakat baik, malu menuntut ilmu baik. Padahal semua rasa malu untuk melakukan kebaikan adalah tercela, dan bahkan Siti 'Aisyah berkomentar secara khusus, dan komentarnya dibahas secara khusus oleh Imam Bukhari, sebagaimana yang tertera dalam kitab "Jawahir al-Bukhari" bahwa Mujahid bin Jubair berkata: Tidak akan pernah dapat menuntut ilmu orang yang pemalu dan orang yang sombong. Siti 'Aisyah berkata: "Sebaik-baik wanita adalah wanita ansar, mereka tidak pernah terhalang oleh rasa malu untuk memperdalam agama."²⁴⁶ "Sifat sombong adalah bencana terbesar atas ilmu, dan rasa malu di sini tercela, karena ia menjadi sebab ditinggalkannya perintah syarak". Ibnu Bathal berkata: "Imam Bukhari dalam bab ini bermaksud menjelaskan bahwa;

²⁴⁴ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim, Juz 1* (Indonesia: Maktabah Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyah, tt.), 36.

²⁴⁵ Abī Abī 8 Allāh Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Matn al-Bukhārī Mashkūl, Juz 4, Bāb al-Ḥayā'* (Dār al-Fikr, tt. 28) 37.

²⁴⁶ 4 uṣṭafā Muhammad 'Imārah, *Jawāhir al-Bukhārī wa Sharḥ al-Qusṭalānī*, (Indonesia: Maktabah Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1371 H), cet. Ke-8, 70-71.

sesungguhnya sifat malu yang menghalang-halangi menuntut ilmu adalah tercela".

Kenapa kata "*ḥasanatin*" pada hadis bid'ah tidak ditulis secara langsung, dan apa perbandingan *mafhum mukhalafah* pada kalimat lain? Tidak ditulisnya kata "*ḥasanatin*" pada hadis bid'ah ini, sama dengan tidak ditulisnya sifat "*ḥasanatin*" pada QS. Al-Kahfi: 79 di atas. Yaitu sama-sama sebagai ciri khas keistimewaan sastra Arab, khususnya al-Qur'an, yaitu singkat padat, luas artinya, namun dapat diketahui pasti dengan menggunakan ilmu alatnya. Sebagai bahan pertimbangan *mafhum mukhalafah* pada hadis bid'ah tersebut, perhatikan sebuah hadis riwayat Imam Bukhari Muslim berikut:

تنكح المرأة لأربع، لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدِينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك²⁴⁷
 34 "Wanita dinikahi karena empat perkara, 1) karena hartanya, 2) karena nasabnya, 3) karena cantiknya, dan 4) karena agamanya. Utamakanlah wanita yang kuat agamanya, maka bahagialah dirimu".

Kata "*taribat*" menurut kamus berarti "berdebu", "menjadi miskin" atau "*khasira*/merugi".²⁴⁸ Makna setelah tersusun menjadi "celakalah dirimu". Perubahan makna "celakalah dirimu" menjadi "bahagialah dirimu" disebabkan oleh faktor hubungan kalimat (*siyāq al-kalām*), yaitu hubungan antara kalimat "*taribat yadāka*" dengan kalimat-kalimat sebelumnya. Akan ditemukan makna yang ganjil jika hadis tersebut diterjemahkan; "Wanita dinikahi karena 1., 2., 3., 4.... Utamakanlah wanita yang kuat agamanya, maka celakalah dirimu". Karena itu para ulama mengambil makna sebaliknya (*mafhum mukhalafah*), yaitu "bahagialah dirimu".

Proses perubahan makna "celakalah dirimu" menjadi "bahagialah dirimu" adalah sebagai berikut; Kalimat "*taribat yadāka*" merupakan jawab dari syarat yang disimpan, wujudnya "*fa in lam tazfar*". Ketika syarat itu dizahirkan, kalimat lengkapnya menjadi "*fazfar bidhāti al-dīn, fa in lam tazfar, taribat yadāka*", artinya "Utamakanlah wanita yang kuat agamanya, jika

²⁴⁷ Imam Muslim, *Saḥīḥ Muslim, Juz 34 Indonesia: Makt abah Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.), 623. Lihat juga Abī Abd 8 llāh Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Matn al-Bukhārī Mashkūl, Juz 3, Bāb al-Ḥayā'* (Dār al-Fikr, tt.), 242. 58*

²⁴⁸ A.W. Munawir, *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 130.

tidak, maka celakalah dirimu". Kalimat "jika tidak" merupakan makna dari syarat yang tersimpan, namun dalam menerjemahkan wajib diikutkan. Kemudian dalam kaidah usul fiqh dinyatakan "*al-aşlu fī al-amr li al-wujūb, wa lā tadullu ‘alā ḡhairihi illā biqarīnah*,"²⁴⁹ artinya "Pada prinsipnya kalimat amar/perintah menunjukkan hukum wajib, dan tidak menunjukkan kepada (arti) selain wajib kecuali terdapat qarīnahnya".²⁵⁰ Kata "*faẓfar*" dalam hadis di atas berupa perintah, dan dalam prinsip ushul fiqh tidak mungkin agama memerintahkan sesuatu tetapi berakibat celaka,

²⁴⁹ Lihat Fātihi al-Dārini, *Al-Manhaj al-Uşūliyyah fī Ijtihād bi Ra'y* (Damsyiq: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 1985), 704. Muhlish Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyyah dan Fiqhiyyah: Pedoman Dasar dalam Istinbath Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), cet. ke-1, 15. Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), 179. Bandingkan dengan Afi ibn 'Abd al-Kāfi al-Subkī, *Al-Ibhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H), cet. Ke-1, Juz 2, 67. Dia mengatakan أن الأمر المجرد عن القرينة يقتضي الوجوب bahwa sighat perintah yang tidak diikuti indikasi lain dari makna yang semestinya, maka perintah itu menunjuk pada hukum wajib. Artinya, jika terdapat dalil lain yang menjadi qarīnah kepada makna lain, maka sighat amr itu menunjuk makna selain wajib. Adapun Shaykh 'Uthaymīn dalam *Kutub wa Rasā'il li al-'Uthaymīn* halaman 86 mengatakan: إن ما كان من العبادات فالأمر فيه للوجوب والنهي فيه للتحريم، وما كان من الآداب فالأمر فيه للاستحباب والنهي للكرهية، إلا إذا دل الدليل على أن الأمر للوجوب كالأمر بالتسمية عند الأكل، وكالأمر بالأكل باليمين، فإن هذا دل الدليل على الوجوب. Dalam urusan ibadat, shighat amar/perintah menunjuk pada hukum wajib dan shighat nahi/larangan menunjuk hukum haram. Dalam hal tata krama (adab), shighat amar/perintah menunjuk hukum mustahab dan shighat nahi menunjuk hukum makruh, kecuali terdapat dalil yang menunjukkan bahwa perintah itu menunjuk hukum wajib, seperti perintah membaca basmalah pada waktu makan dan perintah menggunakan tangan kanan ketika makan. Yang demikian itu hukumnya wajib (meskipun dalam urusan tata krama).

²⁵⁰ Jumhur ulama usul berpendapat bahwa أن الأمر يدل على وجوب المأمورية, ولا يصرف عن الوجوب إلى غيره إلا بقرينة من القرائن على ذلك (bentuk perintah menunjukkan wajib dilaksanakannya sesuatu yang diperintahkan. Tidak dimaksudkan kepada selain wajib kecuali terdapat qarīnah yang menunjuk pada selain wajib). Misalnya ayat فكاذبوهم إن علمتم فيهم خيرا bahwa membebaskan hamba sahaya dari ikatan perbudakan itu hukumnya bukan wajib, tetapi mandub saja, dikarenakan ada qarīnah yang mengatakan *anna al-mālik ḥurra al-taşarruf fī milkihi* [bahwa pemilik bebas mentasarufkan miliknya]. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Uşūl al-Fiqh al-Islām* (Suriyah: Dar al-Fikr, 1986), Juz 1, cet. ke-1, 219-220.

karena itu, diambillah makna kebalikannya (*mathum mukhalafah*)²⁵¹ yaitu "bahagialah dirimu".

Dalam kajian ilmu mantiq, mengamati hubungan struktur internal yang terjalin di antara satuan-satuan wacana dalam teks hadis bid'ah merupakan hal penting. Paling tidak ditemukan tiga satuan wacana dari beberapa hadis bid'ah di atas, yakni *kullu muḥdathāt bid'ah*, *kullu bid'ah ḍalālah*, dan *kullu ḍalālah fī al-nār*. Teks tersebut diformulasikan dalam bentuk rumusan logika yang urutan-urutannya disusun sebagai berikut: Setiap (a) adalah (b); setiap (b) adalah (c); dan setiap (c) adalah (d). Dengan demikian, secara logika bisa kita katakan bahwa: Setiap (a) adalah (d). Dan itu adalah kesimpulan logis dan pasti dari setiap model penalaran semacam ini. Kalau rumus logika ini kita terapkan pada satuan-satuan wacana hadis di atas, dan mengatakan bahwa "setiap yang baru masuk dalam neraka", tentu kita meragukan kebenaran hasil kesimpulan tersebut. Karena tidak semua hal yang baru dianggap haram, dan itu tidak bisa diterima akal maupun agama.

Jika demikian, menurut Muhammad Abed al-Jabiri, harus dipulangkan kepada satuan wacana yang berada di tengah teks, yakni *kullu bid'ah ḍalālah*. Unit wacana ini menghendaki satu pengertian khusus, artinya bukan semua hal yang baru, seperti dalam *kullu muḥdathāt bid'ah*, tetapi hanya jenis *muḥdathāt* yang dibatasi oleh ungkapan *kullu bid'ah ḍalālah*. Berikutnya muncul pertanyaan, kapankah sebuah bid'ah menjadi *ḍalālah*? Dengan kata lain, sistem nilai apakah yang memungkinkan menjadi ukuran

²⁵¹ Kata *mathūm* lawan dari kata *manṭūq*. *Manṭūq* adalah ما دل عليه اللفظ [yakni makna yang secara mudah dipahami dari leterlek lafaz nas] atau makna tersurat. *Dilālah manṭūq* adalah penun⁷kan lafaz atas hukum sesuatu yang disebut oleh kalam, yang terdiri dari *dilālah al-'ibārah*, *dilālah al-isyārah*, dan *dilālah al-iqtidā'* dalam pandangan Hanafiyah. Adapun *mathūm* adalah ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق [yakni makna yang dipahami dari balik leterlek¹⁹ lafaz nas] atau makna tersirat. Adapun *mathūm* dibagi menjadi dua yakni *mathūm muwāfaqah* dan *mathūm mukhālafah*. *Mathūm muwāfaqah* adalah دلالة اللفظ على ثبوت حكم المذكور للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم المفهومة بطريق دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للمذكور عن اللغة. Sedangkan *mathūm mukhālafah* ⁹ adalah الحكم الثابت للمذكور عن السكوت لانتفاء قيد من قيود المنطوق. Lihat ¹⁰² bah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islām*, Juz 1, 360-362. Bandingkan dengan Abdul Wahhab Khalaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyyah, 1968), cet. ke-8, 145-155.

penilaian kesesatan itu? Jawabnya sistem nilai ibadah. Jadi, konteks sistem relasi yang terjalin di antara unit-unit wacana teks di atas, menegaskan bahwa yang dimaksud⁸ bukanlah keseluruhan *muhdathāt* atau hal-hal baru, tetapi hanya yang berkaitan dengan masalah bid'ah dalam masalah ibadah. Yakni yang berpretensi menambah sesuatu hal yang baru dalam urusan sistem ibadah Islam, yang batas-batas dan ukurannya telah ditetapkan secara utuh dan lengkap, tanpa bisa diubah dan diperbaharui oleh siapapun. Misalnya, menambah kewajiban puasa yang hanya sebulan ramadan menjadi sebulan lebih beberapa hari merupakan kesesatan yang pantas mendapat neraka.²⁵²

Menurut kaidah ilmu logika, unit-unit wacana di²as adalah pernyataan-pernyataan (proposisi) kategorik. Jika dinyatakan dalam bentuk silogisme, dan *kullu muhdathāt* dipahami sebagian, maka akan dihasilkan susunan sel²gai berikut: semua hal baru (dalam arti sebagian) adalah bid'ah, semua bid'ah adalah sesat, jadi, sebagian yang baru adalah sesat. Jika konklusi ini dihubungkan dengan pernyataan ketiga menjadi: sebagian yang baru adalah sesat, semua yang sesat di neraka, jadi, sebagian yang baru di neraka

Kesimpulan ini diambil dengan mengikuti patokan/kaidah; jika salah satu pernyataan berbentuk partikular, maka kesimpulannya harus partikular.²⁵³ Dari silogisme di atas terlihat konklusi "sebagian yang baru di neraka", memberikan pesan sebagai *mafhum mukhalafah*nya bahwa ada sebagian yang baru (lain) yang tidak di neraka. Sebagian lain yang baru inilah yang dimaksud dengan *muhdathāt* yang *hasanah*, dan tidak akan menjadikan pelakunya dimasukkan neraka.

Di samping kedua kelompok (pendukung dan penolak) bid'ah *hasanah* ini berbeda dalam memahami kata "*kullu*" yang terdapat dalam hadis "*kullu bid'ah ḍalālāh*", mereka juga berbeda

²⁵² Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Terj. Ahmad Baso² Yogyakarta: LKiS, 2000), cet. Ke-1, 37-38.

²⁵³ Mundiri, *Logika* (Jakarta: Gema Insani Press Kerjasama dengan Badan Penerbitan IAIN Walisongo Press, 2002), 67.

² pendapat dalam memahami kata "*man sanna sunnatan*" dalam hadis riwayat Muslim²⁵⁴

² Kelompok penolak adanya bid'ah *hasanah* menterjemahkan kata "*man sanna sunnatan*" dalam hadis ini dengan "siapa saja mengerjakan perbuatan *hasanah* (baik)", bukan "siapa saja yang mengadakan perbuatan *hasanah*", sebagaimana pemahaman pendukung adanya bid'ah *hasanah*. Karena itu penolak bid'ah *hasanah* memahami kalimat "*man sanna sunnatan*", dengan "siapa saja yang melakukan suatu amalan sebagai penerapan dari ajaran syari'at yang ada, bukan orang yang melakukan suatu amalan sebagai penerapan suatu syari'at yang baru". Karena itu, maka yang dimaksud oleh hadis tersebut adalah beramal sesuai ajaran sunah nabawiyah yang ada. Mereka mengambil makna demikian didasarkan pada pemahaman mereka terhadap *asbāb wurūd al-hadith*.²⁵⁵

²
²⁵⁴ Terjemahan lengkapnya: Dari Jarir bin Abdillah berkata: Orang-orang Baduwi telah datang kepada Rasulullah saw. lalu Rasulullah melihat mereka dalam kondisi kurang baik dan butuh bantuan, karena itu beliau memberi semangat kepada manusia untuk bersedekah, tetapi mereka berlambat-lambat untuk bersedekah sampai-sampai nampak kemarahan di wajah beliau kemudian datanglah seorang anshar dengan sekantong (sedekah) lalu orang-orang (bersedekah) mengikutinya, sehingga nampak keceriaan di wajah beliau, maka beliau pun bersabda: "Barang siapa yang mengadakan satu cara yang baik dalam Islam, maka ia mendapatkan pahala dan pahala orang yang turut mengerjakannya dengan tidak mengurangi dari pahala mereka sedikitpun, dan barang siapa yang mengadakan suatu cara jelek, maka ia akan mendapatkan dosa dan dosa orang yang ikut mengerjakannya dengan tidak mengurangi dosa mereka sedikitpun." (HR. Muslim).

²⁵⁵ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُسْلِمٍ - يَعْنِي ابْنَ صُبَيْحٍ - عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هِلَالٍ الْعَبْسِيِّ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَحَثَّ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ فَأَبْطَأُوا حَتَّى بَانَ فِي وَجْهِهِ الْغَضَبُ ، ثُمَّ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ جَاءَ بِصُرَّةٍ فَتَنَابَعَ النَّاسَ حَتَّى رُئِيَ فِي وَجْهِهِ السُّرُورُ ، فَقَالَ : « مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً

² "Dari Jarir bin Abdillah berkata: Rasulullah pernah berkhotbah kepada kami, lalu beliau memberi semangat kepada manusia untuk bersedekah, tetapi mereka berlambat-lambat untuk bersedekah sampai-sampai nampak kemarahan di wajah beliau kemudian datanglah seorang anshar dengan sekantong (sedekah) lalu orang-orang (bersedekah) mengikutinya, sehingga nampak keceriaan di wajah beliau, maka beliau pun bersabda: "Siapa saja yang dst". Lafaz hadis

Sementara itu, pendukung adanya bid'ah *ḥasanah* memahami hadis "*man sanna sunnatan*" dengan makna *ikhtara'a* atau *ibtada'a* artinya "siapa saja yang menciptakan hal baru". Menurut Imam Nawawi, hadis ini termasuk hadis yang mentakhsis keumuman hadis "*Kullu muḥdathāt bid'ah, wa kullu bid'ah ḍalālāh*"²

Sebagaimana dikutip oleh Abdurrauf Muhammad 'Uthmān²⁵⁶, Imam Shāṭibi memberikan penjelasan mengenai wajah *istidlāl* pendukung adanya bid'ah *ḥasanah* dengan hadis "*man sanna sunnatan*" ini sebagai berikut: Bahwa hadis "*man sanna sunnatan*" itu jelas (*ṣarīḥ*) menjelaskan siapa saja yang membuat atau menciptakan sunah yang baik, maka yang demikian itu baik. Di sini kata "*sanna*" bermakna *ikhtara'a* atau *ibtada'a* karena pembuat sunah di situ adalah mukallaf, bukan Shāri' (Allah dan Rasul-Nya). Seandainya hadis² itu dimaksudkan "*man 'amila sunnatan thābitatan*" (siapa saja yang melakukan sunah yang telah ditetapkan Nabi saw), kenapa Nabi saw menggunakan kata "*man sanna*". (redaksi "*man 'amila sunnatan*" memaksudkan pembuat sunahnya adalah shāri'- pen). Hal yang semakna misalnya hadis Rasulullah saw : *laysa min nafsin taqtulu zulman illā kāna 'alā ibn ādam al-awwal kaffala*² *minhā – min damihā – li'annahū awwalu man sanna al-qatla*. "Tidaklah seseorang yang membunuh jiwa secara aniaya kecuali ada pada keturunan Adam yang pertama dan dia menanggungnya, karena dia orang pertama yang melakukan pembunuhan."

Dalam hadis ini kata "*sanna*" bermakna *ikhtara'a*, sebab dia orang pertama yang menciptakan perbuatan membunuh di antara manusia yang sama sekali belum pernah ada. Jika demikian, maka hadis "*man sanna fī al-Islām sunnatan*" bermakna "*man ikhtara'ahā min nafsihi wa aḥdathahā*", dengan ketentuan, jika baik ia mendapatkan pahala, dan sebaliknya jika jelek ia mendapatkan dosanya. Di sini Rasulullah tidak memaksudkan "*man 'amila sunnatan thābitatan*". Sebab jika demikian, tentu Rasulullah akan mengatakan "*man 'amila bisunnatī*", atau "*man*

⁶ ini dari riwayat Abd Allāh ibn Abd al-Rahmān ibn al-Faḍl ibn Bahrām Al-Dārimī, *Sunan Ad-Darimi*, Juz 2 (Mawqī'u wizārat al-awqāf al-Miṣriyy²), 64.

²⁵⁶ Abd al-Raūf Muhammad 'Uthmān, *Maḥabbat al-Rasūl Baina al-Itbā' wa al-Ibtidā'*, Juz I, 290-291

'amila bisunnatin min sunnatī', atau "man ahyā sunnatan min sunnatī".

Dari dalil hadis yang diriwayatkan Imam Turmudzi dari Bilal bin Harits, atau riwayat Ibnu Majah, bahwa Rasulullah berkata kepada Bilal, "ketauhilah", Bilal menjawab: "Saya tidak paham/tahu ya Rasulullah," Nabi berkata lagi: "ketauhilah," Bilal menjawab dengan jawaban yang sama, lalu Nabi bersabda: من أحيأ سنة من سنتي ...² barang siapa menghidupkan sunah dari sunahku....dst). Hadis ini jelas berbicara tentang amal perbuatan yang sudah ditetapkan oleh syari' (*sunnah thābitah*), berbeda dengan hadis "man sanna sunnatan". Sebab sudah jelas di sini bahwa (*man sanna sunnatan*) berarti perbuatan yang diciptakan pertama kali dan belum ditetapkan oleh syāri' (Allah dan Rasul-Nya). Adapun redaksi hadis "man ibtada'a bid'ah ḍalālah" jelas menunjukkan tidak semua bid'ah itu dicela secara mutlak, karena (dicelanya bid'ah) di situ disyaratkan adanya kesesatan dan adanya ketidakrida-an Allah dan Rasul-Nya. Kalau demikian, bid'ah yang tidak mendapat celaan, pembuat bid'ah itu tidak berdosa, dan secara umum dikategorikan sebagai perbuatan yang baik, dan tergolong perbuatan yang dijanjikan mendapat pahala.²⁵⁷ Demikianlah beberapa argumen ulama mengenai ada tidaknya bid'ah ḥasanah.

Setelah menganalisis fatwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam beberapa kasus tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia di bidang akidah dan akhlak, berikut ini adalah ringkasan dalam bentuk tabel hasil perbandingan mengenai metode *istinbāt* dan kesimpulan hukum kedua ulama yang menjadi representasi ulama modernis dan ulama tradisional, sebagai berikut:

²⁵⁷ Pandangan ini dimuat dalam kitab *Al-Itiṣām* karya Imam Shāṭibi yang kemudian dijawab olehnya dengan jawaban sebaliknya, dengan berbagai argument. Selengkapnya bisa dibaca Imam Shāṭibi, *Al-Itiṣām* I, 131-135.

Tabel 9:
Perbandingan metode *Istinbāt* A. Hassan dan Siradjuddin Abbas
Di Bidang Akidah dan Akhlak

No	Kasus	A. Hassan	Siradjuddin Abbas
1	<i>Slametan</i> kematian (hadiah pahala)	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i>, dengan memaknai ayat 39 An-Najm berlaku umum, baik untuk umat Nabi Musa dan Ibrahim maupun Muhammad. - Menolak nasakh ayat 39 an-Najm dengan at-Ṭūr ayat 21. - Menolak hadis-hadis sahih tentang kebolehan hadiah pahala karena dinilai bertentangan dengan ayat 39 an-Najm dan ayat 54 Surat Yasin. - Selamatan kematian terlarang dan hadiah pahala tidak akan sampai kepada si mayit. 	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i>, dengan memberlakukan ayat 39 an-Najm secara khusus (berlaku hanya untuk umat Nabi Musa dan Ibrahim). Bagi umat Muhammad berlaku ayat 21 at-Ṭūr sebagai yang menasakh ayat 39 an-Najm. - Selamat an kematian merupakan tradisi baik dan dinilai sebagai bid'ah <i>ḥasanah</i>. - Pahala amal orang yang masih hidup yang dihadiahkan dapat sampai kepada si mati.
2	Aktivitas Seputar Kuburan (talqin)	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i>, dengan memaknai secara harfiah /hakiki kata <i>al-mawtā</i> (an-Naml:80) dan <i>man fī al-qubūr</i> (Fāṭir:22) sbg orang yg mati fisik - Menilai hadis Abū Umāmah tentang talqin sebagai hadis ḍa'if/lemah yang tidak dapat digunakan sebagai dalil hukum. - Talqin mayit hukumnya terlarang dan tidak ada faedahnya bagi si mayit 	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i>, dengan memberlakukan makna majazi kata <i>al-mawtā</i> (an-Naml:80 dan ar-Rūm:52) dan <i>man fī al-qubūr</i> (Fāṭir:22), sebagai orang yang mati hati dan pendengarannya, dengan melihat konteks dari keseluruhan rangkaian ayat tersebut. - mencari dalil lain untuk mendukung hadis Abū Umāmah yang dinilai lemah oleh para ahli hadis agar terangkat menjadi <i>ḥasan lighairihi</i>. - Talqin mayit hukumnya sunnah dan ada manfaatnya bagi si mayit.

3	Peringatan Maulid	<div>69</div> <ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>sadd al-dharī'ah</i>, upaya menutup jalan agar umat Islam jangan sampai jatuh pada <i>i'tiqat</i> (keyakinan) berupa kemungkinan memposisikan Nabi saw pada posisi sederajat dengan Tuhan, dan kerusakan amal, misalnya melakukan aktivitas tambahan dari peringatan maulid dengan perbuatan maksiat dan mungkarat. - Peringatan maulid itu bid'ah terlarang atau membodohkan diri sendiri 5 karena diduga tidak memiliki landasan normatif dari Al-Qur'an dan hadis. - Berbeda dengan A. Hassan, Muhammadiyah membolehkan peringatan Maulid dengan tanpa membaca barzanji. Muhammadiyah menilai peringatan Maulid mengandung maslahat yang besar, asal tidak dibarengi aktivitas maksiat dan mungkarat. 	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i>, dengan memaknai kata 'azzara pada ayat 157 Al-A'raf dan ayat 12 al-Maidah secara hakiki dengan makna mengagungkan atau memuliakan dan menghormati Nabi. Peringatan maulid adalah salah satu cara/wasilahnya. - Metode qiyas. Mengqiyaskan peringatan maulid dengan perbuatan mengambil pelajaran dari kisah masa lalu (ayat 111 QS. Yus 84). - Metode <i>Maṣlaḥah mursalah</i>. Yakni mengambil manfaat dan menolak madarat. Manfaat peringatan maulid terletak pada adanya upaya pengagungan atau ta'zim sebagai bukti rasa <i>maḥabbah</i> kepada Rasulullah dan untuk membangkitkan semangat umat Muslim dalam rangka mencontoh baginda Rasulullah dalam kehidupan. - Peringatan Maulid merupakan tradisi baik dan dinilai sebagai bid'ah <i>ḥasanah</i>.
4	Tawasul	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i>. - Metode <i>tarjīḥ</i> dengan memilih dalil-dalil yang dianggap paling kuat sebagai hujjah - Tawasul yang diperbolehkan adalah tawasul kepada orang 	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i> - Metode <i>al-jam'u wa al-tauḥīq</i>, dengan mengkompromikan seluruh dalia. - Tawasul 41 anjurkan baik kepada yang masih hidup maupun yang telah

		<p>yang masih hidup</p> <p>- Tawasul kepada yang sudah mati dan dengan menggunakan kata-kata "jah, haq, berkat, dll.," dengan memanggil-manggil orang yang sudah mati seperti "Ya waliyallah, ya Rasulallah" adalah terlarang.</p>	<p>wafat.</p> <p>- Tawasul dengan menggunakan kata-kata "jah, haq, berkat, dll.," dengan memanggil-manggil orang yang sudah mati seperti "Ya waliyallah, ya Rasulallah" tidak terlarang</p>
--	--	--	---

Secara umum, para ulama mujtahid dari dulu sampai sekarang, bahkan yang akan datang, dalam berijtihad selalu mengikuti kecenderungannya. Kecenderungan yang dimaksud di sini adalah paham keagamaan, yakni cara pandang mereka terhadap Islam, seperti cara pandang mereka tentang sumber hukum Islam, dalil-dalil/metode *istinbāt* hukum, cara pandang mereka terhadap salaf salih dan tradisi, dll. Ketika NU memilih pola "bermazhab" dalam bidang amaliah (hukum fikih), yakni memilih salah satu atau beberapa mazhab ¹²⁶g empat, tidak berarti bahwa para ulama NU tidak tahu dasar al-Qur'an dan hadis yang digunakan sebagai dasar penetapan hukum. Demikian halnya, A. Hassan (Persis) yang dikenal anti mazhab dan Muhammadiyah yang mengambil pola tidak bermazhab, juga tidak berarti para ulamanya tidak membaca qaul-qaul ulama yang ada di dalam kitab fikih. Siradjuddin Abbas yang memilih sebagai pembela mazhab Syafi'i, menurut penulis, ini masalah kecenderungan atau selera saja.

Lebih jauh kita merujuk ke realitas sejarah adanya perbedaan yang menunjukkan kecenderungan setiap tokoh. Masa sahabat Nabi, misalnya, kita ambil contoh perbedaan pandangan antara sahabat Abu Bakar al-Siddiq dengan Umar ibn Khattab. Kedua tokoh ini sama-sama belajar langsung kepada Baginda Rasulullah, tetapi dalam perjalanannya kemudian, kedua tokoh ini memilih jalan sesuai kecenderungan masing-masing dalam beberapa kasus. Misalnya kasus pelaksanaan salat tarawih di bulan Ramadan. Diriwayatkan oleh al-Bukhārī bahwa pelaksanaan salat tarawih sejak zaman Nabi sampai Abu Bakr tetap dilakukan secara terpisah-pisah, berkelompok-kelompok, dengan jumlah rakaat yang berbeda-beda, kemudian Umar ibn Khattab memilih jalan

8 untuk mempersatukan jamaah salat tarawih dengan seorang imam dalam satu masjid, dengan jumlah rakaat tertentu, 20 selain witr, dan dilaksanakan sepanjang bulan Ramadhan.

Munculnya kelompok *ahl al-ra'y* dengan *ahl al-hadīth*. Imam Abu Hanifah dikenal sebagai *ahl al-ra'y*, sedangkan Imam Malik, Syafi'i, Ahmad ibn Hanbal dan Daud al-Zahiri sebagai kelompok *ahl al-hadīth*. Apakah benar salah satu faktor yang menjadikan Abu Hanifah disebut *ahl al-ra'y* itu karena di Iraq saat itu tidak banyak dijumpai hadis? Beliau juga sangat ketat/selektif dalam memilih hadis sebagai dasar hukum, misalnya beliau tidak menggunakan hadis *Āḥād* sebagai dasar hukum. Penulis menduga bukan karena kekurangan hadis, tetapi karena sebuah kecenderungan Abu Hanifah saja yang dipengaruhi oleh faktor internal serta situasi dan kondisi sosial-politik di Iraq waktu itu. Demikian halnya dengan ulama *ahl al-hadīth*, bukan karena mereka merasa cukup dengan sejumlah hadis, kemudian meninggalkan *ra'y*, tetapi hanya kecenderungan saja dalam memberi porsi penggunaan *ra'y*nya lebih sedikit dibanding Abu Hanifah.

Kasus Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari dan Ahmad Dahlan, beliau berdua pernah belajar pada satu guru (Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabau), tetapi pada akhirnya kedua tokoh ini memiliki kecenderungan yang berbeda dalam hal dakwah maupun dalam pemilihan metode *istinbāt* hukumnya. Jadi, kecenderungan ulama dalam memilih dalil dan metode *istinbāt* bisa diibaratkan sebagaimana selera setiap orang dalam jamuan makan. Yang dihadapi oleh ulama adalah 4 enu Islam yang di dalamnya terdapat banyak pilihan, seperti ayat al-Qur'an yang qat'i dan zanni, hadis yang sahih, hasan dan ḍa'if, ilmu tafsir, ilmu hadis, fikih dan kaidah fikihnya, sejumlah metode *istinbāt*, sejarah, dan lain-lain. Setiap ulama akan memilih sesuai kecenderungannya masing-masing. Ada ulama yang dalam 4 *istinbāt* hanya memilih dalil ayat al-Qur'an saja, ada yang hanya al-Qur'an dan hadis saja, ada yang al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama yang diramu dengan konteks sejarah, dan bahkan hanya mengambil qaul ulama saja.

Kecenderungan ulama tentu dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor, misalnya karena pengaruh pengetahuan atau hasil

bacaan dan karena karakter individunya. Seorang ulama yang berkarakter pemberani, cerdas, dan rasional, maka akan sangat kreatif dalam berbagai hal. Umar ibn Khattab dikenal oleh kalangan ahli hukum Islam sebagai tokoh pembaharuan hukum Islam karena keberaniannya untuk keluar dari makna tekstual nas, sementara sahabat Abu Bakr tidak demikian. Imam Abu Hanifah yang mungkin karena berasal dari keluarga pedagang, di mana karakter pedagang adalah keberaniannya dalam berspekulasi, maka Abu Hanifah cenderung rasional dalam menetapkan hukum Islam, dan dikenal sebagai *ahl ra'y*. *Wallāhu A'lam bi al-ṣawāb*.

Jika memilih dalil dan metode *istinbāt* merupakan kecenderungan ulama, maka hasil ijtihad mereka tentu bersifat relatif. Oleh karenanya, yang harus ditanamkan para ulama kepada umat adalah memberikan pencerahan dan penyadaran kepada mereka, bahwa perbedaan pendapat ulama adalah hal biasa, dan harus disadari bahwa setiap pendapat hukum memiliki logika dan dalil hukum masing-masing. Meski demikian, biasanya setiap ulama berusaha agar keyakinan akan kebenaran pandangannya itu disebarluaskan dan sebanyak-banyaknya bisa diikuti oleh masyarakat. Sehingga dalam fatwa mereka sering dijumpai upaya mempertahankan paham keagamaannya itu melalui berbagai cara.

Salah satu contoh, pada saat membicarakan masalah "perkataan ulama" ¹⁶ A. Hassan menyatakan; "kalau ditemukan perkataan ulama yang sesuai dengan al-Qur'an dan hadis, tidak harus kita ambil dia dengan nama perkataan ulama, bahkan wajib kita diamkan dan kita berpegang dengan quran dan hadis saja." Meskipun dia mengatakan "wajib mendiamkan," tetapi realitasnya tidak demikian, karena dalam kondisi tertentu, A. Hassan dalam proses *istinbāt*, mengutip pendapat ulama, terutama ulama-ulama yang pendapatnya sangat diagungkan dan diikuti oleh kelompok lawan, seperti perkataan Imam Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Imam 'Izzuddin, dll. Misalnya, ketika A. Hassan membicarakan masalah talqin, ia sudah menggunakan dalil tiga ayat al-Qur'an, tetapi dia juga mengutip pendapat Imam Ahmad dan Imam 'Izzuddin. Ketika dia membahas tentang hadiah pahala, dia mengutip pandangan Imam Syafi'i, padahal dia sudah berdalil dengan ayat al-Qur'an, dan ketika memberikan penegasan tentang pemilahan antara ibadah dan mu'amalah, dia menggunakan kaidah "pada

dasarnya dalam urusan ibadah adalah haram kecuali yang ditunjukkan oleh dalil akan kebolehan." Dan dalam masalah mu'amalah berlaku kaidah "pada dasarnya dalam urusan mu'amalah adalah dibolehkan kecuali terdapat⁶ dalil yang mengharamkannya." Jelas bahwa kaidah ini bukan ayat al-Qur'an, juga bukan hadis nabi, tetapi kaidah yang dibuat oleh ulama dan sangat dipegangi oleh A. Hassan. Jadi, anjuran wajib untuk mendiamkan pendapat ulama itu justru tidak dilakukan sendiri olehnya. Jika demikian, pengutipan pendapat ulama dapat dimaknai sebagai ungkapan yang memiliki maksud tertentu, yakni mungkin untuk menjelaskan kepada masyarakat Muslim atau untuk mempengaruhi kelompok lawan. Secara lebih spesifik mengenai makna di balik penulisan fatwa, akan dibahas pada akhir bab kelima, sebagai bagian penting dalam proses pembuktian hal tersebut.

BAB V
ISTINBĀṬ HUKUM A. HASSAN DAN SIRADJUDDIN ABBAS
DI BIDANG IBADAH DAN MU'AMALAH

A. Fatwa tentang Membaca *Al-Fātiḥah* di Belakang Imam

1. Permasalahan dalam Membaca *Al-Fātiḥah* bagi Makmum

Menurut Siradjuddin Abbas, persoalan perbedaan fatwa mengenai bacaan *al-fātiḥah* bagi makmum menjadi persoalan sosial di Indonesia, ketika masyarakat mendengar fatwa lain selain yang biasa didengannya. Pendapat yang biasa dipegangi oleh masyarakat Muslim Indonesia waktu itu adalah pendapat mazhab Syafi'i yang menyatakan bahwa membaca *al-fātiḥah* bagi makmum hukumnya wajib kecuali makmum masbuk. Oleh karena muncul fatwa yang menyatakan bahwa membaca *al-fātiḥah* bagi makmum itu tidak wajib kecuali makmum yang tidak mendengar bacaan imamnya, maka terjadilah kegelisahan di tengah masyarakat. Faktor inilah yang menjadi salah satu pendorong Siradjuddin Abbas menulis fatwa tentang membaca *al-fātiḥah* di belakang imam, di samping juga karena permintaan dari teman-temannya.¹

Bagi A. Hassan, penulisan risalah *al-fātiḥah* menjadi sangat penting, bukan hanya dalam rangka menjelaskan persoalan hukumnya saja tetapi lebih dari itu adalah untuk mengklarifikasi banyaknya tuduhan atau pemahaman masyarakat yang kurang tepat tentang pendirian A. Hassan dalam soal ini, apakah sudah islah atau tunduk setelah ditunjukkan dalil-dalil tentang wajibnya membaca *al-fātiḥah* bagi makmum atau tetap pada pendiriannya bahwa membaca *al-fātiḥah* tidak wajib bagi makmum kecuali makmum yang tidak mendengar bacaan imamnya.²

Di kalangan ulama fikih, paling tidak ditemukan tiga hukum membaca *al-fātiḥah* bagi makmum dalam salat *jahriyah*. Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa makmum tidak boleh membaca *al-fātiḥah* dan surat atau lain-lain ayat di belakang

¹Siradjuddin Abbas, "Masalah Membaca Fatihah di Belakang Imam," dalam *40 Masalah Agama 2*, 112.

²A. Hassan, "Risalah Al-Fatihah," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan* (Bangil: Pustaka Elbina, 2005), cet. ke-1, 3-4.

imam, baik dia mendengar bacaan imamnya atau tidak. Kedua, pendapat yang menyatakan bahwa makmum wajib membaca *al-fātiḥah* di belakang imam, baik ia mendengar bacaan imamnya atau tidak. Ketiga, Tidak boleh makmum membaca *al-fātiḥah* di belakang imam yang ia mendengar bacaan imamnya, dan wajib makmum membaca *al-fātiḥah* di belakang imam yang ia tidak dapat mendengar bacaan imamnya. Pendapat kedua dipengangi oleh Siradjuddin Abbas, sedangkan A. Hassan memegang pendapat ketiga.³ Tiga pandangan ulama fikih inilah yang selanjutnya menjadi acuan dalam menelaah metode *istinbāt* hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas.

2. Metode *Istinbāt* Hukum

Membaca *al-fātiḥah* bagi makmum sesungguhnya memiliki dasar yang kuat dari hadis nabi saw. Tetapi karena hadis yang membicarakan tentang bacaan *al-fātiḥah* bagi makmum itu jumlahnya banyak, dan tampak terdapat perbedaan maksudnya, maka di sinilah titik awal yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat dari para ulama. Di samping itu, para ulama juga memiliki metode penafsiran yang beragam, sehingga hasil ijtihad mereka menjadi beragam pula.

A. Hassan memulai fatwanya dengan menjelaskan tiga pandangan ulama sebagaimana disebutkan di atas, kemudian mengemukakan dalil masing-masing dari ketiga pendapat tersebut dan memberikan komentar dan analisis terhadap masing-masing dalil serta mengambil kesimpulan. Dalil yang dikemukakan sebanyak 72 (tujuh puluh dua) dalil, terdiri dari dalil al-Qur'an, hadis, dan pandangan ulama.⁴ Sedangkan Siradjuddin Abbas memulai fatwanya dengan mengemukakan pendapat salah satu ulama Syafi'iyah, yakni Imam Nawawi dalam kitab *Al-Majmū'* dan kitab *Minhāj*.⁵ Sesudah itu dia mengemukakan dalil hadis

³A. Hassan, "Risalah *Al-Fātiḥah*," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 12.

⁴A. Hassan, "Risalah *Al-Fātiḥah*," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 7-59. Lihat juga A. Hassan, "Membaca *Al-Fatihah* di Belakang Imam," dalam *Soal-Jawab 2*, 432-435.

⁵Dalam kitab *Al-Majmū'* dijelaskan bahwa membaca *al-fātiḥah* hukumnya wajib pada setiap raka'at, kecuali raka'at makmum masbuq. Lihat

sebanyak 6 (enam) buah untuk mendukung pendapatnya dan mengemukakan bantahan terhadap 6 (enam) dalil yang dijadikan dasar pandangan yang menyatakan bahwa bacaan *al-fātiḥah* bagi makmum itu tidak wajib.⁶

Dalil hadis yang jumlahnya banyak tersebut sesungguhnya dapat diklasifikasikan menjadi empat. Pertama, hadis-hadis yang memberikan penegasan bahwa bagi makmum di belakang imam itu tidak perlu membaca apa pun. Kedua, hadis yang mewajibkan membaca *al-fātiḥah* secara umum, baik ketika salat sendirian atau berjama'ah. Ketiga, hadis yang menjelaskan teknis rinci tentang kapan makmum harus membaca *al-fātiḥah*, dan dengan cara *sirr* ataukah *jahr*. Keempat, hadis yang menjelaskan alasan kenapa makmum tidak boleh membaca bersama imam yang bacaannya nyaring, yakni karena alasan mengganggu. Di sini tidak akan dibahas seluruh dalil yang digunakan oleh A. Hassan maupun Siradjuddin Abbas, tetapi hanya akan dikemukakan beberapa dalil yang sering menjadi perdebatan di antara mereka, baik dari segi asbab nuzul ayat, dari sisi sanad hadis maupun maknanya, serta sisi metode penyimpulan yang dipilihnya.

Satu ayat yang sering menjadi awal perdebatan di antara mereka adalah QS. Al-A'raf: 204,⁷ yang intinya bahwa ketika al-Qur'an dibaca, maka hendaklah bacaan tersebut didengarkan dan diperhatikan dengan tenang (diam). Ketika ayat ini dihadapkan kepada beberapa hadis yang intinya mengharuskan *al-fātiḥah* dibaca dalam salat, salat tidak sah tanpa membaca *al-fātiḥah*, dan hadis yang menganjurkan bagi makmum untuk tidak membaca *al-fātiḥah*, serta hadis yang menganjurkan makmum membaca dalam hati ketika imam sedang membaca al-Qur'an secara keras (جهراً), maka di sinilah para ulama mulai memberikan ulasan-ulasan yang juga didasarkan dalil-dalil hadis tersebut serta pandangan para ulama.

Yang diperdebatkan pertama kali di antara mereka adalah apakah ayat 204 QS. Al-A'raf tersebut berlaku secara umum

Imam Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥadḍḥab*, Juz 3 (Kairo: Munīriyah, t.t.), 361.

⁶Siradjuddin Abbas, "Masalah Membaca Fatihah di Belakang Imam," dalam *40 Masalah Agama 2*, 112-124.

⁷وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. الأعراف: 204.

ataukah khusus. Secara *lafziyyah* ayat tersebut menunjuk kepada makna umum, artinya, kapan pun, dalam keadaan seperti apa pun, dalam salat ataukah di luar salat, ketika al-Qur'an dibaca maka harus didengarkan dan diperhatikan dengan tenang (diam). Untuk menentukan keberlakuan ayat tersebut apakah untuk umum ataukah khusus, mereka melihat asbab nuzulnya. Menurut A. Hassan, asbab nuzul ayat tersebut, sebagaimana pendapat Imam Ahmad dalam riwayat Abī Dāwūd, bahwa ulama bersepakat menyatakan ayat tersebut turun berkaitan dengan masalah ²⁹mbahyang.⁸ Sementara itu, Siradjuddin Abbas mengambil riwayat lain yang mengatakan bahwa asbab nuzul ayat tersebut berkaitan dengan khutbah jum'at (sesuatu yang berada di luar salat).

Dalam tafsir Ṭabarī ditemukan dua riwayat terkait dengan asbab nuzul ayat tersebut. Melalui riwayat Abū Hurairah, Mujāhid, Sa'īd ibn Musayyab, Sa'īd ⁴ibn Zubair, Ibn Mas'ūd, Az-Zuhri, Atha' ibn Abī Rabāh, Qatādah, Ibn 'Abbās, dll, bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan masalah salat.⁹ Bahwa pada awal diwajibkannya salat, para sahabat ketika salat sebagiannya bercakap-cakap, sehingga diperingatkan dengan ayat tersebut.¹⁰ Sedangkan ¹¹dalam riwayatnya yang lain, Mujahid, Atha', dan Sa'īd ibn Zubair meriwayatkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan ²⁸khutbah jum'ah, bahwa ketika khutbah jum'ah sudah dibacakan (yang di dalamnya terdapat ayat al-Qur'an), maka hendaklah didengarkan dan ¹¹direnungkan. Bahkan Mujahid dan Atha' juga meriwayatkan ayat ini turun berkaitan dengan khutbah dan salat jum'ah.¹¹ Dalam tafsir Jalālayn, disebutkan sebab turunnya ayat ini

⁸A. Hassan, "Risalah Al-Fātiḥah," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 33-34. Lihat juga A. Hassan, "Membaca al-fatihah Waktu Imam Membaca Surat," dalam Soal-Jawab 3, 866. ⁶

⁹Lihat juga Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 9, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Beir ⁶: Mu'assasah al-Risālah, 2006), cet. ke-1, 431.

¹⁰Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid 10, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Mesir: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah al-Islāmiyah, 2001), cet. ke-1 ⁴659-663.

¹¹Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid 10, 665.

sebagai berikut: نزلت في ترك الكلام في الخطبة وعبر عنها بالقرآن لإشتغالها عليه. ¹² وقيل: في قراءة القرآن مطلقاً yakni turun berkenaan dengan perintah untuk meninggalkan bicara pada saat khutbah. Penggunaan redaksi "Al-Qur'an" sebagai pengganti kata khutbah dalam ayat tersebut dikarenakan di dalam khutbah ¹¹ itu khatib banyak membacakan ayat Al-Qur'an. Pendapat lain mengatakan bahwa turunnya ayat ini berkaitan dengan persoalan membaca al-Qur'an secara umum. Pandangan yang terakhir ini juga disebutkan dalam kitab *Al-Kashshāf*, bahwa wajibnya mendengarkan bacaan Al-Qur'an itu baik di dalam salat maupun di luar salat (umum).¹³

Berdasarkan sebab turun ayat di atas, A. Hassan dan Siradjidin Abbas mengambil keputusan bahwa ayat 204 QS. al-A'raf di atas adalah ayat umum yang telah ditakhsis oleh hadis, tetapi mereka berbeda mengenai hadis yang digunakan sebagai pentakhsis. Satu sisi ayat tersebut memerintahkan secara umum untuk mendengarkan dan diam ketika ada al-Qur'an dibaca, tetapi pada saat yang sama ada perintah hadis untuk membaca *al-fātiḥah* dalam salat, baik salat sendiri atau berjama'ah. Kalau perintah ini dikaitkan dengan salat sendirian tentu tidak ada masalah, tetapi yang menjadi masalah kalau seseorang menjadi makmum dalam salat *jahriyah*, apakah dia tetap wajib membaca *al-fātiḥah* atau tidak? Kalau wajib membaca, bagaimana teknis membacanya (*sirr* atau dalam hati) dan kapan saat yang tepat untuk membacanya? Bersamaan saat imam membaca *al-fātiḥah*, sebelum/sesudah imam membaca *al-fātiḥah*, atau pada saat imam membaca surat lain?

A. Hassan berpendapat bahwa, meskipun lafadz ayat ini betul umum, yakni di mana saja kita mendengar orang membaca al-Qur'an (di dalam salat atau di luar salat), wajib kita diam dan mendengarkan, tetapi ayat ini mestinya berlaku khusus hanya bertalian dengan keharusan mendengarkan bacaan al-Qur'an dalam sembahyang, lantaran ada dua hadis yang menjelaskan bahwa di

6

¹²Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Qur'ān al-Karīm wa biḥāmishihi Taḥqīq al-Imāmayn al-Jalālayn* (t.tp.: Dār Ibn Kathīr, t.t.), 176.

¹³Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Haqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqā'id fī Wujūh al-Ta'wīl*, Juz 2, Taḥqīq Syeikh 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Riyād: Maktabah al-'Ubaykān, 1998), cet. ke-1, 548.

luar salat, Nabi pernah melewati saja Abu Bakr dan Umar di waktu membaca al-Qur'an,¹⁴ dan Nabi tidak menegur Ummu Salamah yang sedang tawaf pada saat Nabi sedang salat dengan membaca Surat at-Ṭūr.¹⁵ Berdasarkan cara pandang ini, A. Hassan berkesimpulan bahwa tidak ada kewajiban mendengarkan bacaan al-Qur'an di luar salat, dan ini berarti wajib bagi makmum mendengarkan bacaan al-Qur'an dalam salat.¹⁶

Selain berdasarkan dua hadis di atas, A. Hassan juga mendasarkan pandangannya kepada pendapat sahabat dan tabi'in, seperti Ibn Mas'ūd, ¹¹ṭā', dan Abū Dāwūd, yang pada intinya menganjurkan agar m¹¹engarkan bacaan al-Qur'an pada saat salat (imam sedang membaca al-Qur'an) sebagaimana yang diperintahkan Allah, dengan cara mendahulukan membaca *al-fātiḥah* sebelum imam membacanya, atau memutuskan bacaan ketika imam telah membacanya.¹⁷ Ini menguatkan bahwa ayat tersebut turun dalam persoalan salat, bukan persoalan yang berada di luar salat.

Selanjutnya A. Hassan memaparkan hadis dan perkataan sahabat atau lainnya, yang menyuruh untuk diam dan mendengarkan bacaan imam, sebanyak 29 dalil. Beberapa di antara dalil yang dimaksudkan, intinya sebagaimana disebutkan dalam tabel berikut ini:

¹⁴ عن أبي قتادة: إنَّ النَّبِيَّ ص.م. قال لأبي بكر: مررتُ بك وأنتَ تقرأُ وأنتَ تَحْفُضُ من صوتك، فقال: إني سَمِعْتُ مَنْ ناجيْتُ. قال: إرفعْ قليلاً. وقال لعمر: مررتُ بك وأنتَ تقرأُ وأنتَ ترفعُ صوتك. فقال: إني أوقِظُ الوُشَنانَ وأطردُ الشَّيْطَانَ. قال: إخفضْ قليلاً. رواه الترمذي وأبو داود. ⁶ Al-Ḥāfiẓ Abī 'Isā Muḥammad ibn 'Isā al-Tirmidhī, *Al-Jāmi' al-Kabīr*, Juz 1, Taḥqīq Bashshār 'Awwād Ma'rūf (t.tp.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), cet. ke-2, 465.

¹⁵ قالت أمّ سلامة: شكوتُ إلى النَّبِيِّ ص.م. إني أَشْتَكِي قال: طُوفِي مِنْ وراءِ النَّاسِ وأنتِ راكبة. فَطُفْتُ وَرَسُولُ اللَّهِ ص.م. يصلي إلى جنبِ البَيْتِ يقرأُ بالطَّوَرِ وَكِتَابِ مَسْطُورٍ. رواه البخاري. ⁶ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, 561.

¹⁶A. Hassan, "Risalah Al-Fatihah," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 36.

¹⁷A. Hassan, "Risalah Al-Fatihah," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 36-37.

Tabel 10:
Dalil-dalil A. Hassan
tentang Suruhan Mendengarkan Bacaan Imam.

No	Inti Hadis	Riwayat 4
1	Diadakan imam itu hanya untuk diikuti. Oleh karena itu ketika ia takbir, ikutlah takbir, dan apabila ia membaca hendaklah kalian diam. ¹⁸	Ahmad, Abū Dāwūd, Nasā'i, Ibn Mājah dan Muslim
2	Nabi merasa terganggu dengan bacaan makmum ketika Nabi sedang membaca secara nyaring dalam salat berjama'ah. ¹⁹	Mālik, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, dll.
3	Nabi merasa terganggu dengan bacaan makmum dalam salat zuhur dan ‘aṣr (salat <i>sirriyah</i>). ²⁰	Al-Bukhārī
4	Perkataan Ibn mas‘ūd "Diamlah buat mendengarkan imam," menurut Ibn Mubārak menunjukkan bahwa perintah Ibn Mas‘ūd membaca di belakang imam itu di sembahyang yang imam diam (tidak membaca nyaring). ²¹	Al-Bukhārī

¹⁸ قال أبو هريرة قال رسول الله ص.م.: إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا. Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘aib ibn ‘Alī 5-Khurāsānī al-Nasā’ī, *Al-Sunan al-Kubrā, Juz 1*, Taḥqīq Ḥasan ‘Abd al-Mun‘im Shalabī (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001), cet. ke-1, 475.

¹⁹ قال أبو هريرة: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص.م. انْصَرَفَ مِنْ صَلَاةٍ جَهَرَ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ فَقَالَ: هَلْ قَرَأَ مَعِيَ أَحَدٌ مِنْكُمْ أُنْقَا؟ فَقَالَ رَجُلٌ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنِّي أَقُولُ: مَا لِي أُنَارِعُ الْقُرْآنَ. (قال أبو هريرة) فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ حِينَ سَمِعُوا ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص.م. 4 Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd, Juz 1*, Taḥqīq Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyah, t.t.), 218.

²⁰ قال عمران بن حصين: قَرَأَ رَجُلٌ خَلْفَ النَّبِيِّ ص.م. فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ: أَتَيْكُمْ قَرَأَ خَلْفِي؟ قَالَ رَجُلٌ أَنَا. قَالَ: قَدْ عَرَفْتُ أَنَّ بَعْضَكُمْ خَالَجَتْيْهَا. 4 Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd, Juz 1*, Taḥqīq Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, 219.

²¹ قال أبو وائل: قال ابن مسعود أنصت للإمام: وقال ابن المبارك: دلَّ أنَّ هذا في الجهر وإنما يُقرأ خلف الإمام فيما سكَّت الإمام. البخاري في جزء القراءة. 6 Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Juz’ al-Qirā’ah Khalfā al-Imām, Juz 1*, Taḥqīq Al-Ustādh Faḍl al-Raḥmān al-Thawrī (t.tp.: Al-Maktabah al-Salafiyah, 1980), cet. Ke-1, 10.

5	Zaid ibn Thābit mengatakan bahwa barangsiapa membaca di belakang imam, maka tidak sah sembahyangnya. ²²	Al-Bukhārī
6	Imam Mālik mengatakan bahwa Nāfi' ibn Zubair membaca di belakang imam ketika imam tidak membaca nyaring. ²³	Imam Mālik
7	Nabi mengatakan, barang siapa baginya ada imam, maka bacaan imam itu jadi bacaan baginya. ²⁴	Ahmad, al-Dār Qutnī

Dalil pertama (dalam tabel) di atas menurut A. Hassan adalah perintah untuk diam di waktu imam membaca. Dalil kedua dan ketiga, berupa penegasan Rasulullah tentang larangan keras mengganggu orang dalam salat dengan bacaan Al-Qur'an yang dilakukan seseorang dalam berjama'ah.²⁵ Dalil keempat sampai keenam adalah pendapat sahabat dan tabi'in yang oleh A. Hassan dijadikan sebagai penguat sekaligus penjelas dari ayat 204 QS. Al-A'raf dan hadis-hadis yang memerintahkan untuk mendengarkan bacaan imam. Dalil ketujuh menegaskan bahwa bacaan imam telah mencukupi bagi makmumnya. Menurut A. Hassan, dalil-dalil hadis tersebut telah diperkuat dengan dalil ayat 204 QS. Al-A'raf diatas.²⁶

Dari semua dalil yang dikemukakan A. Hassan di atas diketahui bahwa di dalam dalil tersebut terdapat beberapa perintah

²² قال زيد بن ثابت: مَنْ قرأ خلف الإمام فلا صلاة له. ⁶ Abū Bakr ibn Abī Shaybah, 'Abdu⁵ ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Uthmān Khawāsītī al-'Abbā⁴ (w. 235 H), *Al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Athār*, Juz 1, Taḥqīq Kamāl Yūsuf al-Ḥūt (Riyād: Maktabah al-Rushd, 1409 H), cet. ke-1, 331.

²³ قال مالك: إِنَّ نافع بن زبير كان يقرأ خلف الإمام فيما لا يجهر فيه بالقراءة. وقال مالك: وذلك أحبُّ ما سمعتُ إليَّ في ذلك. ³⁷

Mālik ibn Anas, *Muwatṭa' al-Imām Mālik*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1985), 85.

²⁴ قال عبد الله بن شداد: قال النبي ص.م.: من كان له إمامٌ فقرأه الإمام له قراءة. ⁶ Ibn Mā²⁷ *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī (al-Bābī al-Ḥalabī: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), 277.

²⁵A. Hassan, "Risalah Al-Fatihah," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 41.

²⁶A. Hassan, "Risalah Al-Fatihah," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 54.

atau anjuran, yakni perintah mendengarkan bacaan dalam salat, perintah membaca *al-fātiḥah* dalam salat, anjuran membaca *al-fātiḥah* ketika imam tidak membaca nyaring dan diam ketika imam membaca nyaring, ungkapan ketidaknyamanan Nabi ketika makmum membaca di belakang imam, dan terdapat pula penegasan bahwa bacaan imam sudah mencukupi bagi makmumnya. Kalau dilihat dari cara mengambil kesimpulan, apa yang dilakukan A. Hassan tampaknya dapat dikategorikan kepada penggunaan metode الجمع والتوفيق, artinya mencocokkan semua keterangan yang berhubungan dengan satu pembahasan, hingga semua keterangan yang penting terpakai dan tidak tertolak, kecuali yang sangat lemah dan tidak dapat dicocokkan. Melalui metode الجمع ini A. Hassan berkesimpulan bahwa makmum tidak wajib membaca *al-fātiḥah* pada saat ia mendengar bacaan imamnya, ini dimaksudkan mengamalkan dalil pertama, kedua, ketiga, kelima dan ketujuh dalam tabel tanpa mengabaikan penggunaan ayat 204 al-A'raf, dan makmum wajib membaca *al-fātiḥah* saat ia tidak mendengar bacaan imamnya, dengan maksud mengamalkan perintah hadis keempat dan keenam dalam tabel.

Majlis Tarjih Muhammadiyah tampaknya juga menggunakan metode الجمع والتوفيق, yakni mengkompromikan seluruh dalil yang ada, yang hasil penerapannya adalah sebagai berikut: 1) bila makmum menjumpai bacaan *al-fātiḥah* imam (*jahr*), maka ia wajib mendengarkan dan ikut membaca dalam hati bersama-sama dengan imam. Ini berarti mengamalkan seluruh dalil. 2) Jika imam membaca *sirr*, makmum wajib membaca *al-fātiḥah*, sebagaimana disebutkan dalam hadis لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.²⁷ 3) Apabila imam membaca nyaring dan makmum tidak menjumpai bacaan *al-fātiḥah* imam, maka makmum hendaknya mendengarkan bacaan imam.²⁸ Dari kesimpulan ini, antara A. Hassan dengan Muhammadiyah sedikit berbeda kesimpulan, yakni ketika makmum menjumpai bacaan *al-fātiḥah* imam, maka makmum tidak wajib membaca *al-fātiḥah* meskipun dalam hati, sementara Muhammadiyah tampaknya masih mewajibkan

6

²⁷Muḥammad 4 on Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9, Taḥqīq Muḥammad Zahīr ibn Nāṣir al-Nāṣir (t.tp.: Dār Tūq al-Najāh, 1422 H), 156.

²⁸Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Tanya Jawab Agama* 5, 35.

makmum membaca *al-fātiḥah* tetapi hanya dalam hati bersamaan dengan imam membaca *al-fātiḥah*.

Bagi Siradjuddin Abbas, ayat 204 Qs. Al-A'raf bersifat umum yang telah ditakhsis dengan beberapa hadis yang intinya ¹¹wajibkan membaca *al-fātiḥah* dalam salat.²⁹ Jadi, perintah mendengarkan dan diam ketika dibacakan al-Qur'an itu dikecualikan dengan perintah ¹¹untuk membaca *al-fātiḥah* dalam salat, meskipun imam sedang membaca al-Qur'an dengan nyaring. Teknis membaca *al-fātiḥah* bagi makmum adalah sebagaimana telah dijelaskan dalam hadis, yakni dengan prinsip membacanya pelan atau sirr, dan tidak mengganggu imam atau jama'ah lainnya. Beberapa dalil hadis yang dijadikan landasan hukum Siradjuddin Abbas di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, hadis لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب, bahwa tidak sah salat seseorang yang tidak membaca *al-fātiḥah*. Huruf لا pada kalimat لا صلاة adalah bentuk لا التي لنفي الجنس yang dimaksudkan untuk meniadakan seluruh jenis yang tercakup di dalamnya. Bentuk kalimat seperti ini biasanya khabarnya tersimpan berupa lafadz موجود. Selanjutnya yang menjadi perdebatan adalah khabar yang tersembunyi itu apakah menunjuk kepada makna "sah"nya sesuatu jenis ataukah "sempurna"nya jenis yang disebut? Kalau diperhatikan, tampaknya Siradjuddin Abbas lebih memilih makna tidak "sah" salat seseorang, sehingga bacaan *al-fātiḥah* bagi makmum itu wajib, sementara A. Hassan dapat dikategorikan kepada mengambil makna ke"sempurna"an, sehingga bacaan *al-fātiḥah* bagi makmum itu tidak wajib ketika imam membaca nyaring.

Kedua, sabda Nabi yang menyatakan bahwa siapa saja orang yang salat tanpa membaca *al-fātiḥah* maka خداج (berkurang rukunnya), tidak sempurna. Kemudian ditanyakan kepada Abu Hurairah, bagaimana keadaannya kalau ia sembahyang di belakang imam, apakah membaca *al-fātiḥah*? Ia menjawab, ya, bacalah

²⁹Menurut Kiai Alabio, pentakhsisan seperti ini lumrah terjadi sebagaimana pengharaman bangkai oleh Al-Qur'an secara umum ditakhsis dengan hadis tentang bangkai ikan dan belalang. Lihat A. Hassan, "Membaca Al-Fatihah di Belakang Imam," dalam *Soal-Jawab* 2, 432.

tetapi dengan sirr.³⁰ Ketiga, hadis ‘Ubādah ibn Ṣāmit, yang menceritakan bahwa sahabat salat di belakang Nabi pada salat subuh, dan Nabi agak berat membaca Al-Qur’annya. Setelah selesai salat Nabi bertanya, apakah kalian membaca Al-Qur’an di belakang imamu? Jawab mereka: "ya." Nabi menjawab: Jangan kamu membaca kecuali *al-fātiḥah*, karena tidak sah sembahyang tanpa *al-fātiḥah*.³¹ Keempat, hadis yang menceritakan sahabat salat bersama Rasulullah dalam sebagian salat *jahriyah*, lalu Nabi bersabda: janganlah seorang juga membaca Al-Qur’an di belakang saya kalau saya mengeraskan suara, kecuali membaca ummul Quran.³²

Dari beberapa dalil di atas, Siradjuddin Abbas berkesimpulan bahwa kewajiban membaca *al-fātiḥah* bagi makmum tetap wajib meskipun imam membaca nyaring, yakni dengan cara membaca sirr (didengar oleh si pembaca saja), supaya tidak mengganggu imam, bukan membaca dalam hati, karena tidak disebut membaca kalau dalam hati saja. Dan makmum tidak boleh membaca surat lain selain *al-fātiḥah*. Kesimpulan ini diperoleh melalui jalan تخصيص, yakni mengkhususkan makna umum dari ayat 204 QS. Al-A‘rāf dengan hadis yang mewajibkan makmum membaca *al-fātiḥah* dan dilakukan secara *sirr*.

³⁰عن أبي هريرة ر.ع. عن النبي ص.م. قال: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج

ثلاثاً غير تمام. فقيل لأبي 7 يرة رضي الله عنه، إننا نكون وراء الإمام، فقال: اقرأ بها في نفسك. 5 مسلم.

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nisābūrī, *Al-Musnad al-Sahīḥ*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), 296.

³¹عن عبادة ابن الصامت قال: كنت خلف رسول الله ص.م. في صلاة الفجر فقرأ رسول الله

ص.م. فتثقلت عليه القراءة، فلما فرغ قال: لعنكم تقراءون خلف إمامكم. قلنا نعم يا رسول الله، قال: لا تفعلوا

إلا بفاتحة الكتاب فإنه لا صلاة لمن لم 7 بها. رواه أبو داود.

4

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, t.t.), 217.

³²عن عبادة الصامت قال: صلى بنا رسول الله ص.م. بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة

فقال: لا تقرأ أحد منكم إذا جهز بالقراءة إلا بأم القرآن. رواه النسائي.

6

Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘aib 37 ibn ‘Alī al-Khurāsānī al-Nasā‘ī, *Al-Sunan al-Ṣughra li al-Nasā‘ī*, Juz 2, Taḥqīq ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghadah (Halb: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyah, 1986), cet. ke-2, 141.

Di samping itu dia juga melakukan ترجيح terhadap hadis-hadis yang berkaitan dengan bacaan *al-fātiḥah* bagi makmum, yakni memilih dalil yang dinilai paling kuat. Ini tampak ketika Siradjuddin Abbas memberikan bantahan terhadap enam dalil yang biasanya dijadikan sebagai dasar penetapan kelompok yang menyatakan bahwa makmum tidak wajib membaca *al-fātiḥah*. Dalam bantahannya, Siradjuddin Abbas menunjukkan beberapa kelemahan dari dalil-dalil tersebut dari sisi keberlakuan dalil dan dari sisi kesahihan dalil berdasarkan telaah terhadap sanad hadis dan matn hadis.³³

Pandangan ulama lain yang sependapat dengan pendapat Siradjuddin Abbas adalah pandangan dari kalangan ulama NU sebagaimana telah ditetapkan dalam Mukhtamar Nahdlatul Ulama ke-13 di Menes Banten tanggal 13 Rabi'uts Tsani 1357 H atau 12 Juli 1938 M. NU mendasarkan pandangannya kepada pendapat ulama syafi'iyah yang termaktub dalam kitab *Sharḥ Saḥīḥ al-Najāh* dan kitab *Hashiyah Baiḍāwī*.³⁴

Dengan demikian, jika diperhatikan secara seksama, ternyata yang diperdebatkan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas adalah pada sisi kewajiban membaca *al-fātiḥah* bagi makmum itu, bukan masalah bagaimana membacanya. Karena realitasnya, membaca *al-fātiḥah* bagi makmum yang dipraktikkan masyarakat Muslim selama ini dilakukan secara *sirr*, tanpa mengganggu yang lainnya. Dari uraian di atas, tampak bahwa pandangan A. Hassan berbeda dengan pandangan Siradjuddin Abbas dan Nahdlatul Ulama, serta Muhammadiyah. A. Hassan melarang makmum membaca *al-fātiḥah* ketika imam membaca nyaring, Siradjuddin Abbas dan Nahdlatul Ulama mewajibkan membaca *al-fātiḥah* secara *sirr* meskipun imam membaca nyaring, sedangkan Muhammadiyah mewajibkan membaca *al-fātiḥah* tetapi hanya dalam hati berbarengan dengan bacaan imam.

³³Siradjuddin Abbas, "Masalah Membaca Fatihah di Belakang Imam," dalam *40 Masalah Agama* 2, 119-124.

³⁴Ghazali Said dan A. Ma'ruf Asrori (Penyunting), *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999 M)* (Surabaya: LTN NU Jawa Timur dan Diantama, 2004), cet. ke-2, 208-210.

Tampaknya, perbedaan antara Siradjuddin Abbas dan Nahdlatul Ulama dibandingkan dengan Muhammadiyah disebabkan mereka berbeda dalam memahami lafadz *إقرأ بها في نفسك* dalam hadis di atas. Kalimat tersebut, oleh Siradjuddin Abbas dipahami sebagai membaca pelan atau *sirr*, yang hanya didengar oleh pembaca sendiri. Pemaknaan ini didukung oleh dalil hadis yang melarang membaca keras sehingga mengganggu imam. Artinya, kriteria bacaan itu yang penting, yakni tidak mengganggu imam, tetapi tidak dalam hati, karena kalau dalam hati namanya bukan membaca. Kalau dilihat, kata *نفس* secara bahasa memang bisa diartikan sebagai jasad, badan, tubuh, jiwa atau ruh.³⁵ Ini menggambarkan sesuatu yang kasad mata dan yang tidak kasad mata. Siradjuddin Abbas memilih menggunakan arti jasad, tubuh, atau badan, yakni organ tubuh yang kasad mata, sehingga perintah membaca itu dengan organ nyata, yakni lidah/mulut. Adapun Muhammadiyah memahami kalimat tersebut dengan makna membaca dalam hati, karena kata *نفس* juga bisa diartikan sebagai jiwa atau ruh, sesuatu yang tidak kasad mata, dan itu artinya bukan membaca dengan menggerakkan lidah/mulut (melalui organ yang kasad mata).

Apa yang diperselisihkan oleh A. Hassan, Siradjuddin Abbas, Nahdlatul Ulama, dan Muhammadiyah di atas sesungguhnya merupakan kelanjutan dari perbedaan pendapat di kalangan ulama Hanafiyah dan Jumhur ulama fikih. Menurut pandangan Hanafiyah, makmum tidak membaca apa pun,³⁶ karena perintah Al-Qur'an ayat 204 an-A'raf untuk mendengarkan bacaan imam dan diam, dan didukung oleh hadis *إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ*. فإذا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وإذا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا. Wajib bagi makmum untuk *الاستماع* dalam salat *jahriyyah*, dan wajib *الإنصات* pada salat *sirriyyah*. Di samping itu, Hanafiyah juga beralasan dengan qiyas, bahwa jika bacaan itu wajib bagi makmum, tentu bagi makmum masbuq tidak gugur kewajiban membaca tersebut. Kalau makmum masbuq tidak wajib

³⁵A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, 1446.

³⁶Dalam kitab *Al-Hujjah* disebutkan bahwa *ابو حنيفة لا قراءة خلف الامام* ²⁶ في شيء من الصلاة ما يجهر فيه بالقراءة وما لا يجهر فيه بالقراءة. ²⁴ L. at Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *Al-Hujjah*, Juz 1 (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1403 H), cet. ke-3. 116.

membaca, berarti terdapat proses qiyas yang tidak *mashru'*, yakni pengkiasan bacaan makmum yang sempurna dengan bacaan makmum masbuq dalam hukum gugurnya kewajiban membaca.³⁷

Jumhur ulama selain Hanafiyah berpandangan bahwa salah satu rukun salat adalah membaca *al-fātiḥah*. Bagi makmum, wajib membaca *al-fātiḥah* dan sunnah membaca surat lain dalam salat *sirriyyah*. Adapun dalam salat *jahriyyah*, menurut Malikiyah dan Hanabilah, makmum tidak wajib membaca apa-apa, sementara Syafi'iyah tetap mewajibkan makmum membaca *al-fātiḥah* saja.³⁸ Dengan demikian, tampak bahwa perbedaan pendapat antara A. Hassan, Siardjuddin Abbas, Nahdlatul Ulama, dan Muhammadiyah sesungguhnya masih berada pada kelompok jumhur ini. A. Hassan cenderung kepada Malikiyah dan Hanabilah, sedangkan Siardjuddin Abbas berkecenderungan kepada Syafi'iyah.

Satu hal yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa masing-masing dari A. Hassan maupun Siardjuddin Abbas saling memberikan bantahan terhadap dalil lawannya dengan cara mencari dan menunjuk kelemahan dalil lawannya. Sebaliknya mereka juga berusaha menutupi kelemahan dalil yang mereka gunakan sendiri. Misalnya, pada dalil pertama dalam tabel di atas, A. Hassan tidak menjelaskan potongan kalimat *وَإِذَا قَرَأْتَ فَأَنْصِتُوا* yang kalimat tersebut sesungguhnya kalimat penentu, tetapi tidak dijelaskan kelemahannya oleh A. Hassan. Padahal menurut ulama hadis, kalimat tersebut adalah tambahan, yang oleh Muslim sendiri tidak diketahui dari mana asalnya. Demikian juga pendapat Imam Abū Dāwūd mengatakan bahwa kalimat tersebut tidak dikenal dari mana datangnya (غير محفوظة). Diduga tambahan tersebut dari Abī Khālid atau Sulaiman al-Taymī.³⁹ Ini juga yang menjadi sasaran kritik Siardjuddin Abbas terhadap penggunaan dalil hadis tersebut

8

³⁷Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid 1 (Sūriyah: Dār al-Fikr, 1985), cet. ke-8, 648.

³⁸وقال اهل المدينة لا يقرأ خلف الامام فيما يجهر فيه 26 يقرأ خلفه فيما لا يجهر فيه بام القرآن. وسورة كما يقرأ وحده. Lihat Abū 'Abdillāh Muhammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *Al-Hujjah*, Juz 1, 116. Lihat juga Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid 36, 649.

³⁹Al-Ḥafīz 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr al-Dimashqī, *4 afsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 6, Taḥqīq Muṣṭafa al-Sayyid Muḥammad (Mesir: Maktabah Awlād al-Shaykh li al-Turāth, 2000), cet. ke-1, 499-500.

oleh A. Hassan. Dalil pada kolom kedua, kritikan tertuju kepada pernyataan *فانتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ حِينَ سَمِعُوا ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص.م*, bahwa kalimat itu bukan kata Nabi, tetapi kata Abū Hurairah. Padahal kalimat itulah yang menjadi inti persoalan, sementara dasarnya adalah penjelasan sahabat. Oleh karena itu, Siradjuddin Abbas menilai hadis tersebut tidak pas dijadikan sebagai dasar hukum.⁴⁰

Sebaliknya Siradjuddin Abbas juga tidak menjelaskan (terkesan menyembunyikan) kelemahan dalil yang digunakannya, seperti kelemahan dari sisi perawi hadis yang digunakan adalah termasuk perawi yang lemah. Misalnya hadis riwayat ‘Ubādah ibn Ṣāmit yang di dalamnya terdapat nama Muhammad ibn Ishāq, dinilai lemah oleh para ahli hadis. Dan ini juga yang menjadi sasaran kritik A. Hassan terhadap penggunaan dalil oleh Siradjuddin Abbas.

Semua yang diupayakan oleh A. Hassan maupun Siradjuddin Abbas mungkin dimaksudkan dalam rangka menjelaskan duduk persoalan yang sejelas-jelasnya kepada pembaca fatwa, dan sekaligus juga untuk mempengaruhi pembaca, serta untuk mempertahankan klaim kebenaran pandangan masing-masing. Hal itu wajar dalam dunia *istinbāt* hukum, karena ketika ulama dihadapkan kepada kasus hukum, mereka memiliki kebebasan untuk memilih dalil mana yang mereka anggap pas dan kuat untuk dipegangi, sementara dalil yang terkait dengan pokok masalah dalam kasus tersebut tidak hanya satu, bahkan terkadang tampak ada pertentangan baik dari sisi perawi hadis maupun makna dalil. Oleh sebab itu setiap mujtahid berada dalam posisi yang sama, yakni sama-sama bermaksud mendapatkan kebenaran dari Tuhan, tetapi tidak satu pun yang dapat mengklaim bahwa diala⁷ satu-satunya yang berhak menyanggah otoritas pemaknaan teks Al-Qur’an dan hadis. Dengan demikian hasil ijtihadnya pun dalam posisi yang sejajar, tidak dapat dikatakan bahwa hasil ijtihad seorang ulama membatalkan hasil ijtihad ulama lainnya.

⁴⁰Siradjuddin Abbas, "Masalah Membaca Fatihah di Belakang Imam," dalam *40 Masalah Agama 2*, 123.

B. Fatwa tentang Melafadzkan Niat

1. Permasalahan dalam Melafadzkan Niat

Pembicaraan tentang melafadzkan niat biasanya tidak lepas dari membicarakan kedudukan niat sebagai bagian dalam ibadah. Sesungguhnya tidak ada masalah di antara para ulama selama membicarakan posisi niat dalam ibadah sebagai sebuah keharusan, tetapi menjadi masalah ketika niat itu dilafadzkan. Sebagian ulama mengklaim melafadzkan niat sebagai tambahan yang baik dalam ibadah dengan mempertimbangkan manfaat-manfaatnya, sementara ulama lainnya justru mengklaim tambahan tersebut sebagai bentuk bid'ah yang sesat.

Sebagaimana dalam pembahasan masalah kewajiban membaca *al-fātiḥah* bagi makmum di atas, melafadzkan niat juga menjadi masalah sosial keagamaan diawali oleh adanya upaya meremehkan amalan *uṣalli*, bahkan tuduhan pem-bid'ah-an, dan klaim bid'ah adalah tuduhan yang sangat menyudutkan sebagian bahkan mayoritas masyarakat Muslim Indonesia waktu itu. Kondisi seperti inilah yang mendorong Siradjuddin Abbas menulis masalah ini. Dia sendiri sudah menyatakan bahwa masalah melafadzkan niat adalah masalah klasik yang sudah banyak dibahas oleh para ulama pendahulunya, tetapi karena untuk tujuan menjelaskan bahkan mempertahankan tradisi yang dijalankan oleh sebagian besar Muslim Indonesia saat itu, maka tulisan ini lahir.⁴¹

Masalah melafadzkan niat ini sesungguhnya masalah yang tidak wajib, tetapi karena persoalan ini terkait dengan niat (sesuatu yang wajib adanya dalam ibadah), maka ia menjadi persoalan agama yang penting dibahas. Bagi para ulama, persoalan ini benar-benar menjadi perdebatan sengit antara ulama tradisional dan modernis pada awal abad 20. Menurut Federspiel, perdebatan ini tampaknya berasal dari Sumatera sekitar tahun 1910 M ketika Abdul Karim Amrullah menyatakan bahwa membaca niat dengan keras, yang di kalangan ulama dikenal sebagai *ushalli*, tidak dijumpai pada masa Rasul tetapi merupakan bid'ah yang diciptakan di masa-masa belakangan. Lawan-lawan

⁴¹Siradjuddin Abbas, "Masalah Niat dan Ushalli," dalam *40 Masalah Agama* 4, 225.

Amrullah menuduhnya sebagai murtad, dikarenakan sikapnya melahirkan polemik panjang antara pendukung dan penolaknya. Dan Persatuan Islam, dalam hal ini Moenawar Chalil dan A. Hassan baru meresponnya sekitar 15 tahun sesudah Amrullah.⁴²

Menurut Siradjuddin Abbas, niat itu rukun ibadah, terletak dalam hati, bukan dibaca, dan harus *muqāranah*, yakni serempak dengan permulaan ibadah, tidak boleh terdahulu atau terkemudian kecuali dalam ibadah puasa karena sulitnya melakukan serempak. Contoh niat yang dilakukan dalam salat, maka niat salat harus dijalankan dalam hati pada saat membaca "Allāhu Akbar."⁴³

Yang diperdebatkan antara A. Hassan dengan Siradjuddin Abbas antara lain adalah apakah melafadzkan niat itu ada dalilnya? mana yang lebih dulu, hati menggerakkan lidah atau lidah menggerakkan atau menyatukan hati? Bagaimana status hadis yang menyatakan bahwa Nabi pernah melafadzkan niat dalam haji, apakah hadis tersebut dapat dijadikan sebagai dasar pengkiasan untuk masalah *ushalli* atau tidak? Hal-hal inilah yang selanjutnya menjadi acuan pembicaraan selanjutnya.

2. Metode *Istinbāt* Hukum

Siradjuddin Abbas memulai pembahasan dengan membicarakan kedudukan niat atau arti penting niat dalam suatu ibadah. Bahwa niat itu salah satu rukun dalam ibadah dan ibadah tanpa niat itu tidak sah.⁴⁴ Sesudah itu ia menjelaskan istilah *uṣalli* yang didasarkan pada penjelasan para ulama Syafi'iyah.⁴⁵ *Uṣalli*

27

⁴²Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), cet. ke-1, 79-80.

⁴³Siradjuddin Abbas, "Masalah Niat dan Ushalli," dalam *40 Masalah Agama* 4, 234.

⁴⁴Siradjuddin Abbas, "Masalah Niat dan Ushalli," dalam *40 Masalah Agama* 4, 227.

28

⁴⁵Misalnya, pandangan Imam Nawawi dalam kitab *Minhāj al-Ṭālibīn* dinyatakan bahwa, niat itu dalam hati dan disunahkan mengucapkan⁹¹ sebelum takbir. Selain itu juga mengutip pandangan Syekhul Islam Zakaria al-Anṣārī (w. 926 H) dalam kitab *Fath al-Wahhāb*, yang menyatakan bahwa sunah mengucapkan apa yang diniatkan sesaat sebelum takbir, gunanya supaya lisan dapat menolong hati, juga karena ada orang yang mewajibkannya, dan pula dikiaskan kepada apa yang terjadi dalam mengerjakan haji. Senada dengan

adalah melafadzkan niat sesaat sebelum takbir, dan dalam tradisi fikih ada yang menyebut dengan istilah *talaffuz bi al-niyyah* (mengucapkan niat dengan lisan).⁴⁶

Siradjuddin Abbas, sebagaimana ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa melafadzkan niat hukumnya sunah, dimaksudkan untuk menolong menyegerakan hadirnya niat dalam hati pada saat takbir. Selain itu juga untuk menolak was-was yang biasanya digerakkan oleh syetan untuk membikin ragu orang yang akan salat, apakah dia sudah berniat atau belum.⁴⁷ Pandangan Siradjuddin Abbas di atas didasarkan pada beberapa dalil. Dari lima dalil yang dikemukakan, tiga di antaranya berbicara tentang wajibnya niat, sedang dua dalil lainnya berbicara tentang melafadzkan niat.

Dalil-dalil yang mewajibkan niat tersebut, pertama, QS. Al-Bayyinah ayat 5,⁴⁸ yang memerintahkan agar setiap Muslim agar ikhlas dalam beribadah memenuhi perintah Allah. Ikhlas adalah pekerjaan hati, dan karena itu setiap Muslim dalam beribadah harus menyengaja dalam hatinya mengerjakan suatu ibadah karena Allah bukan karena yang lainnya. Kedua, dalil hadis riwayat 'Umar ibn Khaṭṭāb yang menyatakan bahwa Nabi bersabda: sahnya setiap amal itu dengan niat.⁴⁹ Hadis ini oleh Siradjuddin Abbas dipahami sebagai hadis perintah, bukan hadis

9

pandangan Syeikh Zakaria di atas adalah pendapat Ibn Hajar al-Haitami (w. 974 H) dalam kitab *Tuḥfah Muḥtāj*, Khaṭīb Sharbinī (w. 997 H) dalam kitab *Mughnī al-Muḥtāj*, Imām Ramli (w. 1004 H) dalam kitab *Nihāyah al-Muḥtāj*, dan Syeikh Zainuddin al-Malībārī dalam kitab *Fath al-Mu'īn*. Lihat Siradjuddin Abbas, "Masalah Niat dan Ushalli," dalam *40 Masalah Agama* 4, 236-238. Lihat juga Ibn Ahmad al-Bantānī, *Al-Manqūlāt fī Taḥqīq al-Maqālāt*, 56-57.

⁴⁶Siradjuddin Abbas, "Masalah Niat dan Ushalli," dalam *40 Masalah Agama* 4, 235.

⁴⁷Siradjuddin Abbas, "Masalah Niat dan Ushalli," dalam *40 Masalah Agama* 4, 239.

⁴⁸وما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. سورة البينة 5.

⁴⁹عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: سمعتُ رسول الله ص.م. يقول: إنما الأعمال

بالنِّيَّاتِ وإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.

4

Muḥammad ibn Ismā'īl Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Zahīr ibn Nāṣir al-Nāṣir (t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H), cet. Ke-1, 6.

khobar semata-mata. Oleh karena itu, niat adalah wajib, untuk membedakan antara amalan yang syar'i dan yang tidak. Misalnya, niat berwudlu itu wajib agar berbeda antara wudlu syar'i dengan yang hanya membasuh muka saja tanpa bermaksud untuk berwudlu. Dalil ketiga adalah ijma ulama, bahwa niat dalam sembahyang itu wajib, tidak sah sembahyang tanpa niat.⁵⁰

Adapun dalil tentang melafadzkan niat menurut Siradjuddin Abbas, pertama adalah hadis yang dijadikan sebagai sandaran qiyas niat sembahyang dikiaskan dengan niat dalam ibadah haji.⁵¹ Kata kuncinya terletak pada kalimat *وقلّ عمرّة في حجة*, yang oleh Siradjuddin Abbas dipahami sebagai perintah melafadzkan niat. Meskipun hadis ini mengenai masalah haji, tetapi menurutnya melafadzkan niat sembahyang dapat dikiaskan dengan melafadzkan niat haji sebagaimana ditegaskan dalam hadis tersebut. Tampaknya Siradjuddin Abbas melihat adanya *'illat* yang sama di antara haji dan sembahyang, yakni sama-sama sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah. Oleh karena itu, melafadzkan niat sembahyang dapat dikiaskan dengan melafadzkan niat haji. Kalau dalam haji disunahkan membaca niat, maka dalam ibadah sembahyang pun hukumnya sunah.⁵² Kedua, hadis riwayat Anas, bahwa dia mendengar Rasulullah mengucapkan *لَبَّيْكَ عَمْرَةً وَحَجًّا* (labbaik, aku sengaja mengerjakan haji dan umrah).⁵³ Diyakini oleh Siradjuddin Abbas bahwa dalam hadis tersebut Nabi mengucapkan niat dengan lisan, oleh karena itu Anas mendengarnya.

⁵⁰Lihat Ibn Ahmad al-Bantānī, *Al-Manqūlāt fī Taḥqīq al-Maqālāt*, 55-56. Siradjuddin Abbas, "Masalah Niat dan Ushalli," dalam *40 Masalah Agama* 4, 242-243.

⁵¹عن عمر رضي الله عنه يقول: سمعتُ رسول الله ص.م. بوادي العقيق يقول: أتاني الليلة أت من

ربي فقال: صلّ في هذا الوادي المبارك وقلّ عمرّة في حجة. رواه البخاري

⁷ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, Juz 9, Taḥqīq Muḥammad Zahr ibn Nāṣir al-Nāṣir, 106.

⁵²Siradjuddin Abbas, "Masalah Niat dan Ushalli," dalam *40 Masalah Agama* 4, 244-245.

⁵³عن أنس رضي الله عنه قال: سمعتُ رسول الله ص.م. لَبَّيْكَ عَمْرَةً وَحَجًّا. رواه

³⁵ Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nīsābūrī, *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, Juz 2, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī, 905.

Adapun A. Hassan memulai fatwanya dengan menjelaskan apakah melafadzkan niat itu termasuk perintah agama atau tidak. Bagi A. Hassan, melafadzkan niat berhubungan dengan persoalan ibadah, dan oleh karena tidak ditemukan tuntunan dari Allah dan Rasul-Nya, maka melafadzkan niat termasuk bid'ah *ḍalālah*. Berbuat bid'ah dilarang dalam agama karena sabda Rasul كل بدعة ضلالة. Baginya, sesuatu tidak boleh dikatakan sebagai sunah atau wajib, haram atau makruh, kalau tidak ada keterangan dari agama. Karena perkara wajib atau sunah itu perkara yang pelakunya akan mendapat pahala, sedangkan perkara yang haram atau makruh merupakan sesuatu yang tidak disukai oleh Allah.⁵⁴

Untuk menguatkan pandangannya, A. Hassan menyebutkan dalil hadis Nabi yang memerintahkan seseorang yang hendak berdiri salat, maka hendaklah berwudlu dengan sempurna kemudian menghadap kiblat dan bertakbir.⁵⁵ Menurutny, hadis ini mengajarkan cara masuk salat, dan di situ Nabi tidak mencontohkan dengan menggunakan pelafadzan niat.⁵⁶

Beberapa dasar pemikiran Siradjuddin Abbas mengenai kasus melafadzkan niat di atas dibantah oleh A. Hassan. Pertama, mengenai tujuan disunahkannya melafadzkan niat adalah untuk menolong hati dalam mempersiapkan niat. Bagi A. Hassan, alasan tersebut bukan dari agama dan tidak dibenarkan oleh agama, karena dengan alasan tersebut, telah bertambah satu ibadah, sedangkan menambah ibadah adalah terlarang. Menurut A. Hassan, bukan lisan menolong hati, tetapi sebaliknya, karena perintah hatilah lisan seseorang bergerak.⁵⁷

Kalau diperhatikan, bantahan A. Hassan terhadap alasan Siradjuddin Abbas tentang tujuan pelafadzan niat di atas juga perlu dicermati. Misalnya, ketika dia mengatakan "alasan itu bukan dari agama dan tidak dibenarkan oleh agama," secara tidak langsung seakan-akan dia mengatakan setiap yang tidak dijelaskan

⁵⁴A. Hassan, "Bid'ah dalam Salat," dalam *Soal-Jawab* 3, 854. Lihat juga "Melafazkan niat," dalam *Soal-Jawab* 1, 91-92.

⁵⁵إذا قمتَ إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر. رواه مسلم
7 Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, 298.

⁵⁶A. Hassan, "Muqaranah Niat," dalam *Soal-Jawab* 2, 428.

⁵⁷A. Hassan, "Melafazkan niat," dalam *Soal-Jawab* 1, 94.

oleh dalil khusus dapat dipastikan sebagai buk⁷¹ agama dan dilarang oleh agama. Padahal kalau melihat dalil ayat Al-Qur'an maupun hadis, ketentuan tentang suruhan atau larangan itu mesti ada dalil yang menyatakannya secara tegas. Jika tidak ditemukan suruhan dan larangan, maka berarti termasuk sesuatu yang dibiarkan Allah dan rasul-Nya bukan karena terlupa, dan hukumnya termasuk dalam wilayah البراءة الأصلية artinya selama tidak ada titah Allah yang mengharamkan maka hukumnya boleh. Keterangan dalil-dalil yang penulis maksudkan telah disebut pada akhir bab empat.

Kedua, masalah penggunaan metode qiyas dalam masalah melafadzkan niat. Menurut A. Hassan, penggunaan qiyas dalam kasus ini tidak tepat dan tidak diperbolehkan. Dikatakan tidak tepat, karena menurutnya, ketentuan tentang perintah salat itu lebih dulu dari perintah haji. Jadi, dalam kaidah ushul fikih, tidak diperkenankan mengkiaskan sesuatu yang diperintahkan lebih dahulu kepada hal yang diperintahkan kemudian. Dikatakan tidak boleh, karena qiyas hanya boleh digunakan dalam masalah mu'amalah, tidak sekali-kali dalam masalah ibadah. Bahkan A. Hassan mengutip pandangan Imam Syafi'i yang mengatakan لا قياس في العباداة (tidak ada qiyas dalam masalah ibadah).⁵⁸

Pandangan A. Hassan mengenai kaidah لا قياس في العباداة di atas yang juga didasarkan pada perkataan Imam Syafi'i yang katanya Imam Syafi'i mengatakan seperti itu perlu dicermati secara kritis tentang dua hal. Pertama, apakah benar pernyataan tersebut pernyataan Imam Syafi'i, dan yang kedua, kalau pun benar, apakah kata ibadah tersebut berlaku mutlak atau muqayyad. Pertanyaan pertama patut dilontarkan karena A. Hassan tidak menunjukkan rujukan dalam pengutipan pernyataan Imam Syafi'i tersebut. Dan sepanjang usaha yang kami lakukan untuk melacak kebenaran pernyataan Imam Syafi'i dari kitab Imam Syafi'i sendiri sampai sekarang belum kami temukan. Kami masih tetap berkeyakinan bahwa A. Hassan tidak salah dalam mencantumkan nama Imam Syafi'i sebagai pemilik pernyataan tersebut. Tetapi, jika ternyata A. Hassan memang salah, maka hal ini dapat dimaknai sangat negatif terhadap kredibilitasnya sebagai seorang

⁵⁸A. Hassan, "Melafazkan niat," dalam *Soal-Jawab 1*, 93.

ulama besar negeri ini yang pandangannya banyak diikuti kaum pembaharu Islam. Bahkan dia bisa dinilai sebagai pemberi fatwa yang karena bersemangat untuk mempertahankan paham keagamaannya harus membawa nama besar Imam Syafi'i sebagai tempat berlindung untuk menghakimi dan mengkafirkan para pendukung Imam Syafi'i yang notabene banyak menjalankan tradisi keagamaan lokal.

Pertanyaan apakah kaidah ini berlaku mutlak untuk seluruh ibadah ataukah *muqayyad* (dibatasi untuk ibadah-ibadah tertentu saja) juga perlu diajukan. Sebab kaidah ini merupakan jargon yang sangat ampuh untuk menghakimi setiap bentuk ibadah yang didasarkan dengan analogi. Untuk menguji keberlakuan keumuman kata ibadah perlu ditanyakan, apakah semua ibadah tidak ada '*illat*nya? Jika sebagian ibadah ada '*illat*nya, maka kaidah ini tidak bisa berlaku mutlak. Sebab ada sebagian ibadah yang menggunakan '*illat*, seperti zakat fitrah dengan beras yang ditimbang. Padahal dalam hadis ketentuan zakat fitrah adalah berupa gandum atau kurma dengan takaran sha'. Beras diperbolehkan dijadikan sebagai pembayaran zakat fitrah dengan jalan qiyas terhadap gandum, karena keduanya sama-sama merupakan bahan pokok makanan.

Memang A. Hassan memasukkan kasus pembayaran zakat fitrah dengan beras ini kepada kategori urusan keduniaan. Oleh karena itu diperbolehkan menggunakan qiyas.⁵⁹ Pengkategorian ini jika kita kembalikan pada unsur-unsur yang membentuk sesuatu sebagai ibadah (sebagai lawan dari *ādāt*) menurut A. Hassan sendiri, maka akan bisa dilihat konsistensi pemilahan tersebut. Sebagaimana disebutkan pada bab sebelumnya, unsur-unsur sesuatu sebagai ibadah adalah sesuatu itu tidak dikenal dalam tradisi manusia sebelum adanya agama, tidak bisa dinalar, sakral (murni keakhiratan), dan dengan maksud memperoleh ganjaran. Untuk mengukurnya, misalnya dengan membuat pertanyaan, apakah keharusan mengeluarkan zakat dari bahan pokok makanan itu merupakan tradisi yang telah dikenal sebelum datangnya Islam? Tampaknya tradisi ini belum dikenal sebelum datang Islam.

⁵⁹A. Hassan, "Zakat Uang Kertas," dalam *Soal-Jawab 2*, 536. Lihat juga A. Hassan, "Risalah Qiyas," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 453-454.

Apakah ketentuan zakat fitrah dari bahan pokok makanan itu merupakan hal yang tidak bisa dinalar dan murni keakhiratan? Tampaknya ia bisa dinalar dan tidak murni keakhiratan, karena termasuk ibadah sosial. Apakah memberikan zakat fitrah dimaksudkan untuk memperoleh ganjaran? Tampaknya ya. Dari empat unsur ini, unsur pertama dan keempat memenuhi zakat fitrah sebagai ibadah, sedangkan unsur kedua dan ketiga memenuhi unsur *ādāt*. Jika demikian, maka sulit untuk memastikan zakat fitrah dengan beras itu sebagai masalah ibadah ataukah *ādāt*.

Dari pembahasan di atas tampak bahwa apa yang dilakukan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas adalah gambaran dari adanya upaya saling menjelaskan bahkan saling mengklaim pendapatnya yang paling sesuai dengan sumber hukum Islam. Mereka memilih dalil hukum berdasarkan kebebasan dan tentu disesuaikan dengan kebutuhan untuk mendukung pandangan masing-masing. Terlihat, misalnya, Siradjuddin Abbas dan A. Hassan sama-sama mengetahui semua dalil yang digunakan oleh mereka masing-masing, tetapi mereka memilih dalil yang bertentangan dengan pilihan lawannya. Di samping itu mereka juga berbeda dalam menggunakan metode penetapan hukum, di mana Siradjuddin Abbas menggunakan metode qiyas, sementara A. Hassan justru menolak menggunakan qiyas. Dengan demikian hasil *istinbāt*nya dapat dipastikan berbeda pula. Ini membuktikan bahwa pilihan dalil dan metode *istinbāt* hukum itu dipengaruhi oleh paham keagamaannya. Karena kesimpulan hukum ini didasarkan pada kebebasan ulama dalam menentukan dalil mana dan metode apa yang dipilih, maka kebenaran ijtihadnya dipastikan sebagai bersifat relatif, bukan kebenaran yang mutlak.

C. Fatwa tentang Riba

1. Gambaran tentang Riba

Salah satu persoalan hukum yang dihadapi masyarakat Muslim Indonesia terkait dengan masalah perekonomian yang banyak dikembangkan oleh negara adalah persoalan bunga bank. Timbul keresahan di tengah masyarakat Muslim ketika terdapat perbedaan pendapat (fatwa) dalam hal bunga bank, apakah

termasuk riba atau tidak, padahal lembaga perbankan di Indonesia begitu eksis dan mendapat dukungan penuh dari pemerintah. Ada fatwa yang mengharamkan dan ada fatwa sebaliknya, yang menghalalkan bahkan bank dianggap sebagai sesuatu yang tidak bisa dihindari dalam kehidupan, karena dianggap sebagai salah satu sendi kehidupan perekonomian negara.

Riba secara bahasa berarti tambahan (الزيادة) dan kelebihan (الفضل).⁶⁰ Dengan kata lain, riba adalah penambahan atau kelebihan atau pembesaran yang diterima pemberi pinjaman dari peminjam dari jumlah pinjaman pokok sebagai imbalan karena menanggihkan atau berpisah dari sebagian modalnya selama periode waktu tertentu.⁶¹

Bahwa prinsip dari riba adalah adanya penambahan dari modal (harta pokok) tanpa adanya suatu pengganti yang dibenarkan oleh syarak, seperti adanya bisnis riil, baik tambahan itu sedikit atau banyak.⁶² Menurut Hanabilah, riba adalah الزيادة في أشياء مخصوصة (tambahan pada sesuatu tertentu). Sedangkan menurut Hanafiyah فضل مال بلا عوض في معاوضة مال بمال (tambahan beban pembayaran tanpa pengganti dalam penyerahan harta).⁶³ Meskipun para ahli memberikan definisi riba dengan redaksi yang berbeda-beda, tetapi, menurut Syafi'i Antonio, secara umum para ekonom Muslim menegaskan bahwa riba adalah pengambilan tambahan yang harus dibayarkan, baik dalam transaksi jual-beli (tukar-menukar) maupun pinjam-meminjam (utang-piutang) yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at.⁶⁴

4

⁶⁰A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), cet. ke-14, 469.

⁶¹Lihat Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam*, Jilid 3 (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1996), 83. Bandingkan dengan Waqar Masood Khan, *Toward an Interest-Free Islamic Economic System: A Theoretical Analysis of Prohibiting Debt Financing* (Islam Abad: The Islamic Foundating, UK, and The International Association for Islamic Economics, 1985), 23.

⁶²Tim Pengembangan Perbankan Syari'ah IBI, *Konsep, Produk, dan Implementasi Operasional Bank Syari'ah* (Jakarta: Djambatan, 2001), 39.

⁶³Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid 4 (Sūriyah: Dār al-Fikr, 1982), cet. ke-8, 668.

⁶⁴Muh. Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah: Dari Teori ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 37. Lihat juga Heri Sudarsono, *Bank & Lembaga*

Menurut Siradjuddin Abbas, riba adalah sesuatu akad yang terjadi yang dijanjikan pembayaran lebih, atau suatu penukaran barang makanan yang sejenis dengan tidak sama banyak, tidak tunai dan tidak timbang terima. Intinya bahwa riba merupakan pembayaran lebih dengan jalan yang tidak wajar.⁶⁵ Riba terjadi dalam masalah pinjam-meminjam (utang-piutang) dan tukar-menukan (jual beli). Menurut A. Hassan, riba *faql* adalah kelebihan (atau larangan) yang terdapat dalam pertukaran enam barang; yakni emas, perak, gandum, beras belanda, korma, dan garam. Sedangkan riba *nasī'ah* adalah kelebihan atau keuntungan atas satu pinjaman yang diambil dari seseorang peminjam oleh orang yang meminjamkan.⁶⁶

Dari definisi Siradjuddin Abbas dan A. Hassan di atas, tampak bahwa keduanya membagi riba kepada dua hal, yakni riba dalam hal tukar-menukan barang (jual-beli) dan riba dalam hal pinjam-meminjam (utang-piutang). Tetapi, ketika diikuti terus pemikiran kedua tokoh ini, sebenarnya di antara keduanya terdapat perbedaan. Siradjuddin Abbas tetap mengakui eksistensi kedua jenis riba tersebut sebagai keharaman, sementara A. Hassan hanya mengakui riba dalam masalah pinjam-meminjam, karena dalil dalam masalah riba *faql* dianggapnya sah dalam riwayatnya tetapi tidak sah dalam maknanya. Dan riba dalam masalah pinjam-meminjam ini pun ada yang haram dan ada yang tidak haram.

16

Kalangan Syafi'iyah membagi riba kepada tiga macam, yakni riba *faql*, riba *yad*, dan riba *nasī'ah*.⁶⁷ Sedangkan ulama fikih pada umumnya membagi riba kepada riba *faql* dan *nasī'ah*. Ada

16

Keuangan Syari'ah: Deskripsi dan Ilustrasi (Yogyakarta: EKONISIA, 2003), ed. ke-2, cet. ke-1, 10.

⁶⁵Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama* 2, 134.

⁶⁶A. Hassan, "Risalah Riba," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 217, 263.

⁶⁷ ربا الفضل هو البيع مع زيادة أحد العوضين عن الآخر. و ربا اليد هو البيع مع تأخير قبض العوضين أو قبض أحدهما من غير ذكر أجل. و ربا النسيئة هو البيع لأجل أي البيع نسيئة إلى أجل ثم الزيادة عند حلول الأجل وعدم قضاء الثمن في مقابلة الأجل.

6

Lihat Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid 4, 674.

juga yang membagi riba kepada tiga macam, pertama riba dalam masalah hutang-piutang (riba *nasi'ah*), yakni tambahan beban hutang yang dibebankan kepada debitur yang besarnya diperhitungkan menurut besarnya hutang pokok dan jangka waktu pembayaran, yang untuk saat ini lebih dikenal sebagai bunga. Kedua, riba yang terjadi dalam transaksi jual-beli karena penundaan pembayaran atau penyerahan barang, yang dilakukan oleh salah satu pihak. Riba jenis ini dikenal dengan riba *nasā'*. Ketiga, riba *fadl*, yakni tambahan kuantitas atas salah satu pihak dalam pertukaran (barter) antara uang dinar emas dengan uang dinar emas yang lain yang dilakukan secara tunai.⁶⁸

Gambaran dari praktik riba dalam masalah pinjam-meminjam masa jahiliyah adalah sebagai berikut: seseorang (A) meminjam/berhutang seekor unta umur setahun dengan perjanjian akan dibayar tahun depan, dan kalau pada tahun depan (jatuh tempo) si A tidak bisa mengembalikan, maka A diberi waktu lagi oleh pemberi pinjaman untuk dibayar tahun depannya dengan seekor unta berumur 2 tahun, demikian seterusnya. Jadi riba jahiliyah itu berganda-ganda di uang dan di umur binatang. Misalnya, seseorang meminjam uang, dan sampai batas pembayaran ia tidak bisa membayarnya, maka yang berhutang datang kepada pemberi hutang untuk meminta tempo lagi dengan mengatakan akan saya tambah uangmu nanti (berlipat).⁶⁹ Riba dalam pinjam-meminjam ini disebut oleh ahli fikih dengan istilah "riba *qirad*" atau "riba *nasi'ah*," atau "riba jahiliyah/salaf."⁷⁰

Siradjuddin Abbas memberikan ilustrasi perilaku riba, antara lain; seseorang (A) meminjam uang dari yang mampu (B) sebesar Rp. 1.000.000, dengan perjanjian dibayar pada bulan depan dengan tambahan 15% atau senilai Rp.1.150.000. Jika pada hari jatuh tempo si A tidak bisa membayar kepada B, maka hutang

⁶⁸Lihat Jamal Abd. Aziz, *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam* (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2009), cet. ke-1, 208.

⁶⁹Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, Jilid 6 (Mesir: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah al-Islāmiyah, 2001), cet. ke-1, 50.

⁷⁰Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 134. Lihat juga Heri Sudarsono, *Bank & Lembaga Keuangan Syaria'h: Deskripsi dan Ilustrasi*, 15.

boleh ditangguhkan sebulan lagi, dengan perjanjian bahwa uang pokok dan bunga dijadikan satu, dan pada bulan depan (hari jatuh tempo) si A harus membayar Rp. 1.150.000 ditambah 15% nya menjadi Rp. 1.322.500 dan begitulah seterusnya, pokok dan bunga terus beranak. Ini adalah riba yang banyak dijalankan oleh masyarakat jahiliyah.⁷¹ Contoh lain, misalnya, seseorang (A) meminjam satu karung padi kepada si kaya, dengan perjanjian akan dibayar dalam 6 bulan lagi sebanyak dua karung padi. Dalam peminjaman ini terjadi riba yang berlipat ganda. Asumsikan saja peminjaman itu terjadi pada musim panen, artinya harga padi sedang murah, sedangkan pengembaliannya tidak pada musim panen, yang tentu harga padi agak mahal. Dari sisi kuantitasnya sudah dilipatgandakan, ditambah lagi harga barang juga naik. Ini sungguh sangat memberatkan orang miskin. Di sini berarti terjadi ketimpangan dan ketidakadilan bahkan kezaliman dalam kehidupan masyarakat.

Dari contoh perilaku ribawi zaman jahiliyah dengan yang dicontohkan Siradjuddin Abbas, menurut A. Hassan, sebenarnya ada perbedaan mendasar yang perlu dicermati, yakni dalam praktik riba jahiliyah yang digambarkan at-Ṭabarī di atas bahwa terjadinya pelipatgandaan berada pada akhir waktu atau masa jatuh tempo ketika peminjam belum sanggup mengembalikan pinjamannya,⁷² sedangkan contoh yang dibuat Siradjuddin Abbas, sejak awal perjanjian memang sudah dijanjikan adanya tambahan tersebut.

Adapun gambaran riba dalam masalah tukar-menukar (jual-beli) adalah sebagai berikut: seseorang menukarkan (menjual) satu rupiah perak dengan dua rupiah perak, maka hal itu ada ribanya satu rupiah perak. Contoh lainnya, seseorang menukarkan padi dengan padi, mungkin yang satu padi biasa dan yang lain padi pulut, dengan sama takarannya, tetapi penukaran itu dilakukan dengan janji, misalnya, diberikan hari Kamis dan diterima gantinya hari Jum'at, maka yang demikian itu juga riba. Disebut riba karena tukar-menukar barang sejenis ini tidak memenuhi

⁷¹Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama* 2, 135.

⁷²A. Hassan, "Risalah Riba," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 254.

syarat, yakni tidak tunai, yang satu diserahkan pada hari kamis tetapi gantinya pada hari Jum'at. Riba dalam jenis ini dikenal dalam tradisi fikih sebagai "riba *faḍl*" atau "riba *yad*."⁷³

Ha-hal yang menjadi persoalan dalam masalah riba ini adalah apakah semua bentuk tambahan baik dalam kasus pinjam-meminjam (utang-piutang) dan tukar-menukar (jual-beli) barang itu dipastikan sebagai riba sebagaimana yang dimaksudkan oleh nas atau tidak. Apakah ada batasan tertentu tentang sedikit banyaknya tambahan yang dimaksud sebagai riba oleh nas Al-Qur'an maupun hadis? Selain itu, apakah ketentuan hadis tentang tukar menukar barang sejenis dengan syarat kontan itu masih relevan dalam rangka mengembangkan konsep jual-beli zaman modern seperti ini? Beberapa hal inilah yang antara lain dianggap penting menjadi alasan untuk mengkaji kembali pendapat ulama beserta argumen dan metode *istinbāt* yang dipilihnya.

2. Metode *Istinbāt* Hukum

Pembahasan ini akan dibagi menjadi dua, yakni tentang riba *faḍl* dalam masalah jual-beli (tukar-menukar) dan yang kedua nanti tentang riba *naṣī'ah* dalam masalah utang-piutang (pinjam-meminjam). Meskipun A. Hassan pada hakikatnya hanya mengakui riba *naṣī'ah*, tetapi dalam uraiannya tetap menjelaskan kedua macam riba tersebut. A. Hassan dan Siradjuddin Abbas memulai pembah⁶⁰an riba secara umum dengan menunjukkan dasar hukumnya baik dari Al-Qur'an maupun hadis.⁷⁴ Beberapa ayat yang dikutip oleh kedua ulama ini adalah QS. Al-Baqarah 275,⁷⁵ 276,⁷⁶ 278-279,⁷⁷ QS. Āli 'Imrān 130,⁷⁸ QS. an-Nisā' 161,⁷⁹

⁷³Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 134.

⁷⁴Hadis yang digunakan adalah hadis-hadis yang mengecam pemakan riba, para pegawai yang terlibat seperti orang yang menjadi wakil, penulis, dan saksi dalam masalah riba. Misalnya hadis riwayat Muslim ⁷ عن جابر رضي الله عنه: نهي رسول الله ص.م. أَكَلَ الرِّبَا وَمُؤَكَّلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ. Lihat Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Tahqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), 1219.

⁷⁵الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا.

dan QS. ar-Rūm 39.⁸⁰ Dalam memahami semua ayat tentang riba ini, A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tidak berbeda sebagaimana seluruh ulama yang ada di dunia Islam tentang keharaman riba, kecuali satu ayat, yakni QS. Āli ‘Imrān 130 yang di dalamnya menyebutkan kata لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً yang dipahami secara berbeda oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas. Penafsiran kalimat inilah yang nanti banyak dikupas untuk menjawab apakah kalimat tersebut sebagai batasan (*qayyid*) ataukah tidak dalam menentukan batasan riba *nasī’ah*.

Riba *faḍl*

A. Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda dalam memahami hadis-hadis yang berbicara tentang riba *faḍl* (dalam masalah jual-beli/tukar menukar). A. Hassan tidak menerima hadis-hadis tentang riba *faḍl*, meskipun hadis-hadis tersebut sahih, karena dianggap bertentangan dengan QS. An-Nisā’ 29 dan beberapa hadis lain yang membolehkan adanya tambahan dalam urusan tukar menukar. Hadis-hadis yang ditolak oleh A. Hassan sebanyak 15 buah, yang intinya menjelaskan macam-macam benda yang dipertukarkan/diperdagangkan itu ada enam macam, jika sejenis, maka cara menukarkannya harus sama takaran dan timbangannya serta kontan, kecuali kalau berlainan macamnya. Beberapa dalil hadis tersebut sebagiannya adalah sebagai berikut:

⁷⁶يَحْقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ.

⁷⁷يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَإِن تُبْتِمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

⁷⁸يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

⁷⁹وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.

⁸⁰وَمَا أَتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوهَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوا عِنْدَ اللَّهِ. وَمَا أَتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ.

Tabel 11:
Dalil-dalil Hadis tentang Riba *Faḍl* yang Ditolak A. Hassan

NO	17 INTI HADIS	RIWAYAT
1	Nabi melarang menjual emas dengan emas kecuali sama berat. ⁸¹ 11	Muslim
2	Tukar menukar emas dengan emas, perak dengan perak harus san 5 berat/ sebanding. ⁸²	Ahmad dan Muslim
3	Nabi melarang menjual emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, sya'ir dengan sya'ir, korma dengan korma, garam dengan garam, melainkan sama dan tunai. Barangsiapa menambah atau minta ditambah, maka masuklah ia pada riba, sama saja baik yang mengambil maupun yang memberi. ⁸³	Ahmad dan Bukhari
4	Hadis yang intinya sebagaimana pada dalil kolom tiga dengan tambahan "kecuali kalau berlainan macamnya." ⁸⁴	Muslim
5	Hadis yang intinya sebagaimana pada dalil kolom tiga dengan tambahan " kalau berlainan macamnya, juallah sebagaimana kamu kehendaki." ⁸⁵	Ahmad, Nasa'i, Ibn Mājah, dan Muslim

⁸¹ لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا وَزْنًا بِوِزْنٍ. 7
Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1214.

⁸² الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَزْنًا بِوِزْنٍ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَزْنًا بِوِزْنٍ مِثْلًا بِمِثْلٍ 7
Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1212.

⁸³ لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرَّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْحَ بِالْمَلْحِ، إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَى، أَلَا خِذُوا الْمَعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ. 7
Redaksi agak berbeda dapat dilihat misalnya Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1211.

⁸⁴ التَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَى إِلَّا مَا اخْتَلَفَتْ أَلْوَانُهُ. 7
Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1211.

⁸⁵ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ. فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيُعْبَعَا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ.

6	Menjual barang sejenis harus sama timbangannya, atau sama beratnya, kecuali berlainan macamnya, maka tidak mengapa (kurang lebih). ⁸⁶	Al-Dār Quṭnī
7	Hadis tentang dialog Nabi dengan seorang amil di Khaibar mengenai menukar korma baik dengan ukuran yang berbeda, kemudian Nabi melarangnya. ⁸⁷	Al-Bukhārī Muslim

Dari beberapa dalil hadis di atas, A. Hassan memberikan penegasan, bahwa hadis-hadis tersebut tidak menjelaskan kondisi benda, apakah sama berat itu barangnya harus sama baik atau bisa menukar barang yang baik dengan yang jelek, hal ini tidak dijelaskan.⁸⁸ Dan jika benda itu sejenis, yang disyaratkan hanyalah sama setimbang (وزناً بوزن), sebanding (مثلاً بمثال), dan kontan/tunai (يداً بيد) serta sama (سواء بسواء). Kalau diamati, penggunaan kata مثلاً بمثال yang berarti sama, serupa, atau sebanding, dapat dipahami secara luas. Misalnya sebanding itu bisa dipahami sama jumlahnya atau sama nilainya. Jika digunakan arti "sama nilai"nya, maka penukaran barang dagangan yang sejenis tidak harus sama jumlahnya, yang penting nilainya sebanding. Tetapi ternyata dalam hadis yang ke 7 (dalam tabel di atas) menunjukkan ketidakmungkinan menggunakan makna "sama nilai"nya tadi. Sebab Nabi melarang seorang laki-laki Khaibar yang menukar korma yang bagus satu sha' dengan dua sha' korma kurang bagus, atau menukar dua sha' korma bagus dengan tiga sha' korma

⁷ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1211.

⁸⁶ مَا وَزَنَ مِثْلَ مِثْلٍ إِذَا كَانَ نَوْعًا وَاحِدًا، وَمَا كَيْلَ فَمِثْلُ ذَلِكَ، فَإِذَا اخْتَلَفَ النُّوعَانِ فَلَا بَأْسَ بِهِ.
⁸⁷ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ وَأَبُو هُرَيْرَةَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص.م. اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْرٍ فَجَاءَهُمْ بِثَمَرٍ جَنِيْبٍ فَقَالَ: أَكُلْتُ ثَمَرِ خَيْرٍ هَكَذَا؟ قَالَ: إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ. فَقَالَ: لَا تَفْعَلْ. بَعِ الْجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ ثُمَّ ابْتَغِ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيْبًا. وَقَالَ: فِي الْمِيزَانِ مِثْلُ ذَلِكَ.

⁶ Lihat Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Ṣaḥīḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 4, (Riyāḍ: Fahrasah Maktabah al-Mulk, 1701 M/1421 H), cet. ke-1, 476. Redaksi yang agak sedikit berbeda, lihat Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1215.

⁸⁸ A. Hassan, "Risalah Riba," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 240.

kurang bagus. Jika sebanding itu adalah nilainya, tentu Nabi tidak melarang dalam peristiwa tersebut.

Oleh karena hadis-hadis tersebut maknanya musti seperti itu, maka, menurut A. Hassan, hadis-hadis tersebut sulit untuk diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, karena sangat merepotkan. Kesulitannya terletak pada ketentuan harus kontan, harus setimbang dan sama. Selain itu, dalil-dalil tersebut juga bertentangan dengan hadis lain. Oleh karena itu A. Hassan berkesimpulan bahwa tukar-menukar barang yang sejenis tidak harus dilakukan secara kontan, karena yang demikian akan menyulitkan bagi orang-orang yang dalam kondisi tertentu tidak memiliki kecukupan harta, dan boleh dilebihkan.⁸⁹

Siradjuddin Abbas dalam fatwanya hanya mencantumkan dua buah hadis, meskipun beliau mengakui ada banyak hadis yang serupa/semakna dengan yang dikutipnya. Dua buah hadis yang dimaksud adalah hadis sebagaimana yang dikutip oleh A. Hassan pada kolom ketiga dan kelima pada tabel di atas. Sirad⁵uddin Abbas berkesimpulan bahwa jual beli atau tukar-menukar **antara emas dengan emas, perak dengan perak, padi dengan padi, tamar dengan tamar, garam dengan garam, maka** haruslah memenuhi tiga syarat, yakni sama beratnya, tunai, dan timbang terima.⁹⁰

Tampaknya Siradjuddin Abbas menganggap bahwa dalil-dalil hadis tentang riba *faḍl* sudah jelas dan tidak perlu dipermasalahkan dengan kejelasan penunjukan hukumnya (دلالة الحكم). Memang benar, hadis tersebut telah jelas penunjukan hukumnya jika tidak dibandingkan dengan hadis lain dan tanpa mempertimbangkan bagaimana dalil-dalil tersebut diamalkan dalam kehidupan perdagangan yang nyata. Berbeda dengan Siradjuddin Abbas, A. Hassan berpendapat bahwa dalam masalah perdagangan, jual-beli atau tukar-menukar barang, ia mencukupkan dengan dalil QS. An-Nisa': 29,⁹¹ untuk menolak hadis-hadis tentang riba *faḍl*, yang menurutnya meskipun hadis itu sahih riwayatnya tetapi tidak sahih maknanya dan kurang

⁸⁹A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 262.

⁹⁰Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 140.

⁹¹يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ.

memberikan spirit dalam berdagang tetapi justru supaya umat Islam meninggalkan dagang.⁹²

Dalam masalah perdagangan (jual-beli), yang paling diutamakan adalah prinsip saling *riḍa* (أَنْ تَرْضَى) di antara para pihak yang melakukan hubungan mu'amalah tersebut. Melakukan tindakan yang berujung pada riba merupakan bagian dari upaya mendapatkan dan memakan harta secara batil. Sesuatu itu batil atau riba, tentu mengandung unsur tertentu yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, mungkin karena terdapat unsur penipuan, penganiayaan dan lainnya. Dan salah satu jalan untuk menghilangkan unsur penipuan dan penganiayaan adalah dengan adanya sikap saling menerima (*riḍa*) di antara para pihak. Itulah penafsiran ayat لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ.

Hal yang tidak dilakukan oleh Siradjuddin Abbas tetapi dilakukan oleh A. Hassan adalah membandingkan (مقارنة) beberapa hadis terkait dengan tukar-menukar atau jual beli barang-barang yang enam jenis yang disebutkan dalam hadis-hadis tentang riba *faḍl*. Setelah membandingkan, A. Hassan berpandangan bahwa hadis-hadis tentang riba *faḍl* tersebut bertentangan dengan yang lainnya, dan oleh karena itu, dia berpendapat bahwa hadis-hadis yang berlawanan satu dengan yang lainnya perlu ditimbang, dicocok-cocokkan, atau mungkin dibuang keduanya. Dengan mengutip pandangan dari sebagian ulama ushul fikih (tanpa menyebut nama), dia mengatakan, bahwa perkara-perkara *manqūl* (yang diriwayatkan orang dari Nabi), apabila berlawanan dengan perkara-perkara *ma'qūl* (yang diterima oleh akal), maka ditolak *manqūl* itu dan diterima yang *ma'qūl*.⁹³

Beberapa alasan penolakan hadis tentang riba *faḍl* yang dimajukan oleh A. Hassan adalah sebagai berikut:

1. Hadis-hadis tersebut berlawanan dengan hadis yang menyatakan bahwa إِنْما الرِّبَا فِي النِّسِيئَةِ, tidak ada riba melainkan di urusan pinjam-meminjam.

⁹²A. Hassan, "Risalah Riba," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 242, 250.

⁹³A. Hassan, "Risalah Riba," dalam *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 242.

2. Berlawanan dengan hadis Nabi yang menerangkan bahwa di dalam pertukaran kontan tidak ada riba, meskipun di dalamnya terdapat kelebihan.⁹⁴
3. Berlawanan dengan keterangan sahabat Ibn 'Umar dan Ibn 'Abbas, yang menerangkan bahwa pertukaran penjualan kontan dibolehkan meskipun ada berlebih kurang, syaratnya tidak berhutang.⁹⁵
4. Berlawanan dengan hadis Nabi yang menerangkan bahwa Nabi Muhammad saw pernah berhutang sya'ir dari seorang Yahudi dan bahwa Nabi (melalui utusannya) pernah meminjam korma kepada Khaulah binti Qais yang pengembaliannya akan dilakukan kemudian (tidak kontan) dengan barang yang sejenis.⁹⁶
5. Berlawanan dengan keterangan dari seorang tabi'in bernama Atha' ibn Abī Rabāḥ, bahwa umumnya orang ahli Makah

⁹⁴ قال البراء ابن عازب وزيد بن أرقم قال النبي ص.م. ما كان يدًا بيد فلا بأس وما كان نسيئةً

فهو ربًا.

6

Abū 'Abd al-Rahmān Aḥmad ibn Shu'ayb ³⁷ ibn 'Alī al-Khurāsānī al-Nasā'ī, *Al-Sunan al-Ṣughrā li al-Nasā'ī*, Juz 7, Taḥqīq 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghadah (Halb: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyah, 1986), 280.

قال أبو الميهاال: سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف فقالا: كنّا تاجرين على عهد رسول الله ص.م. فسألناه عن الصرف فقال: إن كان يدًا بيد فلا بأس, وإن كان نساءً فلا يصلح. رواه البخاري.

17

Muḥammad ibn ⁴ Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, Taḥqīq Muḥammad Zahr ibn Naṣīr al-Naṣīr (t.tp.: Dār Tūq al-Najāh, 1422 ⁷ H), 55. Redaksi hadis berbeda tetapi maknanya sama disebut dalam Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1212.

⁹⁵ قال الشافعي كان ابن عباس لا يرى في دينار بدینارين ولا في درهم درهمين يدًا بيد ويراه في

النسيئة.

6

Abū Bakr al-Baihaqī (w. 458 H), *Ma'rifah al-Sunan wa al-Āthār*, Juz 8, Taḥqīq 'Abd al-Mu'tī Amīn Qal'ajī (Al-Qāhirah: Dār al-Wafā', 1991), cet. Ke-1, 41.

⁹⁶ جاء أعرابي إلى النبي ص.م. يتقاضاه دينًا كان عليه فأرسل إلى خولة بنت قيس فقال لها: إن

51

كان عندك تمر فأقرضينا حتى يأتينا تمر فنقضيك. رواه ابن ماجه.

Abū al-Qāsim 'Abd al-Malik ibn ⁶ Muḥammad ibn 'Abdillāh ibn Bashrān al-Baghdādī (w. 430 H), *Amālī ibn Bishrān*, Juz 1 (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1997), 316.

membolehkan pertukaran dengan lebih kurang, asalkan secara kontan. Selain itu juga berlawanan dengan keterangan Mu'awiyah (sahabat Nabi) yang menolak riba *faḍl*.⁹⁷

6. Berlawanan dengan ruh pengajaran dan perintah umum Islam. Bahwa Islam menyuruh umat Islam maju, mulia dunia dan akhirat, menyuruh berdagang, pinjam-meminjam, dan lain-lainnya. A. Hassan menegaskan, bagaimana mungkin umat Islam maju dalam berdagang, jika barang-barang kebutuhan pokok serta emas perak yang menjadi kebutuhan harian itu, begitu payah urusannya? Hadis-hadis riba *faḍl* di atas terkesan mengikat kaki dan tangan seseorang untuk melakukan pengembangan dalam berdagang, berutang, dan sebagainya. Karena itu A. Hassan tidak percaya bahwa hadis-hadis tersebut berasal dari nabi saw., meskipun hadis-hadis tersebut sahih secara riwayat. Karena tidak sahih secara maknanya, maka ditolak oleh A. Hassan.⁹⁸

Alasan pertama yang dimajukan oleh A. Hassan didasarkan pada hadis Nabi riwayat Bukhari dan Muslim *إنما الربا في النسيئة* yang menegaskan bahwa tidak ada riba melainkan di urusan pinjam-meminjam.⁹⁹ Menurut ulama ushul fikih, hadis ini bertentangan dengan hadis *لا تبيعوا البرّ بالبرّ إلا سواء بسواء* yang intinya mengharamkan jual-beli kecuali secara kontan. Hadis pertama membatasi riba yang diharamkan hanya pada riba *naṣī'ah*, itu memberikan arti sebaliknya, yakni menetapkan kebolehan riba *faḍl*. Sementara itu, pada hadis kedua menunjuk pada keharaman hukum riba *faḍl*. Jadi dua hadis ini disebut bertentangan dalam hal riba *faḍl*, sebab yang

⁹⁷A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 236. Lihat juga Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1210.

⁹⁸A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 242-245.

⁹⁹قال أسامة قال رسول الله ص.م. إنما الربا في النسيئة.
7
Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1218. Lihat juga Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 2, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 759.

satu menghendaki kebolehan riba *faḍl* sebaliknya yang satu lainnya menghendaki keharaman riba *faḍl*.¹⁰⁰

Upaya yang dilakukan oleh A. Hassan untuk membandingkan beberapa dalil terkait ini dalam tradisi ushul fikih dikenal dengan *muqāranah*. Upaya ini dilakukan biasanya karena di antara beberapa dalil tersebut diduga ada yang bertentangan (التعارض) satu sama lain.¹⁰¹ Dalam masalah ini para ulama ushul fikih memberikan pilihan metode dalam penyelesaian kasus di mana terdapat beberapa dalil yang bertentangan.

Pada dasarnya tidak ada pertentangan dalam kalam Allah dan rasul-Nya. Oleh karena itu, adanya pertentangan antara dua atau beberapa dalil itu sesungguhnya hanya dalam pandangan mujtahid saja,¹⁰² termasuk antara A. Hassan dan Siradjuddin Abbas di atas. Siradjuddin Abbas memandang tidak ada pertentangan dalil, maka dia tidak melakukan upaya apapun untuk membahasnya, sementara itu, A. Hassan memandang terdapat dalil yang bertentangan, karena itu dia membahasnya. Tetapi boleh jadi Siradjuddin Abbas sebenarnya tahu bahwa dua hadis di atas juga sering dijadikan contoh ulama ushul fikih dalam masalah تعارض ini, tetapi dia mengabaikannya. Pengabaian itu tentu memiliki alasan, mungkin hal ini dimaksudkan agar menguntungkan dalam mendukung pandangan hukumnya mengenai riba. Sementara itu, A. Hassan menampilkan hal ini dalam analisisnya, mungkin karena hal ini justru akan mendukung pandangan hukumnya. Ini adalah salah satu contoh lagi yang membuktikan bahwa pilihan dalil dan metode *istinbāṭ* hukum ulama itu mengikuti kecenderungan paham keagamaannya.

6

¹⁰⁰Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid 2 (Suriyah: Dār al-Fikr, 1986), cet. ke-1, 1174. Lihat juga Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I* (Jakarta: Logos, 1996), cet. ke-1, 174.

¹⁰¹Secara bahasa, التعارض berarti pertentangan antara dua dalil. Secara istilah berarti terjadi di mana satu dari dua dalil menghendaki hukum yang berbeda dengan hukum yang dikehendaki oleh dalil yang lain. Lihat juga A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, 919. Lihat juga Satria Effendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2009), cet. ke-3, 238.

¹⁰²Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid 2, 1171. Lihat juga ‘Alī Hasaballāh, *Uṣūl al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1964), cet. ke-3, 298.

Jika dalam pandangan ulama terjadi pertentangan antara beberapa dalil, maka dicarikan jalan keluarnya. Terdapat dua pandangan yang berbeda antara ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah mengenai tahapan dalam menyelesaikan adanya تعارض, yang dikenal dengan طريقة الحنفية dan طريقة الشافعية. Menurut Hanafiyyah, langkah-langkahnya adalah sebagai berikut:

- a. Menerapkan metode *nasikh-mansūkh*. Yakni dengan meneliti mana yang lebih dahulu turunnya ayat atau diucapkannya hadis. Apabila diketahui, maka dalil yang dahulu dianggap dinasakh (dibatalkan) oleh dalil yang datang kemudian.
- b. Jika tidak mungkin menasakh, maka diamalkan metode tarjih, yaitu meneliti mana yang lebih kuat dari dalil-dalil yang bertentangan itu dengan berbagai cara tarjih.
- c. Jika tidak bisa ditarjih, maka diamalkan metode *al-jam'u wa al-Tawfiq* (mengkompromikan) dalil yang bertentangan.
- d. Jika tidak memungkinkan semua metode di atas, maka dipilih metode تساقط الدليلين والإستدلال بما دونهما في الرتبة. Yakni tidak memakai keduanya, dan mujtahid hendak merujuk kepada dalil yang lebih rendah bobotnya. Misalnya, jika kedua dalil yang bertentangan itu semua dari ayat Al-Qur'an, maka setelah tidak dapat dikompromikan, seorang mujtahid menggunakan dalil hadis Nabi.¹⁰³

Adapun menurut kalangan Syafi'iyah, langkah-langkahnya adalah sebagai berikut:

- a. Langkah pertama adalah mengamalkan metode الجمع والتوفيق (mengkompromikan) dalil yang bertentangan, selama ada peluang untuk itu. Karena mengamalkan kedua dalil dinilai lebih baik dari pada hanya mengamalkan salah satunya. Misalnya, Ayat 234 Al-Qur'an Surat Al-Baqarah menetapkan 'iddah bagi wanita yang ditinggal mati suaminya adalah 4 bulan 10 hari.¹⁰⁴ Di ayat 4 QS. Al-Ṭalāq terdapat ketentuan bahwa perempuan yang hamil, waktu 'iddahnya adalah sampai

¹⁰³Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid 2, 1176-1179. Lihat juga 'Alī Hasaballāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*, 300-324. Lihat juga Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, 175-178.

¹⁰⁴والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتريصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً.

melahirkan.¹⁰⁵ Jika dikompromikan, maka kesimpulan yang dapat diambil adalah bahwa 'iddah wanita hamil yang kematian suami adalah masa terpanjang dari dua bentuk 'iddah, yakni sampai melahirkan atau 4 bulan 10 hari. Artinya, jika perempuan itu melahirkan sebelum 4 bulan 10 hari, maka 'iddahnya menunggu sampai 4 bulan 10 hari, dan jika sampai 4 bulan 10 hari wanita itu belum melahirkan, maka 'iddahnya sampai melahirkan.

- b. Jika tidak dapat dikompromikan, maka jalan keluar kedua adalah dengan melakukan tarjih (memilih dalil yang dianggap lebih kuat).
- c. Kalau tidak memungkinkan melakukan tarjih, maka langkah berikutnya adalah mengamalkan metode *nasikh-mansukh*.
- d. Langkah terakhir setelah tidak dapat mengamalkan metode di atas, adalah تساقط الدليلين والإستدلال بما دونهما في الرتبة.¹⁰⁶

Apa yang dilakukan A. Hassan untuk mengatasi adanya pertentangan dalil di atas, jika dinilai dari langkah-langkah yang dilakukan oleh طريقة الحنفية maupun طريقة الشافعية dapat dikatakan sebagai tindakan melakukan tarjih. Dia tidak bisa dikatakan mengikuti salah satu mazhab di atas, sebab A. Hassan menolak konsep *nasikh-mansukh*, sebagai yang diamalkan oleh Hanafiyah, dan dia juga tidak melakukan kompromi sebagaimana yang dilakukan oleh Syafi'iyah. Bahkan yang sangat tampak adalah kemampuan A. Hassan dalam mengaitkan satu dalil dengan dalil lainnya dengan nalarinya. Penggunaan nalar A. Hassan dapat dilihat misalnya dia menyampaikan beberapa pertanyaan buat pembaca terkait dengan ketentuan hadis bahwa berjual beli emas dengan emas dan seterusnya perlu sama setimbang, tetapi tidak membedakan antara yang baik dan buruk, antara lain sebagai berikut:

Pertama, apakah adil, orang dipaksa bertukar barang mesti sama setimbang, walaupun barang tersebut tidak sama baiknya? Kedua, bukankah menjadi kesulitan besar bagi manusia, kalau

¹⁰⁵...وأولاتُ الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن.

¹⁰⁶Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid 2, 1182-1184. Lihat juga Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, 240-241. Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, 178-180.

misalnya mereka mau menukar uang satu negeri dengan negeri lain, diwajibkan sama setimbang, dengan tidak mempedulikan baik tidaknya dan dengan tidak memperhatikan harga pasar uang masing-masing, sementara Nabi sendiri membenarkan adanya naik turun harga pasar bagi emas dan perak? Ketiga, hadis-hadis *riba fadl* menyuruh tukar-menukar sama setimbang, kalau untuk barang yang sama baik dan mutunya, tentu orang berakal tidak mau melakukannya, tetapi kalau antara yang satu dengan yang lainnya ada perbedaan tentang mutunya atau baiknya, patutlah hadis itu bisa diterima akal. Keempat, sebagaimana hadis pada kolom ke-7 di atas, bahwa penukaran barang dagangan sejenis itu tidak boleh antara yang baik dan buruk, melainkan mesti sama. Apakah cara begini adil? Mana ada orang mau menukar barangnya yang baik kalau tidak dengan tambahan? Apakah tidak terlalu payah, kalau korma yang kurang baik itu mesti dijual dulu, lantas dengan uang itu baru dibeli korma yang baik? Bisakah perdagangan umat Islam maju jika caranya kelewat sulit seperti ini? Mungkinkah perdagangan umat Islam harus tunai terus? Bukankah membayar hutang dengan melebihkan sedikit seperti yang tersebut dalam hadis juga membuka pintu pada *riba*?¹⁰⁷ Mengapa diharamkan bahkan diperintahkan Nabi?¹⁰⁸

Pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan oleh A. Hassan di atas, tampaknya dimaksudkan untuk menggali alasan hukum (العلّة) yang akan dijadikan sebagai landasan dia menolak hadis-hadis tentang *riba fadl* di atas. Bahwa mengamalkan hadis-hadis *riba fadl* itu menyusahkan, oleh karena itu nalarnya tidak bisa menerima, bagaimana Nabi menganjurkan sesuatu yang menyulitkan umatnya, padahal agama itu mudah (الدين يسر). Bahkan A. Hassan menduga, hadis-hadis tersebut – meskipun

¹⁰⁷ قال جابر أتيتُ النبيَّ ص.م. وكان لي عليه دينٌ فقضاني وزادني. رواه أحمد والبخاري ومسلم.
وقال أبو هريرة كان لرجلٍ على النبيَّ ص.م. دينٌ من الإبل فجاء يتقاضاه فقال: أعطوه فطلبوا سنَّه فلم يجدوا إلا سنَّاً فوقها فقال: أعطوه فقال: أوفيتني أوفاك الله فقال النبيَّ ص.م. إنَّ خياركم أحسنكم قضاءً. رواه أحمد والبخاري ومسلم.

7
Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalanī, *Fatḥh al-Bārī*, Taḥqīq ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd, Jilid 4, 563.

¹⁰⁸ A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 246-247.

sahih riwayatnya – adalah hadis yang dibikin oleh Yahudi, Nasrani, atau Persi yang bertopeng Islam, dengan maksud supaya umat Islam tidak bisa berdagang, supaya perdagangan barang-barang yang menjadi jiwa, **yawa**, dan ruh, serta tiang kehidupan manusia itu tidak dikuasai **umat Islam**.¹⁰⁹ Oleh karena itu, dalam **hal** perdagangan, A. Hassan mencukupkan dengan dalil QS. An-Nisā' ayat 29 di atas, bahwa yang penting terpenuhi prinsip saling menerima (عن تراض) di antara para pihak.

Sajauh yang penulis ketahui, bahwa baru A. Hassan-lah yang secara terus terang dan tegas menolak keberlakuan hadis-hadis riba *faḍl* sebagai sumber hukum. Kebanyakan ulama fikih melakukan kompromi terhadap hadis-hadis tersebut, karena memang hadis tersebut diriwayatkan oleh para perawi hadis yang terpercaya, seperti Bukhari, Muslim, Ahmad, Abū Dāwūd, Nasā'i, dan Ibn Mājah. Mungkin dikarenakan pendapatnya ini tidak lazim di kalangan ulama fikih, maka dia menyatakan bahwa dia menulis risalah riba ini dengan hati yang berdebar-debar,¹¹⁰ dengan menyatakan:

Sudah cukup lama dan sudah puas saya periksa dan dengan teliti dan rembuk dengan ahli-ahli agama, terutama dengan ahli-ahli hadis, maka akhirnya saya bikin keputusan – saya sendiri, atas tanggungan saya sendiri – bahwa hadis-hadis yang melarang riba *faḍl* itu tak dapat dikatakan dari Nabi saw. dan tak dapat dikatakan yang demikian itu larangan agama.¹¹¹

Dari pernyataan tersebut, dapat dipahami beberapa hal. Pertama, bahwa A. Hassan telah melakukan penyelidikan yang menurutnya sudah maksimal dengan berdiskusi dengan para ahli agama. Dikatakan maksimal, karena dia menyatakan "sudah lama dan sudah puas". Kedua, pernyataan "keputusan saya sendiri, atas tanggungan saya sendiri" bisa dipahami sebagai indikasi orisinalitas pendapat A. Hassan. Paling tidak sebatas yang dia ketahui, belum ada ulama sebelumnya yang tegas menolak hadis-hadis riba *faḍl* tersebut. Ketiga, mungkin untuk menegaskan bahwa tidak semua pendapat A. Hassan itu hanyalah artikulasi dan aktualisasi pandangan ulama pendahulunya saja, tetapi memang ada yang orisinal.

¹⁰⁹ A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 248.

¹¹⁰ A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 267.

¹¹¹ A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 248.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa metode *istinbāt* yang dipilih oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam masalah riba *faḍl* berbeda. Siradjuddin Abbas mengamalkan makna tekstual hadis tentang riba *faḍl*, sementara A. Hassan melakukan tarjih terhadap hadis-hadis tersebut dan justru berkesimpulan untuk menolak hadis-hadis tersebut sebagai dasar hukum meskipun sahih periwayatannya, dan lebih memilih menggunakan ayat 29 an-Nisā' sebagai landasan hukum dalam masalah berdagang setelah mempertimbangkan situasi dan kondisi riil dalam praktik berdagang yang dilakukan oleh penduduk Makah serta dikuatkan oleh pandangan para sahabat. Di samping itu A. Hassan juga menggunakan metode *maṣlaḥah mursalah*, dengan mencoba menggali alasan hukum larangan riba pada masa jahiliyah, dengan alasan adanya sifat berlipat ganda, adanya *ḍarar*, dll. yang pada intinya terdapat kezaliman dan kemudharatan. Inti dari *درء المفاسد* dan *جلب المصالح* adalah *مصلحة عامة*. Segala upaya ijtihad untuk mendapatkan jalan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan dapat disebut sebagai mengamalkan metode *maṣlaḥah mursalah*.

Dari sisi pemilihan dalil, tampak bahwa A. Hassan bersemangat untuk mencari sebanyak-banyaknya dalil hadis (terutama) untuk menguatkan klaim kebenaran pandangannya dibanding Siradjuddin Abbas. Terdapat 81 dalil yang dipaparkan oleh A. Hassan ada sejumlah 58 dalil, terdiri dari 6 ayat al-Qur'an dan 52 dalil hadis. Sementara Siradjuddin Abbas hanya mencantumkan 6 ayat al-Qur'an dan 5 hadis tanpa ada upaya untuk membandingkan dengan dalil lainnya. Ini membuktikan bahwa pilihan dalil dan metode *istinbāt* hukum dipengaruhi oleh cara pandangannya dan tujuannya untuk menguatkan klaim kebenaran pendapatnya.

Riba *Nasī'ah*

Pembahasan kedua, mengenai riba *nasī'ah*, yakni riba dalam masalah pinjam-meminjam atau utang-piutang yang di dalam pembahasannya juga mengenai bunga bank, antara A. Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda dalam memahami ayat 130 QS. Āli 'Imrān, yang di dalamnya menyebutkan kata *لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفةً*. Kata "berlipat ganda" adalah kata kunci yang diperdebatkan.

Menurut Siradjuddin Abbas, pinjam-meminjam dibolehkan oleh agama, bahkan dianjurkan, agar orang mampu bisa memberi pertolongan kepada yang kurang mampu, karena dalam ajaran tersebut terdapat sifat utama, yakni saling menolong dan ikhlas. Akan tetapi, kalau dalam pinjam-meminjam itu disyaratkan bayaran lebih, maka kelebihanannya itulah riba yang dilarang oleh Allah. Pandangan ini didasarkan pada sebuah tanya jawab seseorang dengan sahabat Abdullah ibn 'Umar, riwayat dari Imam Malik dalam al-Muwatta' sebagai berikut:

Seorang laki-laki datang kepada Abdullah ibn 'Umar. Laki-laki itu bertanya, Hai Abdullah, saya meminjamkan sesuatu pinjaman kepada seseorang, dan saya syaratkan supaya ia membayar lebih dari yang saya pinjamkan, bagaimana itu? Abdullah ibn 'Umar menjawab: itulah riba. Bagaimana selanjutnya wahai Abdullah (Abu Abdirrahman)? Beliau menjawab: pinjam-meminjam itu ada tiga macam; a) pinjam-meminjam yang dilaksanakan karena Allah semata, maka dapatlah keridaan Allah, b) pinjam-meminjam karena mengambil hati yang dipinjam, maka dapatlah hatinya itu, c) pinjam-meminjam dengan mengambil yang baik sebagai tukaran yang buruk, maka itulah yang dinamakan riba. Kalau kelebihan bayaran itu tidak disyaratkan dalam akad, tetapi dibayar oleh si peminjam dengan rida hati, sukarela, bagaimana? Beliau menjawab: tidak apa-apa, yang tidak boleh kalau ada perjanjian dalam akad, atau ada syarat tertulis, atau sudah menjadi adat kebiasaan, maka semuanya itu menjadi riba.¹¹²

Berdasarkan riwayat tersebut, Siradjuddin Abbas berkesimpulan, bahwa pinjam-meminjam zaman sekarang, meskipun dilakukan tanpa akad tetapi perjanjian tertulis ada, maka

¹¹² أَنَّ رَجُلًا أَتَى عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ عُمَرَ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنِّي أَسْلَفْتُ رَجُلًا سَلَفًا وَاشْتَرَطْتُ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مِمَّا أَسْلَفْتُهُ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ فَذَلِكَ الرِّبَا. فَكَيْفَ تَأْمُرُنِي يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: السَّلَفُ عَلَى ثَلَاثَةِ وُجُوهِ: سَلَفٌ تُسَلِّفُهُ تُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ فَلَكَ وَجْهُ اللَّهِ، وَ سَلَفٌ تُسَلِّفُهُ تُرِيدُ بِهِ وَجْهَ صَاحِبِكَ فَلَكَ وَجْهُ صَاحِبِكَ، وَ سَلَفٌ تُسَلِّفُهُ لِتَأْخُذَ طَيِّبًا بِخَبِيثَةٍ فَذَلِكَ الرِّبَا. فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ عَلَى طَيِّبٍ نَفْسٍ مِنَ الْمُسْتَسْلِفِ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عَلَى شَرْطٍ وَلَا وَائٍ وَلَا عَادَةٍ كَانَ ذَلِكَ حَلَالًا لَا بَأْسَ بِهِ. رَوَاهُ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ.

Lihat Imam Mālik, *al-Muwatta' li al-Imām Mālik, Riwayah Yahyā ibn Yahyā al-Laithī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984), cet. ke-1, 368.

itu riba yang dilarang Tuhan. Kalau tidak ada janji tertulis dan tidak pula ada akad tetapi sudah menjadi adat kebiasaan kalau meminjam kepada si fulan maka ia mengambil rente 15%, maka itu juga riba.¹¹³

Intinya, yang dilarang adalah "riba" atau tambahan, biar riba itu dilakukan oleh perorangan, lembaga, atau yang lainnya, yang jelas ada pungutan rente, maka itu riba dan diharamkan Tuhan. Dari dasar pandangan yang demikian ini, maka bunga bank juga menjadi haram, karena tambahan itu jelas diperjanjikan dalam akad.¹¹⁴

A. Hassan dan Siradjuddin Abbas, berpandangan⁵¹³ma dalam hal keharaman riba sebagaimana yang diasebutkan dalam ayat-ayat al-Qur'an tentang riba. Yang tidak disepakati antara kedua tokoh ini, termasuk ulama-ulama pada umumnya adalah mengenai batasan riba. Batasan atau kriteria riba inilah yang nantinya akan dijadikan sebagai ukuran untuk mengatakan apakah sesuatu tambahan itu termasuk riba yang diharamkan oleh Tuhan atau tidak. Siradjuddin Abbas berpendapat bahwa sedikit atau banyaknya tambahan adalah riba, dan karena riba, maka diharamkan,¹¹⁵ sementara A. Hassan berpendapat bahwa tambahan yang berlipat ganda saja yang riba dan haram, sementara yang sedikit tidak riba yang diharamk⁴ Tuhan.¹¹⁶

Menurut A. Hassan, beberapa ayat al-Qur'an yang disebutkan di awal pembah¹¹¹n riba dan beberapa hadis memang mengharamkan riba, tetapi tidak ada satu pun yang menerangkan batasan riba, kecuali ayat 130 QS. Āli 'Imrān. Bagi A. Hassan, ayat ini berfungsi sebagai *qayyid* (yang membatasi) ayat-ayat lain dan hadis yang mengharamkan riba. Pemahaman ini didasarkan pada teori pemahaman lafadz مطلق dan مقيد.¹¹⁷ Sementara Siradjuddin Abbas, dengan mengutip pandangan dari beberapa

¹¹³Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 139.

¹¹⁴Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 141.

¹¹⁵Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 145.

¹¹⁶A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 253.

¹¹⁷A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 252.

mufasssir, seperti Syeikh Sulaiman ‘Umar al-Ujaili (penulis Tafsir Jamal), Mahmud Syaltut, dll., memahami redaksi أضعافاً مضاعفة bukan sebagai lafadz مقيد, tetapi petunjuk pada perilaku orang jahiliyah yang berulang-ulang melakukan pelipatgandaan itu, bahwa perilaku itu dicela dan jahat.¹¹⁸

Secara bahasa kata مطلق berarti bebas tanpa ikatan sedang kata مقيد berarti terikat. Menurut istilah ahli ushul fikih, lafadz مطلق berarti lafadz yang menunjukkan suatu satuan tanpa dibatasi secara harfiah dengan suatu ketentuan.¹¹⁹ Menurut Abū Zahrah, اللفظ المطلق هو الذي يدل على موضوعه من غير نظر إلى الوحدة أو الجمع أو الوصف بل يدل على الماهية من حيث هي¹²⁰ yakni lafadz yang memberi petunjuk terhadap *mawḍū‘* nya (sasaran penggunaan lafadz) tanpa memandang kepada satu, banyak, atau sifatnya, tetapi memberi petunjuk kepada hakikat sesuatu menurut apa adanya.¹²¹

Adapun lafadz مقيد adalah ما يدل على الماهية مقيدة بوصف أو حال أو غاية أو شرط أو بعبارة عامة مقيدة بأي قيد من القيود. yakni lafadz yang memberi petunjuk kepada hakikat sesuatu dengan memberikan batas berupa sifat, keadaan, tujuan, syarat, atau redaksi umum yang dibatasi. Contoh yang dibatasi dengan sifat adalah lafadz فمن لم يجد فتحرير رقبة مؤمنة, contoh yang dibatasi dengan syarat misalnya فصيham ثلاثة أيام, sedang contoh yang dibatasi dengan غاية adalah lafadz

¹¹⁸Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 146-147.

¹¹⁹Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, 206.

¹²⁰Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.), 170.

¹²¹Perbedaan antara lafadz مطلق dengan lafadz عام adalah, bahwa lafadz مطلق mencakup pada jenisnya tetapi tidak mencakup kepada seluruh *afraad* di dalamnya, sedangkan lafadz عام meliputi seluruh *afraad*nya. Dari segi meliputi sejumlah *afraad*, lafadz مطلق sama dengan عام, tetapi di antara keduanya terdapat perbedaan prinsip. Lafadz عام, keumumannya bersifat *shumulī* (melingkupi) sedangkan keumuman lafadz مطلق bersifat *badalī* (mengganti). Umum yang bersifat *shumulī* itu adalah *kullī* (keseluruhan) yang berlaku atas satuan-satuan; sedangkan umum yang bersifat *badalī* adalah *kullī* dari segi tidak terhalang untuk menggambarkan terjadinya kebersamaan, tetapi tidak menggambarkan setiap satuan-satuan. Misalnya lafadz رقبة yang terdapat pada ayat فتحرير رقبة مؤمنة adalah lafadz مطلق, berarti dia mencakup *afraad*nya yang banyak, dan tidak dibatasi untuk *afraad* manapun. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2* (Jakarta: Logos, 1999), cet. ke-1, 117.

ثم أتموا الصيام إلى الليل.¹²² Dari ketentuan mengenai lafadz مقيد ini dapatlah diketahui bahwa lafadz الربا أضعافاً مضاعفة yang terdapat pada ayat 130 QS. Āli ‘Imrān dapat digolongkan kepada lafadz مقيد (dibatasi) dengan syarat atau keadaan (حال), yakni riba yang berlipat ganda. Jika demikian, maka tambahan yang tidak memenuhi syarat berlipat ganda atau tidak dalam keadaan berlipat ganda, maka tidaklah termasuk riba yang diharamkan itu.

Jika telah diketahui lafadz tersebut sebagai lafadz مقيد, maka berlakulah kaidah ushul fikih, bahwa ayat yang bersifat مطلق harus dipahami secara مطلق selama tidak ada dalil yang membatasinya, sebaliknya ayat yang bersifat مقيد harus diberlakukan sesuai dengan batasannya.¹²³ Jika mengikuti kaidah ini, maka ayat-ayat riba yang bersifat terbatas itu diamalkan sebagaimana batasannya, sedangkan jika melampaui batas maka berlakulah kemutlakannya.

Jadi menurut A. Hassan, dengan kaidah ini, tidak terlarang riba yang sedikit, tetapi oleh karena sedikit yang dibenarkan dan banyak yang dilarang itu pula tidak ada batasannya dalam agama, maka disinilah keberanian ¹⁶ Hassan terlihat dalam membuat batasan riba. Menurutnya, al-Qur'an dan hadis tidak terangkan batas itu bukan karena lupa atau tidak sempat, bahkan memang sengaja dibiarkan, lantaran hendak memberi kelonggaran kepada manusia untuk mengatur urusan keduniaan, menurut zaman dan situasi-kondisi. Dengan demikian, tidak berarti dia menghalalkan riba yang diharamkan oleh Allah SWT.¹²⁴

Dalam membuat batasan riba yang haram, ¹⁶ Hassan mendasarkan pada riwayat Imam Ṭabarī, bahwa riba yang diharamkan oleh al-Qur'an adalah riba jahiliyah sebagaimana digambarkan pada awal pembahasan riba dan pandangan Imam Fahrur Razi, bahwa riba *nasī'ah* terjadi manakala seseorang memberikan piutang kepada orang lain dengan syarat mendapat bunganya setiap bulan sedang pokok piutangnya tetap, dan kalau sudah sampai tempo, kalau yang berhutang tidak bisa membayar, maka hutang itu dijadikan lebih dan temponya diperpanjang.

¹²²Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 170.

¹²³Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, 206.

¹²⁴A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 253.

Menurut A. Hassan, pada kedua riwayat itu tidak ada satu pun yang menyebut hal riba yang dijanjikan pada permulaan berhutang, tetapi adanya riba adalah sesudah jatuh tempo. Dari riwayat tersebut dapat dipahami sifat riba yang diharamkan, yakni sebagai berikut:

- a. Terdapat unsur memaksa. Bahwa sesudah sampai jatuh tempo, peminjam dipaksa atau terpaksa menyepakati adanya tambahan pembayaran hutang karena dia diberi waktu penundaan pembayaran utang. Ia tidak ada daya kekuatan untuk menolaknya.
- b. Terdapat unsur ضرر. Yakni kesulitan, kesusahan, atau kepayahan lantaran beratnya, karena mahalnyanya, sekiranya orang yang berdagang dengan orang itu, pada umumnya tidak akan mampu mendapatkan untung, bahkan tidak kuat makan dan minum, karena terlilit utang.
- c. Berlipat ganda. Riba jahiliyah itu sifatnya tidak terbatas, dengan sebab itu walaupun bagaimana kecil riba yang dipungut dari satu pinjaman, akan membawa kepada ganda berganda.¹²⁵

Adapun sifat-sifat riba yang tidak diharamkan adalah yang memiliki sifat sebaliknya dari riba yang diharamkan, yakni riba yang; 1) tidak berganda-ganda, 2) tidak membawa kepada berganda-ganda, 3) tidak mahal, artinya, sekiranya peminjam itu pengusaha, maka dia tetap mendapatkan keuntungan meskipun harus mengembalikan utang dan tambahannya kepada pemberi pinjaman, 4) peruntukan piutang untuk usaha (dagang, pertanian, pertukangan, dll). Sekiranya bukan untuk dikembangkan, pastilah peminjam akan merugi. Dan untuk menjaga sifat-sifat ini diperlukan suatu kekuasaan yang mengaturnya, seperti lembaga perbankan, koperasi atau lainnya.¹²⁶ A. Hassan sampai pada keyakinan bahwa tiap-tiap tambahan itu boleh dikatakan riba, tetapi tidak setiap tambahan atau riba itu haram. Sebab, membayar lebih itu dicontohkan oleh Nabi saw., bahkan beliau memuji dan mengatakan *إِنَّ خَيْرَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً*.

¹²⁵A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 254-255.

¹²⁶A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 256-257.

Pemikiran ini diambil karena A. Hassan berkeyakinan bahwa dalam urusan keduniaan, tidak ada satu pun perintah atau larangan agama yang tak dapat difikirkan gunanya atau faedahnya oleh manusia; dan tidak ada satu pun perintah yang menghalangi kemajuan dan kemakmuran perdagangan, pertanian, pertukangan, dll. yang halal; dan tidak ada satu pun perkara kebaikan dilarang oleh agama sebagaimana tidak ada satu pun perkara kejahatan dibenarkannya. Oleh karena itu, mendirikan satu bank atau koperasi untuk keperluan dagang adalah halal, bahkan dapat dipandang salah, orang yang mampu tetapi berdiam diri. Orang yang mampu wajib mengadakan bank atau koperasi.¹²⁷

Dari dasar pertimbangan yang dipaparkan oleh A. Hassan di atas, membuktikan bahwa cara pandang (paham keagamaan) seorang mufti sangat mempengaruhi atau mewarnai fatwa-fatwanya. Keberanian A. Hassan melakukan penafsiran dengan mengamalkan lafadz مقيد di atas tampaknya dipengaruhi pandangannya bahwa dalam urusan keduniaan (معقولة المعنى) berlaku prinsip kebolehan selama tidak ada dalil yang melarangnya. Ini menunjukkan keberanian A. Hassan dalam menggunakan nalarnya dalam berijtihad. Pandangan ini bertolak belakang dengan pandangan Siradjuddin Abbas, bahkan dia menuduh model penafsiran seperti yang dilakukan A. Hassan sebagai penafsiran yang keliru, sembrono, serampangan, dan dinilai secara sengaja sebagai bentuk pemutarbalikan pemaknaan untuk tujuan tertentu.¹²⁸ Bahwa kalimat "berlipat ganda" pada ayat itu bukan berfungsi sebagai batasan (قيد) bagi larangan, melainkan untuk menjelaskan watak riba itu awalnya kecil, kemudian bisa menjadi besar karena dilipatgandakan.¹²⁹

Pandangan A. Hassan terhadap riba *nasī'ah* tampaknya sangat diwarnai oleh pemahamannya terhadap ayat 130 QS. Āli 'Imrān yang dianggap sebagai kunci dalam memahami riba yang diharamkan al-Qur'an. Memang ada beberapa tokoh yang memiliki pandangan dan kecenderungan terhadap ayat ini untuk

¹²⁷A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 258-259.

¹²⁸Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 144.

¹²⁹Siradjuddin Abbas, "Masalah Riba," dalam *40 Masalah Agama 2*, 147.

memahami riba yang diharamkan al-Qur'an. Sebagaimana dikutip oleh Jamal Abd. Aziz, tokoh-tokoh tersebut antara lain Ibrāhīm Zakī al-Badawī, Muḥammad al-Sanhūrī (dua orang pakar hukum Islam di Mesir), Ḥafnī Nāṣif, dan 'Abd al-'Azīz Jāwīsh.¹³⁰

Oleh karena keyakinannya, bahwa kata kunci dalam memahami riba yang diharamkan Al-Qur'an adalah QS. Āli 'Imrān 130, maka A. Hassan tampak melupakan atau mungkin secara sengaja mengabaikan QS. Al-Baqarah 279 yang juga disebutkan dalam deretan ayat-ayat tentang riba olehnya, untuk diberikan penjelasan. Dia sama sekali tidak memberikan penafsiran ayat ini, di mana di dalam ayat ini sebenarnya terdapat dua kata kunci lain yang perlu mendapatkan penjelasan, yakni kalimat *وإن تبتم فلکم رؤوس* dan kalimat *لا تظلمون ولا تظلمون أموالکم*. Termasuk Siradjuddin Abbas juga tidak menjadikan ayat ini sebagai pendukung pandangannya. Ayat 279 al-Baqarah ini memerintahkan kepada orang-orang yang beriman terutama yang dahulu (sebelum masuk Islam) mereka adalah para pelaku praktik riba jahiliyah, agar membersihkan hartanya dari sisa-sisa rente.¹³¹ Mukmin yang tidak menjalankan perintah ini dinilai sebagai telah bersiap diri untuk diperangi Allah dan rasul-Nya. Di akhir ayat ini ditegaskan bahwa ciri orang yang bertaubat dari praktik riba adalah yang hanya mengambil harta pokok saja dari harta yang dihutangkan kepada orang lain. Artinya, pengambilan tambahan dengan alasan apapun selain harta pokok tidak diperkenankan dan terlarang.

Kata kunci ini luput dari penjelasan A. Hassan boleh jadi memang disengaja, karena kalau dijelaskan dimungkinkan akan mematahkan atau kontraproduktif dengan pandangannya yang menghalalkan tambahan dari harta pokok, asalkan sedikit, tidak berlipat ganda. Ini juga membuktikan bahwa pengambilan dalil tertentu atau sebaliknya meninggalkan atau sengaja menyembunyikan penafsiran dalil tertentu sering dilakukan para mujtahid untuk mendukung klaim kebenaran pandangan masing-masing.

Ayat ini ditutup dengan pernyataan لا تظلمون ولا تُظلمون, bahwa kalau sudah kamu ikuti perintah tersebut maka kalian tidak menganiaya dan tidak teraniaya. Kata kunci yang terakhir ini harus dipahami secara bersamaan dengan kata kunci kedua, sebab penekanan pada salah satu akan mendistorsi pemaknaan ayat secara utuh. Ungkapan "kalian tidak menganiaya" adalah bentuk kalimat negasi-aktif transitif, yang obyeknya adalah orang yang berhutang. Dalam kalimat aktif, subyek diletakkan di muka dan dinegasikan dari melakukan suatu tindakan, yang berarti proses atau tindakan ditujukan kepada subyek. Sedangkan ungkapan berikutnya "kalian tidak dianiaya" dalam bentuk negasi-pasif, di sini, proses atau tindakan ditujukan kepada obyek. Ungkapan ini mestinya dipahami sebagai bentuk peringatan akan pentingnya keseimbangan/ekuilibrium dari kedua belah pihak agar terhindar dari unsur penganiayaan. Menurut riwayat Ibn Zaid, potongan ayat ini memaksudkan agar harta kalian tidak berkurang (artinya tidak dianiaya) dan kalian juga tidak mengambil harta orang lain secara batil dan tidak halal (menganiaya).¹³²

Ungkapan لا تظلمون ولا تُظلمون ini juga bisa dipahami sebagai isyarat tentang adanya *'illat* (alasan hukum) keharaman riba dikarenakan terdapat penganiayaan di dalamnya. Jika ini dijadikan sebagai alasan hukum, maka berlaku kaidah الحكم يدور مع العلة وجودا أو عدما, bahwa keberlakuan hukum itu tergantung ada tidaknya alasan hukum. Jika dalam proses pinjam-meminjam atau utang-piutang dengan adanya tambahan itu terdapat unsur penganiayaan, maka itulah praktik yang dilarang dan hukumnya menjadi haram. Tetapi, ketika alasan hukum ini hilang, artinya tidak ada unsur penganiayaan, maka hukumnya juga berubah menjadi boleh atau tidak terlarang.

Kalau saja A. Hassan bisa mengambil makna secara utuh dari tiga kata kunci di atas, yakni ungkapan أضعافا مضاعفة, ungkapan لا تظلمون ولا تُظلمون, dan فلکم رؤوس أموالکم, maka akan melengkapi dan mendukung pandangannya untuk menghalalkan tambahan sedikit (tidak menganiaya) dari harta pokok dan mengharamkan jika tambahan itu berlipat ganda karena ada unsur penganiayaan di

dalamnya. Dan akan lebih lengkap lagi ketika ditambahkan asbab nuzul dari ayat 279 al-Baqarah, untuk menjadikan situasi sosial yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut sebagai bahan pertimbangan dalam membuat keputusan hukum.

Menurut riwayat al-Saddi, ayat ini turun berkenaan dengan ‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭalib dan seorang dari Bani al-Mughirah. Kedua orang ini bersekutu pada masa jahiliyah untuk melakukan pemungutan riba atas bani Thaḳīf atau Bani ‘Amr ibn ‘Umair. Ketika keduanya masuk Islam, harta mereka masih banyak yang tersangkut riba, maka turunlah ayat 279 al-Baqarah ini, yang memerintahkan untuk membersihkan harta dari sisa-sisa riba. Riwayat lain dari Ibn Juraij dari Ikrimah, menyatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Bani ‘Amr ibn Bani ‘Umair yang mengambil riba dari bani al-Mughirah. Mereka antara lain adalah Mas'ud, ‘Abdu Yālīl, Ḥubaib, dan Rabi'ah. Setelah mereka masuk Islam dan harta mereka masih bersangkut dengan masalah riba, maka turunlah ayat ini.¹³³

Asbab nuzul ayat 279 al-Baqarah di atas menggambarkan kondisi sosial waktu itu yang tidak mengindahkan adanya keadilan di dalam kehidupan masyarakat. Dan peminjam pada masa itu adalah orang-orang yang tidak mampu (معسر), sebagaimana digambarkan dari ayat 280 al-Baqarah وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ, bahwa menurut Ibn ‘Abbās, ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang berhutang dalam kondisi tidak mampu. Oleh karena itu, pemberi hutang diperintahkan untuk memperhatikan kepada yang berhutang. Jika kondisi mereka belum mampu membayar hutang, hendaknya dilakukan penangguhan pembayaran sampai kondisi mampu, tentu tanpa mengambil tambahan.¹³⁴ Jika dibanding dengan kondisi sekarang, apakah orang-orang yang meminjam bank itu mereka yang tidak mampu? Biasanya pihak bank sudah membuat kriteria dan persyaratan-persyaratan bagi calon peminjam yang bisa mengambil pinjaman di bank. Yang diterima bank adalah mereka yang dalam penilaian bank mampu membayar pokok beserta bunganya. Dengan menggunakan kaca mata seperti

¹³³Imam Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān*, Jilid 5, Taḥqīq ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, 50.

¹³⁴Imam Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān*, Jilid 5, Taḥqīq ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, 59.

ini tampaknya situasi dan kondisi peminjam menjadi penting untuk diperhatikan, dan atas dasar situasi peminjam itulah, hukum tambahan (bunga) bank diberikan jawaban yang tepat.

Muhammad Syahrur, seorang pemikir kontemporer dari Syiria, memiliki pandangan tentang riba dan bunga bank ini dikaitkan dengan situasi peminjam tersebut, sehingga dia berpendapat bahwa ada tiga kondisi riba dikaitkan dengan hutang-piutang. Pertama, riba yang dipungut dari kaum du'afa atau orang-orang yang tergolong sebagai yang berhak menerima zakat. Mereka mestinya diberi hibah, tidak dibebani dengan pembayaran hutang, karena kondisinya yang lemah secara ekonomi. Jangankan untuk membayar hutang, untuk makan sehari-hari saja kurang. Pengambilan tambahan dari mereka hukumnya haram. Kedua, riba yang dipungut dari orang yang hanya mampu membayar hutang pokok. Mereka mestinya diberi pinjaman yang bebas bunga, dan mengambil tambahan dari mereka hukumnya haram. Ketiga, riba yang dipungut dari para pengusaha dan orang kaya. Memungut riba dari mereka ini hukumnya boleh asal tidak melampaui batas, yakni tidak melebihi hutang pokoknya.¹³⁵

Pandangan A. Hassan yang mendorong orang kaya untuk mendirikan bank dan koperasi dengan orientasi menolong masyarakat dan untuk menghindari praktik rente saat itu dapat dipahami. Sebab pandangan ini muncul pada situasi dan kondisi sebagaimana yang dinyatakannya sendiri, bahwa realitas saat itu banyak dikenal di masyarakat yang namanya "riba merah" sebagai bentuk rente yang sangat memberatkan. Bahkan hakim pengadilan juga tidak bisa mengadili kasus ini karena tidak cukup bukti, yakni tidak adanya catatan tentang berapa hutang pokok dan berapa ribanya. Dan hukum tidak mampu menjangkau hal seperti itu. Oleh karena situasi itulah A. Hassan berikhtiar untuk menghilangkan sebahagian riba yang memberatkan atau bahkan memberantasnya.¹³⁶

Mungkin karena situasi seperti itulah A. Hassan belum sampai memikirkan model pinjaman yang menggunakan konsep

¹³⁵Muhammad Shahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'at Mu'āṣirah* (Damaskus: Dār al-Ahālī, 1990), cet. ke-2, 469-471. Lihat juga Jamal Abdul Aziz, *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam*, 221.

¹³⁶A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 258.

kerjasama atau bagi hasil sebagaimana konsep yang dikembangkan oleh perbankan syari'ah sekarang. Jika ditanyakan, bagaimana pandangan A. Hassan – seandainya masih hidup - mengenai model bank syari'ah yang sekarang berkembang, apakah dia masih tetap menghalalkan bunga bank yang wajar itu ataupun beranjak kepada pinjaman tanpa bunga dengan sistem kerjasama? Tentu jawabnya ada dua kemungkinan, tetap atau beranjak. Menurut Jamal Abdul Aziz, A. Hassan tidak pernah menyebut bank Islam atau bank tanpa bunga disebabkan oleh dua kemungkinan. Pertama, ia memandang tidak mungkin bank berdiri tanpa bunga, sementara pada saat yang sama ia juga memandang institusi perbankan sangat dibutuhkan oleh masyarakat pengusaha. Di lain pihak, ia melihat begitu buruknya praktik "riba merah" yang menyengsarakan masyarakat. Kedua, A. Hassan kurang memperhitungkan akan berdirinya bank tanpa bunga, boleh jadi disebabkan oleh karakter berfikirnya yang praktis dan sederhana untuk menjawab persoalan sesaat dengan persandaran yang kuat pada nas, sehingga kurang bisa memunculkan solusi problematika hukum yang inovatif dan konseptual.¹³⁷

Dugaan Jamal Abdul Aziz yang kedua di atas tampaknya bertentangan dengan kesimpulan sendiri yang menyatakan bahwa A. Hassan dalam masalah mu'amalah (riba) justru rasional dan terbuka.¹³⁸ Penulis justru sepakat dengan yang ada pada kesimpulan tersebut, sebab terbukti pandangan A. Hassan ini dibangun atas dasar kombinasi antara nas dan rasio, serta dipadukan dengan realitas yang berkembang. Oleh karena itu, kalau saja A. Hassan masih hidup sampai sekarang, maka dia mungkin akan beranjak menuju dukungannya kepada bank tanpa bunga. Karena dia selalu mengatakan "kalau ada keterangan yang kuat dari pada apa yang saya bawaan, sudah tentu wajib saya ruju".¹³⁹

Kedua pandangan yang berbeda dari A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang riba dan bunga bank ini masing-masing

¹³⁷Jamal Abdul Aziz, *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam*, 221-222.

¹³⁸Jamal Abdul Aziz, *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam*, 279.

¹³⁹A. Hassan, "Risalah Riba," *Kumpulan Risalah A. Hassan*, 267.

memiliki dukungan dari pandangan ulama lain, meskipun dengan argumentasi yang tidak selalu sama. Ulama Indonesia yang sejalan dengan pandangan A. Hassan antara lain Abdullah Ahmad,¹⁴⁰ Hasbullah Bakri, Mas Mansur,¹⁴¹ Mohammad Hatta,¹⁴² Ibrahim Hosen,¹⁴³ dan yang lainnya.

Adapun ulama yang pandangannya sependapat dengan Siradjuddin Abbas antara lain Pandangan Majelis Ulama Indonesia, yang di dalamnya juga menjadikan keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahsul Masail Nahdlatul Ulama, dan lain-lainnya sebagai bahan pertimbangan. Fatwa MUI Nomor 1 Tahun 2004 tentang Bunga (*Interest/Fa'idah*) menetapkan bahwa bunga (*interest*) adalah tambahan yang dikenakan dalam

¹⁴⁰Abdullah Ahmad membolehkan dan menghalalkan bunga bank dengan syarat, tingkat suku bunga bank itu telah diumumkan terlebih dahulu kepada masyarakat. Jika mereka datang ke bank kemudian meminjam uang, berarti mereka telah dengan sukarela dan sepakat menerima beban tambahan bunga tersebut. Karena adanya unsur saling rela inilah yang menjadikan bolehnya bunga. Lihat Hamzah Ya'qub, *Kode Etik Dagang Menurut Islam: Pola Pembinaan Hidup dalam Berekonomi* (Bandung: Diponegoro, 1999), cet. ke-3, 198-199.

¹⁴¹Hasbullah Bakri memandang kebolehan bunga bank dengan syarat tingkat suku bunga telah disetujui oleh pemerintah. Karena warga negara itu wajib mematuhi pemerintah yang sah, maka keputusan pemerintah tentang tingkat suku bunga juga diterima sebagai alasan kebolehan tersebut. Sedangkan Mas Mansur membolehkan bunga bank hanya dalam kondisi darurat (terpaksa). Lihat Hasbullah Bakri, *Pedoman Islam di Indonesia* (Jakarta: UI-Press, 1990), cet. ke-5, 280, 282.

¹⁴²Mohammad Hatta membolehkan bunga bank dengan alasan adanya perbedaan antara bunga dan riba. Bunga bersifat produktif, sedangkan riba bersifat konsumtif. Lihat Fuad Mohd. Fachruddin, *Riba dalam bank, Koperasi, Perseroan, dan Asuransi* (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), 37-38.

¹⁴³Ibrahim Hosen pada intinya membolehkan bunga bank hanya dalam kondisi darurat, karena pada akhirnya ia menyarankan agar umat Islam segera mewujudkan bank Islam, agar masyarakat bisa terhindar dari praktik riba. Lihat Panitia Penyusun Biografi Ibrahim Hosen, *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Putra Harapan, 1990), cet. ke-1, 202-212. Vivek Joshi, direktur Creative Head Consultants, Jaipur, Rajasthan, INDIA, mengatakan bahwa sistem keuangan Islam adalah solusi krisis di dunia keuangan. Lihat Vivek Joshi, "Islamic Finance: Understanding an Impending Financial Phenomenon," dalam *International Journal of Management and Strategy* [http://www.facultyjournal.com/\(IJMS\)](http://www.facultyjournal.com/(IJMS)) 2012, Vol. No.3, Issue 4, January-June 2012 ISSN: 2231-0703, 1.

transaksi pinjaman uang (القرض) yang diperhitungkan dari pokok pinjaman tanpa mempertimbangkan pemanfaatan/hasil pokok tersebut berdasarkan tempo waktu, diperhitungkan secara pasti di muka, dan pada umumnya berdasarkan presentasi. Adapun riba adalah tambahan (زيادة) tanpa imbalan (بلاعوض) yang terjadi karena penangguhan dalam pembayaran (زيادة الأجل) yang diperjanjikan sebelumnya (أشترط مقدما). Dan inilah yang disebut riba *nasi'ah*.

Berdasarkan batasan bunga dan riba di atas, maka MUI menetapkan bahwa praktik pembungaan uang saat ini telah memenuhi kriteria riba yang terjadi pada masa Rasulullah, yakni riba *nasi'ah*, dan oleh karenanya praktik tersebut termasuk bentuk riba yang diharamkan, baik dilakukan oleh individu maupun lembaga, seperti bank, asuransi, pasar modal, pegadaian, koperasi, dan lembaga keuangan lainnya.

Setelah menetapkan hukum pembungaan uang, MUI memberikan nasehat dengan mempertimbangkan realitas kehidupan nyata di Indonesia. Bagi umat Islam yang berada di wilayah yang sudah ada kantor keuangan syaria'ah dan mudah dijangkau, maka tidak diperbolehkan melakukan transaksi yang didasarkan kepada perhitungan bunga. Sedangkan, bagi umat Islam yang di wilayahnya belum ada kantor lembaga keuangan syaria'ah, hukumnya diperbolehkan dengan dasar prinsip darurat.¹⁴⁴

Fatwa ini ditetapkan dengan berdasarkan pada ayat Al-Qur'an Surah al-Baqarah 275-280, QS. Ali 'Imrān 130, beberapa hadis Muslim, Nasa'i, Ibn Majah, dan memperhatikan pandangan para ulama, seperti Imam Nawawi dalam Kitab *Al-Majmu'*, Ibn al-'Araby dalam *Aḥkām al-Qur'ān*, Al-Aini dalam *'Umdah al-Qari'*, Al-Syaukānī dalam *Al-Mabsūṭ*, Ar-Rāghib al-Isfahānī dalam *Al-Mufradāt fī Ghariḥ al-Qur'an*, Muḥammad 'Ali al-Ṣabunī dalam *Rawā'i' al-Bayān*, Muḥammad Abū Zahrah dalam *Buḥūth fī al-Ribā*, Yūsuf al-Qaradawī dalam *Fawā'id al-Bunūk*, dan Wahbah al-Zuhailī dalam *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*.

Selain itu juga dengan mempertimbangkan hasil ijtihad berbagai lembaga, baik nasional maupun internasional yang menetapkan akan keharaman bunga bank, seperti *Majma' al-*

¹⁴⁴Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: MUI, 2010), edisi ke-3, 434-435.

²⁵ *Buḥūth al-Islāmiyah* di al-Azhar Mesir pada Mei 1965, *Majma' al-Fiqh al-Islāmī* negara-negara OKI pada Desember 1985, *Majma' al-Fiqh* Rabi'ah al-'Alam al-Islāmī, Keputusan 6 Sidang IX pada 12-19 Rajab 1406 H, Keputusan Dār al-Iftā', Kerajaan Arab Saudi Arabi tahun 1979, Keputusan Supreme Shariah Court Pakistan pada 22 Desember 1999, Fatwa Dewan Syari'ah nasional (DSN) MUI tahun 2000 yang menyetakan bahwa bunga tidak sesuai dengan syari'ah, Keputusan Sidang Lajnah Tarjih Muhammadiyah tahun 1968 di Sidoarjo yang menyarankan kepada PP Muhammadiyah untuk mewujudkan lembaga keuangan yang sesuai kaidah Islam, Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes NU tahun 1992 di Bandar Lampung yang mengamanatkan berdirinya Bank Islam dengan sistem tanpa bunga.¹⁴⁵

Dari data di atas, tampak bahwa pandangan yang dipegang oleh A. Hassan adalah pandangan minoritas dibandingkan dengan yang dipegangi oleh Siradjuddin Abbas. A. Hassan melihat hukum riba dari sisi positifnya, dengan mempertimbangkan kebutuhan masyarakat pada saat itu, sementara Siradjuddin Abbas melihat sisi negatifnya. Dalam kajian ushul fikih, cara kerja ijtihad seperti ini dapat dikatakan A. Hassan cenderung menggunakan metode *maṣlaḥah mursalah*, sedangkan Siradjuddin Abbas lebih menggunakan metode *sadd al-Dharī'ah*.

Satu hal yang perlu diperhatikan lagi adalah pernyataan dari Siradjuddin Abbas berikut ini; "Mahmud Syaltut ini banyak pendapatnya yang tidak sesuai dengan pengarang buku ini, tetapi dalam soal ini memang ia sudah berkata tegas." Maksud dari ungkapan ini, bahwa Siradjuddin Abbas (pengarang buku 40 Masalah Agama) akan mengambil pendapat siapa pun ulama, meskipun dalam banyak hal dia tidak sependapat, asal pendapat ulama tersebut mendukung pendapatnya, termasuk Mahmud Syaltut, Sayid Qutb, dll. Demikian halnya A. Hassan tidak menjelaskan ayat 279 al-Baqarah dan hanya terpaku pada ayat 130 QS. Āli 'Imrān, dan tidak mengambil pendapat-pendapat ulama yang berseberangan dengan pendapatnya. Hal ini membuktikan bahwa persoalan seseorang ulama memilih dalil, metode *istinbāt*, atau pandangan ulama mana yang harus dicantumkan adalah

¹⁴⁵Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 433.

mempertimbangkan ada tidaknya dukungan terhadap dasar klaim kebenaran pendapatnya, bahkan seseorang ulama tidak segan-segan terkesan menyembunyikan dalil yang diperkirakan kontraproduktif terhadap klaim kebenaran pendapatnya.

D. Fatwa tentang Lotre

1. Gambaran tentang Praktik Lotre

Beberapa kebiasaan masyarakat Jahiliyah yang telah mendapatkan respon negatif dari Islam (al-Qur'an) antara lain yang disebut dalam QS. Al-Taubah: 90 adalah meminum minuman keras (الخمر), berjudi (الميسر), berkorban untuk berhala (الأنصاب),¹⁴⁶ dan mengundi nasib dengan panah (الأنزلام).¹⁴⁷ Empat hal di atas dinyatakan oleh al-Qur'an sebagai sesuatu yang kotor, dan merupakan bagian dari perbuatan syaitan. Oleh karena itu hendaknya ditinggalkan oleh umat Islam, kalau mereka menginginkan untuk selamat (mendapatkan keberuntungan).

¹⁴⁶Misalnya seseorang bernazar kalau sukses dalam suatu kegiatan tertentu, atau sembuh dari sakit yang diderita, maka ia akan menyembelih unta untuk Uzza (berhala). Jadi aktivitas menyembelih hewan semata-mata untuk berhala adalah hal terlarang. Kasus yang relatif sama dilakukan oleh masyarakat Jawa, misalnya, ada orang sedang sakit, lalu salah satu keluarganya ada yang mendatangi suatu tempat (tempat yang dikeramatkan), misalnya kuburan atau pohon besar, dan orang tadi meminta tolong kepada penghuni (*danyang*) yang menguasai tempat keramat tersebut untuk diberikan kesembuhan, dan bernazar, kalau sembuh nanti akan menyembelih kambing untuknya.

¹⁴⁷Menurut A. Hassan, *Al-azlām* artinya pelangkah atau undi pelangkah. Ada juga yang mengartikan sebagai anak panah yang belum pakai bulu. Orang Arab Jahiliyah menggunakan anak panah yang belum pakai bulu untuk menentukan apakah mereka akan melakukan suatu perbuatan atau tidak. Caranya ialah, mereka ambil tiga buah anak panah yang belum pakai bulu. Setelah ditulis masing-masing yaitu dengan kata lakukanlah (إفعل), jangan lakukan (لا تفعل), sedang yang ketiga tidak ditulis apa-apa, diletakkan dalam sebuah tempat dan disimpan dalam Ka'bah. Apabila mereka hendak melakukan sesuatu, maka mereka meminta supaya juru kunci ka'bah mengambil sebuah anak panah itu. Terserahlah nanti apakah mereka akan melakukan atau tidak melakukan sesuatu, sesuai dengan tulisan anak panah yang diambil itu. Kalau yang terambil anak panah yang tidak ada tulisannya, maka undian diulang sekali lagi. A. Hassan, "Lotery," dalam *Soal-Jawab 1*, 366.

Judi pada masa jahiliyah dikenal dengan istilah القمار (perjudian)¹⁴⁸ dan dalam al-Qur'an dikenal dengan istilah الميسر. Kedua kata ini memiliki makna yang sama, yakni permainan untung-untungan dengan memakai uang atau barang-barang berharga sebagai taruhan. Berjudi berarti mempertaruhkan sejumlah uang atau harta berharga dalam permainan tebakkan berdasarkan kebetulan, dengan tujuan mendapatkan sejumlah uang atau harta yang lebih besar dari pada jumlah uang atau harta semula.¹⁴⁹ Di Indonesia ditemukan banyak jenis perjudian,¹⁵⁰ dan salah satu diantaranya yang paling mendapatkan perhatian masyarakat dan pemerintah adalah dengan model lotre atau SDSB (Sumbangan Dana Sosial Berhadiah).

Lotre yang dijalankan di Indonesia sedikit berbeda dengan praktik lotre masa jahiliyah. Gambaran lotre zaman jahiliyah, sebagaimana dikutip A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dari kitab-kitab tafsir adalah sebagai berikut: Seorang kaya membeli seekor unta dengan cara berhutang. Unta itu disembelih dan dagingnya dibagi menjadi 28 bagian. Daging yang 28 bagian itu dilotrekan oleh 10 orang, dengan nomor dan nama-nama serta banyak hadiah yang didapat, yaitu: nomor 1 bernama "mu'alla" berisi 7 hadiah, nomor 2 bernama "musabbal" berisi 6 hadiah, nomor 3 bernama "hals" berisi 5 hadiah, nomor 4 bernama "nafis" berisi 4 hadiah, nomor 5 bernama "raqib" berisi 3 hadiah, nomor 6 bernama "tawam" berisi 2 hadiah, nomor 7 bernama "fadz" berisi 1 hadiah, nomor 8, 9, dan 10 kosong tak berisi bernama "manih," "safih,"

¹⁴⁸Kata قمار berasal dari kata قمر yang berarti berjudi semakna dengan kata الميسر. Lihat A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, 1156. Dalam kamus Al-Munjid disebutkan bahwa القمار هو كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً سواء كان بالورق أو غيره. Lihat *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A* 507 (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), cet. ke-37, 653.

¹⁴⁹Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 367.

¹⁵⁰Antara lain; main dadu, ceki (kartu-kartu kecil bergambar ukir-ukiran), rulet atau puteran (biasanya di Kasino, yakni main putar gundu dan kalau gundu itu berhenti pada tempat atau nomor yang diterka, maka menanglah orang yang sesuai terkaannya), totalisator (pertaruhan di gelanggang pacu kuda, barang siapa yang dulu kuda terkaannya, maka ia mendapat uang yang telah ditentukan oleh bandarnya), dll. Lihat Siradjuddin Abbas, "Masalah Judi dan Lotre," dalam *40 Masalah Agama*, 4, 56-57.

dan "waqad." Kemudian kertas yang 10 itu dikocok dalam suatu wadah (tabung/kantong) oleh orang lain yang terpercaya, kemudian diadakan undian di antara 10 orang tadi di hadapan umum. Masing-masing dari 10 orang akan mendapatkan satu kertas undian. Yang 7 orang mendapat daging sebanyak yang tertulis dalam kertas undian yang didapatnya, tetapi yang 3 orang tidak dapat apa-apa. Tiga orang yang kertasnya kosong tanpa hadiah tersebut diwajibkan membayar harga seekor unta yang dijadikan hadiah itu. Dan yang menang, baik yang mendapatkan daging banyak atau sedikit, membagi-bagikan daging tersebut kepada fakir-miskin sebagai sumbangan bagi mereka.¹⁵¹

Pada masa jahiliyah, orang yang tidak mau mengikuti kegiatan lotre dinamai "baram," artinya "bakhil" atau pelit, karena tidak mau menyumbang fakir-miskin katanya. Tujuannya baik, untuk membantu fakir-miskin, tetapi yang demikian ternyata diharamkan oleh Allah. Persamaan antara lotre zaman jahiliyah dengan yang di Indonesia adalah sama-sama mengumpulkan harta untuk dilakukan undian secara untung-untungan. Adapun perbedaannya adalah sebagai berikut: 1) harta pada lotre zaman jahiliyah dikumpulkan dari orang-orang mampu, sedangkan di Indonesia termasuk rakyat miskin juga ikut membeli kupon, 2) lotre masa jahiliyah memiliki nilai kebaikan, yakni semua hasilnya dibagi-bagikan kepada fakir miskin, sementara di Indonesia untuk dimiliki secara pribadi, 3) lotre zaman jahiliyah dilakukan dengan jumlah orang terbatas (10 orang), sedangkan di Indonesia dilakukan oleh sebanyak-banyaknya warga.

Yang menjadi permasalahan adalah apakah lotre atau SDSB termasuk dalam kategori judi atau tidak. Lotre dibolehkan di Indonesia ini, padahal mayoritas warganya beragama Islam. Kemudian bagaimana pandangan para ulama dalam masalah ini? Inilah beberapa pertanyaan yang mendasari dilakukannya telaah terhadap fatwa tentang lotre, untuk diketahui pandangan, dalil, dan metode *istinbāṭ* hukum para ulama, serta kaitannya dengan paham keagamaan penulisnya.

¹⁵¹Siradjuddin Abbas, "Masalah Judi dan Lotre," dalam *40 Masalah Agama*, 4, 63-64. A. Hassan, "Lotery," dalam *Soal-Jawab 1*, 366-367.

2. Metode *Istinbāt* Hukum

A. Hassan dan Siradjuddin Abbas memulai fatwanya dengan menjelaskan hakikat perjudian, kemudian mencarikan dalil dari al-Qur'an dan hadis, serta pendapat para ulama. Kedua tokoh ini sama-sama menyatakan bahwa lotre termasuk judi dan hukumnya haram. Tetapi keduanya berbeda dalam menyikapi praktik lotre, ketika dikaitkan dengan situasi dan kondisi ke-Indonesia-an, di mana pemerintah Indonesia membolehkan lotre. Dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi, pada akhirnya, dalam beberapa hal A. Hassan berkesimpulan berbeda dengan Siradjuddin Abbas tentang lotre.

Dasar normatif yang diajukan oleh kedua tokoh ini dalam menetapkan hukum perjudian diambil dari al-Qur'an dan hadis serta pendapat para ulama, terutama mufassir. Terdapat dua ayat al-Qur'an yang dijadikan sandaran, yakni QS. Al-Baqarah 219¹⁵² dan QS. Al-Māidah 90-91.¹⁵³ Adapun beberapa dalil hadis yang digunakannya antara lain adalah sebagai berikut: pertama, hadis riwayat Muslim, yang menyatakan bahwa seseorang yang bermain domino atau dadu seolah-olah ia telah mencelupkan tangannya di daging dan darah babi.¹⁵⁴ Kedua, hadis riwayat Imām Mālik, yang menyatakan bahwa barang siapa yang bermain dadu, maka durhakalah ia kepada Allah dan rasulnya.¹⁵⁵ Selain itu A. Hassan juga mengutip beberapa pendapat dari beberapa tokoh yang disebutkan dalam Kitab Tafsir Ibn Kathīr, seperti Sahabat Ali, ra., mengatakan bahwa الشطرنج من الميسر (catur itu sebagian dari judi),

¹⁵² يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثمٌ كبيرٌ ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما.

البقرة: 219

¹⁵³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ. إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ. المائدة: 90-91.

¹⁵⁴ مَنْ لَعِبَ بِالْتُرْدَشِيرِ فَكَأَنَّمَا صَبَّغَ يَدَهُ فِي لَحْمٍ خنزير ودمه.

⁷ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqqī, Kitāb al-Shi'r, Juz 4, 1770.

¹⁵⁵ قال النبي ص.م. مَنْ لَعِبَ بِالْتُرْدِ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ.

⁹ Imam Mālik, *al-Muwatṭa' li al-Imām Mālik, Riwayah Yahyā ibn Yahyā al-Laithī*, 527.

Athā', Mujāhid, dan Ṭāwūs, mengatakan bahwa setiap قمار adalah judi, hingga permainan anak-anak. Ibn 'Abbās mengatakan bahwa الميسر adalah قمار, mereka biasa bermain qimar di zaman jahiliyah, hingga datang Islam, lalu dilarang oleh Allah. A'raj berpendapat bahwa *maisir* itu permainan panah dengan bertaruhan uang atau buah-buahan, sedangkan Qāsim ibn Muḥammad mengatakan bahwa setiap sesuatu yang melalaikan (orang) dari pada mengingat Allah dan salat, maka itu *maisir*.¹⁵⁶

Berdasarkan beberapa dalil di atas, A. Hassan dan Siradjuddin Abbas berkesimpulan bahwa lotre termasuk *maisir*, dan hukumnya haram. Dan yang menjadikan permainan itu menjadi haram adalah adanya alasan hukum (العلة) berupa taruhan.¹⁵⁷ Permainan yang di dalamnya tidak ada taruhan tidak disebut sebagai judi, meskipun ada kalah menang, misalnya lomba memanah, gulat, memacu kuda, dll. Kebanyakan ulama memandang bahwa lotre secara jahiliyah, sungguhpun hasilnya diperuntukkan bagi fakir miskin, tetapi tetap dilarang oleh Allah, karena tidak dilakukan dengan ikhlas, sedangkan ikhlas adalah satu pokok ajaran Islam yang sangat penting dari setiap amaliyah seseorang.¹⁵⁸

Beberapa sifat yang disebutkan oleh al-Qur'an ayat 91 al-Māidah yang memungkinkan untuk dijadikan sebagai alasan keharaman judi dan meminum khamr adalah, pertama, khamr dan judi bisa menimbulkan permusuhan (العداوة) antara sesama pemabuk dan penjudi atau antara pemabuk/penjudi dengan keluarganya sendiri, atau antara keluarga penjudi yang kalah terhadap pemenang dan keluarganya. Kedua, khamr dan judi dapat menimbulkan kebencian/kemarahan di antara mereka, kemarahan keluarga bahkan warga masyarakat terhadap para pemabuk/penjudi.¹⁵⁹ Ketiga, menyebabkan jauh dari mengingat Allah. Hal

¹⁵⁶ Al-Ḥāfiẓ 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr al-Dimashqī, *4 afsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 5, Taḥqīq Muṣṭafa al-Sayyid Muḥammad (Mesir: Maktabah Awlād al-Shaykh li al-Turāth, 2000), cet. ke-1, 330-331.

¹⁵⁷ Siradjuddin Abbas, "Masalah Judi dan Lotre," dalam *40 Masalah Agama*, 4, 60. A. Hassan, "Judi," dalam *Soal-Jawab 2*, 748.

¹⁵⁸ A. Hassan, "Lotery," dalam *Soal-Jawab 1*, 367.

¹⁵⁹ Permusuhan dan kebencian yang ditimbulkan oleh perjudian dan khamr dapat merambah kepada keluarga dan masyarakat itu sangat logis.

ini sangat masuk akal, sebab khamr dan judi keduanya bisa memabukkan pikiran. Khamr membuat pikiran tidak normal, sedangkan judi menimbulkan pikiran selalu ingin menang dan berangan-angan mendapatkan harta yang banyak secara cepat, sehingga tertutup pikiran itu untuk mengingat Allah. Keempat, menyebabkan jauh dari salat.¹⁶⁰ Maksudnya sebagai kelanjutan dari sebab ketiga, di mana ketika pikiran seseorang terhalangi, maka ia akan lupa kewajibannya untuk selalu berkomunikasi dengan Allah, yang salah satunya melalui salat.

Menurut A. Hassan, permainan sepak bola itu tidak terlarang, kecuali kalau orang-orang yang bermain itu adakan pertarungan antara satu dengan yang lain, atau suka bermain atas pertarungan orang lain. Sepak bola itu tidak bisa menjadi haram lantaran orang luar bertarungan. Kesalahan ini jatuh pada orang yang bertarung, bukan pada orang yang bermain. Dan kewajiban mencegah pertarungan itu berada pada pihak pemerintah yang memiliki kekuasaan untuk itu.¹⁶¹

Satu hal yang tidak dilakukan Siradjuddin Abbas tetapi dilakukan A. Hassan adalah mengaitkan persoalan lotre ini dengan tugas dan kewenangan pemerintah yang sah. Dengan mengaitkan masalah lotre dengan tugas dan wewenang pemerintah, A. Hassan memerinci hukum lotre itu kepada tiga, yakni mengadakan lotre, membeli lotre, dan menerima atau meminta bagian dari uang lotre. Untuk yang pertama dan ketiga, yakni mengadakan dan menerima atau meminta bagian dari uang lotre hukumnya perlu dan mesti, sedangkan yang ketiga (membeli lotre) hukumnya haram bagi umat Islam.¹⁶² Beberapa alasan yang dimajukan A. Hassan adalah sebagai berikut:

Misalnya begini, seseorang berjudi dengan mempertaruhkan istrinya yang cantik, mobilnya, atau rumahnya. Ketika dia kalah berjudi, maka apa yang dipertaruhkan akan berpindah kepada pemenang. Yang terjadi kemudian adalah munculnya permusuhan dan kebencian antara mereka. Bagi istri tidak bisa menerima diperlakukan suaminya seperti itu, bagi anak tidak menerima kalau rumah orang tuanya yang ditinggali mereka harus disita pemenang judi, dll. Konflik antar keluarga penduji ini pastinya akan panjang dan dapat menjadi masalah bagi masyarakatnya.

¹⁶⁰A. Hassan, "Judi," dalam *Soal-Jawab 2*, 748.

¹⁶¹A. Hassan, "Judi," dalam *Soal-Jawab 2*, 749.

¹⁶²A. Hassan, "Lotery," dalam *Soal-Jawab 3*, 1200-1201.

Pertama, benar, bahwa ada kaidah fikih yang menyatakan bahwa tiap-tiap uang yang didapat dari cara yang haram, haram pula hukumnya. Tetapi bagi A. Hassan, tampaknya kaidah ini tidak tepat untuk diterapkan dalam masalah lotre di Indonesia saat itu. Alasannya, Indonesia, sungguhpun mayoritas penduduknya muslim, tetapi hukum-hukum Islam tidak berlaku kecuali dalam masalah ibadah, perkawinan, dan kewarisan. Justru lotre boleh diadakan di negeri ini dan tidak ada larangan bagi umat Islam membelinya. Padahal menurut A. Hassan, pemerintahlah yang memiliki otoritas untuk mencegah atau melarang lotre.

Kedua, karena mayoritas warga Indonesia adalah muslim, berarti uang umat Islam terkumpul banyak di badan lotre, sementara hasil yang diterima kembali bagi sekolah-sekolah umat Islam terlalu kecil kalau dibandingkan dengan yang diterima non-muslim. Kalau umat Islam tidak mau mengambil atau meminta bagian uang lotre berarti mereka tidak mau memajukan sekolah-sekolah dan rumah sakit-rumah sakit Islam. Dan itu artinya akan diambil untuk kemajuan sekolah dan rumah sakit non-muslim. Kalau umat Islam tidak mau mengambil uang lotre berarti setuju untuk memundurkan Islam sendiri.¹⁶³

Dari proses *istinbāt* yang dilakukan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas, tampak bahwa keduanya memiliki cara pandang yang berbeda mengenai lotre. Siradjuddin Abbas memandang bahwa lotre meskipun merupakan persoalan mu'amalah (keduniaan), tetapi karena nas Al-Qur'an dan hadis sudah menetapkan secara jelas, maka tidak ada pilihan lain kecuali menetapkan hukum lotre itu sesuai nas apa adanya. Oleh karena itu, Siradjuddin Abbas tidak melakukan analisa situasi dan kondisi sebagai bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum lotre. Sementara itu, A. Hassan memandang lotre sebagai persoalan duniawi semata yang menurutnya tidak ada satupun persoalan duniawi yang tidak bisa dipikirkan. Dia selalu berpedoman pada kaidah الأصل في المعاملة الإباحة حتى يدلّ الدليل على تحريمها sebagaimana ketika dia membicarakan masalah riba. Mengenai gambaran situasi dan kondisi tersebut, A. Hassan menyatakan sebagai berikut:

¹⁶³A. Hassan, "Judi," dalam *Soal-Jawab 1*, 368-369.

9 "Adapun hal mengadakan lottery itu, selama keadaan kita masih begini, saya pandang boleh, bahkan perlu,... Ringkasnya, boleh kita adakan dan boleh kita menerima uang lotery selama kita di bawah wet¹⁶⁴ yang membolehkan apa yang tidak dibolehkan oleh wet Islam."¹⁶⁵

Dari pernyataan di atas dapat dipahami beberapa hal; pertama, dari pernyataan "selama keadaan kita masih begini," bisa dipahami sebagai bentuk respon atau bahkan protes terhadap situasi yang berkembang di masyarakat. Meskipun kalimat itu menggambarkan situasi yang bersifat temporal (sesaat), tetapi sikap itu juga menunjukkan kepedulian dia terhadap pelaksanaan hukum Islam di negeri ini. Keputusan yang sifatnya terkesan sesaat ini juga memberikan arti bahwa keputusan A. Hassan akan berubah jika kondisi sudah berubah sesuai dengan cara pandangnya. Kedua, dari kalimat "selama kita di bawah wet yang membolehkan apa yang tidak dibolehkan oleh wet Islam," menggambarkan adanya realitas di mana terdapat benturan antara peraturan pemerintah dengan peraturan dalam Islam. Islam melarang lotre, tetapi pemerintah membolehkannya. Ketika terjadi pertentangan antara hukum pemerintahan dengan hukum Islam seperti itu, maka sikap praktis dan pragmatis A. Hassan muncul, dengan tetap berusaha agar Islam yang paling utama dan yang diutamakan. Sikap pragmatisme ini terlihat dalam pernyataannya:

"Lebih baik uang Muslimin masuk di kumpulan Muslimin dari pada masuk di kumpulan luar Islam. Hendaklah tuan ingat, bahwa kita ini di zaman dan di tempat berebut hidup, dan tidak di bawah wet agama di dalam urusan mu'amalah. Rebutlah apa-apa kekuatan yang dapat kita rebut dengan izin wet negeri."¹⁶⁶

Pemikiran A. Hassan yang membolehkan mengadakan dan menerima uang lotre tampaknya dipengaruhi oleh cara pandangnya tentang konsep pemerintahan. Dia berkeyakinan bahwa setiap Muslim harus menjalankan hukum Allah, dan hukum Islam tidak bisa terlaksana dengan sempurna jika tidak melalui pemerintahan (kekuasaan).¹⁶⁷ Pertanyaan selanjutnya, sistem pemerintahan yang

¹⁶⁴Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata wet diartikan dengan undang-undang atau hukum. Lihat Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar bahasa Indonesia*, 1011.

¹⁶⁵A. Hassan, "Lotery," dalam *Soal-Jawab 3*, 1201.

¹⁶⁶A. Hassan, "Lotery," dalam *Soal-Jawab 3*, 1201-1202.

7 ¹⁶⁷Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: pt. Bina Ilmu, 1994), 36.

seperti apa yang harus dicita-citakan umat Islam yang ideal untuk itu? Menurut Syafiq A. Mughni, sebenarnya pemerintahan yang diidam-idamkan A. Hassan adalah pemerintahan Islam.¹⁶⁸ Tetapi dalam kondisi di mana cita-cita itu belum dapat terwujud, maka menurut Federspiel, A. Hassan menegaskan bahwa dirinya mendukung pemerintah RI, dan bagi umat Islam harus bersabar dan kemudian, ketika dimungkinkan untuk menentukan masalah negara permanen dengan hukum-hukum permanen, umat Islam membangun sebuah negara untuk Indonesia berdasarkan syari'at Islam. A. Hassan mengakui, sampai saat itu, Indonesia adalah sebuah negara sekular dan akan banyak kelemahan, tetapi meskipun demikian, A. Hassan berusaha memerangi sekularisme itu secara damai, dengan dakwah dan nasehat yang bijak. A. Hassan juga menambahkan, jika saat itu (awal kemerdekaan) dipaksakan "menggunakan kekuatan" untuk menegakkan sistem Islam, maka akan terjadi pertumpahan darah, dan oleh karena itu umat Islam punya kewajiban untuk "menghormati pemerintah dan kebijaksanaan-kebijaksanaannya," bukan melakukan tindakan yang merugikan.¹⁶⁹

Berbeda dengan A. Hassan, Siradjuddin Abbas dan juga pandangan dari Majelis Ulama Indonesia, menilai bahwa lotre atau SDSB banyak mengandung maḍaratnya ketimbang maslahatnya. Oleh karena itu, umat Islam dihimbau oleh MUI agar tidak melibatkan diri dengan segala bentuk perjudian, baik di dalam maupun di luar negeri. Alasan lainnya, bahwa perjudian dalam bentuk apapun sesungguhnya mengarah kepada situasi yang tidak menguntungkan pembangunan bangsa, terutama pembangunan rohaninya.¹⁷⁰ Cara mengambil hukum dengan memperhatikan sesuatu dari sisi akibat hukumnya yang negatif seperti ini dikenal dalam ilmu ushul fikih sebagai metode *sadd al-dharī'ah*, yakni untuk menutup pintu terjadinya kerusakan rohani bangsa. Dalam hal ini dapat pula digunakan kaidah fikih *درأ المفاسد أولى من جلب المصالح*.

¹⁶⁸Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 36.

¹⁶⁹Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, 150.

¹⁷⁰Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 316-318.

. Jadi menolak kerusakan ¹⁷¹فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قَدِّم دفعُ المفسدة غالباً lebih diutamakan dari pada menarik kemaslahatan. Apabila terjadi pertentangan antara mafsadat dan maslahah, maka didahulukan menolak mafsadat.

Dari data ini tampak bahwa *istinbāt* A. Hassan tidak semata-mata mendasarkan pada makna literal nas, tetapi lebih mempertimbangkan konteks sosial yang berkembang di masyarakat. Dia cenderung menggunakan konsep *maṣlaḥah mursalah*, yakni melihat sisi manfaat dan maḍarat dari masalah lotre. Manfaat dari keputusannya membolehkan menerima uang dari hasil lotre adalah semata-mata untuk kepentingan sosial Islam, sementara kalau tidak diambil/diterima, maka akan dimanfaatkan oleh non-Islam, dan itu artinya maḍarat bagi Islam. Inilah yang membedakan dia dengan Siradjuddin Abbas. Siradjuddin Abbas, dalam masalah mu'amalah justru tampak literalis, sementara A. Hassan lebih kontekstualis.

Apa yang dilakukan oleh A. Hassan dan Siradjuddin⁴ Abbas dalam berijtihad, di mana A. Hassan menjadikan dalil ayat al-Qur'an dan hadis serta mempertimbangkan manfaat dan maḍ¹²⁴ dari lotre, sementara Suradjuddin Abbas mencukupkan dalil Al-Qur'an dan hadis sebagai dasar penetapan dalam masalah lotre, adalah suatu hal yang wajar dan merupakan kecenderungan setiap orang dalam memilih dan menetapkan dalil serta metode *istinbāt*nya, dalam rangka mendukung klaim kebenaran pandangannya.

Setelah menganalisis fatwa A. Hassan dan Siradjuddin¹³ Abbas dalam beberapa kasus tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia bidang ibadah dan mu'amalah, berikut ini adalah ringkasan dalam bentuk tabel hasil perbandingan mengenai metode *istinbāt* dan kesimpulan hukum kedua ulama yang menjadi representasi ulama modernis dan ulama tradisional, sebagai berikut:

¹⁷¹Imam Tāj al-D⁴ 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī, *Al-Ashbāh wa al-Nazāir*, Taḥqīq Syeikh 'Adīl Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), cet. ke-1, 105. Lihat juga Abdul Mudjib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqih* (Jakarta: Radar Jaya offset, 2010), cet. ke-8, 39.

Tabel 12:
Perbandingan metode *Istinbāt* A. Hassan dan Siradjuddin Abbas
Di Bidang Ibadah dan Mu'amlah

No	6 asus	A. Hassa7	Siradjuddin Abbas
1	Membaca <i>al-fātiḥah</i> di belakang imam	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>al-Jam'u wa al-tawfiq</i> (mengkompromikan semua dalil) baik yang menyuruh mendengarkan bacaan Al-Qur'an secara umum maupun dalil yang melarang makmum membaca apapun di belakang imam. - Ia berkesimpulan bahwa makmum tidak wajib membaca <i>al-fātiḥah</i> pada saat ia mendengar bacaan imam, dan makmum wajib membaca <i>al-fātiḥah</i> saat ia tidak mendengar bacaan imamnya. - Sesuai dengan pandangan Malikiyah dan Hanabilah 	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>takhsīs</i> dan <i>tarjīh</i>. Keumuman ayat 204 QS. Al-A'rāf ditakhsis dengan hadis yang mewajibkan membaca <i>al-fātiḥah</i> baik bagi imam atau makmum. - <i>Tarjīh</i> digunakan untuk memilih hadis yang tetap mewajibkan makmum membaca <i>al-fātiḥah</i> secara sirr dan meninggalkan hadis yang melarang makmum membaca apapun di belakang imam. - Kesimpulannya, makmum wajib membaca <i>al-fātiḥah</i> dibelakang imam secara sirr, bukan dalam hati. - Sesuai dengan pandangan Syafi'iyah
2	Melafadzkan niat	<ul style="list-style-type: none"> - Menolak Metode qiyas, dengan alasan لا قياس في العبادة - Melafadzkan niat hukumnya terlarang, bid'ah <i>ḍalālah</i>. - Sesuai dengan pandangan Ibn Taimiyah 	<ul style="list-style-type: none"> - Metode qiyas, yakni mengkiaskan niat salat dengan niat haji karena sama-sama sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah. - Melafadzkan niat hukumnya sunah - Sesuai pandangan Syafi'iyah
3	Riba	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>Tahjīh</i>. Ia tidak mengakui adanya riba faḍl dan dalam masalah perdagangan, ia mencukupkan dengan 	<ul style="list-style-type: none"> - Mengakui adanya riba faḍl. Ia mengamalkan makna tekstual hadis tentang riba <i>faḍl</i> - Riba faḍl dan naṣī'ah

		<p>dalil QS. An-Nisa': 29 (تجارة عن تراض منكم).</p> <p>Meskipun hadis riba faḍl itu sahih riwayatnya tetapi tidak sahih maknanya dan kurang memberikan spirit dalam berdagang tetapi justru supaya umat Islam meninggalkan dagang</p> <ul style="list-style-type: none"> - Yang ada hanyalah riba nasi'ah. - Dalam masalah bunga bank, ia tampak kontekstualis dengan melihat sisi positifnya, karena itu dapat dikatakan menggunakan metode <i>maṣlaḥah mursalah</i>. Disamping itu juga menggunakan metode <i>bayānī</i> terkait dengan lafadz أضعافا مضاعفة sebagai <i>qayyid</i> syarat - Sistem pembungaan uang asalkan tidak berlipat ganda diperbolehkan. 	<p>keduanya diakui eksistensinya.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i> digunakan untuk memaknai kata أضعافا مضاعفة, bukan sebagai <i>qayyid</i> tetapi keterangan tentang tercelanya praktik riba. Jadi, bunga bank memenuhi kriteria riba nasi'ah, karena itu sedikit atau banyak hukumnya haram. - Ia tampak literalis, dan selalu melihat sisi negatifnya dari pada sisi positifnya. Karena itu ia menggunakan metode <i>sadd al-dharī'ah</i>.
4	Lotre	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Istinbāṭ</i> A. Hassan tidak semata-mata mendasarkan pada makna literal nas, tetapi lebih mempertimbangkan konteks sosial yang berkembang di masyarakat. Dia cenderung menggunakan konsep <i>maṣlaḥah mursalah</i>, yakni melihat sisi manfaat dan maḍarat dari masalah lotre. - Kesimpulannya, membeli lotre haram, tetapi mengadakan dan 	<ul style="list-style-type: none"> - Metode <i>bayānī</i>, menggunakan makna 7 eral ayat-ayat maisir, QS. Al-Baqarah 219 dan al-Maidah 90-91. Dia lebih melihat sisi negatifnya, sehingga metode yang tepat adalah <i>sadd al-dharī'ah</i>. Jadi, dia justru tampak literalis dalam masalah mu'amalah. - Kesimpulannya, lotre hukumnya haram, baik mengadakan, membeli atau menerima uang hasil lotre, meskipun

		menerima uang lotre boleh, karena peraturan dari pemerintah membolehkannya.	pemerintah membolehkan.
--	--	---	-------------------------

Jika dilihat perbandingan metode *istinbāt* yang dipilih oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas di bidang akidah, akhlak, Ibadah, dan mu'amalah, maka dapat disimpulkan sebagai berikut: A. Hassan, dalam masalah akidah, akhlak, dan Ibadah tampak literalis, sementara dalam bidang mu'amalah justru kontekstualis. Sedangkan Siradjuddin Abbas, dalam masalah akidah, Ibadah, dan akhlak cenderung kontekstualis, tetapi dalam masalah mu'amalah justru literalis.

Sebagaimana kesimpulan pada akhir bab empat yang membicarakan metode *istinbāt* di bidang akidah dan akhlak, bahwa pemilihan dalil dan metode *istinbāt* ulama dalam masalah Ibadah dan mu'amalah, juga dipengaruhi oleh paham keagamaan masing-masing. Hal ini wajar, karena setiap ulama bahkan setiap Muslim yang memiliki kompetensi diberi kebebasan untuk melakukan *istinbāt* hukum, sebagai konsekuensi dari tidak adanya otoritas tunggal dalam penetapan hukum dalam Islam.

Ketika mujtahid (pembaca teks nas) memahami dan menganalisis teks, maka sesungguhnya ia melakukan tindakan interpretatif, yang hasilnya tentu bersifat relatif-interpretatif. Selanjutnya, ketika ia berkesimpulan hukum atas usahanya itu dan mengatakan atau merasa bahwa "saya mengerti benar apa yang dimaksud oleh Syāri' (Pembuat teks nas), dan saya juga mengerti sepenuhnya apa yang dimaksud oleh teks nas, dan oleh karenanya, pengetahuan saya tersebut, tidak bisa tidak bersifat pasti dan tegas dan final," maka seorang mujtahid sesungguhnya telah memasuki wilayah tindakan yang bersifat sewenang-wenang (*despotic*). Jika seorang mujtahid mencoba menutup rapat-rapat teks nas dalam pangkuan makna tertentu atau memaksa tafsiran tunggal, maka tindakan ini berisiko tinggi untuk melanggar integritas pembuat teks dan teks itu sendiri.¹⁷²

²¹ Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan

Oleh karena itu, meski terdapat kebebasan dalam menetapkan dalil dan metode *istinbāt* serta makna sebuah teks, tetapi seorang mujtahid hendaknya menghindari tindakan sewenang-wenang dalam melakukan penafsiran (*interpretive despot*⁵⁵). Menurut Khaled Abou El-Fadl, terdapat lima hal untuk mencegah dan menghindarkan diri, kelompok, maupun organisasi keagamaan, dari tindakan sewenang-wenang dalam menetapkan fatwa-fatwa keagamaan, yakni, pertama, ada kontrol dan pengendalian diri (*self-restraint*), kedua, ada usaha yang sungguh-sungguh (*diligence*), ketiga, ada pertimbangan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*), keempat, mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*),⁽²¹⁾ yang kelima, adanya kejujuran (*honesty*).¹⁷³ Lima hal ini dijadikan sebagai acuan parameter uji sahih untuk meneliti berbagai kemungkinan pemaknaan teks sebelum pada akhirnya harus memutuskan dan merasa yakin bahwa dirinya memang mengemban sebagian perintah Tuhan.

Menurut amatan peneliti, jika digunakan acuan dari Khaled Abou El-Fadl di atas, bahwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas, tampak mengabaikan beberapa etika di atas. Misalnya, keduanya sungguh-sungguh mencari dalil sebanyak-banyaknya dalam rangka untuk meyakinkan lawan bicaranya, tetapi keduanya juga terkesan menyembunyikan dalil-dalil lain yang dirasa kurang mendukung pandangan keagamaannya. Ini membuktikan kekurangjujuran mereka dalam menetapkan dalil dalam berijtihad. Mereka berdua, terlebih A. Hassan, juga kurang bisa mengendalikan diri. Terbukti mereka saling menghujat. Perilaku inilah yang membedakan kedua tokoh ini dengan para imam mazhab,⁽¹¹⁾ mana para imam mazhab bisa saling memuji antara mereka. Imam Malik memuji Imam Syafi'i, atau sebaliknya. Imam Syafi'i juga memuji muridnya sendiri, Imam Hanbali, demikian sebaliknya.

Kebebasan menetapkan dalil dan metode *istinbāt* akan berakibat pada perbedaan hasil *istinbāt* pula. Semua usaha dalam proses *istinbāt* dalam persoalan ijthadiyah adalah proses

⁴⁹ Pembaca," dalam Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin, xiii-⁽¹⁷⁾

¹⁷³ Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin, 202.

pencarian kebenaran Tuhan melalui tangan para mujtahid, yang hasilnya tentu bukanlah sesuatu kebenaran mutlak. Oleh karena itu, hasil *istinbāṭ* tentang tradisi keagamaan, baik dalam masalah akidah, akhlak, Ibadah, maupun mu'amalah, merupakan hukum Tuhan yang ditemukan melalui tangan para mujtahid. Ketidakmutlakan kebenaran hasil ijtihad memberikan arti bahwa setiap Amaliah Muslim yang diamalkan setiap hari sesungguhnya merupakan versi kebenaran menurut ulama yang diikutinya, bukan kebenaran haqiqi Tuhan.

Realitasnya, setiap ulama akan selalu berusaha agar apa yang difatwakan itulah yang diterima oleh masyarakat Muslim, yang salah satu caranya dengan menempuh jalan misalnya, merendahkan pendapat ulama lain yang berbeda pendapat, dengan menunjuk kelemahan-kelemahan dalil yang digunakan dengan sengaja menyembunyikan kelemahan dalil yang digunakannya sendiri. Dan apa yang dilakukan itu mungkin dimaksudkan untuk menjelaskan kepada masyarakat Muslim atau untuk mempengaruhi kelompok lawan. Secara lebih spesifik mengenai makna di balik penulisan fatwa, pembahasan selanjutnya merupakan bagian penting dalam proses pembuktian hal tersebut.

E. Pemaknaan Terhadap Wacana *Istinbāṭ* dalam Fatwa

Perbedaan cara pandang (paham keagamaan) dan pilihan metode *istinbāṭ* hukum antara A. Hassan dan Siradjuddin Abbas yang telah dipaparkan pada bagian sebelumnya sesungguhnya merupakan representasi adanya perbedaan antara ulama modernis dan tradisionalis. Pembahasan tentang paham keagamaan dan metode *istinbāṭ* sesungguhnya juga merupakan pembahasan dari unit wacana dalam fatwa yang menggambarkan adanya wacana Islam tradisional dan wacana Islam modern. Adanya realitas perbedaan ini akan memberikan dinamika dalam kehidupan keagamaan di antara mereka, yang memungkinkan terjadinya upaya saling mempertahankan versi kebenaran paham keagamaan masing-masing.

Pertarungan dalam mempertahankan versi kebenaran paham keagamaan melalui fatwa yang dikeluarkan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dapat dilihat melalui analisis bahasa sebagai alat atau strategi dalam memproduksi wacana yang

digunakan oleh kedua tokoh tersebut dalam fatwanya, baik yang berupa kosakata sebagai sebuah istilah yang merupakan identitas/symbol kelompok tertentu, frasa, atau kalimat, pernyataan/proposisi. Selain itu juga diungkap bagaimana unit-unit wacana dibentuk oleh konteksnya.¹⁷⁴ Dengan menganalisis bahasa yang digunakan dalam konteksnya yang jelas, akan dapat diketahui motif seorang mufti dalam mengeluarkan fatwa.

Sebagaimana dikutip Eriyanto, dalam kerangka wacana kritis model analisis Roger Fowler dkk., yang perlu diperhatikan adalah bahwa bahasa yang dipakai oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas bukanlah sesuatu yang netral, tetapi mempunyai aspek atau muatan tertentu. Titik perhatian pemakaian bahasa yang digunakan dalam fatwa di sini ada dua hal, pertama pada level kosakata dan yang kedua pada level susunan kata atau kalimat (pernyataan) yang dipakai.¹⁷⁵ Kosakata atau kalimat di sini tidak hanya sebagai penanda atau identitas tetapi dihubungkan dengan

¹⁷⁴Alex Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: Rosda, 2006), cet. ke-4, 10. Syamsuddin mengatakan bahwa "*language as only meaningful in its context of situation*" bahwa makna suatu bahasa berada pada rangkaian konteks dan situasi. Lihat Syamsuddin A.R., *Studi Wacana: Teori- Analisis-Pengajaran* (Bandung: Mimbar Pendidikan Bahasa dan Seni FPBS IKIP Bandung, 1992), 2.

¹⁷⁵Foucault mengatakan bahwa para psikoanalisis telah membuktikan kepada kita bahwa ucapan bukan hanya sekedar medium yang memperlihatkan atau menutupi hasrat; tetapi dia juga obyek dari hasrat itu sendiri. Begitu juga para sejarawan terus menerus meyakinkan kepada kita bahwa ucapan bukan hanya sekedar verbalisasi konflik dan sistem-sistem dominasi, tetapi bahasa itu sendiri juga menjadi barang rebutan manusia. Lihat Michel Foucault, *Kritik Wacana Bahasa*, Terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 14. Komaruddin Hidayat mengutip salah satu adagium yang populer dikalangan filosof Yunani kuno "The lore of our father is a fabric of sentences," dan mengatakan bahwa pengetahuan dan adat istiadat orang tua kita adalah bangunan makna-makna yang terajut dalam jaringan kalimat yang diwariskan turun-temurun pada anak cucunya. Di dalam bahasa dan melalui bahasa warisan pengetahuan serta mutiara nenek moyang kita tersimpan, sehingga generasi yang datang kemudian tidak harus membangun peradabannya mulai dari nol. Dalam tindakan berbahasa, seseorang berbicara kepada dua obyek, yakni ke dalam (diri sendiri) dan ke luar (orang lain). Dengan demikian bahasa sebagai medium ekspresi dan internalisasi diri agar dirinya dipahami dan diterima orang lain. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), cet. ke-1, 35-36.

paham keagamaan tertentu, pesan apa yang ingin dikomunikasikan kepada umat. Bagaimana pola penggabungan, penyusunan kalimat tersebut menimbulkan efek tertentu, misalnya membuat posisi salah satu pihak lebih diuntungkan, lebih mempunyai citra positif dibanding yang lainnya.¹⁷⁶

20 Bahasa (kosakata atau kalimat), di sini, haruslah dipahami dalam konteks pertarungan wacana. Dalam fatwa, setiap pihak mempunyai versi atau pendapat sendiri-sendiri atas suatu masalah.¹⁷⁷ Mereka mempunyai klaim kebenaran, dasar pembenaran dan penjelasan mengenai masalah. Mereka bukan hanya mempunyai versi yang berbeda, tetapi juga berusaha agar versinya yang dianggap paling benar dan lebih menentukan dalam mempengaruhi publik. Dalam upaya memenangkan penerimaan publik tersebut, masing-masing pihak menggunakan kosakata dan kalimat sendiri dalam memaksakan agar kosakata dan kalimatnya yang lebih diterima oleh publik.¹⁷⁸ Demikian halnya dengan hasil ijtihad dan metode *istinbāt* hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas yang dipaparkan pada pembahasan sebelumnya adalah bentuk klaim kebenaran mengenai masalah tradisi keagamaan sekaligus dasar pembenarannya berupa pemilihan dalil hukum baik berupa ayat al-Qur'an maupun hadis, metode *istinbāt*, serta penjelasan mengenai masalah hukum yang difatwakan. Kosakata dan pernyataan-pernyataan yang digunakan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam fatwanya adalah penjelasan yang dapat dianalisis terkait dengan adanya pertarungan paham keagamaan. Melalui analisis bahasa diharapkan akan diketahui motif A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam penulisan fatwanya.

¹⁷⁶Eriyanto, *Analisis Wacana*, 164-165.

¹⁷⁷Foucault, seperti juga Nietzsche, mengatakan bahwa berfilsafat bukan lagi mencari kebenaran sebagai poros kanonis melainkan melihat bagaimana wacana itu dibentuk dan tampil sebagai kebenaran. Berfilsafat adalah mengurai sejarah gagasan untuk mengenali urutan, berbagai cara pengujaran yang mengungkapkan pembenaran dan penyangkalan, yang mengatakan hal yang dapat diterima dan yang tidak dapat ditolerir. Lihat Kata Pengantar Jean Louis Careau, "Michel Foucault: Suatu Perjalanan Filsafat," dalam Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan*, Terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), x.

¹⁷⁸Eriyanto, *Analisis Wacana*, 140.

Untuk mencermati bagaimana pertarungan wacana yang terjadi dalam kosakata dan kalimat, berikut ini contoh beberapa kosa kata yang digunakan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam fatwa mereka tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia. Lihat dalam tabel berikut ini:

Tabel 13:
Penggunaan Kosakata dalam Fatwa

Masalah	A. Hassan	Siradjuddin Abbas
Hadiah pahala	Over pahala, dagang ganjaran	Hadiah pahala, bermanfaat
Talkin Mayit	Bid'ah, Tercela ¹⁷⁹ perbuatan orang gila, tidak ada dalam Al-Qur'an, Tidak sah dalam hadis, tidak pernah dikerjakan sahabat. ¹⁷⁹	Disunnahkan, penting, diamalkan sejak zaman sahabat sampai sekarang.
Maulid Nabi	Bid'ah, terlarang, membodohkan diri sendiri.	Disunnahkan, termasuk Ibadah, memuliakan Nabi, dianjurkan Tuhan dalam Kitab suci-Nya. ¹⁸⁰
Tawasul	Tawasul adalah syirik, menyembah selain Allah.	Harus dan Sah bertawasul. Tawasul bukan menyembah lain Allah, bukan menyembah Nabi dan para wali. ¹⁸¹

Sebagaimana dikutip Eriyanto, Roger Fowler melihat bahwa bahasa sebagai sistem klasifikasi.¹⁸² Kalau diperhatikan, kosa kata yang digunakan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas memberikan klasifikasi hukum kasus-kasus tersebut secara bertolak belakang. Arti penting klasifikasi ini dapat dilihat dari

¹⁷⁹A. Hassan, "Mengajar Orang Mati," dan "Talqinkan Orang yang Sudah Mati," dalam *Soal-Jawab 1*, 211-212.

¹⁸⁰Siradjuddin Abbas, "Masalah Maulud Nabi Muhammad Saw," dalam *40 Masalah Agama 2*, 194.

¹⁸¹Siradjuddin Abbas, "Masalah Tawassul dalam Mendo'a," dalam *40 Masalah Agama 1*, 158, 160.

¹⁸²Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, 134.

bagaimana sebuah kasus hukum yang sama dapat dibahasakan dengan bahasa yang berbeda. Dalam kasus hukum hadiah pahala misalnya, A. Hassan menggunakan kosa kata "over pahala," dan "dagang ganjaran." Sementara itu, Siradjuddin Abbas menggunakan kosa kata "hadiah pahala." Dalam kasus hukum yang lain A. Hassan menggunakan kata "bid'ah," "tersesat," "terlarang," "syirik," dan lain-lainnya, sementara Siradjuddin Abbas menggunakan kata "disunnahkan," "penting," "termasuk ibadah," dan lainnya. Kata-kata yang berbeda ini tidaklah dipandang semata teknis belaka tetapi sebagai suatu praktik paham keagamaan tertentu. Sebab bahasa yang berbeda akan menghasilkan realitas yang berbeda pula ketika diterima oleh khalayak (pembaca fatwa). Kita lihat di sini bagaimana kata-kata tersebut menyediakan klasifikasi bagaimana kasus hukum itu dipahami.

Dengan memberi kosa kata semacam itu untuk menamai¹⁸³ kasus-kasus hukum tersebut, berarti A. Hassan dan Siradjuddin Abbas telah membentuk klasifikasi dan sekaligus penilaian.¹⁸⁴ Karena ketika membahas suatu hukum kasus-kasus tersebut,

¹⁸³Dalam *critical linguistics*, penamaan adalah salah satu titik penting dalam analisis. Penamaan menunjukkan bagaimana aktor dan peristiwa dikategorikan dalam abstraksi tertentu. Misalnya, Muslim yang melakukan aktivitas *slametan* dengan menghadiahkan pahala kepada yang sudah wafat, oleh A. Hassan dinamai dengan "pedagang ganjaran," dan aktivitasnya dinamai bid'ah (sesat). Coulthard, misalnya, pernah melakukan penelitian bagaimana wanita dan laki-laki digambarkan lewat penamaan mereka. Dengan sebutan apakah wanita ditulis (apakah wanita, perempuan, istri dari, ibu, nyonya., dan lainnya) dan dengan sebutan apa laki-laki ditulis (apakah laki-laki, pria, bapak, dsb.). Dalam penelitiannya di *The Times*, wanita banyak disebut dengan sebutan yang tidak mandiri seperti nyonya (diikuti oleh nama suami), sebaliknya laki-laki disebut dengan penamaan yang mandiri. Lihat Carmen Rosa Calds-Coulthard, "Man in the News: The New Misrepresentation of Woman Speaking in News as Narrative-Discourse," dalam Sara Mills (ed), *Language and Gender: Interdisciplinary Perspectives* (London and New York: Longman, 1995), 226-239.

¹⁸⁴Bahasa bisa digunakan sebagai alat untuk mengkategorikan realitas kehidupan. Bahasa merupakan medium efisien dalam pengkodean kategori-kategori sosial. Lihat Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis* (Bandung: Yrama Widya Bandung bekerjasama dengan FPBS UPI Bandung, 2009), cet. ke-1, 46.

pemakai bahasa (A. Hassan dan Siradjuddin Abbas) mempergunakan pengalaman budaya, sosial, dan tujuan mereka ke dalam bahasa. Oleh karena itu, pilihan kosa kata tertentu bukan hanya tidak netral dan tidak menggambarkan hukum yang sebenarnya, tetapi juga mengandung penilaian. Penggunaan kosa kata "bid'ah," "terlarang," dan lainnya oleh A. Hassan mengasosiasikan perbuatan melaksanakan tradisi keagamaan yang dijalankan sebagian masyarakat Muslim di Indonesia adalah diklasifikasikan sebagai perbuatan terlarang, bid'ah (sesat), dan karena sesat maka pelakunya masuk neraka. Sebaliknya, penggunaan kosa kata "disunnahkan," "harus dan sah," dan lainnya juga mengasosiasikan sebaliknya, tidak masuk neraka tetapi justru mendapatkan pahala dan masuk surga. Secara tidak disadari, penggunaan kosa kata yang berbeda tersebut dapat dipahami sebagai upaya untuk melegitimasi gagasan seseorang atau mungkin untuk memarjinalisasikan gagasan seseorang.

Pemakaian kata "bid'ah," "terlarang" juga akan membatasi pikiran pembaca fatwa bahwa melaksanakan tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia itu tergolong perbuatan yang tidak dianjurkan dalam Islam, bahkan dilarang dan tidak bermanfaat sama sekali. Sebaliknya, pemakaian kosa kata "disunnahkan," "bermanfaat," akan membatasi pikiran pembaca fatwa bahwa tradisi keagamaan Muslim di Indonesia yang selama ini dilakukan oleh sebagian Muslim adalah hal yang baik, bahkan disunnahkan oleh agama dan mempunyai manfaat yang besar. Kata "disunnahkan" mengasosiasikan adanya dalil yang kuat, sehingga hukumnya dianjurkan oleh agama. Dikatakan membatasi, karena pembaca fatwa diajak berfikir oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas untuk memahami hukum tradisi keagamaan seperti itu, bukan yang lainnya.

Dari beberapa kata yang digunakan oleh A. Hassan di atas dapat diketahui bahwa seluruh kosa katanya memberikan kesan bahwa posisi pemakai bahasa adalah orang yang berada dalam posisi tidak sepakat, menolak, bahkan menentang. Oleh karena itu A. Hassan di sini dapat diposisikan sebagai representasi kelompok penolak tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia. Adapun seluruh kata yang digunakan oleh Siradjuddin Abbas memberikan kesan kepada pembaca fatwa bahwa dia dalam posisi

sebagai yang menerima, mendukung, bahkan mempertahankan tradisi keagamaan itu.

A. Hassan banyak menggunakan kata-kata yang memberikan kesan adanya upaya "menyerang", yakni dengan menggunakan kata yang "menghakimi" dengan penilaian bid'ah, sesat, terlarang, dsb. mungkin dimaksudkan untuk mengusik pikiran pembaca fatwa. Dengan kata-kata tersebut, mau tidak mau para pelaku aktivitas yang dinilai sesat, harus memikirkan kembali amaliah yang selama ini dilakukan, karena dinilai dan difonis sebagai pelaku bid'ah. Penghakiman ini juga berfungsi sebagai proses mempengaruhi pembaca. Perubahan yang diharapkan dan yang mungkin terjadi adalah, sebagian pengamal tradisi tersebut mulai goyah dan ragu-ragu akan kesahihan amal yang selama ini dijalankan, sebagian lainnya justru ada yang menunjukkan fanatismenya untuk mempertahankan tradisi dengan memberikan sanggahan-sanggahan dari serangan tersebut menggunakan dalil syarak. Siradjuddin Abbas adalah salah satu dari kelompok yang berusaha mempertahankan tradisi keagamaan tersebut. Jadi, dengan melihat kata-kata yang dipakai, dapat digunakan untuk menentukan posisi pemakai bahasa, yakni A. Hassan sebagai "penyerang", sementara Siradjuddin Abbas sebagai "yang bertahan".

Penunjukan kosa kata kepada posisi Siradjuddin Abbas dan yang sependapat dengannya sebagai pihak "yang bertahan," dapat dilihat dari konteks sejarah-sosialnya, bahwa diterimanya kehadiran Islam di Nusantara dengan kondisi keagamaan masyarakat yang menganut paham animisme (Hindu-Budha), tidak bisa dilepaskan dari cara dan model pendekatan dakwah para muballigh Islam yang ramah dan bersedia menghargai kearifan budaya dan tradisi lokal. Pendekatan dakwah yang terbuka (inklusif) dan tidak antipati terhadap nilai-nilai normatif di luar Islam, melainkan mengakulturasikannya dengan membenahi penyimpangan-penyimpangan di dalamnya dan memasukkan ruh-ruh ke-Islam-an ke dalam substansinya, menjadikan corak amaliah dan ritualitas Muslim Nusantara (khususnya Jawa) hari ini, kita

saksikan begitu kental diwarnai dengan tradisi dan budaya khas lokal, seperti ritual selamat, kenduri, dan lain-lain.¹⁸⁵

Amaliah dan ritual keagamaan seperti itu sampai sekarang tetap dilestarikan oleh Muslim Nusantara, khususnya warga Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) dan warga Nahdlatul Ulama (NU). Amaliah yang khas bernuansa lokal tersebut dipertahankan oleh mereka, karena mereka meyakini bahwa amaliah dan ritual yang bercorak lokal tersebut hanyalah sebatas teknis atau bentuk luaran saja, sedangkan yang menjadi substansi di dalamnya murni ajaran-ajaran Islam. Dengan kata lain, tradisi keagamaan yang bercorak lokal hanyalah bungkus luar, sedangkan isinya adalah nilai-nilai ibadah yang diajarkan oleh Islam. Misalnya dalam acara *slametan*, meski teknis pelaksanaannya disesuaikan dengan teknis dan kebiasaan yang berlaku di tengah masyarakat yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi di dalamnya diisi dengan ibadah-ibadah yang dianjurkan oleh Islam seperti sedekah, ⁶ kir, berdo'a, membaca al-Qur'an, dan sebagainya. Jadi, kehadiran Islam yang dibawa oleh Rasulullah saw. bukanlah untuk menolak tradisi yang telah berlaku dan mengakar di masyarakat, tetapi sekedar untuk melakukan pembenahan-pembenahan dan pelurusan-pelurusan terhadap tradisi masyarakat yang dianggap kurang sesuai dengan ajaran Islam.

Sikap NU yang mengakomodasi tradisi lokal dan tidak begitu mempersoalkannya itu bisa dilihat misalnya dari kumpulan fatwa NU yang tidak banyak membahas masalah tradisi lokal. Dapat dipertanyakan, mengapa dalam buku kumpulan hasil Bahsul Masail NU yang terhimpun dalam Ahkam al-Fuqaha' sangat sedikit – untuk tidak mengatakan tidak ada – membahas persoalan tradisi lokal yang justru menjadi bagian yang sering diulang pembahasannya oleh A. Hassan dan Muhammadiyah? Tampaknya ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan di sini, antara lain; pertama, bahwa pendukung tradisi lokal adalah orang-orang yang pandangan keagamaannya sesuai dan menerima, bahkan mengakomodasi tradisi lokal sebagai bagian ritual keagamaan

¹⁸⁵Tim Kodifikasi LBM PPL [Lembaga Bahtsul Masail Pondok Pesantren Lirboyo], *Dalil-dalil Aqidah & Amaliah Nahdliyyah* (Lirboyo: t.pen, 2011), cet. ke-3, v.

mereka setelah mereka lakukan perubahan substansinya secara Islami. Karena mereka merasa tidak ada masalah dengan tradisi lokal, maka sedikit sekali pertanyaan dari jama'ah yang selanjutnya menjadi pembahasan dalam lembaga Bahsul Masail NU mengenai tradisi lokal, seperti tentang selamatan kematian, tawasul, perayaan maulid Nabi, dsb. Berbeda halnya jika dibandingkan dengan kaum muda sebagai "pendatang baru" yang memiliki kecenderungan pandangan "anti tradisi lokal," mereka justru merasa penting membahas dan meminta penjelasan mengenai keabsahan tradisi keagamaan lokal tersebut.

Kedua, bahwa semakin gencar serangan dari kelompok penolak tradisi terhadap kelompok pendukung tradisi, justru akan semakin menegaskan munculnya identitas kelompok. Dalam kondisi seperti ini masyarakat Muslim akan secara alami atau pun terpaksa dihadapkan pada pilihan untuk mengikuti atau menolak tradisi keagamaan lokal tersebut. Dan dari dua kutub yang pro dan kontra tradisi ini juga memungkinkan untuk memunculkan kelompok dalam posisi netral. "Pemain lama" atau kelompok pendukung tradisi lokal secara alamiah telah memiliki identitas dalam amaliahnya, sementara penolak tradisi lokal yang masih dianggap "pendatang baru" dengan agenda purifikasinya, secara sosial harus berusaha untuk mendapatkan pengakuan identitas mereka. Inilah yang dikenal dengan politik identitas (*siyāsah al-hawiyyah*) kelompok.¹⁸⁶

Terdapat beberapa identitas yang sering dilekatkan kepada kelompok Muslim Tradisionalis, seperti pembela tradisi lokal, mereka mengaku sebagai kelompok ahli sunah waljamaah, tetapi oleh A. Hassan, mereka justru difonis sebagai "tukang tahlil," dan "ahli bid'ah". Salah satu tema yang ditegaskan berulang kali oleh ulama modernis adalah tema "kembali kepada al-Qur'an dan hadis," yang juga sekaligus sebagai salah satu identitas mereka. Hal inilah yang berbeda dengan M17 dan Perti, bahwa yang ditekankan bukan kembali kepada Al-Qur'an dan hadis secara langsung dengan ijtihad tetapi supaya mengingat para ulama

¹⁸⁶Hilman Latief, "Symbolic and Ideological Contestation over 46 manitarian Emblems: The Red Crescent in Islamizing Indonesia," dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol.18, no.2, 2011, 251.

mazhab dan guru-guru mereka yang dianggap sebagai pintu dalam memperoleh ilmu. Dalam Qanun Asasi Nahdlatul Ulama misalnya dinyatakan "Wahai ulama dan para pemimpin yang bertakwa di kalangan *Ahlussunnah wal Jama'ah* dan keluarga mazhab imam empat, Anda sekalian telah menimba ilmu dari orang-orang terdahulu. Mereka juga menimba dari orang-orang sebelumnya dengan jalan *sanad* yang bersambung sampai kepada Anda sekalian, dan Anda selalu meneliti dari siapa menimba ilmu agama itu."¹⁸⁷

Dalam kajian wacana, mengamati hubungan struktur internal yang terjalin di antara satuan-satuan wacana dalam kutipan dari Qanun Asasi Nahdlatul Ulama di atas merupakan hal penting. Paling tidak ditemukan dua satuan wacana dari serangkaian kalimat, yang pertama "ulama dan para pemimpin di kalangan *Ahlussunnah wal Jama'ah* dan keluarga mazhab imam empat," dan yang kedua "memperoleh ilmu dengan jalan *sanad*". Ungkapan ini menggambarkan adanya penegasan identitas kelompok, bahwa Nahdlatul Ulama sebagai *Jam'iyyah Diniyyah Ijtima'iyyah* merupakan wadah bagi para ulama dan pengikut-pengikutnya dengan tujuan untuk memelihara, melestarikan, dan mengamalkan ajaran Islam dengan menjadikan paham ahli sunah waljamaah¹⁸⁸ sebagai basis teologi (dasar berakidah) dan

¹⁸⁷Dinukil dari Abdul Muchith Muzadi dari Ra'is Akbar Jam'iyyah Nahdlatul Ulama KH. Iqbal Iqbal, dan diterjemahkan oleh KH. Mustofa Bisri Rembang. Lihat Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah & Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU)* (Surabaya: Khalista, 2006), cet. ke-3, 19.

¹⁸⁸Istilah Ahli sunah waljamaah terdiri dari tiga kata, yakni *ahl*, *al-sunnah* dan *jama'ah*. Kata *Ahl* jika dikaitkan dengan aliran-aliran atau mazhab berarti "pengikut aliran" atau "pemeluk mazhab". Ada yang mengatakan, kata *ahl* sebagai *badal nisbah* yang jika dikaitkan dengan *al-sunnah* berarti orang yang berpaham sunni (penganut sunah Nabi), sedangkan kata *Jama'ah* berarti penganut i'tiqat jama'ah para sahabat nabi. Jadi, ahli sunah waljamaah adalah nama bagi kelompok Muslim pendukung sunah Nabi dan para sahabatnya, yakni kaum yang menganut i'tiqat sebagaimana i'tiqat Nabi dan para sahabatnya. I'tiqat Rasul dan para sahabatnya itu terpecah di berbagai ayat dan hadis nabi, yang kemudian dikumpulkan dan dirapikan oleh Shaykh Abu Hasan 'Ali al-Ash'ari (260-324 H). Karena itu kaum ahli sunah waljamaah dikenal juga dengan kaum Ash'ari atau kaum sunni. Lihat Ridwan, *Paradigma Politik NU* (Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press bekerjasama dengan Pustaka Pelajar

menganut salah satu dari mazhab empat; Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali sebagai pegangan dalam berfikir.¹⁸⁹

¹⁶ Pada awal kemunculannya, istilah ahli sunah waljamaah – sebagaimana yang tersebut dalam hadis Nabi saw - tidak merujuk pada ideologi atau organisasi tertentu. Ketika istilah ahli sunah waljamaah dikaitkan oleh ulama-ulama Indonesia dengan keberadaan organisasi Nahdlatul Ulama, secara tekstual memang sulit menghubungkan secara langsung antara istilah ahli sunah waljamaah dengan organisasi NU. Persinggungan organisasi NU dan ahli sunah waljamaah, dipertemukan dengan kerangka nilai yang memiliki korelasional antara keduanya "sebagai pengamal dan berpaham" yang secara formal dituangkan dalam AD/ART NU.¹⁹⁰

Prinsip ahli sunah waljamaah mengandung dua elemen penting yang sebenarnya tercermin dari istilahnya sendiri, yakni ahli sunah dan aljamaah. Ahli sunah menggambarkan bagaimana agama harus ditafsirkan dan dipraktikkan berdasarkan ajaran Rasulullah saw., sebagai kebalikan ahli bid'ah, sedangkan aljamaah melambangkan persambungan tradisi keberagamaan di zaman Rasulullah dengan periode kehidupan berikutnya yang tak lepas dari konteks sosial kemasyarakatan kala itu, dalam kaitannya dengan penafsiran terhadap ajaran Islam yang lebih fleksibel dan berkesadaran sejarah.

Dengan demikian, ahli sunah waljamaah pada dasarnya berusaha mengawinkan antara keragaman *living tradition* yang bersifat nisbi dan merupakan bagian dari fakta sejarah manusia di sepanjang masa dengan ketauhidan Islam yang bersifat mutlak dan tidak pernah berubah sepanjang masa. Perkawinan ini seakan

mencoba menjelaskan bagaimana cara menjalankan syari'at Islam yang normatif dan kering harus diturunkan ke tataran empirik yang dinamis dan menjelma menjadi tradisi, serta menekankan bahwa tradisi awal Islam di masa Rasulullah dan para sahabatnya bukanlah episode sejarah yang pantas dibuang jauh-jauh, melainkan mesti diwarisi sesuai tingkat relevansi dan kebutuhan aktual pada masa yang lebih belakangan, tidak terkecuali dalam periode sejarah yang sedang berjalan.¹⁹¹

Kembali kepada pembahasan penggunaan kosa kata, bahwa A. Hassan dan tokoh-tokoh yang mengusung ide puritanisme, yang dalam berbagai kesempatan relatif sering membicarakan bahkan mengkritik aktivitas Muslim tradisional, dapat dipahami sebagai kelompok yang cenderung mengambil posisi menyerang, sehingga penyerang biasanya selalu mengambil inisiasi untuk memulai pembicaraan tentang hal tersebut.¹⁹² Secara psikologis, penyerang selalu mencari dan berfikir bagaimana agar lawan bisa terkalahkan, antara lain dengan meningkatkan intensitas penyerangan itu dalam setiap dakwahnya, baik dakwah melalui lisan/ceramah atau tulisan. Selain itu upaya memproduksi kembali fatwa yang sudah dikeluarkan juga menjadi perhatian. Karena semakin banyak orang mendengarkan ceramah dan membaca tulisan beliau, maka semakin banyak orang yang akan terpengaruh ide-ide yang diusungnya. Sampai tahun 2007 saja, karya A. Hassan sudah dicetak ulang yang ke-15. Ini menandakan bahwa buku ini

44

¹⁹¹ Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa* (Jakarta: Logos, 1999), cet. ke-1, 113-114.

¹⁹² Fatwa A. Hassan yang terdapat di beberapa karyanya, bahkan dalam buku Soal-Jawab sendiri, satu tema bisa diulang beberapa kali, ini menunjukkan terjadinya intensitas tinggi penyampaian materi tersebut kepada masyarakat, sehingga setiap saat masyarakat menanyakan hal yang sebenarnya sudah pernah dijelaskan oleh A. Hassan. Misalnya tema tentang tahlilan (hadiah pahala) diulang sebanyak 8 kali, yakni dibahas di Soal-Jawab 1 dalam tema "Tahlil dan makan di rumah orang kematian," hlm. 216, "Tahlil dan Baca Qur'an buat Orang Mati," hlm. 217. Pada Soal-Jawab 2, dibahas lagi dengan tema "Tahlil," hlm. 505, 507, "Hadiah Bacaan," hlm. 513, "Hadiah al-Fatihah," hlm. 516. Pada Soal-Jawab 3, dibahas lagi dengan tema "Hadiah (Over Ganjaran)," hlm. 992, "Hadiah Amal," hlm. 1172. Dan pada Soal-Jawab 4 dibahas dengan tema "Tahlil dan Kenduri," hlm. 1367. Ini baru yang terdapat dalam buku 12 Soal-Jawab, padahal tema-tema kontroversial seperti ini juga pernah dibahas dalam majalah-majalah, seperti Majalah Pembela Islam, al-Lisan, dll.

sangat dibutuhkan kalangan Muslim sekaligus menandakan semangat Muslim yang selalu mencari dalil atau landasan normatif amalan yang selama ini dilaksanakan.¹⁹³

Kelompok bertahan sesungguhnya keseluruhannya merespon serangan tersebut, tetapi mereka menempuh dua jalur. Pertama jalur dakwah dengan lisan (ceramah) saja, dan yang kedua menempuh jalur lisan dan tulisan. Tampaknya NU pada awalnya bisa digolongkan kepada kelompok bertahan yang secara umum cenderung menempuh jalur lisan, dan sejak akhir abad 20 M mereka mulai banyak memberikan respon melalui tulisan.¹⁹⁴ Adapun yang sejak awal memberikan respon akademik atau setidaknya menulis karya yang bisa dijadikan sebagai pedoman atau panduan bagi jama'ahnya adalah Siradjuddin Abbas (Perti). Terbukti, sampai pada tahun 2009, buku *40 Masalah Agama* karya Siradjuddin Abbas telah dicetak ulang yang ke-10. Ini menunjukkan betapa dibutuhkannya buku ini oleh masyarakat Muslim.

Selanjutnya, untuk melihat adanya pertarungan wacana dalam bentuk pernyataan-pernyataan, berikut ini beberapa ungkapan yang dikeluarkan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas yang memungkinkan dapat menggambarkan adanya upaya saling mempertahankan versi kebenaran pandangan masing-masing.

6

¹⁹³Penjelasan fatwa yang didasarkan pada Al-Qur'an dan hadis akan cenderung bisa diterima oleh kalangan umum ketimbang hanya berdasarkan qaul ulama, meskipun qaul ulama juga didasarkan pada nas Al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, NU harus menyadari kekurangannya, bahwa selama ini fatwa yang dikeluarkan lebih banyak merujuk kepada qaul ulama, padahal mereka sebenarnya mampu melengkapi dengan melakukan penggalian kepada Al-Qur'an dan hadis.

¹⁹⁴Terutama sejak awal abad 21 M, kalangan NU mulai disadarkan dengan semakin banyaknya serangan dari kalangan Salafi Wahabi yang sangat gencar melalui radio komunitas maupun melalui ceramah-ceramah dalam dakwah mereka. Hal inilah yang membuat kalangan NU berusaha membahas secara serius materi-materi yang sering dijadikan bahan serangan kaum Salafi untuk dicarikan jawabannya.

Tabel 14:
Penggunaan Pernyataan dalam Fatwa

Kasus: Hadiah Pahala

A. Hassan	Siradjuddin Abbas
Pendirian kami, setuju dengan golongan akhir yang orang gelar Mu'tazilah, Wahhabi, dan lain-lainnya, yaitu tidak boleh over ganjaran.	Setiap orang Islam boleh menghadiahkan pahala amalnya kepada orang lain, sedangkan orang yang diberi itu dapat pula menerima hadiah itu, dan bermanfaat baginya di akhirat.
Hadiah pahala itu tidak ada dalam Islam. ¹⁹⁵	Tentang hal ini umat Islam sedunia sepakat mempercayai-nya, karena banyak sekali ayat-ayat Quran dan hadis-hadis nabi yang menerangkan hal itu.
Memang tidak kurang jalan buat orang-orang yang mau cari-cari jalan buat menetapkan khenduri dan selamatan, dan buat berdagang ganjaran. ¹⁹⁶	Kami, ... bukan saja mengi'tiqatkan tetapi menyiarkan dan mempertahankan kepercayaan serupa itu. ¹⁹⁷

Kasus: Talkin Mayit

A. Hassan	Siradjuddin Abbas
Al-Qur'an menerangkan bahwa orang-orang mati itu tak dapat diajar apa-apa lagi	Orang dalam kubur itu mendengar apa yang kita ucapkan pada ketika kita membacakan talkin, karena Tuhan menjadikan mereka mendengar. ¹⁹⁸ Masalah talkin bagi umat Islam adalah masalah penting, sunnat hukumnya, berguna dan berfaedah bagi mayit yang sudah dikuburkan.
Imam ahli hadis berkata, tidak ada satupun riwayat yang sah tentang Nabi ada benarkan talkin. Tidak ada	Sudah dari zaman sahabat-sahabat Nabi, zaman tabi'in dan tabi' tabi'in dan terus kepada zaman ulama-ulama

¹⁹⁵A. Hassan, *Soal-Jawab 3*, 993.
¹⁹⁶A. Hassan, *Soal-Jawab 3*, 1008.
¹⁹⁷Siradjuddin Abbas, "Masalah Hadiah Pahala," dalam *40 Masalah Agama 1*, 195-196.
¹⁹⁸Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama 4*, 120.

satupun riwayat yang menunjukkan Nabi ada pernah kerjakan talkin itu ataupun sahabat ataupun imam mujtahid	"salaf dan khalaf", sekalian orang mati itu ditalkinkan.... ¹⁹⁹
Biarlah mereka mengajar orang-orang yang sudah mati, atau kita kata: biarlah bangkai mengajar bangkai. Biarlah mereka buka sekolah buat mengajar bangkai	Membacakan talkin bukan mengajar sebagai yang kita fahamkan, yakni seperti mengajar di sekolah. Membacakan talkin hanya sekedar "mengingatkan"
Kami rasa, bahwa orang-orang yang tidak mau terima kebenaran itu, walau bagaimanapun banyaknya kita kasih keterangan, tidak akan mereka terima, sebagaimana firman Allah al-An'am 25. ²⁰⁰	Dan bagi orang yang anti yang ia telah menolak secara a-priori, walaupun dalil itu dibawa ag ⁴⁰ egoni ia tak akan percaya juga. Allah menyesatkan orang yang dikehendaki-Nya dan memberi hidayah orang yang dikehendaki-Nya. ²⁰¹

Kasus: Peringatan Maulid Nabi

A. Hassan	Siradjuddin Abbas
Cara-cara itu bid'ah terlarang atau membodohkan diri sendiri karena; pembacanya berteriak bergendang dan melagukan kitab maulid tanpa tahu artinya	Banyak ulama mazhab Syafi'i memfatwakan bahwa sunnah hukumnya merayakan peringatan Maulid nabi dan Isra' Mi'raj
Mempercayai dan menganggap sesuatu, dengan tidak pakai keterangan dari agama itu suatu kesalahan besar	Merayakan hari Maulid nabi boleh dengan amalan apa saja, asal semuanya diniatkan untuk membesarkan dan mengagungkan Nabi saw. dan jangan ada dalam amalan perayaan maulid itu sesuatu pekerjaan yang terlarang oleh agama, seperti berjudi, pergaulan bebas muda-mudi, dansa dan musik-musikan. ²⁰²
Hadirnya ruh Nabi kita di waktu orang berdiri baca maulid itu satu perkara yang gaib. Perkara gaib itu tak dapat	Berdiri ketika sampai kepada kisah Nabi dilahirkan adalah sunnah hukumnya kalau diniatkan secara

¹⁹⁹Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama 4*, 70, 82.

²⁰⁰A. Hassan, "Mengajar Orang Mati," dan "Talqinkan Orang yang Sudah Mati," dalam *Soal-Jawab 1*, 210-213.

²⁰¹Siradjuddin Abbas, "Masalah Talqin," dalam *40 Masalah Agama 4*, 113-114.

²⁰²Siradjuddin Abbas, "Masalah Maulud Nabi Muhammad Saw," dalam *40 Masalah Agama 2*, 181.

orang mengetahui dengan yakin melainkan diterangkan oleh Allah dan Rasul-Nya.	ikhlas untuk menghormat kedatangan Nabi saw.
Tak ada satupun keterangan dari agama atau akal yang mengatakan dapat pahala orang yang baca sesuatu bahasa yang ia tidak mengerti. Orang yang membaca Al-Qur'an tanpa mengerti artinya juga tidak akan dapat pahala. ²⁰³	Orang yang membaca (pujian) dan orang yang menyumbang atas terlaksananya perayaan ini sama-sama diberi pahala oleh Allah dan insyaallah akan mendapat syafa'at beliau di akhirat nanti. ²⁰⁴

Kasus: Tawasul

A. Hassan	Siradjuddin Abbas
Kaum yang menjadikan berhala sebagai perantara telah dinamakan musyrik oleh Al-Qur'an. Maka cobalah kita fikirkan apakah perbedaan kaum itu dengan kaum yang meminta-minta kepada Rasul dan wali?	Do'a dengan tawasul itu adalah sunnat hukumnya dan diamalkan oleh Nabi, sahabat Nabi, dan ulama-ulama salaf dan khalaf sedari dulu.
Kalau sekiranya meminta kepada yang mati itu baik, tentulah sahabat-sahabat berdo'a kepada Rasulullah. ²⁰⁵	Tawasul ialah memohon kepada Tuhan dengan mengingatkan sesuatu hal yang dikasihi-Nya. Bukan memohon kepada nabi atau kepada ulama dan wali-wali. ²⁰⁶

Sebagaimana dikutip Eriyanto, salah satu aspek penting dan khas dari pemikiran Roger Fowler dkk. terkait dengan penggunaan kalimat dalam membentuk wacana adalah transformasi. Bahwa tata kalimat itu bukan sesuatu yang baku, tetapi dapat diubah susunannya, ditambah, dan dikurangi. Dan perubahan itu bukan hanya mengubah struktur kalimat tetapi juga mengubah makna dari bahasa yang digunakan secara keseluruhan.

²⁰³A. Hassan, "Perayaan Hari Lahir dan Mi'raj Nabi saw.," dan "Membaca Maulid Nabi," dalam *Soal-Jawab 2 dan 1*, 795 dan 371.

²⁰⁴Siradjuddin Abbas, "Masalah Maulud Nabi Muhammad Saw," dalam *40 Masalah Agama 2*, 194.

²⁰⁵A. Hassan, *Soal-Jawab 1*, 324-325.

²⁰⁶Siradjuddin Abbas, "Masalah Tawassul dalam Mendo'a," dalam *40 Masalah Agama 1*, 135 dan 167.

Terdapat dua tipe transformasi, yakni pasivasi dan nominalisasi.²⁰⁷ Pasivasi adalah mengubah tata susunan kalimat dari bentuk aktif menjadi pasif. Dalam kalimat aktif, subyek diletakkan di muka dan digambarkan melakukan suatu tindakan. Di sini, proses atau tindakan ditujukan kepada subyek. Ketika bentuk aktif diubah menjadi pasif, maka proses bukan ditujukan kepada subyek tetapi obyeklah yang menjadi titik perhatian yang ingin dikomunikasikan kepada pembaca/khalayak.²⁰⁸

Contoh penggunaan kalimat aktif misalnya, dalam kasus talkin mayit, A. Hassan menggunakan kalimat "al-Qur'an menerangkan bahwa orang-orang mati itu tak dapat diajar apa-apa lagi." Siradjuddin¹⁹ Abbas dalam kasus hadiah pahala mengatakan "banyak sekali ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis nabi yang menerangkan hal itu." Kedua ungkapan dengan memakai kata kerja "menerangkan" ini merupakan kalimat aktif ya⁷⁸ memberikan penekanan kepada subyek kalimat, yakni kata "al-Qur'an dan hadis" yang ingin dikomunikasikan oleh A. Hassan¹⁷¹ Siradjuddin Abbas kepada pembaca fatwa. Penggunaan kata "Al-Qur'an dan hadis" dalam kalimat tersebut dapat dimaknai sebagai upaya pen⁸gunaan otoritas (wewenang)²⁰⁹ oleh pengguna bahasa. Otoritas al-Qur'an dan hadis dijadikan sebagai alat untuk meyakinkan atau mempengaruhi pembaca fatwa agar mereka

²⁰⁷Nominalisasi terjadi ketika kalimat atau bagian dari kalimat dibentuk dalam kata benda, umumnya mengubah kata kerja kepada kata benda, seperti dengan memberikan imbuhan pe-an, kata memperkosa menjadi pemerkosaan, kata memperingati menjadi peringatan, menghadihkan pahala menjadi over/pemindahan pahala, dll. Akibatnya, yang diterima oleh pembaca fatwa adalah kesan *intensifier* dari suatu tindakan dan dapat mengasosiasikan terjadinya gejala tindakan tersebut yang menjadi fenomena yang mengkhawatirkan. Ketika disebut kata "peringatan maulid," atau "pemindahan pahala," maka yang tertangkap oleh pembaca fatwa adalah tindakan itu mengkhawatirkan. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana*, 155.

²⁰⁸Eriyanto, *Analisis Wacana*, 153-154. Dalam tradisi *critical linguistic* bahasa dipandang sebagai praktik sosial. Peneliti yang menggunakan metode ini melihat bagaimana pemilihan kosa kata tertentu (diksi) dan tata bahasa (grammar) tertentu membawa implikasi dan ideologi tertentu. Lihat Yoco Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis*, 84.

²⁰⁹Otoritas adalah sebuah kekuatan yang membuat orang tunduk tanpa harus dibujuk. Lihat Hannah Arendt, "What is Authority?," dalam *Between Past and Future* (New York: Viking Press, 1968), 103.

yakin dan mengikuti seperti apa yang diinginkan oleh pengguna bahasa. Apalagi dalam ungkapan Siradjuddin Abbas ditambahkan kata "banyak sekali ayat-ayat" yang menggambarkan adanya sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis yang mengabsahkan amalan hadiah pahala. Kata "ayat-ayat" di sini sudah dalam bentuk jamak kemudian ditambah lagi dengan kata "banyak sekali" adalah bentuk taukid (menguatkan). Penggunaan bentuk taukid biasanya ditujukan kepada orang yang telah mengetahui ketentuan hukum tetapi ia sedang terlupa/tidak menjalankan atau ditujukan kepada orang yang menentang atau tidak percaya.²¹⁰ Dalam konteks ini, utamanya A. Hassan dan yang sependapat dengannya diposisikan sebagai orang yang diseru oleh ungkapan Siradjuddin tersebut. Namun, boleh jadi sesuai dengan yang sering dikatakan Siradjuddin Abbas bahwa penulisan fatwanya ditujukan untuk membela dan mempertahankan paham keagamaan ahli sunah waljamaah, maka ungkapan tersebut boleh jadi ditujukan kepada para pengamal tradisi keagamaan dalam rangka menguatkan dan lebih meyakinkan amalan yang selama ini dijalankannya.

Ungkapan A. Hassan, "Biarlah mereka mengajar orang-orang yang sudah mati, atau kita kata: biarlah bangkai mengajar bangkai. Biarlah mereka buka sekolah buat mengajar bangkai." "Kami rasa, bahwa orang-orang yang tidak mau terima kebenaran itu, walau bagaimanapun banyaknya kita kasih keterangan, tidak akan mereka terima, sebagaimana firman Allah al-An'am 25,"²¹¹

²¹⁰Bentuk *kalām* menurut *muqtaḍa al-Zāhir* (tuntutan sesuatu yang dipengaruhi oleh keadaan lahiriyah pendengarnya) dibagi menjadi tiga tingkatan, yakni *kalām ibtidā'ī*, *kalām ṭalabī*, dan *kalām inkārī*. *Kalām ibtidā'ī* adalah *kalām* yang disampaikan kepada pendengar yang *khāl al-dhihni* (belum tahu *ḥukm al-khabar*) dan tanpa diperlukan bentuk taukid. *Kalām ṭalabī* adalah *kalām* yang disampaikan kepada *sāmi' mutaraddid* (ragu-ragu) terhadap *ḥukm al-khabar* dan sebaiknya dipasang taukid. Adapun *kalām inkārī* adalah *kalām* yang disampaikan kepada *sāmi' munkir* (pendengar yang tidak percaya pada *ḥukm al-khabar*), oleh karenanya wajib dipasang taukid. Semakin tinggi pengingkaran⁴ya, maka semakin banyak perabot taukidnya. Lihat Syeikh Makhlūf ibn Muḥammad al-Badawī, *Hāshiyah 'Alā Sharḥ Hullīyyah al-Lubb al-Muṣawwan li al-'Allāmah al-Shaykh*⁶ Aḥmad al-Damanḥūrī 'Alā al-Risālah al-Mawsūmah bi al-Jauhar al-Maknūn *fi al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī' li al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān al-Akhḍarī* (t.tp.: t.pe¹¹pit, t.t.), 38.

²¹¹Terjemah ayat 25 al-An'am; Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkan (bacaan)mu, padahal Kami telah meletakkan tutup di atas hati

dan ungkapan Siradjuddin Abbas "Dan bagi orang yang anti yang ia telah menolak secara a-priori, ⁴⁰laupun dalil itu dibawa agak segoni ia tak akan percaya juga. Allah menyesatkan orang yang dikehendaki-Nya dan memberi hidayah orang yang dikehendaki-Nya." adalah bentuk kalimat dengan menyebutkan subyek secara tegas, yakni kata "mereka" dan "orang yang anti" sebagai sasaran penekanan dalam pembicaraan. Kata "mereka" dalam ungkapan A. Hassan memaksudkan kelompok Muslim yang melakukan tradisi talkin mayit, sedangkan kata "orang yang anti" menunjuk kepada orang yang tidak menerima tradisi talkin mayit. Dalam pembahasan ilmu *ma'ānī*,²¹² untuk mencapai susunan *kalām* yang *baligh* (مطابق لمقتضى الحال), maka *kalām* mengalami beberapa proses dari sisi *musnad ilaihnya*, terkadang dibuang, disebut, *dima'rifahkan*, *dinakirahkan*, sesuai dengan tuntutan keadaan yang dipengaruhi oleh tujuan *mutakallim* dalam rangka mengingatkan pendengarnya. Proses pembuangan, penyebutan, dll., ini memiliki tujuan, seperti untuk mengagungkan (تعظيم), menghina (الإهانة), dll.²¹³ Contoh di atas, kata "mereka" dan "orang yang anti" berkedudukan sebagai subyek (*musnad ilaih*) secara sengaja disebutkan. Penyebutan *musnad ilaih* oleh *mutakallim* (A. Hassan dan Siradjuddin Abbas) boleh jadi dimaksudkan untuk menghina (الإهانة). Tentu yang dihina di sini adalah orang-orang yang berseberangan pandangan. Penggunaan ungkapan-ungkapan seperti itu menggambarkan adanya upaya saling mempertahankan versi kebenaran pandangannya meskipun harus dengan menganggap rendah orang lain yang berseberangan pendapat.

11

mereka (sehingga mereka tidak) memahami ¹¹ dan (kami letakkan) sumbatan di telinganya. Dan jikapun mereka melihat segala tanda (kebenaran), mereka tetap tidak mau beriman kepadanya, sehingga apabila mereka datang kepadamu untuk membantahmu, orang-orang kafir itu berkata: "Al-Quran ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu."

²¹²Ilmu *ma'ānī* adalah bagian ilmu *balaghah* yang membahas tentang cara-cara menyusun *kalām* yang sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Tujuannya adalah untuk menjaga agar tidak terjadi kesalahan di dalam menyampaikan makna.

4

²¹³Syeikh Makhlūf ibn Muḥammad al-Badawī, *Hāshiyah 'Alā Sharḥ Hulliyyah al-Lubb al-Muṣawwan li al-'Allāmah al-Shaḥīh Aḥmad al-Damānḥūrī 'Alā al-Risālah al-Mawsūmah bi al-Jauhar al-Maknūn fi al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī' li al-Sayyid 'Abd al-Rahmān al-Akhḍarī*, 53.

Kalau diperhatikan, pada akhir masing-masing ungkapan, baik A. Hassan maupun Siradjuddin Abbas menggunakan legitimasi ayat al-Qur'an. A. Hassan menggunakan kalimat "sebagaimana firman Allah al-An'am 25," dan Siradjuddin menggunakan kalimat "Allah menyesatkan orang yang dikehendaki..." Lagi-lagi, di sini otoritas al-Qur'an digunakan. Dalam tradisi Islam Sunni sering disampaikan oleh para guru bahwa dalam Islam tidak dikenal sistem gereja, dan bahwa tidak seorang pun, atau sekelompok orang, yang menyandang otoritas Tuhan. Kaum Muslim berusaha keras untuk menemukan kehendak Tuhan, tetapi tak seorang pun berhak mengklaim memiliki otoritas tersebut. Oleh karena itu setiap Muslim memiliki potensi untuk membawa kebenaran Tuhan. Gagasan tentang pencapaian kebenaran yang bersifat individual inilah yang melahirkan kekayaan dan keragaman ajaran Islam.²¹⁴

Memang benar bahwa Islam Sunni memiliki kelemahan dalam hal struktur otoritas hierarkis dan kelembagaan yang bersifat formal. Tidak ada suatu badan otoritatif selain Tuhan dan Nabi, tetapi keduanya terwakili dalam sejumlah teks nas. Akibatnya teks tersebut berfungsi sebagai pusat otoritas dalam Islam. Pada masa hidupnya, Nabi diakui sebagai suara otoritatif yang mewakili Kehendak Tuhan. Ia dipandang sebagai penerima wahyu Tuhan, sehingga secara efektif berperan sebagai pemegang otoritas dalam masyarakat Muslim paling awal. Namun, setelah Nabi wafat, masyarakat Muslim awal menghadapi kemelut serius untuk pertama kalinya tentang persoalan legitimasi dan otoritas.

Pada masa khulafa' rasyidun, orang Islam berdebat dan berjuang untuk menentukan orang yang berhak menerima otoritas setelah wafat Nabi. Mereka yang memungkinkan menjadi calon penerima otoritas itu antara lain tokoh Quraish, keluarga Nabi, sahabat dekat Nabi, dan para pemimpin masyarakat Muslim pada umumnya. Akhirnya berbagai pembenaran teologis dikemukakan untuk mendukung peluang masing-masing calon untuk mendapatkan otoritas yang pernah dimiliki Nabi. Pada abad ke 2 H, muncul calon pemegang otoritas yang sangat kuat, yakni yang

dikenal dengan *fuqaha*. Dan pada abad ke 4 H, otoritas Nabi terwujud secara tegas dan kokoh dalam konsep hukum Islam dan para penjaganya, yakni *fuqaha*. Akhirnya fatwa yang dikeluarkan oleh ahli hukumlah yang dipandang sebagai ekspresi Kehendak Tuhan.²¹⁵

⁵⁵enurut Khaled Abou El Fadl, otoritas memiliki dua sifat, yakni otoritas yang bersifat koersif (*coercive authority*)²¹⁶ dan otoritas yang bersifat persuasif (*persuasive authority*). Otoritas persuasif inilah yang dimiliki oleh para *fuqaha*, yang oleh Friedman dikenal¹² dengan istilah "pemegang otoritas/*being an authority*," yakni kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku orang lain atas dasar kepercayaan, karena *fuqaha* dipandang memiliki keahlian khusus. Pengetahuan secara khusus itulah yang menjadi alasan ketundukan orang awam terhadap ucapan-ucapan pemegang otoritas, meskipun ia tidak memahami dasar argumentasi dari ucapan tersebut. Di sini yang terjadi adalah adanya pelibatan kekuasaan yang bersifat normatif. Orang lain tunduk bukan karena jabatan atau kapasitas resminya, tetapi karena ia memiliki pengeta⁵⁵an khusus.²¹⁷

Otoritas persuasif melibatkan penggunaan pengaruh dan kekuasaan normatif atas seseorang. Otoritas persuasif memengaruhi orang lain untuk percaya, bertindak atau tidak bertindak sesuatu hal, dengan cara membujuk mere⁵⁵ bahwa hal tersebut adalah sesuatu yang sudah seharusnya. Ia memengaruhi orang lain untuk percaya bahwa bertindak sesuai dengan arahan tertentu sejalan dengan rasa tanggung jawab pribadi mereka. Istilah kekuasaan normatif ini dipinjam oleh Khaled Abou El Fadl

21

²¹⁵Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 11-12.

²¹⁶Otoritas yang bersifat koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat pun tidak memiliki pilihan lain kecuali menaatinya. Ini yang oleh Friedman – sebagaimana dikutip oleh Khal¹² Abou El Fadl – sebagai otoritas yang dimiliki oleh pejabat/penguasa yang "memangkn²¹ otoritas/*being in authority*" bukan "pemegang otoritas/*being an authority*." Lihat Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 18. ³⁹

²¹⁷Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), cet. ke-1, 37-38.

dari Josept Raz, dengan arti yang lebih luas, bahwa kekuasaan normatif yang dimaksudkan El Fadl adalah kemampuan memengaruhi keyakinan dan tindakan orang lain dengan cara meyakinkan mereka bahwa ketundukannya terhadap arahan tertentu adalah untuk kepentingan mereka dan selaras dengan rasa tanggung jawab mereka.²¹⁸

Dengan demikian, kalimat-kalimat atau ungkapan-ungkapan yang digunakan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas di atas dapat dipahami sebagai upaya untuk memengaruhi pembaca fatwa agar mereka melakukan atau tidak melakukan sesuatu amalan tentang tradisi keagamaan itu sebagai bentuk ketundukan dan kepentingan yang selaras dengan tanggung jawab mereka sebagai Muslim yang seharusnya melakukan atau tidak melakukan hal tersebut.

Fatwa merupakan nasehat dari suatu otoritas mengenai pendirian hukum atau ketentuan hukum Islam. Dalam Islam tidak dikenal otoritas tunggal sebagaimana dalam agama Katolik. Fatwa diberikan sebagai respon terhadap suatu masalah. Sebagian fatwa hanya sekedar mengulang-ulang berbagai pendapat yang telah dikenal dan, karena itu, fungsinya yang paling penting adalah penegasan kembali secara resmi. Melalui fatwa, pemegang otoritas agama (mufti) menyampaikan gagasan dan pendapat yang pada ujungnya adalah untuk mempengaruhi masyarakat.

Fatwa sebagai alat komunikasi untuk menjelaskan, mempersuasi, dan mempengaruhi, pada akhirnya dimaksudkan juga untuk mengontrol dan mendominasi pihak lain yang pandangan dan gagasannya sama maupun yang berbeda. Terhadap orang lain yang sependapat, maka pengaruh fatwa berupa tambahnya keyakinan dan kemantapan. Terhadap orang yang tidak sependapat, maka pengaruh fatwa bisa membuat orang tersebut ragu terhadap kebenaran amaliah yang selama ini dijalankan, yang kemudian bisa juga menyadarkan dan akhirnya mengikuti apa yang difatwakan pemegang otoritas. Jika pengaruh telah didapatkan, secara otomatis kontrol dan dominasi pihak yang dominan juga akan didapat. Hal ini bisa terjadi pada fatwa apapun termasuk fatwa-fatwa tentang tradisi keagamaan masyarakat

²¹⁸Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 43 dan footnote ke 56.

Muslim di Indonesia yang dari dulu sampai sekarang tetap diperselisihkan pada ulama. Hal yang mendorong para ulama berupaya mendapatkan pengaruh, kontrol dan dominasi, tidak lain dimaksudkan untuk melestarikan dan mempertahankan versi kebenaran paham keagamaan masing-masing ulama, baik yang mendukung tradisi lokal maupun yang menolaknya.

Untuk melihat adanya upaya saling mempertahankan versi kebenaran masing-masing ulama dan sekaligus menggambarkan adanya pertarungan wacana, tampaknya relevan dikutipkan beberapa tulisan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas. Dalam masalah modernisasi agama, Siradjuddin Abbas mengatakan:

"Memang sudah agak lama, mungkin setengah abad, dalam masyarakat Muslim Indonesia terjadi "perang dingin" yang tidak diumumkan antara orang-orang yang menganut paham modernisasi agama dengan orang-orang yang menolaknya. Kadang-kadang "perang dingin" itu dengan pidato-pidato atau majalah-majalah dan sekali-sekali terjadi "adu kuat" dalam perdebatan terbuka."²¹⁹

Dari pernyataan Siradjuddin Abbas di atas jelas menggambarkan telah terjadinya pertarungan antar kelompok Muslim di Indonesia, yakni kelompok ulama modern dan tradisional. Media yang digunakan antara lain adalah pidato atau ceramah, debat terbuka, dan media tulisan, baik tulisan di majalah²²⁰ maupun buku-buku.²²¹ Materi yang disampaikan tentu bermacam-macam, namun materi yang sering menjadi perdebatan biasanya persoalan hukum Islam atau fatwa hukum.

Dalam upaya mempertahankan paham keagamaan, beberapa kali Siradjuddin Abbas menyatakan secara tegas bahwa tujuan beliau menulis fatwa adalah untuk itu. Siradjuddin Abbas dalam masalah tawasul misalnya, mengatakan:

²¹⁹Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 2*, 209.

²²⁰87 majalah-majalah yang diterbitkan tahun dua puluh dan tiga puluhan, antara lain majalah "Pembela Islam" dan "Al-Lisan" di Bandung, Majalah "At-Thabib" di Cikampek Jawa Barat, "Suara Nahdlatul Ulama" di Surabaya, "Panji Islam", "Panji Masyarakat", dan "Suara Washliyah" di Medan, "Ar-Radd wal Mardud", "Al-Mizan", dan "SUARTI (Suara Tarbiyah Islamiyah)" di Bukittinggi, "Al-Munir" dan "Al-Ittifaq wal Iftiraq" di Padang, dan lain-lain.

²²¹Buku-buku yang ditulis A. Hassan, seperti "Soal-Jawab", Siradjuddin Abbas, seperti "40 Masalah Agama", buku kumpulan fatwa Nahdlatul Ulama, dan Kumpulan Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah.

"Saya menulis sebuah karangan yang bertalian dengan tawasul itu, demi untuk kepentingan mempertahankan fatwa kaum ahl al-sunnah wa al-jama'ah yang menganut amal tawasul itu sedari dulu.²²² Kalau do'a dengan tawasul dikatakan syirik (sebagai kedengaran didengungkan oleh mubaligh-mubaligh Islam gadungan) maka tentulah nenek moyang kita umat Islam yang dulu-dulu sudah musyrik semuanya.²²³

Pernyataan Siradjuddin Abbas dalam soal hadiah pahala juga menegaskan tujuan penulisan fatwanya itu sebagai berikut:

"Kaum Ahlussunnah wal Jama'ah beri'tiqat (mempercayai) bahwa menghadiahkan pahala kepada orang lain itu boleh dilakukan, dan orang yang diberi hadiah pahala itu mendapat faedah di akhirat. Kami, pengarang buku ini menganut aliran dan faham Kaum Ahlussunnah wal Jama'ah. Karena itu kami mempercayai (mengi'tiqatkan) serupa i'tiqat Kaum Ahlussunnah, bukan saja mengi'tiqatkan tetapi menyiarkan dan mempertahankan kepercayaan serupa itu."²²⁴

Demikian halnya dengan A. Hassan, secara tersurat ketika membicarakan masalah over ganjaran (dalam bentuk dialog), ia mengatakan: "Itu semua perkara kecil, karena yang besar dan penting itu ialah "kebenaran". Di mana ada "kebenaran," tuan-tuan itu akan ada di sana. Ini sudah maklum."²²⁵ Apa yang dikatakan sebagai kebenaran di sini tentulah kebenaran dalam versi A. Hassan yang hendak dipertahankan olehnya.

Sebagaimana diketahui, bahwa fatwa sebagai teks²²⁶ ketika dianalisis menggunakan analisis wacana kritis maka yang diselidiki adalah bagaimana melalui bahasa dalam fatwa, kelompok sosial yang ada saling bertarung dan mengajukan versinya masing-masing. Salah satu karakteristik penting dalam analisis wacana kritis adalah, bahwa wacana diproduksi sebagai bentuk interaksi dan hubungan dengan orang lain. Dengan menyelidiki konteks,²²⁷ wacana²²⁸ dipandang sebagai sesuatu yang

²²²Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 1*, 130.

²²³Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 1*, 140.

²²⁴Siradjuddin Abbas, "Hadiah Pahala," dalam *40 Masalah Agama 1*, 196.

²²⁵A. Hassan, *Soal-Jawab 3*, 1020.

²²⁶Teks adalah semua bentuk bahasa, bukan hanya kata-kata yang tercetak di lembar kertas, tetapi juga semua jenis ekspresi komunikasi, ucapan, musik, gambar, dll.

²²⁷Konteks yakni semua situasi dan hal yang berada di luar teks dan mempengaruhi pemakaian bahasa, seperti partisipan dalam bahasa, seperti latar siapa yang memproduksi wacana, jenis kelamin, pendidikan, etnis, agama dll,

5

bertujuan, apakah untuk mempengaruhi³⁹ mendebat, membujuk, menyanggah, bereaksi, dan sebagainya, yang diekspresikan secara sadar dan terkontrol, bukan di luar kendali dan kesadaran penulisnya.

Fatwa⁴ A. Hassan dan Siradjuddin Abbas sebagai tokoh yang hidup pada akhir abad 19 dan awal abad 20, serta fatwa yang dikeluarkan Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama yang berdiri pada awal abad 20, tentu dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosial baik dalam masalah keagamaan, politik, maupun masalah lainnya. Fatwa sebagai bentuk interaksi, sejak dari tahapan pembuatannya sampai pada tahapan penerapannya tidak bisa terlepas dari konteks dan tujuan penulisnya. Dalam konteks sejarah, sebagai akibat dari menyebarnya gagasan-gagasan reformis Muhammad Abduh yang dibawa para pencari ilmu di Timur Tengah ke Indonesia, menyebabkan terjadinya dua kecenderungan ulama Indonesia dalam menyikapi tradisi keagamaan yang telah lama berkembang di Indonesia. Respon kaum Muslim berbeda-beda dan tokoh-tokoh terkemuka sering kali berkompetisi, bahkan tidak jarang terjadi konflik di antara mereka²²⁹ dalam rangka mempertahankan paham keagamaan yang mereka anut.²³⁰

dan situasi di mana teks diproduksi, seperti setting sosial tertentu (tempat, waktu, posisi pembicara/penulis).

20

²²⁸Wacana di sini dimaknai sebagai pertautan teks dan konteks secara bersama-sama dalam suatu proses komunikasi.

²²⁹Kasus-kasus konflik sosial ini misalnya terlihat dalam peristiwa tunangan bagi calon mempelai. Ada beberapa tokoh Nahdlatul Ulama yang menolak lamaran dari calon menantu yang kebetulan dia dari keluarga Muhammadiyah dan atau sebaliknya. Dalam proses pemilihan kepala desa, misalnya, sedikit banyak perbedaan pandangan atau paham keagamaan juga berpengaruh terhadap pembentukan komunitas pendukung politik tertentu.

²³⁰G.F. Pijper, penasehat Hindia-Belanda sejak 1925-1942, menggambarkan kondisi awal kehidupan keagamaan di Indonesia diibaratkan sebagai "sebuah kolam yang tenang, permukaan airnya hanya sekali-sekali beriak." Namun kondisi ini berubah ketika terjadi gerakan reformasi yang dilakukan oleh "kaum muda" yang telah mendapatkan pencerahan dari para pembaharu Timur Tengah. Sejak akhir abad ke-19 pemikiran-pemikiran tokoh pembaharu Timur Tengah banyak mewarnai para penuntut ilmu dari Indonesia, yang ketika mereka kembali ke Indonesia, berusaha untuk mendekatkan Islam Indonesia kepada Islam "asli" sebagaimana yang ada di Arab. Lihat G.F. Pijper,

Mengkomunikasikan gagasan dan pesan melalui metode diskusi atau debat (*jadal*) pernah dilaksanakan dalam rangka mempertahankan paham keagamaan pembuat fatwa misalnya yang pernah dilakukan oleh A. Hassan. Perdebatan yang dilakukan A. Hassan berkisar pada materi teologis dan masalah furu'iyah, sehingga yang didebat tidak hanya dari kalangan Muslim saja, tetapi juga non-Muslim. Bahkan Syafiq A. Mughni menyebut, Persatuan Islam adalah satu-satunya organisasi keagamaan di Indonesia pada abad XX M yang dikenal sebagai suka berdebat dengan A. Hassan sebagai pembicaranya.²³¹

Adapun transformasi gagasan melalui metode ceramah umum yang pernah mengundang polemik antara lain ceramahnya Kyai Abdul Wahhab Hasbullah (1888-1971)²³² Surabaya tentang persoalan taqlid. Ceramah ini dilaksanakan pada tanggal 17 Nopember 1935 di Bandung sebagai tanggapan dari pandangan A. Hassan yang mengharamkan taqlid. Kyai A. Wahab Hasbullah berpendapat bahwa orang yang tidak bisa berijtihad, wajib bertaqlid kepada salah satu imam mazhab yang empat (Hanafi,

¹ *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin (Jakarta: UI-PRESS, 1984), 105.

²³¹Perdebatan dilaksanakan antara A. Hassan dengan Rahmat Ali dan Abu Bakar Ayyub (Ahmadiyah Qadiyani) tentang kenabian Mirza Ghulam Ahmad, Kematian Isa, Wahyu, dsb. Debat ini dilakukan tiga kali; dua kali di Jakarta dan sekali di Bandung pada 1930. Debat dengan Kaum Tua tentang masalah Taqlid dan bid'ah, antara lain dengan K.A. Sanusi (Ittihadul Islamiyah Sukabumi), Majelis Ahlussunnah Bandung, Nahdatul Ulama di Cirebon tahun 1932 (H. Abdul Khair), di Bandung tahun 1935 (A. Wahab Hasbullah), dan di Gebang tahun 1936 (Masduqi). Pernah juga berdebat dengan Kristen tentang kebenaran agama Kristen dan Bibel, kemudian berdebat dengan seorang atheis (12) Ahsan) dari Malang, dilaksanakan di Gedung Al-Irsyad tahun 1955. Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung* (43) *Pemikir Islam Radikal*, 80-82.

²³²A. Wahhab Hasbullah adalah salah seorang pendiri Nahdatul Ulama, lahir di Jombang pada bulan Maret 1888 dan belajar agama di Pondok Pesantren Tambakrejo dan Tebuireng. Ia menjadi guru agama di Sekolah Tashwirul Afkar dan Nahdlatul Wathan di Surabaya. Sampai akhir hayatnya pada (16) Desember 1971, ia masih menjabat sebagai Rois 'Am Nahdatul Ulama. Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973), 229-230. Saifuddin Zuhri, *KH. Abdulwahab Chasbullah: Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Yamunu, 1972), 11.

Maliki, Syafi'i, dan Hanbali).²³³ Orang yang bertaqlid boleh mengikuti pendapat mereka baik dengan mengetahui dalilnya maupun tidak. Orang yang tidak berilmu tidak perlu mengetahui dalil-dalilnya, tetapi cukup dengan mengikuti pendapat guru-guru mereka. Bagi orang yang telah memenuhi persyaratan menjadi mujtahid maka diperbolehkan ijtihad, dengan demikian ijtihad itu boleh dan tidak wajib.²³⁴

A. Hassan, dalam acara tabligh umum di Madrasah Al-Irsyad Cirebon pada tanggal 15 Agustus 1936 menegaskan kembali bahwa taqlid itu haram dan ijtihad hukumnya wajib.²³⁵ Ceramah umum ini kemudian ditanggapi oleh dua ulama Cirebon, yakni Muhammad bin Dan dan Ibnu Hasan, yang berpandangan tentang wajibnya taqlid sebagaimana pendapat A. Wahab Hasbullah. Tanggapan senada disampaikan oleh Mahfuzh Siddiq, salah seorang pimpinan NU, bahwa pada abad 20 ini yang berhak menyandang sebagai *mujtahid mustaqill* hanyalah empat ⁵² zhab yang telah melembaga dalam masyarakat, yakni mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, sedangkan yang di luar mereka disebut muqallid. Namun demikian, Mahfuzh Siddiq tidak menafikan adanya ijtihad secara mutlak, artinya masih mengakui pentingnya ijtihad walaupun dengan amat terbatas.²³⁶

²³³ ⁸² mengenai wajibnya taqlid, A. Wahab hasbullah berdalil dengan QS. An-Nahl: 43. "Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka, maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai ¹¹ pengetahuan jika kamu tidak mengetahui." Menurut Mustafa Al-Maraghi, ayat ini memerintahkan kepada orang yang ingkar pada kenabian Muhammad, karena ia bukan malaikat, agar bertanya kepada ahli dzikr (ahli kitab), apakah nabi-nabi mereka dahulu itu manusia atau malaikat. Sesungguhnya nabi-nabi ter⁷⁶ulu itu adalah manusia; juga seperti Muhammad. Lihat Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Jilid V Juz XIV (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Mustafā al-Ḥalbi wa Aulādh, 1971), 89.

²³⁴ Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 39.

²³⁵ Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 41.

²³⁶ Menurut Mahfuzh Siddiq sebagaimana dikutip Syafiq A. Mughni, mengenai persoalan keimanan agama melarang bertaqlid. Tentang masalah yang termasuk "hukum mutawatir" seperti wajibnya sembahyang, puasa dan zakat, maka tidak perlu dipersoalkan apakah harus diketahui dengan ijtihad atau taqlid. Tetapi dalam masalah "hukum ghair mutawatir" maka harus didasarkan atas pemahaman dan analisis terhadap dalil-dalil yang dijadikan dasar hukum. Di sinilah terdapat persoalan ijtihad atau taqlid. Jadi, bagi orang yang mampu

Selain melalui ceramah umum dan diskusi-diskusi, cara yang relatif terkonsep dan cukup efektif dalam mengkomunikasikan gagasan adalah melalui tulisan yang bisa disebarluaskan ke berbagai penjuru dan bisa dibaca oleh semua orang dari generasi ke generasi berikutnya. Meskipun kadang-kadang dalam tulisan juga terdapat kalimat-kalimat "ejekan" yang bisa memicu konflik, namun selayaknya hal itu akan ditanggapi dengan tulisan pula. Situasi seperti inilah yang akan menumbuhkembangkan tradisi menulis –fatwa atau lainnya- bagi para tokoh Muslim dalam memberikan penjelasan dan pencerahan kepada masyarakat. Semua usaha baik melalui diskusi, ceramah, maupun menulis, dapat dipahami sebagai cara untuk mempengaruhi audiens sekaligus untuk mempertahankan paham keagamaan mereka.

A. Hassan dan kawan-kawannya, tokoh-tokoh terkemuka dari Persis, dalam rangka perjuangannya telah melakukan berbagai usaha menerbitkan buku-buku²³⁷ dan majalah-majalah sebagai media pengembangan paham-paham Persis serta sikap-sikapnya terhadap pelbagai masalah baik yang berkaitan dengan agama, politik dan masyarakat. Majalah yang pertama kali terbit ialah "Pembela Islam" pada Oktober 1929,²³⁸ kemudian "Majalah Al-

berijtihad ia wajib berijtihad, tetapi bagi yang tidak memenuhi syarat mujtahid, ia harus taqlid. Kemudian Mahfuzh Siddiq segera mena¹²hkan keterangan bahwa seluruh pendapat imam mazhab yang empat itu didasarkan pada al-Qur'an dan ha¹⁶ tidak ada hukum yang semata-mata berdasarkan fikiran mereka sendiri. Oleh karena itu tidak bisa dikatakan bahwa hukum hasil ijtihad mereka itu bukan hukum dari al-Qur'an. Karena jika hukum itu buatan mereka sendiri, berarti para imam mazhab itu murtad. Oleh karena pendapat mazhab empat itu telah masyhur di masyarakat, maka tidak perlu lagi kita mengetahui alasan-alasan dan dasar-d¹²arnya. Intinya Mahfuzh Siddiq menekankan keharusan bertaqlid. Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 43.

²³⁷Buku-buku tersebut antara lain adalah buku-buku karya Isa Anshari, Muhammad Natsir, Munawar Kholil, dan terutama karya-karya A. Hassan yang tidak ¹²ang dari 76, belum termasuk yang diterbitkan sesudah beliau wafat. Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), cet. ke-2, 80.

²³⁸Majalah Pembela Islam diterbitkan oleh Komite Pembela Islam dalam merespon pihak-pihak yang menyerang dan menanamkan kebencian terhadap Islam dan umat Islam. Komite ini dipimpin oleh Zamzam dan A.

Fatwa" pada Nopember 1931,²³⁹ Majalah "Al-Lisan" pada Desember 1935,²⁴⁰ Majalah "At-Taqwa",²⁴¹ Majalah Al-Muslimun" pada April 1954,²⁴²

Dalam halaman pengantar Majalah Pembela Islam - yang sejak tahun 1956 beralih nama dengan *Himayatul Islam* – yang terbit pertama kali disebutkan bahwa majalah ini diterbitkan kembali untuk meneruskan cita-cita Pembela Islam serta mencuci bersih segala "daki-daki" sebahagian besar umat Islam yang

Hassan sebagai penasehat. Majalah ini terbit 72 kali dengan 72 nomor, kemudian berhenti pada pertengahan tahun 1935. Kurang lebih 21 tahun kemudian, yakni tahun 1956, Pembela Islam diterbitkan kembali oleh Persatuan Islam di Bangil dengan nama Arabnya "*Himayatul Islam*." ¹² yang terakhir ini hanya terbit sembilan kali dan berhenti pada Mei 1957. Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 76.

²³⁹Majalah ini terbit dalam Bahasa Indonesia berhuruf Arab (huruf Pegon) untuk memenuhi kebutuhan orang-orang yang tidak suka atau tidak mampu membaca huruf latin, sedangkan mereka membutuhkan pengetahuan agama. Sesuai ⁶ dengan namanya, majalah ini memuat pengetahuan agama dan hukum agama yang didasarkan pada sumbernya Al-Qur'an dan hadis. Majalah ini dia ¹² oleh Zamzam, Muhammad Yunus, Muhammad Ma'syum, dan Hassan. Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 76.

²⁴⁰Majalah ini sebagai pengganti Majalah Pembela Islam dan Al-Fatwa yang sudah tidak terbit. Terbit pertama kali pada 27 Desember 1935 dan berakhir pada 1 Juni 1942 dengan 65 nomor, dikarenakan gawatnya situasi Indonesia dengan datangnya Jepang. Sebagaimana majalah-majalah lain, majalah ini juga dijadikan sebagai alat untuk membentangkan garis-garis perjuangan Persis serta alat ¹² opaganda dan penagkis serangan-serangan yang dilancarkan oleh lawannya. Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 76.

²⁴¹Majalah ini terbit dalam Bahasa Sunda, untuk memenuhi kebutuhan orang-orang Sunda yang tidak mengerti Bahasa Indonesia, dipimpin oleh E. Abdurrahman d ¹² Qamarudin. Terbit 20 nomor dan isinya sama dengan Majalah Al-Lisan. Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 79.

²⁴²Majalah ini secara resmi tidak diterbitkan oleh Persis, tetapi ia banyak diisi oleh tokoh-tokohnya yang terus mengembangkan paham-pahamnya. Tokoh paling terkenal adalah A. Qadir Has ¹², putra pertama Hassan, dengan ruang khusus "Kata Berjawab". Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 79.

bernama khurafat dan bid'ah yang telah, sedang dan akan tetap menjadi sumber penghalang kemajuan Islam di mana-mana.²⁴³

Dari tulisan yang dicantumkan dalam pengantar Majalah Pembela Islam tersebut dapat dipahami beberapa hal; pertama, kelahiran majalah tersebut dimaksudkan untuk memberikan penjelasan kepada kaum Muslim agar menghindari amalan-amalan yang sesat yang diibaratkan sebagai "daki-daki" sebahagian Muslim. Kedua, bahwa bertahan mengamalkan tradisi keagamaan yang dinilai sebagai sesat itu menjadi penghalang kemajuan Islam. Yang dimaksudkan sebagian besar umat Islam dalam pernyataan tersebut adalah umat Islam yang mengamalkan tradisi keagamaan. Penggunaan kata "mencuci bersih" dalam pernyataan tersebut dapat mengasosiasikan adanya gerakan pembersihan umat Islam dari perilaku sesat. Gerakan pembersihan menggambarkan adanya sekelompok Muslim yang menjadi sasaran pembersihan, padahal mereka adalah pengamal tradisi. Oleh karena itu, ungkapan ini dapat menggambarkan akan adanya pertarungan dalam upaya mempertahankan paham keagamaan masing-masing.

Menurut Mohammad Roem, sesuai dengan namanya, Majalah Pembela Islam memang tepat sekali untuk zamannya. Bahwa pada masa tahun 1920-an sampai 1930-an, Islam perlu dibela karena mendapatkan serangan bertubi-tubi, terutama dari dunia Barat dan orangnya banyak berkeliaran di tanah air, termasuk mereka yang mendapatkan pelajaran dan pengaruh dari dunia barat, di kalangan terpelajar dari bangsa sendiri. Serangan ilmiah dijawab dengan pembelaan ilmiah. Selain ditujukan kepada dunia Barat, Majalah Pembela Islam juga ditujukan untuk menyerang kelompok yang melakukan kebiasaan-kebiasaan yang salah menurut penglihatan Persatuan Islam. Membela dengan cara menyerang adalah sesuai dengan ilmu militer, artinya pembelaan yang paling baik adalah menyerang.

Meskipun Persatuan Islam sebagai pergerakan tidak pernah besar, tidak mempunyai anggota sampai ratusan ribu atau berjuta-juta, tetapi pikiran-pikiran yang dilancarkan dengan tegas dan

²⁴³Dikutip Sya ⁴³A. Mughni dari "Sepatah Kata", dalam *Pembela Islam*, I (Maret, 1956), 1-2. Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 76.

tidak separuh-separuh menggerakkan orang banyak. Terbitan-terbitannya, baik dalam bentuk brosur, majalah, dan buku-buku mencapai kalangan lebih luas dan lebih besar dari batas-batas anggotanya. Pikirannya yang mencapai kalangan yang sangat luas sifatnya merangsang, menggugah malah menantang untuk menyambutnya. Orang merasa terpaksa menanggapi dan menyatakan setuju atau tidak setuju dengan apa yang dikemukakan oleh Persatuan Islam. Dan kalau tidak setuju, orang harus mencari alasan mengapa tidak setuju.²⁴⁴

Selain A. Hassan, tokoh yang juga memiliki ketegaran dalam membela pahamnya, meskipun pahamnya banyak yang berseberangan dengan A. Hassan adalah Siradjuddin Abbas. Pada tahun 1933, sekembali Siradjuddin Abbas beserta keluarga dari Mekah ke Indonesia, lalu ia diajak Sulaiman Arrasuli aktif berkiprah di Perti.²⁴⁵ Pada tahun 1935, Perti yang ketika itu masih merupakan organisasi sosial mengadakan rapat di Candung Bukit Tinggi pada tanggal 11 Februari 1935 dan kelompok Kaum Tua sepakat menunjuk Siradjuddin Abbas sebagai ketua Pengurus Besar Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PB Perti).²⁴⁶

²⁴⁴Disarikan Syafiq A. Mughni dari pidato Mr. Moh. Roem pada Perpisahan Siswa Kelas V Pesantren Persatuan Islam. Dimuat dalam Majalah Al-Muslimun, Th. VI No.67 (Oktober, 1975), 17-25. Lihat Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*, 83-85.

²⁴⁵Pada awalnya Perti bernama PTI (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) yakni sebuah organisasi kaum tua yang hanya mengurus sekolah. Tetapi kemudian berkembang menjadi wadah untuk menampung dan mempersatukan segenap ulama tradisional dan bergerak pula dalam bidang sosial pada umumnya. Organisasi ini berdiri di Candung tanggal 20 Mei 1930 yang diketahui oleh Sultha'in (1906-1988). Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, 241. Lihat juga *Partai Islam di Pentas Nasional: Kesan dan Analisis Perkembangan Politik Indonesia 1945-1965* (Bandung: Mizan, 2000) cet. Ke-2, 77.

²⁴⁶Berdasarkan AD/ART Perti yang disahkan dalam konferensi tanggal 11-16 Februari 1935 di Bukittinggi, nama PTI pun resmi diganti dengan Perti. Tidak diketahui dengan jelas mengapa PTI di ganti dengan Perti. Ada kemungkinan singkatan yang terakhir dimaksudkan untuk menyamai Permi, sebuah partai yang didirikan oleh perkumpulan Sumatera Thawalib oleh kaum muda tahun 1929. Untuk lebih jelasnya tentang Permi, Lihat Burhanudin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Tawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana Group, 1995), cet. ke-2, 280.

Dalam masa kepengurusannya, sesuai bakat jurnalisnya, Siradjuddin Abbas berhasil menerbitkan majalah Soerti²⁴⁷ di Bukittinggi, dia sekaligus sebagai ketua redaktur. Siradjuddin Abbas juga sempat menjadi penulis di majalah *al-Raddu wa al-Mardud*²⁴⁸ yang isinya lebih banyak mengemukakan masalah-masalah agama. Baik dalam bentuk tanya-jawab atau artikel biasa yang tak jarang pula terjadi polemik antara Kaum Muda dan Kaum Tua.

Siradjuddin Abbas merupakan salah seorang pemimpin Kaum Tua yang berwatak keras dalam berpolemik dengan Kaum Muda, kaum nasionalis dan lain-lain. Hal ini terbukti pada tahun 1938 dia melancarkan serangan yang amat sengit kepada Dr. H. A. Karim Amrullah²⁴⁹ sehubungan dengan isi buku-bukunya yang berjudul Pelita Jilid II dan al-Basha'ir. Sebagai tanggapan terhadap buku Pelita, Siradjuddin Abbas menulis 7 artikel.²⁵⁰ Yang

²⁴⁷Soerti singkatan dari Soera Perti. Terbit di Bukittinggi Maret 1938. Dipimpin oleh Siradjuddin Abbas dan redaktur H. Jalaludin. Lihat Alaidin, "Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah 1945-1970," 169.

²⁴⁸Al-Raddu Wal Mardud adalah majalah yang diterbitkan oleh organisasi Ittihad Ulama Sumatera di Ladang Lawas pada tahun 1921 yang dipimpin oleh Syekh Abbas Qadi dan Syekh M. Djamil Jaho. Lihat Elkhairati, "Corak Pemikiran Hukum Islam Siradjuddin Abbas," 33.

²⁴⁹Abd. Karim Amrullah dikenal sebagai Haji Rosul atau Inyik De-Er (DR). Lahir di Sei Batang Maninjau tahun 1879 M dan wafat di Jakarta pada hari Sabtu 12 Juni 1945. Setelah mngecap pendidikan dasar menurut garis-garis tradisional di Minang, ia melanjutkan studinya di Mekkah tahun 1894, dan kembali ke Minang tujuh tahun kemudian. Tahun 1903 ia kembali ke Mekkah untuk kedua kalinya dan pulang ke Minang tahun 1906. Ia merupakan tokoh reformis Muslim di Minang yang berhasil memimpin agama dan melakukan pembaharuan terhadap adat-adat yang banyak menyimpang dari agama Islam. Sumatera Thawalib adalah merupakan sekolah yang paling berpengaruh yang didirikan tokoh reformis untuk pertama kalinya. Dia pun merupakan ulama yang produktif, terbukti dengan karya-karyanya seperti *Cermin Lurus*, *Izhar Asatir al-Mudhillin*, *al-Fara'id*, pengantar Ushul Fiqh, *Seni Aman Tiang Selamat*, *al-Kawakib al-Durriyah*, *al-Burhan*, *al-Basha'ir*. Lihat Murni Djamal, *Dr. H. Abd. Karim Amrullah: Pengaruhnya Dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20* (Jakarta: INIS, 2002), 52.

²⁵⁰Majalah Soerti No. 13, th. III, 1938. Majalah Soerti No. 15 th. III, 1-2. Majalah Soerti No. 16 th. III, 1-6. Majalah Soerti No. 18 th. III, 2-9. Majalah Soerti no. 19 th. III, 3-17. Majalah Soerti no. 20 th. III, 2-5, Majalah Soerti no. 22, th. III, 13-16. Dan untuk buku al-Basha'ir terdapat dalam no. 21

diperdebatkan dengan H. Abdul Karim Amrullah ialah mengenai isi buku pelita yang menerangkan tentang 7 orang perempuan yang menurut riwayat pernah dinikahi Rasul tetapi kemudian diceraikannya.²⁵¹

Melalui majalah Soerti, Suradjuddin Abbas pernah melancarkan serangan kepada Siti Sumandari yang menulis artikel sebanyak dua kali dalam majalah Bangun tertanggal 15 Oktober dan 1 November 1937 yang dipimpin oleh Dr. Sutomo.²⁵² Selain kepada Siti Sumandari, Siradjuddin Abbas menghadapkan kritiknya kepada Dr. Sutomo, sebagai ketua komisi redaksi Majalah Bangun. Siradjuddin Abbas amat menyesalkan Dr. Sutomo selaku pemimpin nasionalis yang selalu menyerukan persatuan bangsa melakukan perbuatan memecah belah umat Islam Indonesia. Apa jadinya bila Muslimin Indonesia yang

th. III, 6-7. Lihat Elkhairati, "Corak Pemikiran Hukum Islam Siradjuddin Abbas," 33.

²⁵¹Mengenai perempuan-perempuan tersebut dikatakannya bahwa salah seorang diantara mereka namanya tidak disebutkan, berasal dari suku Bani Ghifar. Ketika Nabi akan bergaul dengannya setelah akad, Nabi melihat warna putih bekas luka pada kulitnya dekat ari-arinya. Nabi lalu menyuruhnya untuk berpakaian kembali dan supaya dia pulang ke rumah orang tuanya. Ini artinya Nabi menceraikannya. Keterangan ini telah menimbulkan bermacam-macam reaksi di kalangan masyarakat ketika itu. Sebagiannya memandang keterangan tersebut sebagai suatu penghinaan terhadap Nabi. Seakan-akan Nabi adalah seorang Nabi yang suka kawin dan cerai. Di samping itu dari kalangan perempuan ada yang menganggap keterangan tersebut sebagai penghinaan terhadap kaum perempuan pada umumnya. Elkhairati, "Corak Pemikiran Hukum Islam Siradjuddin Abbas," 34.

²⁵²Dalam majalah Bangun tersebut, Siti Sumandari menulis bahwa ia menyatakan setujunya pada ordonansi nikah tercatat yang dikeluarkan oleh pemerintah Hindia Belanda. Tetapi ia juga mengkritik kehidupan Nabi dan menuduhnya sebagai orang yang pernah berbuat mesum, yaitu berzina dengan Qibthiyah dan menyebutnya sebagai tua bangka yang bengis dan penggemar perempuan muda. Untuk itu Siti Sumandari telah mengemukakan ayat Al-Qur'an dan mengartikannya dengan kemauannya sendiri. Siradjuddin Abbas memaparkan bahwa Siti Sumandari ingin mencari popularitas dan kemungkinan pula ia hanya merupakan penyalur dari her master's voice yang tidak senang terhadap ajaran Islam dan mempunyai rencana untuk menghancurkan Islam. Kepada Siti Sumandari ia nasehatkan agar meminta maaf, karena Nabi Muhammad bagi kaum Muslimin adalah orang yang suci dan belum sah Islam seseorang kalau belum menghormatinya. Elkhairati, "Corak Pemikiran Hukum Islam Siradjuddin Abbas," 34-35.

mayoritas mengadakan balasan terhadap kaum Nasionalis, bila agama dan Nabi mereka terus dihina. Kepada Dr. Sutomo diajukan tuntutan agar meminta maaf kepada kaum Muslim Indonesia, dan mencabut tulisan itu, dan memberikan balasan yang setimpal pada redaksi harian Majalah Bangun yang telah memuat tulisan yang sangat disesalkan itu. Karena banyaknya protes dari berbagai kalangan seperti kalangan kaum tua dan kaum muda, maka pengurus besar Perindra mengadakan rapat pimpinan di Solo tanggal 12-12-1937 yang memutuskan memecat ketua dewan redaksi majalah Bangun yang bernama RM Sutopo Wonoboyo dan anggota komisi redaksi, Suroto, yang telah menulis kata pengantar untuk tulisan Siti Sumandari.²⁵³

Pendidikan, lingkungan keluarga, watak dan pendirian serta pengalaman hidup Siradjuddin Abbas yang tampaknya menjadikan ia sebagai seorang yang teguh pendirian dan pemberani dalam menyampaikan sesuatu pendapat yang dinilainya sebagai suatu kebenaran, meskipun ia harus berpolemik dengan banyak orang. Kegemaran menulis sudah diawali sejak tahun 1933 dan lebih intensif lagi menjelang pensiun pada tahun 1966 sampai tahun 1970-an. Pada tahun 1970-1980, ia lebih memusatkan perhatiannya kepada pengajaran kitab-kitab seperti kitab tafsir, fikih, dan hadis. Pada 5 Agustus 1980, beliau wafat.

Untuk mempertegas lagi konteks sosial penulisan fatwa Siradjuddin Abbas, dapat dilihat misalnya pada fatwanya tentang hadiah pahala – edisi huruf latin/Indonesia - yang ditulisnya dilatarbelakangi oleh permintaan dari seorang guru besar umat Islam dari Tapanuli yang tinggal di Padang Sidempuan. Peristiwa ini terjadi pada tahun 1966, ketika sang guru datang ke Jakarta dengan membawa sebuah naskah dari buku "masalah Hadiah Pahala" yang ditulis oleh Siradjuddin Abbas 30 tahun yang lalu dalam tulisan huruf 'Arab.²⁵⁴ Tokoh dari Tapanuli ini meminta agar Siradjuddin Abbas mencetak ulang bukunya tersebut, karena sangat dibutuhkan umat. Karena naskah yang asli sudah tidak ditemukan, dan satu-satunya naskah yang dibawa sang guru tadi

²⁵³ Akhirnya Siti Sumandari dan tunangannya, Suroto meminta maaf pada masyarakat Islam Indonesia. Juga Sastrohutomo ayah Siti Sumandari menyatakan penyesalan dan memintakan maaf atas kesalahan anaknya.

²⁵⁴ Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 1*, 194.

dibawa pulang, karena takut hilang, maka Siradjuddin Abbas menulis buku baru yang inti pembahasannya sama dalam huruf latin/Indonesia.

Pada bagian pembuka kata (pendahuluan), Siradjuddin Abbas menggambarkan kondisi sosial masyarakat Bukittinggi yang diselimuti oleh konflik keagamaan karena adanya fatwa-fatwa yang saling berlawanan. Pada tahun 1966, dia mengisahkan sebagai berikut:

Lebih kurang 30 tahun yang lalu di Sumatera Barat timbul kegoncangan kaum beragama akibat suatu fatwa baru dari beberapa orang muballigh yang tidak bertanggung jawab yang memfatwakan bahwa menghadiahkan pahala tahlil, pahala wakaf, pahala bacaan ayat suci, sedekah, dan lain-lain sebagainya kepada kaum kerabat yang telah meninggal dunia, tidak berfaedah dan tidak akan sampai kepadanya, sia-sia saja. Ada pula fatwa lebih tajam dar⁸tu, yang mengatakan bahwa pekerjaan itu bid'ah, haram, masuk neraka karena tidak ada alasan dari Al-Qur'an dan hadis Nabi. Ulama-ulama tua menjadi goncang, kaum Muslimin pengikutnya pun goncang karena fatwa ini berlainan dari yang selalu didengarnya, berlainan dari ibadat yang dikerjakannya setiap hari, dan bahkan berlainan dari i'tiqad dan kepercayaan yang dianutnya.²⁵⁵

Apa yang dikatakan oleh Siradjuddin Abbas di atas menegaskan beberapa hal; yang pertama, bahwa pada sekitar tahun 1930-an di daerah Sumatera Barat dan di beberapa daerah lain di Jawa terjadi konflik sosial keagamaan yang dipicu oleh adanya fatwa baru atau pernyataan dari para muballigh (kaum muda). Yang kedua, bahwa fatwa yang dimaksudkan adalah fatwa tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim yang sudah puluhan tahun tradisi itu dijalankan oleh mereka, karena hal itu diyakini benar dan berfaedah bahkan disunnahkan berdasarkan fatwa ulama mereka. Yang ketiga, bahwa kaum muda dan kaum tua memiliki perbedaan i'tiqad dan paham keagamaan.

Kalau melihat data sejarah di Indonesia, konflik yang dipicu oleh perbedaan paham keagamaan terutama pandangan tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia, paling tidak sudah mengalami tiga fase titik kecenderungan meningkat. Titik kecenderungan itu ditandai dengan meningkatnya intensitas

²⁵⁵Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 1*, 194. Pernyataan yang senada juga disampaikan Siradjuddin Abbas pada pengantar penulisan fatwa masalah tawasul dalam mendo'a. Lihat Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama 1*, 130.

pembahasan mengenai tradisi lokal oleh para pendukung dan penolaknya. Fase pertama terjadi pada awal abad 20, sekitar tahun 1930-an. Pada fase ini, konflik dipicu oleh adanya gerakan pemurnian (purifikasi) aqidah umat Islam tanpa ada nuansa politik. Buktinya bahwa umat Islam secara politik berada dalam satu wadah politik, yakni MIAI (Madjlisul Islamil A'la Indonesia), sebuah badan federasi organisasi-organisasi Islam.²⁵⁶ Pada fase ini masyarakat Muslim Indonesia bersatu dalam menghadapi musuh dari luar, yakni penjajah Belanda yang sampai tahun 1949 baru mengakui kemerdekaan Indonesia. Pada tahun-tahun ini, konflik justru terjadi antara kelompok nasionalis dengan kelompok Islam. Salah satu tokoh Islam saat itu adalah Abikusno Tjokrosujoso, sedangkan tokoh utama kaum nasionalis "priyayi" adalah Soekarno.²⁵⁷

Fase kedua, terjadi pada pertengahan abad 20, sekitar tahun 1950-an. Pada fase ini konflik tidak hanya didorong oleh adanya perbedaan pandangan tentang tradisi lokal dan tujuan purifikasi, tetapi juga sudah diwarnai oleh nuansa politik. Yang perlu diingat pada fase ini adalah bahwa musuh bersama (penjajah Belanda) sudah tidak ada dan rakyat Indonesia dihadapkan pada persiapan Pemilu pertama tahun 1955. Partai yang sudah ada saat itu yang mewadahi umat Islam dari berbagai organisasi keagamaan adalah Masyumi. Oleh karena Masyumi merupakan organisasi politik kesatuan, maka anggota-anggotanya memiliki perbedaan pandangan dalam masalah keagamaan, politik, ekonomi, dan sosial. Muhammadiyah dikenal sebagai berpandangan keagamaan dengan corak "modern" berbeda dengan Nahdatul Ulama. Meskipun Muhammadiyah dalam beberapa hal sama pandangan

77

²⁵⁶ Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A study in the Political Bases of Legal Institutions*, Terj. Zaeni Ahmad Noeh (Jakarta: PT Intermedia, 1980), cet. ke-1, 54.

²⁵⁷ 77 am buku biography politik Soekarno yang ditulis Bernard Dahm, *Soekarno and The Struggle for Indonesian Independence* -Soekarno dan Perjuangan ke Arah Indonesia Merdeka- (New York and London: Cornell University Press, 1969) dikatakan bahwa persaingan antara nasionalis dan Islam sebenarnya tidak begitu jelas, dan dalam kenyataan merupakan bagian dari kesepakatan bersama untuk mencapai kemerdekaan. Pendapat ini dibantah oleh Daniel S. Lev, Benda dan Anderson, bahwa konflik antara nasionalis dan Islam justru terus berlangsung. Lihat Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, 52.

dengan Persis, tetapi Muhammadiyah dikenal sebagai kelompok "moderat", sedangkan Persis menyebut dirinya sendiri berpandangan "radikal revolusioner," terang-terangan, tidak samar-samar, tanpa ragu-ragu dengan hati yang teguh. Perbedaan pandangan dari anggota-anggota Masyumi dan dimungkinkan oleh karena persoalan perebutan kekuasaan dalam tubuh partai, dan yang lainnya, maka NU, Perti, dan PSII keluar dari keanggotaan Masyumi.²⁵⁸ Hal ini bisa dilihat melalui adanya pemisahan Nahdlatul Ulama dari partai Masyumi pada tahun 1952.²⁵⁹

Fase ketiga, terjadi pada awal abad 21, sekitar tahun 2000-an. Konflik pada fase ini lebih dipicu oleh masuknya paham salafi secara massif di Indonesia, yang ditandai munculnya kelompok Islam Transnasional.²⁶⁰ Kami tidak akan membahas hal ini secara detail, karena pemaparan ini hanya dimaksudkan untuk menggambarkan secara kronologis terjadinya keberulangan meningkatnya tensi konflik yang dilatarbelakangi oleh persoalan pemahaman keagamaan tentang tradisi lokal.

²⁵⁸Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, 90.

²⁵⁹Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, 65.

²⁶⁰Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia akhir-akhir ini ditandai dengan bipolarisasi yang cukup tajam antara kalangan Ideologi Islam Kebangsaan dan Ideologi Islam Transnasional. Ideologi Islam Kebangsaan yang dimaksudkan di sini adalah Organisasi-organisasi Islam di Indonesia yang mengakui keberadaan dan menjaga keutuhan NKRI, serta memperjuangkan diterapkannya syariat Islam dalam kerangka Negara-Bangsa (Nation State) Indonesia. Sementara Ideologi Islam Transnasional adalah kelompok Islam yang berkeyakinan bahwa Islam merupakan ajaran Universal menembus/menegasi batas-batas ruang dan negara, sehingga perlu adanya "satu kepemimpinan Islam" bagi seluruh kaum muslimin di dunia. Paham pertama, diwakili oleh 2 ormas Islam besar yaitu NU dan Muhammadiyah. Sedangkan yang mewakili paham kedua antara lain Hitbut Tahrir Indonesia, Ikhwanul Muslimin (PKS) dan Salafi. Diakses 3 Januari 2013 dari <http://grelovejogja.wordpress.com/2007/08/28/ideologi-islam-kebangsaan-versus-ideologi-islam-transnasional>.

Gerakan garis keras transnasional di Indonesia terdiri dari kelompok-kelompok di dalam dan di luar institusi pemerintahan/parlemen yang saling mendukung untuk mencapai agenda bersama mereka. Bahaya paling jelas adalah identifikasi Islam dengan ideologi Wahabi/Ikhwanul Muslimin yang sangat ampuh membodohi umat Islam. Mereka menyusup ke bidang-bidang kehidupan bangsa Indonesia. Diakses pada 3 Januari 2013 dari <http://www.goodreads.com/book/show/6488675-ilusi-negara-islam>

Konteks sosial di atas, baik yang dialami oleh A. Hassan maupun Siradjuddin Abbas dapat dikatakan sebagai sesuatu yang berada di luar teks. Tetapi konteks tersebut baik langsung ataupun tidak diyakini dapat mempengaruhi diksi (pemilihan) dan penggunaan kosa kata tertentu dan ungkapan yang digunakan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam berfatwa.

Perbedaan pendapat ulama tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim, seperti persoalan, apakah pahala amalan orang yang masih hidup bisa dikirimkan kepada orang yang sudah mati atau tidak, sesungguhnya merupakan persoalan yang telah dibahas dan menurut sebagian orang dianggap telah selesai ditetapkan oleh ulama-ulama terdahulu. Jika demikian, mengapa ulama-ulama sesudahnya, bahkan sampai sekarang masih tetap bersitegang dengan berbagai cara untuk menyampaikan fatwa-fatwa ulama terdahulu tersebut kepada umat? Jika dilihat dari sisi sejarah kehidupan A. Hassan dan Siradjuddin Abbas, mereka adalah tokoh-tokoh yang hidup pada akhir abad 19 dan awal abad 20 M. Jauh sebelum masa kehidupan mereka, persoalan ini telah dibahas oleh misalnya Ibn Taymiyah, Shāṭibi, Imam Nawawi, dll. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa memproduksi kembali fatwa-fatwa terdahulu dengan cara dan gaya mereka masing-masing, termasuk dalam menggunakan ungkapan-ungkapan melalui bahasa, merupakan bukti bahwa fatwa diproduksi kembali bukan tanpa tujuan, tetapi memiliki tujuan tertentu. Apakah aktivitas memberikan fatwa itu dianggap sebagai kewajiban seorang 'alim untuk memberikan penjelasan (kewajiban agama), untuk mempengaruhi, membujuk, mendebat, menyanggah, dan sebagainya, yang pada intinya, baik ulama tradisional maupun modernis, mereka membela versi kebenaran paham keagamaan masing-masing.

Dari uraian pada sub bab ini dapat diambil kesimpulan bahwa produksi teks fatwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia memiliki dua makna, yakni makna fungsional dan makna sosial. Secara fungsional, produksi fatwa memiliki dimensi kepentingan, yakni menjelaskan, menyanggah, mempengaruhi dan mempertahankan versi kebenaran paham keagamaan masing-masing.

Secara sosial, produksi teks fatwa juga dapat menggambarkan praktik sosial. Bahwa fatwa tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia menggambarkan adanya pertarungan kelompok ulama tradisional dan modernis. A. Hassan sebagai representasi ulama modernis teridentifikasi sebagai kelompok sosial yang "menolak tradisi" dan berposisi sebagai pihak "penyerang," sedangkan Siradjuddin Abbas sebagai representasi ulama tradisional, teridentifikasi sebagai "pembela tradisi" dan berposisi sebagai kelompok sosial "yang bertahan." Mereka membangun wacana Islam Indonesia dengan wataknya yang berbeda. A. Hassan mewacanakan Islam yang "murni" yang terhindar dari pengaruh tradisi lokal, sementara Siradjuddin Abbas mewacanakan Islam yang berakulturasi dengan tradisi lokal. Oleh karena itu A. Hassan mengambil sikap radikal dalam dakwahnya, sementara Siradjuddin Abbas justru sangat toleran dan luwes, karena A. Hassan cenderung melihat tradisi lokal dari sisi ada tidaknya teks dalil khusus tentang hal itu, sementara Siradjuddin Abbas melihat sisi substansi tradisi itu apakah bertentangan dengan dalil umum atau tidak.

BAB VI PENUTUP

5

A. Kesimpulan

Berdasarkan data beserta analisis yang disajikan pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa paham keagamaan berpengaruh terhadap pemilihan dalil dan metode penetapan hukum. Kesimpulan ini didasarkan pada kajian terhadap *istinbāt* hukum A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam masalah tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia. Masing-masing pihak cenderung hanya menonjolkan fakta dan teori yang mendukung pendapatnya, dan pada saat yang sama berusaha mengabaikan bahkan menyembunyikan fakta dan teori yang mendukung pendapat pihak lawannya. Hal ini wajar, karena setiap ulama bahkan setiap Muslim diberi kebebasan untuk melakukan *istinbāt* hukum, sebagai konsekuensi dari tidak adanya otoritas tunggal dalam penetapan hukum dalam Islam.

Kesimpulan ini didukung oleh bukti, bahwa dalam proses penetapan hukum antara A. Hassan dan Siradjuddin Abbas terdapat persamaan dan perbedaan. Persamaannya terletak pada keduanya memulai fatwanya dengan memaparkan hakikat persoalan yang akan dibahas, kemudian mencari dasar hukumnya dari ayat-ayat Alquran dan hadis, dilanjutkan dengan istidlal hukum. Yang berbeda adalah, A. Hassan cenderung tidak menggunakan qaul ulama dalam fatwanya, sementara Siradjuddin Abbas justru mencantumkan pendapat para ulama untuk menguatkan pandangan hukumnya. Dan kalau dilihat dari perbedaan metode *istinbāt* yang dipilih oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas di bidang akidah, akhlak, ibadah, dan mu'amalah, maka dapat disimpulkan bahwa A. Hassan, dalam masalah akidah, akhlak, dan ibadah tampak literalis, sementara dalam bidang mu'amalah justru kontekstualis. Sedangkan Siradjuddin Abbas, dalam masalah akidah, ibadah, dan akhlak cenderung kontekstualis, tetapi dalam masalah mu'amalah justru literalis.

Dalam masalah selamatan kematian (hadiah pahala), A. Hassan dan Siradjuddin Abbas sama-sama menempuh metode *bayānī*, tetapi A. Hassan memilih memaknai ayat 39 An-Najm

berlaku umum, baik untuk umat Nabi Musa dan Ibrahim maupun Muhammad, dengan melakukan penolakan terhadap nasakh ayat 39 an-Najm dengan at-Ṭūr ayat 21. Sementara itu, Siradjuddin Abbas, dengan melihat konteks dari keseluruhan ayat, memberlakukan ayat 39 an-Najm secara khusus (berlaku hanya untuk umat Nabi Musa dan Ibrahim). Bagi umat Muhammad berlaku ayat 21 at-Ṭūr sebagai yang menasakh ayat 39 an-Najm. Dengan adanya perbedaan pilihan metode antara keduanya, maka A. Hassan menyimpulkan bahwa selamatan kematian terlarang dan hadiah pahala tidak akan sampai kepada si mayit, sedangkan Siradjuddin Abbas berkesimpulan bahwa selamatan kematian merupakan tradisi baik dan dinilai sebagai bidah *ḥasanah*, dan pahala amal orang yang masih hidup yang dihadiahkan dapat sampai kepada si mati. Ini sesuai dengan paham keagamaan mereka mengenai konsep nasikh-mansukh.

Dalam kasus aktivitas seputar kuburan (talkin mayit), baik A. Hassan maupun Siradjuddin Abbas menggunakan metode *bayānī*, tetapi A. Hassan memilih menggunakan makna harfiah/hakiki kata *al-mawtā* (an-Naml:80) dan *man fī al-qubūr* (Fāṭir:22) sebagai orang yg mati fisik, sedangkan Siradjuddin Abbas memberlakukan makna majazi kata *al-mawtā* (an-Naml:80 dan ar-Rūm:52) dan *man fī al-qubūr* (Fāṭir:22), sebagai orang kafir yang mati hati dan pendengarannya, dengan melihat konteks dari keseluruhan rangkaian ayat tersebut. Disamping itu mereka berbeda dalam memberikan status hadis Abū Umāmah. A. Hassan menilainya sebagai hadis *ḍaʿīf*, oleh karenanya tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum, sedangkan Siradjuddin Abbas menilainya sebagai hadis *ḍaʿīf* yang naik derajat menjadi *ḥasan lighairihi*. Akhirnya A. Hassan menyimpulkan bahwa talkin mayit hukumnya terlarang dan tidak ada faedahnya bagi si mayit, sedangkan Siradjuddin Abbas menyimpulkan bahwa talkin mayit hukumnya sunnah dan ada manfaatnya bagi si mayit.

Dalam masalah peringatan maulid Nabi, antara A. Hassan dan Siradjuddin Abbas berbeda dalam memilih metode *istinbāt* hukum. A. Hassan memilih menggunakan metode *sadd al-dharīʿah*, yakni upaya menutup jalan agar umat Islam tidak jatuh pada *iʿtiqāt* (keyakinan) berupa kemungkinan memposisikan Nabi saw pada posisi sederajat dengan Tuhan, dan kerusakan amal, misalnya

melakukan aktivitas tambahan dari peringatan maulid dengan perbuatan maksiat dan mungkarat. Sedangkan Siradjuddin Abbas memilih menggunakan metode *bayānī*, dengan memaknai kata 'azzara pada ayat 157 Al-A'raf dan ayat 12 al-Maidah secara hakiki dengan makna mengagungkan atau memuliakan dan menghormati Nabi. Peringatan maulid adalah salah satu cara/wasilahnya. Dia juga menggunakan metode qiyas, yakni mengqiyaskan peringatan maulid dengan perbuatan mengambil pelajaran dari kisah masa lalu (ayat 111 QS. Yusuf). Selain itu dia juga memilih menggunakan metode *maṣlaḥah mursalah*, yang intinya mengambil manfaat dan menolak madarat. Manfaat peringatan maulid terletak pada adanya upaya pengagungan atau ta'zim sebagai bukti rasa *maḥabbah* kepada Rasulullah dan untuk membangkitkan semangat umat Muslim dalam rangka mencontoh baginda Rasulullah dalam kehidupan. Akhirnya A. Hassan berkesimpulan bahwa peringatan maulid itu bidah terlarang atau membodohkan diri sendiri, karena diduga tidak memiliki landasan normatif dari Alquran dan hadis. Sedangkan Siradjuddin Abbas berkesimpulan bahwa peringatan maulid merupakan tradisi baik dan dinilai sebagai bidah *ḥasanah*.

Dalam masalah tawasul, A. Hassan memilih menggunakan metode *tarjīḥ*, sedangkan Siradjuddin Abbas memilih metode *al-jam'u wa al-taufīq* (dengan mengkompromikan seluruh dalil). ⁷eh karena itu A. Hassan membolehkan tawasul hanya kepada orang yang masih hidup. Tawasul kepada yang sudah mati dan dengan menggunakan kata-kata "jah, haq, berkat, dll.," dengan memanggil-manggil orang yang sudah mati seperti "Ya waliyallah, ya Rasulallah" adalah terlarang. Adapun Siradjuddin Abbas membolehkan bertawasul dengan orang yang masih hidup maupun yang telah wafat. Tawasul dengan menggunakan kata-kata "jah, haq, berkat, dll.," dengan memanggil-manggil orang yang sudah mati seperti "Ya waliyallah, ya Rasulallah" tidak terlarang.

Mengenai masalah membaca *al-ḡitḥah* di belakang imam, A. Hassan menggunakan metode *al-Jam'u wa al-tawfiq* (mengkompromikan semua dalil) baik yang menyuruh mendengarkan bacaan Alquran secara umum maupun dalil yang melarang makmum membaca apapun di belakang imam. Dengan

demikian ia berkesimpulan bahwa makmum tidak wajib membaca *al-fātiḥah* pada saat ia mendengar bacaan imamnya, dan makmum wajib membaca *al-fātiḥah* saat ia tidak mendengar bacaan imamnya. Pandangan ini sesuai dengan pandangan Malikiyah dan Hanabilah. Sementara Siradjuddin Abbas menggunakan metode *takhsīṣ* dan *tarjīḥ*. Keumuman ayat 204 QS. Al-A'raf ditakhsis dengan hadis yang mewajibkan membaca *al-fātiḥah* baik bagi imam atau makmum. *Tarjīḥ* digunakan untuk memilih hadis yang tetap mewajibkan makmum membaca *al-fātiḥah* secara sirr dan meninggalkan hadis yang melarang makmum membaca apapun di belakang imam. Akhirnya ia berkesimpulan bahwa makmum wajib membaca *al-fātiḥah* dibelakang imam secara sirr, bukan dalam hati. Pandangan ini sesuai dengan pandangan Syafi'iyah

Dalam kasus melafalkan niat, Siradjuddin Abbas menggunakan metode qiyas, yakni mengkiaskan niat salat dengan niat haji karena sama-sama sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah. Kalau melafalkan niat haji disunahkan, maka melafalkan niat sembahyang hukumnya juga sunah. Pendapat ini sesuai pandangan Syafi'iyah. Adapun A. Hassan justru menolak metode qiyas, dengan alasan لا قياس في العبادة. Akhirnya ia berkesimpulan bahwa melafalkan niat hukumnya terlarang, bidah *ḍalālāh*. Ini sesuai dengan pandangan Ibn Taimiyah.

Dalam masalah riba, A. Hassan menggunakan metode *Tahjīḥ*. Ia tidak mengakui adanya riba faḍl meskipun didasarkan pada hadis sahih, dan dalam masalah perdagangan, ia mencukupkan dengan dalil QS. An-Nisa': 29 (تجارة عن تراض منكم). Yang ada hanyalah riba naṣī'ah. Dalam masalah bunga bank, ia menggunakan metode *bayānī* terkait dengan lafal أضعافاً مضاعفة sebagai *qayyid* syarat dan menggunakan metode *maṣlaḥah mursalah*. Ia tampak kontekstualis dengan melihat sisi positifnya, sehingga berkesimpulan bahwa sistem pembunga-an uang asalkan tidak berlipat ganda diperbolehkan. Sementara itu, Siradjuddin Abbas mengamalkan makna tekstual hadis tentang riba *faḍl*. Riba faḍl dan naṣī'ah keduanya diakui eksistensinya. Dan dalam masalah bunga bank, ia menggunakan metode *bayānī* untuk memaknai kata أضعافاً مضاعفة, bukan sebagai *qayyid* tetapi keterangan tentang

tercelanya praktik riba. Jadi, bunga bank memenuhi kriteria riba nasi'ah, karena itu sedikit atau banyak hukumnya haram. Ia tampak literalis, dan selalu melihat sisi negatifnya dari pada sisi positifnya. Karena itu ia dapat dikatakan menggunakan metode *sadd al-dhari'ah*.

Yang terakhir, dalam kasus lotre, *Istinbāt* A. Hassan tidak semata-mata mendasarkan pada makna literal nas, tetapi lebih mempertimbangkan konteks sosial yang berkembang di masyarakat. Dia cenderung menggunakan konsep *maṣlahah mursalah*, yakni melihat sisi manfaat dan maḍarat dari masalah lotre. Dengan demikian ia berkesimpulan bahwa membeli lotre hukumnya haram, tetapi mengadakan dan menerima uang lotre hukumnya boleh, karena peraturan dari pemerintah membolehkannya. Sedangkan Siradjuddin⁷ Abbas memilih metode *bayānī* dalam memaknai ayat-ayat *maisir*, QS. Al-Baqarah 219 dan al-Maidah 90-91. Dia lebih melihat sisi negatifnya, sehingga metode yang tepat adalah *sadd al-dhari'ah*. Jadi, lotre hukumnya haram, baik mengadakan, membeli atau menerima uang hasil lotre, meskipun pemerintah membolehkan.

Penelitian¹³ ini juga menemukan dua makna dibalik proses produksi fatwa dalam masalah tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia, yakni makna fungsional dan makna sosial. Secara fungsional, proses produksi fatwa memiliki dimensi kepentingan, yakni menjelaskan, menyanggah, mempengaruhi dan mempertahankan versi kebenaran paham keagamaan masing-masing. Fatwa sebagai teks ditulis dalam konteksnya sendiri dan melalui bahasa (pilihan kosa kata dan kalimat) A. Hassan dan Siradjuddin Abbas menjadikannya sebagai alat untuk menjelaskan, mempersuasi, membantah, menyanggah, dan lainnya, yang pada intinya adalah untuk mempertahankan versi kebenaran paham keagamaan masing-masing, karena bahasa bukanlah sesuatu yang netral.¹³ tetapi mempunyai aspek atau muatan tertentu. Jadi teks fatwa A. Hassan dan Siradjuddin Abbas tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia memiliki dimensi kepentingan. Kesimpulan ini mendukung pendapat Michel Foucault bahwa setiap teks mengandung (memiliki dimensi) kepentingan, baik politik, ekonomi, maupun ideologi atau paham keagamaan. Bagi Michel Foucault, berfilsafat bukan lagi mencari kebenaran sebagai

poros kanonis melainkan melihat bagaimana wacana itu dibentuk dan tampil sebagai kebenaran. Berfilsafat adalah mengurai sejarah gagasan untuk mengenali urutan, berbagai cara pengujian yang mengungkapkan pembenaran dan penyangkalan, yang mengatakan hal yang dapat diterima dan yang tidak dapat ditolerir.

Secara sosial, produksi teks fatwa juga dapat menggambarkan praktik sosial. Bahwa fatwa tentang tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia menggambarkan adanya pertarungan kelompok ulama tradisional dan modernis. A. Hassan sebagai representasi ulama modernis teridentifikasi sebagai kelompok sosial yang "menolak tradisi" dan berposisi sebagai pihak "penyerang," sedangkan Siradjuddin Abbas sebagai representasi ulama tradisional, teridentifikasi sebagai "pembela tradisi" dan berposisi sebagai kelompok sosial "yang bertahan." Mereka membangun wacana Islam Indonesia dengan wataknya yang berbeda. A. Hassan mewacanakan Islam yang "murni" yang terhindar dari pengaruh tradisi lokal, sementara Siradjuddin Abbas mewacanakan Islam yang berakulturasi dengan tradisi lokal. Oleh karena itu A. Hassan mengambil sikap radikal dalam dakwahnya, sementara Siradjuddin Abbas justru sangat toleran dan luwes, karena A. Hassan cenderung melihat tradisi lokal dari sisi ada tidaknya teks dalil khusus tentang hal itu, sementara Siradjuddin Abbas melihat sisi substansi tradisi itu apakah bertentangan dengan dalil umum atau tidak. Kesimpulan ini mendukung pandangan Roger Fowler, bahwa bahasa menggambarkan bagaimana pertarungan sosial terjadi. Senada dengan Roger Fowler, Norman Fairclough dan Ruth Wodak melihat pemakaian bahasa dalam tuturan dan tulisan sebagai bentuk dari praktik sosial. Melalui bahasa kelompok sosial yang ada saling bertarung dan mengajukan versinya masing-masing.

A. Hassan sebagai representasi ulama modernis dan Siradjuddin Abbas sebagai representasi ulama tradisional mempunyai versi atau pendapat sendiri-sendiri atas suatu masalah. Mereka mempunyai klaim kebenaran, dasar pembenar dan penjelas mengenai masalah. Mereka bukan hanya mempunyai versi yang berbeda, tetapi juga berusaha agar versinya yang dianggap paling benar dan lebih menentukan dalam mempengaruhi publik. Dalam upaya memenangkan penerimaan publik tersebut, masing-masing

pihak menggunakan kosakata dan kalimat sendiri dalam memaksakan agar kosakata dan kalimatnya yang lebih diterima oleh publik. Jadi metode ¹³*istinbāt* dan pemilihan dalil ayat dan hadis yang dilakukan oleh A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam menetapkan hukum tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia adalah dasar pembenar dari klaim kebenaran pendapat masing-masing.

B. Implikasi Penelitian

Berkait dengan kesimpulan bahwa paham keagamaan berpengaruh terhadap pemilihan dalil dan metode penetapan hukum, maka perlu dilakukan terus kajian tentang hubungan antara pemilihan dalil dan metode *istinbāt* dengan paham keagamaan. Hal ini penting dalam rangka untuk mendukung atau menolak kesimpulan tersebut, karena penulis menyad¹³ bahwa kajian ini hanya difokuskan kepada fatwa dua tokoh, A. Hassan dan Siradjuddin Abbas dalam masalah tradisi keagamaan masyarakat Muslim di Indonesia yang selalu diperselisihkan oleh masyarakat Muslim dari masa klasik sampai sekarang. Akan lebih baik jika persoalan pemilihan metode *istinbāt* dan dalil hukum terkait dengan upaya mempertahankan versi kebenaran paham keagamaan ulama diteliti dalam kasus-kasus selain tema tradisi keagamaan, karena masih terbuka peluang untuk ditemukan hal-hal baru yang dapat memperkaya kajian.

Semua usaha dalam proses *istinbāt* dalam persoalan ijtihadiyah adalah proses pencarian kebenaran Tuhan melalui tangan para mujtahid, yang hasilnya tentu bukanlah sesuatu kebenaran mutlak. Oleh karena itu, hasil *istinbāt* tentang tradisi keagamaan, baik dalam masalah akidah, akhlak, ibadah, maupun mu'amalah, merupakan hukum Tuhan yang ditemukan melalui tangan para mujtahid. Ketidakmutlakan kebenaran hasil ijtihad memberikan arti bahwa setiap Amaliah Muslim yang diamalkan setiap hari sesungguhnya merupakan versi kebenaran menurut ulama yang diikutinya, bukan kebenaran haqiqi Tuhan. Karena itu, semakin kita banyak membaca dan mendalami argumen para ulama yang berselisih pendapat, maka kita akan semakin sulit untuk menyalahkan orang lain yang kebetulan berbeda pendapat.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Azīz, Amīr. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* Jilid 2. Kairo: Dār al-Salām, 1997. Cet. ke-1.
- ‘Abd al-Salām, Aḥmad Naḥrāwī. *Al-Imām al-Shāfi‘i fī Madhhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd*. Jakarta: t.p., 1994. Cet. ke-2.
- Abū ‘Azīz, Sa’d Yusūf. *Qaṣaṣ al-Qur’ān: Durūs wa ‘Ibar*. Kairo: Dār al-Fajr li al-Turāth, 2004. Cet. ke-2.
- Abū Azīz, Shaykh Sa’ad Yusūf. *Buku Pintar Sunah dan Bid’ah*, terj. Masturi Irham. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar al-. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3, Taḥqīq ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abdillāh ibn Bāz. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2005. Cet. ke-1.
- , *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī*, Juz 4. Al-Qāhirah: Dār al-Maṭba’ah al-Salafīyyah, 1407 H. Cet. ke-3.
- , *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cairo: Al-Maktabāt al-Salafīyyah, tt. Juz 14.
- , *Fath al-Bārī*, XIII. Kairo: Dār al-Dayyān li al-Turāth, 1986 M.
- , *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Taḥqīq ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamd. Riyāḍ: Fahrasah Maktabah al-Mulk, 2001 M/1421 H. Cet. ke-1.
- al-Āmili, Ja’far Murtaḍā. *Perayaan Maulid, Khaul, dan Hari-hari Besar Islam Bukan Suatu yang Haram*, terj. Masykur Ab. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1995.
- Abbas, Siradjuddin. *40 Masalah Agama 1*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2009. Cet. Ke-10.
- , *I’tiqad Ahlussunnah Wal-Jama’ah*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1991. Cet. ke-17.
- , *Kumpulan Soal-Jawab Keagamaan*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2008. Cet. ke-8.

- , *Sejarah & Keagungan Mazhab Syafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2007. Cet. ke-15.
- , *40 Masalah Agama 4*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2009. Cet. ke-10.
- , *40 Masalah Agama, 3*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2008. Cet. Ke-6.
- , *40 Masalah Agama 2*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2008.
- Abdat, Abdul Hakim bin Amir. *Pengantar Ilmu Mushthalahul Hadits*. Jakarta: Darul Qolam, 2006. Cet. ke-1.
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006. Cet. Ke-1.
- , *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Abdullah, Hj. Wan Mohd. Shaghir. *Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu, Jilid 9*. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 1419 H/1999 M.
- Abdullah, Sufyan Raji. *Bid'ahkah Tahlilan dan Selamatan Kematian?*. Jakarta: Pustaka Al-Riyadl, 2006.
- , *Menyikapi Masalah-masalah yang Dianggap Bid'ah*. Jakarta: Pustaka Al-Riyadl, 2007.
- Abdurrahman, Asjmuni dan Moelyadi (Penyunting). *Tanya Jawab Agama 4*. Yogyakarta: Yayasan Penerbit Pers "Suara Muhammadiyah", 2003. Cet. ke-7.
- , *Tanya Jawab Agama 1*. Yogyakarta: Yayasan Penerbit Pers "Suara Muhammadiyah", 2003. Cet. ke-7.
- Abdusshomad, Muhyiddin. *Fiqh Tradisi; Dasar Amaliah Warga NU*. Jakarta: DPP PKB, 2008.
- , *Fiqh Tradisionalis, Jawaban Pelbagai Persoalan Keagamaan Sehari-hari*. Malang: Pustaka Bayan Kerjasama dengan PP Nurul Islam Jember, 2005.

- Abī Ḥatīm, Al-Imām al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-Rahmān b. Muhammad ibn Idrīs al-Rāzī ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm Jilid 1*. Riyāḍ: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997.
- Abu Abdillah. *Argumen Ahlussunnah Wal Jama'ah: Jawaban Tuntas terhadap Tudingan Bid'ah dan Sesat*. Tangerang Selatan: Pustaka Ta'awun, 2011. Cet. ke-3.
- Abu Dawud. *Sunan Abī Dāwūd*. tt.: Dār al-Fikr, t.th. Juz III, 303.
- , *Sunan Abī Dāwūd*, Jilid 1, Ta’fiq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1424 H.
- , *Sunan Abī Dāwūd*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyah, t.t..
- Abū Shāmah. *Kitāb Al-Bā’ith ‘alā Inkār al-Bidā’ wa al-Ḥawādith*. Riyadl: Dār al-Riyāḍ, 1990.
- Aceh, Abu Bakar. *Riwayat Hidup KH. A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitia Buku Peringatan KH. A. Wahid Hasyim, 1957.
- AF, Hasanudin. *Perbedaan Qirā’āt dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam alquran*. Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- AG, Muhaimin. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal potret dari Cirebon*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Alaiddin. "Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah 1945-1970". Disertasi UIN Syahid Jakarta tahun 1995.
- Alaydrus, Novel bin Muhammad. *Mana Dalilnya 2 Maulid Nabi Sunah atau Bid'ah*. Surakarta: Taman Ilmu, 2007.
- Ali, H. Machrus. *Mantan Kyai NU Menggugat Shalawat dan Dzikir Syirik*. Surabaya: Laa Tasyukl Press, 2007.
- Alisyahbana, Sutan Takdir. "Pemikiran dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara dalam Hubungannya dengan Masa Depan Islam", dalam *Seminar Internasional tentang Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1986.

- al-Amidī, Saif al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), Juz 3.
- Amin, Ma'ruf. *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: eLSAS, 2008. Cet. ke-1.
- Anās, Mālik ibn. *Al-Muwattaʿa'* vol. 1. al-Qāhirah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1986.
- Andito (ed). *Atas Nama Agama*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Antonio, Muh. Syafi'i. *Bank Syari'ah: Dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- AS, Jamhari. *Menjawab dan Menghargai Perbedaan*. Bekasi: Pustaka El-Syarif, 2006.
- As., HM. Syamsu. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*. Jakarta: Penerbit Lentera, 1996.
- Aṣṣabahani, Al-Ḥāfiẓ Abu Nu'aym Ahmad ibn Abdullāh al-. *Ḥilyah al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, IX. Beirut: Nashr Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1400 H.
- Ash'arī, Shaykh Muḥammad Hashīm. *Risālah Ahl al-Sunah wa al-Jamā'ah: fī Ḥadīth al-Mauta wa Ashrāṭ al-Sā'ah wa Bayān Maḥmūd al-Sunah wa al-Bid'ah*. Jombang: Maktabah al-Turāts al-Islāmī, 1418 H. cet. Ke-1.
- Ash-Shiddiqie, Hashbi. *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976. Cet. Ke-2.
- Asmaya, Enung. "Paham Keagamaan Para Da'i Muslimat Nahdlatul Ulama (NU) Kabupaten Banyumas terhadap Pengembangan Modernitas". Laporan Hasil Penelitian Individual di STAIN Purwokerto, 2009.
- As-Sahibani, Abdul Qayyum Muḥammad. *Mengapa Anda Menolak Bid'ah Hasanah?*. Solo : At-Tibyan, 2003.
- Aṭīyyah, 'Izzat. *Al-Bid'ah: Taḥdīduhā wa Mawāqif al-Islām Minhā*. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1973.

- al-Athari, Ali Hasan al-Ḥalabī. *Membedah Akar Bid'ah*, terj. Asmuni Sholihan Zamachsyari. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.
- Al-Attas. *Mysticism of Hamzah, Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Aceh*, dalam Monografi JMBRAS No.3. Singapore (1966).
- al-Azhuri. *Tahdhīb al-Lughah*, Juz 2. Mesir : Al-Dār al-Miṣriyyah, 1964.
- Aziz, Jamal Abdul. *Dikotomi Ibadat dan Adat dalam Hukum Islam*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press & Grafindo Litera Media Yogyakarta, 2009. Cet. ke-1.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media, 2007.
- , *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000. Cet. Ke-2.
- B. Lewis. "Some observations on the significance of heresy in the history of Islam" dalam R. Brunschvig dan J. Schacht, *Studia Islamica* (Paris: Larose, 1953).
- al-Bāqirī, Shaykh Ja'far Muhammad 'Alī. *Al-Bid'ah: Dirāsah Mawḍū'īyyah limafḥūm al-Bid'ah wa Taṭbīqātihā 'alā Daw-i Manhaj Ahl al-Bayt*. Rābiṭah al-Thaqāfah wa al-'Alāqāt al-Islāmiyyah, 1996.
- al-Badawī, Syekh Makhlūf ibn Muḥammad. *Ḥāshiyah 'Alā Sharḥ Ḥullīyyah al-Lubb al-Muṣawwan li al-'Allāmah al-Shaykh Aḥmad al-Damanhūrī 'Alā al-Risālah al-Mawsūmah bi al-Jauhar al-Maknūn fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī' li al-Sayyid 'Abd al-Rahmān al-Akhḍarī*. T.tp.: t.penerbit, t.t.
- Bajuri, Ibrahim al-. *Hashiyah al-Bajuri 'ala Matn Qasidah al-Burdah*. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1947.
- al-Bantānī, Ibn Ahmad. *Al-Manqūlāt fī taḥqīq al-Maqālāt*. t.tp: t.pen. t.t.

- Bakry, Hasbullah. *Pedoman Islam di Indonesia*. Jakarta: UI-Press, 1990. Cet. ke-5.
- al-Bayhaqi. *Manāqib al-Shāfi'ī* (Taḥqīq) Al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Al-Qāhirah: Dār al-Turāth, tt.
- Bruinessen, Martin van. *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 2009. Cet. ke-7.
- Buchori, S. Ibrahim. *Sejarah Masuknya Islam di Indonesia*. Djakarta: Publicita, 1971.
- Budiman, Ajang. *Logika Praktis Sebuah Pengantar*. Malang: UMM Press dan Bayu Media, 2003.
- al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, al-Yamāmah, 1987. Juz 4.
- , *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9, Taḥqīq Muḥammad Zahīr ibn Nāṣir al-Nāṣir. t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.
- , *Matn al-Bukhārī Mashkūl*, Juz 3, Bāb al-Ḥayā'. Dār al-Fikr, tt.
- , *Juz' al-Qira'ah Khalfah al-Imām*, Juz 1, Taḥqīq Al-Ustādh Faḍl al-Raḥmān al-Thawrī. t.tp.: Al-Maktabah al-Salafiyah, 1980. Cet. Ke-1.
- Burton, John. *The Collection of The Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Al-Lāmadhhabīyyah: Akḥṭar Bid'ah Tuhaddid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. t.tp.: Maktabah al-Fārābī, t.t.. Cet. ke-2.
- Carles Kurzman [ed.]. *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Chadwick, Bruce A. dkk. *Metode Penelitian Ilmu Pengetahuan Sosial*. Semarang: IKIP Press, 1991.
- Chalil, K.H. Munawar. *Kembali Kepada Alquran dan as-Sunah*, cetakan ke-8. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1999. cet. Ke-11.

- , "Hadis-hadis Mauludan". *Abadi*. 29 Pebruari (1953).
- , "Ratjoen Jang Berbahaja Bagi Oemmat Islam", *Pembela Islam*, No. 54, 25.
- Connolly, Peter. (ed.). *Approaches to the Study of Religion*. London and New York: Cassell, 1999.
- Cowan, J.M. ed. *Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic*, edisi ketiga. Wiesbaden: Ottoharrassowitz; London: George Allen and Unwin Ltd, 1971.
- al-Dārini, Fātihi. *Al-Manhaj al-Uṣūliyyah fī Ijtihād bi Ra'y*. Damsyiq: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 1985.
- Dahlan, Abdul Aziz (Ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996. cet. Ke-1, Jilid 2, 3 dan 6.
- Dahm, Bernard. *Soekarno and The Struggle for Indonesian Independence -Soekarno dan Perjuangan ke Arah Indonesia Merdeka-*. New York and London: Cornell University Press, 1969.
- Darma, Yoce Aliah. *Analisis Wacana Kritis*. Bandung: Yrama Widya Bandung bekerjasama dengan FPBS UPI Bandung, 2009. Cet. ke-1.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Tawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana Group, 1995. Cet. ke-2.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994. Jilid 1 dan 2, Cet. Ke-3.
- Dhofer, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1994. Cet. ke-6.
- Dijk. Teun A. van [ed.]. *Discourse as Sosial Interaction: Discourse Studies A Multidisciplinary Introduction, Vol.2*. London: SAGE Publications, 1998.
- al-Dimasyqi, Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Kathīr. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, XIV. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1989.

- , *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Taḥqīq Muṣṭafa al-Sayyid Muḥammad. Mesir: Maktabah Awlād al-Shaykh li al-Turāth, 2000. Cet. ke-1.
- Djainuri, Achmad. *Ideologi Kaum Modernis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM, 2002.
- Djamal, Murni. *Dr. H. Abd. Karim Amrullah: Pengaruhnya Dalam Gerakan Pembaharuan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*. Jakarta: INIS, 2002.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999. Cet. ke-1.
- , *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos, 1995.
- Donohue, John J. dan Esposito, John L. *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995. Cet. ke-5.
- Dzulmanni (Ed.). *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: aLSAQ Press, 2007. cet. Ke-6.
- Effendi, Satria. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2009. Cet. ke-3.
- Eliade, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Library Reference USA Simon & Schuster Macmillan, 1995. Volume 2.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2008. Cet. ke-6.
- Fachruddin, Fuad Mohd. *Riba dalam bank, Koperasi, Perseroan, dan Asuransi*. Bandung: Al-Ma'arif, 1993.
- Fadl, Khaled Abou El. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004. Cet. ke-1.
- , *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. England: Oneworld Oxford OX2 7AR, 2001.
- Fairlough, Norman. "Critical Discourse Analysis and The Marketization of Public Discourse: The Universities,"

- dalam *Critical Discourse Analysis*. London and New York: Longman, 1998.
- Farāhidi, Abū Abd al-Rahmān al-Khalīl ibn Ahmad al-. *Al-'Ain*, Juz 2. Iran: Muassasah Dār al-Hijrah, 1409 H.
- al-Fayumi. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr al-Gharīb; al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi'i*. Kairo: Maktabah al-Amiriyah, 1965.
- Federspiel, Howard M. *A Dictionary of Indonesian Islam*, Southeast Asia Series, No. 94. Athens: Ohio University Center for International Studies, 1995.
- , *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996. Cet. ke-1.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LkiS, 2005. Cet. Ke-1.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: the University of Chicago Press, 1976.
- , *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983. Cet. ke-2.
- Gharnāṭī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muhammad al-Lakhmī al-Shāṭibī al-. *Al-I'tisām*, Jilid 1. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005. Cet. Ke-8.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-. *Al-Mustashfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Kairo: Maktabah al-Jundi, 1971. Juz 1.
- al-Ghazālī, Shaykh Muhammad. *Bukan dari Ajaran Islam*, terj. Suranto. Solo: CV Pustaka Mantiq, 1995.
- Ghazali, Adeng Muchtar. *Agama dan Keberagamaan dalam Konteks Perbandingan Agama*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies (Muhamedanische Studien)*, ed. S.M. Stern, Terj. C.R. dan S.M. Stern, Vol.2. London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.

- Grose, George B. & Hubbard, B.J. (ed). *Tiga Agama Satu Tuhan*, Terj. Santi Indra Astuti. Bandung: Mizan, 1998.
- Ḥallāq, Muḥammad Ṣubḥī bin Ḥasan. *Al-Lubāb fī Fiqh al-Sunnah wa al-Kitāb*. Mesir: Maktabah al-Tābi‘īn, 2002. Cet. ke-1.
- al-Ḥalawī, Muḥammad Abd al-Azīz. *Fatwa dan Ijtihad Umar bin Khattab; Ensiklopedia Berbagai Persoalan Fikih*, Terj. Zubeir Suryadi Abdullah. Surabaya: Risalah Gusti, 2003.
- Hadi, Abdul. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001. Cet. Ke-1.
- al-Ḥamīd, Syaikh Muḥammad. *Imam Mazhab Digugat*, terj. Sa'id Agil Husin al-Munawar. Semarang: DIMAS, 1994. Cet. ke-1.
- Hamim, Thoha. "Pesantren dan Tradisi Maulid, Telaah atas Kritik Terhadap Tradisi Membaca Kitab Maulid di Pesantren". Makalah disampaikan dalam acara Dies Natalis ke 32 IAIN Sunan Ampel Surabaya.
- Hamka, Zainuddin. *Corak Pemikiran Keagamaan Gurutta H. Muh. As'ad al-Bugisi*. Jakarta: Balitbang dan Puslitbang Lektur Keagamaan, 2009.
- Hamka. *K.H. Ahmad Dahlan*. Jakarta: Sinar Pudjangga, 1952.
- , *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*. Jakarta: Tinta Mas, 1961.
- , *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 1 dan 9. Singapura: Pustaka Nasional Pte, Ltd., 1993.
- al-Hanafī, Idrīs ibn Baidakīn ‘Abd Allāh al-Turkumānī. *Kitāb al-Luma’ fī al-Hawādith wa al-Bidā’*. 2 jilid. Stuttgart, 1986.
- Hannah Arendt. "What is Authority?", dalam *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968.
- Haris, Ahmad. "Innovation and Tradition in Islam : A Study on Bid'ah as an Interpretation of Religion in Indonesia".

Disertasi di Department of Religion, Temple University,
Philadelphia, Amerika Serikat (USA).

-----, *Islam Inovatif: Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Gaung Persada Press bekerjasama dengan Sulthan Thaha Press Jambi, 2007.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh 1*. Jakarta: Logos, 1996. Cet. ke-1.

Ḥasaballah, 'Alī. *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.. Cet. ke-3.

Hassan. A, *Al-Furqan (Tafsir Qur'an)*. Bangil: Persatuan, t.t. Cet. ke-1.

-----, *Kumpulan Risalah A. Hassan*. Bangil: Pustaka Elbina, 2005. Cet. ke-1.

-----, *Soal-Jawab 1-4*. Bandung: Diponegoro, 2007. Cet. ke-15.

-----, *Terjemah Bulughul Maram*. Surabaya: Pustaka Tamam, 1991.

Hassān, Husain Hamid. *Nazariyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1972.

Tolhah Hasan, Muhammad. *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU*. Jakarta: Lantabora Press, 2005. Cet. Ke-3.

Hsubky, Badruddin. *Bid'ah-bid'ah di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press, 1993.

Huda, Nor. *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media Group, 2007.

Hurgronje, Snouck C. *Mecca in the Latter Part of The 19th Century*. Leiden: E.J. Brill, 1931.

Husayn, Muhammad al-Khadr. *Al-Muwāfaqāt*. Cairo: Muhammad Ibn Ṣabīh, 1969.

ibn Abī Shaybah, Abū Bakr, 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn 'Uthmān Khawāsītī al-'Abbāsī (w. 235 H). *Al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*, Juz 1, Taḥqīq Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1409 H. Cet. ke-1.

- Ibn al-Athīr, Mujidd al-Dīn Abū al-Sa'adat ibn Muhammad al-Jaziri. *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīth wa al-Athar*, Juz 1. Muassasah Isma'iliyan, 1367 H.
- ibn Bāz, Shaykh 'Abd al-'Azīz. *Waspadalah Terhadap Barang Bid'ah*, terj. Ibn Soemady. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1983.
- Ibn al-Hajj. *Al-Madkhal Vol.2*. Kairo: Al-Matba'ah al-Miṣriyah bi al-Azhar, 1929.
- Ibn Hājar al-Haitamī, al-Makkī. *Al-Fatāwā al-Ḥadithah*. Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Halbī, 1390 H.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Ibn Khallikan, *Wafayāt al-A'yān*, taḥqīq Iḥsān Abbās. Beirut: Dār al-Ṣadr, tt. Juz IV.
- Ibn Khallikan,. *Biographical Dictionary*, Vol. 2. Paris: Printed for The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842-1871.
- Ibn Mājah, Al-Ḥāfiẓ ibn 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī. *Sunan Ibn Mājah*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Jilid 1. t.tp.: Dār Iḥyā' wa al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.
- Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. al-Bābī al-Ḥalabī: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t..
- Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab al-Muḥīt*, Jilid 1. Dār Lisān al-Arab, 1970.
- Ibn al-Qayyim, Syams al-Dīn Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Abī Bakr al-Jauziyyah. *I'lām al-Muwāqī' in 'an Rabb al-'Alamīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993. Jilid 1, cet. ke-8.
- Ibn Rajāb. *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikām*. Maṭābi' Muṣṭafā Al-Bābi al-Ḥalbī, 1382 H.

- Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Semarang : Thoha Putra, tt. Juz 1, 2.
- Ibn Taymiyah, Ahmad ibn ‘Abd al-Halīm al-Harānī Abū al-‘Abbās. *Minhāj al-Sunah al-Nabawiyyah*. Muassasah Qurthabah, 1406. cet.1.
- , *Al-Fatāwā al-Kubrā*. Bairut: Dār al-Ma‘rifah, 1386. cet.1. Tahqīq Hasanain Muhammad Makhlūf.
- Ibn Waḍḍāh, Muhammad. *al-Bidā’ wa al-Nahy ‘Anhā* ed. Muhammad Dahmān. Cairo: Dār al-Ṣafā, 1990.
- Imārah, Muṣṭafā Muhammad. *Jawāhir al-Bukhārī wa Sharḥ al-Qusṭalānī*. Indonesia: Maktabah Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1371 H. Cet. Ke-8.
- al-Isbahānī, Abū Nu‘aim Ahmad ibn ‘Abdillāh. *Dalā’il al-Nubuwwah*. Hyderabad, Deccan: Dār al-Ma‘ārif, 1950.
- al-Isfahānī, Al-Rāghib. *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Muassasah Ismā’iliyyan, 1972 M / 1392 H.
- Ismail, Faisal. *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam-LESFI, 2003.
- ‘Izz al-Dīn, Abū Muḥammad ibn ‘Abd al-Salām. *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām, Juz II*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Jabiri, Muhammad Abed al-. *Post Tradisionalisme Islam*, Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000. Cet. Ke-1.
- Ja’far, Marwan. *Ahlussunnah Wal Jama’ah: Telaah Historis dan Kontekstual*. Yogyakarta: LkiS, 2010. Cet. ke-1.
- Jamil, Fadlullah. *Islam Zaman Modern: Cabaran dan Konflik*. Batu Caves, Selangor: Thinker's Library SDN, BHD, 1997. Cet. ke-1.
- Jamil, M. Mukhsin dkk. *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan NU*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Dirjen Pendis Depag. RI, 2007. Cet. ke-1.
- al-Jaziri, Muḥammad Ibn al-Athīr. *Jamī’ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*, Juz 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.

- Judaringrat. "Sambutan Ketua" *Risalah Sekaten I*. Nopember 1954.
- al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988. Cet. ke-3.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Brooklands Avenue, 1991.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- Karim, Helmi. "Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam Pengembangan Hukum Islam". Disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1994.
- Khaeruman, Badri. *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*. Bandung: Pustaka Setia, 2010. Cet. ke-1.
- Khalāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Qalām, 1978. Cet. ke-12.
- , *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyyah, 1968. Cet. ke-8.
- , *Kaidah-Kaidah Hukum Islam (ilmu Ushul Fiqh)*, terj. Noor Iskandar al-Barsani dan Moh. Tolchah Mansoer. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994. Cet.5.
- Khan, Waqar Masood. *Toward an Interest-Free Islamic Economic System: A Theoretical Analysis of Prohibiting Debt Financing*. Islam Abad: The Islamic Foundating, UK, and The International Association for Islamic Economics, 1985.
- al-Khin, Muṣṭafā Sa‘īd. *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*. Kairo: Muassasah al-Risalah, t.t.
- al-Khudārī Bik, Syeikh Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Mesir: Al-Maktabah al-Tijjāriyah al-Kubrā, 1969. Cet. ke-6.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Antropologi I*. Jakarta: Rineka Cipta, 2005. Cet. ke-3
- Kymlicka, Will. *Kewargaan Multikultural*. Jakarta: LP3ES, 2003.
- Laldin, Mohamad Akram. *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur: CERT Publications, 2006.

- Lapidus, Ira. M. *Sejarah Sosial Ummat Islam: Bagian Ketiga*, Terj. Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999. Cet. ke-1.
- Latif, Yudi dan Ibrahim, Idi Subandy (ed.). *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1996.
- Lev, Daniel S. *Islamic Courts in Indonesia: A study in the Political Bases of Legal Institutions*, Terj. Zaeni Ahmad Noeh. Jakarta: PT Intermasa, 1980. Cet. ke-1.
- LP Ma'arif NU. *Nahdlatul Ulama: Ideology, Politics, and the Formation of Khaira Ummah*. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Mālik, Imam. *al-Muwatṭa' li al-Imām Mālik, Riwayah Yahyā ibn Yahyā al-Laithī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984. Cet. ke-1.
- , *Muwatṭa' al-Imām Mālik*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1985.
- al-Mālikī, Muḥammad Ibn 'Alawī. *Baqah 'Ātirah min Siyāgh al-Mawālid wa al-Madā'ih al-Nabawiyyah al-Karīmah*. t.tp., t.p., 1983.
- , *Mafāhīm Yajibu an Tuṣaḥḥaha*. Surabaya: Al-Ma'had al-Dīnī al-Salafī "al-Fiṭrah", t.t..
- , *Al-Ziyārah al-Nabawiyyah bayn al-Shar'īyyah wa al-Bid'ah*. Beirut: Maṭba'ah Kulīyyah al-Da'wah, 1999.
- , *Al-Ghuluww wa Atharuh fī al-Irhāb wa Ifsād al-Mujtama'*. Makkah al-Mukarramah: Al-Ḥiwār al-Waṭanī, t.t..
- al-Maghrabī, Syeikh Muḥammad al-'Arabī al-Tiyānī ibn al-Ḥusain al-Wāḥidī. *Is'āf al-Muslimīn wa al-Muslimāt bi Jawāz al-Qirā'ah wa Wuṣūl Thawābihā ilā al-Amwāt*. t.tp.: t. Pen., 1414 H. Cet. ke-6.
- al-Maraghi, Mustafa. *Tafsīr Al-Marāghī*, Jilid V Juz XIV. Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Mustafā al-Ḥalbi wa Aulādh, 1971.

- Masud, Muhammad Khalid dkk. (ed). *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Masud, Muhammad Khalid. *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Syathibi*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1996. Cet. Ke-1.
- Mazkur, Muhammad Salam. *Peradilan dalam Islam*, terj. Imron AM. Surabaya: Bina Ilmu, 1979.
- Mu'awiyah, Hammad Abu. *Studi Kritis Perayaan Maulid Nabi*. Gowa: Al-Maktabah al-Atsariyah, 2007. Cet. ke-1.
- Mubarak, Saiful Islam. *Fikih Kontroversi Menjawab Berbagai Kontroversi dalam Ibadah Sosial dan Ibadah Sehari-hari*. Bandung: Syaamil, 2007.
- Mubarak, Zaki. *Al-Mada'ih al-Nabawiyah*. Beirut: Dār al-Jil, 1992.
- Mudjib, Abdul. *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqih*. Jakarta: Radar Jaya offset, 2010. Cet. ke-8.
- Mudzhar, Mohammad Atho'. "(Tantangan) Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Multikulturalisme di Indonesia," Makalah Sarasehan Nasional Menghidupkan dan Memantapkan Multikulturalisme Sebagai Modal Untuk Mewujudkan Kesejahteraan Rakyat di Indonesia, kerjasama Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat dan Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 8 September 2004.
- , "Pemberian Sanksi atas Pelanggaran UU Perkawinan di Neraga-negara Islam (Kajian Perbandingan Enam Negara)", Makalah Kuliah Umum pada Program Pasca Sarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Maulana Hasanuddin Serang Banten, 20 April 2012, 18.
- , *Fatwās of The Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Disertasi di Universitas California, Los Angeles.

- , *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988)*. INIS Jakarta, 1993.
- , *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Mufrodi, Ali. "Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan MUI". Disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1994.
- Mughni, Syafiq A. *Hasan Bandung Pemikir Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994. Cet. ke-2.
- Mujiburrahman. *Argumentasi Ulama Syafi'iyah terhadap Beberapa Tuduhan Bidah*. Surabaya: Mutiara Ilmu, 2003.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Menggugat Muhammadiyah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.
- Munawwir, A.W. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997. Cet. ke-14.
- Mundiri. *Logika*. Jakarta: Gema Insani Press & Badan Penerbitan IAIN Walisongo Press, 2002.
- Muslehuddin, Muhammad. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, Terj. Yudian Wahyudi Asmin. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991. Cet. ke-1.
- Muslim, Imam. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- , *Ṣaḥīḥ Muslim*, Taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.
- Muzadi, Abdul Muchith. *NU dalam Perspektif Sejarah & Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU)*. Surabaya: Khalista, 2006. Cet. ke-3.
- Muzadi, Hasyim. *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*. Jakarta: Logos, 1999. Cet. ke-1.
- al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'aib ibn 'Alī al-Khurāsānī. *Al-Sunan al-Ṣuḡhrā li al-Nasā'ī*, Juz 2, Taḥqīq 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghadah. Ḥalab: Maktab al-Maṭbū'at al-Islāmiyah, 1986. Cet. ke-2.

- , *Al-Sunan al-Kubrā, Juz 1*, Taḥqīq Ḥasan ‘Abd al-Mun‘im Shalabī. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001. Cet. ke-1.
- Nasri, Imron dkk. (ed.). *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah, dan Langkah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 1 dan 2. Jakarta: UI Press, 2009.
- , *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- al-Nawawī, Muḥy al-Dīn Abī Zakariyyā Yaḥyā ibn Sharaf. *Minḥāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muftīn*. Beirut: Dār al-Minhāj li al-Nashr wa al-Tauzī‘, 2005. Cet. ke-1.
- , *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab*, Juz 3. Kairo: Muniriyyah, t.t.
- al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t..
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 1996. cet. ke-8.
- , *Partai Islam di Pentas Nasional: Kesan dan Analisis Perkembangan Politik Indonesia 1945-1965*. Bandung: Mizan, 2000. Cet. Ke-2.
- , *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1890-1942*. London: Oxford University Press, 1973.
- Nuruddin, Amiur dan Tarigan, Azhari Akmal. *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dan Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Nuruddin, Amiur. *Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab*. Jakarta: Rajawali, 1991.
- Panikkar, Raimundo. *Dialog Intra Religius*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.

- Panitia Penyusun Biografi Ibrahim Hosen. *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Putra Harapan, 1990. Cet. ke-1.
- Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978.
- Pijper, G.F. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin. Jakarta: UI-PRESS, 1984.
- PKS, Dewan Syariah Pusat. *Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera*. Bandung: Harakatuna Publishing, 2006.
- PP Majlis Tarjih. "Peringatan Maulid Nabi" *Suara Muhammadiyah*, Juli (1993).
- al-Qāsimī, Muhammad Jalāl al-Dīn. *Maḥāsīn al-Ta'wīl Juz 1*. t.tp: t.p, 1957. Cet. ke-1.
- al-Qaḥṭānī, Sa'īd. *Hukum Mengkafirkan Menurut Ahlussunah dan Ahli Bid'ah*, terj. Ja'far 'Umar Thalib. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993.
- al-Qarāfī, Imam Shihāb al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad ibn Idrīs ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ṣanhājī al-Miṣrī. *Nafā'is al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl*, Jilid 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000. Cet. ke-1.
- al-Qaraḍawī, Yusuf. *Al-Fatwā Bayn al-Indibāt wa al-Tasayyub*. Maktabah Wahbah, 1997.
- , *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Terj. Abu Barzani. Surabaya: Risalah Gusti, 2000. Cet.2.
- al-Qazwayni, al-Hafidh Abi 'Abdillah Muhammad ibn Yazid. *Sunan Ibn Majah*, Tahqiq Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt. Juz 1.
- al-Qurṭubī, Abī Abd Allāh ibn Muhammad ibn Ahmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, ed. Ahmad Abd al-'Alīm al-Burdūnī, Jilid 2. Dār al-Kutub al-'Arabī, 1967.

- , *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, Jilid 17. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.
- , *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, Jilid 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- , *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, Juz 9, Taḥqīq ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006. Cet. ke-1.
- Rachman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman, Afzalur. *Doktrin Ekonomi Islam*, Jilid 3. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1996.
- Rahman, Fazlur. "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt et.al., jilid 2B. Cambridge University Press, 1978.
- , *Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1979. Edisi kedua.
- Rahman, Jamal D. (ed.al). *Wacana Baru Fiqih Sosial 70 Tahun KH. Ali Yafie*. Bandung: Mizan, 1997.
- Rahmat, Jalaludin. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan, 1996.
- , *Rekayasa Sosial; Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000. Cet. ke-2.
- , *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih*. Bandung: Muthahari Press, 2002.
- Rahnema, Ali (ed.). *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1996. Cet. ke-2.
- Ramli, Muhammad Idrus. *Membedah Bid'ah & Tradisi dalam Perspektif Ahli Hadits & Ulama Salafi*. Surabaya: Khalista, 2010. Cet. ke-1.
- Rasyidi, HM. *Keutamaan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

- Ridwan, Nur Khalik. *Islam Borjuis: Kritik Nalar Islam Murni*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.
- Ridwan, *Paradigma Politik NU*. Yogyakarta: STAIN Purwokerto Press bekerjasama dengan Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2004, cet. ke-1,
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia..* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995. Cet. ke-1.
- , *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Rumadi. "Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU". Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.
- S. Wojowasito dan W.J.S. Purwadarminto. *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia*. Bandung: HASTA, 1980.
- Ṣāliḥ, Su'ād Ibrāhīm. *Aḥkām 'Ibādāt al-Mar'ah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Mesir: Dār al-Ḍiyā', 1993. Cet. ke-3.
- Said, Imam Ghazali dan Asrori, A. Ma'ruf (Penyunting). *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999 M)*. Surabaya: Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur bekerjasama dengan Penerbit Diantama Surabaya, 2005. Cet. ke-2.
- Salam, Yunus. *Riwayat Hidoep KH. Ahmad Dahlan: Amal dan Perjuangannya*. Djakarta: Depot Pengadjaran Moehammadijah, 1968.
- al-Ṣan'ānī. *Subul al-Salām*, Juz 4. Bandung: Dahlan, t.t..
- al-Sandubi, Hasan. *Tarikh al-Ikhtilaf bi al-Mawlid al-Nabawi*. Kairo: Mathba'ah al-Istiqomah, 1948.
- Sara Mills (ed). *Language and Gender: Interdisciplinary Perspectives*. London and New York: Longman, 1995.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: University Press, 1964.
- Schwartz, Stephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, Terj. Hodri

- Arief, t.tp.: Blantika bekerja sama dengan LibForAll Foundation, The Wahid Institute, dan Center for Islamic Pluralism, 2007, cet. ke-1.
- Sevilla, Consuelo G. Dkk. *Pengantar Metode Penelitian*. Jakarta: UI Press, 1993.
- al-Shāfi'ī, Muhammad ibn Idrīs. *Al-Risālah*. Beirut: Dār al-Fikr, tt..
- Shahrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Dār al-Aḥālī, 1990. Cet. ke-2.
- al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā. *al-Itiṣām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- , *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*. t.t.: Dar al-Fikr, t.th. Jilid 2, 4.
- al-Sharbīnī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997. Cet. ke-1.
- al-Shaybānī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Al-Ḥujjah*, Juz 1. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1403 H. Cet. ke-3.
- al-Shathrī, Sa'd ibn Nāṣir ibn 'Abd al-'Azīz. *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyāḍ: Dār Ishbīliyyā, 2002. Cet. ke-1.
- al-Shīrāzī, Imam Abī Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. *Al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*, Taḥqīq Muḥy al-Dīn Dīb Sataw. Beirut: Dār al-Kalām al-Ṭayyib, 1995. Cet. ke-1.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Alquran*. Bandung : Mizan, 1995. Cet. ke-11.
- , *Tafsir Al-Mishbah: Pesan Kesan, dan Keserasian Alquran* Jilid 3, 4 dan 13. Jakarta: Lentera Hati, 2001. Cet. Ke-1.
- Sholeh, Asrorun Ni'am. *Fatwa-fatwa Masalah Pernikahan dan Keluarga*. Jakarta: eLSAS, 2008.
- Siroj, Said Aqil. "Wajah Keagamaan Kita," dalam *Risalah Nahdlatul Ulama Mencerahkan dan Menyejukkan* (Edisi No. 27/Th IV/1432 H/ 2011).
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 2008.

- , *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Alquran Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Soekanto, Soerjono. *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010. Cet. ke-19.
- , *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995. Cet. ke-20.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol.18, no.2, 2011.
- Subḥānī, Ja'far. *Kupas Tuntas Masalah Bid'ah*, terj. Tholib Anis. Jakarta: Penerbit Lentera, 2006.
- al-Subkhī, Tāj al-Dīn Abū Naṣr Abd al-Wahhāb. *Al-Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah al-Kubrā*, Juz VIII, taḥqīq Mahmud Muhammad Al-Ṭanakhī dan Abd al-Fatāḥ Muhammad al-Hulqī. Kairo: Matba'ah Isa al-Bāb al-Halabī, 1383 H.
- , *Al-Ibhājī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H. Cet. Ke-1, Juz 2.
- , *Al-Ashbāḥ wa al-Nazā'ir*, Taḥqīq: al-Syeikh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- , *Jam' al-Jawāmi'*. Indonesia: Dā Iḥyā' al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Sudarsono, Heri. *Bank & Lembaga Keuangan Syari'ah: Deskripsi dan Ilustrasi*. Yogyakarta: EKONISIA, 2003. ed. ke-2, cet. ke-1.
- Suharto, Edi. "Konflik Etnik dan Naluri Nativistik: Potensi dan Hambatan Pengembangan Masyarakat Multikultural," Makalah tidak diterbitkan.
- Sujono dan Abdurrahman. *Metodologi Penelitian, Suatu Pemikiran dan Penerapan*. Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Supani. "Logika". Diklat Mata Kuliah tidak diterbitkan, 2004.

Suparlan, Parsudi. "Multikulturalisme Sebagai Modal Dasar bagi Aktualisasi Kesejahteraan Rakyat Indonesia," Makalah Sarasehan Nasional Menghidupkan dan Memantapkan Multikulturalisme Sebagai Modal Untuk Mewujudkan Kesejahteraan Rakyat di Indonesia, kerjasama Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat dan Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 8 September 2004.

Suprayogo, Imam dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003.

al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma'thūr*, Jilid 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000/1421 H.

-----, *Sunan al-Nasā'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988 M/1408 H. Cet. Ke-1, Juz 3.

-----, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāz*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H.

-----, *Taisīr al-Ijtihād*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Tijāriyah, 1982.

-----, *Tanwīr al-Ḥawālik, Sharḥ 'alā Muwaṭṭa' Mālik*, Juz 1. Dār al-Fikr, tt.

-----, *Ḥusn al-Maqṣid fī 'Amal al-Mawlid*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.

-----, *Al-Amr bi al-Itbā' wa al-Nahy 'an al-Ibtidā'*, Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988. Cet. ke-1.

-----, *Al-Qur'ān al-Karīm wa biḥāmishihi Tafsīr al-Imām Mayn al-Jalālayn*. t.tp.: Dār Ibn Kathīr, t.t..

Syam, Nur. *Pembangkangan Kaum Tarekat*. Surabaya: Lepkiss, 2004. Cet. ke-1.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh Jilid 1 dan 2*. Jakarta: Logos, 1997. Cet. ke-1.

al-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. *Nayl al-Awṭār, Juz 4*. Kairo: Dar al-Jil, 1973.

- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turki, Juz 8, 18 dan 19. Mesir: Dār Hijr, 2001. Cet. ke-1.
- , *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Jilid 6 dan 11. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999. Cet. ke-3.
- , *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- , *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid 10, Taḥqīq 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Mesir: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah al-Islāmiyah, 2001. Cet. ke-1.
- al-Ṭabrisī, Syeikh Abī 'Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 9. tt.: Dār al-Ma'rifah, 1986. Cet. ke-1.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. *Al-Tafsīr al-Wasīf li al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 14. Mesir: Dār Nahḍah Miṣr li al-Ṭabā'ah wa al-Naṣhr wa al-Tawzī', 1998.
- al-Ṭūfi, Sulaimān ibn 'Abd al-Qawwī ibn 'Abd al-Karīm ibn Sa'ad ibn al-Ṣafī. *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*, Taḥqīq Dr. Aḥmad 'Abdurrahīm al-Sāyih. Libanon: Al-Dār al-Miṣriyyah, 1993. Cet. ke-1.
- Tanthawi, Ahmad. "Bid'ah Perspektif Abdullah Bin Baz dan Muhammad Bin Alawi". Tesis MA. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009.
- Tareen, Sher Ali. "Normativity, Heresy, and The Politics of Authentisity in South Asean Islam" dalam *The Muslim World*, Vol. 99, Juli 2009.
- Thahan, Mahmud. *Ilmu Hadits Praktis*, Terj. Abu Fuad. Bogor: Pustaka Thoriquul Izzah, 2009. Cet. ke-3.
- Tim Bahtsul Masail PC NU Jember. *Membongkar Kebohongan Buku "Mantan Kyai NU Menggugat Sholawat dan Dzikir Syirik" [H. Machrus Ali]*. Surabaya: Khalista dan LBM NU Jember, 2008.

- Tim Kodifikasi LBM PPL [Lembaga Bahtsul Masail Pondok Pesantren Lirboyo]. *Dalil-dalil Aqidah & Amaliah Nahdliyyah*. Lirboyo: t.pen, 2011. Cet. ke-3.
- Tim Penulis. *Riwayat Hidup dan Perjuangan Ulama Besar Sumatera Barat*. Padang: Islamic Centre, 1981.
- Tim Pengembangan Perbankan Syari'ah IBI, *Konsep, Produk, dan Implementasi Operasional Bank Syari'ah*. Jakarta: Djambatan, 2001.
- Tim Penyusun LP Ma'arif NU. *Nahdlatul Ulama: Ideology, Politics, and the Formation of Khaira Ummah*. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Tim Penyusun. *Al-Mawsū'ah al-Fiqhīyah* Juz 1. Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'un al-Islāmīyah, 1983 M/1404 H. cet. ke-2.
- Tim Penyusun. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*. Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1990.
- Tim Penyusun, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: MUI, 2010.
- Tim Penyusun. *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Tarjih, 1967. Cet. ke-3.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2007. Ed. Ke-3 cet.ke-4.
- al-Tirmīdhī, Al-Imām al-Ḥāfiẓ ibn 'Isā Muḥammad ibn 'Isā (w.279 H). *Al-Jāmi' al-Kabīr*, Taḥqīq Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Jilid 3. t.tp.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998. Cet. ke-2.
- al-Tirmidhī, Abī 'Isā ibn 'Isā ibn Saurah. *Al-Jāmi' al-Saḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000 M/1421 H. Cet. Ke-1, Jilid 3.
- al-Turkī, 'Abdullah ibn 'Abd al-Muḥsin. *Uṣūl Madhhab al-Imām Aḥmad: Dirāsah Uṣūliyyah Muqāranah*. T.tp.: Muassasah al-Risālah, 1990. Cet. ke-3.

- al-Turtūsi, Abu Bakr. *Kitāb al-Ḥawādith wa al-Bidā'*, ed. Abd al-Majīd Turkey. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
- At-Tuwaijiry, 'Abdullāh bin Abdul 'Azīz. *Ritual Bid'ah dalam Setahun*, terj. Munirul Abidin. Jakarta: Darul Falah, 2006.
- , "Al-Bidā' al-Ḥauliyah", tesis pada Universitas Imam Muhammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah tahun 1406 H.
- Usman, Muhlish. *Kaidah-Kaidah Ushuliyyah dan Fiqhiyyah: Pedoman Dasar dalam Istinbath Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996. Cet. ke-1.
- al-Uthaimīn, Muhammad ibn Ṣālih. *Al-Ibdā' fī Kamāl al-Shar'i wa Khaṭar al-Ibtidā'*. Riyad: t.pen., t.t.
- , *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah* (Riyād: Dār al-Thurayya, t.t.).
- , *Kesempurnaan Islam dan Bahaya Bid'ah*, terj. Ahmad Masykūr MZ. Jakarta: t.p., 1993.
- 'Utsman, Abdurrauf Muhammad. *Maḥabbah al-Rasūl Baina al-Itbā' wa al-Ibtidā'*, Juz I. Riyād : Ruasat Idārat al-Buhūth al-'Ilmiyah wa al-Iftā' wa al-Irshād, 1414 H.
- al-Wāqidi, Muhammad ibn 'Umar. *Kitāb al-Riddah*, ed. Yahya Wāhid al-Juburi. Beirut : Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
- Wahyudi, Yudian. "Hasbi's Theory of *Ijtihad* in The Context of Indonesia *Fikih*." Tesis MA. Montreal: McGill University, 1993.
- Wensinck, A.J. "Syafa'a" *Encyclopedia of Islam Vol. 7* (ed.) M. Th. Houtsma et. Al. Leiden: EJ. Brill, 1987.
- Woodward, Mark. "The *Slametan*: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," dalam *History of Religions* 28, no.1 (1988).
- , *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

- Ya'qub, Hamzah. *Kode Etik Dagang Menurut Islam: Pola Pembinaan Hidup dalam Berekonomi*. Bandung: Diponegoro, 1999. Cet. ke-3.
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam*. Bandung: PT Al-Ma'arif, 1993.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995. Cet. Ke-4.
- Yusuf, Slamet Effendy et.al. *Dinamika Kaum Santri: Menelusuri Jejak dan Pergolakan Internal NU*. Jakarta: CV. Rajawali, 1983.
- Zabīdī, Muhammad ibn Muhammad al-Murtaḍā al-. *Tāj al-'Arūs*, ed. 'Abd al-Sattār Ahmad Farāj, vol.9. Matba'at Hukūmat al-Kuwait: al-Turāth al-'Arabi, 1965.
- Zada, Khamami dkk. "Pemahaman Keagamaan Kelompok Islam Radikal Terhadap Pengembangan Multikulturalisme". *Istiqro' Jurnal Penelitian Islam Indonesia*. Vol. 05, Nomor 01 (2006).
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Zaidān, Abd al-Karīm. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Baghdad: Dār al-Tauzī' wa al-Nashr al-Islāmīyah, 1993. Cet. ke-1.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Juz 2, Taḥqīq Syeikh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Riyāḍ: Maktabah al-'Ubaykān, 1998. Cet. ke-1.
- al-Zanjāni, Abū 'Abdillāh. *Tārīkh al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasāt al-A'lamī li al-Matbū'ah, 1969.
- al-Zarkasyi. *Al-Manthūr fī al-Qawā'id*, I, taḥqīq Taisir Fāiq Ahmad Maḥmūd. Kuwait: Muassasah al-Falij, tt.
- al-Zuhaili, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islām*. Suriyah: Dār al-Fikr, 1986. Juz 1 dan 2, cet. ke-1.
- , *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Sūriyah: Dār al-Fikr, 1985. Cet. ke-8.

Zuhri, Saifuddin. *KH. Abdulwahab Chasbullah: Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama'*. Jakarta: Yamunu, 1972.

Zulfahmi. "Mawlid ke 1466" *Suara Muhammadiyah*, September (1993).

<http://pemudagenius.blogspot.com/2011/06/sejarah-dinasti-ayyubiyah.html>. Diakses 11 Juni 2012.

www.islamwiki.blogspot.com/2011/04/makalah-sejarah-dinasti-fatimiyah.html. Diakses pada 10 Juni 2012.

<http://grelovejogja.wordpress.com/2007/08/28/ideologi-islam-kebangsaan-versus-ideologi-islam-transnasional>. Diakses pada 3 Januari 2013.

<http://www.goodreads.com/book/show/6488675-ilusi-negara-islam>. Diakses pada 3 Januari 2013.

Vivek Joshi. "Islamic Finance: Understanding an Impending Financial Phenomenon," dalam *International Journal of Management and Strategy* [http://www.facultyjournal.com/\(IJMS\)](http://www.facultyjournal.com/(IJMS)) 2012, Vol. No.3. Issue 4, January-June 2012 ISSN: 2231-0703,

Kontroversi Bid'ah dalam tradisi Keagamaan Masyarakat Muslim di Indonesia

ORIGINALITY REPORT

24%
SIMILARITY INDEX

21%
INTERNET SOURCES

10%
PUBLICATIONS

8%
STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1 journal.alhikmahjkt.ac.id
Internet Source 4%

2 www.scribd.com
Internet Source 3%

3 rere-comp.blogspot.com
Internet Source 2%

4 digilib.uinsby.ac.id
Internet Source 2%

5 Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Student Paper 2%

6 repositori.uin-alauddin.ac.id
Internet Source 2%

7 repository.uinjkt.ac.id
Internet Source 1%

8 repository.uin-suska.ac.id
Internet Source 1%

9 repository.uinjambi.ac.id
Internet Source 1%

10 Supani Supani. "PESANTREN, ULAMA, DAN PEMBENTUKAN TRADISI ISLAM INDONESIA",
IBDA` : Jurnal Kajian Islam dan Budaya, 1970
Publication <1%

11 archive.org
Internet Source <1%

12 eprints.walisongo.ac.id
Internet Source

<1 %

13

Muhammad Ridwan, Musta'in Musta'in.
"Wacana Paham Keagamaan TV One dan
Metro TV dalam Pemberitaan Demo 411 di
Jakarta", KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan
Komunikasi, 2018

Publication

<1 %

14

adoc.pub
Internet Source

<1 %

15

library.walisongo.ac.id
Internet Source

<1 %

16

lunayahasna.wordpress.com
Internet Source

<1 %

17

repository.iainpurwokerto.ac.id
Internet Source

<1 %

18

Submitted to UIN Sunan Gunung Djati
Bandung
Student Paper

<1 %

19

digilib.iain-palangkaraya.ac.id
Internet Source

<1 %

20

Submitted to Udayana University
Student Paper

<1 %

21

Submitted to IAIN Purwokerto
Student Paper

<1 %

22

Mustain Mustain. "WACANA PAHAM
KEAGAMAAN TV ONE DAN METRO TV DALAM
PEMBERITAAN DEMO 411 DI JAKARTA", Jurnal
Penelitian Agama, 2017
Publication

<1 %

23

Supani Supani. "Tren Ijtihad Kontemporer", Al-
Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 2007
Publication

<1 %

24	Submitted to Open University Malaysia Student Paper	<1 %
25	Yuliatin Yuliatin. "Studi Tentang Penerapan Fatwa Bunga Bank di Indonesia", Al-Risalah, 2018 Publication	<1 %
26	digilibadmin.unismuh.ac.id Internet Source	<1 %
27	Submitted to State Islamic University of Alauddin Makassar Student Paper	<1 %
28	repository.iainkediri.ac.id Internet Source	<1 %
29	repository.uinmataram.ac.id Internet Source	<1 %
30	digilib.uinsgd.ac.id Internet Source	<1 %
31	artisiapendidikanislam.blogspot.com Internet Source	<1 %
32	jurnal.umsu.ac.id Internet Source	<1 %
33	repository.iainpalopo.ac.id Internet Source	<1 %
34	repository.ptiq.ac.id Internet Source	<1 %
35	Jamal Abdul Aziz. "Menggugat Hukum Wajibnya Zakat Fitrah", Jurnal Penelitian Agama, 2016 Publication	<1 %
36	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	<1 %

37	Masrukhin Muhsin. "KRITIK MATAN HADIS", ALQALAM, 2017 Publication	<1 %
38	repository.uinbanten.ac.id Internet Source	<1 %
39	Submitted to UIN Walisongo Student Paper	<1 %
40	Achmad Lutfi. "INSPIRASI QUR'ANI; PARADIGMA HUBUNGAN ANTAR AGAMA", Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al- Hadis, 2018 Publication	<1 %
41	repository.ar-raniry.ac.id Internet Source	<1 %
42	Submitted to Universitas Negeri Medan Student Paper	<1 %
43	Akhmad Bazith. "Metodologi Tafsir "Al-Furqan Tafsir Qur'an" (Membaca Karya A. Hassan 1887-1958)", Education and Learning Journal, 2020 Publication	<1 %
44	Submitted to International Islamic University Malaysia Student Paper	<1 %
45	Submitted to UIN Sunan Ampel Surabaya Student Paper	<1 %
46	zombiedoc.com Internet Source	<1 %
47	Arni Arni, Maimanah Maimanah, Norhidayat Norhidayat. "TRADISI BAAYUN MULUD DI KOTA BANJARMASIN (KAJIAN FENOMENOLOGIS)", Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin, 2018 Publication	<1 %

48	lensistainpalopo.files.wordpress.com Internet Source	<1 %
49	Agus Sunaryo. "DINAMIKA EPISTEMOLOGI FIKIH: Studi terhadap Beberapa Kecenderungan Usul Fikih Kontemporer", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 1970 Publication	<1 %
50	zonaskripsi.blogspot.com Internet Source	<1 %
51	docplayer.info Internet Source	<1 %
52	Ali Mutakin. "KITAB KUNING DAN TRADISI INTELEKTUAL NAHDLATUL ULAMA (NU) DALAM PENENTUAN HUKUM (Menelisik Tradisi Riset Kitab Kuning)", Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran, 2018 Publication	<1 %
53	Mayyadah Mayyadah. "KOMPARASI MASLAHAT PERSPEKTIF AL-TUFI DAN AL-SYATIBI", Bilancia: Jurnal Studi Ilmu Syariah dan Hukum, 2018 Publication	<1 %
54	repository.uinsa.ac.id Internet Source	<1 %
55	Imam Nurhakim. "PERTAUTAN ANTARA READER, TEXT, DAN AUTHOR DALAM MEMAHAMI NASH", MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2018 Publication	<1 %
56	escholarship.mcgill.ca Internet Source	<1 %
57	journal.uinjkt.ac.id Internet Source	<1 %

58	Supani Supani. "Sejarah Perkembangan Madrasah di Indonesia", <i>INSANIA : Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan</i> , 1970 Publication	<1 %
59	Submitted to IAIN Pontianak Student Paper	<1 %
60	Saifudin Zuhri. "Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali", <i>IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan</i> , 2015 Publication	<1 %
61	Abdul Haris. "PEMAHAMAN HADIS NAHDLATUL ULAMA TENTANG HUKUM SALAM LINTAS AGAMA", <i>TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin</i> , 2020 Publication	<1 %
62	Muhammad Misbah. "TRADISI KEILMUAN PESANTREN SALAFI", <i>IBDA` : Jurnal Kajian Islam dan Budaya</i> , 1970 Publication	<1 %
63	R. Michael Feener. "Bibliography", Cambridge University Press (CUP), 2007 Publication	<1 %
64	Submitted to Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Student Paper	<1 %
65	religio.uinsby.ac.id Internet Source	<1 %
66	Bambang Husni Nugroho. "PERUBAHAN SOSIAL DAN PERGESERAN FUNGSI FATWA", <i>Al-Risalah</i> , 2018 Publication	<1 %
67	Jamal Abdul Aziz. "Dekonstruksi paradigmatis pengembangan zakat: analisis kritis pemikiran	<1 %

Yusuf al-Qaradawi", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2018

Publication

68

Submitted to University of Malaya

Student Paper

<1 %

69

Usep Saepullah. "Aplikasi metode dhariah > dalam UU No. 35/2014 tentang Perubahan atas UU Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016

Publication

<1 %

70

mafiadoc.com

Internet Source

<1 %

71

Aidil Alfin, Busyro Busyro. "NIKAH SIRI DALAM TINJAUAN HUKUM TEORITIS DAN SOSIOLOGI HUKUM ISLAM INDONESIA", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 2018

Publication

<1 %

72

Akhmad Bazith. "KEADILAN DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN (Kajian Tafsir Mau>d}u>'i>)", Jurnal Ilmiah Islamic Resources, 2019

Publication

<1 %

73

Nawawi. "KONSTRUKSI MAQASHID SYARI'AH PROGRESIF: DARI MAQASHID EKSLUSIF MENUJU INSKLUSIF", LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan, 2020

Publication

<1 %

74

era.ed.ac.uk

Internet Source

<1 %

75

Istnan Hidayatullah. "DIALEKTIKA EKSISTENSIAL DALAM KISAH MUSA-KHIDIR", Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2020

Publication

<1 %

76	Submitted to Universitas Muhammadiyah Surakarta Student Paper	<1 %
77	Arskal Salim. "Challenging the Secular State", Walter de Gruyter GmbH, 2017 Publication	<1 %
78	Ismail K Usman. "PERINTISAN USHUL FIQH DAN KATEGORISASINYA", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2016 Publication	<1 %
79	Pradana Pradana Boy ZTF. "Fatwa in Indonesia", Walter de Gruyter GmbH, 2017 Publication	<1 %
80	Roko Patria Jati (Editor), Zakiyuddin (Editor), Noor Malihah (Editor). "ICONIS Book Two", ATTARBIYAH, 2018 Publication	<1 %
81	Musfiroh Musfiroh. "Peran Hadratus Syaikh Kh. Hasyim Asyari dalam Pengembangan Hadis di Indonesia", Holistic al-Hadis, 2019 Publication	<1 %
82	Submitted to UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Student Paper	<1 %
83	Submitted to Universitas Muhammadiyah Ponorogo Student Paper	<1 %
84	Syaiful Hidayat. "Mas?lah?ah Sebagai Metode Penggalan Hukum Islam", Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman, 2013 Publication	<1 %
85	eprints.iain-surakarta.ac.id Internet Source	<1 %
86	Islah Gusmian. "TAFSIR AL-QUR'AN DAN KRITIK SOSIAL: Syu'bah Asa dalam Dinamika	<1 %

Tafsir al-Qur'an di Indonesia", MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2016

Publication

87

bangil-republic.blogspot.com

Internet Source

<1 %

88

eprints.soas.ac.uk

Internet Source

<1 %

89

Ahmad Mukhlisin, Aan Suhendri, Muhammad Dimyati. "Metode Penetapan Hukum Dalam Berfatwa", Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam, 2018

Publication

<1 %

90

Hamzah Kamma. "Urgensi Masalahah dalam Pembaruan Hukum Islam di Era Global", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 1970

Publication

<1 %

91

Howard Federspiel. "Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957", Brill, 2001

Publication

<1 %

92

Mansur Mansur. "'URF DAN PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM MENURUT AL-SHÂTIBÎ", LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan, 2015

Publication

<1 %

93

Submitted to Universitas Negeri Jakarta

Student Paper

<1 %

94

Submitted to Indonesia Australia Language Foundation

Student Paper

<1 %

95

Moch. Nurcholis. "Fikih Maqasid dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca", Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, 2021

Publication

<1 %

96	Harwis Alimuddin. "URUF DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEDUDUKAN NAFKAH ISTRI KARIR", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2019 Publication	<1 %
97	Nurhadi Nurhadi, Mawardi Dalimunthe. "Konsep Khilafah Menurut Sayyid Quthb dan Taqiyuddin Al-Nabhani dalam Perspektif Syiasyah Syar'iiyyah", PALAPA, 2020 Publication	<1 %
98	ELLA LANDAU-TASSERON. "Adoption, acknowledgement of paternity and false genealogical claims in Arabian and Islamic societies", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 2003 Publication	<1 %
99	Marie-Luisa Frick, Andreas Th. Müller. "Islam and International Law", Brill, 2013 Publication	<1 %
100	Nurul Huda. "METODE PENELITIAN HADITS TENTANG TASWIB (PLURALISME HUKUM ISLAM)", At-Tuhfah, 2018 Publication	<1 %
101	Amel Fatnassi. "La pensée doctrinale imamite à l'époque bouyide (334-447/945-1055)", Centre de publication universitaire Publication	<1 %
102	Bani Syarif Maula. "Kajian al-Ahwal al-Syakhsiyyah dengan Pendekatan Maqasid al-Syari'ah", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 2014 Publication	<1 %
103	Moch. Nurcholis. "Refleksi Pembatasan Usia Perkawinan dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menurut	<1 %

Filsafat Hukum Keluarga Islam", Tafáqquh:
Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman, 2014

Publication

-
- 104 Nashrun Jauhari Ratna Suraiya. "EPISTEMOLOGI FIQH KEMADZHABAN NU", Al-'`Adalah : Jurnal Syariah dan Hukum Islam, 2018
Publication <1 %
-
- 105 Samsul Bahri. "Pemikiran KH. Abdurrahman Wahid Tentang Sistem Pendidikan Pesantren", Edugama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan, 2018
Publication <1 %
-
- 106 pt.scribd.com
Internet Source <1 %
-
- 107 Abd. Rahim. "KHALĪFAH DAN KHILAFĀH MENURUT ALQURAN", HUNAFA: Jurnal Studia Islamika, 2012
Publication <1 %
-
- 108 Ayman Shabana. "Custom in Islamic Law and Legal Theory", Springer Science and Business Media LLC, 2010
Publication <1 %
-
- 109 Ikhwan Ikhwan, Azhariah Fatia, Junizar Suratman, Muhammad Nabil Ramadhan, Alfaiz Alfaiz. "The dialectic of fiqh understanding and the female Imam-Khatib tradition in Balingka, West Sumatra, Indonesia", Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, 2022
Publication <1 %
-
- 110 Musawar Musawar. "Pandangan Tuan Guru Lombok terhadap multi akad dalam muamalah maliyah kontemporer", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016 <1 %

111	Submitted to Universiti Sains Malaysia Student Paper	<1 %
112	Dede Rodin. "Rekonstruksi konsep fakir dan miskin sebagai mustahik zakat", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016 Publication	<1 %
113	Jamal Abdul Aziz. "TRANSFORMASI AKAD BAY' AL-MURABAHAH DARI KONSEP FIKIH KE PRODUK BANK (Analisis Kritis Perspektif Fikih Muamalah)", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 1970 Publication	<1 %
114	iatbajigur.files.wordpress.com Internet Source	<1 %
115	Abdul Karim, Fazzan Fazzan, Zulqarnain Zulqarnain. "Konsep Gratifikasi Dalam Perspektif Hukum Islam", Al-Risalah, 2018 Publication	<1 %
116	Dzikri Nirwana. "Otoritas hadis sirah sebagai referensi yuridis-dogmatis dalam Islam", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016 Publication	<1 %
117	Khariri Khariri. "Sistem Pendayagunaan Zakat Produktif (Kajian tentang Metode Istinbāt Hukum Perspektif Usul Fikih)", Jurnal Penelitian Agama, 2014 Publication	<1 %
118	Muhammad Fadhil. "Pengaruh Pembaharuan Pendidikan KH. Abdul Qadir Terhadap Kehidupan Sosial Masyarakat Seberang Kota Jambi (1951-1970)", Kontekstualita, 2019 Publication	<1 %

119	Muhammad Sadig. "ARABISME DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN", Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2021 Publication	<1 %
120	N. Oneng Nurul Bariyah, Siti Rohmah. "Analisis masalah dalam millennium development goals", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2013 Publication	<1 %
121	Zaenal Khalid, Yusuf Rahman, Sabo Jamilu Saidu. "Exclusivism: Religious Constructs in Tafsir Muhammad Bin Salih Al-'Uthaimin", Al Qalam, 2022 Publication	<1 %
122	Busyro Busyro. "Bom bunuh diri dalam fatwa kontemporer Yusuf al-Qaradawi dan relevansinya dengan maqasid al-Shari'ah", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016 Publication	<1 %
123	Marwadi Marwadi. "Aplikasi Teori Geodesi dalam Perhitungan Arah Kiblat: Studi untuk Kota Banjarnegara, Purbalingga, Banyumas, Cilacap, Kebumen", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 1970 Publication	<1 %
124	Moh Dahlan. "Paradigma usul fikih multikultural di Indonesia", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2012 Publication	<1 %
125	Moh. Dliya'ul Chaq. "Penerapan Fiqh Di Tengah Perbedaan Madhhab Hukum Islam", Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman, 2020 Publication	<1 %

126	Syandri Syandri, Ilham Kadir, Azwar Iskandar. "Analisis Corak Pemikiran Fikih K.H. Lanre Said Al-Bugisi", Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, 2021 Publication	<1 %
127	lemahbulu.blogspot.com Internet Source	<1 %
128	Hartati Hartati. "HADIS-HADIS JIHAD DALAM PEMAHAMAN KELOMPOK JAMA'AH TABLIGH PERUMNAS KOTA CIREBON", Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis, 2018 Publication	<1 %
129	Ahmad Rajafi. "IJTIHAD EKSKLUSIF; Telaah Atas Pola Ijtihad 3 Ormas Islam di Indonesia", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2016 Publication	<1 %
130	MUHAMMAD HIDAYATULLAH. "STUDI KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN HARUN NASUTION TENTANG SUMBER HUKUM ISLAM AL-QUR'AN DAN HADITS", Jurnal Bina Ummat: Membina dan Membentengi Ummat, 2018 Publication	<1 %
131	Mohammad Nawir. "REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2018 Publication	<1 %
132	St. Halimang. "KONSTRUKSI KEPEMIMPINAN PERSPEKTIF MAS}LAHAH", Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam, 2018 Publication	<1 %