

## Pandangan Hukum Islam Terhadap Intoleransi Salafi Wahabi

**Endang Madali**

Pasca Sarjana Ilmu Hukum UNMA Banten

Jl. Raya Labuan KM 23, Cikaliung, Saketi, Sindanghayu, Kabupaten Pandeglang, Banten 42273

E-mail: [endangmadali@gmail.com](mailto:endangmadali@gmail.com)

DOI: <http://dx.doi.org/10.51825/nhk.v3i2.9107>

### Info Artikel

| **Submitted:** 17 September 2020 | **Revised:** 21 Oktober 2020 | **Accepted:** 21 Oktober 2020

How to cite: Endang Madali, "Pandangan Hukum Islam Terhadap Intoleransi Salafi Wahabi", *Nurani Hukum : Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 3 No. 2, (Desember, 2020)", hlm. 30-48.

### ABSTRACT

Salafism-Wahhabism is intolerance in the problem of *khilāfiyah*. In ideological issues they are completely intolerant, and in some cases of worship are tolerant. This research supports some of the statements from the work of Natana J. Delong-Bas through his book titled "Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad" (2004), Abdullahi Ahmed an-Na'im in "Islam and Secular State: Negotiating the Future of Sharia" (2008), and Mazen Hashem through his writings titled "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis", *Sociology of Religion* (2006). These scholars generally stated that Wahhabism was a radical Madhhab or doctrine or movement because it always persuades the followers to maintain the 'pure teachings of Islam', which believed by the proponents applicable to all Muslims. In addition, the Wahhabis have a view of puritanical Islam, which is to be intolerant in a variety of differences, so as to impose uniformity of religious understanding in Indonesia. Therefore, there is no one among them who said that the Salafi Wahabi is a moderate school of thought.

**Keywords:** *Wahhabism, radical, fanaticism, intolerance, puritanical Islam and traditional laws.*

### ABSTRAK

Salafisme-Wahhabisme adalah intoleransi dalam masalah *khilāfiyah*. Dalam masalah ideologis mereka sama sekali tidak toleran, dan dalam beberapa kasus ibadah. Penelitian ini mendukung beberapa pernyataan dari karya Natana J. Delong-Bas melalui bukunya yang berjudul "Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad" (2004), Abdullahi Ahmed an-Na'im dalam "Islam and Secular State: Negotiating the Future of Sharia" (2008), dan Mazen Hashem melalui tulisannya yang berjudul "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis", *Sociology of Religion* (2006). Para ulama ini umumnya menyatakan bahwa Wahhabisme adalah madhab atau doktrin atau gerakan radikal karena selalu membujuk para pengikutnya untuk menjaga 'ajaran murni Islam', yang diyakini oleh para pendukungnya berlaku untuk semua umat Islam. Selain itu, Wahhabi memiliki pandangan Islam puritan yaitu bersikap intoleran terhadap berbagai perbedaan, sehingga memaksakan keseragaman pemahaman agama di Indonesia. Oleh karena itu, tidak ada di antara mereka yang mengatakan bahwa Salafi Wahabi adalah sekolah yang melahirkan pemikiran yang moderat.

**Keywords:** *Wahhabi, Radikal, Fanatik, Intoleransi, hukum dan norma-norma islam.*

## A. PENDAHULUAN

Al-Qur'an dan Sunnah berfungsi sebagai dua sumber "standar" agama Islam (*shari'ah*),<sup>1</sup> sebagai rujukan segala perbuatan dan keyakinan dalam Islam. Berkenaan dengan hal ini, maka segala bentuk keyakinan atau perbuatan dalam agama yang tidak memiliki rujukan langsung dari dua sumber ini sering kali dipandang tidak islami. Istilah yang paling populer yang dipakai untuk menunjukkan keyakinan dan perbuatan semacam itu adalah *bid'ah*, yang secara harfiah berarti "hal-hal yang baru" (*innovation* atau inovasi).<sup>2</sup> Dalam sosiologi agama, tuduhan *bid'ah* ini menjadi polemik bila dikaitkan dengan tradisi-tradisi lokal yang biasa dilakukan oleh masyarakat sekitar.

Istilah "*bid'ah*" selalu diusung oleh kalangan kaum puritan Salafi. Gerakan Salafi ini dinisbatkan kepada Imam Ahmad ibn Hanbal (164-241 H/780-855 M), kemudian kepada Shaykh al-Islām Taqī al-Dīn ibn Taymīyah (661-728 H/1263-1328 M), di mana ia dianggap sebagai pendiri *madrasah al-salafiyah*.<sup>3</sup> Sebagian kaum

puritan Wahabi menisbatkan gerakan Salafi ini kepada pembaru dan pendirinya, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1115-1206 H/1703-1792 M).

Gerakan Salafi ini tumbuh di Jazirah Arab, yakni bagian Arabia Tengah yang *notabene* menjadi pusat bagi kerajaan Saudi dan gerakan Wahabi.<sup>4</sup> Pada tahun 1745 M Ibn Sa'ūd, kepala sebuah pemerintahan kesukuan kecil di Arabia Utara, menjalin hubungan dengan seorang penyebar mazhab Hanbalī,<sup>5</sup> Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb.<sup>6</sup> Dakwah Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb adalah mengajak orang agar mengamalkan tauhid dengan murni, menghilangkan segala macam *bid'ah* dan membuang segala bentuk khurafat yang dikait-kaitkan dengan Islam.<sup>7</sup>

Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (w. 1792 M) konsisten terhadap pengamalan fikih mazhab Hanbalī. Dari sisi pemikiran, beliau mengadopsi *tajdīd* (pembaharuan) Ibn Taymīyah (w. 1328 M).<sup>8</sup> Beliau banyak terpengaruh dengan

---

Tajdīduhu", dilaksanakan pada 16-18 Sha'bān 1413 H/08-10 Februari 1993 M.

<sup>4</sup> Lihat, J. B. Kelly, *Eastern Arabian Frontiers*, Faber and Faber, London, 1963, hlm. 53, 62; Lihat pula, Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* Oxford University Press, Oxford, 2004, hlm. 7.

<sup>5</sup> Taqī al-Dīn ibn Taymīyah, Muḥammad ibn Qayyim al-Jawzīyah dan Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb adalah para pengikut termasyhur dari Ahmad ibn Hanbal. Penganut mazhab Hanbalī terdapat di Irak, Mesir, Suria, Palestina, dan Arabia. Di Saudi Arabia mazhab ini merupakan mazhab resmi dari negara. Di antara keempat mazhab yang ada sekarang, mazhab Hanbalī lah yang kecil penganutnya. Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Cet. ke-5, Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 2012, hlm. 12-13.

<sup>6</sup> Lihat, Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam* (terj.), Cet. ke-1, Bagian Ketiga, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 1999, hlm. 189.

<sup>7</sup> Muḥammad Sa'īd Mursī, *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, terj. Achmad Faozan, et. al., Cet. ke-1, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2007, hlm. 299.

<sup>8</sup> Nama lengkap Ibn Taymīyah adalah Ahmad Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Ahmad Abū al-Ḥalīm ibn al-Imām Majd al-Dīn Abī al-Barakāt

---

<sup>1</sup> Pemahaman terhadap *shari'ah* berarti jalan yang ditetapkan oleh Allah swt, di mana manusia harus mengarahkan hidupnya untuk merealisasikan kehendak-Nya. Ia adalah konsep praktis yang berhubungan dengan tingkah laku pribadi *an sich*. Namun, *shari'ah* secara luas dapat dipahami sebagai totalitas dari aturan-aturan Allah yang terdiri dari semua kehidupan agama, politik, sosial, pribadi dan domestik umat Islam, serta aktivitas-aktivitas dari umat lain yang ditolerir sejauh mereka tidak merusak agama Islam. Lihat, Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, Cet. ke-2 (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2000), 1; Lihat, Fazlur Rahmān, , Cet. ke-4 (Bandung: Pustaka, 2000), 141; Lihat pula, *Encyclopedia of Islam*, Cet. ke-4 (t.tp.: t.pt., 1995), term "Syari'a".

<sup>2</sup> Ahmad Haris, *Bid'ah dalam Literatur Islam*, Cet. ke-1, Referensi, Jakarta, 2012, hlm. 1.

<sup>3</sup> Wā'il al-Ḥasāwī, *Baḥth al-Ḥarakah al-Salafiyah*, merupakan diskusi kedua bagi pembaharuan pemikiran Islam dan masa depan yang diselenggarakan dengan bantuan Kementerian Wakaf dan Urusan Islam di Kuwait, dengan judul "al-Fikr al-Ḥarakī wa Subūl

buku-buku Ibn Taymīyah<sup>9</sup> dan buku-buku murid darinya, yakni Shams al-Dīn ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H).<sup>10</sup> Dakwah Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb sebagai pelopor bagi para tokoh modern di dunia Islam. Banyak sekali tokoh Islam yang muncul setelahnya, seperti Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Muḥammad ibn al-‘Uthaymin, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh ibn Bāz, al-Qāsimī, dan para pembaharu serta para dai yang lain.<sup>11</sup>

## B. PEMBAHASAN Otoritas dalam Bermazhab

---

‘Abd al-Salām ibn Abī Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Abī al-Qāsim ibn Muḥammad ibn al-Khuḍr ibn ‘Abd Allāh ibn Taymīyah al-Harrānī. Lihat, Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Taymīyah: Hayātuhu wa ‘Aṣruhu, Ārā’uhu wa Fiqhuhu*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Kairo, tt., hlm. 17-20; Lihat pula, Muḥammad al-Sayyid al-Julaynī, *al-Imām Ibn Taymīyah wa Mawqifuhu min Qaḍīyah al-Ta’wīl*, al-Maktab al-Amīriyah, Kairo, 1973, hlm. 15.

<sup>9</sup> Nurcholish Madjid menyebut Ibn Taymīyah sebagai tokoh besar di dalam sejarah Islam dan dikenal sebagai seorang *mujāhid* (pejuang) yang dicatat karena kepahlawanannya di medan perang. Dia juga seorang *mujtahid* (ahli ijtihad) dengan sejumlah besar fatwa yang memiliki kompetensi tinggi. Selain itu, dia dikenal luas sebagai seorang *mujaddid* (pembaharu) yang dengan gigih berjuang untuk membebaskan kaum Muslimin pada zamannya dari sikap taklid agar mereka kembali kepada kemurnian agama Islam. Lihat, Nurcholish Madjid, *Ibn Taymīyah on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam)*, University of Chicago, Chicago, 1984, hlm 55.

<sup>10</sup> Di masa mudanya, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, adalah seorang penganut Sufi, namun demikian beliau terpengaruh oleh tulisan-tulisan Ibn Taymīyah, yang penolakannya terhadap pertumbuhan-pertumbuhan takhayul dan doktrin-doktrin intelektual Sufi -- khususnya doktrin tentang kesatuan Wujud (*wiḥdah al-wujūd*) yang dikemukakan oleh Ibn ‘Arabī -- dan di atas segalanya, yang kegairahan moral puritanikalnya telah memberikan pengaruh yang menentukan sikap baginya. Lihat, Fazlur Raḥmān, *Islam*, 288; Lihat pula, Alā’ Bakar, *Studi Dasar-dasar Manhaj Salaf*, terj. Fuad Riady, Cet. ke-1, Pustaka Barokah, Solo, 2002, hlm. 57.

<sup>11</sup> Muḥammad Sa‘īd Mursī, *Op-Cit.*, hlm. 299.

Dalam Islam, penafsiran suatu ayat Al-Qur’an yang menjadi prioritas adalah mencapai tujuan-tujuan pelaksanaan hukum (*maqāṣid al-sharī‘ah*).<sup>12</sup> Sebagaimana telah disepakati oleh kalangan ulama, baik *salaf* maupun *khalāf*,<sup>13</sup> bahwa syariat Islam ditegakkan atas dasar tujuan-tujuan yang telah ditetapkan, baik secara *ta‘aqqulī*<sup>14</sup> maupun *ta‘abbudī*,<sup>15</sup> meski sebagian ibadah *maḥḍah*, ia bersifat *ta‘abbudīyah* yakni menerima apa yang telah Allah tentukan.<sup>16</sup> Dengan lain perkataan, penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur’an

---

<sup>12</sup> Dari penafsiran ayat Al-Qur’an tersebut akan terbangun substansi hukum Islam yang berorientasi pada *maqāṣid al-sharī‘ah*. Lihat, Mohammad Hashim Kamali, “Istihsān and the Renewal of Islamic Law”, *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 4 (Winter, 2004), hlm. 561, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, <http://www.jstor.org/stable/20837374> (diakses pada 03 September 2012).

<sup>13</sup> Yang dimaksud istilah “salaf” adalah tiga masa (periode) yang pertama dalam perjalanan sejarah umat Islam, yaitu masa sahabat Nabi Muhammad saw, *tābi‘īn*, dan *atbā‘ al-tābi‘īn*. Sedangkan masa setelah itu disebut dengan istilah “khalāf”, yakni zaman baru yang datang setelah masa-masa yang telah dilewatinya, setelah masa *atbā‘ al-tābi‘īn*. Selanjutnya lihat, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Salafīyah: Marḥalah Zamanīyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī*, Cet. ke-2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001), 9; Lihat pula, Alā’ Bakar, *Op-Cit.*, hlm. 23-24.

<sup>14</sup> *Ta‘aqqulī* (*ḥukm ‘aqlī*) di sini berarti pengamalan suatu ibadah dapat ditelusuri secara akal guna mencapai hikmah atau manfaat di balik titah (perintah) Allah swt, baik yang bersifat wajib, sunnah, haram, makruh ataupun mubah. Dengan demikian, hukum dapat diterapkan atas dasar pemahaman manusia untuk menerima perintah atau larangan tersebut.

<sup>15</sup> *Ta‘abbudī* (*ḥukm shar‘ī*) berarti suatu ketetapan Allah yang bersifat mesti adanya hingga tidak perlu direnungi atau dikaji secara rasio/akal, misalnya “keluar angin” yang lewat dari lubang *dubūr* seseorang yang telah berwudu dapat membatalkan wudunya itu, namun justru yang dibasuh wajahnya misalnya, yang merupakan salah satu rukun wudu, bukan *dubūr* yang menjadi sumber keluarnya angin (kentut) tersebut.

<sup>16</sup> ‘Abd al-‘Āṭī Muḥammad ‘Alī, *al-Maqāṣid al-Shar‘īyah: wa Atharuhā fi al-Fiqh al-Islāmī* Dār al-Hadīth, Kairo, 1428 H/2007, hlm. 19.

sejatinya tidak secara tekstual dan literal. Satu sisi, secara tekstual ayat-ayat dan hadis-hadis yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* itu menunjukkan tegas, jelas, dan lugas. Di lain sisi, justru tidak demikian halnya, untuk yang terakhir ini membutuhkan pemahaman yang mendalam tentang makna implisit dari teks ayat atau hadis secara kontekstual.<sup>17</sup> Terlebih, ayat-ayat hukum dan hadis-hadis hukum datang dalam bentuk tuntutan (*talabī*), pilihan (*takhyīr*) atau ketetapan (*wad'ī*), sehingga dalam penerapan *dilālah* (penunjukan)<sup>18</sup> ayat atau hadis tersebut, tentunya disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang relevan guna mencapai kemaslahatan umat dalam mengimplementasikan ajaran Islam secara sempurna. Oleh karenanya dalam kehidupan bermasyarakat hendaknya diiringi rasa menghargai pendapat, menghormati adat istiadat, tentunya

selama tidak menyimpang dari substansi ajaran Islam. Dalam pandangan imam mazhab, kita telah mengetahui bahwa di antara mereka sering terjadi perbedaan pendapat, baik secara internal maupun eksternal. Dengan demikian, diskursus tentang toleransi bermazhab menjadi sebuah kebutuhan, khususnya dalam bersikap terhadap kehidupan di masyarakat.

Muhammad 'Abduh (1266-1323 H/1849-1905 M)<sup>19</sup> mengatakan bahwa, hendaknya kita berhati-hati membaca buku-buku tafsir<sup>20</sup> karya para mufasir sebelum kita, karena buku-buku tafsir tersebut ditulis pada alam dan tingkat intelektual masyarakat tertentu yang belum tentu sama dan serupa dengan suasana dan tingkat intelektual umat di zaman kita sekarang. Terlebih, bagi Muhammad 'Abduh, untuk menghadapi kehidupan modern perlu diadakan interpretasi baru dalam pemikiran keagamaan, dan untuk itu perlu dibuka pintu ijtihad.<sup>21</sup> Ijtihad, menurutnya,

<sup>17</sup> Muhammad Khudari Bek, *Uṣūl al-Fiqh* Dār al-Fikr, Mesir, 1988, hlm. 18.

<sup>18</sup> *Dilālah* di sini berarti suatu dalil yang bisa dijadikan petunjuk atau penjelasan (alasan), yaitu dapat dijadikan sebuah sandaran sebagai petunjuk atau pemberi petunjuk, dengan demikian ia merupakan penerang dalam memberikan petunjuk atau pemahaman terhadap suatu nas, baik Al-Qur'an maupun Sunnah. Dalam hal ini, antara sesuatu yang ditunjuk dan sesuatu yang menjadi petunjuk saling ada keterkaitan satu dengan lainnya. Jika kata "sesuatu" yang pertama dikatakan *madlūl*, maka ia merupakan hukumnya sendiri, yaitu pemahaman terhadap hukum dapat ditelusuri melalui dalil yang diarahkan. Juga, kata *dalīl*, yang menyatakan bahwa dalil hukum yang dijadikan dasar untuk melakukan atau meninggalkan suatu kegiatan hukum yang dibicarakan. Terlebih, pemahaman *dilālah* dalam konteks nas dapat dijadikan pegangan untuk membawa kepada pengertian yang dimaksud. Lebih lanjut lihat, Ibrahim ibn Ahmad ibn Sulaiman al-Kindi, *al-Dalālat wa Turuq al-Istinbāt*, Cet. ke-1 (Beirut: Dār Qutaybah, 1419 H/1998 M), 9; Lihat pula, Endang Madali, *Pemahaman Dilālah dalam Istinbāt Hukum: Studi Komparatif antara Imam Abū Ḥanīfah dan Imam Shāfi'ī serta Dampaknya bagi Ketetapan Hukum*, Tesis pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007, 83-84.

<sup>19</sup> Muhammad 'Abduh, bagi John L. Esposito, di samping seorang ulama, pemikir, dan pembaharu, juga seorang arsitek modernisme Islam. Lihat, John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*, Mizan, Bandung, 2001, hlm. 12.

<sup>20</sup> Muhammad 'Abduh -- yang dianggap Amin al-Khūli (1895-1965) sebagai orang yang berpengaruh bagi perjalanan intelektualnya -- berpendapat bahwa tujuan pertama dan utama dari ilmu Tafsir adalah merealisasikan keberadaan Al-Qur'an itu sendiri sebagai petunjuk dan rahmat Allah, dengan menjelaskan hikmah kodifikasi kepercayaan, etika dan hukum menurut cara yang paling bisa diterima oleh pikiran dan menenangkan pikiran. Di samping itu, tujuan pertama ilmu Tafsir adalah melakukan kontemplasi terhadap Al-Qur'an sebagai sebuah kitab bahasa Arab yang teragung dan mempunyai dampak kesusastraan yang paling besar (*kitāb al-'arabiyyah al-akbar*). Lihat, Amin al-Khūli, *Manāhij Tajdīd (al-A'māl al-Kāmilah)*, Vol. X, al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, Kairo, 1995, hlm. 3-5.

<sup>21</sup> Islam, bagi Muhammad 'Abduh, adalah agama yang rasional, maka banyak menghendaki akal. Juga, Muhammad 'Abduh menentang sifat *jumūd* atau statis yang terdapat dalam kalangan umat Islam. Sifat *jumūd* membuat

bukan hanya boleh bahkan perlu dilakukan. Namun, bukan berarti tiap orang boleh berijtihad. Hanya orang-orang yang memenuhi syarat<sup>22</sup> saja yang boleh melakukan ijtihad. Ijtihad dilakukan langsung terhadap Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber asli ajaran Islam.<sup>23</sup> Oleh karenanya bagi siapa yang belum sanggup meneliti dalil dan dapat ber-*istinbāt* hukum dari Al-Qur'an ataupun Hadis tersebut, maka diperbolehkan mengikuti imam yang telah memiliki kemampuan dalam berijtihad. Hal ini, disebabkan bahwa manusia memiliki kemampuan yang berbeda-beda dalam memahami agama atau ajarannya, sehingga ia diperbolehkan untuk bertaklid.

### Perlukah Kita Bermazhab?

Dalam realitas kehidupan ini, bahwa umat Islam lebih banyak daripada ulama mujtahid yang *notabene* telah memenuhi persyaratan dalam menetapkan hukum Islam secara mandiri. Dengan demikian, hanya beberapa orang saja yang dapat dikategorikan telah mampu meng-*istinbāt* hukum secara langsung melalui Al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini dimaksudkan agar hanya orang-orang tertentu yang memenuhi syaratlah yang melakukan ijtihad, sedangkan orang-

---

mereka berhenti berpikir dan berusaha. Baginya, umat Islam harus memiliki sifat dinamis. Lebih lanjut lihat, Harun Nasution, *Op-Cit.*, hlm. 98.

<sup>22</sup> Pembahasan tentang syarat-syarat seorang mujtahid telah dijabarkan oleh Nādiyah Sharīf al-'Umri dalam bukunya *al-Ijtihād fi al-Islām*, di mana terdapat lebih dari 16 syarat, di antaranya seorang mujtahid hendaknya memiliki pengetahuan sekitar ilmu al-Qur'an, yang meliputi: *Asbāb al-Nuzūl*, *Nāsikh wa Mansūkh*, *'Ilm al-Munasabāt* dan sebagainya. Lebih lanjut lihat, Nādiyah Sharīf al-'Umri, *al-Ijtihād fi al-Islām*, Cet. ke-3, Muassasah al-Risālah, Beirut, 1985, hlm. 59-111.

<sup>23</sup> Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. ke-14 (Jakarta: Bulan Bintang, 2011), 55; Lihat pula, Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. ke-2, Mizan, Bandung, 1992, hlm. 121.

orang yang bukan ahli ijtihad tidak semena-mena melakukannya atau mengajak untuk melakukan ijtihad yang berakibat memperluas penyimpangan-penyimpangan ajaran agama.<sup>24</sup>

Bermazhab pada salah satu imam mujtahid menjadi sebuah keniscayaan. Hal ini disebabkan keterbatasan pemikiran seseorang antara satu sama lain. Terlebih, Allah memberikan karunia kepada siapa saja yang dikehendaki untuk mendapatkan ilmu dan hikmah dari-Nya. Oleh karenanya menjadi sebuah amanat agar dapat dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya dan seluas-luasnya, yakni dapat dirasakan antara satu sama lainnya.

Ibn Taymīyah pernah ditanya, sebagaimana diutarakan oleh Huzaamah Tahido Yanggo,<sup>25</sup> tentang seseorang yang mengikuti sebagian ulama dalam permasalahan ijtihadiyah. "Apakah dia harus diingkari?" jawabnya. Demikian pula tentang orang yang melaksanakan salah satu dari dua pendapat. Beliau menjawab, "Segala puji bagi Allah, seorang yang dalam persoalan ijtihadiyah mengamalkan sebagian pendapat ulama, tidak boleh diingkari ataupun dihindari, demikian pula orang yang mengamalkan salah satu dari dua pendapat, maka bagi orang yang telah nampak mana yang lebih akurat, boleh beramal sesuai dengannya, tetapi jika tidak, maka dia boleh mengikuti sebagian ulama yang dapat dipercaya dalam menjelaskan pada kondisi dan lingkungan sosial tertentu.

Menurut Wael B. Hallaq, bahwa ada perbedaan antara orang yang dikategorikan para mujtahid dan non-mujtahid. Seseorang yang bukan mujtahid adalah *muqallid*, yakni seseorang yang mengambil suatu

---

<sup>24</sup> Muḥammad al-Ḥamīd, *Imam Mazhab Digugat*, terj. Said Agil Husin Al-Munawar, Cet. ke-1, DIMAS, Semarang, 1994, hlm. 9-12.

<sup>25</sup> Huzaamah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Cet. ke-3, Logos Wacana Ilmu, Jakarta, 1997, hlm. 66.

perkataan tanpa mengetahui dalil. Menurutnya pula, para *muqallid* ini dibagi lagi menjadi orang-orang yang ahli dalam bidang hukum (fikih) dan orang-orang awam. Ciri utama dari keduanya adalah ketidakmampuan mereka, ketika dihadapkan dengan sebuah pertanyaan tentang hukum, untuk berpikir berdasarkan atas bukti-bukti tekstual.<sup>26</sup>

Bagi A. Hassan (1887-1958), kewajiban umat Islam dalam berpegang kepada agama, hanya atas dua jalan, yaitu berijtihad atau ber-*ittibā'*, tidak yang lain. *Ittibā'* di sini berarti mengikuti segala perintah, larangan dan perbuatan Rasul saw dan perbuatan para sahabatnya, baik mengetahui itu dari hasil bacaan sendiri maupun bertanya kepada para ulama, bukan bertanya pikiran para ulama.<sup>27</sup>

Sementara Siradjuddin Abbas (1905-1980), dengan memperhatikan klasifikasi masyarakat 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, tetapi bagi masyarakat awam, mereka mengikuti pendapat mujtahid (bertaklid).<sup>28</sup> Dan

<sup>26</sup> Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Uṣūl Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, Cet. ke-1 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), 179.

<sup>27</sup> Maksud dari "bukan bertanya pikiran para ulama" adalah bukan berdasarkan apologi pikiran ulama yang sekadar hanya menyelaraskan kebenaran dengan realitas yang ada. Namun, justru bersumber dari hasil ijtihad mereka dalam menelusuri ketetapan hukum dengan memenuhi syarat tertentu bagi seorang mujtahid. Selanjutnya lihat, A. Hassan, "Taklid kepada Ulama", dalam *Soal-Jawab 1*, Cet. ke-15 (Bandung: Diponegoro, 2007), 389.

<sup>28</sup> Menurut A.N. Nuril Huda, bahwa hukum bertaklid bagi orang awam adalah wajib, hal ini disebabkan tidak semua orang mempunyai kemampuan dan kesempatan untuk mempelajari agama secara mendalam. Dengan lain perkataan, Allah swt menyuruh kita untuk mengikuti orang yang telah memperdalam agama, kemudian ia

yang dimaksudkan bertaklid adalah mengikuti imam-imam mujtahid, bukan mengikuti bapak-bapak, bukan mengikuti orang-orang dulu, bukan pula mengikuti nenek-moyang. Menurut pandangan Siradjuddin Abbas, memaksakan atas mewajibkan supaya seluruh umat berijtihad atau "menjadi mujtahid" adalah pekerjaan mustahil, karena hal itu sama dengan memikulkan suatu beban yang berat kepada seseorang yang tidak bisa memikulnya.<sup>29</sup>

Muhammad Sulṭān al-Ma'sūmī al-Khajnadī membedakan antara taklid dan *ittibā'* (mengikuti). Bagi al-Khajnadī, taklid sebagai hal yang tercela dan munkar (*madhmūmah*), sedangkan *ittibā'* adalah terpuji dan baik (*maḥmūdah*). *Ittibā'* menurutnya bila seseorang mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah secara langsung, dan tidak mengikuti pendapat para mujtahid tentang suatu hukum Islam.<sup>30</sup> Meskipun pendapat ini terlihat rancu, karena *muttabi'* (orang yang mengikuti) pada dasarnya telah berpedoman kepada seorang mujtahid yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, orang yang mengikutinya secara tidak langsung telah berpedoman pula kepada kedua sumber tersebut.

Oleh kerennanya Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī berpendapat, bahwa tidak ada perbedaan makna antara taklid dan *ittibā'*. Dua istilah ini memiliki satu makna, yakni mengikuti

memberitahu kepada kaum Muslimin lainnya, sehingga satu sama lain dapat saling menggugurkan kewajibannya dalam beragama. Selanjutnya lihat, A.N. Nuril Huda, *Ahlussunnah wal Jama'ah (ASWAJA) Menjawab: Persoalan Tradisi dan Kekinian*, Cet. ke-1, GP Press, Jakarta, 2006, hlm. 66-67.

<sup>29</sup> Siradjuddin Abbas, "Masalah Modernisasi Agama", dalam *40 Masalah Agama 1*, Cet. ke-10, Pustaka Tarbiyah Baru, Jakarta, 2009, hlm. 256-261.

<sup>30</sup> Muhammad Sulṭān al-Ma'sūmī al-Khajnadī, *Hal al-Muslim Mulzām bi Ittibā' i Madhhab Mu'ayyan min al-Madhāhib al-Arba'ah?* (t.tp.: t.pt., tt.), 14-15.

pendapat seseorang tanpa mengetahui *hujjah* atas kebenaran pendapat tersebut, meskipun *muqallid* ini mampu menambah atau menyempurnakan pengetahuannya dalam memahami *hujjah* atas kebenaran ketaklidan dirinya. Terkadang seorang *muqallid* juga mengetahui *hujjah* atas ketaklidan dirinya kepada seorang mujtahid, dan terkadang pula tidak mengetahuinya.<sup>31</sup>

Dengan demikian, perlukah kita bermazhab? Sebelum menentukan perlu-tidaknya bermazhab, marilah terlebih dahulu kita memahami pengertian “mazhab”, baik menurut bahasa maupun istilah. Menurut bahasa, mazhab berarti *pendirian* (*al-mu'taqad*), *jalan* atau *sistem* (*al-tariqah*), dan *sumber* atau *pendapat yang kuat* (*al-aşl*).<sup>32</sup> Adapun menurut istilah, yaitu istilah para *faqih*, mazhab berarti *pendapat salah seorang imam tentang hukum beberapa masalah ijtihadiyah*. Atau, kaidah-kaidah *istinbāt* hukum yang dirumuskan oleh seorang imam mazhab. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa mazhab berarti hasil ijtihad seorang imam (*al-mujtahid al-mu'taq al-mustaqill*) tentang hukum suatu masalah,<sup>33</sup> atau tentang kaidah-kaidah *istinbāt* yang dapat diterapkan dalam praktik peribadatan, yaitu dengan metode tertentu dalam meng-*istinbāt*-kan hukum-hukum fikih amaliah dari dalil-dalilnya yang terperinci.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Lā Madhhabīyah Akhṭāru Bid'ah Tuhaddidu al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, Maktabah al-Fārābī, Damaskus, tt. Hlm., 69.

<sup>32</sup> Lihat, Muḥammad ibn al-Mukarram ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz I, Dār al-Fikr, Beirut, tt.; Lihat pula, Ibrāhīm Anīs, et. al., , Juz I, Kairo: t.pt., tt., 316-317.

<sup>33</sup> Lihat, Mohammad Hashim Kamali, “Methodological Issues in Islamic Jurisprudence”, *Arab Law Quarterly*, Vol. 11, No. 1 (1996), 22, <http://www.jstor.org/stable/3381731> (diakses pada 03 September 2012).

<sup>34</sup> Lihat, Quṭb Mustafā Sānū, *Qāmūs Işlahāt al-Fiqh wa Uşūluhu*, Cet. ke-1, Dār al-Fikr al-Mu'āşir, Beirut, 2000, hlm. 412; Lihat pula, Muḥammad Rawās Qal'ajī dan Ḥamīd Şādiq

Dalam penerapan hukum fikih, misalnya menyentuh wanita bukan *mahram* dapat membatalkan wudu, hal ini menurut fikih Imam al-Shāfi'ī, atau mazhab Imam al-Shāfi'ī, atau sesuai dengan hasil ijtihad Imam al-Shāfi'ī. Oleh karenanya mazhab hanya terdapat pada masalah-masalah *ẓannīyah* atau *ijtihadiyah*. Sedangkan hukum yang telah tertera secara jelas dalam nas bersifat *qaṭ'īyah*, seperti salat lima waktu. Hukum wajibnya salat lima waktu termasuk kategori *qaṭ'ī al-dilālah*, yakni *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah* (menjadi standar umum atas kebenaran agama yang bersifat aksiomatik).

Istilah *qaṭ'ī* dan *ẓannī*,<sup>35</sup> masing-masing terdiri atas dua bagian, yaitu: *qaṭ'ī al-dilālah* (kandungan makna yang pasti) dan *ẓannī al-dilālah* (kandungan makna yang multi interpretasi). Di samping itu, ada bagian *qaṭ'ī al-wurūd* bagi Al-Qur'an<sup>36</sup> dan *qaṭ'ī* serta *ẓannī al-*

Qanībī, *Mu'jam Lughah al-Fuqahā'*, Cet. ke-1, Dār al-Nafā'is, Beirut, 1985, hlm. 419.

<sup>35</sup> Berkenaan konsep *qaṭ'ī* dan *ẓannī* ini tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan umat Islam menyangkut kebenaran sumber Al-Qur'an. Semua bersepakat untuk meyakini bahwa redaksi ayat-ayat Al-Qur'an yang terhimpun dalam mushaf dan dibaca oleh kaum Muslim di seluruh penjuru dunia dewasa ini adalah sama tanpa sedikit perbedaan pun dengan yang diterima oleh Nabi Muhammad saw dari Allah swt melalui malaikat Jibril as. Meski ada sebagian pandangan yang berkeyakinan bahwa ada *qaṭ'ī al-dilālah* atau *ẓannī al-dilālah* di beberapa ayat dalam Al-Qur'an yang terkadang perlu dikaji ulang. Namun, berkenaan Al-Qur'an merupakan *qaṭ'ī al-thubūt* menjadi hal yang absolut, sebagaimana pernyataan sebuah istilah, “*al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*”, berarti sesuatu yang sudah sangat jelas, aksiomatik, dalam ajaran agama. Lihat, M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. ke-2, Mizan, Bandung, 1992, hlm. 137.

<sup>36</sup> Semua nas Al-Qur'an bersifat *qaṭ'ī*, baik *qaṭ'ī al-wurūd* maupun *qaṭ'ī al-thubūt*, karena dari apa yang telah disampaikan Rasulullah itu bersifat absolut (mutlak), di mana tidak ada perubahan atau penggantian sedikitpun dari Al-Qur'an itu. Hal ini, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Hijr (15) ayat 9, yang artinya: Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an dan sesungguhnya Kami pula yang selalu

*wurūd*<sup>37</sup> bagi Hadis Nabi saw. Terlebih dalam kajian Hadis, di mana ia terbagi lagi pada *zannī al-wurūd*,<sup>38</sup> yaitu meliputi *ṣahīh, ḥasan, da'if, mawḍū'*, dan lain sebagainya.

Oleh karena itu, pemahaman terhadap pengembangan hukum Islam tergantung dari sisi sumber utama dan metode penunjang yang dapat dikembangkan untuk mencapai kemaslahatan hukum Islam. Pemahaman terhadap hukum Islam mengarah pada *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu sebagai bangunan utama dalam pencapaian hikmah-hikmah yang terkandung titah, baik berbentuk kata perintah ataupun larangan dari *al-Shāri'* (pembuat hukum), yakni Allah swt. Juga, hasil dari suatu *istinbāṭ* hukum sejatinya buah/hasil dari *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri.<sup>39</sup>

---

memeliharanya (QS. al-Hijr [15]: 9. Selanjutnya lihat, 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet. ke-8, Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyah, Kairo, tt, hlm. 34.

<sup>37</sup> Maksud *qaṭ'ī al-wurūd* atau *qaṭ'ī al-thubūt* ialah absolut (mutlak) kebenaran beritanya, sedang *zannī al-wurūd* atau *zannī al-thubūt* ialah nisbi atau relatif (tidak mutlak) tingkat kebenaran beritanya. Lebih lanjut, lihat misalnya, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Hadīth wa Muṣṭalahuhū*, Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, Beirut, 1977, hlm. 151; Lihat, al-Bahsanawī, *al-Sunnah al-Muṣṭarā 'alaihā*, Dār al-Buhūth al-'Ilmiyah, t.tp, 1979, hlm. 99-100; Lihat pula, M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Cet. ke-2, Bulan Bintang, Jakarta, 2007, hlm. 4.

<sup>38</sup> Dari kalangan umat Islam ada yang berpendapat bahwa, disebabkan sebagian besar periwayatan hadis berstatus *zannī*, maka dalam merumuskan ajaran Islam, sikap mereka sering terlihat tidak menempatkan hadis pada kedudukan yang semestinya. Oleh karena itu, menurut M. Syuhudi Ismail, bahwa perlu ada penelitian secara ilmiah yang nantinya dapat dibuktikan bahwa tidaklah semua hadis yang berstatus *zannī* itu harus diragukan (*shakk*) periwayatannya dari Nabi saw. Lihat, M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Cet. ke-3, Bulan Bintang, Jakarta, 2005, hlm. 11.

<sup>39</sup> Mohammad Hashim Kamali, "Issues in the Legal Theory of *Uṣūl* and Prospects for Reform", *Islamic Studies*, 12.

## Toleransi dalam Bermazhab

Sikap toleran dalam bermazhab menjadi urgen, sebab hal ini telah dicontohkan oleh para ulama mazhab terdahulu. Sebagaimana prinsip yang mereka pegang adalah, saling toleran (*tasāmuh*), menghormati satu sama lain, serta menghargai pendapat antar para mujtahid. Oleh karenanya muncul sebuah ungkapan populer di antara mereka: "Bila pendapat kami benar, kemungkinan mengandung kesalahan, dan bila pendapat selain kami salah, kemungkinan mengandung kebenaran."<sup>40</sup> Mereka menyadari bahwa betapapun kuatnya hasil ijtihad mereka, tetap tidak akan dapat menggugurkan hasil ijtihad yang lain, betapapun lemah hasil ijtihad yang lain itu. Dalam hal ini, sejalan dengan kaidah fikih (*al-qā'idah al-fiqhīyah*), *الاجتهاد لا ينقض بمثله*, berarti *ijtihad tidak dapat digugat (digugurkan) oleh ijtihad yang lain*. Dari kaidah ini dapat dipahami bahwa satu ijtihad tidak dapat membatalkan ijtihad yang lain.<sup>41</sup>

Perbedaan merupakan bagian dari tabiat kehidupan sekaligus kodrat

---

<sup>40</sup> Ungkapan populer tersebut adalah pernyataan dari Imam al-Shāfi'ī, dengan ungkapannya: *مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيرنا خطأ [يحتمل الصواب]*. Selanjutnya lihat, Mustafā Sa'īd al-Khin, *Dirāsah Tārīkhīyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi wa al-Ittijihāt al-latī Zaharat Fihimā*, al-Shirkah al-Muttaḥidah, Damaskus, 1984, hlm. 115.

<sup>41</sup> Kaidah tersebut berkaitan dengan keputusan-keputusan hakim yang didasarkan atas ijtihadnya apabila ia seorang mujtahid, atau atas dasar ijtihad orang lain apabila ia seorang *muqallid*. Juga, kaidah ini memberikan pengertian tersirat bahwa apabila keputusan hukum seorang hakim atau mujtahid bertentangan dengan ketetapan nas *shara'* atau *ijmā'*, maka gugurlah keputusan hukum tersebut. Hal ini, karena nas tidak berada dalam satu tingkatan dengan ijtihad, namun berada pada tingkat yang lebih tinggi dan lebih kuat. Selanjutnya lihat, 'Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Maḥfūmuhā, Nash'atuhā, Taḥawwuruhā, Dirāsatu Mu'allafatihā, Adillatuhā, Mahammaturuhā, Taḥiqātuhā*, Mustafā al-Zarqā (ed.), Cet. ke-2 (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H/1991 M), 402; Lihat pula, Naṣr Farid Muḥammad Wāṣil dan 'Abd al-'Azīz Muḥammad 'Azzām, *Qawā'id Fiqhiyyah*, terj. Wahyu Setiawan, Cet. ke-1, Amzah, Jakarta, 2009, hlm. 22.



Tuhan, *sunnah Allāh*. Oleh karenanya dibutuhkan toleransi untuk menjadikan kodrat tersebut sebagai sesuatu yang konstruktif.<sup>42</sup> Dengan demikian, toleransi ini justru menjadi perekat antara seseorang dengan lainnya, juga antara suatu kelompok dengan kelompok lainnya. Terlebih, pihak lain selalu dipandang sebagai kawan, bukan sebaliknya menjadi lawan. Hal ini penting, karena antar sesama makhluk Tuhan memiliki hati nurani dan akal budi. Dari dua unsur inilah menjadi sarana saling memahami antara satu sama lainnya.

Dalam konteks agama-agama, yang harus menjadi pijakan adalah kesadaran tentang keragaman syariah. Setiap umat memiliki syariah yang berbeda-beda dengan tujuan untuk menguji manusia dan berpacu dalam kebaikan. Tuhan sebenarnya mempunyai kekuasaan untuk menjadikan syariah dalam satu bentuk. Namun, Dia memilih untuk menjadikan anekaragam syariah agar setiap hamba-Nya memilih yang sesuai dengan kehendak hati nurani dan akal budinya (QS. al-Mā'idah [5]: 48).<sup>43</sup> Dari akal budi inilah manusia memiliki sikap yang bijaksana guna mencapai kesesuaian hati nurani,<sup>44</sup> di mana ia telah

menjadi hal yang absolut dalam jiwa seseorang. Terlebih, hati nurani, yang dalam bahasa Al-Qur'an adalah *baṣīrah*, yakni mengandung arti pandangan mata batin, dapat ditumbuhkan melalui pengetahuan tentang diri yang menyadarkan untuk berbuat hal-hal yang baik.

### Perdebatan Toleransi dalam Bermazhab

Islam memiliki prinsip-prinsip dasar yang semestinya mewarnai sikap dan aktivitas para pemeluknya. Hal ini disebabkan seorang Muslim sejatinya dapat menyesuaikan diri di mana ia berada, khususnya di masyarakat yang selalu berinteraksi satu sama lain. Di samping itu, universalitas Islam telah mewarnai dunia dalam berperilaku yang baik dan juga mengajak umat manusia agar memikirkan nasib kehidupan mereka setelah kehidupan yang serba terbatas, yakni di dunia ini.

Pada dasarnya, manusia merupakan satu kesatuan masyarakat yang homogen, yakni suatu masyarakat yang memiliki watak, sifat, jenis, dan sebagainya yang sama (*ummah wāḥidah*). Namun, sebagai akibat lajunya pertumbuhan penduduk serta pesatnya perkembangan masyarakat, maka timbullah persoalan-persoalan baru yang menimbulkan perselisihan dan silang pendapat. Semenjak itu, Allah mengutus nabi-nabi dan menurunkan Kitab Suci,<sup>45</sup> agar mereka -- melalui Kitab Suci

---

<sup>42</sup> Dalam mencapai sikap keberagaman menjadi lebih teruji dan bermakna, menurut Azyumardi Azra, hendaknya diperlukan sikap toleransi dan respek terhadap perbedaan dan keragaman dalam beragama. Di samping itu, adanya sikap toleransi terhadap perkembangan pendapat, baik dalam Islam sendiri maupun terhadap non-Muslim. Selanjutnya lihat, Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Paramadina, Jakarta, 1999, hlm. 54; Lihat pula, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*.

<sup>43</sup> Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Cet. ke-1, Fitrah, Jakarta, 2007, hlm. 11.

<sup>44</sup> Hati nurani dapat disebut juga dengan istilah *pancaran hati*, yaitu merupakan suara hati, kata hati, atau gerak hati. Hati nurani di sini dapat dinisbatkan pada fitrah manusia, yakni secara bahasa berarti asal kejadian, bawaan sejak lahir, jati diri, dan naluri manusia. Agama -- yang

---

bersumber dari Tuhan -- yang intinya adalah Ketuhanan Yang Mahaesa, menurut Al-Qur'an, adalah fitrah (QS. al-Rūm [30]: 30). Lihat, M. Quraish Shihab, *Lentera Hati*, Cet. ke-1, Mizan, Bandung, 1994, hlm. 52.

<sup>45</sup> William A. Graham menyebut term "Kitab Suci" ini sebagai kategori generik, di mana istilah tersebut telah menjadi sesuatu yang umum. Hal ini karena konsepnya sudah digeneralisasi dan diterapkan secara luas pada teks-teks normatif tradisi agama-agama lain. Lihat, Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001); Lihat pula, Mohammad Baharun, *Islam Idealitas Islam Realitas*, Cet. ke-1, Gema Insani, Jakarta, 2012, hlm. 36.

tersebut -- dapat menyelesaikan perselisihan mereka serta menemukan jalan keluar bagi penyelesaian problem-problem mereka (QS. al-Baqarah [2]: 213).<sup>46</sup>

Oleh karena itu, agar umat Islam memahami ajaran agamanya yang murni, hendaknya selalu kembali pada Kitab Sucinya, yakni Al-Qur'an.<sup>47</sup> Dari Al-Qur'an itulah akan tergambar bagaimana semestinya umat ini berpedoman, memahami hingga mengamalkan dari isi kandungan Al-Qur'an, yang nantinya dilengkapi pada penjelasan terhadap kitab itu, yaitu Sunnah Nabi saw. Terlebih, struktur

masyarakat Islam klasik awal banyak mengambil pelajaran Hadis dibanding Al-Qur'an itu sendiri.<sup>48</sup> Dalam hal ini, memang Hadis lebih membumi dan familiar (populer) daripada Al-Qur'an di kalangan masyarakat sehingga akan lebih mudah untuk memahami dan mengamalkan Islam secara ideal dan *kāffah* (sempurna).

Dalam memahami Islam secara *kāffah*, seorang Muslim hendaknya mengetahui siapa yang membawa agama ini dan bagaimana agama ini tumbuh dan berkembang. Al-Qur'an, sebagai Kitab Suci Umat Islam, memperkenalkan dirinya dengan istilah, *ṣāliḥ fī kullī zamān wa makān*, yang berarti Al-Qur'an selalu relevan dalam setiap waktu dan tempat. Di antara yang dikenalkannya adalah ajaran toleransi<sup>49</sup> dalam berhubungan antara satu komunitas agama dengan yang lain, termasuk toleransi dalam bermazhab.

Perbedaan pendapat dalam hal *furū'iyah* (cabang fikih), sebagaimana kita ketahui bahwa, sering terjadi di kalangan ulama Islam awal. Dalam hal ini, sebenarnya telah berlaku pula sejak zaman Rasulullah saw hingga zaman sekarang ini.<sup>50</sup> Terlebih, pada zaman serba fenomenal sekarang ini, di mana banyak persoalan hukum yang harus dapat dipecahkan secara detail dan akurat.

Dalam pandangan Yūṣuf al-Qaradāwī, sebagaimana diungkap oleh

---

<sup>46</sup> Lihat, M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. Ke- 12 (Bandung: Mizan, 2001); Lihat, Ahmad S. Mousalli, "An Islamic Model for Political Conflict Resolution: Tahkim (Arbitration)", Paul Salem (ed.), *Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays*; Lihat pula, Uzma Rehman, "Conflict Resolution and Peacemaking in Islam: Toward Reconciliation and Complementarity between Western and Muslim Approaches", *Islamic Studies*, Vol. 50, No. 1 (Spring 2011), 60-61, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, <http://www.jstor.org/stable/41932576> (diakses pada 03 September 2014).

<sup>47</sup> Pada umumnya, seseorang yang dilahirkan di lingkungan salah satu aliran akan menyesuaikan dirinya dengan amalan dari aliran yang sama itu. Hal ini dinamakan "taqlid", yaitu suatu amalan peniruan yang belum mengetahui sumber imam atau mazhabnya. Namun, kini ada sejumlah Muslim Sunni yang mengikuti gerakan Salafiyah, yang menyatakan bahwa sudah cukup bila seseorang mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah dan tidak perlu mengikuti salah satu dari empat Imam; Imam Abū Ḥanīfah, Imam Mālik ibn Anas, Imam Shāfi'i, dan Imam Aḥmad ibn Ḥanbal. Gerakan tersebut adalah pengikut dari Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, yang populer (dikenal) sebagai gerakan Wahabi, di mana mereka menolak taklid kepada salah satu dari keempat Imam tersebut dan juga aliran pemikiran mereka. Dengan demikian, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb tidak mempertahankan paham taklid (tunduk kepada pendapat ulama-ulama terdahulu) tersebut. Selanjutnya lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, 94; Lihat pula, Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Mizan, Bandung, 2002, hlm. 203.

---

<sup>48</sup> Lihat, Neal Robinson, *Pengantar Islam Komprehensif*, terj. Anam Sutopo, et. al., Cet. ke-1, Fajar Pustaka, Yogyakarta, 2001, hlm. 137.

<sup>49</sup> Menurut Zuhairi Misrawi, setidaknya terdapat 300 ayat yang secara eksplisit berisi pesan tentang toleransi. Namun, dalam bukunya yang berjudul *Al-Qur'an Kitab Toleran: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, ia hanya menghadirkan sekisar 19 ayat saja tentang toleransi. Selanjutnya lihat, Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, xxxii.

<sup>50</sup> Basri Ibrahim, "Perbezaan Pendapat dalam Perkara Cabang Fiqh: Analisis terhadap Pandangan al-Qaradāwī", *Shariah Journal*, Vol. 18, No. 1 (2010), 192.

Basri Ibrahim, dengan adanya perbedaan pendapat di antara kalangan ulama telah memunculkan khazanah keilmuan Islam yang variatif yang tidak ternilai harganya. Dengan demikian, akan tumbuh semangat toleransi di kalangan masyarakat luas dalam menyikapi pelbagai perbedaan pendapat, yaitu dengan cara menjunjung tinggi sikap hormat-menghormati antara satu sama lain.<sup>51</sup>

Muhammad Abū Zahrah dalam bukunya *al-'Alāqāt al-Dawliyah fi al-Islām*, mengatakan bahwa Islam mengajak pada umatnya agar selalu menjalin hubungan sosial yang kuat guna membangun rasa cinta antar sesama manusia.<sup>52</sup> Dari rasa cinta inilah terbangun *ukhuwwah islāmīyah* (persaudaraan dalam Islam), yaitu melahirkan persaudaraan yang tulus, menebar kasih sayang dan membangun ikatan emosional yang kuat. Terlebih, bila dikaitkan dengan *ukhuwwah imānīyah* (ikatan dalam satu keimanan), niscaya akan membangun kekuatan dalam mempertahankan pondasi-pondasi keislaman, di mana menjunjung tinggi nilai-nilai hakikat kehidupan yang serba terikat dengan segala aturan atau ketentuan dari sang Maha Pencipta, Allah swt.

Wahbah al-Zuhayli memberikan gambaran secara umum, bahwa Islam bersifat terbuka bagi siapa saja yang ingin mempelajari dan memahaminya secara seksama. Islam mudah untuk dipahami dari berbagai sisinya, baik akidah, ibadah, muamalah, undang-undang keluarga, hingga perekonomian yang telah diberikan konsep olehnya.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Basri Ibrahim, "Perbezaan Pendapat dalam Perkara Cabang Fiqh: Analisis terhadap Pandangan al-Qaraḍāwī", *Shariah Journal*, 192.

<sup>52</sup> Muhammad Abū Zahrah, *al-'Alāqāt al-Dawliyah fi al-Islām*, Dār al-Fikr al-'Arabī, Kairo, tt., hlm. 25.

<sup>53</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āṣir*, Cet. ke-1, Dār al-Fikr, Damaskus, 2006, hlm. 565.

Dengan demikian, menurut al-Zuhayli, agama mengajarkan hal yang mudah, yaitu mengajak penganutnya agar bersikap terbuka dan toleran dalam menjalani kehidupan beragama.<sup>54</sup> Sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw, yaitu sebagai berikut:

بعثت بالحنيفية السمحة (رواه أحمد)<sup>55</sup>  
Aku diutus untuk mengajarkan agama yang lurus lagi toleran.  
(HR. Ahmad)

### Sikap Terhadap Berbagai Perbedaan Pendapat

Dalam ketetapan hukum Islam, Abū Ishāq al-Shāṭibī berkata bahwa dalil-dalil hukum yang Allah titahkan kepada hamba-Nya bersifat kemudahan, yakni sesuai dengan kadar kemampuan manusia, guna mencapai ketetapan hukum yang mengarah pada sebuah keyakinan, dan Allah telah menamakan agama ini dengan sebutan agama yang lurus dan toleran.<sup>56</sup> Hal ini, karena Allah menginginkan kemudahan, dan Dia tidak menginginkan sebuah kesukaran (kesulitan) (QS. al-Baqarah [2]: 185).

'Umar Sulaymān al-Ashqar<sup>57</sup> dalam bukunya *Masā'il fi al-Fiqh al-Muqāran* mengatakan bahwa, dalam menyikapi berbagai perbedaan pendapat antar ulama hendaknya disikapi secara proporsional dalam sebuah keilmuan. Ditujukan agar mengetahui porsi permasalahan, terlebih berkenaan hukum yang *notabene* banyak faktor yang melatarbelakangi perbedaan tersebut.

<sup>54</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āṣir*, 566.

<sup>55</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam *masnad* dari hadis Jābir dan Abī Umāmah ra, dan Daylamī dalam *masnad* Firdaus dari hadis Ā'ishah ra.

<sup>56</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid I (t.tp.: Dār al-Fikr, tt.), 240.

<sup>57</sup> 'Umar Sulaymān al-Ashqar, et. al. *Masā'il fi al-Fiqh al-Muqāran*, Cet. ke-1, Dār al-Nafā'is, Yordan, 1416 H/1996 M, hlm. 11.

Dalam menyikapi berbagai perbedaan pendapat, Salmān ibn Fahd al-'Awdah memberikan ultimatum bagi umat Islam bahwa dunia Islam saat ini lebih banyak bertengkar atau berselisih dengan dirinya (umat Islam) sendiri daripada dengan umat lain. Perselisihan di dalam diri umat Islam ini melemahkan kemampuan dalam berinovasi dan berkreasi, melemahkan fisik, menjadikan lembaga-lembaga perkumpulan atau organisasi-organisasi politik dan non-politik hanya sebagai pajangan yang tidak memiliki nilai guna dan tidak memberikan andil kemajuan apapun, sehingga hanya menjadi perkumpulan-perkumpulan formal yang disorot oleh kamera-kamera dan menjadi alat-alat kepentingan kelompok borjuis atau konglomerat.<sup>58</sup>

Pada bagian lain, Yūsuf al-Qaradāwī berpandangan pula bahwa, dengan adanya perbedaan antar umat Islam terdapat kekayaan (*tharwah*), di samping masuk kategori kebutuhan (*darūrah*) dan menjadi rahmat. Hal ini dapat dipahami karena segala perbedaan pandangan yang bersifat *ijtihādīyah* telah memperkaya, mengembangkan, dan memperluas fikih. Terlebih, setiap pendapat selalu didasari kepada dalil-dalil dan pertimbangan-pertimbangan *shar'ī* yang digali oleh akal para ulama dan pemikir Islam yang cemerlang melalui *ijtihād*, *istinbāt*, *qiyās*, *istihsān*, *tarjih*, dan sebagainya.<sup>59</sup> Dengan memahami adanya hikmah di balik dari perbedaan tersebut berarti telah terbangun sikap-sikap toleran. Hal ini karena seseorang mampu bersikap bijaksana dan sabar dalam mencari sebuah kebenaran.

Menurut al-Qaradāwī, dengan beragamnya metodologi yang

dikembangkan oleh para ulama, dan sumber pengambilan *istinbāt* yang didasari ilmu pengetahuan, niscaya akan bertambah pula cakrawala pemikiran dan tumbuh keanekaragaman corak penelitian, yaitu sejak *madrasah al-ḥadīth* (aliran tekstual) hingga *madrasah al-ra'yi* (aliran kontekstual). Adapun aliran *al-wāsiṭīyah* (pertengahan) mengambil pendapat terbaik dari setiap aliran tanpa berpihak kepada imam atau pendapat tertentu dan menghindari titik-titik lemah di setiap aliran berdasarkan *ijtihād* yang dilakukannya.<sup>60</sup>

Di satu sisi, Ashgar Ali Engineer berpendapat bahwa, dalam menyikapi prinsip toleransi hendaknya kita harus mengembangkan sikap menghargai sesama, baik dari sisi agama maupun budaya, secara adil dan bijak. Namun di sisi lain, toleransi bisa jadi bermakna negatif, dalam arti membiarkan apapun yang terjadi.<sup>61</sup> Pandangan Ali Engineer ini, ingin menegaskan kepada kita bahwa hendaknya selalu bersikap kritis terhadap pelbagai persoalan masyarakat, baik dari sisi perbedaan agama, budaya, termasuk perbedaan pendapat secara umum. Bila tidak diindahkan hal-hal tersebut niscaya akan mengarah pada kepentingan pribadi atau kepentingan tertentu.

Salah satu contoh kasus global yang sering terjadi disebut "kemunkaran sistemik". Dalam hal ini, kemunkaran tidak boleh dibiarkan karena akan merusak sendi-sendi keharmonisan dan tatanan sosial.<sup>62</sup> Di samping itu, gagalnya dalam mencegah kemunkaran itu akan berimbas pada gagalnya pula dalam membentuk sebuah komunitas yang ideal, yakni identik dengan sebuah

<sup>60</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Op-Cit.*, 92.

<sup>61</sup> Ashgar Ali Engineer, *Islam and Liberalion Theology: Essay on Liberative Elements in Islam* (terj.) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 305-306.

<sup>62</sup> Mohammad Baharun, *Islam Idealitas Islam Realitas*, Cet. ke-1, Gema Insani, Jakarta, 2012, hlm. 120.

<sup>58</sup> Salmān al-'Awdah, *Bagaimana Kita Berbeda Pendapat?*, terj. Nabil Abdurahman, Mutiara Publishing, Jakarta, 2014, hlm. 1.

<sup>59</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Ṣaḥwah al-Islāmīyah: Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū' wa al-Tafarruq al-Madhmūm*, Dār al-Wafā', Beirut, 1989, hlm. 92.

komunitas yang harmonis, adil dan berkembang.

Ibn Taymīyah (w. 728 H/1328 M) banyak menyoroti tentang keluwesan dalam berijtihad, ia mengatakan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup. Ia menolak terhadap sikap fanatisme dalam bermazhab tertentu (*al-ta'aṣṣub al-madhhabī*).<sup>63</sup> Kebalikan dari kata fanatik ini adalah toleran. Oleh karenanya Ibn Taymīyah sebenarnya menganjurkan kepada umat Islam agar bersikap terbuka dalam mengambil sebuah keputusan hukum, yaitu dengan cara merelevansi pelbagai fenomena hukum yang berkembang di masyarakat.<sup>64</sup> Dengan lain pernyataan, yang dibangun adalah sikap toleran dalam menerima hukum yang telah ditetapkan oleh ulama tertentu yang memiliki syarat dalam berijtihad. Dengan demikian, sikap toleran inilah yang akan menumbuhkembangkan kedewasaan berpikir masyarakat dalam hal mengimplementasikan praktik keberagamaannya.

Demikian pula yang disampaikan oleh Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751 H), bahwa hukum Islam bersifat elastis, artinya fatwa dapat berubah menurut perubahan zaman, tempat, keadaan, dan kebiasaan. Syariah Islam berlandaskan kepada kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.<sup>65</sup> Kemaslahatan manusia ini, sebagaimana diungkap oleh al-Shāṭibī (w. 790 H) yakni tertuang dalam satu

istilah *maqāṣid al-sharī'ah*,<sup>66</sup> sebab dari istilah ini akan terwujud tujuan manusia yang hakiki, yaitu dalam hal ibadah. Di samping istilah tersebut, juga ada istilah lain, yaitu *maqāṣid al-sharī'ah fī al-sharī'ah*,<sup>67</sup> dan *maqāṣid min shar'ī al-hukm*.<sup>68</sup>

Berkenaan dengan syariah itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Abū Ishāq al-Shāṭibī mengeluarkan sebuah ungkapan:

الأحكام مشروعة لمصالح العباد<sup>69</sup>

*Hukum-hukum disyariatkan untuk kemaslahatan hamba.*

Dari pernyataan al-Shāṭibī di atas, dapat dikatakan bahwa kandungan *maqāṣid al-sharī'ah* atau tujuan hukum adalah untuk mencapai kemaslahatan manusia. Bertitik tolak dari pandangannya bahwa semua kewajiban (*taklif*) diciptakan dalam rangka merealisasikan kemaslahatan seorang hamba.<sup>70</sup> Menurut al-Shāṭibī, bahwa tidak ada satupun hukum Allah yang tidak memiliki tujuan atau maksud tertentu, karena hukum yang tidak memiliki tujuan sama dengan membebankan sesuatu yang tak dapat dilaksanakan,<sup>71</sup> dan itu adalah hal yang tak mungkin terjadi pada hukum-hukum Tuhan.

<sup>63</sup> Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Iqbāl, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kitab Bhayan, New Delhi, 1981, hlm. 152.

<sup>64</sup> Yaitu sebagai basis pandangan Islam dalam menjaga persaudaraan ideologi yang dikembangkan oleh mazhab Ḥanbalī. Lihat, Ziad Munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood", *The Sociological Quarterly*, Vol. 42, No. 4, (Autumn, 2001), 489, Blackwell Publishing on behalf of the Midwest Sociological Society, <http://www.jstor.org/stable/4121130>.

<sup>65</sup> Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, Jilid III, Dār al-Fikr, Beirut, 1997, hlm. 25.

<sup>66</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid I, 21. Di samping *al-maqāṣid al-sharī'iyah*, al-Shāṭibī juga mengembangkan dari sisi filosofi hukumnya (*hikmah al-tashrī'*) sebagai proyek besarnya dalam buku *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Lihat Mohammad Hashim Kamali, "Issues in the Legal Theory of Uṣūl and Prospects for Reform", *Islamic Studies*, 18.

<sup>67</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Shāṭibī, *Op-Cit.*, hlm. 23.

<sup>68</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Shāṭibī, *Op-Cit.*, hlm. 274.

<sup>69</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Shāṭibī, *Op-Cit.*, hlm. 54.

<sup>70</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Shāṭibī, *Op-Cit.*, hlm. 195.

<sup>71</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Shāṭibī, *Op-Cit.*, hlm. 150.

Berkenaan hal tersebut, Wael B. Hallaq berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* al-Shāṭibī berupaya mengekspresikan penekanan terhadap hubungan kandungan hukum Tuhan dengan aspirasi hukum yang manusiawi (*the idea of humanistic law*).<sup>72</sup> Dengan demikian, penerapan hukum bagi manusia menjadi kebutuhan mereka guna mencapai keserasian dalam bermasyarakat di kalangan mereka sendiri.

Oleh karena itu, ijtihad sudah seharusnya mempertimbangkan realitas yang senantiasa berubah agar *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan utama syariah) dapat terwujud. Menutup pintu ijtihad dan membatasi kajian-kajian fikih hanya pada melestarikan dan mengulang pendapat-pendapat para Ulama terdahulu merupakan salah satu sebab terpenting dari stagnasi (keadaan stagan, mandek atau tidak bergerak) perkembangan pemikiran umat umumnya dan perkembangan fikih khususnya.<sup>73</sup>

### Sikap Salafi Wahabi Terhadap Perbedaan Pendapat

Kaum tradisional dan modernis memiliki perbedaan cara pandang terhadap agama.<sup>74</sup> Misalnya, cara pandang mereka terhadap ajaran atau

konsep Islam, atau cara pandang mereka terhadap teks-teks keagamaan (Al-Qur'an, Hadis, dan khazanah keislaman klasik), yang akan berpengaruh terhadap pemilihan metode *istinbāt* (penetapan) hukum dalam berbagai fatwa yang dijadikan pedoman beragama. Kaum Muslim modernis misalnya, berpandangan bahwa Islam adalah ajaran yang sempurna sehingga Al-Qur'an dan Sunnah yang dijadikan pedoman dasarnya telah menjawab segala persoalan hukum. Dengan demikian, mereka sering kali melontarkan jargon yang berbunyi, "Kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis". Namun, di sisi lain, jargon atau ideologi "Kembali kepada Al-Qur'an" hanya menjadi slogan kosong, apabila ideologi ini, menurut Zuhairi Misrawi,<sup>75</sup> tidak memberikan alternatif pemikiran untuk mengambil hikmah dan mutiara yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Setidaknya belum ada pembacaan yang serius terhadap Al-Qur'an, khususnya dalam rangka menemukan nilai-nilai yang relevan dengan isu-isu kekinian.<sup>76</sup>

Gerakan salafiyah merupakan gerakan yang bertujuan untuk menjaga kemurnian ajaran Islam dari segala bentuk bid'ah. Untuk itu, para penggerak Salafiyah menyerukan ijtihad dengan merujuk secara langsung kepada Al-Qur'an dan hadis, yang diyakini sebagai representasi dari nilai-nilai dan sistem kehidupan *al-Salaf al-Ṣāliḥ*, yaitu tiga generasi pertama dari umat Islam yang hidup pada tiga abad, meliputi generasi para sahabat Nabi saw,<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Wael B. Hallaq, "The Primacy of the Qur'an in Syatibi Legal Theory", dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (ed.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, El-Brill, Leiden, 1991, hlm. 89.

<sup>73</sup> Wahbah al-Zuhaylī dan Jamāl al-Dīn 'Āṭīyah, *Kontroversi Pembaruan Fiqih: Debat Intelektual Dr. Wahbah Zuhaily versus Dr. Jamal Athiyah*, terj. Ahmad Mulyadi, Penerbit Erlangga, Jakarta, 2002, hlm. 5. Al-Shāṭibī berpandangan bahwa pentingnya seorang mujtahid berorientasi pada *maqāṣid al-sharī'ah* bagi teraplikasinya sebuah ijtihad. Lihat, Mohammad Hashim Kamali, "Issues in the Legal Theory of *Uṣūl* and Prospects for Reform", *Islamic Studies*, 19.

<sup>74</sup> Supani, *Kontroversi Bid'ah dalam Tradisi Keagamaan Masyarakat Muslim di Indonesia*, Cet. ke-1, Penerbit STAIN Press, Purwokerto, 2013, hlm. 31.

<sup>75</sup> Beliau adalah intelektual muda Nahdlatul Ulama (NU) dan alumnus Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir, banyak karyanya yang telah diterbitkan, di antaranya: *Dari Syariat Menuju Maqashid Syariat* (2003); *Doktrin Islam Progresif* (2004); *Islam, Negara dan Civil Society* (2005); dan *Fundamentalisme Progresif, Era Baru Dunia Islam* (2005).

<sup>76</sup> Zuhairi Misrawi, *Op-Cit.*, hlm. xi.

<sup>77</sup> Di antara para sahabat Nabi saw, ada yang disebut sebagai "al-khulafā' al-rāshidūn", yaitu terdiri dari empat orang khalifah: (1) Abū

generasi *tābi'īn* dan generasi *tābi' al-tābi'īn*.<sup>78</sup>

Bagi Yazid Jawas, berpendapat bahwa jalan menuju keselamatan dan kejayaan umat Islam telah dijelaskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah, yaitu dengan mentauhidkan Allah, menjauhkan syirik, melaksanakan dan menghidupkan Sunnah, menjauhkan praktik bid'ah, melaksanakan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya, serta menjauhkan larangan-larangan-Nya. Di samping itu, menurutnya, untuk dapat melaksanakan hal-hal tersebut, hendaknya seorang Muslim dapat

---

Bakr al-Ṣiddiq (11-13 H/632-634 M); (2) 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (13-23 H/634-644 M); (3) 'Uthmān ibn 'Affān (23-35 H/644-656 M), dan; 'Alī ibn Abi Ṭālib (35-40 H/656-661 M); Lihat, Samsul Munir Amin, *Sejarah Perkembangan Islam* (Jakarta: Amzah, 2009), 93; Lihat pula, Jazilul Fawaid, *Bahasa Politik Al-Qur'an: Konsep dan Aktualisasinya dalam Sejarah*, Cet. ke-1 (Depok: Azza Media, 2012), 152.

<sup>78</sup> Selanjutnya lihat, Emad Eldin Shahin, "Salafiyah", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1995), 463; Menurut Sukron Kamil, bahwa kelemahan yang menonjol dari gerakan Salafiyah ini adalah karena diilhami oleh gerakan Wahabi yang mengacu pada Ibn Taymiyah yang anti filsafat dan ijthadnya secara berlebihan lebih fokus pada fikih yang terkesan kaku, maka gerakan tersebut mengalami inkonsistensi (tidak konsisten). Satu sisi menganjurkan ijthad, tetapi pada sisi lain tidak mengembangkan intelektualisme Islam secara baik. Gerakan ijthad mereka, karena langsung kembali pada Al-Qur'an dan hadis dengan perspektif Islam pertengahan Ibn Taymiyah dan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb, bersifat *jump to conclusion* (melebihi jangkauan dalam memberikan sebuah kesimpulan). Mereka berpikir dari nol dan kurang punya wawasan khazanah intelektual Islam klasik. Mereka juga tidak menyentuh persoalan besar yang lebih esensial (pokok) menyangkut *weltanschauung* (pandangan dunia/pandangan alam, berasal dari bahasa Jerman) tentang alam, manusia, dan Tuhan. Selanjutnya lihat, Sukron Kamil, *Islam & Politik di Indonesia Terkini: ...*, Cet. ke-1 (Ciputat: PSIA UIN Jakarta, 2013), 55-56; Berkenaan hal ini, dapat ditelusuri juga pada, Deliar Noor, *Gerakan Modern Islam Indonesia 1990-1994* (Jakarta: LP3ES, 1996); Lihat pula, Azyumardi Azra, "Tipologi dan Dimensi Gerakan Neo Revivalis di Indonesia", *Media Indonesia*, Selasa, 04 Mei 1993.

memahami Islam dengan benar, mentauhidkan Allah dengan benar, dan melaksanakan Sunnah dengan benar pula. Oleh karena itu, baginya, seorang Muslim harus kembali kepada pemahaman yang benar mengenai Islam, juga harus berpegang teguh dengan pemahaman *al-Salaf al-Ṣāliḥ*.<sup>79</sup>

Pendekatan Salafiyah berevolusi (berubah secara perlahan-lahan) dari tahun ke tahun untuk menjawab isu-isu baru yang dihadapi masyarakat Muslim.<sup>80</sup> Taqī al-Dīn ibn Taymiyah, pengikut Ahmad ibn Hanbal, adalah seorang hakim, teolog, dan juga *mujaddid* (pembaharu). Ia memberikan peran yang sangat kuat terhadap evolusi Salafiyah tersebut, sehingga dapat merumuskan pola Salafiyah yang menjadi dasar pemikiran bagi para penerus selanjutnya.

Ibn Taymiyah memerangi bid'ah dalam praktik dan kepercayaan agama, terutama yang diajarkan oleh *ṭarīqah-ṭarīqah* Sufi, seperti paham panteisme,<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Selanjutnya lihat, Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Mulia dengan Manhaj Salaf*, Cet. ke-1, Pustaka At-Taqwa, Bogor, 2008, hlm. 10. Yazid bin Abdul Qadir Jawas ini adalah seorang Pimpinan Pondok Pesantren Minhajus Sunnah, Bogor. Dalam mengembangkannya *fikrah* (pemikiran) Salafiyah-nya, ia termasuk salah satu tokoh Salafi yang dikategorikan produktif. Beberapa hasil karyanya dalam berbentuk media cetak (buku), yaitu di antaranya: *Tauhid: Jalan Kebahagiaan, Keselamatan & Keberkahan Dunia-Akhirat* (2008), *Hukum Meminta-minta dan Mengemis dalam Syari'at Islam* (2009), *Wasiat Perpisahan: Wasiat Rasulullah saw dalam Memberikan Solusi dari Perpecahan & Perselisihan Umat* (2012), *Haramnya Darah Seorang Muslim* (2012), *Panduan Shalat Jum'at: Keutamaan, Adab, Tatacara, serta Beberapa Kesalahan dan Bid'ah Seputar Shalat Jum'at* (2013), *Konsekuensi Cinta kepada Nabi Muhammad saw* (2013), dan *Hukum Lagu, Musik, dan Nasyid Menurut Syari'at Islam* (2014), dan masih banyak lagi dari hasil karyanya tersebut.

<sup>80</sup> Mazen Hashem, "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis". *Sociology of Religion*, 32.

<sup>81</sup> *Panteisme* adalah sebuah ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan dan

sinkretisme<sup>82</sup> dan penyembahan terhadap wali. Ia mengkritik secara tajam berkenaan berbagai perbedaan dalam teologi. Pendekatan Ibn Taymiyah terfokus pada penegasan makna tauhid, dengan membuktikan kesesuaian antara akal dan wahyu, dan ia juga menolak beberapa argumen ideologis mazhab-mazhab teologi, yang ia yakini karena dipengaruhi oleh filsafat dan terminologi Yunani.<sup>83</sup> Ibn Taymiyah menganggap dirinya sendiri sebagai mujtahid dalam mazhab Hanbalī, tetapi sebagai akibat dari perubahan-perubahan waktu dan kondisi, dia keluar dari mazhab tersebut dalam beberapa aspek: dia menolak taklid (mengikuti tradisi) dan *ijmā'*, serta setuju dengan penggunaan *qiyās*, dan juga mempertahankan pandangan-

pandangannya sendiri dalam berbagai persoalan fikih.<sup>84</sup>

Bagi Ibn Taymiyah, agama tak lain adalah apa yang disampaikan oleh Allah dan Rasul-Nya di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, segala keyakinan ataupun perbuatan yang berada di luar kerangka wahyu merupakan bid'ah. Dalam hal ini, untuk menegaskan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah telah menjadi ajaran yang sempurna sehingga segala ketetapan dari keduanya harus diikuti. Oleh karenanya dari kedua nas tersebut telah diinterpretasikan oleh para sahabat dan *tābi'in*. Terlebih, Sunnah sendiri sudah menjadi bagian keseharian dalam kehidupan para sahabat dan *tābi'in*, sehingga otoritas mereka dalam urusan-urusan keagamaan tak tertandingi dan ijtihad mereka, sebagaimana yang terungkap dalam *ijmā'* ulama, terpelihara dari kesalahan.<sup>85</sup>

hukum alam semesta. Juga, termasuk pemujaan kepada dewa-dewa.

<sup>82</sup> *Sinkretisme* adalah sebuah aliran atau paham baru yang terbentuk melalui perpaduan beberapa aliran atau paham yang berlainan.

<sup>83</sup> Misalnya, ketika Ibn Taymiyah menjelaskan tentang mekanisme pencapaian pengetahuan yang benar dan berfaedah, maka ia menjelaskan bahwa, indera pertama-tama menangkap realitas (*al-mu'ayyanāt*) lalu bergerak menuju proposisi yang bersifat umum (*al-qadāyā al-'āmmah*). Misalnya seseorang melihat orang lain satu per satu, kemudian ia menyimpulkan bahwa semua orang itu merupakan makhluk yang memiliki indera, bergerak dengan kehendak bebas dan mampu berpikir (*ḥassās, mutaharrrik bi al-irādah nāiq*). Dengan demikian, menurut Ibn Taymiyah, hal-hal yang bersifat universal (*al-kulliyiyāt*) di dalam jiwa berasal dari pengetahuan mengenai hal-hal yang bersifat partikular (*al-juz'iyiyāt*). Dalam hal ini, berbeda dengan pendapat epistemologinya Stoik, yang mana ia menekankan partikularitas dan tak memberi tempat bagi metafisika. Selanjutnya lihat, Ibn Taymiyah, *al-Radd 'alā al-Mantiqiyīn* (Bombay: 'Abd al-Ṣamad Sharaf al-Dīn, 1949), 264; Lihat, Bertrand Russel, *The History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1975), 253-254. Lihat pula, Zaimul Am, *Logika Aristoteles dalam Perspektif Ibn Taymiyyah: Studi Atas Motif Kritik dan Implikasinya*, Zaman, Jakarta, 2011, hlm. 7; Lihat pula, Ahmad Achrati, "Deconstruction, Ethics and Islam", *Arabica*, T. 53, Fasc. 4 (Oct., 2006), 490-491, <http://www.jstor.org/stable/4057645> (diakses pada 04 September 2012).

Dengan demikian, bagi Ibn Taymiyah,<sup>86</sup> mazhab Salaf adalah suatu mazhab yang menetapkan segala sesuatu yang terdapat di dalam Al-Qur'an dan Sunnah, baik berupa sifat, berita, maupun keadaan. Oleh karena itu, Al-Qur'an sebagai Kitab Suci umat Islam, meski tidak memberikan petunjuk langsung tentang suatu bentuk masyarakat yang dicita-citakan di masa mendatang, namun tetap memberikan petunjuk mengenai ciri-ciri dan kualitas suatu masyarakat yang baik, walaupun

<sup>84</sup> Emad Eldin Shahin, "Salafiyah", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 464.

<sup>85</sup> Selanjutnya lihat, Nurcholish Madjid, *Ibn Taymiyyah on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam)* (Chicago: University of Chicago, 1984), 53; Lihat pula, Zaimul Am, *Logika Aristoteles dalam Perspektif Ibn Taymiyyah: Studi atas Motif Kritik dan Implikasinya*, 96.

<sup>86</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*, Jilid II (t.tp.: t.pt., tt.).



semua itu memerlukan upaya penafsiran dan pengembangan pemikiran.<sup>87</sup>

### C. KESIMPULAN

Secara teologis, gerakan Islam garis keras dipengaruhi oleh teologi salafi, yaitu sebagai gerak hati yang mengarah kepada orientasi salafi (*salafi orientation*).<sup>88</sup> Oleh karenanya pemikiran dan gerakan yang dipengaruhi oleh teologi salafi merupakan pengikut *al-minhāj al-salafī* (menelusuri jalannya orang-orang terdahulu), di mana mereka mengklaim bahwa diri mereka lah hanya berada di jalan yang benar, yang sesuai apa yang dibawakan oleh Islam awal, yakni masa Rasulullah, sahabat, *tābi'īn* dan *tābi' al-tābi'īn*.

### DAFTAR PUSTAKA

- 'Alī, 'Abd al-'Āfī Muḥammad. *Al-Maqāṣid Al-Shar'iyah: Wa Atharuhā Fi Al-Fiqh Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Hadīth, 2007.
- Abbas, Siradjuddin. *Masalah Modernisasi Agama*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2009.
- Al-'Awdah, Salmān. *Bagaimana Kita Berbeda Pendapat?* Jakarta: Mutiara Publishing, 2004.
- Al-'Umri, Nādiyah Sharīf. *Al-Ijtihād Fi Al-Islām*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985.
- Al-Ashqar, 'Umar Sulaymān. *Masā'il Fi Al-Fiqh Al-Muqāran*. Yordan: Dār al-Nafā'is, 1996.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. , *Al-Lā Madhhabīyah Akhṭāru Bid'ah Tuhaddidu Al-Sharī'ah Al-Islāmīya*. Damaskus: Maktabah al-Fārābī, n.d.
- Al-Ḥamīd, Muḥammad. *Imam Mazhab*

- Digugat*, Terj. Said Agil Husin Al-Munawar. Semarang: Dimas, 1994.
- Al-Ḥasāwī, Wā'il. "Baḥth Al-Ḥarakah Al-Salafiyah," 1993.
- Al-Jawzīyah, Ibn Qayyim. *I'lām Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Ālamīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Al-Julaynī, Muḥammad al-Sayyid. *Al-Imām Ibn Taymīyah Wa Mauqifuhu Min Qaḍīyah Al-Ta'wīl*. Kairo: Al-Maktab al-Amiriyah, 1973.
- Al-Khajnadī, Muḥammad Sulṭān al-Ma'sūmī. *Hal Al-Muslim Mulzām Bi Ittibā'i Madhhab Mu'ayyan Min Al-Madhāhib Al-Arba'ah?*, n.d.
- Al-Khin, Mustafā Sa'īd. *Dirāsah Tārīkhīyah Li Al-Fiqh Wa Uṣūlihi Wa Al-Ittijihāt Al-Latī Zāharat Fīhimā*. Damaskus: al-Shirkah al-Muttaḥidah, 1984.
- Al-Khūlī, Amīn. *Manāhij Tajdīd (Al-A'māl Al-Kāmilah)*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1995.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Ṣaḥwah Al-Islāmīyah: Bayna Al-Ikhtilāf Al-Mashrū' Wa Al-Tafarruq Al-Madhmūm*. Beirut: Dār al-Wafā', 1989.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad. *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Sharī'ah*. Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Qaḍāyā Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*, n.d.
- — —. *Qaḍāyā Al-Fiqh Wa Al-Fikr Al-Mu'āṣir*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2006.
- Ala'Bakar. *Studi Dasar-Dasar Manhaj Salaf*, Terj. Fuad Riady. solo: Pustaka Barokah, 2002.
- Am, Zaimul. *Logika Aristoteles Dalam Perspektif Ibn Taymiyyah: Studi Atas Motif Kritik Dan Implikasinya*. Jakarta: Zaman, 2011.
- Anīs, Ibrāhīm. *Al-Mu'jam Al-Wasīf*. Kairo, n.d.
- Azra, Azyumardi. "Tipologi Dan Dimensi Gerakan Neo Revivalis Di Indonesia." *Media Indonesia*, 1993.

<sup>87</sup> Ali Nurdin, *Quranic Society: Menelusuri Masyarakat Ideal dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Erlangga, 2006), 100.

<sup>88</sup> Mazen Hashem, "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis", *Sociology of Religion*, 32.

- Baharun, Mohammad. *Islam Idealitas Islam Realitas*. Jakarta: Gema Insani Press, 2012.
- — —. *Islam Idealitas Islam Realitas*. Jakarta: Gema Insani Press, 2012.
- Bek, Muhammad Khudari. *Uṣūl Al-Fiqh Dār Al-Fikr*. Mesir: Dar al-Fikr, 1988.
- Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2001.
- Fawaid, Jazilul. *Bahasa Politik Al-Qur'an: Konsep Dan Aktualisasinya Dalam Sejarah*. Depok: Azza Media, 2012.
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Uṣūl Fiqh Mazhab Sunni*, Terj. E. Kusnadinigrat Dan Abdul Haris Bin Wahid. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Haris, Ahmad. *Bid'ah Dalam Literatur Islam*. Cet. Ke-1. Jakarta: Referensi, 2012.
- Hashem, Mazen. "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis." *Sociology of Religion*, n.d., 32.
- Hassan, A. "Taklid Kepada Ulama." *Diponegoro*. Bandung, 2007.
- Huda, A.N. Nuril. *Ahlussunnah Wal Jama'ah (ASWAJA) Menjawab: Persoalan Tradisi Dan Kekinian*. Jakarta: GP Press, 2006.
- Ibrahim, Basri. "No Perbezaan Pendapat Dalam Perkara Cabang Fiqh: Analisis Terhadap Pandangan Al-Qaradāwī," n.d., 192.
- — —. "Perbezaan Pendapat Dalam Perkara Cabang Fiqh: Analisis Terhadap Pandangan Al-Qaradāwī." *Shariah Journal* 18, no. 1 (2010): 192.
- Iqbāl, Muhammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhayan, 1981.
- Ismail, M. Syuhudi. *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis Dan Tinjauan Dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005.
- — —. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 2007.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. *Mulia Dengan Manhaj Salaf*. Bogor: Pustaka At-Taqwa, 2008.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Issues in the Legal Theory of Uṣūl and Prospects for Reform." *Islamic Studies*, n.d.
- — —. "Istiḥsān and the Renewal of Islamic Law." *Islamic Studies* 43, no. 4 (2004): 561. <http://www.jstor.org/stable/20837374>.
- — —. "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence." *Arab Law Quarterly* 11, no. 1 (1996): 22. <http://www.jstor.org/stable/3381731>.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyah, n.d.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam (Terj.)*. Cet. Ke-1. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999.
- Madali, Endang. "Pemahaman Dilālah Dalam Istinbāt Hukum: Studi Komparatif Antara Imam Abū Ḥanīfah Dan Imam Shāfi'ī Serta Dampaknya Bagi Ketetapan Hukum." UIN Syarif Hidayatullah, 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Ibn Taymiyyah on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam)*. Chicago: University of Chicago, 1984.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme Dan Multikulturalisme*, n.d.
- — —. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme*. Jakarta: Fitrah, 2007.
- Muhammad Rawās Qal'ajī, Ḥamīd Ṣādiq Qanībī. *Mu'jam Lughah Al-Fuqahā'*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1985.
- Munson, Ziad. "Islamic Mobilization:

- Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood." *The Sociological Quarterly* 42, no. 4 (2001): 489.
- Naṣr Farīd Muḥammad Wāṣil, 'Abd al-'Azīz Muḥammad 'Azzām. *Qawa'id Fiqhiyyah*. Jakarta: Amzah, 2009.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Cet. Ke-5. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2012.
- — —. *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*, n.d.
- Rahmān, Fazlur. *Islam, Terj. Ahsin Mohammad*. Cet. Ke-4. Bandung: Pustaka, 1995.
- Rahmat, Jalaluddin. *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Rehman, Uzma. "Conflict Resolution and Peacemaking in Islam: Toward Reconciliation and Complementarity between Western and Muslim Approaches." *Islamic Studies* 50, no. 1 (2011): 60–61.
- Robinson, Neal. *Pengantar Islam Komprehensif*. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.
- Shihab, M. Quraish. *Lentera Hati*. Bandung: Mizan, 1994.
- — —. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Supani. *Kontroversi Bid'ah Dalam Tradisi Keagamaan Masyarakat Muslim Di Indonesia*. Purwokerto: Penerbit STAIN Press, 2013.
- Wael B. Hallaq, Donald P. Little. *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. Leiden: El-Brill, 1991.
- Wahbah al-Zuhayli, Jamāl al-Dīn 'Āṭiyah. *Kontroversi Pembaruan Fiqih: Debat Intelektual Dr. Wahbah Zuhaily versus Dr. Jamal Athiyah*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Pengantar Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Al-'Alāqāt Al-Dawliyah Fī Al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.