

TRADISI DALAM AL-QUR'AN

(Studi Tematik Paradigma Islam Nusantara dan Wahabi)

TESIS

Diajukan Kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata Dua (S.2) untuk
memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Disusun Oleh:
ARDIANSYAH
NIM : 14042010505

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PERGURUAN TINGGI ILMU AL-QUR'AN (PTIQ)
JAKARTA
1440 H / 2018 M

Abstrak

Maraknya fenomena sikap dan pemahaman yang antipati terhadap tradisi di masyarakat Islam, seperti pengharaman selamatan tiga hari, tujuh hari dari kematian, peringatan kelahiran Nabi Muhammad SAW (maulūd an-Nabi) dan tradisi-tradisi lainnya, membuat resah sebagian masyarakat Islam, karena bagi sebagian mereka tradisi adalah sesuatu yang sangat sakral. Pelarangan dan penghapusan tradisi itu ada yang beralasan karena merupakan bentuk *bid'ah*, syirik, dan *khurafat*.

Tradisi di dalam Al-Qur'an Allah SWT sebut dengan *al'urf*, yang maknanya adalah perkara yang baik (*al-amru al-mustahsin*), demikianlah Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan makna *al-'urf*.

Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab dalam dakwah dan ajarannya sama-sama mengajak manusia pada Al-Qur'an dan As-Sunnah, berusaha mengembalikan masyarakat Islam pada ajaran Islam yang benar, yaitu kembali dari praktek tradisi-tradisi yang dianggap *bid'ah*, syirik dan *khurafat* tersebut kepada ajaran Islam yang benar.

Tanpa melihat apakah tradisi itu bertentangan dengan syari'at atau tidak, Islam Nusantara berdakwah dengan tidak memberhangus tradisi, bahkan menjadikan tradisi itu terasimilasi dengan ajaran Islam, dan ini sebagaimana yang digaung-gaungkan oleh tokoh-tokoh Islam Nusantara seperti Abdurrahman Wahid (Gusdur) dengan wacana pribumisasi Islam, Hasbi As-Shidqi dengan wacana Fikih Indonesia, serta tokoh-tokoh lainnya seperti Abdul Muqsih Ghazali, Akhmad Sahl, Nurcholish majid, Afifudin Muhajir, dan Said Aqil Siraj.

Adapun Wahabi berusaha untuk menghapuskan tradisi, tradisi-tradisi yang ada di masyarakat. Seperti dengan konsep pemurnian tauhid tokoh utamanya Muhammad bin Abdul Wahhab saat itu menolak tradisi yang dianggap penuh dengan kebid'ahan dan mengandung unsur syirik. Ini juga sesuai dengan pemahaman Ibnu Taimiyyah, Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, Ahmad bin Abdul Halim Al-Harani Ad-Dimasyqi dan Muhammad bin Abdus Salâm Khadr As Syuqairy.

Hal menarik lainnya dari penelitian ini adalah, penulis menemukan, bahwa ajaran Wahabi ternyata adalah cikal bakal lahirnya aliran Salafi di Indonesia. Di mana aliran ini sangat gemar membid'ahkan dan menganggap syirik dan sesat tradisi-tradisi yang ada di masyarakat Indonesia.

Penelitian ini mengangkat permasalahan tentang tradisi dalam Al-Qur'an studi tematik paradigma Islam Nusantara dan Wahabi. Dengan kajian dalam pembahasan ini kiranya dapat memberikan jawaban terhadap problematika yang terdapat pada perbedaan kedua kelompok ini.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah: metode tafsir *maudhû'î* dan metode historis-kritis-kontekstual. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif.

Abstract

The rise of the phenomenon of antipathy attitudes and understanding of traditions in Islamic societies, such as the abstinence of three days of selamatan, seven days of death, the anniversary of the birth of the Prophet Muhammad (maulūd an-Nabi) and other traditions, has made a restless part of the Islamic community, because for some they are traditions that are very sacred. Prohibition and abolition of traditions there are reasonable because it is a form of bid'ah, shirk, and khurafat.

Tradition in the Al-Qur'an of Allah SWT refers to al'urf, whose meaning is a good case (al-amru al-mustahsin), thus Wahbah Az-Zuhaili explains the meaning of al-'urf.

Islam Nusantara and Muhammad bin Abdul Wahhab in their da'wah and teachings both invite people to the Qur'an and Sunnah, trying to restore the Islamic community to the true teachings of Islam, which is to return from the practices of traditions considered heretical, the shirk and khurafat are to the true teachings of Islam.

Regardless of whether the tradition is contrary to the Shari'ah or not, Islam Nusantara preaches by not giving up the tradition, even making the tradition assimilated to the teachings of Islam, and this is as echoed by the Islamic figures of the archipelago such as Abdurrahman Wahid (Gusdur) with the discourse of indigenous natives, Hasbi As-Shidqi with the Indonesian Fiqh discourse, as well as other figures such as Abdul Muqsith Ghazali, Akhmad Sahl, Nurcholish majid, Afifudin Muhajir, and Said Aqil Siraj.

The Wahabi tried to eradicate traditions, traditions that exist in society. As with the concept of purification of monotheism, the main character Muhammad bin Abdul Wahhab at that time rejected the tradition which was considered full of kebidahahan and contained elements of shirk. This is also in accordance with the understanding of Ibn Taymiyyah, Muhammad bin Salih Al-Utaimin, Ahmad bin Abdul Halim Al-Harani Ad-Dimasyqi and Muhammad bin Abdus Salâm Khadr As Syuqairy.

Another interesting thing from this research is that the author found that Wahabi teachings turned out to be the forerunner to the birth of the Salafi school in Indonesia. Where this flow is very fond of encouraging and considers shirk and heresy traditions that exist in Indonesian society.

This research raises the issue of tradition in the Al-Qur'an thematic study of the Nusantara and Wahabi Islamic paradigms. With the study in this discussion it would be possible to provide answers to the problems found in the differences between these two groups.

The method used in this study is: the method of interpretation maudh"î and the historical-critical-contextual method. While the approach used is a qualitative approach.

ملخص

أدى صعود ظاهرة المواقف وفهم التقاليد في المجتمعات الإسلامية ، مثل الامتناع عن ممارسة ثلاثة أيام من السلامين ، وسبعة أيام من الموت ، والذكرى السنوية لولادة النبي محمد (المولد النبي) وغيرها من التقاليد ، إلى جعل جزء لا يهدأ من المجتمع الإسلامي ، لأنه بالنسبة لبعضهم التقاليد المقدسة جدا. إن حظر وتقليد التقاليد معقول لأنه شكل من أشكال البدعة والشرك والخرافات.

التقليد في القرآن الكريم من الله سبحانه وتعالى يشير إلى العرف، الذي هو معنى جيد (الأمر المستحسن). و بالتالي يشرح وهبه الزهيلي معنى العرف.

يدعو كل من إسلام نوستارا ومحمد بن عبد الوهاب في دعوتهمما وتعاليمهما الناس إلى القرآن والسنة ، في محاولة لاستعادة المجتمع الإسلامي للتعاليم الحقيقية للإسلام ، وهو العودة من ممارسات التقاليد التي تعتبر هرطقة ، الشرك والخرافات في تعاليم الإسلام الحقيقية.

بغض النظر عما إذا كان التقليد يتعارض مع الشريعة أم لا ، فإن الإسلام نوستارا يعظ بعدم التخلي عن التقاليد ، حتى جعل التقليد ممزوجاً مع تعاليم الإسلام ، وهذا كما رددته الشخصيات الإسلامية في الأرخبيل مثل عبد الرحمن وحيد (جوسدور) مع خطاب السكان الأصليين للإسلام ، حسبي الشدقي مع خطاب الفقه الإندونيسي ، بالإضافة إلى شخصيات بارزة أخرى مثل عبدالمقصود غزالي ، أحمد سهل ، نورشوليش ماجد ، عفيفدين مهاجر ، وسعيد عقيل سراج.

حاول الوهابيون القضاء على التقاليد والتقاليد الموجودة في المجتمع. كما هو الحال مع مفهوم تنقية التوحيد ، فإن الشخصية الرئيسية محمد بن عبد

الوهاب في ذلك الوقت رفضت التقاليد التي اعتبرت مليئة بالبدعة واحتوت عناصر الشرك. وهذا أيضاً وفقاً لفهم ابن تيمية ومحمد بن صالح العثيمين وأحمد بن عبد الحلیم الحراني الدمشقي ومحمد بن عبد السلام خضر السكيري. شيء آخر مثير للاهتمام من هذا البحث هو أن المؤلف وجد أن تعاليم الوهابية تحولت إلى رائد للولادة للمدرسة السلفية في إندونيسيا. حيث يكون هذا التدفق مغرمًا جدًا بالتشجيع ويعتبر الشرك والتقاليد البدائية الموجودة في المجتمع الإندونيسي.

يثير هذا البحث قضية التقليد في دراسة القرآن الكريم الموضوعية لنموذج الإسلام نوسانتارا والوهابي الإسلامية. مع الدراسة في هذه المناقشة سيكون من الممكن تقديم إجابات على المشاكل الموجودة في الاختلافات بين هاتين المجموعتين.

الطريقة المستخدمة في هذه الدراسة هي: طريقة تفسير الموضوعي والطريقة التاريخية الحرجة-السياقية. في حين أن النهج المستخدم هو نهج نوعي.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ardiansyah
Nomor Induk Mahasiswa : 14042010505
Program Studi : Ilmu Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Agama Islam
Judul Tesis : Tradisi Dalam Al-Qur'an
(Studi Tematik Paradigma Islam Nusantara dan Wahabi)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 26 Desember 2018

Yang membuat pernyataan,



(Ardiansyah)

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Tradisi Dalam Al-Qur'an

(Studi Tematik Paradigma Islam Nusantara dan Wahabi)

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Magister Agama

Disusun oleh:

Ardiansyah

NIM: 14042010505

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 05 November 2018

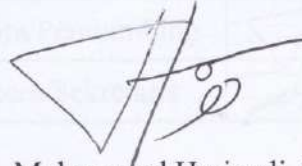
Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,

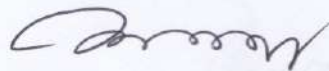


(Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.)



(Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.)

Mengetahui,
Ketua Program Studi



(Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.)

TANDA PENGESAHAN TESIS

Tradisi Dalam Al-Qur'an

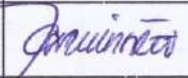
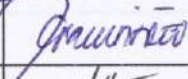
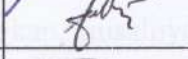
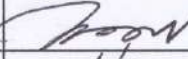
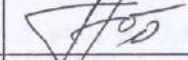
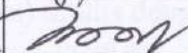
(Studi Tematik Paradigma Islam Nusantara dan Wahabi)

Disusun oleh:

Nama : Ardiansyah
Nomor Induk Mahasiswa : 14042010505
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Agama Islam

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

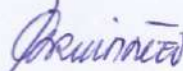
5 November 2018

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Anggota/Penguji	
3	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Anggota/Penguji	
4	Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.	Anggota/Pembimbing	
5	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Anggota/Pembimbing	
6	Dr. Abd. Muid Nawawi, M. A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, Desember 2018

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,



(Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.)

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1988.

1. Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	Q
ب	B	س	s	ك	K
ت	T	ش	sy	ل	L
ث	Ts	ص	sh	م	M
ج	J	ض	dh	ن	N
ح	H	ط	th	و	W
خ	Kh	ظ	zh	ه	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	g	ي	Y
ر	R	ف	f	-	-

2. Konsosnan yang Ber-syaddah

Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبٌّ ditulis *rabba*.

3. Vokal Panjang (*mad*)

Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris atas ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris dapan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.

4. Kata Sandang *alif lam Qamariyah* dan *Syamsiyah*

Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*, الرجال ditulis *al-rijâl*.

5. *Ta' Marbūthah*

Ta' marbūthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-maâl*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis sampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, MA.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Abdul Muid Nawawi, MA.
4. Dosen Pembimbing Tesis 1 Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A. dan Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
7. Keluarga besar perpustakaan IMANJAMA Jakarta, perpustakaan IPTIQ Jakarta, perpustakaan UIN Syahid Jakarta dan perpustakaan STIU Darul Hikmah Bekasi yang telah sudi mengizinkan penulis untuk memperoleh referensi-referensi yang penulis butuhkan dalam menyelesaikan penulisan Tesis ini.
8. Seluruh mahasiswa IPTIQ Jakarta program Pascasarjana, yang sama-sama berjuang untuk mencari ilmu pengetahuan sebagai bekal pengamalan yang berguna.
9. Ibunda Hj. Atnih dan Ayahanda H. M. Tandah, serta mertua Bpk. Mastur dan ibu Siti Zainun, Istri tercinta Aida Fitriyati, S.Pd.I dan ketiga buah hati yang shalih/ah; Silmiyyah Ladaina (Almh), Muhammad Hunafa Zahdan dan Muhammad Maher Zamrullah, serta seluruh kakak dan adik yang tidak henti-hentinya untuk selalu memberikan do'a kepada penulis, menjadi inspirator dan motivator dalam setiap langkah kehidupan.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 26 Desember 2018

Penulis

Ardiansyah

DAFTAR ISI

Abstrak.....	i
Pernyataan Keaslian Tesis.....	vii
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	ix
Halaman Pengesahan Penguji.....	xi
Penggunaan Transliterasi.....	xiii
Kata Pengantar.....	xvi
Daftar Isi	xvii
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan.....	4
1. Identifikasi Masalah.....	5
2. Batasan Masalah	5
3. RumusanMasalah.....	5
C. Tujuan Penelitian.....	5
D. Manfaat Penelitian.....	6
E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan.....	6
F. Metode Penelitian	8
G. Sistematika Penulisan	9
BAB II. TRADISI DALAM AL-QUR'AN.....	11
A. Penertian Tradisi dan Jenis-jenisnya.....	11
1. Pengertian Tradisi.....	11
2. Jenis-jenis Tradisi.....	17
B. Term Tradisi Dalam Al-Qur'an.....	18
1. Relasi Al-Qur'an dengan Tradisi Arab Pra al-Qur'an.....	27

2. Relasi Al-Qur'an dengan Tradisi Arab Era Al-Qur'an.....	30
3. Relasi Al-Qur'an dengan Tradisi Pasca Al-Qur'an.....	31
C. Tradisi-tradisi Nusantara.....	32
D. Islam Nusantara dan Teori Trikotomi Clifford Geertz.....	66
BAB III. TRADISI PERSPEKTIF ISLAM NUSANTARA	
DAN WAHABI.....	69
A. Al-Qur'an Sebagai Diskursus.....	69
B. Sejarah Masuknya Islam ke Nusantara.....	71
C. Kedalaman Ilmu dan Kearifan Para Penyebar Islam di Nusantara.....	78
D. Sifat dan Kondisi Nusantara yang Pluralistik: Modal Besar Budaya Saling Memahami dan Menghormati keragaman.....	82
E. Paradigma Islam Nusantara Terhadap Tradisi.....	88
F. Wahabi.....	113
G. Riwayat Hidup Muhammad bin Abdul Wahhab.....	113
1. Biografi Muhammad bin Abdul Wahhab.....	113
2. Karya-karya Muhammad bin Abdul Wahhab.....	118
3. Pemikiran dan Ide-ide Muhammad bin Abdul Wahhab.....	121
H. Pemikiran Ishlahi (Damai).....	125
I. Kondisi Sosial Historis.....	131
J. Pandangan Ulama Kepada Muhammad bin Abdul Wahhab.....	133
K. Paradigma Wahabi Terhadap Tradisi.....	137
L. Metode Dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab.....	159
M. Metode Istinbâth Muhammad bin Abdul Wahhab.....	162
N. Tokoh-tokoh Berpengaruh dalam Madzhab Wahabi.....	163
BAB IV. KONTEKSTUALISASI PARADIGMA ISLAM	
NUSANTARA DAN WAHABI.....	169
A. Analisis Tradisi Perspektif Islam Nusantara dan Wahabi.....	169
B. Pro dan Kontra Ajaran Islam Nusantara dan Wahabi.....	190
C. Mencegah dan Mengubah Kemungkaran dalam Tradisi.....	191
D. Tradisi Arab Pra Islam.....	196
E. Pengaruh Ushûl Fiqh Terhadap Tradisi.....	205
F. Heterogen Masyarakat Indonesia Dalam Keberagaman.....	211
G. Ajaran Wahabi di Indonesia.....	211
BAB V: PENUTUP	217
A. Kesimpulan	217

B. Saran	218
DAFTAR PUSTAKA	221
RIWAYAT HIDUP.....	229

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Di Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang kita cintai ini, kita tentu sama-sama mengetahui bahwa Negara ini adalah Negara yang majemuk, memiliki aneka macam tradisi. Dan tentu tradisi setiap suku dan masyarakat suatu wilayahnya berbeda-beda. Kekayaan tradisi yang dimiliki bangsa ini tentu adalah suatu hal yang patut disyukuri, karena kita bisa saling mengetahui apa dan bagaimana filosofi tradisi (*philosophy of tradition*) tersebut. Namun di Tengah-tengah masyarakat islam terutama dikalangan para ulama dan cendikiawan, diskursus mengenai tradisi ini senantiasa menjadi hal yang diperdebatkan; baik mengenai hukum dan atau kedudukannya. ada idividu atau kelompok yang melangkah dari paradigma tekstualitas saja, nilai-nilai kemanusiaan, dan tekstualitas-kontekstualitas dan atau literalis-konstekstualis. Mereka yang melihat dari perspektif tekstualitas mengharamkan dan melarang secara totalitas tradisi di Nusantara inidengan tanpa melihat situasi dan kondisi masyarakat itu sendiri. Padahal jika kita lihat, kedudukan perihal tradisi ini adalah merupakan hukum-hukum *mu'âmalah* (*ahkâm 'amaliyyah*) yang masih harus dipilah antara yang tetap (*tsawâbit/qath'iyât*) dan hasil penggalian hukum (*ijtihâdi*).¹ Jadi dapat dipahami jika tradisi itu adalah perkara yang *mutaghayyirât*, maka ada ruang untuk berubah dan ia dapat dipahami dengan beraneka ragam terhadap kedudukan tradisi tersebut.

¹Afifuddin Muhajir, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 61.

Maka segala tradisi di seluruh muka bumi ini, khususnya Indonesia harus di sikapi dengan bijak; contoh seperti perayaan kelahiran (*maulūd*) Nabi Muhammad Saw, selamatan atau tasyakuran tujuh bulan kehamilan, tahlilan tujuh hari kematian, perayaan tahun baru Islam, penyucian benda-benda keris pada bulan Muharram dan lain sebagainya. Adapun hal-hal yang sudah tetap (*tsawābit*) adalah hal yang sudah pasti tidak akan berubah dan sudah disepakati secara bersama-sama (*ittifāq*) hukum dan kedudukannya; seperti wajibnya sholat lima waktu, wajibnya puasa ramadhan, rakaat dalam sholat, jumlah rukun iman dan rukun islam dan lain sebagainya. Adapun yang kedua, yaitu mereka yang melihat dari aspek nilai-nilai kemanusiaan semata. Artinya, tradisi suatu masyarakat masih bisa dipertahankan, sejauh tradisi itu tidak menodai prinsip-prinsip kemanusiaan. Sebaliknya, jika tradisi itu mengandung unsur yang mencederai martabat kemanusiaan, maka tak ada alasan untuk melestarikan.² Lalu golongan yang ketiga adalah mereka yang melihat kedudukan tradisi tersebut melalui aspek dalil (*nash*) dengan mempertimbangkan keadaan dan kondisi masyarakat itu sendiri, dengan prioritas meraih kemaslahatan (*maslahah*) bersama. hal ini sesuai dengan kaidah hukum “*La yunkaru taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwāl*” (Perubahan hukum terjadi karena perubahan zaman, lokalitas dan situasi sosial).³ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah menyampaikan kaidah ini secara lebih lengkap. Ia mengatakan:

تَغْيِيرُ الْفَتْوَىٰ وَ إِخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَرْزَمَةِ وَ الْأَمْكِنَةِ وَ الْأَحْوَالِ وَ النَّيَّاتِ
وَ الْعَوَائِدِ

“Perubahan Fatwa dan perbedaannya berdasarkan perubahan zaman, tempat, kondisi sosial, motivasi dan adat istiadat (tradisi).⁴

Dengan melihat situasi dan kondisi suatu masyarakat dalam menetapkan status hukum tentang tradisi,⁵ berarti seseorang memiliki

²Abdul Moqsih Ghazali, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 113.

³Subhi Mahmasani, *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-malayiin, cet. V, hal. 220-223.

⁴Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyah, *I'lam al MuwaqqI'in 'an Rabb al-'Alamin*, Kairo: Mathba'ah al-Muniriyyah vol.III, hal. 1.

⁵Imam al-Syathibi mempersyaratkan seorang Mujtahid harus mengerti tradisi-kebiasaan masyarakat Arab, yaitu masyarakat yang menjadi sasaran wahyu Al-Qur'an saat itu. Bahkan tak hanya dipersyaratkan mengerti tradisinya, melainkan juga seorang *mujtahid* harus tahu sosio-linguistik bahasa Arab. Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II, hal. 12.

kepedulian terhadap kemashlahatan orang banyak. Dan dengan memahami, menghukumi dan menyikapi tradisi dengan kaidah yang benar maka akan melahirkan kemaslahatan, dan kemaslahatan ini lah yang menjadi tujuan utama lima prinsip dasar syari'at; memelihara agama (*hifzhuddîn*), memelihara jiwa (*hifzhunnafs*), memelihara keturunan atau keluarga (*hifzhunnasl*), memelihara akal (*hifzhul'aql*) dan memelihara harta (*hifzhulmâl*).⁶ Namun tentu tidak semua tradisi di Nusantara ini kita hukumi sebagai sesuatu yang diperbolehkan dalam perspektif agama dan tidak pula ditolak secara totalitas karena alasan ('*illah*) secara substansi tradisi ('*âdah*,) tersebut bertentangan dengan syari'at.

Sedangkan jika ditinjau dari segi keabsahannya, '*urf* atau adat dibagi menjadi dua, yaitu:

1. '*Urf Sahih*, yaitu suatu hal yang baik yang menjadi kebiasaan suatu masyarakat, tidak bertentangan dengan ajaran agama, sopan santun, dan budaya yang luhur. Misalnya tahlilan kematian tiga sampai tujuh hari yang masih berlangsung di tengah-tengah masyarakat Indonesia hingga saat ini, peringatan kelahiran (*maulûd*) Nabi Muhammad Saw, dan tradisi Mitoni. Yaitu tradisi yang dilakukan untuk selamatan tujuh bulan dari kehamilan ibu atau ketika usia kandungan menginjak tujuh bulan. Tradisi tersebut lumrah terjadi di daerah Jawa.
2. '*Urf Fâsid* (adat kebiasaan yang tidak benar), yaitu suatu yang menjadi kebiasaan yang sampai pada penghalalan sesuatu yang diharamkan oleh Allah (bertentangan dengan ajaran agama), undang-undang negara dan sopan santun. Misalnya menyediakan hiburan perempuan yang tidak memelihara aurat dan kehormatannya dalam sebuah acara atau pesta, dan akad perniagaan yang mengandung riba.

Yusuf Al-Qardhawi mengatakan bahwa pada saat Islam datang dahulu, masyarakat tela mempunyai adat istiadat dan tradisi yang berbeda-beda. Kemudian Islam mengakui yang baik diantaranya serta sesuai dengan tujuan-tujuan syara' dan prinsip-prinsipnya. Syara' juga menolak adat istiadat dan tradisi yang tidak sesuai dengan hukum Islam. Disamping itu ada pula sebagian yang diperbaiki dan diluruskan, sehingga ia menjadi sejalan dengan arah dan sasarannya. Kemudian juga banyak hal yang telah dibiarkan oleh syara' tanpa pembaharuan yang kaku dan jelas, tetapi iadibiarkan sebagai lapangan gerak bagi *al-'urf al-*

⁶Afifuddin Muhajir, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 63.

shahih (kebiasaan yang baik). Disinilah peran *'urf* yang menentukan hukumnya, menjelaskan batasan-batasannya dan rinciannya.⁷

Islam Nusantara yang menjadi tema utama Mukhtamar NU ke-33 di Jombang pada 1-5 Agustus 2015 menuai debat publik yang ramai. Bagi kalangan NU, Islam Nusantara bukanlah sekte atau aliran baru, dan tidak dimaksudkan mengubah doktrin Islam. Mereka mengartikan Islam Nusantara sebagai keislaman yang toleran, damai, dan akomodatif terhadap budaya Nusantara, karakter semacam itu untuk sebagian terbentuk karena dalam sejarahnya, dakwah Islam di bumi Nusantara tidak dilakukan dengan memberangus tradisi, melainkan justru merangkulnya dan menjadikannya sebagai sarana pengembangan Islam. Sedang bagi yang kontra, Islam Nusantara dianggap sebagai bermuatan primordial, mengkotak-kotakan Islam, anti Arab, bahkan dituduh sebagai strategi baru dari JIL, Barat, Zionis, dan semacamnya. Islam ya Islam, begitulah di antara tanggapan para penentang.⁸

Memelihara *'urf* dalam sebagian keadaan juga dianggap sebagai memelihara masalah itu sendiri. Hal ini bisa disebut demikian karena diantara masalah manusia itu adalah mengakui terhadap apa yang mereka anggap baik dan biasa, dan keadaan mereka tersebut telah berlangsung selama bertahun-tahun dan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Sehingga ini menjadi bagian dari kehidupan sosial mereka yang sekaligus sukar untuk ditinggalkan dan berat bagi mereka untuk hidup tanpa kebiasaan tersebut.⁹

Pada titik ini perlu ditegaskan bahwa Islam bukanlah budaya karena yang pertama bersifat ilahiah sementara yang kedua adalah insaniah. Akan tetapi, berhubung Islam juga dipraktikkan oleh manusia, maka pada satu dimensi ia bersifat insaniah dan karenanya tidak mengancam eksistensi tradisi.

B. Permasalahan

Berdasarkan latar belakang yang sebelumnya telah dipaparkan, penulis membagi masalah-masalah yang terdapat dalam tema dan kasus penelitian ini kepada tiga bagian, yakni (1) Identifikasi; (2) Batasan; dan (3) Rumusan masalah.

⁷Yusuf Al-Qardhawi, *Keluasan Dan Keluesan Hukum Islam*, Semarang: Bina Utama, 1993, hal. 19.

⁸Akhmad Sahal, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 16.

⁹Yusuf Al-Qardhawi, *Keluasan Dan Keluesan Hukum Islam*, Semarang: Bina Utama, 1993, hal. 21.

1. Identifikasi Masalah

Beberapa masalah yang telah teridentifikasi di antaranya ialah:

- a. Bagaimanakah Respon Al-Qur'an terhadap tradisi ?
- b. Bagaimanakah paradigma Islam Nusantara terhadap tradisi?
- c. Bagaimanakah paradigma Wahabi terhadap tradisi?
- d. Kenapa *ushul fiqh* menjadi bagian yang sangat urgen dalam menetapkan suatu hukum?
- e. Bagaimana peran Islam Nusantara dalam menjaga tradisi?
- f. Kenapa Wahabi memerang tradisi?
- g. Bagaimana metode *istinbath* Islam Nusantara?
- h. Bagaimana metode *Istinbâth* Wahabi?
- i. Indonesia sebagai Negara yang luas dan memiliki multitradisi, bagaimanakah cara mengintegrasikan antara paradigma Islam nusantara dan Wahabi?

2. Batasan Masalah

Mengingat luasnya cakupan permasalahan, dalam penelitian ini agar lebih fokus dan akurat, penulis hendak memfokuskan penelitian ini pada tema Tradisi dalam Al-Qur'an melalui perspektif Islam nusantara dan Wahabi. Adapun objek penelitian ini ialah pendapat-pendapat tokoh Islam Nusantara seputar tradisi dalam buku *Islam Nusantara dari Ushûl Fiqh hingga Paham Kebangsaan* dan buku-buku lainnya yang berkaitan dengan tema ini.

Sedang untuk kajian integrative yang dilandaskan pada bidang *aqidah*, peneliti membatasi pada pendapat-pendapat tokoh Wahabi, seperti Muhammad bin Abdul Wahhab dan ulama-ulama yang sama pemikirannya dengan beliau yang memang mengharamkan dan menentang tradisi.

3. Rumusan Masalah

Berdasarkan batasan masalah yang telah dijelaskan sebelumnya, secara operasional penelitian ini hendak menjawab beberapa rumusan masalah dengan pertanyaan besar (*research question*) sebagai berikut:

- a. Bagaimana tradisi dalam Al-Qur'an ?
- b. Bagaimana paradigma Islam Nusantara dan Wahabi terhadap tradisi?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian yang hendak dicapai dalam penyusunan tesis ini dengan merujuk pada Al-Qur'an dengan interpretasi Islam Nusantara dan Wahabi sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui term tradisi dalam Al-Qur'an, kemudian mengkaji dan mengetahui paradigma Islam Nusantara dan Wahabi mengenai tradisi di Indonesia.
2. Untuk mengetahui metode atau cara Islam Nusantara dan Wahabi dalam menentukan kedudukan dan hukum suatu tradisi di Indonesia.
3. Membuktikan bahwa ada kelompok yang mengasimilasi tradisi dengan Islam dan ada yang memberhagus tradisi.

D. Manfaat Penelitian

Secara kategoris penelitian ini mempunyai signifikansi yang dapat bermanfaat bagi dunia akademisi, maupun bagi masyarakat secara lebih luas. Adapun kedua kategori tersebut ialah teoritis dan praktis sebagai berikut:

1. Teoritis
 - a. Penelitian ini diharapkan akan memberikan manfaat bagi pengembangan khazanah karya ilmiah dalam studi tafsir tematik (*maudlu'i*) khususnya yang berbicara seputar ayat-ayat tentang ontologi tradisi di dalam Al-Qur'an dengan meneliti makna dan hikmahnya melalui buku islam nusantara dan buku-buku lainnya yang berkaitan .
 - b. Diharapkan penelitian ini nantinya dapat menjadi bahan perbandingan bagi peneliti lain yang ingin melakukan penelitian dengan tema besar yang sama.
2. Manfaat Praktis
 - a. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat digunakan untuk acuan dalam memahami dan meletakkan tradisi dalam posisi yang benar, sebagaimana yang telah dipaparkan pada bagian latar belakang.
 - b. Diharapkan juga dari penelitian ini dapat berguna baik bagi kepentingan akademisi, maupun masyarakat luas terutama kaum muslimin, serta meningkatkan pemahaman, penghayatan, dan menambah wawasan tentang kajian studi islam mengenai ontologi tradisidi dalam Al-Qur'an ditinjau dari pemikiran islam nusantara. Oleh karena itu, kajian semacam ini sangat diperlukan sebagai bahan bacaan dan renungan umat islam, sehingga nantinya diharapkan akan terbentuk masyarakat *rabbani* yang mampu mengamalkan nilai-nilai luhur yang terkandung di dalam Al-Qur'an pada kehidupan sehari-hari terutama yang berkaitan dengan tradisi di Indonesia yang ditinjau dari paradigma islam nusantara.

E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Penelitian terdahulu yaitu uraian singkat hasil-hasil penelitian yang telah dilakukan sebelumnya tentang masalah sejenis, sehingga diketahui secara jelas posisi dan kontribusi peneliti. Untuk dapat menghasilkan suatu penelitian yang komprehensif, dan tidak adanya pengulangan dalam penelitian, maka sebelumnya dilakukan sebuah pra-penelitian terhadap objek penelitiannya, dalam hal ini penelitian tentang ontolog tradisi.

Adapun judul tema, ada beberapa judul yang didapat dari riset yang dilakukan penulis yang juga berhubungan dengan pembahasan, antara lain:

1. Akhmad Sahl, dkk, *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, diterbitkan oleh Mizan. buku ini membahas tentang pengertian Islam Nusantara, asal mula lahirnya Istilah Islam Nusantara, cara Islam Nusantara dalam menyikapi tradisi di masyarakat, dan metode Istinbath Islam Nusantara dalam menghukumi hal-hal baru. Adapun relevansinya dengan penelitian ini adalah buku ini membahas secara keseluruhan tentang Islam Nusantara, di mana Islam Nusantara ini menjadi salah satu variabel yang penulis bahas dalam penelitian ini. Adapun perbedaan penelitian penulis dengan isi buku ini yaitu, penelitian penulis membahas tentang ontologi tradisi dalam Al-Qur'an, dan mengkomparasikannya dengan dakwah dan ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab.
2. Tesis yang ditulis oleh Muhammad dengan judul *kafir menurut Wahhabi dan Sunni (Study Tentang Tafsir Ayat-Ayat Kafir Sebagai Argumentasi Takfir)*. Pada Tesis ini ada kesamaan dalam objek pembahasan, yaitu membahas tentang ayat-ayat kafir dalam Al-Qur'an Perspektif Wahabi (Muhammad bin Abdul Wahhab) dan Sunni (di sini penulis melihat yang dimaksud Sunni oleh Muhammad adalah NU dan atau Islam Nusantara), sedangkan pokok pembahasan dari penelitian yang penulis ambil adalah tentang tradisi dalam Al-Qur'an dengan dua objek pembahasan yang sama, yaitu studi tematik Paradigma Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab.
3. Muhammad Darwis Hude, *Logika Al-Qur'an (Pemaknaan Ayat Dalam Berbagai Tema)*, diterbitkan oleh Eurabia. buku ini berisi tentang solusi dinamika kehidupan sosial; dalam keluarga, masyarakat, agama dan lingkungan dengan banyak menjabarkan dan mengembangkan penjelasan setiap ayat-ayat Al-Qur'an yang beliau

sebut dengan Logika Al-Qur'an secara tematik atau kontekstual. Penulis banyak mengambil bahan-bahan dari buku ini.

4. Abdul Ilah Husain Al-Afraj, *Konsep Bid'ah dan Toleransi Fiqih*, diterbitkan oleh Al-I'tisham. buku ini berisi tentang hukum-hukum kontekstual yang menyatukan antara kelompok-kelompok yang mudah membid'ahkan dan kelompok yang moderat. Banyak bahan-bahan yang bisa penulis ambil dari buku ini, terutama mengenai titik temu dari setiap sesuatu yang diperselisihkan antar ulama dan antar umat Islam. Relevansi buku ini dengan penelitian ini adalah karena buku ini banyak membahas tentang hukum-hukum suatu tradisi di masyarakat.
5. Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwai'ir, *Wahabi dan Imperialisme*, penerbit Griya Ilmu. buku ini berisi tentang penjelasan dan pembelaan terhadap Muhammad bin Abdul Wahhab atas tuduhan-tuduhan yang ditujukan oleh ulama-ulama Maghribi (Maroko) terhadap beliau. Yang menulis buku ini adalah ulama Saudi sendiri. Penulis menjadikan buku ini sebagai referensi, karena terdapat penjelasan penuh mengenai Muhammad bin Abdul Wahhab, dakwah, ajaran dan manhajnya, yang kemudian bisa penulis komparasikan dengan ajaran Islam Nusantara.
6. Mark R. Woodward, *Islam Jawa (Kesalehan Normatif Versus Kebatinan)*, penerbit IRCiSoD bekerja sama dengan LKiS. Woodward adalah seorang asisten professor Islam dan agama-agama Asia Tenggara di jurusan studi agama di Universitas Negeri Arizon. melalui penelitiannya secara langsung di Indonesia, dia berpendapat bahwa tradisi-tradisi Jawa yang sudah terasimilasi dengan Islam pada dasarnya juga Islam. Artinya dia menganggap bahwa Islam Jawa adalah Islam tersendiri, dan semua itu beliau tuangkan di dalam buku ini. Dari isi buku ini penulis dapat memperkaya wawasan tentang Islam Jawa (Islam Nusantara).

F. Metodologi Penelitian

Secara metodologis, penelitian ini termasuk dalam lingkup penelitian kepustakaan (*Library research*). Oleh karena itu, data penelitian bersumber dari bahan-bahan pustaka yang terkait dengan permasalahan yang diteliti, dengan menggunakan pendekatan muqorin (komparatif) yaitu membandingkan antara dua variabel (Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab) mengenai ontologi tradisi dalam Al-Qur'an, yang kemudian dianalisis sesuai dengan paradigma Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab.

Karena studi ini menyangkut Al-Qur'an secara langsung, maka sumber utamanya adalah kitab suci Al-Qur'an itu sendiri. Untuk meminimalisir kesalahan dalam penerjemahan, maka penulis berpedoman kepada kitab suci Al-Qur'an dan terjemahannya hasil kerjasama Departemen Agama Republik Indonesia dengan pemerintahan Saudi Arabia.

Untuk membantu mendapatkan dan menjaga penafsiran yang benar tentang ayat yang berkaitan dengan tradisi, penulis menjadikan beberapa kitab tafsir sebagai rujukan di antaranya adalah kitab *Tafsir aT-Thabari*, *Tafsir fī Zhilalil Qur'an* dan *Tafsir Al-Qurthubi*. Kitab-kitab tafsir ini penulis dapatkan dari perpustakaan Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin (STIU) Dârul Hikmah Bekasi. Kemudian penulis juga banyak mencari bahan-bahan dari artikel-artikel yang berkaitan dengan penelitian ini, penulis juga mencari buku-buku, Disertasi dan Tesis yang berkaitan dengan penelitian ini di perpustakaan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan perpustakaan Iman Jama' Jakarta.

Mengingat pendekatan yang akan digunakan dalam penulisan ini adalah pendekatan perbandingan (komparasi), maka langkah yang paling tepat untuk pendekatan tersebut adalah *deskriptik analitik*. Yaitu memaparkan terlebih dahulu seluruh pemikiran dari kitab-kitab yang akan diperbandingkan. Kemudian mengkaji, menganalisa serta mencari substansi dari isi kitab-kitab tersebut terutama yang terkait dengan ayat yang sedang dikaji, dalam hal ini ayat yang berkenaan dengan tradisi, baru kemudian dilanjutkan dengan mengkonstruksikan kesimpulan-kesimpulan dari hasil analisa dimaksud.

Karena data yang akan didapatkan dari penelitian ini adalah bersifat kualitatif, maka pengolahannya dilakukan dengan analisis kritis, komparasi serta interpretasi atas berbagai hasil penelusuran dari sumber-sumber primer dan skunder. Dengan demikian pendekatan data penelitian ini substansinya adalah kualitatif dan korelasi jaringan variabelnya juga kualitatif.

Dalam penulisan hasil laporan penelitian, mengacu pada buku pedoman penulisan karya ilmiah, Tesis dan Disertasi Institut PTIQ Jakarta yang diterbitkan oleh Institut PTIQ Jakarta tahun 2017.

G. Sistematika Penulisan

Untuk mendapatkan gambaran yang utuh dan menyeluruh, tesis ini digunakan dengan menggunakan sistematika pembahasan menjadi lima bab yang terdiri dari:

Bab pertama akan menjelaskan tentang latar belakang masalah penelitian ini yang kemudian mengantarkan pada permasalahan dengan

berbagai identifikasi, batasan, dan rumusan masalah. Selanjutnya penulis menyebutkan tujuan dan kajian *review* terhadap literature (tinjauan pustaka) penelitian lain yang relevan dengan masalah yang dibahas.

Bab kedua penelitian ini menampilkan diskursus tentang devinisi ontologi dan tradisi, term tradisi dalam Al-Qur'ân yaitu pandangan Al-Qur'an terhadap tradisi, kemudian dilanjutkan dengan paradigma Islam Nusantara terhadap tradisi, Sejarah masuknya Islam ke Nusantara .

Bab ketiga membahas mengenai Al-Qur'ân sebagai diskursus, riwayat hidup Muhammad bin Abdul Wahhâb dan paradigma tradisi menurut Muhammad bin Abdul Wahhâb.

Bab Keempat merupakan bab inti dari penelitian ini yang meliputi analisis term tradisi perspektif ushul fiqh dan Muhammad bin Abdul Wahhab, selanjutnya analisis karakteristik tradisi yang diafirmasi Al-Qur'an perspektif Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab, dan diakhiri dengan pembahasan tentang analisis urgensi tradisi dalam perspektif Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab.

Bab Kelima merupakan kesimpulan dari semua pembahasan yang ada yaitu dari bab satu, bab dua, bab tiga dan bab empat. Dilanjutkan dengan implikasi hasil penelitian dan saran.

BAB II

TRADISI DALAM AL-QUR'AN

A. Pengertian Tradisi dan Jenis-Jenisnya

1. Pengertian Tradisi

Tradisi (bahasa Latin : *traditio*, artinya diteruskan) menurut artian bahasa adalah sesuatu kebiasaan yang berkembang di masyarakat baik, yang menjadi adat kebiasaan, atau yang diasimilasikan dengan ritual adat atau agama. Atau dalam pengertian yang lain, sesuatu yang telah dilakukan untuk sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, biasanya dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama. Biasanya tradisi ini berlaku secara turun temurun baik melalui informasi lisan berupa cerita, atau informasi tulisan berupa kitab-kitab kuno atau juga yang terdapat pada catatan prasasti-prasasti.

Tradisi dalam pengertian yang lain adalah adat-istiadat atau kebiasaan yang turun temurun yang masih dijalankan di masyarakat. Suatu masyarakat biasanya akan muncul semacam penilaian bahwa caracara yang sudah ada merupakan cara yang terbaik untuk menyelesaikan persoalan. Sebuah tradisi biasanya tetap saja dianggap sebagai cara atau model terbaik selagi belum ada alternatif lain.

Tradisi merupakan sebuah persoalan dan yang lebih penting lagi adalah bagaimana tradisi tersebut terbentuk. Menurut Funk dan Wagnalls seperti yang dikutip oleh Muhaimin tentang istilah tradisi di maknai sebagai pengetahuan, doktrin, kebiasaan, praktek dan lain-lain yang dipahami sebagai pengetahuan yang telah diwariskan secara

turun-temurun termasuk cara penyampai doktrin dan praktek tersebut.¹⁰ Lebih lanjut lagi Muhaimin mengatakan tradisi terkadang disamakan dengan kata-kata adat yang dalam pandangan masyarakat awam di pahami sebagai struktur yang sama. Dalam hal ini sebenarnya berasal dari bahasa arab adat (bentuk jamak dari ‘*âdah*) yang berarti kebiasaan dan dianggap bersinonim dengan *Urf*, sesuatu yang dikenal atau diterima secara umum.

Tradisi Islam merupakan hasil dari proses dinamika perkembangan agama tersebut dalam ikut serta mengatur pemeluknya dan dalam melakukan kehidupan sehari-hari. Tradisi islam lebih dominan mengarah pada peraturan yang sangat ringan terhadap pemeluknya dan selalu tidak memaksa terhadap ketidak mampuan pemeluknya. Beda halnya dengan tradisi lokal yang awalnya bukan berasal dari islam walaupun walaupun pada tarafnya perjalanan mengalami asimilasi dengan islam itu sendiri.

Dalam kaitan ini Barth seperti seperti yang dikutip muhaimin mengatakan bagaimanakah cara untuk mengetahui tradisi tertentu atau unsur tradisi berasal atau dihubungkan dengan berjiwakan islam? Pemikiran Barth ini memungkinkan kita berasumsi bahwa suatu tradisi atau unsur tradisi bersifat islami ketika pelakunya bermaksud atau mengaku bahwa tingkah lakunya sendiri berjiwa islami. Walaupun kita banyak mengetahui telah banyak sekali bermacam-macam tradisi yang tidak diproduksi oleh islam sendiri yang masih tetap dilakukan oleh mayoritas masyarakat di sekitar kita.

Menurut Hafner seperti yang dikutip Erni Budiwanti mengatakan tradisi kadangkala berubah dengan situasi politik dan pengaruh ortodoksi islam. Ia juga mendapati bahwa keanegaramannya, kadang-kadang adat dan tradisi bertentangan dengan ajaran-ajaran islam ortodoks. Keanekaragaman adat dan tradisi dari suatu daerah kedaerah lain menggiring Hafner pada kesimpulan bahwa adat adalah hasil buatan manusia yang dengan demikian tidak bisa melampaui peran agama dalam mengatur bermasyarakat. Dalam bahasa Hafner “ karena agama adalah pemberian dari tuhan sedangkan adat dan tradisi merupakan buatan manusia, maka agama harus berdiri diatas segala hal yang bersifat kedaerahan dan tata cara lokal yang bermacam-macam. Jika muncul pendapat yang bertentangan diantara keduanya, maka tradisi maupun

¹⁰ Muhaimin AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon*, Terj. Suganda, Ciputat: PT. Logos wacana ilmu, 2001, hal. 11.

adat harus dirubah dengan cara mengakomodasikannya kedalam nilai-nilai Islam.¹¹

Menurut Hanafi, tradisi lahir dari dan dipengaruhi oleh masyarakat, kemudian masyarakat muncul, dan dipengaruhi oleh tradisi. Tradisi pada mulanya merupakan musabab, namun akhirnya menjadi konklusi dan premis, isi dan bentuk, efek dan aksi pengaruh dan mempengaruhi.¹²

Dalam memahami tradisi ini tentu kita mungkin banyak melihat betapa banyaknya tradisi yang dikemas dengan nuansa islami yang memberikan kesusahan dan tekanan terhadap masyarakat, walaupun masyarakat saat sekarang sudah tidak sadar akan tekanan yang telah diberlakukan tradisi tersebut. Namun tidak bisa kita pungkiri tradisi sebenarnya juga memberikan manfaat yang bagus demi berlangsungnya tatanan dan nilai ritual yang telah diwariskan secara turun-temurun.

Lebih lanjut soal tradisi dalam pandangan R. Redfield seperti yang dikutip Bambang Pranowo, dia mengatakan bahwa konsep tradisi itu dibagi dua yaitu tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*). Konsep ini banyak sekali yang dipakai dalam study terhadap masyarakat beragama, tak luput juga seorang Geertz dalam meneliti islam jawa yang menghasilkan karya *The Religion of jawa* juga konsep *great tradition dan little tradition*.¹³

Konsep yang disampaikan R. Redfield di atas ini menggambarkan bahwa dalam suatu peradaban manusia pasti terdapat dua macam tradisi yang dikategorikan sebagai *great tradition* dan *little tradition*. *Great tradition* adalah suatu tradisi dari mereka sendiri yang suka berpikir dan dengan sendirinya mencakup jumlah orang yang relatif sedikit (*the reflective few*). Sedangkan *Little tradition* adalah suatu tradisi yang bersal dari mayoritas orang yang tidak pernah memikirkan secara mendalam pada tradisi yang telah mereka miliki. Tradisi yang ada pada filosof, ulama, dan kaum terpelajar adalah sebuah tradisi yang ditanamkan dengan penuh kesadaran, sementara tradisi dari kebanyakan orang adalah tradisi yang diterima dari dahulu dengan apa adanya (*taken for granted*) dan tidak pernah diteliti atau disaring pengembangannya.

Banyak sekali masyarakat yang memahami tradisi itu sangat sama dengan budaya atau kebudayaan. Sehingga antara keduanya

¹¹ Erni Budiwanti, *Islam Wetu Tuku Versus Waktu Lama*, Yogyakarta: LKis, 2000, hal. 51.

¹² Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, Yogyakarta: Sarikat, 2003, hal. 2.

¹³ Bambang Pranowo, *Islam Factual Antara Tradisi Dan Relasi Kuasa*, Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998, hal. 3.

sering tidak memiliki perbedaan yang sangat menonjol. Dalam pandangan Kuntowijoyo¹⁴ budaya adalah hasil karya cipta (pengolahan, pengarahan dan pengarahannya terhadap alam) manusia dengan kekuatan jiwa (pikiran, kemauan, intuisi, imajinasi, dan fakultas-fakultas ruhaniah lainnya) dan raganya yang menyatakan diri dalam berbagai kehidupan (ruhaniah) dan penghidupan (lahiriyah) manusia sebagai jawaban atas segala tantangan, tuntutan dan dorongan dari intren manusia, menuju arah terwujudnya kebahagiaan dan kesejahteraan (spiritual dan material) manusia baik individu maupun masyarakat ataupun individu masyarakat.

Tradisi yang telah membudaya akan menjadi sumber dalam berakhlak dan budi pekerti seseorang manusia dalam berbuat akan melihat realitas yang ada di lingkungan sekitar sebagai upaya dari sebuah adaptasi walaupun sebenarnya orang tersebut telah mempunyai motivasi berperilaku pada diri sendiri.¹⁵ Menurut Nurcholish majid tentang tradisi, termasuk tradisi Islam, tidak mungkin berkembang tanpa adanya tradisi yang kokoh dan mantap, serta memberi ruang yang luas kepada pembaharuan pemikiran. Kebudayaan itu muncul dan berkembang dalam masyarakatnya terbentuk sebagai dampak kehadiran agama Hindu, Budha dan Islam. Tradisi sebenarnya itu merupakan hasil *ijtihâd* dari paraulama, cendekiawan, budayawan dan sekalian orang-orang islam yang termasuk kedalam *ulil albâb*.¹⁶

Dalam hukum Islam tradisi dikenal dengan kata ‘*Urf* yaitu secara etimologi berarti “sesuatu yang dipandang baik dan diterima oleh akal sehat”. *Al-‘urf* (tradisi) yaitu sesuatu yang sudah diyakini mayoritas orang, baik berupa ucapan atau perbuatan yang sudah berulang-ulang sehingga tertanam dalam jiwa dan diterima oleh akal mereka.¹⁷ Secara terminologi menurut Abdul Karim Zaidan, Istilah ‘*urf* berarti : “Sesuatu yang tidak asing lagi bagi satu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka baik berupa perbuatan atau perkataan.¹⁸

Menurut Ulama ‘*Usûliyyîn*, ‘*Urf* adalah “Apa yang bisa dimengerti oleh manusia (sekelompok manusia) dan mereka jalankan,

¹⁴Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006, hal. 3.

¹⁵Bey Arifin, *Hidup Setelah Mati*, Jakarta: PT dunia pustaka, 1984, hal. 80.

¹⁶Ahmad Syafie Ma’Arif, *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan Yang Membebaskan Refleksi Atas Pemikiran Nurcholish Majid*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006, hal. 99.

¹⁷Hasan Khalil Rasyad, *Tarikh Tasryi*, Jakarta: Grafindo Persada, 2009, hal. 167.

¹⁸Satria Efendi, et al. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Grafindo Persada, 2005, hal.153.

baik berupa perbuatan, perkataan, atau meninggalkan”.¹⁹ *Al-‘Urf* adalah apa yang dikenal oleh manusia dan menjadi tradisinya; baik ucapan, perbuatan atau pantangan-pantangan, dan disebut juga adat, menurut istilah ahli syara’, tidak ada perbedaan antara *al-‘urf* dan adat istiadat.²⁰

Dari beberapa pengertian diatas dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Adat harus terbentuk dari sebuah perbuatan yang sering dilakukan orang banyak (masyarakat) dengan berbagai latar belakang dan golongan secara terus menerus, dan dengan kebiasaan ini, ia menjadi sebuah tradisi dan diterima oleh akal pikiran mereka. dengan kata lain, kebiasaan tersebut merupakan adat kolektif dan lebih kusus dari hanya sekedar adat biasa karena adat dapat berupa adat individu dan adat kolektif.
2. Adat berbeda dengan *ijma’*. Adat kebiasaan lahir dari sebuah kebiasaan yang sering dilakukan oleh orang yang terdiri dari berbagai status social, sedangkan *ijma’* harus lahir dari kesepakatan para ulama mujtahid secara khusus dan bukan orang awam. Di karenakan adat istiadat berbeda dengan *ijma’* maka legalitas adat terbatas pada orang-orang yang memang sudah terbiasa dengan hal itu, dan tidak menyebar kepada orang lain yang tidak pernah melakukan hal tersebut, baik yang hidup satu zaman dengan mereka atau tidak. adapun *ijma’* menjadi hujjah kepada semua orang dengan berbagai golongan yang ada pada zaman itu atau sesudahnya sampai hari ini.
3. Adat terbagi menjadi dua kategori; ucapan dan perbuatan. Adat berupa ucapan misalnya adalah penggunaan kata walad hanya untuk anak laki-laki, padahal secara bahasa mencakup anak laki-laki dan perempuan dan inilah bahasa yang digunakan Al-Qur’ân, “Allah mensyariatkan bagimu tentang anak-anakmu. Yaitu: Bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan”(QS. An-Nisa’[4]:11). Sedangkan adat berupa perbuatan adalah setiap perbuatan yang sudah biasa dilakukan orang, seperti dalam hal jual beli, mereka cukup dengan cara *mu’atthah* (*Take and Give*) tanpa ada ucapan, juga kebiasaan orang mendahulukan sebagian mahar dan menunda sisanya sampai waktu yang disepakati.

¹⁹Masykur Anhari, *Ushul Fiqh*, Surabaya: CV Smart, 2008, hal.110.

²⁰Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah Hukum Islam "Ilmu ushulul fiqh*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993, hal.133.

Sebuah keteraturan dalam hidup tentunya menjadi harapan yang selalu dipanjatkan oleh setiap manusia. Berangkat dari interaksi-interaksi tersebut diperlukan pedoman atau patokan, yang memberikan wadah bagi aneka pandangan mengenai keteraturan yang semula merupakan pandangan pribadi. Patokan tersebut itulah yang kemudian dinamakan sebagai norma atau kaidah. Di dalam buku mengenal hukum suatu pengantar karya Prof. DR. Sudikno Mertokusumo, jika ditinjau dari segi bentuknya, kaedah hukum ada yang berbentuk tertulis dan ada juga yang berbentuk tidak tertulis.²¹ Kaedah hukum tidak tertulis itu tumbuh di dalam dan bersama masyarakat secara spontan dan mudah menyesuaikan dengan perkembangan masyarakat. Karena tidak dituangkan di dalam bentuk tulisan, maka seringkali tidak mudah untuk diketahui.

Pada sisi empiris, suatu perilaku yang dilakukan secara terus menerus oleh perorangan akan menimbulkan kebiasaan pribadi, begitu juga jika kebiasaan itu ditiru dan dilakukan oleh orang lain, maka kebiasaan tersebut akan menjadi kebiasaan yang melekat bagi orang tersebut. Apabila secara bertahap kebiasaan tersebut kian hari kian banyak atau keseluruhan anggota masyarakat yang mengikuti kebiasaan tersebut, maka lambat laun kebiasaan tersebut akan berubah menjadi apa yang dinamakan dengan tradisi, adat atau kebiasaan. Berubahnya suatu kebiasaan pribadi seseorang ke arah kebiasaan yang diikuti oleh suatu masyarakat tidak berarti bahwa kebiasaan tersebut dapat kita katakan sebagai hukum adat, tetapi masih dalam bentuk adat saja. Pendapat yang demikian ini juga disampaikan oleh Soerjono Soekanto, sebuah interaksi yang dilakukan secara terus menerus akan menimbulkan pola-pola tertentu, yang disebut dengan "cara", dan cara-cara yang diterapkan tersebut dapat menimbulkan kebiasaan.

Makna akan pengertian hukum adat ini diperkuat dengan kutipan yang dimaksud dengan hukum adat adalah adat yang mempunyai sanksi, dan Soerjono Soekanto dalam bukunya kompleks adat-adat inilah yang kebanyakan tidak dicitakan, tidak dikodifikasi dan bersifat paksaan mempunyai sanksi (dari hukum itu), jadi mempunyai akibat hukum, kompleks ini disebut hukum adat. Jadi dengan kata lain dapat dikatakan bahwa hukum adat adalah adat yang diterima dan harus dilaksanakan dalam masyarakat yang bersangkutan dengan berbagai macam konsekuensi didalamnya, hukum adat atau hukum kebiasaan didalam perkembangannya, hukum

²¹Mertokusumo.Sudikno,*Mengenal Hukum Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Liberty, 1987, hal.33.

kebiasaan mengalami pasang surut eksistensinya di Negara Kesatuan Republik Indonesia ini. Ada paling tidak diambil tujuh fase eksistensi hukum kebiasaan dalam perkembangannya, yaitu fase pertama adalah keberlakuan hukum pada zaman kompeni.

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa taradisi sama halnya dengan adat istiadat yang berlaku yaitu Adat adalah aturan (perbuatan dan sebagainya) yang lazim diturut atau dilakukan sejak dahulu kala.²² Sehingga adat ini atau tardisi masih berlaku sampai hari ini dan mengikat masyarakat untuk melaksanakannya jika tidak melaksanakannya maka kualat atau laknat akan menyimpannya. Sedangkan budaya adalah hasil karya cipta manusia dengan kekuatan jiwa dan raganya yang menyatakan diri dalam berbagai kehidupan dan penghidupan manusia sebagai jawaban atas segala tantangan, tuntutan dan dorongan dari interen manusia, menuju arah terwujudnya kebahagiaan dan kesejahteraan manusia.

2. Jenis-jenis Tradisi

1) Tradisi Ritual Agama

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk, salah satu akibat dari kemajemukan tersebut adalah terdapat beraneka ragam ritual keagamaan yang dilaksanakan dan dilestarikan oleh masing-masing pendukungnya. Ritual keagamaan tersebut mempunyai bentuk atau cara melestarikan serta maksud dan tujuan yang berbeda-beda antara kelompok masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lainnya. Perbedaan ini disebabkan oleh adanya lingkungan tempat tinggal, adat, serta tradisi yang diwariskan secara turun temurun.²³ Contoh tradisi ritual agama seperti suronan atau lebih dikenal ritual 1 syura, saparan yaitu dilakukan pada hari rabu yang terakhir pada bulan Safar, muludan yaitu dilakukan pada bulan Rabi'ul Awwal dalam rangka memperingati kelahiran Nabi Muhammad Saw, Rejeban dilakukan dalam rangka memperingati peristiwa *isra* dan *mi'rajnya* Rasulullah Saw, dan masih banyak tradisi ritual keagamaan lainnya.

2) Tradisi Ritual Budaya

Orang Jawa di dalam kehidupannya penuh dengan upacara, baik upacara yang berkaitan dengan lingkaran hidup manusia sejak dari keberadaannya dalam perut ibu, lahir, kanak-kanak, remaja, sampai saat kematiannya, atau juga upacara-upacara yang berkaitan

²² Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Ed. II; t. t : Balai Pustaka, t. th, hal. 245.

²³ Koencjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia, 1985, hal. 27

dengan aktifitas kehidupan sehari-hari dalam mencari nafkah, khususnya bagi para petani, pedagang, nelayan, dan upacara-upacara yang berhubungan dengan tempat tinggal, seperti membangun gedung untuk berbagai keperluan, membangun, dan meresmikan rumah tinggal, pindah rumah, dan sebagainya.

Upacara-upacara itu semula dilakukan dalam rangka untuk menangkal pengaruh buruk dari daya kekuatan gaib yang tidak dikehendaki yang akan membahayakan bagi kelangsungan kehidupan manusia. Upacara dalam kepercayaan lama dilakukan dengan mengadakan sesaji atau semacam korban yang disajikan kepada daya-daya kekuatan gaib (roh-roh, makhluk-makhluk halus, dewa-dewa) tertentu. Upacara ritual tersebut dilakukan dengan harapan pelaku upacara adalah agar hidup senantiasa dalam keadaan selamat.

Diantara ritual budaya yang terdapat di masyarakat yaitu upacara Tingkeban Yaitu salah satu tradisi masyarakat Jawa, disebut juga mitoni, berasal dari kata pitu yang artinya tujuh, karena tradisi ini diselenggarakan pada bulan ketujuh kehamilan dan pada kehamilan pertama kali,²⁴ upacara Bersih Desa Clifford Geertz menuliskan bahwa yang ingin dibersihkan adalah roh-roh jahat atau roh-roh yang berbahaya dengan mengadakan selamatan, dimana hidangan dipersembahkan kepada *danyang* desa (roh penjaga desa) di tempat pemakamannya, dan lain sebagainya.

B. Term Tradisi dalam Al-Qur'an

Di antara ayat Al-Qur'an yang membahas tentang tradisi adalah surat al-A'raf ayat 199, sebagai berikut:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (الأعراف: ١٩٩)

“Jadilah Engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.”(al-A'raf [07]: 199)

Ibnu Humaid menceritakan kepada kami,²⁵ ia berkata: Hakkam menceritakan kepada kami dari Anbasah, dari Muhammad bin Abdurrahman, dari Al qasim, dari Mujahid, tentang firman Allah, خذ

²⁴ Clifford Geertz, *Abangan Santri priyayi dan Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Makasin, hal. 13

²⁵ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, terj. Abdul Somad, Yusuf Hamdani, Jakarta : Pustaka Azam, 2008, hal. 882.

العفو “*Jadilah engkau pemaaf,*” ia berkata, “Yakni terhadap perbuatan manusia tanpa terlalu merasakannya.”²⁶

Dalam ayat di atas Allah memerintahkan Nabi Saw agar menyuruh umatnya mengerjakan yang *ma'ruf*. Maksud dari '*urf*' dalam ayat di atas adalah tradisi yang baik. Al-Imam Abu Al-Muzhaffar as-Sam'ani berkata:

وَ الْعُرْفُ مَا يَعْرِفُهُ النَّاسُ وَ يَتَعَارَفُونَهُ فِيَمَا بَيْنَهُمْ

'Urf adalah sesuatu yang dikenal oleh masyarakat dan mereka jadikan tradisi dalam interaksi di antara mereka''.

Syaikh Wahbah Az-Zuhaili berkata:

وَ الْوَاقِعُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْعُرْفِ فِي الْآيَةِ هُوَ الْمَعْنَى الْعَوِيُّ وَ هُوَ الْأَمْرُ الْمُسْتَحْسِنُ الْمَعْرُوفُ

“Yang realistik, maksud dari ‘urf dalam ayat di atas adalah arti secara bahasa, yaitu tradisi baik yang telah dikenal masyarakat.”

Penafsiran '*urf*' dengan tradisi yang baik dan telah dikenal masyarakat dalam ayat di atas, juga sejalan dengan pernyataan para ulama ahli tafsir. Al-Imam an-Nasafi berkata dalam tafsirnya:

(وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ) هُوَ كُلُّ خَصْلَةٍ يَرْضِيهَا الْعَقْلُ وَ يَقْبَلُهَا الشَّرْعُ

“Suruhlah orang mengerjakan yang ‘urf, yaitu setiap perbuatan yang disukai oleh akal dan diterima oleh syara’.”

Al-Imam Burhanuddin Ibrahim bin Umar al-Biqa'i juga berkata:

(وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ) أَيِّ بِكُلِّ مَا عَرَفَهُ الشَّرْعُ وَ أَجَازَهُ، فَإِنَّهُ مِنَ الْعَفْوِ سُهُولَةً وَ شَرَفًا

“Suruhlah orang mengerjakan yang ‘urf, yaitu setiap perbuatan yang dikenal baik oleh syara’ dan dibolehkannya. Karena hal tersebut termasuk sifat pemaaf yang ringan dan mulia.”

²⁶ Mujahid dalam tafsirnya (1/253), Ibnu Abu Hatim dalam tafsirnya (5/1637), akan tetapi redaksinya berbunyi, بغير تجسس bukan, بغير تحسس. Al Baghawi dalam *Ma'alim At-Tanzil* (2/586) dan Abu Ja'far An-Nuhhas dalam *Ma'ani Al-Qur'an* (2/119).

Oleh karena yang dimaksud dengan ‘urf dalam ayat di atas adalah tradisi yang baik, al-Imam al-Sya’rani berkata:

وَمِنْ أَخْلَاقِهِمْ أَيُّ السَّلَفِ الصَّالِحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ تَوَقَّفُهُمْ عَنْ كُلِّ فِعْلٍ أَوْ قَوْلٍ حَتَّى يَعْرِفُوا مِيزَانَهُ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ أَوْ الْعُرْفِ ، لِأَنَّ الْعُرْفَ مِنْ جُمْلَةِ الشَّرِيعَةِ ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (الأعراف: ١٩٩)

“Di antara budi pekerti kaum salaf yang shaleh, semoga Allah meridhoi mereka, adalah penundaan mereka terhadap setiap perbuatan atau ucapan, sebelum mengetahui pertimbangannya menurut al-Qur’an dan Hadits atau tradisi. Karena tradisi termasuk bagian dari syari’ah. Allah SWT berfirman: “Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ‘urf (tradisi yang baik), serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.”

penjelasan di atas memberikan kesimpulan, bahwa tradisi termasuk bagian dari syari’ah (aturan agama), yang harus dijadikan pertimbangan dalam setiap tindakan dan ucapan, berdasarkan ayat Al-Qur’an di atas

Ada yang berpendapat bahwa makna ayat, *خذ العفو* “Jadilah engkau pemaaf,” terhadap harta orang lain adalah keutamaan. Mereka berkata, “Allah memerintahkan itu sebelum turunnya ayat tentang zakat. Ketika ayat tentang zakat turun, ayat ini *mansukh*.” Mereka yang berpendapat seperti itu adalah:²⁷

Al Mutsanna menceritakan kepadaku, ia berkata: Abdullah bin Shalih menceritakan kepada kami, ia berkata: Muawwiyah menceritakan kepadaku dari Ali, dari Ibnu Abbas, tentang ayat, *خذ العفو* “Jadilah engkau pemaaf,” bahwa maksudnya adalah, ambillah sebagian harta yang mereka berikan kepadamu. Jika ada harta yang mereka berikan kepadamu, maka ambillah. Ini sebelum turunnya ayat tentang zakat.²⁸

²⁷Abu Ja’far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, terj. Abdul Somad, Yusuf Hamdani, Jakarta : Pustaka Azam, 2008, hal. 884.

²⁸Ibnu Abu Hatim dalam tafsirnya (5/1638) dan Al-Baghawi dalam *Ma’alim At-Tanzil* (2/586).

Abu Ja'far berkata: Pendapat yang paling utama adalah yang mengatakan bahwa makna ayat tersebut adalah, “Jadilah engkau sebagai seorang pemaaf terhadap perbuatan manusia, dan janganlah engkau bersikap keras terhadap mereka.” Nabi Muhammad Saw diperintahkan agar melakukan itu terhadap orang-orang musyrik.²⁹

Kami katakan bahwa pendapat ini lebih utama untuk dinyatakan sebagai pendapat yang benar, karena pada ayat sebelumnya Allah SWT memberitahukan kepada Nabi Muhammad Saw tentang argumentasi terhadap orang-orang musyrik, yaitu firman-Nya,

أَلَّهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ (الأعراف: ١٩٥)

“Apakah berhala-berhala mempunyai kaki yang dengan itu ia dapat berjalan, atau mempunyai tangan yang dengan itu ia dapat memegang dengan keras, atau mempunyai mata yang dengan itu ia dapat melihat, atau mempunyai telinga, yang dengan itu ia dapat mendengar? Katakanlah, Panggillah berhala-berhalamu yang kamu jadikan sekutu Allah, kemudian lakukanlah tipu daya (untuk mencelakakan)-Ku. Tanpa memberi tangguh (kepada-Ku).” (QS. Al-A'raf [7]: 195).

Ayat di atas adalah pemberitahuan mengenai bagaimana tradisi (*urf*) yang ada di tengah masyarakat Quraisy pada masa Rasulullah Saw, mereka menyembah berhala-berhala bersamaan dengan menyembah Allah (menyekutukan Allah SWT). penyimpangan yang sudah dianggap biasa oleh kaum kafir Quraisy saat itu.

Adapun yang termasuk kategori firman Allah SWT, وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ “Serta berpalinglah daripada orang-orang yang bodoh,” adalah anjuran untuk senantiasa mempelajari ilmu pengetahuan, menjauhi orang zhalim, tidak berdebat dengan orang bodoh, prihatin dengan orang jahil dan akhlak terpuji serta perbuatan mulia lainnya.³⁰

Imam Al-Qurthubi menjelaskan,

²⁹ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, terj. Abdul Somad, Yusuf Hamdani, Jakarta : Pustaka Azam, 2008, hal. 887.

³⁰ Imam Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, terj. Sudi Rosadi, Fathurrahman, Ahmad Khatib, Jakarta : Pustaka Azzam, 2008, hal. 874.

Kemudian ditutup dengan firman-Nya, bahwa perkara-perkara ini membutuhkan penjelasan dan Rasulullah Saw telah menyebutkan keseluruhannya kepada Jabir bin Sulaiman.ra. Jabir bin Sulaiman.ra berkata, “Aku pernah mengendarai untaku, kemudian aku pergi menuju Makkah, lalu aku mencari Rasulullah Saw. Setelah itu aku mendudukan untaku di depan pintu masjid. Maka para sahabat menunjukkan kepadaku di mana Rasulullah Saw berada.

Ketika itu Rasulullah Saw sedang duduk sambil mengenakan pakaian dari wol bermotif merah. Aku kemudian berkata, “*Assalamu’alaika*, wahai Rasulullah.” Beliau menjawab, ‘*Walaikumussalam*. Aku lalu berkata, ‘Sesungguhnya kami, penduduk kampung, adalah kaum yang memiliki sifat kasar. Maka ajarkan kepadaku beberapa kalimat yang semoga Allah memberi manfaat kepadaku dengan sebab kalimat-kalimat tersebut.’³¹beliau bersabda, ‘Mendekatlah. ‘Beliau mengucapkannya tiga kali. Aku mendekat lalu beliau bersabda, ‘Ulangi pernyataanmu tadi.’ Maka aku mengulangnya lagi.

Setelah itu Rasulullah Saw bersabda:

إِتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَحْقِرَنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ شَيْئًا، وَأَنْ تَلْقَ أَخَاكَ بِوَجْهِ مُنْبَسَطٍ، وَأَنْ تُفْرِغَ مِنْ دَلُوكَ فِي إِنَاءِ الْمُسْتَسْقَى، وَ إِنْ أَمْرُؤُ سَبَّكَ بِمَا لَا يَعْلَمُ مِنْكَ فَلَا تُسَبِّهُ بِمَا تَعْلَمُ فِيهِ، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ لَكَ أَجْرًا وَ عَلَيْهِ وَزْرًا وَلَا تُسَبِّنَّ مِمَّا حَوَّلَكَ اللَّهُ تَعَالَى.

“Takutlah kepada Allah, jangan pernah meremehkan kebaikan barang sedikitpun, temuilah saudaramu dengan wajah ceria, tuangkan air dari embermu ke dalam wadah orang yang meminta minum, jika ada seseorang yang mencelamu dengan sesuatu yang dia ketahui darimu (maksudnya, tidak ada pada dirimu), maka jangan pernah mencelanya dengan sesuatu yang kamu ketahui darinya, sebab sesungguhnya Allah menjadikan untukmu pahala dan menjadikan atasnya dosa serta jangan mencela apapun yang telah Allah berikan kepadamu.”

Abu Sa’id Al Maqbburi meriwayatkan dari ayahnya, dari Abu Hurairah.ra dari Nabi Saw bersabda,

³¹ Imam Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, terj. Sudi Rosadi, Fathurrahman, Ahmad Khatib, Jakarta : Pustaka Azzam, 2008, hal. 875.

إِنَّكُمْ لَا تَسْعَوْنَ النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَسْعَهُمْ مِنْكُمْ بَسْطُ الْوَجْهِ وَحُسْنُ
الْخُلُقِ

“*Sesungguhnya kalian tidak akan berhasil mendapatkan (hati) manusia dengan harta kalian, akan tetapi salah seorang dari kalian akan dapat meraih hati mereka dengan wajah manis dan akhlak yang baik.*”³²

Berkaitan ayat خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ Sufyan bin Uyainah meriwayatkan dari As-Sya’bi, dia berkata, “Sesungguhnya Jibril.as turun kepada Nabi Saw, lalu Nabi Saw bertanya kepada Jibril.as, “Apa ini wahai Jibril? Jibril.as menjawab, ‘Tidak tahu, hingga aku tanyakan kepada yang Maha tahu. Jibril.as kemudian pergi beberapa saat, lalu ia kembali dan berkata, ‘Sesungguhnya Allah SWT memerintahkan kepadamu untuk memafkan orang yang menzhalimimu, memberi orang yang tidak memberimu, dan menyambung hubungan dengan orang yang memutuskan hubungan denganmu.’”³³

Allah SWT berfirman:

وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْعَيِّْ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ (202) وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بآيَةٍ قَالُوا
لَوْ لَّا اجْتَبَيْتَهَا ۗ (الأعراف: ٢٠٢-٢٠٣)

“*Dan teman-teman mereka (orang-orang kafir dan fasik) membantu syetan-syetan dalam menyesatkan dan mereka tidak henti-hentinya (menyesatkan). Dan apabila kamu tidak membawa suatu ayat Al-Qur’an kepada mereka, mereka berkata, “Mengapa tidak kamu buat sendiri ayat itu?” (QS. Al-A’raf [7]: 202-203).*

Dengan demikian, pendapat yang mengatakan bahwa makna ayat tersebut adalah pendidikan dari Allah kepada Nabi Muhammad Saw dalam berinteraksi dengan orang-orang musyrik, menjadi lebih utama daripada pendapat yang mengatakan bahwa maknanya adalah Allah membiarkan Nabi Muhammad Saw mengambil sedekah dari kaum muslim.³⁴

³² HR. Al Bazzar, Abu Nu’aim dalam *Al Hilyah* dan Al Hakim dari Abu Hurairah.ra. Lih. *Kanz Al Ummal* (3/131)

³³ Hadits ini disebutkan oleh Al Alusi dalam *Ruh Al-Ma’ani* (3/188).

³⁴ Abu Ja’far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, terj. Abdul Somad, Yusuf Hamdani, Jakarta : Pustaka Azam, 2008, hal. 888.

Abu ja'far kembali berkata: Pendapat yang benar dalam masalah ini adalah yang mengatakan bahwa Allah SWT memerintahkan Nabi Muhammad Saw agar memerintahkan manusia melakukan *المعروف*.

Dalam bahasa Arab, kata *العرف* disebut *المعروف*. Kata *العرف* adalah bentuk *mashdaryang* artinya sama dengan kata *المعروف*. Contoh penggunaan kata tersebut dalam kalimat adalah, *أوليته عرفا و عارفا و أوليته عارفة*. Semua kata ini mengandung makna yang sama, yaitu *المعروف*. Jika makna *العرف* adalah *المعروف* maka makna *المعروف* adalah menghubungkan silaturrahim kepada orang yang memutuskannya, memberikan sesuatu kepada orang yang tidak mau memberi, dan memaafkan perbuatan orang yang zhalim. Semua perbuatan yang diperintahkan dan dianjurkan Allah termasuk dalam kata *العرف*. Allah tidak mengkhususkan makna tertentu. Oleh sebab itu, makna ayat tersebut adalah, “Allah memerintahkan Nabi Muhammad Saw agar memerintahkan hamba-hamba-Nya melaksanakan *المعروف* secara keseluruhan, bukan sebagian maknanya saja.”³⁵

Adapun firman Allah, *وأعرض عن الجاهلين* “*Serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh,*” adalah perintah dari Allah kepada Nabi Muhammad Saw agar berpaling dari orang-orang yang bodoh. Meskipun itu perintah dari Allah kepada Rasulullah, namun itu merupakan pelajaran bagi umat manusia agar menahan diri terhadap orang-orang yang berbuat zhalim kepada mereka dan orang-orang yang melampui batas. Akan tetapi, tidak boleh membiarkan orang-orang yang wajib melaksanakan hak Allah, juga tidak boleh memaafkan orang yang kafir kepada Allah dan tidak mengetahui keesaan-Nya. Kaum muslimin memiliki hak perang terhadap orang-orang seperti itu.

Arahan-arahan ilahi di akhir surat ini, dari Allah SWT kepada para wali-Nya, yaitu Rasulullah Saw dan orang-orang yang beriman bersamanya datang ketika mereka masih di Makkah, tengah menghadapi Jahiliyah di seputar mereka di Jazirah Arabia dan di seluruh belahan bumi. Inilah arahan-arahan ilahi di dalam menghadapi *jahiliah* yang keji

³⁵ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, terj. Abdul Somad, Yusuf Hamdani, Jakarta : Pustaka Azam, 2008, hal. 891.

itu, dan menghadapi umat manusia yang sesat.³⁶ Arahan ini mengajak pengemban dakwah Rasulullah Saw untuk berlapang dada dan toleransi; untuk memerintahkan dengan jelas sebagian kebaikan yang dikenal fitrah manusia dalam kondisi bersahaja, tanpa memperumit dan memperberat, untuk berpaling dari kejahiliahan, dengan tidak menghukum mereka, tidak mendebat mereka, dan tidak mengumpulkan mereka.³⁷ Apabila mereka melewati batas, memicu kemarahan beliau dengan sikap keras kepala dan menghalang-halangi, lalu syetan mengipasi kemarahan ini, maka hendaklah dia memohon perlindungan Allah agar hatinya tenang, tentram dan sabar:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (199) وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ۗ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (200) إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ (الأعراف: ١٩٩ - ٢٠١)

“Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma’ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh. Dan jika kamu ditimpa sesuatu godaan syetan, maka berlindunglah kepada Allah SWT. Sesungguhnya Allah maha mendengar lagi maha mengetahui. Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa bila mereka ditimpa was-was dari syaithan, mererka ingat kepada Allah, maka ketika itu pula mereka melihat kesalahan-kesalahannya.” (QS. Al-‘Araf [07]:199-201)

Kemudian Allah mengenalkan kepada beliau tentang tabiat orang-orang yang bodoh itu, juga tentang bisikan-bisikan yang ada di belakang mereka dan membantu syetan untuk menyesatkan mereka. Allah mengingatkan satu sisi perilaku mereka terhadap Rasulullah Saw dan permintaan mereka terhadap perkara-perkara luar biasa. Tujuannya agar Allah memberinya arahan tentang apa yang harus dikatakan kepada mereka, supaya beliau bisa mengenalkan watak risalah dan hakikat Rasul kepada mereka. Dan supaya Rasul bisa meluruskan persepsi mereka tentang risalah dan Rasul serta hubungan beliau dengan Tuhannya Yang Maha Pemurah.

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (الأعراف: ١٩٩)

³⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilalil Qur’ân: Di Bawah Naungan Al-Qur’ân*, terj.M.Mishbah, Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 2006, Cet.1, hal.506.

³⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilalil Qur’ân: Di Bawah Naungan Al-Qur’ân*, terj.M.Mishbah, Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 2006, Cet.1, hal.507.

“Jadilah Engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.”(QS. Al-‘Araf [07]: 199)

Berilah maaf dengan mudah terhadap akhlak manusia dalam berhubungan dan berteman.³⁸Jangan menuntut kesempurnaan dari mereka, jangan bebani mereka dengan akhlak yang berat, dan maafkan segala kesalahan, kelemahan, dan kekurangan mereka.Semua itu berlaku dalam hubungan personal, bukan pada akidah agama dan kewajiban syariat. Karena menyangkut akidah islam dan syariat Allah tidak ada lapang dada dan toleransi. lapang dada dan toleransi hanya ada pada penerimaan, pemberian, persahabatan dan hubungan tetangga. dengan demikian kehidupan berjalan dengan mudah dan lemah lembut.³⁹

Dalam konteks Al-Qur'an, unsur pertama yang disebut makna awal, merupakan pesan awal Al-Qur'an, yakni makna yang muncul sejak pertama kali Al-Qur'an berkomunikasi secara dialogis dengan masyarakat Arab, sesuai dengan situasi dan kondisi saat itu. Komunikasi dialogis awal ini bersifat oral dan komunikasi seperti ini melibatkan dua hal, pendengaran dan lisan.⁴⁰ Pada saat ini, pesan pengucap, Muhammad sebagai representasi Tuhan, masih bisa ditangkap secara murni, tentunya dalam arti relatif dari kata itu, oleh pendegar, yakni masyarakat arab yang terlibat dalam komunikasi, tanpa melihat struktur bahasayang digunakannya. Komunikasi Al-Qur'an pada level ini mengambil dua bentuk,bentuk relasi Al-Qur'an dengan masyarakat Arab pra Al-Qur'an dan era Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Arab oral. Pada saat ini, Al-Qur'an merupakan tradisi yang hidup, sebab Al-Qur'an berfungsi menjawab pelbagai persoalan yang muncul saat itu, karena itu, ia belum memiliki signifikansi bagi mereka yang hidup padamasa itu. Untuk menemukan makna dalam fase ini diperlukan analisis historis.

Sementara itu, signifikansi Al-Qur'an muncul setelah Al-Qur'an mewujud ke dalam teks tulisan, yang umum disebut Mushaf Usmani, sesuai dengan perkembangan Islam yang semakin hari semakin meluas ke pelbagai daerah taklukan, dan Al-Qur'an dalam bentuk ini terkait erat dengan realitas pasca Al-Qur'an.Tapi tentunya, pada saat ini, Al-Qur'an pun masih mempunyai makna awal, kendati makna awal tersebut tidak lagi hidup sebagaimana ketika ia mewujud dalam bahasa Lisan. Makna

³⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir Fī Zhilalil Qur'ân: Di Bawah Naungan Al-Qur'ân*, terj.M.Mishbah, Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 2006, Cet.1, hal.508.

³⁹ Sayyid Quthb, *Tafsir Fī Zhilalil Qur'ân: Di Bawah Naungan Al-Qur'ân*, terj.M.Mishbah, Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 2006, Cet.1, hal.509.

⁴⁰Muhammad Karim al-Kawwaz, *Kalamullah: Al-Janib Al-Syafahi Min Al Dlahirah Al-Qur'aniyah*, London: Dar Al-Saqi, 2002 , hal. 9

awal dalam fase ini berwujud teks, karena itu ia berada dalam kondisi mati, yang memerlukan kajian lebih lanjut dengan cara mengaitkan teks dengan konteks saat itu. Al-Qur'an dalam bentuk ini telah memiliki dua unsur makna, yakni makna awal dan signifikansi.

Di sini penulis melihat ada dua relasi Al-Qur'an yang masih dalam bentuk lisan dengan dua realitas tradisi, tradisi Arab pra dan era Al-Qur'an.

1. Relasi Al-Qur'an dengan Tradisi Arab Pra al-Qur'an

Secara eksistensial, terdapat hubungan intim antara fenomena wahyu dan tradisi Arab saat itu. Masyarakat Arab pra-Islam, telah terbiasa berhubungan dengan Jin, sosok makhluk halus yang diciptakan Tuhan. Hubungan itu terjadi khususnya di kalangan para dukun dan sastrawan, yang waktu itu memang menjadi satu fenomena budaya yang cukup terkenal di kalangan masyarakat Arab. "Bangsa Arab sebelum Islam telah mengenal fenomena syair (puisi) dan praktek perdukunan sebagai dua fenomena yang memiliki asal usulnya sendiri yang berakar di dunia lain di balik dunia yang kasat mata, yaitu dunia Jin yang mereka gambarkan seperti dunia dan masyarakat mereka", tutur Nasr Hamid.⁴¹

Dalam mencari inspirasinya, para sastrawan dan dukun, bergantung pada "Jin", karena diyakini Jin dapat menangkap fenomena alam, realitas alam ghaib dari langit sehingga para sastrawan dan dukun mampu memberikan suatu informasi yang tidak dapat ditangkap panca indra kepada manusia. Masyarakat Arab meyakini keduanya mampu memberikan informasi akurat tentang berita ghaib mengenai peristiwa yang akan dialami seseorang di hari-hari mendatang. Keyakinan seperti ini menyiratkan adanya tiga unsur obyek keyakinan masyarakat Arab pra Al-Qur'an, yakni, keyakinan pada kharisma figur, penyair dan kahin.⁴² Mediator dan pesan ghaib.

Fenomena di atas membawa implikasi pada bentuk penerimaan masyarakat arab terhadap wahyu yang dibawa Muhammad. Analog dengan tradisi di atas, Al-Qur'an yang diturunkan Tuhan pada Muhammad, secara eksistensial memenuhi tiga syarat tradisi

⁴¹Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūm Al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'ani*, Beirut Libanon: Al-Markaz Tsaqafi Al-Arobi, 2000, hal. 34.

⁴²Nasr hamid Abu Zaid, *Maḥmūm Al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, hal. 34; Abdullah Seed, "Rethinking "Revelation" As Precondition For Reinterpreting The Qur'an: A Qur'anic Perspective", *Jurnal of Qur'anic Studies*, Center for Ismaic Studies, Schol Of Oriental an africanStudies University of London, Vol. 1, 1999, hal. 95-97; Muhammad Karim al-Kawwaz, *Kalamullah: Al-Janib Al-Syafahi Min Al-Dlahirah Al-Qur'aniyah*, London: Dar Al-Saqi, 2002, hal.23-25; dan lihat juga Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hal. 185-187.

keyakinan masyarakat Arab pra Al-Qur'an. Muhammad merupakan cermin figur kharismatik; malaikat Jibril sosok mediator yang bertugas menerima pesan dari alam ghaib dan Al-Qur'an sebagai pesan ghaib yang dibawa Jibril. Turun dalam tradisi seperti itu, tentu wahyu yang dibawa Muhammad pada masyarakat Arab, secara eksistensial mendapat respon positif dari mereka, kendati terdapat penolakan, mungkin itu terkait dengan esensi pesan yang ada di dalamnya. Dengan kata lain, penolakan mereka bukan pada eksistensi Al-Qur'an, melainkan pesan Al-Qur'an yang berbeda secara diametral dengan pesan penyair dan kahin.

Tidak hanya dari segi eksistensial relasi tersebut terjadi, tapi juga dari segi esensial. Daya *magic syi'ir* dan *kahanah* secara esensial melekat pada Al-Qur'an. Kisah-kisah kekuatan *syi'ir* dan *kahanah*⁴³ Al-Qur'an acapkali mengisi ruang sejarah perjalanan Al-Qur'an di dunia Arab. Konon terdapat pandangan dan pengaruh beragam tentang kekuatan *magic Al-Qur'an* di era permulaan Al-Qur'an. Umar bin Khattab memandang Al-Qur'an mempunyai *i'jaz* yang melebihi *i'jaz syi'ir* dan *kahanah* yang pada gilirannya membuatnya masuk Islam hanya dengan mendengarkan surat Thaha yang dibaca adik dan iparnya. Setelah membacanya, dia mengatakan “alangkah indah dan mulianya kalam ini”.⁴⁴ Berbeda dengan pengalaman Umar, al-Walid Ibn al-Mughirah justru menyarankan kaumnya untuk menutup telinga dari bacaan Al-Qur'an untuk menghindari daya sihir Al-Qur'an. Al-Walid berkata “sesungguhnya Al-Qur'an ini adalah sihir yang dipelajari”.⁴⁵

Keimanan dan kekafiran kedua orang di atas, menurut Nasr Hamid, berpusat pada dimensi sastra Al-Qur'an sebagai teks yang menjalankan efektifitas persuasifnya,⁴⁶ kendati tidak berarti menafikan muatan yang ada di dalamnya.

Dengan melihat daya *magic* Al-Qur'an ini, bisa dinyatakan Al-Qur'an menerima esensi *syi'ir*, dan bahkan menjadikannya sebagai salah satu unsur *i'jaz*⁴⁷ Al-Qur'an yang berfungsi menantang manusia

⁴³ Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan*, hal. 13

⁴⁴ Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan*, hal. 13

⁴⁵ Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan*, hal. 13

⁴⁶ Nasr Hamid, *Metode Tafsir Kesusastraan*, hal. 97

⁴⁷ Pada umumnya, para pemikir yang acapkali menetapkan *I'jaz* al-Qur'an pada unsur seni bahasanya adalah mereka yang menggunakan pendekatan sastra dalam memahami Al-Qur'an, semisal Amin al-Khuli, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an*, Yogyakarta: Bina Media, tarj. Khairan nahdiyyin, 2005; Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an Yang Menakjubkan*, Tarj. Bahrin Abu Bakar, Jakarta: Robbani Press, 2004; Muhammad Khalafallah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, Dan Moralitas Dalam Al-Qur'an*,

saat itu untuk membuat teks yang serupa dengan Al-Qur'an, kendati Al-Qur'an tidak bisa disebut sebagai *syi'ir*, hanya karena nilai seninya yang mengungguli *syi'ir* saat itu. Di sisi lain, Al-Qur'an menolak substansi *kahanah* dan menyebutnya sebagai perilaku syaitan yang harus dijauhi manusia, karena dengan posisinya sebagai *kahanah* membuat orang-orang Arab saat itu menjauhi Al-Qur'an.

Dialog Al-Qur'an dengan tradisi masyarakat Arab pra Al-Qur'an juga didukung bukti-bukti normatif dan empirik. Salah satu bukti normatif dari Al-Qur'an yang mendukung sikap tersebut adalah ayat yang menandakan agar umat Muhammad mengikuti *syari'at* agama Ibrahim "ikutlah Millah Ibrahim yang *hâniif*". Dalam tradisi pemikiran Islam belakangan, pernyataan Al-Qur'an ini, disamping ayat-ayat lain yang senada dengannya, diambil para ahli *ushûl* yang kemudian melahirkan kaidah ushul yang dikenal dengan "*syar'u man qablana*".

Al-Qur'an sangat bervariasi, dan paling tidak terkait dengan tiga hal: *pertama*, ritus-ritus peribadatan, baik warisan yang berasal dari suku Arab, seperti, penghormatan terhadap ka'bah, menjalankan ibadah haji, menghormati bulan Ramadhan, menjalankan ibadah puasa; kedua, ritus-ritus sosial politik, seperti, jampi-jampi, pemeliharaan onta, poligami, perbudakan, ritus-ritus hukuman, seperti al-Aqilah dan al-Qosamah, ritus-ritus peperangan, seperti, seperlima bagian rampasan perang, al-Salb, Ash-Syafi'i dan ritus-ritus politik, seperti, khilafah dan syura,⁴⁸ dan ketiga, ritus-ritus etika, baik etika sosial maupun etika keagamaan, seperti, kemurahan hati, keberanian, kesetiaan, Kejujuran, Kedermawanan, kesabaran dan lain-lain.⁴⁹

Tradisi-tradisi pra Al-Qur'an seperti ini, yang populer dengan sebutan kisah-kisah israiliyat, selanjutnya diambil dan ditradisikan para ahli tafsir sebagai salah satu sarana menafsiri Al-Qur'an. Terhadap pelbagai tradisi ritus-ritus masyarakat Arab pra Al-Qur'an tersebut, Al-Qur'an menerima dan memberinya muatan baru, islamisasi agar ia lepas dari kemusrikan yang menjadi tradisi sebagian masyarakat Arab saat itu.

Paparan di atas memberikan argumen logis bahwa Al-Qur'an lahir tidak dalam ruang dan kondisi yang kosong, melainkan dalam ruang dan kondisi yang penuh dengan pelbagai sistem dan budaya. Dalam situasi dan kondisi seperti itu, tentunya Islam hadir dengan berbagai perhitungan yang matang jika tidak akan ditinggalkan umat

tarj. Zuhairi Misrawi, Jakarta:Paramadina, 2002; dan Aisyah Abdurrahman, *Tafsir Bintu Syati'*, tarj. Mudzakkir Abdussalam, Bandung: Mizan. Dsb.

⁴⁸ Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003

⁴⁹ Tosihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan Dalam Al-Qur'an*, hal. 113-157

yang menjadi sasaran dakwahnya. Sebagai sumber asasi Islam yang memahami kondisi tersebut, Al-Qur'an acapkali berdialog dengan ajaran dan tradisi masyarakat Arab pra Al-Qur'an yang konon diyakini sebagai masyarakat *jahiliyah*,⁵⁰ baik secara eksistensial maupun secara esensial, sebagaimana dipaparkan di atas.

Melihat fenomena dialogis Al-Qur'an dan budaya lokal Arab pra Al-Qur'an sebagai fase keterbentukan (*al-Marhalah Takwiniyyah*) Al-Qur'an, meminjam analisis Nasr Hamid-- benar kiranya pernyataan Nasr Hamid,--mengikuti analisis Ibnu Khaldun-- bahwa fenomemana wahyu merupakan fenomena aktual yang tak terpisah dari budaya Arab yang berkembang saat itu.⁵¹ Al-Qur'an akan kehilangan daya *magic* dan relevansinya jika dalam budaya seperti itu Al-Qur'an hadir dengan wajah lain yang bertujuan untuk mengadili realitas, dengan asumsi budaya mereka sebagai budaya jahiliyah.

2. Relasi Al-Qur'an dengan Tradisi Arab Era Al-Qur'an

Jika relasi Al-Qur'an dengan tradisi Arab pra Al-Qur'an bersifat dialogis, lalu bagaimana halnya dengan relasi Al-Qur'an dan tradisi Arab era turunnya Al-Qur'an?

Sebagai sumber asasi ajaran Islam yang dianut masyarakat Arab era turunnya Al-Qur'an, Al-Qur'an tentu menduduki posisi sentral bagi masyarakat Arab penganutnya, terutama sejak Al-Qur'an mengalahkan pelbagai tantangan yang dilontarkannya terhadap para *kahin* dan penyair Arab saat itu. Kendati muncul suara minor al-Qur'an sebagai sihir dan *sya'ir* yang diadopsi Muhammad Saw dari para penyair Arab pra Al-Qur'an, Al-Qur'an mulai diminati banyak orang dan bahkan dijadikannya sebagai jalan hidup (*way of life*) dan pandangan hidup masyarakat Arab saat itu. Sejak itulah, Al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam yang dianut masyarakat Arab menduduki

⁵⁰Pembahasan bagus tentang Jahiliyah dilakukan Toshihiku Izutsu. Izutsu membahas konsep ini dengan mengaitkan konsep yang berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam dengan Al-Qur'an sendiri. Toshihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan dalam Al-Qur'an*, hal. 44-56. Sementara itu, pendapat yang menyatakan masyarakat arab pra Islam disebut jahiliyah mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya, masyarakat arab pra Islam telah mengenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga tidak segan-segan Al-Qur'an pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda. Lebih jelasnya, lihat Khalil Abdul karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003.

⁵¹ Nasr hamid Abu Zaid, *Mafhum Al-Nash, Dirasah fi Uhum al-Qur'an, Al-Markaz Tsaqafi Al-Arobi*, Beirut Libanon, 2000, hal. 34.

posisi sentral dalam peradaban Arab, yang oleh Nasr Hamid kemudian disebut Peradaban Teks (*Hadlarah Al-Nash*).⁵²

Dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai pusat peradaban, seluruh pandangan hidup masyarakat Arab berpusat pada teks Al-Qur'an, baik berkaitan dengan pandangan dunianya, keilmuan, filsafat, teknologi, etika maupun pandangan keagamaannya. Setiap menghadapi persoalan, Al-Qur'an selalu dijadikan rujukan utama dan pertama sebelum mengacu pada akal dan lainnya. Karena itu, sedikit berbeda dengan kaitan Al-Qur'an dengan budaya Arab pra Al-Qur'an, tidak salah jika dinyatakan dalam kaitannya dengan budaya era turunnya, Al-Qur'an membentuk budaya masyarakat Arab. Meminjam analisis Nasr Hamid, Al-Qur'an berada dalam fase membentuk budaya (*al-Marhalah al-Takwiniyyah*). Puasa ramadhan dan ibadah haji merupakan bagian dari tradisi ritual masyarakat Arab pra Al-Qur'an yang kemudian diislamisasi⁵³ dan akhirnya menjadi ritual keagamaan khas Islam yang menjadi kewajiban umat Islam sepanjang masa.

3. Relasi Al-Qur'an dengan Tradisi Pasca Al-Qur'an

Dua model relasi Al-Qur'an dan tradisi lokal di atas memunculkan pertanyaan baru, bagaimana model relasi Al-Qur'an dengan budaya lokal kekinian. Hal ini menjadi penting dibahas sebab, model relasi Al-Qur'an dengan budaya lokal era Al-Qur'an, yang menganggap Al-Qur'an sebagai pembentuk budaya melahirkan jargon *bid'ah* dan *sunnah*. Setiap ajaran yang berada di luar jalur Al-Qur'an dipandang sebagai *bid'ah* yang sesat dan neraka menunggu orang yang melakukan ajaran *bid'ah* tersebut. Sebaliknya, setiap ajaran yang merupakan turunan dari Al-Qur'an dipandang sebagai *sunnah* nabi, sehingga surga menanti seseorang yang mengerjakan amalan *sunnah* tersebut. Dalam perjalanannya, implikasi pertama lebih besar pengaruhnya dalam mengarahkan perjalanan umat Islam, sehingga realitas sosial budaya yang mengalami perkembangan luar bisa tanpa ada kendala sedikitpun dipandang sebagai perkembangan yang melenceng dari aturan-aturan nabi dan karena itu perlu ada upaya purifikasi.

⁵²Dengan meminjam model pemikiran Muktazilah tentang teori kemakhlukan Al-Qur'an, Nasr Hamid menawarkan konsep teks atas Al-Qur'an, sehingga ketika Al-Qur'an dijadikan pandangan hidup masyarakat Arab, dia menyebut peradaban Arab sebagai peradaban teks. Nasr Hamid, *Mafhum al-Nash*, hal. 9

⁵³Menurut Izutsu, terdapat kontinuitas tertentu antara pandangan *qur'aniyah* dengan pandangan dunia Arab. Karena itu, menurutnya, sangat tidak adil terhadap keduanya jika semangat Al-Qur'an dipandang bertentangan seratus persen dengan semangat pertama. Adopsi yang diambil Al-Qur'an menurutnya tetap dalam kerangka perubahan, yakni dalam bentuk islamisasi terhadap nilai-nilai lama masyarakat Arab pra Al-Qur'an. Tosihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995, Cet.2, hal. 111.

Seiring dengan perkembangan sosial budaya yang begitu cepat, ternyata model relasi Al-Qur'an dengan tradisi lokal era Al-Qur'an ini, yang berposisi sebagai pembentuk tradisi, tidak selamanya berhasil mendukung model purifikasi, sebab perkembangan sosial budaya yang begitu cepat merambah kedalam jantung kehidupan umat Islam bukan hanya menjadi kendala bagi kemurnian ajaran Islam, sebaliknya, umat Islam justru merasa membutuhkan perkembangan tersebut, sebab ajaran Islam model klasik yang melarang *bid'ah* atau inonasi ternyata tidak mampu memberikan solusi alternatif bagi kebutuhan material dan rasional manusia di masa-masa mendatang. Karena itu, peradaban Arab klasik runtuh akibat kekakuan pemahamannya, khususnya pada era belakangan, atas relasi Islam dan budaya lokal, utamanya pasca abad pertengahan, dengan mengikuti model purifikasi.

Untuk memberikan jawaban atas persoalan ini, maka dalam hal relasi Al-Qur'an dengan tradisi lokal pasca Al-Qur'an, memerlukan pemahaman lain dari model pemahaman sebelumnya. Dengan kata lain, relasi Al-Qur'an dengan budaya arab pra dan era Al-Qur'an menggunakan analisis budaya dan sejarah untuk menemukan makna awal Al-Qur'an, karena pada saat itu Al-Qur'an belum memiliki signifikansi, yang memerlukan sebuah interpretasi. Al-Qur'an merupakan bagian dari kehidupan mereka karena itu Al-Qur'an menjadi sesuatu yang hidup dan proaktif menjawab pelbagai persoalan yang ada. Sementara itu, dalam konteks relasi Al-Qur'an dengan realitas budaya kekinian yang telah mewujud ke dalam bentuk teks tulisan, Mushaf Usmani, maka relasi keduanya bukan lagi mengambil bentuk sebagaimana sebelumnya, melainkan mengambil bentuk interpretasi. Dengan kata lain, Al-Qur'an tidak lagi berfungsi sebagai sesuatu yang hidup sebagaimana masa-masa awal, sebab, pada fase ini, Al-Qur'an telah berubah wajah menjadi teks yang mati. Al-Qur'an tidak berbicara, manusialah yang membuat Al-Qur'an berbicara", kata Ali bin Abi Thalib. Karena itu, diperlukan manusia untuk menghidupkan teks yang mati tersebut.

C. Tradisi-tradisi Nusantara

Dalam menyikapi praktik tradisi, sebagian umat Islam bersikap menerima dan sebagian yang lain menolaknya karena diyakini bukan bagian dari ajaran Islam. Kecenderungan untuk menolak praktik Argumentasi yang dijadikan alasan dalam upaya melakukan penolakan terhadap praktik tradisi adalah *bid'ah*.⁵⁴

⁵⁴Ensiklopedi Hukum islam, vol.1, Jakarta; Ikhtiar baru van hove, 1996, hal. 217

Di antara tokoh yang menggunakan konsep *bid'ah* untuk menolak praktik tradisi adalah Ibn Taymiyah (w. 1328 M). Dalam *Majmu' Fatawa* Ibn Taymiyah menyebut beberapa praktik tradisi yang termasuk dalam kategori *bid'ah*, yaitu peringatan maulid Nabi Muhammad saw dan kunjungan ke makam tokoh yang diyakini sebagai wali Allah. Menurutnya, praktik semacam itu tidak pernah ada pada masa awal Islam dan tidak ditemukan landasan normatifnya dalam Al-Qur'an dan Hadits, tetapi merupakan warisan dari ajaran agama sebelum Islam.⁵⁵

Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1791 M).⁵⁶ pendiri paham Wahhabiyah di Najd (Saudi Arabia), yang juga mengecam keras tradisi, seperti tradisi pemujaan terhadap makam tokoh suci. Respon itu dilakukan dengan menghancurkan makam Husain (w. 680 M), cucu Nabi Muhammad saw, di Irak pada tahun 1801 M. Konsep *bid'ah* Ibnu Taymiyah dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab itu kemudian menjadi inspirasi bagi beberapa gerakan purifikasi Islam di belahan bumi lainnya, termasuk di Indonesia.

Kemudian juga dalam *Majmu' Fatawa dan Rasail* Muhammad bin Shalih Al Utsaimin (w 2001 M) ketika ditanya tentang hukum memperingati Maulid beliau menjawab sebagai berikut:

1. Malam kelahiran Rasulullah tidak diketahui secara qath'i (pasti), bahkan sebagian ulama kontemporer menguatkan pendapat yang mengatakan bahwa ia terjadi pada malam ke-9 Rabi'ul Awal, bukan malam ke-12. Jika demikian, peringatan maulid Nabi Muhammad SAW pada malam ke-12 Rabi'ul Awal tidak ada dasarnya, bila dilihat dari sisi sejarahnya.
2. Dilihat dari sisi *syari'at*, peringatan maulid Nabi tidak ada dasarnya. Sekiranya acara peringatan maulid Nabi disyariatkan dalam agama kita, pastilah acara maulid ini telah diadakan oleh Nabi atau sudah barang tentu telah beliau sampaikan kepada umatnya. Dan jika sekiranya telah beliau adakan atau sampaikan kepada umatnya, niscaya ia tetap terpelihara ajarannya hingga hari ini, karena Allah berfirman:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

⁵⁵Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatawa*, vol.1, Cairo:t.p.,t.t. hal.40

⁵⁶Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam sejarah pemikiran dan gerakan*, Jakarta : Bulan Bintang , 1975, hal.23-25. lihat pula Syaikh Idahram, *Ulama sejagat menggugat Salafi Wahabi*, Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2011, hal.217

“*Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Quran, dan Sesungguhnya kami benar-benar memeliharanya.*” (QS. Al Hijr [15]: 9)

Dan pada saat acara peringatan maulid Nabi tidak terpelihara ajarannya hingga sekarang ini, maka jelaslah bahwa ia bukan termasuk ajaran agama. Dan jika ia bukan termasuk ajaran agama, berarti kita tidak diperbolehkan untuk beribadah kepada Allah dan mendekatkan diri kepada-Nya dengan acara peringatan maulid Nabi tersebut.

Hal ini jelas merupakan bentuk pelanggaran terhadap hak Allah, karena kita telah membuat syari’at baru pada agamaNya yang tidak ada perintah dari-Nya. Dan ini pun termasuk bentuk pendustaan terhadap firman Allah:

﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۗ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (المائدة: ٣) ﴾

“*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 [03] : 3)

Bid’ah ini, maksudnya adalah *bid’ah maulud*, terjadi setelah berlalunya tiga kurun waktu yang terbaik (masa sahabat, *tabi’in* dan *tabi’ut tabi’in*). peringatan maulid Nabi telah menodai kesucian aqidah dan juga mengundang terjadinya ikhtilath (bercampur baurnya antara laki-laki dan wanita) serta menimbulkan perkara-perkara mungkar yang lainnya.

Ahmad bin Abdul Halim Al Haroni Ad Dimasqi mengatakan, “Adapun melaksanakan perayaan tertentu selain dari hari raya yang disyari’atkan (yaitu Idul Fithri dan Idul Adha) seperti perayaan pada sebagian malam dari bulan Rabi’ul Awwal (yang disebut dengan malam Maulid Nabi), perayaan pada sebagian malam Rojab, hari ke-8 Dzulhijjah, awal Jum’at dari bulan Rojab atau perayaan hari ke-8 Syawal -yang dinamakan orang yang sok pintar (alias bodoh) dengan ‘Idul Abror-; ini semua adalah *bid’ah* yang tidak dianjurkan oleh para salaf

(sahabat yang merupakan generasi terbaik umat ini) dan mereka juga tidak pernah melaksanakannya.” (Majmu’ Fatawa, 25/298)

Muhammad bin ‘Abdus Salam Khodr Asy Syuqairiy membawakan pasal “Di bulan Rabi’ul Awwal dan *Bid’ah Maulid*”. Dalam pasal tersebut, beliau *rahimahullah* mengatakan, “Bulan Rabi’ul Awwal ini tidaklah dikhususkan dengan shalat, dzikir, ibadah, nafkah atau sedekah tertentu. Bulan ini bukanlah bulan yang di dalamnya terdapat hari besar Islam seperti berkumpul-kumpul dan adanya ‘*ied*’ sebagaimana digariskan oleh *syari’at*. Bulan ini memang adalah hari kelahiran Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* dan sekaligus pula bulan ini adalah waktu wafatnya beliau. Bagaimana seseorang bersenang-senang dengan hari kelahiran beliau sekaligus juga kematiannya, Jika hari kelahiran beliau dijadikan perayaan, maka itu termasuk perayaan yang *bid’ah* yang mungkar. Tidak ada dalam *syari’at* maupun dalam akal yang membenarkan hal ini.

Jika dalam maulid terdapat kebaikan, lalu mengapa perayaan ini dilalaikan oleh Abu Bakar, ‘Umar, Utsman, ‘Ali, dan sahabat lainnya, juga tabi’in dan yang mengikuti mereka [?] Tidak disangsikan lagi, perayaan yang diada-adakan ini adalah kelakuan orang-orang sufi, orang yang serakah pada makanan, orang yang gemar menyiakan waktu dengan permainan sia-sia dan pengagung *bid’ah*.”

Lalu beliau melanjutkan dengan perkataan yang menghujam, “Lantas faedah apa yang bisa diperoleh, pahala apa yang bisa diraih dari penghamburan harta yang memberatkan.”

Seorang ulama Malikiyah, Syaikh Tajuddin ‘Umar bin ‘Ali –yang lebih terkenal dengan Al Fakihaniy- mengatakan bahwa maulid adalah *bid’ah madzmumah* (bid’ah yang tercela). Beliau memiliki kitab tersendiri yang beliau namakan “*Al Mawrid fil Kalam ‘ala ‘Amalil Mawlid* (Pernyataan mengenai amalan Maulid)”.

Beliau *rahimahullah* mengatakan, “Aku tidak mengetahui bahwa maulid memiliki dasar dari Al Kitab dan As Sunnah sama sekali. Tidak ada juga dari satu pun ulama yang dijadikan *qudwah* (teladan) dalam agama menunjukkan bahwa maulid berasal dari pendapat para ulama terdahulu. Bahkan maulid adalah suatu *bid’ah* yang diada-adakan, yang sangat digemari oleh orang yang senang menghabiskan waktu dengan sia-sia, sangat pula disenangi oleh orang serakah pada makanan. Kalau mau dikatakan maulid masuk di mana dari lima hukum taklifi (yaitu wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram), maka yang tepat perayaan maulid bukanlah suatu yang wajib secara *ijma’* (kesepakatan para ulama) atau pula bukan sesuatu yang dianjurkan (sunnah). Karena yang

namanya sesuatu yang dianjurkan (sunnah) tidak dicela orang yang meninggalkannya. Sedangkan maulid tidaklah dirayakan oleh sahabat, tabi'in dan ulama sepanjang pengetahuan kami. Inilah jawabanku terhadap hal ini. Dan tidak bisa dikatakan merayakan maulid itu mubah karena yang namanya bid'ah dalam agama –berdasarkan kesepakatan para ulama kaum muslimin- tidak bisa disebut mubah. Jadi, maulid hanya bisa kita katakan terlarang atau haram.”

Landasan normatif konsep *bid'ah*, di antaranya adalah Hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Daud (w. 888 M) dan al-Irbad bin Sariyah, yaitu:

عَنِ الْعَرَبِاضِ بْنِ سَارِيَةَ قَالَ : صَلَّى بِنَارِسَوَّلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتِ يَوْمٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا فَوَعظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجَلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودَعٌ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا؟ فَقَالَ: أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِوَلَاةِ الْأَمْرِ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسِيرِي إِخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسِتِّي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالتَّوَاحُدِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ وَ كُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ. رواه أبو

57
داود.

“Al-Irbad bin Sariyah berkata: suatu hari Rasulullah saw salat bersama kami kemudian menyampaikan nasihatnya. Di antara kami kemudian ada yang bertanya: wahai Rasulullah, seakan-akan ini adalah nasihat anda yang terakhir. Apa sesungguhnya yang hendak engkau sampaikan kepada kami? Rasulullah menjawab: saya berwasiat kepada kalian agar bertakwa kepada Allah swt dan mentaati pemimpin meskipun ia seorang hamba dan Habasyiah, karena sesungguhnya siapa di antara kalian yang hidup sesudahku akan menemukan banyak perbedaan. Maka hendaklah kalian mengikuti Sunnahku dan Sunnah para khulafa” al rasyhidin sesudahku. Berpegang teguhlah kalian kepada keduanya dan jauhilah sesuatu hal baru yang diada-adakan (muhdats), karena setiap hal baru

⁵⁷ Al Khalid (*Tahqiq*), *Sunan Abi Daud*, vol.3, Bairut: Darul Kitab al Ilmiah, 1996, hal.206

yang diada-adakan (muhdats) adalah bid'ah, dan setiap yang bid'ah adalah sesat.

Pada beberapa Hadits tentang *bid'ah*, tidak ditemukan penjelasan rinci dari Nabi Muhammad saw tentang makna *bid'ah* yang dimaksudkan. Hanya dinyatakan bahwa sesuatu hal baru (*muhdats*) yang diada-adakan atau tidak dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw adalah *bid'ah*. Sementara itu, pada saat Umar bin al-Khattab (w. 644 M) menjadi khalifah, ia melakukan pembaruan di bidang salat Tarawih, dengan melaksanakannya secara berjamaah. Praktik salat Tarawih secara berjamaah yang dilakukan oleh Umar itu tidak ditemukan pada masa Nabi Muhammad saw. Ketika Umar ditanya tentang pembaharuan yang dilakukannya, ia menjawab bahwa *bid'ah* yang dilakukannya adalah baik (*ni'mat al bid'ah*).⁵⁸

Tidak didapatkannya penjelasan secara rinci tentang makna *bid'ah* pada beberapa Hadits di atas dan ditemukannya kasus pembaruan praktik salat Tarawih oleh Umar, para ulama kemudian berselisih pendapat dalam memahami makna *bid'ah*.

Indonesia, terutama Jawa, adalah salah satu wilayah yang sarat dengan praktik tradisi. Di antara masyarakat Indonesia yang mengakomodasi praktik tradisi adalah masyarakat Islam tradisional.⁵⁹

Masyarakat Islam tradisional di Indonesia identik dengan organisasi sosial keagamaan *Nahdlatul Ulama* (NU), sebuah organisasi keagamaan yang mempunyai wawasan, pandangan, sikap, tata cara, pemahaman, penghayatan dan pengamalan ajaran Islam *ahl al Sunnah wa al jamâ'ah*.

Pemahaman Nahdlatul Ulama (NU) terhadap ajaran *ahl al Sunnah wa al jama'ah* mempengaruhi para pengikutnya untuk berpegang teguh pada mata rantai sejarah serta pemikiran ulama terdahulu dalam perilaku keagamaannya. Jika diuraikan adalah sebagai berikut, di bidang fikih menganut salah satu ajaran dan empat madzhab, yaitu pendapat Abu Hanifah (w. 767 M), Malik bin Anas (w. 795 M), As-Shafi'i (w. 820 M) dan Ahmad bin Hanbal (w. 855 M). Di bidang *tauhid* menganut ajaran Abu Hasan al-Asy'ari (w. 935 M) dan Abu Mansur al-Maturidi (w. 944 M). Di bidang *akhlaq-tasawuf* menganut ajaran Abu Qasim al-Junayd al-Baghdadi (w. 910 M) dan Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M), meskipun dalam kenyataannya madzhab fikih As-Syafi'i dan teologi al-Asy'ari lebih diunggulkan.

⁵⁸ Lembaga Da'wah Nahdlatul Ulama, *Pedoman Ringkas Pemahaman Aqidah Islam Alisunnah Wal Jama'ah*, Jakarta : PP.LDNU, 2002, hal.32-33

⁵⁹ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta : LP3ES, 1996, hal.108

Meskipun terdapat perbedaan, setidaknya tipologi di atas, memberikan kesimpulan bahwa praktik keagamaan populer (tradisi) yang dilakukan oleh masyarakat NU di Indonesia adalah bukan murni dari ajaran Islam, tetapi merupakan praktik keagamaan lokal yang diberi muatan Islam atau hasil perpaduan antara praktik keagamaan lokal dengan ajaran Islam. Ada tahapan dalam menentukan suatu perbuatan itu halal atau haram, boleh atau tidak, yaitu :

1. Apabila ada perintah dalam Al-Qur'ân dan As-Sunnah, maka hukumnya tidak terlepas dari wajib atau sunnah.
2. Apabila ada larangan dalam Al-Qur'ân dan As-Sunnah, maka hukumnya tidak terlepas dari haram atau makruh.
3. Apabila larangan dan perintah dalam Al-Qur'ân dan As-Sunnah tidak ada, tetapi mengandung *maslahat*, maka hukumnya sunnah (baik)
4. Apabila larangan dan perintah dalam Al-Qur'ân dan As-Sunnah tidak ada dan perbuatan tersebut membawa *madorot* maka hukumnya haram
5. Apabila larangan dan perintah dalam Al-Qur'ân dan As-Sunnah tidak ada dan perbuatan tersebut tidak mengandung *maslahat* dan *mudharat* maka hukumnya mubah.⁶⁰

Sejak tahun 1990-an, Indonesia telah mengalami modernisasi dalam bentuk pembangunan perumahan industrialisasi, urbanisasi, penggunaan teknologi modern sebagai alternatif, perkembangan lembaga pendidikan modern, menjamurnya pembangunan swalayan, hotel, tempat hiburan, seperti gedung bioskop, kafe, tempat bermain billiard, tempat bermain video game dan play station, masuknya beberapa produk multi nasional, perubahan gaya hidup, di mana kalangan muda sudah memakai pakaian jeans, pergaulan antara lelaki dan perempuan yang semakin longgar, pergi ke diskotik, meminum minuman beralkohol, orientasi pendidikan yang mementingkan dunia kerja, perubahan sistem kerja dari masyarakat petani menjadi buruh pabrik, pedagang, pegawai kantor, politisi, pembatasan jumlah anak, pemberian nama untuk anak yang baru lahir, bentuk rumah dengan gaya arsitek modern, masyarakatnya yang individualistik, semua diatur oleh waktu dan kepentingan pragmatis.

Dalam model struktur sosial dari mekanisme pasar di kota yang rasional akan menentukan seseorang untuk berpartisipasi dalam kelompok Islam murni atau akan meninggalkan praktik tradisi. Teori serupa juga ditemukan bahwa semakin modern kehidupan seseorang semakin jauh dari praktik tradisi-tradisi. Tetapi, modernisasi di Indonesia tidak menghilangkan praktik keagamaan populer

⁶⁰Lembaga Da'wah Nahdlotul Ulama, *Pedoman Ringkas Pemahaman Aqidah Islam Alisunnah Wal Jama'ah*, Jakarta : PP.LDNU, 2002, hal.37-38.

masyarakatnya. Upacara kematian tetap marak dilakukan oleh masyarakat NU di Indonesia.

Praktik keagamaan populer atau tradisi di masyarakat itu tidak saja dilakukan oleh NU yang tinggal di pedesaan, tetapi juga oleh mereka yang tinggal di perumahan. Hal itu bisa dilihat dari berbagai macam kegiatan keagamaan di beberapa perumahan yang menggambarkan status mereka sebagai masyarakat pelaku tradisi.

Dengan demikian, kenyataan tetap ditemukannya upacara kematian di masyarakat yang modern merupakan indikator bahwa praktik keagamaan itu oleh pelakunya memang diyakini sebagai praktik keagamaan resmi dalam Islam. Setidaknya, terdapat alasan normatif dari upacara kematian yang dilakukan oleh masyarakat nahdiyyin yang hidup ditengah arus modernisasi, praktik keagamaan populer oleh masyarakat Islam, yaitu keyakinan bahwa praktik keagamaan itu merupakan bagian dari ajaran agama yang harus dilaksanakan, sehingga upacara kematian, dalam pandangan masyarakat tidak termasuk dalam kategori *bid'ah* yang dilarang oleh agama.

Asumsi inilah yang dijadikan sebagai konsep dasar dalam memahami makna upacara kematian bagi masyarakat NU di Indonesia terkait dengan pemahaman mereka terhadap konsep *bid'ah*, di mana dalam konsepsinya, menyebut adanya motif asli yang mendasari dan mendorong seseorang untuk melakukan suatu praktik keagamaan. Motif asli itu adalah keyakinan ajaran agama. Agama merupakan pedoman yang dijadikan sebagai kerangka interpretasi tindakan manusia, setidaknya dapat ditemukan landasan normatif dari upacara kematian yang dilakukan oleh masyarakat nahdiyyin.

Tentu saja, penafsiran masyarakat nahdiyyin terhadap upacara kematian di Indonesia dapat berbeda antara satu individu dengan individu lainnya, sehingga tidak menutup kemungkinan terjadinya perbedaan pemahaman di antara masyarakat NU di Indonesia tentang makna upacara kematian, karena perbedaan struktur sosial akan melahirkan perbedaan pemahaman tentang upacara kematian. Artinya, terdapat kemungkinan ditemukannya tipologi masyarakat nahdiyyin yang beragam terkait dengan pelaksanaan upacara kematian.

Terdapat kemungkinan, di antara masyarakat nahdiyyin, dalam melaksanakan upacara kematian, tetap mencampurinya dengan unsur-unsur sinkretisme. Kemungkinan itu bisa terjadi karena mayoritas masyarakat menggantungkan hidupnya dari hasil penjualan sandal dan logam, yang sangat terpengaruh oleh mekanisme pasar, yaitu tergantung pada banyaknya konsumen atau pembeli yang datang. Untuk mengundang minat pembeli para pedagang, banyak yang bergantung pada jasa dukun atau kiai, sehingga mekanisme pasar di Indonesia mirip

dengan mekanisme alam menurut para petani bahwa masyarakat petani yang sangat bergantung pada alam identik dengan tradisi sinkretis meskipun mereka telah masuk ke dalam kelompok Islam murni.

Selain kemungkinan di atas, juga tidak tertutup kemungkinan terdapatnya masyarakat NU yang tidak setuju dengan upacara kematian. Kemungkinan itu bisa terjadi karena di Indonesia telah terjadi modernisasi yang mendorong rasionalisasi.

1. Tradisi Upacara atau Slametan Kematian

Masyarakat Jawa, sebagaimana kita ketahui merupakan masyarakat yang masih memegang atau melaksanakan ritual-ritual yang sampai saat ini masih eksis dan itu merupakan sebuah warisan tradisi zaman dahulu serta sudah menjadi kebiasaan dalam kehidupan bermasyarakat. Salah satu tradisi tersebut yang masih eksis adalah slametan. Slametan dalam masyarakat Jawa terdapat beragam slametan. Di antaranya, kehamilan, kelahiran dan pasca kelahiran, khitanan, pernikahan, kematian, dan lain sebagainya.

Masyarakat Jawa, dari dahulu mempunyai keyakinan bahwa orang yang sudah meninggal dunia yang lama kelamaan akan meninggalkan tempat tinggalnya, dan pihak keluarga yang ditinggalkan akan mengadakan slametan untuk menandai jarak yang ditempuh roh itu menuju ke alam roh tempat yang abadi. Namun, roh dapat dihubungi oleh kaum kerabat serta keturunannya setiap saat bila diperlukan. Sudah menjadi tradisi pada masyarakat Jawa, apabila ada orang atau keluarga yang meninggal, malam harinya ada tamu-tamu yang bersilatullah baik itu kerabat, tetangga dekat maupun jauh. Mereka ikut berbelas sungkawa atas orang yang meninggal maupun yang ditinggalkan.⁶¹

Islam mengajarkan, apabila melihat seorang sakit parah dan telah menunjukkan tanda-tanda, maka orang tersebut dihadapkan ke arah kiblat, kemudian diajari kalimat tauhid yaitu *lâ ilâha illallâh*. Jika penyakitnya semakin parah maka dibacakan surat *Yâsîn*,⁶² dan apabila meninggal maka matanya ditutup⁶³ dan dido'akan. Kemudian

⁶¹ Munawir Abdul Fatah, *Tradisi Orang-Orang NU*, Yogyakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2006, 267.

⁶² Dibacakan surat *Yâsîn*, dalam Islam diperintahkan, sesuai dengan hadits yang diriwayatkan dari Abu Daud dan Nasa'i dari Ma'qal ibn Yasar, Rasul bersabda: *Iqraû 'alâ mautâkum Yâsîn*, Bacakanlah olehmu kepada orang yang sakit parah dengan surat *Yâsîn*. Lihat Zayadi Hamzah, *Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal Studi Kasus Tentang Ritual Siklus Hidup Keluarga Suku Rejang di Kabupaten Rejang Lebong Provinsi Bengkulu*, Jakarta: Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010, hal.333.

⁶³ Dan apabila sudah meninggal, dalam sebuah hadits diriwayatkan Ahmad dan Ibn Majah dari Syaddad ibn Aus, Rasulullah bersabda: *„Jika kamu menghadapi orang mati, hendaklah kamu tutup matanya, karena mata itu mengikuti roh. Dan hendaklah kamu*

semua badannya ditutup dengan kain sebagai penghormatan kepadanya supaya tidak terbuka auratnya.⁶⁴Perintah memberi bimbingan pada orang yang sedang mengalami sakarat ini, tertuang dalam sebuah hadits yang menyatakan:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

“Rasulullah Saw berkata: Talqinkanlah seorang muslim yang sudah meninggal dengan *lâ ilâha illallâh*”.⁶⁵

Ajarilah atau bimbinglah orang yang akan meninggal dengan lafadz *tahlil*. Hadits ini behubungan dengan hadits lain yang berbunyi ,Apabila diakhir kalamnya seseorang mengucapkan lafadz *lâ ilâha illallah*, maka baginya surga. Kedua hadits ini memerintahkan untuk mengajari atau membimbing orang yang akan meninggal dengan kalimat *tauhid*.⁶⁶

Pada masyarakat Jawa, apabila ada yang meninggal dunia, para tetangga akan berkunjung ke rumah duka untuk berbela sungkawa dengan memberikan sumbangan, serta membantu mempersiapkan segala keperluan bagi keluarga yang sedang berduka, dan menunggu sambil dibacakan surat *yâsin* sambil menunggu si mayit selesai dimandikan. Biasanya masyarakat Jawa menyebutnya dengan istilah ‘nyelawat’.

Islam menganjurkan memandikan mayit adalah orang dewasa, tetapi lebih diutamakan dari keluarga si mayit, karena untuk menghindari aib si mayit. Apabila yang meninggal adalah laki-laki, maka yang memandikan adalah dari keluarga yang laki-laki, begitu juga sebaliknya, jika yang meninggal adalah perempuan, maka yang memandikan adalah dari keluarga yang perempuan. Kalangan ulama berbeda pendapat dalam memandikan mayit, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa memandikan mayit adalah fardhu kifayah dan sunnah kifayah,

mengucapkan do'a, sesungguhnya diterima menurut apa yang diucapkan oleh ahlinya. Lihat di Zayadi Hamzah, *Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal*, 333-334. Dan lihat juga M. Quraish Shihab, *Perjalanan Menuju Keabadian Kematian, Surga dan Ayat-Ayat Tahlil*, cet. ke-2, Jakarta, Lentera Hati, 2001, hal. 451.

⁶⁴ Lihat Zayadi Hamzah, *Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal Studi Kasus Tentang Ritual Siklus Hidup Keluarga Suku Rejang di Kabupaten Rejang Lebong Provinsi Bengkulu*, Jakarta: Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010, 334.

⁶⁵ Imam Abi al-Husaini Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushairi an-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz 6, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991, hadits no. 2162, hal.48.

⁶⁶ Zayani Hamzah, *Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal Studi Kasus Tentang Ritual Siklus hidup Keluarga Suku Rejang Di Kabupaten Rejang lebong Provinsi Bengkulu*, hal. 334.

sedangkan Abd al-Wahab,⁶⁷ Imam Syāfi‘i dan Imam Abu Hanifah, mereka berpendapat wajib hukumnya.⁶⁸

Menurut Syafi‘i dan Abu Hanifah, cara memandikan mayit dengan disiram air bersih, dan mayit wajib ditutup auratnya dengan kain, tidak boleh dilepaskan kainnya agar tidak terbuka auratnya. Siraman pertama wajib hukumnya, sedangkan siraman kedua dan seterusnya adalah sunnah hukumnya, dan setiap jumlah siraman disunnahkan harus ganjil. Seperti biasa, proses pemandian mayit diawali dengan istinja’ yakni membersihkan dubur dan kemaluan si mayit dengan menggunakan tangan kiri untuk mengeluarkan kotoran, dengan posisi mayit setengah duduk lalu perut si mayit ditekan pelan-pelan sampai keluar kotorannya sampai bersih. Kemudian dilanjutkan dengan badan si mayit disabuni dengan menggosok-gosokkan ke badan mayit layaknya mandi dan dibilas sampai bersih dengan air. Pada bilasan terakhir airnya dicampur dengan kapur barus yang telah dihancurkan supaya badan si mayit harum.

Menurut Imam al-Nawawi memandikan mayit dilakukan dengan tiga sampai lima kali siraman. Setelah selesai tiga kali siraman, maka siraman berikut disiram dengan air yang telah dicampur dengan bidara (*sidrun*), dan pada siraman terakhir air yang telah dicampur dengan kapur barus.⁶⁹ Kemudian, selanjutnya si mayit diwudhukan, dan setelah selesai dimandikan, mayit di bawa ke dalam rumah untuk dikeringkan badan si mayit dengan handuk. Setelah kering, bagian persendihan mayit ditutup dengan kapas seperti hidung, telinga, dan kemaluan, serta dikasih bedak dimuka si mayit, setelah itu dibungkus dengan kain kafan, kalau laki-laki tiga lapis, sedangkan perempuan dua lapis sampai ketutup semua aurat si mayit, sehingga yang bisa dilihat/terbuka hanya muka si mayit tanpa terbuka pada bagian yang lain dari tubuh si mayit. Biasanya di Jawa, rentetan dari awal sampai dikafani dibantu langsung oleh seorang mudin (*‘amil*).⁷⁰

Dikalangan ulama fiqih berbeda pendapat dalam menentukan jumlah kain dalam membungkus mayit. Menurut Imam Syafi‘i dan

⁶⁷ Ibnu Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid wa al-Nihayah al-Muqtasid*, Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1975, jilid II, hal. 226.

⁶⁸ Ibnu Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid wa al-Nihayah al-Muqtasid*, Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1975, jilid II, hal. 230.

⁶⁹ Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Syarief An-Nawawi, *Majmu al-Sharh}u al Muhazzab*, (tt, tp:tt), Juz 5, hal.174.

⁷⁰ Mudin adalah sebuah jabatan di desa/kampung yang mengerti tentang Agama dan biasanya membantu masyarakat didesanya, seperti membantu mendaftarkan orang yang hendak menikah (pembantu Penghulu), dan melayani masyarakat yang kena musibah seperti memandikan, mengkafani, samapi mensalatkan mayit.

Imam Ahmad bin Hambal berpendapat bahwa mayit laki-laki dibungkus (dikafani) dengan tiga lapis dan bagi mayit perempuan dikafani dengan lima lapis. Sedangkan Imam Abu Hanifah, laki-laki dibungkus sedikitnya dua lapis dan disunnahkan tiga lapis. Sedangkan perempuan paling sedikit tiga dan disunnahkan lima lapis. Sementara Imam Malik tidak menentukan jumlahnya, tetapi disunnahkan ganjil, menurutnya satu saja sudah cukup.⁷¹

Setelah selesai dikafani, maka selanjutnya di bawa dengan keranda untuk menuju ke Masjid atau Mushalla untuk disalatkan dengan posisi mayit kepalanya diletakkan kearah utara, biasanya waktu disalatkan dipimpin oleh tokoh agama (mudin, atau ustadz). Dan posisi imam, apabila mayitnya laki-laki maka posisinya searah dengan kepala si mayit, sedangkan apabila mayitnya perempuan, maka posisinya searah dipinggangnya. Setelah itu, dua orang dari kerabat si mayit masuk ke liang lahat untuk membantu si mayit dimasukkan ke dalam liang lahat, posisi si mayit dimiringkan dengan muka menghadap ke arah kiblat. Setelah selesai ditimbun, selanjutnya adalah didoakan dengan dipimpin oleh tokoh agama, dan bagi pelayat adalah memberikan maaf dan tidak lagi menyinggung kejelekan si mayit semasa hidup. Sedangkan selamatan, meskipun dipandang bagian akhir dari prosesi kematian, namun memperhatikan khusus, baik dari segi waktu maupun tahapan pelaksanaannya.

Selamatan dalam masyarakat Jawa biasanya di sebut dengan kendurenan.⁷² Bagi masyarakat melayu menyebutnya dengan kenduri,⁷³ sedangkan di Aceh menyebutnya dengan kanduri. Selamatan menurut Clifford Geertz adalah upacara pokok bagi orang Jawa dan merupakan unsur terpenting dalam hampir semua ritus dan upacara dalam sistem religi orang Jawa, yang melambangkan kesatuan mistis dan sosial mereka yang ikut di dalamnya, dengan melibatkan handai-taulan, tetangga, rekan sekerja, arwah setempat, nenek moyang yang sudah mati dan sebagainya yang semuanya duduk bersama mengelilingi satu meja dan karena itu terikat ke dalam

⁷¹ Ibnu Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid wa al-Nihayah al-Muqtasid*, Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1975, jilid II, hal. 230.

⁷² Dapat didefinisikan sebagai versi Jawa apa yang mungkin ritual manusia paling umum yang memiliki makanan kolektif relegious menyertai peristiwa siklus hidup yang penting. Lihat Lies Mancoes, *(Metu, Mantu, Mati) Hatched, Matched, Dispatched: The Role of Dukun Among The Javanese-Suriname in The Netherlands*, Kultur, The Indonesian Journal For Muslim Cultures, Vol. 2 Number 2, 2002, hal. 89.

⁷³ Mark R. Woodward, *The "Slametan": Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam*, *History of Religions*, Vol. 28, No. 1 Aug., 1988, hal. 64.

suatu kelompok sosial tertentu yang diwajibkan untuk tolong-menolong dan bekerja sama.⁷⁴

Kemudian, Nakamura, seorang antropolog Jepang berpendapat bahwa kata “slamet” yang jadi asal istilah slametan adalah berasal dari bahasa Arab yakni *salâm* (yang berarti ,damai’ atau ,salam’) berasal dari kata *salima* yang berarti ,menjadi baik’, ,selamat’. Nakamura kemudian mengutip Sir Thomas Raffles yang menyebutkan bahwa sebutan bagi ritual selamatan masyarakat Jawa berasal dari kata salamatan dalam bahasa Arab. Itulah sebabnya mengapa dalam slametan do’a untuk kesejahteraan dan kemakmuran (do’a slametan) selalu dibacakan.⁷⁵

Dalam hal konsep tersebut dimanifestasikan melalui praktik-praktik selamatan. Selamatan adalah kegiatan-kegiatan komunal Jawa yang biasanya digambarkan oleh ethnografer sebagai pesta ritual, baik upacara di rumah maupun di desa, bahkan memiliki skala yang lebih besar, mulai dari tedak siti (upacara menginjak tanah yang pertama), mantu (perkawinan), hingga upacara tahunan untuk memperingati ruh penjaga. Dengan demikian, slametan merupakan memiliki tujuan akan penegasan dan penguatan kembali tatanan kultur umum. Di samping itu juga untuk menahan kekuatan kekacauan (tolak balak).⁷⁶

Selamatan dalam skala kecil yang dilakukan oleh individu atau keluarga tampak ketika mereka mulai membangun rumah, pindahan, ngupati (selamatan mendoakan calon bayi yang masih umur empat bulan dalam kandungan), mithoni (selamatan untuk calon bayi yang masih umur tujuh bulan dalam kandungan), puputan (lepas pusar), dan masih banyak lainnya. Skala yang lebih besar dapat dijumpai praktik-praktik seperti bersih-bersih desa, bersihkuburan, dan lainnya.⁷⁷

Berbagai macam selamatan di atas, penulis ingin menjelaskan dalam tulisan ini mengenai selamatan kematian. Adapun urutan dalam

⁷⁴ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983, 13. Lihat juga Hildred Geertz, *Keluarga Jawa*, Terj. Grafiti Pers, Jakarta: Grafiti Pers, 1985, hal.14.

⁷⁵ 20M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011, hal. 11.

⁷⁶ Suwito NS, “*Slametan dalam Kosmologi Jawa: Proses Alkulturasasi Islam dengan Budaya Jawa*,” *Ibda’ Jurnal Studi Islam dan Budaya*, P3M STAIN Purwokerto, vol. 5, no.1, Januari-Juni 2007, hal. 4.

⁷⁷ Suwito NS, “*Slametan dalam Kosmologi Jawa: Proses Alkulturasasi Islam dengan Budaya Jawa*,” *Ibda’ Jurnal Studi Islam dan Budaya*, P3M STAIN Purwokerto, vol. 5, no.1, Januari-Juni 2007, hal. 5.

Selamatan Kematian yang tergolong selalu dilakukan atau dilaksanakan oleh masyarakat Jawa adalah sebagai berikut:⁷⁸

a. Geblak

Pada hari pertama meninggalnya seseorang, setelah melakukan penguburan, biasanya di sebut dengan ngesur tanah atau surtanah.⁷⁹ Selamatan ngesur tanah merupakan rangkaian awal dari selamatan kematian. Selamatan ini dilakukan oleh pihak ahli waris mengiringkan kepergian roh orang yang sudah mati. Hal ini sependapat dengan pendapat Bratawidjaja bahwa selamatan ngesur tanah mempunyai makna yang terkait dengan ,kepergian' roh orang yang meninggal. Pemaknaan semacam ini dapat dirunut dari kata ngesur tanah yang berasal dari kata sur yang merupakan kependekan dari ngesur, yang berarti memperluas, dan kata tanah adalah bumi. Ngesur tanah dimaknai sebagai upaya agar roh orang yang meninggal mendapatkan tempat atau tanah kubur yang luas, yang dalam bahasa Jawa di sebut dengan jembar kubure.⁸⁰

Selamatan ngesur tanah juga dimaksudkan untuk memberi penghormatan kepada roh yang meninggalnya bunuh diri berupa upaya untuk memberikan tindakan penyempurnaan. Ini berarti ahli waris masih mempunyai tanggung jawab terhadap kepergian roh yang bersangkutan agar memperoleh kesempurnaan.⁸¹ Kemudian, malaikat Mungkar dan Nakir pada hari kedua setelah meninggalnya untuk bertanya kepada roh mengenai kepercayaan yang dianutnya, dan apa yang dilakukan untuk kemudian meneruskan berita ini kepada Allah. Setelah itu, Malaikat Raqib dan 'Atid juga akan datang. Malaikat Raqib akan menanyakan maksud perbuatan baik, sedangkan malaikat 'Atid akan menanyakan alasan perbuatan yang buruk untuk kemudian melaporkan semuanya kepada Allah.⁸²

⁷⁸ Achmad Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003, hal. 304.

⁷⁹ Capt. R. P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa, Roh, Ritual, Benda Magis*, Yogyakarta, LKis, 2007, hal. 147.

⁸⁰ Suwardi, *Sinkritisme dan Simbolisme Tradisi Selamatan Kematian di desa Purwosari, Kulon Progo*, pdf, 163. Diunduh tanggal 2 Mei 2018, jam 10.21.

⁸¹ Suwardi, *Sinkritisme dan Simbolisme Tradisi Selamatan Kematian di desa Purwosari, Kulon Progo*, pdf, 163. Diunduh tanggal 2 Mei 2018, jam 10.21.

⁸² Capt. R. P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa, Roh, Ritual, Benda Magis*, (Yogyakarta, LKis, 2007), hal. 147-148.

b. Nelung Dino, Pitung Dino, Patang Puloh Dino, Nyatus Dino, dan Nyewu Dino

Selamatan nelung dino dilaksanakan setelah tiga hari kematian, dimaksudkan upaya ahli waris untuk penghormatan kepada roh orang yang meninggal, biasanya disebut dengan telungan atau nelungdino. Tujuan ini adalah agar berpisahny roh yang meninggal dari badaniahnya berjalan mulus.⁸³ Sedangkan selamatan mitung dino dimaksudkan untuk penghormatan terhadap roh. Setelah tujuh hari, roh mulai keluar dari rumah. Itulah sebabnya secara simbolis ahli waris membukakan genting atau jendela agar sebelum selamatan dimulai agar roh orang yang meninggal dapat keluar dengan lancar dari rumah. Roh yang sudah keluar dari rumah akan berhenti sejenak di pekarangan atau berada di halaman sekitar (sajroning wangon). Untuk mempermudah perjalanan roh meninggalkan pekarangan ahli waris membantu dengan caraselamatan tahlilan dan mendoakan.⁸⁴

Tradisi selamatan patang puluh dino dilaksanakan setelah hari keempat puluh dari kematian, dimaksudkan sebagai upaya untuk mempermudah perjalanan roh menuju ke alam kubur. Ahli waris membantu perjalanan itu dengan mengirim do'a yaitu dengan bacaan tahlil dan selamatan. Fungsi selamatan patang puluh dino juga untuk memberi penghormatan kepada roh orang yang meninggal yang sudah mulai keluar dari pekarangan (sanjabaning wangon) dan akan menuju ke alam kubur. Pada saat ini roh sudah mulai bergerak sedikit demi sedikit menuju alam kubur. Sedangkan tradisi selamatan nyatus dino dilakukan seratus hari setelah kematian, dimaksudkan untuk penghormatan terhadap roh yang sudah berada di alam kubur. Di alam kubur ini, roh masih kembali ke dalam keluarga sampai upacara selamatan tahun pertama (mendhak pisan) dan peringatan di tahun ke dua (mendhak pindho).

Nyewu dino boleh dikatakan sebagai puncak dari rangkaian selamatan kematian. Pada saat ini orang Jawa meyakini bahwa roh manusia yang meninggal sudah tidak akan kembali ke tengah-tengah keluarganya lagi. Roh tersebut betul-betul telah akan meninggalkan keluarga untuk menghadap Tuhan. Itulah sebabnya selamatan pada saat ini dilaksanakan lebih besar dibanding selamatan sebelumnya. Karena itu untuk pembacaan

⁸³ Capt. R. P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa, Roh, Ritual, Benda Magis*, Yogyakarta, LKis, 2007, hal. 148.

⁸⁴ Suwardi, *Sinkritisme dan Simbolisme Tradisi Selamatan Kematian di desa Purwosari, Kulon Progo*, pdf, 163. Diunduh tanggal 2 Mei 2018, jam 10.21.

kalimah *al-tayyibah (tahlil)* pun peserta yang diundang juga jauh lebih banyak. Jika sebelumnya tidak memakai makanan sesudah tahlil, biasanya selamatan nyewu memakai makan bersama. Setelah makan bersama lalu dilaksanakan kenduri. Biasanya selamatan ini juga bisa di sebut dengan *pendhaketigo*.⁸⁵

Dari uraian di atas bisa dilihat terjadinya pelaksanaan selamatan kematian terdapat pencampuran agama antara Budha, Hindu, dan Islam.⁸⁶ Dalam hal ini bisa dilihat atau ditandai dengan penggunaan do'a-do'a dan *tahlil* secara Islam seperti *tasbih, tahmid, takbir*, dan shalawat kepada Nabi Muhammad Saw, keluarga dan para sahabatnya dan biasanya di sebut dengan *tahlilan*.⁸⁷ Bukan itu saja, biasanya pihak keluarga ketika kirim do'a dilakukan juga secara besama-sama pada saat ziarah kubur, khususnya pada waktu menjelang bulan Ramadhan dan atau di hari raya idul fitri.

Di sisi lain, atas dasar kepercayaan Islam bahwa orang yang meninggal dunia perlu dikirimkan do'a, maka muncul tradisi kirim dundo (do'a) yakni *tahlilan*. Semua itu merupakan anjuran menurut ajaran Islam. Sedangkan penentuan hari-hari sebagai saat pelaksanaan upacara kirim do'a lebih diwarnai oleh warisan budaya Jawa pra-Islam.⁸⁸

Upacara kematian, dalam bahasa masyarakat nahdiyin disebut dengan *tahlil*. *Tahlil* merupakan satu cara ritual membaca Al-Qur'an dan dzikir yang dilakukan untuk dikirimkan kepada seseorang yang telah meninggal dunia. Bentuk bacaan *tahlil* sangat beragam, tetapi secara umum di antara sesuatu yang dibaca dalam tradisi *tahlil* adalah surat al-Fatihah, Yasin, al-Ikhlash, al-Falaq, al-Nas, awal dan akhir al-Baqarah, ayat al-Kursi, *istighfar*, kalimat tauhid, salawat kepada Nabi (*salawah*) dan doa. Setelah

⁸⁵ Suwardi, *Sinkritisme dan Simbolisme Tradisi Selamatan Kematian di desa Purwosari, Kulon Progo*, pdf, 163. Diunduh tanggal 2 Mei 2018, jam 10:21.

⁸⁶ Suwardi, *Sinkritisme dan Simbolisme Tradisi Selamatan Kematian di desa Purwosari, Kulon Progo*, pdf, 163. Diunduh tanggal 2 Mei 2018, jam 10:21.

⁸⁷ Dalam bahasa Arab, *Tahlil* berarti menyebut kalimat '*Shahadah*' yaitu '*La ilaha illa Allah*'. Definisi ini dinyatakan oleh Al-Lais dalam kitab '*Lisan Al-Arab*'. Dalam kitab yang sama, Az-Zuhri menyatakan, maksud *tahlil* adalah meninggikan suara ketika menyebut kata *Thayyibah*. Namun, kemudian kalimat *tahlil* menjadi sebuah istilah dari rangkaian bacaan beberapa dzikir, ayat al-Qur'an, do'a dan menghidangkan makanan shadaqah tertentu yang dilakukan untuk mendo'akan orang yang sudah meninggal dunia. Lihat *Risalah Nahdlatul Ulama, Tahlil dan Istighasah*, edisi No. 8/Tahun II/1429 H, 66. Lihat juga di Sudirman Tebba, *Nikmatnya Tahlil*, (Jakarta, Pustaka Irvan, 2008), 1.

⁸⁸ M. Darori Amin, *Islam & Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000, hal.128.

itu dibagikan makanan oleh tuan rumah untuk para undangan dengan niat bahwa makanan yang dibagikan itu adalah bentuk dari sedekah si mayit.⁸⁹

Pada Konferensi Besar PBNU ke-2 di Jakarta tahun 1961 diputuskan bahwa mengadakan ziarah kubur dan *tahlil* memberi hidangan makanan dengan niat sedekah (*sadaqah*) dari almarhum, mengadakan bacaan Al-Qur'an dan ceramah agama adalah boleh. Keputusan itu dibuat karena para ulama NU menyatakan bahwa amalan-amalan seperti *tahlil*, *tawassul* dan bersedekah untuk orang meninggal ada dalilnya. Jika tidak dari Hadits Nabi, adalah dari perbuatan para sahabat Nabi.

Abdurrahman Wahid, mantan Ketua Umum PBNU, mengatakan bahwa *tahlil* yang dilakukan oleh orang NU untuk mendoakan orang yang sudah meninggal tidak bertentangan dengan Islam. Siapa yang tidak menyukainya boleh tidak melakukannya. Menurutnya *tahlil* bukan termasuk dalam kategori ibadah wajib, tetapi termasuk dalam kategori adat, suatu tradisi yang boleh dilakukan atau ditinggalkan. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Muhyiddin Abdusshomad, tokoh NU dari Jawa Timur, yang mengatakan bahwa tradisi *tahlil* yang dilakukan oleh orang NU hukumnya boleh karena tidak bertentangan dengan ajaran Islam, bahkan secara esensial merupakan aplikasi dari anjuran dan tuntunan Nabi Muhammad saw. Tradisi *tahlil* yang dilakukan oleh masyarakat NU tersebut, adalah merujuk pada pemikiran Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal dan beberapa ulama Shafi'iyah.

Abdul Fatah juga menyebutkan bahwa tradisi *tahlil* merujuk pada pendapat dalam kitab *Tanqih al Qawl* dan *Sharh al Muhaddhab*, yang menyebutkan bahwa bersedekah, berdoa atau membaca Al-Qur'an untuk orang mati adalah dianjurkan. Tentang pembacaan surat *Yasin* dalam *tahlil*, adalah merujuk pada Hadits Nabi saw, di antaranya yang diriwayatkan oleh Abu Dawud (w. 888 M), yaitu:

عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَّارٍ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِقْرَؤُوا
(يُسَّ) عَلَى مَوْتَاكُمْ. رواه أبو داود

Ma'qil bi Yassar berkata bahwa Nabi saw bersabda: bacalah surat *Yasin* di samping saudaramu yang telah meninggal.⁹⁰

⁸⁹Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU*, xii

Ibn Katsir (w. 1373 M) juga memberikan komentar terkait dengan manfaat dari bacaan surat Yasin, bahwa terdapat Hadits yang diriwayatkan oleh al-Turmudzi (w. 892 M) dari Anas, yang menyatakan bahwa Nabi bersabda: “Sesungguhnya segala sesuatu itu memiliki hati, dan hati Al-Qur’an adalah surat Yasin. Maka barang siapa membaca surat Yasin. Allah akan mencatat baginya pahala membaca Al-Qur’an sepuluh kali lipat.”⁹¹

M. Quraish Shihab mengatakan inti siraman rohani serta sumbernya yang tidak pernah kering adalah Al Qur’an yang dinamai oleh Rasulullah Saw *ma’dabatullah* (hidangan Allah). Hidangan itulah yang dipersembahkan mengantar dan menyertai *almarhum* atau *almarhumah* sekaligus memperdalam pemahaman dan penghayatan tentang Al Qur’an yang merupakan pelita bagi umat Islam menghadapi persoalan hidup.⁹²

Mengenai pembacaan surat al-Fatihah dalam *tahlil*, menurut merujuk pada Hadits Nabi yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dari Ibn „Umar, yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda: “Jika seorang di antara kalian meninggal maka janganlah kalian menahannya, tetapi segeralah membawanya ke kuburan dan bacakan surat al-Fatihah di arah kepalanya”.

Riwayat dari Ahmad bin Hanbal (w. 855 M) tentang anjuran untuk membaca surat al-Fatihah, *al-Ikhlash*, *al-‘Alaq* dan *al-Nas* dan dihadiahkan pahala dari bacaan surat-surat tersebut untuk ahli kubur. Jumlah pembacaan surat al-Ikhlash dalam *tahlil*, menurut Tholhah Hasan, terkadang tiga kali, terkadang sebelas kali atau dua puluh satu kali. Semua itu terserah kepada yang memimpin. Bacaan tiga kali berdasarkan pemahaman terhadap Hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari (w. 870 M) dari Abu Sa’id al-Khudri, yang menyebutkan bahwa membaca satu kali surat *al-Ikhlash* samadengan membaca sepertiga Al-Qur’an, yaitu:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ : أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
يُرَدُّدَهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ

⁹⁰ Al Sayyid al Imam Muhammad bin Ismail al Kahlani, *Subulussalam Juz 2*, Singapura : Maktabah Wa Matba’ah Sulaiman Mar’I, 1279 H/ 1960 M, hal. 90-91

⁹¹ Ibnu Katsir, *Tafsir al Qur’an al Adzim jilid 3*, Bairut Libonon : Dar al Ma’rifa, 1409 H/ 1989 M, hal.570

⁹² Muhammad Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil*, Jakarta: Lentera Hati, 1997, hal.8

فَقَالَ النَّبِيُّ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدَلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ (رواه البخاري)

“Abu Sa’id berkata bahwa ada seorang lelaki mendengar orang lain membaca surat al-Ikhlâs dengan berulang-ulang. Maka keesokan harinya ia mendatangi Rasulullah saw dan menceritakan hal tersebut, maka Nabi menjawab: sesungguhnya sural al-Ikhlâs sama dengan sepertiga Al-Qur’ân.

Dalam *Majmu’ Fatawa*, Ibn Taymiyah (w. 1328 M) menyebut beberapa bentuk praktik keagamaan yang termasuk dalam kategori *bid’ah* yang dilarang oleh agama,⁹³ karena diyakini tidak memiliki legitimasi hukum dan Al-Qur’an dan Hadits.

Bentuk praktik keagamaan yang di maksudkan, ada yang berhubungan dengan waktu dan ada yang berhubungan dengan tempat. Di antara yang berhubungan dengan waktu adalah penghormatan hari Kamis dan malam Jum’at pada bulan Rajab yang disebut dengan al Raghâib, dan upacara peringatan maulid Nabi Muhammad saw. Sementara yang berhubungan dengan tempat, di antaranya, adalah ziarah makam wali. Menurut Ibn Taymiyah semua bentuk praktik keagamaan itu tidak pernah ada pada masa awal Islam, tetapi merupakan warisan dari ajaran agama sebelum Islam.⁹⁴

Selain Ibn Taymiyah, ulama yang menolak tradisi maulid Nabi Muhammad saw dan menyebutnya sebagai *bid’ah* adalah Ibn al-Hajj. Dalam kitabnya. *al Madkhal*, ia mengecam peringatan maulid yang menurut pengamatannya selalu melibatkan aktifitas hiburan. Ibn al-Hajj (w. 1864) menilai bahwa dengan memasukkan unsur hiburan ke dalam peringatan maulid, maka peringatan tersebut telah berubah fungsi dari media untuk mengagungkan Rasulullah saw menjadi media untuk melakukan perbuatan maksiat.⁹⁵

Di antara yang memperkuat lagi Ibn Taymiyah dan Ibn al-Hajj adalah ‘Abd al-‘Aziz ‘Abdullah bin Baz dalam bukunya *Fatawa Muhimmah li ‘Umum al Ummah*, di mana ia mengatakan

⁹³ Ibn Taimiyah, *Majmu’ Fatawa* vol.1, Cairo; t.p.,t.t., hal.40

⁹⁴ J.D.J. Waardenburg, “Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies”, Paris : Mouton Publisher, 1979, hal.340

⁹⁵ Ibn Al Hajj, *al Madkhal* vol.2, Cairo : al Matba’ah al Misriyah bi al Azhar, 1929, hal.11-13

bahwa “berkumpul untuk merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad saw adalah termasuk dalam kategori *bid'ah* yang dilarang oleh agama, karena peringatan semacam itu tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya, sementara mereka (para sahabat Nabi) adalah golongan yang lebih paham tentang Sunnah dan lebih sempurna cintanya kepada Nabi Muhammad saw dalam menjalankan ajaran Islam yang disampaikannya daripada generasi sesudahnya”.⁹⁶

Tetapi, pernyataan diatas tentang pelarangan peringatan maulid Nabi menjadi kurang tepat jika merujuk pada Hadits Nabi tentang puasa hari Senin yang dilakukannya, di mana Nabi mengatakan “bahwa puasa hari Senin dilakukan karena hari Senin bertepatan dengan hari kelahirannya”. Pernyataan Nabi tersebut secara implisit mengisyaratkan bahwa peringatan maulid Nabi telah dilakukan oleh Nabi sendiri semasa hidupnya.

Apa pun pendapat ulama tentang peringatan maulid Nabi Muhammad saw, yang pasti tradisi yang berkembang di kalangan umat Islam dan diyakini tidak memiliki landasan normatif dari Al-Qur'an maupun Hadits. disebut dengan istilah Islam populer. Islam populer adalah Islam ofisial (*official Islam*), suatu praktik keagamaan yang diyakini memiliki landasan normatif dari Al-Qur'an atau Hadits. Islam ofisial adalah praktik keagamaan yang bersumber dari ajaran agama, sementara Islam populer adalah praktik keagamaan yang tidak memiliki sumber asasi dan ajaran agama.

Islam populer adalah praktik keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Islam tetapi tidak memiliki landasan normatif hukum dari Islam. Sebaliknya, Islam ofisial adalah praktik keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Islam dan memiliki landasan normatif hukum dari Islam. Islam populer adalah cerminan dari pengalaman keagamaan masyarakat yang tinggal di pedesaan, sementara Islam ofisial tercermin dalam kehidupan para intelektual Islam yang cenderung berpikir formal dari legalistik, lebih berorientasi pada *Syari'ah*, berpikir rasional dan berpusat di perkotaan. Praktik keagamaan populer akan semakin berkurang bahkan hilang sama-sekali jika terjadi modernisasi dalam masyarakat, pembangunan sekolah, peningkatan budaya baca dan tulis serta peningkatan pola hidup rasional.

⁹⁶ Abdul Aziz Abdullah bin Baz, *Fatwa Muhimmah li Umum al Ummah*, Mekkah : t.p.,t.t., hal. 35. lihat pula Syaikh Idahram, *Ulama sejagat menggugat Salafi Wahabi*, Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2011, hal. 217

Uraian tentang praktik keagamaan populer yang identik sebagai tradisi masyarakat pedesaan dapat ditemukan, yang menyebutkan bahwa meskipun Muhammadiyah telah dianut oleh para petani di pedesaan, mereka tetap melakukan praktik keagamaan yang dikategorikan oleh Muhammadiyah sebagai Islam sinkretis.

Jika para peneliti diatas sepakat dengan definisi Islam populer dan Islam ofisial, tidak demikian dengan landasan normatif Islam. Hingga saat ini belum ditemukan konsep ideal untuk landasan normatif Islam, karena masih dalam perdebatan di kalangan para ulama dan peneliti keagamaan.

Konsep Islam untuk praktik keagamaan yang berdasarkan pada sumber hukum Islam, mengatakan bahwa landasan normatif Islam adalah Al-Qur'an, *Sunnah* dan *Syari'ah* (hukum Islam). Al-Qur'an adalah wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad saw, sementara Sunnah yang biasa disebut dengan Hadits adalah tradisi-tradisi, ucapan-ucapan, praktik-praktik dan ritus-ritus yang tidak ada dalam Al-Qur'an, tetapi jelas berasal dari Nabi Muhammad saw dan sahabat-sahabatnya, dan *Syari'ah* (hukum Islam) adalah kodifikasi dan seperangkat norma tingkah laku yang diambil dari Al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an merupakan teks yang definitif, maknanya tidak bisa diperlawankan dan problem yang dihadapi ulama adalah bagaimana menentukan apa yang sesungguhnya dimaksudkan oleh Al-Qur'an. Sebagai teks, terdapat subjek penafsiran yang multi dan berlawanan.

Pendapat tentang kesulitan dalam menemukan pemahaman yang sempurna terhadap teks-teks Al-Qur'an juga dikemukakan oleh al-Sha'rawi (w. 1999 M), salah seorang ulama dari Mesir. Ia mengatakan, memahami *Syari'ah* Islam melalui firman Allah yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadits sangatlah sulit dilakukan. Kesulitan itu terjadi karena Al-Qur'an sebagai firman Allah tidak mampu ditafsirkan oleh umat Islam secara benar dan tepat, yang mampu hanyalah Nabi Muhammad saw, sementara Nabi Muhammad saw, selaku pemilik Hadits dan sebagai tokoh kunci dalam menafsirkan Al-Qur'an, kini telah tiada. Banyak permasalahan dalam tubuh umat Islam menjadi tidak bisa terselesaikan secara tepat, termasuk yang terkait dengan praktik keagamaan. Semuanya menyandarkan pemikirannya kepada Al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu tidak ada seorang Muslim yang bisa menyatakan bahwa ia telah mengikuti *Syari'ah* secara lengkap dan benar seperti yang dimaksudkan oleh Al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad saw.

Semua yang dilakukan oleh umat Islam hanyalah upaya subjektif manusia dalam memahami maksud ajaran Allah yang termuat dalam Al-Qur'ân dan Hadits.⁹⁷

Istilah upaya subjektif manusia yang disebutkan oleh al-Sha'rawi dalam memahami Al-Qur'an dan Hadits di atas, oleh Moller disebut sebagai rasionalisasi Islam. Menurut Moller, di antara bentuk dari rasionalisasi Islam adalah praktik keagamaan populer yang semarak dilakukan oleh masyarakat Muslim. Dari hasil rasionalisasi ajaran Islam itu muncul beberapa elemen yang tidak didapatkan dasarnya dalam Al-Qur'an dan Hadits pada suatu praktik keagamaan, termasuk dalam beberapa praktik keagamaan yang diyakini sebagai Islam normatif.

Sementara yang memunculkan konsep Islam resmi, mengatakan bahwa landasan normatif Islam tidak terbatas pada yang tertuang secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Hadits. Kata *official* berarti secara hukum memiliki landasan normatif yang bisa dipertanggung jawabkan. Semua bentuk ketetapan yang merujuk pada Al-Qur'an dan Hadits melalui penafsiran, termasuk di dalamnya *Ijma'* dan fatwa para ulama yang didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadits. Adat juga termasuk dalam official Islam jika memang telah disepakati oleh mayoritas umat Islam dan sudah diakui sebagai tradisi Islami, selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Pendapat serupa dikemukakan oleh Alawi al-Maliki, seorang ulama dari Makkah. Ia mengatakan bahwa landasan normatif Islam tidak terbatas pada yang tertulis secara eksplisit dalam teks Al-Qur'an maupun Hadits, tetapi pendapat para ulama, jika merupakan hasil penafsiran dari teks-teks tersebut, juga merupakan landasan normatif Islam.⁹⁸

Penulis sependapat dengan pendapat Alwi al-Maliki di atas, bahwa landasan normatif Islam adalah ayat-ayat Al-Qur'an, teks-teks Hadits Nabi Muhammad saw, pendapat para sahabat dan ulama serta hasil dari penafsiran terhadap teks Al-Qur'an atau Hadits Nabi Muhammad saw.

Dalam menjadikan Hadits sebagai landasan normatif Islam, ada perdebatan di kalangan ulama, yaitu terkait dengan Hadits Nabi Muhammad saw yang dinilai tidak valid atau lemah

⁹⁷ Muhammad Mutawalli al Sya'rowi, *Tafsir al Sya'rowi*, Cairo : Akbar al Yaum, 1991, hal.5

⁹⁸ Al Sayid Muhammad bin Alwi al Maliki al Hasani, *Manhaj al Salaf fi Fahm al Nusus Baina al Nazariyah wa al Tatbiq*, Dubay : Dairat al Auqot wa Syu'un al Islamiyah, 1419 H, hal. 358.

(*da'if*) dari sisi sanadnya. Sebagian umat Islam, di antaranya kalangan tradisionalis, menerima Hadits lemah (*da'if*) dari sisi sanad untuk dijadikan sebagai landasan normatif dari suatu praktik keagamaan selama tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, sementara sebagian umat Islam lainnya, di antaranya ahl al-Hadits, tidak menerimanya. Mereka (*ahl al Hadits*) tetap bersikeras dengan pernyataan bahwa riwayat-riwayat yang valid dan dapat dijadikan rujukan untuk suatu praktik keagamaan adalah yang teruji dari sisi sanad dan matannya. Sehingga suatu praktik keagamaan yang menunjuk pada Hadits Nabi, tetapi tidak teruji dari sisi sanad dan matannya diklaim sebagai *bid'ah*. Faktor inilah yang mendorong kalangan *ahl al Hadits*, seperti Muhammad bin Abd al-Wahhab (w. 1791 M), pendiri paham Wahhabiyah, dan beberapa tokoh pembaharu lainnya menyerang tradisi keagamaan yang dilakukan oleh kalangan tradisionalis.⁹⁹

Menurut Thoha Hamim, seorang sarjana dari kalangan tradisionalis, menggunakan pendekatan matan dan mengabaikan pendekatan sanad dalam melakukan kajian Hadits Nabi, tidak berarti merupakan aspek penting dari Hadits, karena mereka yang menggunakan pendekatan matan dalam melakukan kajian Hadits, seperti kalangan tradisionalis di Indonesia, juga mengkaji kitab Sahih Bukhari dan *kitab Sahih Muslim* serta kumpulan kitab Hadits lain yang lebih kecil di pesantren-pesantren, seperti *Bulugh al Maram*, *Riyad al Salihin*, *Tanqih al Qawl*, *al Arba'in al Nawawiyah*, *al Adhkar* dan lain sebagainya. Artinya, mereka yang menggunakan pendekatan matan tetap komitmen terhadap Sunnah sebagai sumber legislasi setelah Al-Qur'an.

Penggunaan pendekatan matan dalam melakukan kajian suatu Hadits juga mendapat legitimasi dari Husyn Haykal, sarjana muslim dari Mesir. Menurutnya, ulama Hadits yang mengklasifikasi Hadits menjadi *sahih* (valid) dan *da'if* (lemah) yang selama ini berfokus pada sanad tidaklah cukup dijadikan sebagai standar baku. Haykal lebih memilih kesesuaian Hadits dengan Al-Qur'an menjadi standar pilihannya, yang berarti lebih bersandar pada matan daripada sanad. Menurut Haykal, suatu riwayat yang diyakini dari Nabi, harus dikembalikan kepada Al-Qur'an. Jika sesuai dengan Al-Qur'an, maka riwayat itu benar dari Nabi, tetapi jika bertentangan, maka bukan dari Nabi. Dalam mengemukakan pendapatnya, Haykal merujuk pada pendapat Ibn

⁹⁹Thoha Amim Munawar Chalil's *Reformist Thought A History of An Indonesian Religious Scholar 1908-1961, Disertasi*, McGill University, Montreal, 1997, hal.165-167.

Khaldun yang menyatakan bahwa suatu Hadits tidak dapat disebut valid jika bertentangan dengan ungkapan Al-Qur'an meskipun teruji dari sisi sanadnya.¹⁰⁰

c. Selamatan Kematian dalam Pandangan Sejarah

Berbicara mengenai sejarah selamatan kematian ini, belum ada yang mencatat kapan pelaksanaan selamatan (*tahlilan*) ini mulai dilakukan/dipraktekkan oleh sebagian masyarakat. Selamatan merupakan ajaran dari Budaya Jawa untuk menyelamatkan jiwa orang yang telah meninggal dunia. Ajaran ini sudah ada sebelum agama Hindu dan Budha masuk di Bumi Nusantara, khususnya Jawa.¹⁰¹ Perlu diketahui, masuknya Islam ke Indonesai tidak lepas dari peran serta bangsa luar, baik itu bangsa Arab, Gujarat, maupun Persia. Artinya, kebudayaan yang sudah ada di wilayah Indonesia sebelumnya tidak dapat bebas dari kebudayaan negara luar yang setidaknya akan sedikit banyak turut mewarnai kebudayaan bangsa Indonesia tersebut.¹⁰²

Pada masa pra-Islam, tradisi membaca mantra-mantra yang disertai selamatan hampir terjadi pada setiap peristiwa penting dalam kehidupan orang Jawa, seperti kelahiran, pernikahan, panen, kematian, dan seterusnya.¹⁰³ Artinya, tahlil pada mulanya ditradisikan oleh Wali Songo. Seperti yang kita ketahui, diantara yang paling berjasa menyebarkan ajaran agama Islam di Indonesia adalah Wali Songo. Keberhasilan dakwah Wali Songo ini tidak lepas dari cara dakwahnya yang mengedepankan metode kultural atau budaya. Wali Songo mengajarkan nilai-nilai Islam secara luwes dan tidak secara frontal menentang tradisi Hindu yang telah mengakar kuat di masyarakat, namun membiarkan tradisi itu berjalan, hanya saja isinya yang diganti dengan nilai Islam.¹⁰⁴

Dalam tradisi lama, bila ada orang meninggal, maka sanak famili dan tetangga berkumpul di rumah duka. Mereka berkumpul bukan untuk mendo'akan mayit tetapi mengadakan berbagai

¹⁰⁰ Muhammad Husyen, *Hayatu Muhammad, Sejarah Hidup Muhammad alih bahasa Ali Audah*, Jakarta : PT. Victory Offset Prima, 1998, cet.22, Cet.7, hal.10.

¹⁰¹ Achmad Chadjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, Jakarta, PT Serambi Ilmu Semesta, 2003, hal. 277.

¹⁰² Shaleh So'an, *Tahlilan Penelusuran Historis atas Makna Tahlilan di Indonesia*, Bandung: Agung Ilmu, 2002, hal. 95.

¹⁰³ Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Wali Songo*, Bandung: Mizan, 1995, cet. II, 212. Perhatikan pula Shaleh So'an, *Tahlilan Penelusuran Historis.....* 96.

¹⁰⁴ Risalah Nahdlatul Ulama, *Tahlil dan Istighasah*, edisi No. 8/Tahun II/1429 H, hal. 66.

permainan, seperti perjudiandan disertai dengan pesta miras hingga mabuk. Wali Songo tidak serta merta membubarkan tradisi tersebut, tetapi masyarakat dibiarkan tetap berkumpul namun acaranya diganti dengan mendo'akan si mayit. Jadi istilah tahlil seperti pengertian di atas tidak dikenal sebelum Wali Songo.¹⁰⁵

Dalam perjalanannya, pola ritual selamatn merupakan perbauran pola Hindu dan Budha yang kemudian dalam Islam bacaan dalam ritual tersebut diganti bacaan-bacaan do'a. Dengan kata lain, prinsip selamatannya sendiri tetap dan setelah Islam masuk, berbagai tata cara dan mantranya diubah atau disesuaikan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.¹⁰⁶

Manusia tidaklah seperti binatang mati yang tidak membutuhkan upacara penyelamatan jiwanya, tetapi manusia melakukan upacara. Mula-mula sangat primitif, sekedar mengirimkan puja dan mantra. Pada tahap yang lebih maju, adanya seorang yang mampu berkomunikasi dengan orang yang meninggal diperlukan untuk memimpin upacara penyelamatan itu.¹⁰⁷

Pada hakekatnya, semua wali menginginkan kemurnian akidah, hanya saja proses yang harus ditempuh itulah akhirnya menjadi perselisihan pendapat antara sunan Ampel dengan sunan Kalijaga. Dakwah dengan pendekatan sosiologis dilakukan oleh para wali setahap demi setahap dengan maksud untuk mencapai tujuan yang diharapkan. Tujuan akhir dari dakwah para wali dapat dikatakan terputus ditengah jalan dengan meninggalnya para wali satu-persatu, tanpa ada pengganti yang mengetahui persis maksud dakwah mereka yang sesungguhnya.

Dalam perihal kematian, sebelum mengganti perilaku atau sikap masyarakat yang dianggap banyak mengandung tahayul dan kemusyrikan, para wali berupaya terlebih dahulu mengislamkan masyarakat Jawa setempat dengan mendahului/diawali bacaan shahadatain. Setelah itu, baru pada intensi utama dakwahnya, yaitu mewarnai segala bentuk perilaku yang ada karena tidak mungkin mengadakan perombakan. Mantera-mantera diawali dengan *bismillah* dan berakhir dengan ucapan *la ilaha illa Allah*, ucapan sesajen diganti dengan istilah Arab yakni sedekah, atau

¹⁰⁵ Risalah Nahdlatul Ulama, *Talil dan Istighasah*, edisi No. 8/Tahun II/1429 H, hal. 66-67.

¹⁰⁶ Achmad Chadjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, Jakarta, PT Serambi Ilmu Semesta, 2003, hal. 277.

¹⁰⁷ Achmad Chadjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, Jakarta, PT Serambi Ilmu Semesta, 2003, hal. 277-278.

selamatan dan sesaji yang melengkapinya disebut berkat (dari kata *barakah*).¹⁰⁸ Dengan begitu, tahlilan pada saat kematian merupakan perpaduan atau persesuaian budaya Indonesia sebelum datangnya Islam, khususnya budaya Jawa dengan Islam.¹⁰⁹

Istilah tahlilan dalam agama Islam pada dasarnya sudah dikenal sejak zaman Rasulullah Saw, karena makna tahlil pada intinya adalah meng-Esa-kan Allah Swt., yang pengucapannya tidak pernah mengenal waktu, bahkan tidak mengenal tempat. Semua umat Islam, baik kalangan salaf maupun khalaf tidak ada yang memungkiri akan kemuliaan kalimat *tahlil*. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, istilah tahlilan dalam konteks Indonesia mempunyai makna yang sangat khusus, yaitu hanya dilakukan pada saat kematian sehingga istilah itu identik dengan peristiwa kematian, yang oleh karena itu menjadi bahan perdebatan di antara umat Islam.

d. Selamatan Kematian dalam Islam dan Tradisi Lokal

Berbicara mengenai budaya masyarakat Jawa tidak lepas dengan yang namanya akulturasi dengan berbagai kultur yang ada pada waktu itu. Oleh karena itu, corak dan bentuknya diwarnai dengan berbagai unsur budaya yang beraneka ragam, antara masyarakat Jawa yang satu dengan yang lainnya. Hal ini disebabkan oleh kondisi sosial budaya mereka yang sudah mendarah daging dikalangan suku-suku yang tersebar di pulau Jawa. Mereka seluruhnya masih memegang budaya asli seperti animisme dan dinamisme.¹¹⁰ Sebelum kedatangan agama Hindu sekitar tahun 400 SM di tanah Jawa,¹¹¹ kepercayaan masyarakat Jawa yang sudah melekat dan dianut sejak zaman pra-Islam adalah animisme.¹¹²

Kemudian, ketika agama Islam datang di tanah Jawa yang disebarkan oleh Wali Songo, agama Hindu telah berkembang dan menjadi kepercayaan masyarakat. Dalam perkembangannya, kedua pemeluk agama ini hidup berdampingan meskipun berbeda akidah dan kepercayaannya. Hal ini terjadi karena didalam

¹⁰⁸ Kartono Kamajaya Partokusomo, *Kebudayaan Jawa, Perpaduannya dengan Islam*, Yogyakarta: Ikatan Penerbit Indonesia Cabang Yogyakarta, 1995, 246-259. Lihat pula Shaleh So'an, *Tahlilan Penelusuran Historis*, hal. 97.

¹⁰⁹ Masyhur Amin, *Dinamika Islam (Sejarah Transformasi dan Kebangkitan)*, Yogyakarta: LKPSM, 1995, cet. 1, hal. 105.

¹¹⁰ Abdul Karim, *Islam Nusantara*, Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007, hal.136.

¹¹¹ Suwardi, *Sinkritisme dan Symbolisme Tradisi Selamatan Kematian di desa Purwosari, Kulon Progo*, pdf, 163. Diunduh tanggal 2 Mei 2018, jam 10. 21.

¹¹² Masroer Ch.Jb, *The History of Java, Sejarah Perjumpaan Agama-Agama di Jawa*, Yogyakarta, Ar-Ruzz, 2004, hal.19.

pengembangan ajaran Islam yang dilakukan oleh para da'i dengan tanpa paksaan dan kekerasan sehingga mereka yang ingin memeluk Islam dipersilahkan dan yang tetap mengikuti agama Hindu juga tidak dipermasalahkan.¹¹³ Jadi, bisa dikatakan bahwa dakwah yang dilakukan oleh Wali Songo dalam menyebarkan Agama Islam dengan cara memasukkan nilai-nilai ajaran Islam kedalam budaya pra-Islam (kepercayaan dari Agama Hindu maupun animisme dalam perkembangannya berinteraksi dengan kepercayaan Islam) sehingga Agama Islam diterima oleh masyarakat Jawa.

Ada dua pandangan tentang hubungan antara agama dan tradisi lokal. *Pertama* adalah pandangan yang menyatakan bahwa corak hubungan antara agama dan budaya lokal adalah bersifat sinkretik. Inti pandangan ini menyatakan bahwa terdapat pencampuran antara Agama Islam dengan budaya lokal. Misalnya dalam kasus budaya Jawa, maka terjadi percampuran antara Islam, Hindu, Budha dan animisme, yang sering dikategorikan sebagai Islam nominal. Dalam corak sinkretik ini, maka yang paling dominan adalah budaya Jawanya, sedangkan Islam berada diluarnya, yang di dalam hakekatnya adalah budaya Jawa.¹¹⁴ Para ahli yang mengatakan bahwa hubungan antara Islam dengan budaya lokal yang menampakkan Islam sinkretis adalah Geertz, Manan, Beatty, dan Mulder.¹¹⁵

¹¹³ Mahmud Manan, *Transformasi Budaya Unsur-unsur Hinduisme dan Islam Pada Abad Akhir Majapahit (Abad XI-XVI M) Dalam Hubungannya dengan Relief Penciptaan Manusia di Candi Sukuh Karanganyar Jawa Tengah*, Jakarta: Kementrian Agama Republik Indonesia Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010, hal. 149.

¹¹⁴ Ridlwan Nasir, dan Nur Syam, *Institusi Sosial Di Tengah Perubahan Esai-esai Pendidikan dan Sosio-Budaya*, Surabaya: Jenggala Pustaka Utama, 2004, 117. Muhaimin AG, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002, Cet. Ke-2, 1. Zayadi Hamzah, *Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal*, hal. 15.

¹¹⁵ Lihat Geertz menggambarkan mengenai sinkritisme antara budaya Jawa, Islam, dan Hindu atau Budhisme yang dikonsepsikan sebagai agama Jawa. Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1989, 7. Manan berpendapat bahwa penelitian ini mendiskripsikan besarnya pengaruh budaya dalam tradisi Jawa lama dalam masyarakat Trowulan sebagai jejak pusat kerajaan Majapahit. Lihat Mahmud Manan, *Transformasi Budaya Unsur-Unsur Hinduisme dan Islam Pada Akhir Majapahit (Abad XV-XVI M) Dalam hubungannya Dengan Relief Penciptaan Manusia Di Candi Sukuh, Karanganyar, Jawa Tengah* (KEMENTRIAN AGAMA RI Badan litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010), 1. Beatty berpendapat bahwa upacara Selamatan terdapat ungkapan yang sarat dengan sinkritisme antara Islam dengan budaya lokal. Lihat Andrew Beatty, 'Adam and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan', *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 2 (Jun., 1996), 122. Niels Mulder, *Agama, hidup Sehari-hari, dan Perubahan Budaya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999, hal. 62.

Kedua, menyatakan bahwa hubungan antara Agama Islam dengan tradisi lokal hakekatnya bercorak akulturatif. Bukan sebuah percampuran antar berbagai elemen, tetapi terjadi proses saling menerima dan memberi, sehingga menjadilah Islam yang bercorak khas, yaitu Islam Jawa sebagaimana Islam Malaysia, Islam Pakistan, Islam India dan sebagainya. Antara Islam dan budaya Jawa bersifat *compatible* dan bukan antonimi. Konsep ini yang kemudian membangun jaringan Islam kultural, yaitu Islam yang ramah dan toleran terhadap berbagai varian budaya, termasuk budaya Jawa.¹¹⁶ Dengan uraian di atas, dapat dikatakan Islam yang bersifat akulturatif, para ahli yang sependapat adalah seperti Hefner, Woodward, Muhaimin, Bambang Pranowo, Hilmy, dan Nakamura.¹¹⁷

Ketika kita berbicara mengenai nilai-nilai agama dalam budaya lokal, kesan yang muncul pertama adalah ajaran agama mana yang memiliki relevansi dan keterkaitan dan kecocokan dengan tradisi atau budaya lokal. Jadi, seharusnya dilakukan pemetaan secara mendalam mana yang relevan. Klaim kebenaran pertama yang muncul tentu saja, bahwa tidak ada ajaran agama yang bertentangan dengan budaya lokal yang bersifat positif. Sebab tentu saja ada nilai budaya yang kurang atau bahkan tidak cocok dengan Islam, seperti tradisi sabung ayam di Bali, tradisi minum Towak di Jawa, dan sebagainya yang secara langsung maupun tidak langsung vis a vis dengan tradisi Islam yang mengedepankan klaim kebenaran ketuhanan. Nilai-nilai Islam adalah nilai yang di pandu oleh wahyu, sehingga tidak meniscayakan adanya ‚penyimpangan‘ dalam ajaran Islam.¹¹⁸

Islam adalah *rahmatan lil ‘alamin*, ia berfungsi sebagai rahmat bagi seluruh alam, terutama mikro kosmos, jagad manusia

¹¹⁶ Ridlwan Nasir, dan Nur Syam, *Institusi Sosial Di Tengah Perubahan Esai-esai Pendidikan dan Sosio-Budaya*, hal.118.

¹¹⁷ Lihat Robert W. Hefner, *Hindu Javanese Tengger Tradition and Islam*, Princenton: Princenton University Press, 1985, beliau mengatakan bahwa dalam elemen tradisi Hindu di Tengger dijumpai adanya elemen Islam. Mark R. Woodward, *The "Slametan": Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam*, Chigago: History of Religions, 1988, hal.51. Muhaimin, AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret Dari Cirebon*, Jakarta: Logos, 2002, hal. 47. M. Bambang Pranomo, *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alfabet, 2011, 8-9. Masdar Hilmy, ‚Akulturasi Islam ke Dalam budaya Jawa: Analisis Tekstual-Kontekstual Ritual Slametan‘, *Jurnal Paramedia*, vol. iii, No. 1 April 2001, 34-83. Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit muncul dari Balik Pohon Beringin*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983, hal. 165.

¹¹⁸ Ridlwan Nasir, dan Nur Syam, *Institusi Sosial Di Tengah Perubahan Esai-esai Pendidikan dan Sosio-Budaya*, hal.118-119.

dan lingkungannya. Oleh karena ada asumsi mendasar bahwa ajaran Islam pada dasarnya tidak akan bertentangan dengan berbagai macam tradisi yang dibangun melalui kesadaran yang berpangkal dari hati nurani dan bukan nafsu syahwati, maka ajaran Islam juga cocok dan relevan dengan tradisi mana pun yang positif.

2. Perayaan Maulid Nabi

a. Pengertian Maulid Nabi

Secara etimologis, Maulid Nabi Muhammad Saw bermakna (hari), tempat atau waktu kelahiran Nabi yakni peringatan hari lahir Nabi Muhammad Saw. Secara terminologi, Maulid Nabi adalah sebuah upacara keagamaan yang diadakan kaum muslimin untuk memperingati kelahiran Rasulullah Saw. Hal itu diadakan dengan harapan menumbuhkan rasa cinta pada Rasulullah Saw. Perayaan Maulid Nabi merupakan tradisi yang berkembang di masyarakat Islam jauh setelah Nabi Muhammad Saw wafat. Secara substansi, peringatan ini adalah ekspresi kegembiraan dan penghormatan kepada Rasulullah Muhammad Saw, dengan cara menyanjung Nabi, mengenang, memuliakan dan mengikuti perilaku yang terpuji dari diri Rasulullah Saw.¹¹⁹

Al-Qasthalani sebagaimana dikutip oleh Ja'far Murtadha al-'Amaly berkata:

“Selama umat Islam masih melakukan perayaan peringatan Maulid Nabi dan melaksanakan pesta-pesta, memberikan sedekah pada malam itu dengan berbagai macam kebaikan, menampakkan kebahagiaan, menambahkan perbuatan yang baik, melaksanakan pembacaan sejarah Maulid Nabi, dan memperlihatkan bahwa Maulid tersebut men-datangkan berkah kepada mereka dengan keutamaan yang bersifat universal, sampai pada perkataannya, maka Allah pasti mem-berikan rahmat pada seseorang yang mengadakan perayaan Maulid tersebut sebagai hari besar, dan bila penyakit hatinya bertambah, ia akan menjadi obat yang dapat melenyapkannya.”¹²⁰

Ibn al-Hajj dalam bukunya *al-Madkhal*, yang dikutip oleh Ja'far Murtadha al-'Amaly, menggambarkannya secara ekstrim. Ia menentang keras anggapan *bid'ah*, atau penurut hawa nafsu, bagi orang yang mengadakan peringatan Maulid.

¹¹⁹Hizbut Tahrir Indonesia, *Peringatan Maulid Nabi Saw, Agar Tidak Menjadi Tradisi dan Seremoni Belaka*, Bulletin al-Islam, hal. 1, Edisi 348/Tahun XIV, tahun 2007.

¹²⁰Ja'far Murtadha al-'Amaly, *Perayaan Haul dan Hari-hari Besar Islam Bukan Suatu yang Haram*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996, hal. 21.

Menurutnya bahwa sekalipun para penyanyi dengan alat-alat musiknya yang diharamkan turut meramaikan peringatan maulid, maka Allah tetap memberikan pahala, karena tujuannya yang baik.

Ibnu Ubaid dalam karyanya *Rasailuhu al-Kubra* sebagaimana dikutip oleh Ja'far Murtadha al-'Amaly menggambarkan sebagai berikut:

“Peringatan Maulid adalah salah satu hari besar dari sekian banyak hari besar lainnya. Dengan semua yang dikerjakan pada waktu itu, karena merupakan ungkapan dari rasa senang dan gembira karena adanya hari besar tersebut, dengan memakai baju baru, mengendarai kendaraan yang baik, adalah masalah mubah (yang dibolehkan) tak seorangpun yang menentanginya.”

Ibnu Hajar sebagaimana dikutip oleh Ja'far Murtadha al-'Amaly berkata,

“Apa saja yang dikerjakan pada *Maulud* itu, dengan mencari pemahaman arti syukur kepada Allah, membaca Al-Qur'an, sejarah hidup Nabi, makan-makanan, bersedekah, menyanyikan sesuatu yang bersifat pujian kepada Nabi dan kezhuhudannya, dan kalau hal itu diikuti dengan permainan-permainan yang diperbolehkan, maka tentu hukumnya peringatan itu mubah, dengan tetap tidak mengurangi nilai kesenangan pada hari itu. Hal itu tidak dilarang dan perlu di teruskan. tapi kalau diikuti dengan hal-hal yang diharamkan atau dimakruhkan, maka dilarang. Begitulah apa yang menjadi perbedaan dengan yang pertama.

b. Sejarah Peringatan Maulid Nabi

Kegiatan Maulid Nabi belum dilaksanakan pada zaman Nabi, tetapi pekerjaan itu dianjurkan oleh Allah dan Rasul-Nya secara umum. Walaupun tidak ada nash yang nyata tetapi secara tersirat Allah dan Rasul-Nya Saw menyuruh kaum muslimin untuk merayakan suatu hari yang menjadi peringatan-peringatan seperti Maulid Nabi, *Isra' Mi'raj*, *Nuzulul Qur'an*, tahun baru Islam, hari Asyura' dan lain-lain.¹²¹ Di antara 40 dalil yang menjadi dasar Maulid Nabi antara lain:

¹²¹ Sirajudin Abbas, 40 *Masalah Agama* 2, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2004, hal.182.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ صِيَامًا
 يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا هَذَا الْيَوْمُ
 الَّذِي تَصُومُونَهُ فَقَالُوا هَذَا يَوْمٌ عَظِيمٌ أَنْجَى اللَّهُ فِيهِ مُوسَى وَقَوْمَهُ
 وَغَرَّقَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ فَصَامَ وَمُوسَى شُكْرًا فَنَحْنُ نَصُومُهُ فَقَالَ رَسُولُ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَحْنُ أَحَقُّ وَأَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ فَصَامَهُ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ

“Rasulullah -shallallahu alaihi wasallam- mendatangi kota Madinah, lalu didapatinya orang-orang Yahudi berpuasa di hari ‘Asyura. Maka beliau pun bertanya kepada mereka, “Hari apakah ini, hingga kalian berpuasa?” mereka menjawab, “Hari ini adalah hari yang agung, hari ketika Allah memenangkan Musa dan Kaumnya, dan menenggelamkan Fir’aun serta kaumnya. Karena itu, Musa puasa setiap hari itu untuk menyatakan syukur, maka kami pun melakukannya.” Maka Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda, “Kami lebih berhak dan lebih pantas untuk memuliakan Musa daripada kalian.” kemudian beliau pun berpuasa dan memerintahkankaum puasa di hari itu”. (HR. Bukhari Muslim)¹²²

Al-Hafid Ibnu Hajar al-Asqalani yaitu pengarang *Syarh Shahih Bukhari* yang bernama *Fatkhul Bari*’ mengatakan bahwa dari hadits tersebut dapat dipetik hukum:

1. Umat Islam dibolehkan bahkan dianjurkan agar memperingati hari-hari bersejarah, hari-hari yang dianggap besar seperti Maulid Nabi, *Isra’ Mi’raj* dan lain-lain.
2. Nabi pun memperingati hari karamnya Fir’aun dan bebasnya Musadengan melakukan puasa Asyura sebagai rasa syukur atas tumbangannya yang bathil dan tegaknya yang hak.

Selanjutnya dalil yang berkaitan dengan Maulid Nabi sebagaimana disebutkan dalam Firman Allah Swt:

¹²²Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Al-Mughirah bin Bardizbah Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Libanon: Darul Fikr, hal. 241.

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (الأعراف:

(١٥٧)

“(yaitu) orang-orang yang mengikut rasul, Nabi yang Ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al-Qur'an), mereka Itulah orang-orang yang beruntung.” (QS. al-A'raf [07]: 157)

Dalam ayat ini dinyatakan dengan tegas bahwa orang yang memuliakan Nabi Muhammad Saw, adalah orang yang beruntung. Merayakan Maulid Nabi termasuk dalam rangka memuliakannya. Ayat diatas sangat umum dan luas. Artinya, apa saja yang dikerjakan kalau diniatkan untuk memuliakan Nabi maka akan mendapat pahala. Yang dikecualikan ialah kalau memuliakan Nabi dengan suatu yang setelah nyata haramnya dilarang oleh Nabi seperti merayakan Maulid Nabi dengan judi, mabuk-mabukan dan lain sebagainya.

Perayaan Maulid Nabi diperkirakan pertama kali diperkenalkan oleh Abu Said al-Qakburi, seorang gubernur Irbil, di Irak, pada masa pemerintahan Sultan Salahuddin al-Ayyubi (1138 H-1193 M). Ada pula yang berpendapat bahwa idenya sendiri justru berasal dari Sultan Salahuddin sendiri. Tujuannya adalah untuk membangkitkan kecintaan kepada Nabi Muhammad Saw, serta meningkatkan semangat juang kaum muslimin saat itu, yang sedang terlibat dalam Perang

Salib melawan pasukan Kristen Eropa dalam upaya memperebutkan kota Yerusalem.

Fakta yang sesungguhnya dari kehidupan Rasulullah Saw menegaskan bahwa tidak ada riwayat yang menyebutkan beliau pada tiap ulang tahun kelahirannya melakukan ritual tertentu. Bahkan para sahabat beliau pun tidak pernah kita baca dalam sejarah pernah mengadakan *ihlifal* (seremoni) secara khusus setiap tahun untuk mewujudkan kegembiraan karena memperingati kelahiran Nabi Saw. Bahkan upacara secara khusus untuk merayakan ritual maulid Nabi Saw juga tidak pernah kita dari generasi *tabi'in* hingga generasi salaf selanjutnya.

Perayaan seperti ini secara fakta memang tidak pernah diajarkan, tidak pernah dicontohkan dan juga tidak pernah dianjurkan oleh Rasulullah Saw, para shahabat bahkan para ulama salaf di masa selanjutnya. Perayaan maulid Nabi Saw secara khusus baru dilakukan dikemudian hari, dan ada banyak versi tentang siapa yang memulai tradisi ini. Sebagian mengatakan bahwa Shalahuddin al-Ayyubi yang mula-mula melakukannya, sebagai reaksi atas perayaan natal umat Nasrani. Karena saat itu di Palestina, umat Islam dan Nasrani hidup berdampingan. Sehingga terjadi interaksi yang majemuk dan melahirkan berbagai pengaruh satu sama lain.

Versi lain menyatakan bahwa perayaan maulid ini dimulai pada masa dinasti Daulah Fatimiyyah di Mesir pada akhir abad keempat hijriyah. Hal itu seperti yang ditulis pada kitab *al-A'yâd wa atsâruhâ alal Muslimîn* oleh Sulaiman bin Salim as-Suhaimi. Disebutkan bahwa para khalifah Bani Fatimiyyah mengadakan perayaan-perayaan setiap tahunnya, di antaranya adalah perayaan tahun baru, Asyura, maulid Nabi Saw bahwa termasuk maulid Ali bin Abi Thalib, maulid Hasan dan Husein serta maulid Fatimah dan lain-lainnya. Versi lainnya lagi menyebutkan bahwa perayaan maulid dimulai tahun 604 H oleh Malik Mudaffar Abu Sa'id Kukburi.¹²³

Masyarakat muslim di Indonesia umumnya menyambut *maulûd* Nabi dengan mengadakan perayaan-perayaan keagamaan, seperti: pembacaan shalawat Nabi, pembacaan syair Barzanji dan pengajian. Menurut penanggalan Jawa bulan Rabiul Awal disebut bulan *Mulud*,

¹²³ Nico Kaptein, *Perayaan Hari Sejarah Lahir Nabi Muhammad Saw, Asal Usul Sampai Abad ke 10/16*, terj Lillian D. Tedjasudhana, Jakarta: INIS, 1994, hal. 10.

dan acara Muludan juga dirayakan dengan perayaan dan permainan gamelan Sekaten. Sebagian masyarakat muslim Sunni dan Syiah di dunia merayakan Maulid Nabi. Muslim Sunni merayakannya pada tanggal 12 Rabiul Awal sedangkan Syiah merayakannya pada tanggal 17 Rabiul Awal, yang juga bertepatan dengan ulang tahun Imam Syiah yang keenam, yaitu Imam Ja'far ash-Shadiq.

Belum didapatkan keterangan yang memuaskan mengenai bagaimana perayaan maulid masuk ke Indonesia. Namun terdapat indikasi bahwa orang-orang Arab Yaman yang banyak datang di wilayah ini adalah yang memperkenalkannya, disamping pendakwah-pendakwah dari Kurdistan. Ini dapat dilihat dalam kenyataan bahwa sampai saat inibanyak keturunan mereka maupun syaikh-syaikh mereka yang mempertahankan tradisi perayaan maulid. Di samping dua penulis kenamaan kitab Maulid berasal dari Yaman (*al-Diba'i*) dan dari Kurdistan (*al-Barzanji*), yang jelas kedua penulis tersebut mendasarkan dirinya sebagai keturunan Rasulullah, sebagaimana terlihat dalam kasidah-kasidahnya.

Dapat dipahami bahwa tradisi keagamaan perayaan maulid merupakan salah satu sarana penyebaran Islam di Indonesia, Islam tidak mungkin dapat tersebar dan diterima masyarakat luas di Indonesia, jika saja proses penyebarannya tidak melibatkan tradisi keagamaan. Yang jelas terdapat fakta yang kuat bahwa tradisi perayaan maulid merupakan salah satu ciri kaum muslim tradisional di Indonesia.¹²⁴ Dan umumnya dilakukan oleh kalangan sufi. Maka dari segi ini dapat diperoleh kesimpulan sementara bahwa masuknya perayaan maulid bersamaan dengan proses masuknya Islam ke Indonesia yang dibawa oleh pendakwah yang umumnya merupakan kaum sufi. Hal itu dilakukan karena dasar pandangan *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*, corak Islam yang mendominasi warna Islam Indonesia, lebih fleksibel dan toleran dibanding dengan kelompok lain. Mempertahankan tradisi menjadi sangat penting maknanya dalam kehidupan keagamaan mereka, berdasarkan pada kaidah *ushuliyah, al-muhafadzah li al-qadim al-shalih, wa al-ahdza min jadid al-ashlah*. Inilah kemudian dalam wacana keilmuan disebut sebagai Islam Tradisional.

¹²⁴ Machasin, *Dibaan/Barjanjen dan Identitas Keagamaan Umat*, dalam jurnal *Theologia*, Fak Ushuluddin IAIN Walisongo, vol 12, no 1 Pebruari, 2001, hal. 23.

Justru karena kemampuan dalam menyesuaikan ajaran Islam dengan tradisi yang telah mengakar dalam masyarakat inilah, maka kelompok tradisional Islam berhasil menggalang simpati dari berbagai pihak yang menjadi kekuatan pendukung. Rozikin Daman memandang bahwa hal inilah yang mendorong timbulnya kelompok tradisionalisme dan sekaligus menjadi salah satu faktor pendorong bagi tumbuhnya gerakan tradisionalisme Islam.¹²⁵ Salah satu sarana efektif penggalangan simpati tersebut adalah pelestarian tradisi keagamaan yang populer dimasyarakat, termasuk yang paling penting didalamnya adalah peringatan maulid serta pembacaan kitab-kitab maulid, yang umumnya lebih dikenal sebagai *diba'an* atau berjanjen.

D. Islam Nusantara dan Teori Trikotomi Clifford Geertz

Seorang antropolog dan juga penulis legendaris buku *The Religion of Java* Clifford Geertz melalui penelitiannya, ia mengungkapkan tentang adanya trikotomi umat Islam, yaitu abangan, santri dan priyai. Pandangan-pandangan beliau sangat populer sekaligus penting bagi diskusi agama di Indonesia, khususnya di Jawa. Trikotomi abangan, santri dan priyai yang beliau cetuskan telah mempengaruhi banyak orang dalam melakukan analisis baik tentang hubungan antara agama dan tradisi, ataupun hubungan antara agama dan politik.

Sebelum menggolongkan Islam Nusantara ke dalam trikotomi tersebut, penulis ingin menjelaskan terlebih dahulu pengertian santri, abangan dan priyai.

1. Islam santri, adalah kaum santri atau umat Islam yang pernah mengenyam pendidikan di pesantren, memiliki ilmu agama yang cukup, sangat mengerti dan memahami ilmu-ilmu keislaman, tradisional dan berbaur dengan tradisi. Namun Geertz memaknainya lebih luas lagi, ia berpandangan bahwa siapapun Muslim yang taat dalam beribadah, menurutnya itu adalah santri, tidak harus alumni pesantren.
2. Islam abangan, adalah umat Islam yang sangat kental dengan tradisi, namun minim akan ilmu-ilmu ke-Islaman. Islam abangan sangat menjaga tradisi dan ia lebih sinkritisme, sehingga tradisi itu terasimilasi dengan Islam itu sendiri. Menurut Geertz, fenomena perilaku keagamaan bagi kaum petani yang merepresentasikan muslim abangan tidak lepas dari pengaruh kebudayaan lokal yang

¹²⁵ Rozikin Daman, *Membidik NU Dilema Percaturan Politik Nu Pasca Khittah*, Yogyakarta: Gama Media, 2001, hal. 35.

sudah berkembang sejak lama, terutama terhadap animisme dan dinamisme. Bagi kalangan masyarakat abangan doktrin agama tidak terlalu penting.

3. Islam priyai, adalah umat Islam yang masuk dalam katagori kaum elit atau golongan bangsawan yang menduduki posisi penting dipemerintahan. Menurut Geertz, elit pegawai ini lah, yang ujung akar-akarnya terletak pada kraton Hindu-Jawa sebelum masa colonial, memelihara dan mengembangkan etiket kraton yang sangat halus, kesenian yang sangat kompleks dalam tarian, sandiwara, musik, sastra dan mistisme Hindu-Budha.

Munculnya varian-varian dalam keberagaman Islam Nusantara setidaknya membuka ruang perdebatan tentang peran agama dalam ruang lingkup yang lebih luas. Belakangan, perdebatan seputar peran agama dalam ruang publik di Indonesia secara tidak langsung telah menghadirkan berbagai varian baru yang berkaitan dengan pluralitas konfigurasi Islam Nusantara. Bila di atas telah dijelaskan mengenai teori trikotomi Clifford Geertz, maka penulis melihat bahwa Islam Nusantara yang menjadi salah satu variabel penelitian penulis ini masuk pada ketiga varian Geertz tersebut. Artinya trikotomi kaum santri, abangan dan priyai ada pada Islam Nusantara, Islam Nusantara adalah kalangan santri yang tidak memberhagus dan frontal terhadap tradisi masyarakat, dan banyak pula di antara tokoh-tokoh Islam Nusantara yang masuk ke dalam golongan kaum priyai. Maka penulis melihat, bahwa tidaklah cukup pengkelompokan masyarakat (khususnya Jawa), hanya ke dalam trikotomi tersebut, karena ada orang yang masuk ke dalam kaum santri namun ia juga priyai, ada yang masuk dalam kategori priyai, tapi ia abangan.

BAB III

TRADISI PERSPEKTIF ISLAM NUSANTARA DAN MUHAMMAD BIN ABDUL WAHHAB

A. Al-Qur'an Sebagai Diskursus

Segala sesuatu yang ada di muka bumi baik dalam bentuk benda yang bisa dirasakan secara empiris atau hal-hal yang bentuknya metafisik, ada dan dibahas di dalam Al-Qur'an. Hanya saja Allah SWT terkadang tidak menyebutkannya secara rinci, adakalanya bisa langsung dipahami seperti ayat-ayat muhkâm dan adakalanya dijelaskan ayat Al-Qur'an tersebut oleh As-Sunnah, yaitu ayat-ayat yang termasuk mutasyâbihât. Allah SWT berfirman :

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ۗ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ
هَؤُلَاءِ ۗ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ
لِلْمُسْلِمِينَ (النحل: ٨٩)

“(Dan ingatlah) akan hari (ketika) kami bangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka dari mereka sendiri, dan kami datangkan kamu (Muhammad) menjadi saksi atas seluruh umat manusia. 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.” (QS. An-Nahl [16]:89)

Jika isinya hanya tentang syahadat, shalat, puasa, zakat dan haji tentu Al-Qur'an tidak akan setebal ini. Tetapi Al-Qur'an lebih dari itu. Ia diturunkan untuk menyelesaikan semua masalah kehidupan manusia. Dari urusan bangun tidur, hingga bangun Negara.

Di dalam banyak ayat-Nya Allah SWT telah banyak mengenalkan Al-Qur'an sebagai petunjuk, pedoman hidup, kabar (gembira dan peringatan), rahmat dan bahkan penjelas segala sesuatu. Di dalamnya terdapat seperangkat aturan hidup untuk manusia atau hukum-hukum syara' secara keseluruhan, berkaitan dengan perkara ibadah, mu'amalah, 'uqubat (sanksi) ataupun math'umat (yang berkaitan dengan makanan). Dari sini dapat kita katakana bahwa Al-Qur'an mengatur tiga dimensi kehidupan manusia, yaitu hubungan manusia dengan penciptanya (terkait aqidah dan ibadah), hubungan manusia dengan dirinya (terkait makanan, pakaian, minuman, serta akhlak), dan hubungan manusia dengan sesama manusia (terkait dengan perkara mu'amalah dan 'uqubat. Seperti firman Allah Swt berikut ini:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ
اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (البقرة : ١١٠)

“Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Dan kebaikan apa saja yang kamu usahakan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahalanya pada sisi Allah. Sesungguhnya Allah Mahamelihat apa-apa yang kamu kerjakan.” (QS. Al-Baqarah [02]:110)

Masih terdapat banyak ayat lainnya sebagai seruan dari Allah SWT, pembuat hukum yang mengatur perbuatan manusia mulai aktivitas bangun tidur hingga bangun Negara, termasuk ayat-ayat yang berbicara tentang tradisi pada surat al-A'raf ayat 199 dan pada Surah dan ayat lainnya. Karenanya ketika telah meyakini bahwa Al-Qur'an itu benar (shahih) dan sempurna, wajib bagi kita untuk menerima dan menjadikannya sebagai pedoman hidup.

B. Sejarah Masuknya Islam ke Nusantara

Kehadiran Islam di Nusantara, khususnya di wilayah Indonesia adalah tema yang menarik banyak kalangan, yaitu Sejarawan, Budayawan, Sosiolog, Antropolog dan bahkan politisi. Persoalan masuknya Islam ke Indonesia adalah masalah klasik yang belum selesai diperbincangkan, persoalan ini telah mendorong banyak sejarawan mengemukakan berbagai temuannya yang kemudian dikukuhkan sebagai teori.

Masuknya Islam ke wilayah Indonesia oleh MC Ricklefs disebut sebagai “Suatu proses yang sangat penting dalam sejarah Indonesia, namun juga yang paling tidak jelas”.¹²⁶ Pendapat Ricklefs itu, menurut Saepudin, bisa jadi karena masuknya Islam ke Indonesia menimbulkan beberapa teori yang dikemukakan para ahli dan telah diperdebatkan oleh para ilmuwan, namun agak sulit untuk disimpulkan.¹²⁷ Sedangkan menurut Ricklefs sendiri bahwa kesimpulan pasti tidak mungkin dicapai karena sumber-sumber yang ada tentang Islamisasi sangat langka dan sering tidak informatif. Adapun secara umum menurut Ricklefs ada dua proses mengenai penyebaran islam di Indonesia. Pertama, penduduk pribumi mengalami kontak dengan agama Islam dan kemudian menganutnya. Proses kedua, orang-orang Asing (Arab, India, Cina, dll.) yang telah memeluk agama Islam tinggal secara tetap di suatu wilayah Indonesia, menikah dengan penduduk asli, dan mengikuti gaya hidup lokal sedemikian rupa sehingga mereka sudah menjadi orang Jawa, Melayu, atau suku lainnya.

Pengungkapan kembali berbagai temuan dan data sejarah seputar kehadiran Islam di Indonesia, masih layak dikemukakan, meskipun hanya bersifat dekriptif. Dilihat dari segi kedatangan Islam, ada tiga teori besar mengenai masuknya Islam ke Nusantara atau Indonesia yang dikemukakan oleh Azyumardi Azra di dalam bukunya *Jaringan Ulama*.

Pertama, teori yang menyatakan Islam langsung dari Arab, atau tepatnya Hadramaut. Beberapa tokoh yang mengusung teori ini adalah Crauwfurd (1820), Keyzer (1859), Neyman (1861), De Hollander (1861) dan Veth (1878). Crauwfurd menyatakan bahwa Islam datang langsung dari Arab. Sedangkan Keyzer beranggapan bahwa Islam datang dari Mesir yang bermadzhab Syafi’i, sama seperti yang dianut kaum Muslimin Nusantara umumnya. Teori ini juga dipegang oleh Neiman dan De Hollander, tetapi dengan menyebut Hadramaut, bukan Mesir, sebagai sumber datangnya Islam, sebab Muslim Hadramaut adalah

¹²⁶ MC. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Penerjemah, Darmono Hardjowidjono, Yogyakarta: Gajah Mada Univ. Press 2005, hal. 3.

¹²⁷ Didin Saepudin, *Proses Islamisasi Penduduk Indonesia dalam perspektif sejarah*, hal. 225.

pengikut madzhab Syafi'i seperti juga kaum Muslimin Nusantara. Sedangkan Veth hanya orang-orang Arab "tanpa menunjuk asal di Timur Tengah maupun kaitannya dengan Hadramaut, Mesir atau India."¹²⁸

Kedua, teori yang mengatakan Islam di Indonesia atau Nusantara berasal dari India. Teori ini pertama kali dikemukakan oleh Pijnapel pada 1872. Berdasarkan terjemahan Prancis tentang catatan perjalanan Sulaeman, Marcopollo dan Ibnu Batutah. Ia menyimpulkan bahwa orang-orang yang bermadzhab Syafi'i dari Gujarat dan Malabar di India yang membawa Islam ke Asia Tenggara. Oleh karena itu Nusantara, menurut teori ini menerima Islam dari India. Sedangkan mengenai waktu pada teori tidak menyebutkan secara pasti, namun prediksi waktu yakni abad XII, sebagai periode yang mungkin sebagai awal penyebaran Islam di Nusantara.

Ketiga, teori yang menyatakan bahwa Islam berasal dari Benggali (kini Bangladesh) dikembangkan Fatimi. dia mengutip keterangan Tome Pires yang mengungkapkan bahwa kebanyakan orang terkemuka di Passai adalah orang Benggali atau keturunan mereka, bahkan lebih jauh Fatimi menjelaskan bahwa Islam pertama kali muncul di Semenanjung Melayu. Yakni dari arah timur pantai, bukan dari barat Malaka, lalu melauai Kanton, Pharang (Vietnam, Leran dan Trengganu). Proses awal islamisasi ini, menurut Fatimi terjadi pada awal abad ke 11 M. masa ini dibuktikan dengan ditemukannya batu nisan seorang muslimah bernama Fatimah binti Maimun yang wafat pada tahun 475 H atau 1082 M di Leren Gresik.¹²⁹

Masih berkaitan dengan kedatangan Islam ke Nusantara, Wan Hussein Azmi menambahkan satu lagi teori bahwa Islam datang dari Cina. Ia mengutip teori Imanuel Godinho de Eradie seorang ilmuan Spanyol yang menulis pada 1613 M. "sesungguhnya aqidah Muhammad telah diterima di Pattani dan Pam di Pantai Timur kemudian diterima dan dikembangkan Para mesyawara pada 1411 M."¹³⁰

Sementara itu ekspedisi laksamana Ceng-Ho yang memasuki Nusantara menimbulkan dugaan bahwa Islam bisa dimungkinkan datang melalui Cina. A. Dahana, guru besar studi Cina, Universitas Indonesia (UI) Depok, berpendapat perkiraan bahwa Ceng-Ho juga menyebarkan Islam dalam ekspedisinya tidak mengada-ada. Fakta ini bisa ditelusuri dari faktor Tionghoa dalam islamisasi Asia Tenggara. Selama ini

¹²⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 31.

¹²⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 31-32.

¹³⁰ A. Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Al-Ma'arif, 1993, hal 180.

katanya arus islamisasi yang dikenal hanya berasal dari dua tempat yaitu Gujarat dan Timur -Tengah. Munculnya teori tentang peran warga Tionghoa dalam penyebaran Islam di Nusantara merupakan proses pengayaan khazanah kesejarahan kita.¹³¹

Sementara itu, Prof. Hembing Wijayakusuma dalam kata pengantar buku Laksamana Ceng-Ho menyatakan bahwa Ceng-Ho berjasa besar dalam penyebaran agama Islam, pembauran, dan peningkatan sumber daya manusia dalam bidang perdagangan dan pertanian bagi daerah yang dikunjunginya. Ceng-Ho juga memiliki peran besar dalam membentuk masyarakat muslim Tionghoa dan membangun hubungan diplomatik dan persahabatan antara Tiongkok dan masyarakat Indonesia serta dengan masyarakat dunia lainnya.¹³²

Seiring berjalannya waktu, peta penyebaran agama Islam di Indonesia abad 15 menunjukkan jaringan yang luas hampir di seluruh pulau besar di Indonesia, seperti Sumatra, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara, Maluku dan Papua. Keberhasilan penyebaran Islam ini selain oleh para ulama sendiri, juga atas dukungan politik dan kekuasaan Raja atau Sultan yang turut menyebarkannya. Faktor lain dari keberhasilan penyebaran Islam adalah agama Islam yang bersifat universal, komprehensif dan *rahmatan lil'alam*.¹³³

Di wilayah Jawa Barat penyebaran agama Islam dirintis oleh seorang ulama yang bernama Syaikh Musyadatillah atau Syaikh Qurrotul'ain (Syaikh Hasanudin). Syaikh Quro merupakan tokoh penting penyebar Islam di Jawa Barat, karena sebelumnya Jawa Barat berada dalam kerajaan Hindu Tarumanegara (395-628 M), Sunda dan Galuh (628-1357 M), Pajajaran Pakuan (1357-1521 M), kerajaan Sumedang larang (1580-1608 M).¹³⁴

Syaikh Quro adalah putra Ulama besar Mekah yang menyebarkan agama Islam di Campa (Kamboja). Ayahnya bernama Syaikh Yusuf Siddiq, seorang ulama besar di Campa, yang masih ada garis keturunan dengan Syaikh Jamaluddin serta Syaikh Jalaluddin Ulama besar Mekkah, bahkan menurut sumber lainnya garis keturunannya itu sampai

¹³¹ Didin Saepudin, *Proses Islamisasi Penduduk Indonesia dalam Perspektif Sejarah*, hal. 227.

¹³² Kong Yuanzhi, *Muslim Tionghoa Ceng-Ho Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara*, Jakarta: Pustaka Popular Obor, 2005, hal. 32.

¹³³ Fauzan Al-Anshari, *Garis-garis Besar Syari'at Islam*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, Cet 1, hal.3.

¹³⁴ Yunus Suherman, *Sejarah Perintisan Penyebaran Islam di Tatar Sunda*, Bandung: Pustaka, 1995, Cet. Ke-2, hal 5-15.

kepada *Sayyidina* Husein bin *Sayyidina* Ali ra. dan Siti Fathimah *binti* Rasulullah Saw.¹³⁵

Pada tahun 1409 M, Kaisar Ceng Tu dari Dinasti Ming memerintahkan Laksamana Sam Po Bo untuk memimpin Armada Angkatan Lautnya dan mengerahkan 63 buah kapal dengan prajuritnya yang berjumlah hampir 27.800 orang untuk menjalin hubungan dengan kesultanan Islam. Dalam rombongan Armada angkatan laut Tiongkok itu diikuti sertakan Syaikh Hasanudin atau Syaikh Quro dari Campa untuk mengajar agama Islam di kesultanan Malaka.¹³⁶

Setelah Syaikh Quro menunaikan tugasnya di Malaka, selanjutnya beliau melakukan kunjungan ke Martasinga, Pesambangan dan Japura melalui Pelabuhan Muara Jati, Cirebon untuk menyebarkan agama Islam. Pada waktu itu Jawa Barat masih dikuasai Negeri Padjajaran yang masih menganut agama Hindu, Raja Padjajaran bernama Prabu Anggalarang rupanya mencemaskan kegiatan penyebaran agama Islam yang dilakukan Syaikh Quro, sehingga memintanya agar penyebaran agama Islam yang dilakukannya dihentikan. Perintah itu dipatuhi oleh Syaikh Quro lalu beliau pun kembali lagi ke Malaka.¹³⁷

Beberapa waktu kemudian, Syaikh Quro membulatkan tekadnya untuk kembali ke wilayah kerajaan Hindu Padjajaran. Perjalanan rombongan Syaikh Quro melewati laut Jawa kemudian memasuki Muara Kali Citarum, yang pada waktu itu Muara Citarum ramai dilayari oleh perahu para pedagang yang keluar masuk wilayah Padjajaran. Selesai menelusuri kali Citarum ini akhirnya rombongan Syaikh Quro singgah di Pura Dalem atau Pelabuhan Karawang. Kedatangan Ulama besar ini diterima baik oleh petugas pelabuhan Karawang dan diizinkan untuk mendirikan Musholla yang digunakan juga untuk tempat belajar mengaji dan tempat tinggal.

Pada masa itu daerah Karawang sebagian besar masih merupakan hutan belantara serta daerah yang dikelilingi oleh rawa-rawa. Hal ini menjadikan dasar pemberian nama Karawang, yang berasal dari bahasa Sunda yaitu karawa-an yang memiliki arti tempat atau daerah yang berawa rawa. Kebradaan daerah Karawang sudah dikenal sejak masa Kerajaan Padjajaran yang berpusat di Bogor, karena pada masa itu,

¹³⁵ Syamsurizal, *Ikhtisar Sejarah Singkat Syaikh Qurratul 'ain*, Karawang: Mahdita, 2009, hal. 10.

¹³⁶ Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari : Karya Sastra Sebagai Sumber Pengetahuan Sejarah*, Bandung: Proyek Permuseuman, Jawa Barat, 1986, hal. 31. Laksamana Teng-Ho kemungkinan adalah Laksamana Ceng-Ho yang disertai Ma Huan dan Feh Tsin, keduanya pandai berbahasa Arab dan telah beragama Islam.

¹³⁷ Dewan Keluarga Masjid Agung Karawang, *Sejarah dan Peranan Masjid Agung Karawang dalam Pembinaan Umat yang Beriman dan Bertakwa*, Karawang, tanpa pengarang, 1993. hal. 4.

Karawang merupakan satu-satunya jalur lalu lintas yang sangat penting sebagai jalur transportasi hubungan antara kedua kerajaan besar yakni kerajaan Pakuan Padjajaran dengan kerajaan Galuh Pakuan yang berpusat di Ciamis.¹³⁸

Peranan sosial keagamaan Syaikh Quro dalam menyebarkan agama Islam, beliau berjasa dalam usaha islamisasi pemerintahan kerajaan Padjajaran (Raja Prabu Siliwangi) sehingga memudahkan penyebaran agama Islam di Jawa Barat. Selain itu peranan sosial lainnya beliau, membangun lembaga pendidikan yaitu pesantren Quro yang sekarang telah berubah menjadi masjid Agung Karawang¹³⁹ adapun peranan dalam hal kegagamaan yakni syaikh Quro menyebarkan agama Islam kepada masyarakat Jawa Barat, sehingga merubah keyakinan mereka dari masyarakat yang berkeyakinan Hindu dan Budha, menjadi masyarakat yang Islami.

Saudagar-saudagar Arab selatan semenanjung tanah Arab yang pulang balik ke alam Melayu ramai di antara mereka itu telah memeluk Islam di tahun 630/9 H, karena di tahun itu, seluruh kabilah-kabilah Arab mengantar rombongan-rombongan itu, termasuk rombongan dari Yaman dan Hadramaut, dan anggota rombongan itu memeluk Islam. Islam di tahun 630 M/9 H itu berkembang luas di Selatan semenanjung Arab sehingga Nabi SAW mengantar sahabat Mu'adz ibn Jabal ke Yaman untuk mengajar Al-Qur'an dan hukum-hukum agama.¹⁴⁰

Terdapat dari karangan tua China mengatakan ada sebuah kerajaan yang bernama Ta Shi/Ta Chi di gugusan pulau-pulau Melayu, dan kerajaan ini telah mengikat hubungan diplomatik dengan Cina dari tahun 630 M. Hingga tahun 655 M dan Ta Chi adalah nama yang diberi oleh orang-orang Islam gugusan pulau-pulau Melayu di Pertengahan abad ke VII M. Dakwah Islamiyah pun telah tiba di alam Melayu/gugusan pulau-pulau Melayu di sekitar tahun 630 M, yaitu di zaman hidup Nabi SAW atau di pertengahan abad VII masehi. Hakikat ini telah diakui di "seminar sejarah masuknya Islam ke Indonesia" yang telah diadakan di Medan, Indonesia tahun 1936 M¹⁴¹. Minimal ada tiga teori tentang kedatangan Islam ke alam Melayu yaitu:

¹³⁸ Pemda Karawang, *Sejarah Singkat Hari Jadi Kabupaten Karawang berikut Silsilah dan Urutan para Bupati*, 2009, hal. 3-4.

¹³⁹ Dewan Keluarga Masjid Agung Karawang, *Sejarah dan Peranan Masjid Agung Karawang dalam Pembinaan Umat yang Beriman dan Bertakwa*, Karawang, tanpa pengarang, 1993. hal. 8.

¹⁴⁰ Madya Wan Hussein Azmi, dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Alma'arif, 1989, hal. 178

¹⁴¹ Madya Wan Hussein Azmi, dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Al-Ma'arif, 1989, hal. 179

1. Datangnya secara langsung dari Arab. Dasar teori ini yaitu karena Muslimin alam Melayu berpegang pada mazhab Syafi'i yang lahir di semenanjung tanah Arab, teori ini didukung oleh Sir John Crowford.
2. Datangnya dari India. Teori ini lahir setelah tahun 1883 M, dibawa oleh Snouck Hurgronje. Teori ini didukung oleh banyak ilmuwan seperti Gonda Marrison, R.A. Kern, C.A.O. Van Nieuwenhuize, Van Ronkel. Dasar teori ini yaitu adanya perhubungan perniagaan yang teguh antara India dengan gugusan pulau-pulau Melayu.
3. Datangnya dari Cina. Teori ini dikemukakan oleh Emanuel Godinho de Eradie seorang scientiss Spanyol yang menulis tahun 1613 . katanya: "Sesungguhnya akidah Muhammad telah diterima di Patani dan Pam di pantai Timur kemudian diterima dan diperkembangkan oleh Permaicuri (yaitu Parameswara) di tahun 1411 M."¹⁴²

Pada tahun 1906 sarjana Snouck Hurgronje berkata bahwa: "*Islam imported from India*". Menilik laporan Maharajo Kao Tsung dari dinasti T'ang maka dalam tahun-tahun 651, 713 dan 726 tidaklah ada jalan pelayaran lain kecuali Selata Malaka. Bukan tidak mungkin pula bangsa Arab telah memetakan negeri-negeri sepanjang pantai Melaka, mengingat tahun 700 dari kalangan bangsa Arab telah lahir ilmu-ilmu dan sejarawan antara lain al-Juwaini. Dalam perjalanan pelayaran mereka tentu mereka mengamati peparuh Hindu sepanjang pantai Melaka. Pengaruh Hindu yang menyusup ke Pidie dan Aceh besar, maka dengan mudah bertapak misi Islam pijak di Perlak seperti yang dituturkan oleh sarjana Harry W Hazzard:

"Kaum muslimin pertama kali mengunjungi Indonesia diduga abad ke-7. Pedagang-pedagang Arab yang telah berdiam di Sumatera dan dalam perjalanan ke Cina. Pengikut-pengikut mereka adalah dari pedagang-pedagang Gujarat yang turut mengambil bagian perdagangan lada, dan menjelang tahun 1100 mereka telah mewujudkan kombinasi keunikan perdagangan dan agama yang merupakan gaya penyebaran Islam di Indonesia. Menjelang tahun 1290 mereka menghendaki tempat yang permanen untuk berpijak di perlak paling ujung pulau sumatera dan dari perak mereka menyebarkan Islam ke sepanjang pantai dan ke pulau-pulau lainnya. Menetap di bandar-bandar"¹⁴³.

¹⁴² Madya Wan Hussein Azmi, dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Al-Ma'arif, 1989, hal. 179

¹⁴³ Abdul Jalil, "*Kerajaan Islam Perlak, Poros Aceh, Demak-Termate*", dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Alma'arif, 1989, hal.270

Dalam buku D.G.E Hall¹⁴⁴, tahun 1295 telah Islam seluruhnya: Perlak, Pase, Samudera, Aceh dan Malaka dan sesudah itu bila dikronologiskan tahun-tahunnya Islam telah bertapak di:

DAERAH	TAHUN ISLAM MASUK
Kedah	1414
Demak	1450
Ternate	1475
Minangkabau	1500
Brunei	1500
Buru	1500
Bantam	1525
Surabaya	1525
Banyumas	1586
Galuh	1595
Makasar	1604
Panarukan	1614
Jepara	1616
Lasem	1616
Pasuruan	1617
Madura	1624
Blambangan	1639

Kalau dilihat dari data-data yang ditemukan di atas, maka penulis memetakan dua wilayah besar. Yaitu wilayah semenanjung Melayu dan wilayah Jawa. Kalau Islam masuk ke Indonesia pada tahun 630 M ke semenanjung Melayu (khususnya Aceh), itu sangat mungkin, sebab di semenanjung Melayu tidak begitu kental tradisi Hindu, sehingga orang Arab bisa mudah mendakwahkan agama Islam. Terbukti, hingga saat ini tradisi-tradisi Melayu dan peninggalannya tidak ada unsur Hindunya, atau kalau ada, sangat minim, dan masjid/surau sebagai pusat belajar mengajar bukan pendopo atau pesantrian seperti di Jawa.

Hal ini sangat berbeda dengan di Jawa, khususnya Jawa Timur. Pada masa itu (tahun 630 M) kepercayaan animisme dan dinamisme, serta Agama Budha begitu mengakar, sehingga sangat sulit diterima masyarakat kecuali harus mencari titik kesamaan unsur. Oleh karena itu, pada titik ini kita menjadi yakin bahwa Islam masuk ke Jawa pada abad ke-13, saat kerajaan yang beragama Hindu berkuasa (Majapahit). Sehingga dalam mendakwahkan Islam harus mencari titik “kesamaan”

¹⁴⁴D.G.E. Hall, *a History of South East Asia*, London: Macmillan & Co Ltd. 1960, hal. 178

antara Islam dan Hindu, titik “kesamaan” kedua agama tersebut yaitu *tasawwuf* dan perilaku kesufian.

Kalau berkaitan dengan kesamaan antara tradisi Hindu dan *tasawwuf* serta perilaku kesufian, tentu saja yang ahli dalam bidang ini adalah orang Gujarat (India) bukan orang Arab. Kalau agama itu mudah diterima, tanpa ada penentangan dari masyarakat, maka sangat masuk akal jika para penyebar agama Islam di Jawa berasal dari Gujarat (India). Sehingga, jika kita memahaminya semacam ini, akan mengakomodir teori masuknya agama Islam tanpa perdebatan dari mana berasal.

Di atas telah disebutkan bahwa yang paling masuk akal menurut penulis adalah bahwa Islam masuk ke Indonesia terbagi menjadi dua:

- a. Masuknya agama Islam di semenanjung Melayu lebih dahulu, sejak abad 630 M dibawa oleh orang Arab.
- b. Masuknya agama Islam di tanah Jawa periode berikutnya dibawa oleh orang Gujarat dengan jalan *tasawwuf* dan perilaku kesufian, hingga *tasawwuf* dan kitab-kitab *tasawwuf* menjadi penting diajarkan.

Perlu menjadi perhatian lagi bahwa Khusus untuk di Jawa, Islam masuk dibawa oleh para penyebar Islam dengan cara yang paling mudah diterima masyarakat dan kebudayaan Jawa. Cara yang paling mudah itu adalah dengan *tasawwuf* dan perilaku kesufian. Sebab *tasawwuf* dan perilaku kesufian tidak mengajarkan cara berislam yang kaku, tidak mengajarkan Islam formalistik, tidak selalu bicara hitam putih (halal dan haram) tetapi lebih pada Islam yang substansial dan mengajarkan tentang universalitas ajaran Islam. Di sinilah dapat kita pahami bahwa Islam mudah diterima masyarakat, sebab tidak melalui jalan konfrontasi dan serangan-serangan terhadap budaya setempat (nusantara), tetapi bagaimana budaya setempat ada yang diakomodir, ada yang dimodifikasi dengan dimasuki ruh Islam dan jika pada level yang sangat bertolak belakang dengan moral Islam maka hal tersebut ditolak dan dihilangkan, seperti sistem kasta di masyarakat yang merupakan warisan Hindu.

Dari penyebaran dan dakwah Islam di nusantara dengan berdasar pada ajaran *tasawwuf* dan perilaku kesufian itu membuat Islam nusantara adalah Islam yang khas, Islam yang substansial-universal, bukan Islam formalistik belaka yang tidak mampu memisahkan dan membedakan antara mana yang Arabisasi dan mana yang Islamisasi. Oleh karena itu, di sini dapat juga kita fahami bahwa Islam formalistik adalah Islam yang lebih mementingkan kulit daripada isi.

C. Kedalaman Ilmu dan Kearifan Para Penyebar Islam di Nusantara

Di atas telah disebutkan mengenai sejarah masuknya Islam ke nusantara. Maka pada bab ini penulis akan menjelaskan bagaimana

kedalaman dan kearifan para penyebar Islam nusantara dengan menyertai contoh yang sampai saat ini masih membudaya di masyarakat.

Ahli sejarah menjelaskan bahwa masuknya Islam di Perak dan di pantai utara pulau Jawa melalui poses *mission sacre* yaitu melalui proses dakwah *bi al-hal* yang dibawakan oleh para muballigh yang merangkap tugas menjadi pedagang. Proses itu pada mulanya dilakukan secara individual. Mereka melaksanakan kewajiban-kewajiban *syari'at* Islam dengan menggunakan pakaian bersih dan memelihara kebersihan badan, pakaian dan tempat tinggal serta rumah-rumah ibadahnya. Dalam pergaulan hidup mereka menampakkan sikap sederhana, dengan tutur kata yang baik, dan sikap sopan sesuai dengan tuntutan akhlak al-karimah, jujur, suka menolong, terutama ikut memberikan pengobatan-pengobatan terhadap orang yang sakit, suka menolong orang yang ditimpa kecelakaan tanpa pamrih. Mereka mengajarkan hidup yang baik, pemeliharaan kebersihan, hidup hormat-menghormati, tolong menolong, hidup bermasyarakat, menyayangi alam dan tumbuh-tumbuhan, memahami makna alam sekitar, melakukan kewajiban-kewajiban yang harus ditunaikan kepada pencipta, serta melakukan amal baik dan menghindari perbuatan jahat, agar mereka mendapatkan kebahagiaan dalam kehidupan yang abadi di kampung akhirat. Sikap seperti itu menjadi daya tarik bagi penduduk pribumi yang saat itu memeluk agama Hindu atau Budha. Mereka tertarik akan kepribadian kaum Muslim, sehingga mereka melihat adanya cahaya iman pada kaum Muslim itu dan menarik mereka untuk memeluk Islam. Dengan demikian, penguasa menilai, ajaran-ajaran Islam tidak mengganggu stabilitas pemerintahan, bahkan ikut mempererat persatuan.¹⁴⁵

Di antara contoh kebijaksanaan penyebar Islam nusantara adalah membangun teologi Islam dengan wayang tanpa menyinggung dan membuat marah orang-orang beragama Hindu-Budha pada masa itu. Wayang merupakan bentuk kebudayaan Hindu-Budha yang diadopsi para penyebar Islam di Jawa (Walisongo) sebagai sarana untuk mengenalkan ajaran Islam. Bahkan, kesenian rakyat tersebut dikonstruksi Walisongo dengan teologi Islam sebagai pengganti dari teologi Hindu. Sampai saat ini pakem cerita asli pewayangan masih merupakan kisah-kisah dari kitab Mahabarata dan Ramayana yang merupakan bagian dari kitab suci Hindu. Walisongo mengadopsi kisah-kisah tersebut dengan memasukkan unsur nilai-nilai Islam dalam plot cerita tersebut. Pada prinsipnya, walisongo hanya mengadopsi instrumen budaya Hindu yang berupa wayang, dan memasukkan nilai-nilai Islami untuk menggantikan

¹⁴⁵ M. Abdul Karim, *Islam Nusantara*, cet I, Yogjakarta: Pustaka Book Publisher, 2007, hlm. 44-45

filsafat dan teologi Hindu (dan tentunya juga teologi Budha) yang terdapat di dalamnya.

Sebagai contoh, Walisongo memodifikasi makna konsep “Jimat Kalimah Shada” yang asalnya berarti “jimat kali maha usada” yang bernuansa teologi Hindu menjadi bermakna “azimah kalimat syahadah”. Frase yang terakhir merupakan pernyataan seseorang tentang keyakinan bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Keyakinan tersebut merupakan spirit hidup dan penyelamat kehidupan bagi setiap orang. Dalam cerita pewayangan, Walisongo tetap menggunakan term tersebut untuk mempersonifikasikan senjata terampuh bagi manusia. Hanya saja, jika perspektif Hindu, jimat tersebut diwujudkan dalam bentuk benda simbolik yang dianggap sebagai pemberian Dewa, maka Walisongo medesakralisasi formula tersebut sehingga sekadar sebagai pernyataan tentang keyakinan terhadap Allah dan rasul-Nya. Dalam perspektif Islam, kalimah syahadah tersebut sebagai “kunci Surga” yang berarti sebagai formula yang akan mengantarkan manusia menuju keselamatan di dunia dan akhirat. Maksudnya, “syahadat” tersebut dalam perspektif muslim mempunyai kekuatan spiritual bagi yang mengucapkannya. Hal ini merupakan pernyataan seorang muslim untuk hidup dengan teguh memegang prinsip-prinsip ajaran Islam sehingga meraih kesuksesan hidup di dunia dan akhirat. Pemaknaan baru tersebut tidak akan mengubah pakem cerita, tetapi telah mampu membangun nilai-nilai Islam dalam cerita pewayangan. Walisongo juga menggunakan kesenian wayang untuk membangun konstruksi sosial, yakni membangun masyarakat yang beradab dan berbudaya. Untuk membangun arah yang berbeda dari pakem asli pewayangan, Walisongo menambahkan dalam cerita pakem pewayangan dengan plot yang berisi visi sosial kemasyarakatan Islam, baik dari sistem pemerintahan, hubungan bertetangga, hingga pola kehidupan keluarga dan kehidupan pribadi. Untuk tujuan tersebut, Walisongo bahkan memunculkan figur-figur baru yang sebenarnya tidak ada dalam kisah asli Mahabarata maupun Ramayana. Figur-figur yang paling dikenal luas adalah punakawan yang berarti mentor yang bijak bagi para Pandawa. Walisongobanyak memperkenalkan ajaran-ajaran Islam (*aqidah*, *syariah*, dan *akhlak*) melalui plot cerita yang dibangun berdasarkan perilaku punakawan tersebut.¹⁴⁶

Nama-nama punakawan sendiri (Semar, Nala Gareng, Petruk, dan Bagong) sebagai satu-kesatuan sebenarnya merepresentasikan

¹⁴⁶ Suparjo, “Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia”, Jurnal Komunika, Fakultas Dakwah STAIN Purwokerto, Vol.2 No.2 Jul-Des 2008, hal. 181.

karakteristik kepribadian Muslim yang ideal. Semar, sebagaimana dijelaskan Sudarto, berasal dari kata ismar yang berarti seorang yang mempunyai kekuatan fisik dan psikis. Ia sebagai representasi seorang mentor yang baik bagi kehidupan, baik bagi raja maupun masyarakat secara umum. Nala Gareng berasal dari kata nala qarin yang berarti seorang yang mempunyai banyak teman. Ia merupakan representasi dari orang yang supel, tidak egois, dan berkepribadian menyenangkan sehingga ia mempunyai banyak teman. Petruk merupakan kependekan dari frase *fatruk ma siwa Allah* yang berarti seorang yang berorientasi dalam segala tindakannya kepada Tuhan. Ia merepresentasikan orang yang mempunyai konsen sosial yang tinggi dengan dasar kecintaan pada Tuhan. *Bagong* berasal dari kata *bagha* yang berarti menolak segala hal yang bersifat buruk atau jahat, baik yang berada di dalam diri sendiri maupun di dalam masyarakat.¹⁴⁷

Dalam Islam, nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, dan kemanusiaan, menempati porsi yang luas. Berpangkal pada itu, Islam pada masa awal mampu bersimbiosis dengan budaya lokal yang sudah barang tentu pula mengedepankan prinsip-prinsip yang sama. Titik temu ini selanjutnya dikemas dalam format dakwah yang tidak melulu mendudukkan masyarakat lokal sebagai tertuduh dan salah, akan tetapi mereka disadarkan dengan berangkat dari pengetahuan yang telah dimilikinya. Salah satu budaya yang penting diajukan adalah tradisi wayang sebagaimana tersebut di atas, yang dikemas sedemikian rupa oleh para wali, sehingga mampu menjadikan ruang ideologisasi masyarakat setempat untuk masuk Islam.¹⁴⁸

Begitulah kearifan dan kebijaksanaan para penyebar Islam di nusantara. Mereka para penyebar Islam melakukan dakwah dengan cara yang damai, santun, selalu memberikan bantuan tanpa pamrih dan tidak pernah menyinggung serta menyakiti prihal apa yang telah dan sedang dikerjakan dalam keseharian masyarakat Indonesia yang telah memiliki tradisi dan budaya sendiri, di mana hal itu membuat orang-orang yang beragama Hindu dan Budha saat itu tertarik dan berpindah untuk memeluk Islam.

¹⁴⁷ Suparjo, “*Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia*”, Jurnal Komunika, Fakultas Dakwah STAIN Purwokerto, hal. 182. Lihat pula Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal. 88-91 dan 241-260.

¹⁴⁸ Ahmad Syafi’i Ma’arif, “*Sublimitas Islam di Indonesia*”, dalam Pengantar buku M. Abdul Karim, *Islam Nusantara*, Yogtakarta: Pustaka Book Publisher, 2007, hal. 6.

D. Sifat dan Kondisi Nusantara yang Pluralistik: Modal Besar Budaya saling Memahami dan Menghormati keragaman.

SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan) merupakan kenyataan sosial maka keberadaannya tidak dapat dilenyapkan. Bahkan setiap upaya untuk melenyapkan dengan dalih apapun, termasuk menuju unifikasi melalui “monolitikisasi” masyarakat, cenderung akan menimbulkan keresahan, gejolak sosial, kerusuhan massa, dan pasti berakhir dengan disintegrasi sosial, Kemajemukan masyarakat (*Qtlures*) tidak dapat dilenyapkan demi jargon persatuan (*unum*), Dengan memahami realitas historis seperti diungkapkan di atas maka ideologi dan perspektif dalam memahami SARA harus dijungkirbalikan, yaitu dari ideologi SARA sebagai sumber pemicu perpecahan menjadi SARA sebagai kekuatan untuk pemberdayaan dan demokrasi masyarakat.¹⁴⁹

Bangsa Indonesia memiliki predikat sebagai entitas yang majemuk dan heterogen karena terdiri atas beraneka ragam ras, suku bangsa, dan agama. Pada konteks sejarah pertumbuhan budayanya, Indonesia pernah mengalami berbagai macam zaman seperti Hindu, Budha, Islam dan juga pernah dilanda oleh arus *Missie* dan *Zondig* di zaman penjajahan, merupakan contoh dari proses evolusi budaya yang patut digali secara cermat. Fenomena pluralitas yang dimiliki bangsa Indonesia, pada satu dimensi telah mencerminkan pola kehidupan harmonis, moderat dan elegan yang menampilkan konstruksi sosial-budaya, sehingga dapat berdampingan dan tidak saling berbenturan.¹⁵⁰

Kemajemukan tersebut adalah anugerah, namun juga dapat berpotensi menimbulkan masalah apabila tidak dikelola dengan baik. Salah satu masalah berkaitan dengan kemajemukan bangsa Indonesia adalah dalam hal kehidupan beragama. Kerukunan hidup antar atau internal umat beragama di Indonesia sangat penting karena agama bagi masyarakat Indonesia adalah sistem acuan nilai (*system of referenced values*) yang menjadi dasar dalam bersikap dan bertindak bagi para pemeluknya.

Kemajemukan yang telah ada di Indonesia sejak dulu kala tentu saja tidak bisa dihilangkan, jika kita fahami secara mendalam hal tersebut justru menjadi modal yang sangat besar bagi bangsa Indonesia dalam kerangka global untuk mewujudkan kedewasaan dalam menjalani hidup secara berdampingan, saling menghormati, saling menghargai satu sama lain dalam lintas SARA. Oleh karena itu, khusus mengenai pemahaman terhadap agama, orang Indonesia sejak dulu hanya mengerti

¹⁴⁹ Heru Nugroho, “*Dekonstruksi Wacana SARA Negara dan Implikasinya Terhadap Kemajemukan Masyarakat Indonesia*”. Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UGM, Volume I Nomor 2, Nopember 1997, hal. 7

¹⁵⁰ M. Abdul Karim, *Kata Pengantar dalam Islam Nusantara*, cet I, hal. 8

dan mau dengan pemahaman keagamaan yang tidak kaku, pemahaman agama yang kontekstual terhadap zaman yang melingkupinya. Karena bangsa Indonesia memang sudah terdidik dalam pluralitas sehingga merebaknya isu-isu untuk memecah belah persatuan, dengan modal ini dapat ditepis dan ditolak dari dalam, dari fitrah bangsa Indonesia sendiri.

Setelah kita mengerti dan faham mengenai Islam nusantara, maka selanjutnya yang tidak kalah pentingnya adalah hal apa yang harus dipertahankan dari Islam nusantara, dan hal apa pula yang harus didekonstruksi sehingga akan dimengerti eksistensi bangsa Indonesia dari jajaran negara-negara lain dan tentu saja jika kitamasih ketinggalan yang amat jauh, hal tersebut harus diupayakan segera dan semaksimal mungkin.

1. Hal yang Harus dipertahankan

Islam nusantara memiliki ruh atau spirit yang dalam. Beberapa Ruh atau spirit yang dalam yang positif itu harus dipertahankan dan terus harus dijaga baik-baik. Di antara spirit atau ruh tersebut dalam pandangan penulis adalah:

a. Toleransi dalam Keanekaragaman

Para penyebar Islam telah menanamkan benih-benih toleransi kepada masyarakat Indonesia. Benih-benih yang disebar tersebut tumbuh dan berkembang dengan subur. Penyemaian benih toleransi oleh para penyebar Islam di nusantara tentu atas dasar *ijtihad* yang mendalam dan bertanggung jawab. Mereka paham dan mengerti bahwa Islam membawa ajaran moral yang universal, di antaranya adalah ajaran toleransi, sebab secara fitrah, manusia dilahirkan dalam aneka warna yang berbeda-beda.

b. Apresiasi dan Penghargaan terhadap Tradisi yang Baik

Perlu disadari bahwa Islam pada masa Nabi pun dibangun di atas tradisi lama yang baik (lihat pada deskripsi sebelumnya mengenai *tahmil*, *taghyir* dan *tahrim*). Hal ini tentu saja menjadi bukti bahwa Islam tak selamanya memusuhi tradisi lokal. Tradisi yang baik tidak dimusuhi, namun justru menjadi sarana vitalisasi nilai-nilai Islam, sebab nilai-nilai Islam perlu kerangka yang akrab dengan pemeluknya.¹⁵¹ Dan untuk bisa berkembang, justru Islam harus masuk dalam ruang tradisi, bukan penghancuran kepada tradisi. Tetapi tradisi yang diapresiasi dan dihargai adalah tradisi yang baik, dan memajukan peradaban, bukan tradisi yang tidak baik seperti sistem kasta, ketidaksetaraan, dan lain-lain yang bertentangan dengan spirit Islam.

¹⁵¹ Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi, Islam Indonesia" dalam *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, (et.al), Jakarta: Erlangga, 2003, hal. 21.

c. Elastis alias Tidak Kaku dalam Membaca Teks Keagamaan.

Teks suci keagamaan (*Al-Tanzil al-Hakim*, al-Qur'an) turun dalam ruang dan waktu tertentu (Masyarakat dan budaya Arab abad ke-7). Abad ketujuh itu berbeda dengan abad kesepuluh, dengan abad kedua puluh atau dengan abad keempat puluh. Manusia dari masing-masing abad tersebut berbeda-beda dalam hal tingkat pengetahuan, perangkat-perangkat saintifik, problem-problem sosial, ekonomi, politik serta problematika pengetahuan. Semua akan membaca *al-Tanzil al-Hakim* dalam kerangka tingkat pengetahuan dan problematika tersebut di atas yang membatasinya. Mereka mendapati atau memahami dalam *al-Tanzil al-Hakim* hal-hal yang tidak didapati orang lain. Hal ini menegaskan bahwa *al-Tanzil al-Hakim* mengandung "karakter kehidupan", memiliki "kondisi berada" (*kainunah*) pada dirinya, dan mengandung "kondisi berproses" (*sayrurah*) dan "kondisi menjadi" (*shayrurah*) untuk lainnya. Oleh karena itu, teks itu tetap sedangkan kandungan makna akan bergerak terus menerus sesuai dengan masa yang dihadapi manusia", dan teks selalu berhadapan dengan realita sehingga teks harus melakukan dialektika teks dan kandungan makna.¹⁵² Hal seperti ini disadari dan benar-benar dimengerti oleh para penyebar Islam sehingga dalam menyebarkan Islam dengan cara yang elastis, penuh pengertian dan tidak kaku.

2. Yang Harus Didekonstruksi

Walaupun di atas telah disebutkan bahwa beberapa yang memang harus dipertahankan dan terus dijaga dari spirit Islam nusantara, namun hemat penulis, ada beberapa hal yang harus didekonstruksi. Di antara yang harus didekonstruksi itu adalah:

a. Doktrin al-Ghazali dalam hal Memusuhi Filsafat dan Dikotomi Ilmu

Perlu diingat kembali bahwa Seiring dengan adanya teologi rasionalis Muktazilah yang mengagungkan rasional tersebut, maka pada masa dinasti Abbasiyah sekitar hampir dua abad tersebut mengalami perkembangan ilmu pengetahuan yang menghasilkan peradaban yang sangat tinggi, sebab teologi Mu'tazilah tersebut sangat sesuai dengan filsafat maupun ilmu pengetahuan alam.¹⁵³

¹⁵²Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah: Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: al-Ahali, 2000, hal. 55.

¹⁵³Oleh karena sangat semangatnya khalifah al-Makmun pada ilmu pengetahuan dan rasionalisme, maka Muktazilah menjadi teologi resmi negara. Yang menarik adalah, al-Makmun membuat lembaga *mihnah*, semacam lembaga peradilan umum yang menguji dan menyeleksi orang yang menentang ajarannya (muktazilah). Di antara korban *mihnah* yang sangat terkenal adalah Imam Ahmad ibn Hanbal, karena keberanian dan kegigihannya

Ternyata saat Muktazilah berkuasa pada masa Abbasiyah, masih ada kaum sunni ortodoks. Kaum Muktazilah dianggap melakukan bid'ah. Tetapi beberapa teolog Sunni mengikuti al-Anshari (w. 935), menerima metode-metode argumen Muktazilah dan menggunakannya untuk membela formulasi-formulasi doktrin standar Sunni. Pengadilan untuk menentang sunni ortodoks masih terus berlanjut di bawah kekuasaan penerus al-Makmun. Tetapi pada tahun kedua kekuasaannya, 848 M, al-Mutawakkil membalikkan dominasi Muktazilah dan kembali mengembangkan ajaran lama (sunni ortodoks).

Dari sisi teologi, orang yang paling berjasa dalam menghempaskan teori Muktazilah dan membangun kembali ajaran ortodoks yang sejak saat itu menjadi warisan Sunni Islam adalah Abu Hasan al-Asy'ari dari Baghdad (w. 936), salah seorang keturunan Abu Musa al-Asy'ari, arbitator dari pihak Ali dalam konflik melawan Mu'awiyah. Setelah periode al-Asy'ari, kalangan skolastik berusaha menggabungkan ajaran agama dengan pemikiran Yunani, sehingga menjadi bagian penting dari kehidupan intelektual Muslim sebagaimana yang terjadi pada perkembangan Kristen abad pertengahan.¹⁵⁴

Perkembangan teologi skolastik yang fondasinya dibangun oleh al-Asy'ari, kemudian dikembangkan dan disempurnakan oleh Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111). Al-Ghazali berhasil menguasai argumentasi yang dikembangkan dalam filsafat neoplatonisme Arab. Ini dicapainya dengan membaca sendiri naskah-naskah mereka (naskah orang Yunani seperti Plato).¹⁵⁵ Bapak mazhab Islam ini menjadi otoritas puncak bagi kalangan Sunni ortodoks. Spekulasi mazhab ortodoks mencapai titik puncaknya. Di antara karya-karya al-Ghazali yang sangat masyhur dalam bidang *tasawuf* adalah *Ihya' 'Ulum al-Din, Fatihat al-'Ulum, Tahafut al-Falasifah, al-Iqtishad fi al-I'tiqad*. Karya-karya tersebut menurunkan fiqh dari tingkatan tertinggi yang pernah dicapai, menggunakan dialektika Yunani untuk membangun sistem pragmatis, dan memanfaatkan filsafat untuk mengembangkan teologi

memperjuangkan pemikiran ortodoks konservatif. Liht Philip K. Hitti, K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2010, hal. 542-543

¹⁵⁴ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: hal. 544.

¹⁵⁵ W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medievel Europe*, edisi bahasa Indonesia, *Islam dan Peradaban Dunia: Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, terj. Hendro Prasetyo, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995, hal. 61.

ortodoks.¹⁵⁶ Setelah al-Ghazali, logika Aristotelian diterima oleh para teolog yang lebih rasional sebagai salah satu pelengkapan metodologi mereka, tetapi ilmu pengetahuan Yunani berkurang dan tak banyak dikembangkan,¹⁵⁷ kemudian mengalir ke Eropa.

Tak dapat disangkal lagi bahwa corak pemikiran Islam Indonesia terkenal sangat berwarna kesufiannya yang pekat. Ini tentu tidak mengherankan jika dilihat dengan komprehensif. Karena datangnya Islam ke kawasan ini, seperti juga yang ke Asia Tengah dan Afrika Hitam, banyak ditangani oleh kaum sufi sekaligus pedagang. Dalam pemikiran Islam yang bercorak kesufian itu pengaruh Imam al-Ghazali sangat kuat terasa dan dinyatakan dalam berbagai dokumen karya tulis. Berkenaan dengan ini patut kita ingat bahwa al-Ghazali yang wafat tahun 1111, yaitu empat abad sebelum jatuhnya Malaka ke tangan Portugis. Dan kerajaan Hindu Majapahit baru berdiri pada tahun 1295, hampir dua abad setelah wafatnya al-Ghazali. Karena itu mudah dibayangkan bahwa berbagai karya al-Ghazali sangat luas beredar di kalangan cendekiawan Islam di Indonesia dan sangat mempengaruhi pemikiran mereka.¹⁵⁸

Proses pengislaman di nusantara khususnya di Jawa baru benar-benar terjadi empat abad setelah wafat Imam al-Ghazali. Jadi para wali Jawa tampil sekitar empat ratusan tahun setelah al-Ghazali wafat. Maka tidak mengherankan bahwa pemikiran al-Ghazali juga sudah sangat terasa pada pandangan para wali. Yaitu hendak menggabungkan dengan serasi antara *syari'at* dengan *thariqat*.¹⁵⁹

Dari sini dapat ditegaskan bahwa Islam Nusantara merupakan Islam yang diwariskan oleh masa kemunduran Islam, sehingga tak satupun ada yang mengajarkan filsafat, ilmu sains alam masa kejayaan Abbasiyah, karena memang filsafat dan sains alam yang sudah dipadamkan oleh al-Ghazali telah mengalir ke Eropa. Oleh karena itu, sudah berabad-abad lamanya Islam ada di Indonesia, tetapi yang dilakukan hanyalah tradisi-tradisi nusantara *sich* yang tidak *problem solving* bagi dinamisasi peradaban. Yang

¹⁵⁶ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, hlm. 546

¹⁵⁷ W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, edisi bahasa Indonesia, *Islam dan Peradaban Dunia: Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan*, terj. Hendro Prasetyo, hal. 61.

¹⁵⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. iv, hal. 26.

¹⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. iv, hal. 29.

dilakukan bukanlah tradisi keilmuan dan menaklukkan alam semesta dengan penguasaan sains. Oleh karena itu, Islam nusantara tak mampu merubah menjadi zaman modern dengan teknologi Industri, karena Islam yang diajarkan adalah Islam ala al-Ghazali yang memusuhi filsafat dan sains alam serta mengalirkannya ke Eropa, sehingga umat Islam di Indonesia hanya mengandalkan alam, bukan penakluk alam. Dengan sistem agraris tradisional, bukan teknologi industri.

b. Penjagaan yang Kuat terhadap Mitos dan Mistik oleh Islam Nusantara

Di atas telah disebutkan bahwa Islam nusantara adalah warisan saat Islam mundur dan filsafat serta ilmu sains alam dihancurkan dan beralih ke Eropa. Namun sangat disayangkan bahwa hal ini belumlah disadari banyak kalangan, sehingga kemunduran ini tetap dijaga tanpa mau bagaimana bisa maju. Hal ini terbukti, sebagian umat Islam indonesia khususnya kalangan umat Islam dan pesantren tradisional masih mengandalkan kitab-kitab klasik warisan masa kemunduran Islam misalnya kitab *al-Awfaq* karya al-Ghazali yang berisi *wifq* atau jimat dan kitab *Syams al-Ma'arif* karya al-Buni yang konon kedua kitab tersebut (selain kitab Mujarrabat) mampu merubah kehidupan dan menyelesaikan masalah dalam kehidupan. Selain itu, kitab tersebut bersisi juga cara pengobatan dengan cara mistis yang tak masuk akal.

Tradisi mitos dan mistis yang diajarkan dalam Kitab tersebut masih dipelihara dan dijadikan andalan oleh umat Islam khususnya kalangan Islam tradisional. Padahal di era kontemporer saat ini, orang yang memiliki kemampuan untuk meneliti dan menaklukkan alam semesta dengan sainslah yang akan maju dan mampu membangun peradaban, bukan mengandalkan hal yang mitos dan mistis. Semakin terjebak mistis dan mitos serta tidak rasional dalam berpikir, maka semakin terbelakang dan tidak maju. Sebab, alam semesta hadir untuk ditaklukkan dan dikelola buat kepentingan manusia dengan ilmu sains, bukan dipelihara secara mitos dan mistis. Oleh karena itu, hal-hal yang dianggap mitos dan mistis tersebut harus didekonstruksi.

Jika kita menginginkan Islam nusantara menjadi Islam yang maju dan ber peradaban di mana teknologinya tidak kalah dengan negara-negara maju (Eropa dan Amerika) yang mampu merubah sistem agraris menjadi teknologi industri, maka berpikir rasional, dan mengembangkan sains untuk menaklukkan alam adalah jalan yang harus ditempuh. memelihara mistis dan mitos akan berdampak pada tidak majunya Islam dan bangsa Indonesia pada

umumnya. Contoh ketidakkmajuan dari Islam nusantara dan bangsa Indonesia pada umumnya karena mengandalkan mistis dan tidak menguasai alam serta teknologi adalah hanya karena tidak hujan tujuh bulan saja menyebabkan gagal panen karena tidak mampu merubah dari sistem agraris ke sistem teknologi industri lantaran tidak rasional dan tidak mengembangkan sains.

E. Paradigma Islam Nusantara Terhadap Tradisi

Sejarah islam merupakan salah satu hasil perkembangan, perdebatan, dan interpretasi yang konstan. Kalangan muslim meyakini nabi Muhammad Saw sebagai utusan Allah SWT dan penutup para Nabi. Tradisi muslim bisa dengan sangat baik dipahami sebagai suatu perjuangan intelektual, spiritual, dan sosial untuk menentukan dan menerapkan makna pesannya. Jauh dari merupakan suatu system ajaran dan ritual yang kaku, islam lebih ditandai oleh persoalan-persoalan tanpa henti mengenai bagaimana manusia seharusnya memperlakukan diri mereka agar sesuai dengan kehendak Allah SWT. Nabi Muhammad adalah model seorang legalitas, mistikus, dan bahkan kultus wali rakyat. Perdebatan sektarian dan doktrinal berpusat pada persoalan bagaimana manusia bisa dan seharusnya mengikuti contoh kesalehannya.¹⁶⁰

Disamping tradisi perdebatan dan keragaman ini, ada dua tradisi lain yang berupaya merestonasi versi ajaran dan praktik Nabi yang asli. Pertama, di satu ekstrim bersifat umum (*Catholic*) dan yang lainnya fundamentalis. Tradisi yang bersifat umum, contohnya al-Ghazali, kerajaan Moghul Akbar, dan kultus kraton Yogyakarta, berusaha menyatukan tradisi muslim yang berbeda-beda dengan menerapkan saling ketergantungan ajaran, ritual, dan social sedangkan fundamentalisme, di antaranya sekte Wahabi Arab dan para pembaru timur tengah, Asia tenggara, dan jawa, berusaha menyingkirkan dari keluarga besar Islam semua orang yang gagal menyesuaikan diri dengan bentuk otodoksi yang kaku dan tegas. Meskipun kedua pandangan ini dari segi waktu dan tempat telah menggapai pengaruhnya pada pokok-pokok yang spesifik, namun tradisi muslim secara keseluruhan terus berestisensi, baik terhadap gerakan pemurnian (*purification*) maupun penyatuan (*unification*) tersebut.¹⁶¹ Bagaimanapun, bisa dikemukakan

¹⁶⁰Mark R Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebathinan*, ter. Hairus Salim HS, Banguntapan Yogyakarta: Ircisod, 2017, hal. 301.

¹⁶¹ Dalam hal ini aneka ragam islam jawa mencerminkan tradisi itu secara keseluruhan. kendati semua orang muslim menganggap diri mereka sebagai anggota satu komunitas keagamaan, perbedaan-perbedaan doktrinal dan sektarian terekspresikan dalam ritus-ritus islam yang paling universal. Haji adalah ritual Islam paling inklusif, yang menggambarkan para peziarah dari seluruh sekte dan masyarakat Islam. Tetapi pada saat

bahwa vitalitas dan daya tarik islam yang luas didasarkan pada keragaman ini dan kenyataan bahwa doktrin Islam bisa digunakan untuk membangkitkan atau melegitimasi sejumlah formasi sosial sebagai tidak sama dengan Islam Arab Badui, Islam Marxis Syiria, Muslim hitam di Amerika, dan teokrasi sufi di Yogyakarta.¹⁶²

Islam Jawa unik, bukan karena ia mempertahankan aspek-aspek budaya dan agama pra Islam, melainkan karena konsep-konsep sufi mengenai kewalian, jalan mistik, dan kesempurnaan manusia diterapkan dalam formulasi suatu kultus kraton (*imperial cult*). Pada gilirannya, agama Negara itu merupakan suatu model konsepsi Jawa tradisional mengenai aturan social, ritual, dan bahkan, aspek-aspek kehidupan sosial seperti bentuk-bentuk kepribadian, hati dan penyakit.

Tatkala hendak mengutus Mu'adz bin Jabal sebagai *qadli* (hakim) di Yaman, Rasulullah Saw sempat melakukan wawancara dengannya. Rasul bertanya, "apabila dihadapkan padamu satu kasus hukum, bagaimana kamu memutuskannya?" Mu'adz menjawab, "saya akan memutuskan berdasar kitabullah. Nabi bertanya lagi, "bila tidak kau temukan di kitabullah? Balas Mu'adz, "saya akan berhukum dengan sunnah Rasul. Nabi melanjutkan pertanyaannya, "Bagaimana jika tidak kau temukan dalam kitabullah maupun sunnah Rasulullah? Mu'adz menjawab," saya akan ber*ijtihad* berdasar pendapatku sendiri dengan sungguh-sungguh."Nabi lalu menepuk dada Mu'adz sebagai isyarat memberikan restu kepadanya.¹⁶³

Dalam literature *Ushûl Fiqh*, riwayat di atas umumnya dipakai sebagai dalil tentang keabsahan status *ijtihad* dalam hukum islam, dan kenapa itu perlu?. Namun sesungguhnya ada pesan lain yang menarik untuk dicermati. Dengan bertanya ke Mu'adz bagaimana ia akan memutuskan perkara yang tidak ia temukan rujukannya di Al-Qur'an maupun As-Sunnah, Nabi secara implisit mengakui adanya kemungkinan muncul kasus-kasus hukum baru di wilayah baru di tempat di mana Nabi dan para sahabatnya tinggal. Nabi menyadari betapa lokasi yang terletak ribuan kilometer dari Madinah seperti Yaman berpotensi melahirkan kasus-kasus hukum yang tidak bisa ditemukan dalam Al-Qur'an maupun hadits. Kalau pada masa Nabi saja Yaman, yang nota bene masih termasuk kawasan Arab, bisa memunculkan keadaan-keadaan baru yang tak ada presedennya di Al-Qur'an dan As-Sunnah,

yangsama program ritual haji itu mengartikulasikan adanya keretakan-keretakan teologis, di mana shalat dipimpin secara bergantian oleh imam dari empat madzhab fiqh utama.

¹⁶²Mark R Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebathinan*, ter. Hairus Salim HS, Banguntapan Yogyakarta: Ircisod, 2017, hal. 302.

¹⁶³Akhmad Sahal, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 15.

apalagi wilayah-wilayah lain yang letaknya lebih jauh lagi, lebih-lebih setelah Nabi Wafat.

Di sini kita berhadapan dengan situasi yang oleh Ibnu Rusyd dalam pengantar kitabnya, *Bidāyat al-Mujtahid* dirumuskan sebagai *al-nushūshal-mutanāhiyah* dan *al-waqā'ī ghair al-mutanāhiyah* (nas atau teks syari'ah yang terbatas, selsai dan peristiwa/kenyataan baru yang bersifat tak terbatas, tak habis-habis). Dan kemunculan *al-waqā'ī ghair al-mutanāhiyah* tersebut bisa terjadi karena adanya konteks ruang dan waktu yang baru, yang berbeda dengan konteks di mana Nabi hidup.¹⁶⁴

Misalnya konteks Indonesia di era sekarang. Umat Islam Indonesia hidup pada suatu masa yang terpaut ribuan tahun dari era Nabi Saw, dan berada di suatu wilayah yang bukan hanya ratusan ribu kilometer jauhnya dari tanah Arab, tempat asal Nabi, melainkan juga mempunyai karakteristik budaya, sejarah dan tradisi yang berbeda sama sekali dari Arab. Realitas keindonesiaan abad ke dua puluh satu adalah konteks baru yang membuka peluang bagi lahirnya persoalan-persoalan baru terkait hukum Islam yang bisa jadi tidak bisa ditemukan rujukannya secara eksplisit dalam sumber-sumber hukum Islam.¹⁶⁵

Dengan kerangka berpikir semacam itulah diskursus Islam Nusantara perlu ditempatkan. "Islam Nusantara" yang menjadi tema mukhtamar NU ke-33 di Jombang pada 1-5 Agustus 2015 menuai debat publik yang ramai. Bagi kalangan NU, Islam Nusantara bukanlah sekte atau aliran baru, dan tidak dimaksudkan untuk mengubah doktrin Islam. Mereka mengartikan Islam Nusantara sebagai keislaman yang toleran, damai dan akomodatif terhadap budaya Nusantara. Karakter semacam itu untuk sebagian terbentuk karena dalam sejarahnya, dakwah Islam di bumi Nusantara tidak dilakukan dengan memberhanguis tradisi, melainkan justru merangkulnya dan menjadikannya sebagai sarana pengembangan Islam. Sedang bagi yang kontra, Islam Nusantara dianggap sebagai bermuatan primordial, mengkotak-kotakan Islam, anti Arab, bahkan dituduh sebagai strategi baru dari JIL, Barat, Zionis dan semacamnya. Islam ya Islam, begitu di antara tanggapan para penentang.

Dengan latar belakang kontroversi semacam itu, dapat dilihat bahwa Islam Nusantara membedah tradisi ini dari perspektif doktrinal dan historis. Ini merupakan bentuk ikhtiar Islam Nusantara melihat dan mendudukan tradisi dari berbagai perspektif. Mulai dari *Ushūl Fiqh*, kaidah fikih, Aswaja dan *tasawuf*, sampai telah ada yang menelusuri sejarahnya dan mengaitkannya dengan tema kebangsaan. Dengan begitu

¹⁶⁴ Akhmad Sahal, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 15.

¹⁶⁵ Akhmad Sahal, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 16.

diharapkan istilah Islam Nusantara tak terjebak dalam pro-kontra yang saling menghakimi, melainkan menjadi diskusi yang produktif dan memperkaya diskursus keislaman di negeri ini.

Salah satu ciri paling mendasar dari konsep Islam Nusantara adalah, moderat (*tawasuth*). Konsep ini tidak hanya mampu menjaga umat Islam untuk tidak terjerumus pada perilaku keagamaan yang ekstrim, berdakwah secara destruktif (merusak), melainkan mampu melihat dan menilai fenomena kehidupan masyarakat secara proporsional.

KH. Afifudin Muhajir¹⁶⁶ dalam tulisannya menegaskan bahwa *manhaj* Islam Nusantara yang dibangun dan diterapkan oleh Wali Songo serta diikuti oleh ulama Ahlussunnah di Negara ini adalah “paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syari’at dengan realitas dan budaya setempat.

Hasbi Ash-Shiddiqie dalam pidatonya pada dies natalis pertama IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta pada 1961 sudah melontarkan ide tentang perlunya “Fiqh Indonesia”. Yakni fikih yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi’at dan watak Indonesia. Hasbi merasa perlu untuk merumuskan “fikih Indonesia” karena ia melihat betapa fikih yang berkembang di Indonesia lebih banyak didominasi oleh “fikih Hijaz, fikih yang terbentuk atas adat istiadat dan ‘urf yang berlaku di Hijaz, atau fikih Mesir, yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fikih Hindi yaitu fikih yang terbentuk atas ‘urf dan adat istiadat yang berlaku di India.¹⁶⁷

Sementara itu, pada dekade 80-an, Abdurrahman Wahid tampil dengan idenya tentang “pribumisaasi Islam”. Di sini Gusdur dengan tegas menyatakan bahwa pribumisasi Islam tidaklah mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam. Selain itu, pribumisasi Islam tidak lantas menempatkan Islam dalam subordinasi budaya dan tradisi, tidak pula melakukan “jawanisasi” atau sinkretisme. Tujuannya adalah bagaimana agar Islam dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya, dan bagaimana agar kebutuhan-kebutuhan lokal dipertimbangkan dalam merumuskan hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri.

¹⁶⁶Katib Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Ia merupakan guru utama *fiqh* dan *Ushul Fiqh* di Ma’had ‘Aly Pesantren Salafiyah Assyafi’iyah, Sukorejo, Situbondo. Ia baru saja meluncurkan karya *Fath al-Mujib* sebagai syarah kitab *Taqrib*.

¹⁶⁷Akhmad Sahal, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 17.

Apa yang dilontarkan Hasbi tentang fikih Indonesia dan Gusdur tentang pribumisasi Islam pada dasarnya menekankan pentingnya menjadikan *'urf* (adat, budaya) dan kebutuhan lokal sebagai bahan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. Tak pelak lagi, ini merupakan salah satu element utama dalam konsepsi Islam Nusantara. Asumsi utama gagasan Islam Nusantara, bisa dirumuskan demikian: tujuan hukum Islam adalah untuk menciptakan kemaslahatan dan menghindarkan kemafsadatan. Dan kemaslahatan dan kemafsadatan tersebut mesti mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat.¹⁶⁸

Abdul Moqsith Ghazali, misalnya, menyatakan, gagasan Islam Nusantara tidak bergerak dalam penciptaan hukum, melainkan dalam penerapannya, (*tathbiq wa tanzī al-hukm*). Dan *ijtihad* dalam penerapan sebuah hukum, dalam pandangan Moqsith, ditakar dari seberapa jauh hukum tersebut menciptakan maslahat dan menghindari *mafsadat* dalam masyarakat. Dengan menjadikan maslahat sebagai standar acuan dalam penerapan hukum, demikian Moqsith, maka terbuka peluang bahwa keputusan hukum di suatu daerah bisa saja berbeda dengan keputusan hukum tentang perkara yang sama di daerah lain. Dan terbuka peluang juga bahwa keputusan hukum di suatu masa bisa berbeda dengan keputusan hukum tentang kasus yang sama di zaman yang lain. Dengan kata lain, perubahan hukum sangat mungkin terjadi manakala terjadi perubahan situasi dan kondisi masyarakatnya. Untuk memperkuat pendapatnya, Moqsith mengutip sebuah kaidah fikih, "*taghayyur al-fatwā wa ikhtilāfuhābi hasabi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-niyyah wa al-'awā'id*" (perubahan fatwa dan perbedaannya mengikuti perubahan situasi, kondisi, niat dan tradisi).

Para ulama *ushūl fiqh* sepakat bahwa *syari'at* islam diturunkan oleh Allah semata-mata bertujuan untuk mendatangkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudaratan bagi hamba-Nya, baik dalam kehidupan di dunia maupun akhirat. Postulat ini dirumuskan dengan baik oleh Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah:

إِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَ أَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَ الْمَعَادِ، وَ هِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا وَ حِكْمَةٌ كُلُّهَا وَ مَصْلَحَةٌ كُلُّهَا، فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَ عَنِ الْمَصْلَحَةِ إِلَى

¹⁶⁸ Akhmad Sahal, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 17.

الْمَفْسَدَةِ، وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ، فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيعَةِ وَإِنْ أُدْحِلَتْ فِيهَا
بِالتَّوِيلِ.

“*Sesungguhnya syari’ah itu bangunan dan fondasinya didasarkan pada kebijaksanaan (hikmah) dan kemaslahatan para hamba-Nya di dunia dan di akhirat. Syari’at secara keseluruhannya adalah keadilan, kebijaksanaan dan kemaslahatan. Maka dari itu, segala perkara yang mengabaikan/meninggalkan keadilan demi tirani, rahmat kasih sayang demi kebalikannya, kemaslahatan demi kemafsadatan, kebijaksanaan demi kebodohan, maka itu semua bukanlah syari’ah, meski semua itu dimasukan ke dalamnya melalui suatu interpretasi.*”¹⁶⁹

Karena tujuan syari’at adalah terciptanya kemaslahatan dunia dan akhirat, ia niscaya berwatak komprehensif: aturannya bukan hanya mencakup ranah hubungan manusia dengan Allah SWT melainkan juga ranah hubungan manusia dengan manusia. Namun, perlu segera ditegaskan, terdapat perbedaan dalam hal bagaimana kaum muslim mencapai kemaslahatan pada dua domain tersebut. Izzuddin bin Abd-al-Salam berkata.¹⁷⁰

فِيْمَا تُعْرَفُ بِهِ مَصَالِحُ الدَّارَيْنِ وَمَفَاسِدُهَا أَمَّا مَصَالِحُ الْآخِرَةِ وَ أَسْبَابُهَا، وَ
مَفَاسِدُهَا وَأَسْبَابُهَا فَلَا تُعْرَفُ إِلَّا بِالشَّرْعِ، فَإِنْ حُفِيَ مِنْهَا شَيْءٌ طَلَبَ مِنْ
أَدِلَّةِ الشَّرْعِ، وَ هِيَ: الْكِتَابُ وَ السُّنَّةُ وَ الْإِجْمَاعُ وَ الْقِيَاسُ الْمُعْتَبَرُ، وَ
الْإِسْتِدْلَالُ الصَّحِيحُ. وَ أَمَّا مَصَالِحُ الدُّنْيَا وَأَسْبَابُهَا وَمَفَاسِدُهَا وَ أَسْبَابُهَا،
فَمَعْرُوفَةٌ بِالضَّرُورَاتِ وَ التَّجَارِبِ وَ الْعَادَاتِ وَ الظَّنُونِ الْمُعْتَبَرَاتِ، فَإِنْ حُفِيَ
شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ طَلَبَ مِنْ أَدِلَّتِهِ.

Tentang apa yang diketahui mengenai kemaslahatan dan kemafsadatan dunia dan akhirat. Kemaslahatan akhirat dan sebab-sebabnya, dan kemafsadatan akhirat dan sebab-sebabnya, keduanya tak bisa diketahui kecuali melalui syari’at. Apabila ada yang tersamar/tidak jelas maka kita mesti mencari patokannya dalam dalil-dalil syara’: Al-Qur’an,

¹⁶⁹ Syamsuddin Ibn al-Qayyim, *I’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamīn*, vol. 1, Beirut: Darul Jil, 1973, hal. 333.

¹⁷⁰ Izzuddin Ibn Abd al-Salam, *al-Qawā’id al-kubra al-mawsûm bi Qawā’id al-ahkam fi mashalih al-anam*, Damascus: Dar al-Qalām, 2000.

Sunnah, Ijma', dan Qiyas yang bisa dipertanggungjawabkan, dan proses istidlal secara valid. Adapun kemaslahatan dunia, dan sebab-sebabnya, juga kemafsadatan dunia dan sebab-sebabnya, Maka itu semua bisa diketahui berdasarkan keadaan darurat/kemestian, pengalaman/praktek dalam dunia nyata, adat/budaya, dan dugaan dugaan yang bisa dipertanggungjawabkan. Apabila ada yang tersamar, maka dicari patokannya dari dalil-dalil tersebut.

Dari kutipan di atas kita bisa menyimpulkan, kemaslahatan akhirat dan kemaslahatan dunia dua-duanya terangkum dalam bingkai *syari'at*. Tapi pada saat yang sama, *syari'at* juga mengakui adanya perbedaan dalam cara pengaturan keduanya. *Maslahat* untuk urusan akhirat mempunyai mekanisme pengaturan yang tidak sama dengan mekanisme pengaturan *maslahat* untuk urusan dunia. menurut Izzuddin bin Abd al-Salam, kemaslahatan akhirat hanya bisa diketahui melalui dalil-dalil *syar'i*, yakni Al-Qur'an, *Sunnah*, *Ijma'*, dan *Qiyas*. Sedangkan kemaslahatan dunia bisa diketahui dengan bersandar pada keadaan darurat atau kemestian, pengalaman atau praktik dalam dunia nyata, adat atau budaya, dan dugaan-dugaan yang bisa dipertanggungjawabkan. Artinya, *maslahat* dunia sesungguhnya bisa dirumuskan dan dikelola oleh akal budi manusia sendiri, misalnya melalui *local wisdom*, adat istiadat, tradisi dan pengalaman praktis yang dilakukan sendiri oleh masyarakat.

Dari paparan di atas, kita bisa mengatakan bahwa apabila penerapan hukum islam mesti berorientasi kepada *maslahat* dan *mafsadat*, dan strategi dalam menggapai *kemaslahatan* dan menghindari *kemafsadatan* bisa dirumuskan dengan berpatokan pada *local wisdom* dan budaya dari masyarakat itu sendiri, maka mau tak mau factor '*urfi*, adat, dan tradisi setempat harus dijadikan sebagai dasar pertimbangan hukum.¹⁷¹

pada titik inilah kita bisa menarik keterkaitan antara menjadikan kemaslahatan sebagai acuan utama *syari'at* di satu sisi, dengan tuntutan untuk mempertimbangkan kebutuhan lokal dalam perumusan *maslahat* tersebut di sisi lain. Dan ini merupakan salah satu landasan *ushul fiqh* yang mendasari konsepsi Islam Nusantara.

Landasan berikutnya yang mendasari konsepsi "Islam Nusantara" adalah fakta bahwa wilayah garapan Islam Nusantara sejatinya termasuk dalam domain *al-mutaghayyirāt* (hal-hal yang bisa berubah dalam ajaran islam). Ini untuk membedakannya dengan *al-tsawābit* (hal-hal yang tetap tidak berubah-ubah dalam ajaran Islam).

¹⁷¹ Akhmad Sahal, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 20.

Seperti dipaparkan oleh KH. Husein Muhammad,¹⁷² ada hal-hal dari ajaran Islam yang berlaku baku (tetap, tidak berubah-ubah), dan ada hal-hal yang bisa berubah-ubah. Yang masuk dalam kategori pertama adalah wilayah akidah dan *ubudiyah* (ritual), prinsip tauhid, iman kepada Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir, dan percaya pada hari pembalasan merupakan hal-hal yang baku dan tidak berubah-ubah sepanjang masa dan di mana pun, juga rukun Islam seperti salat, puasa, zakat dan haji. Ketentuan dan aturan dalam ranah ini bersifat tetap, tidak mengalami perubahan kapan dan di manapun.

Sementara hukum-hukum yang bisa berubah (*al-muthagayyirāt*) terletak dalam wilayah relasi manusia dengan manusia, yang lazim disebut muamalat. Bidang ini meliputi aturan-aturan mengenai hubungan manusia dalam keluarga, sosial, ekonomi, politik dan pergaulan antar bangsa.

Selain *muamalat*, hukum-hukum yang bisa berubah juga terdapat dalam wilayah *al-awā'id* (adat dan budaya), inovasi dalam bidang *'awā'id* tidak termasuk dalam kategori *bid'ah*. Karena itu, kalau terdapat perbedaan dalam soal adat dan budaya dengan adat dan budaya masyarakat Arab zaman Nabi dan sahabat, hal tersebut bukan merupakan sesuatu yang terlarang. Imam Syathibi menulis dalam *Al-Itisham*.¹⁷³

وَأَيْضًا إِنَّ عَدَوًا كُلَّ مُحَدَّثَاتِ الْعَادَاتِ بَدْعَةً، فَلْيَعُدُّوا جَمِيعَ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِمْ
مِّنَ الْمَأْكَلِ وَالْمَشَارِبِ وَالْمَلَابِسِ وَالْكَلَامِ وَالْمَسَائِلِ النَّازِلَةِ الَّتِي لَا عَهْدَ بِهَا فِي
الزَّمَانِ الْأَوَّلِ بَدْعًا، وَهَذَا شَنِيعٌ، فَإِنَّ مِنَ الْعَوَائِدِ مَا تَخْتَلِفُ بِحَسَبِ الْأَزْمَانِ
وَالْأَمَكِنَةِ وَالْإِسْمِ، فَيَكُونُ كُلُّ مَنْ خَالَفَ الْعَرَبَ الَّذِينَ أَدْرَكُوا الصَّحَابَةَ
وَأَعْتَادُوا مِثْلَ عَوَائِدِهِمْ، غَيْرُ مُتَّبِعِينَ لَهُمْ، هَذَا مِنَ الْمُسْتَنْكَرِ جِدًّا.

“Juga apabila mereka menganggap hal-hal yang baru dalam tradisi/adat sebagai *bid'ah*, maka apa saja dalam soal makanan, minuman, pakaian, perbincangan dan masalah-masalah yang muncul yang tidak ada pada masa awal Islam lantas semuanya dianggap sebagai *bid'ah*; dan ini adalah suatu pandangan yang sama sekali keliru. Karena tiap adat istiadat itu mengalami perbedaan berdasar waktu, tempat, dan nama. Kalau semua itu dianggap *bid'ah*, maka siapa pun yang menyelisihinya masyarakat Arab yang hidup pada masa sahabat

¹⁷²KH. Husein Muhammad, “Hukum Islam yang Tetap dan Yang Berubah”

¹⁷³Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Itisham*, vol. 2, Rāshid Ridha (ed.), Kairo, 1915, hal.

dan yang menjalankan tradisi mereka lantas dianggap sebagai orang yang tidak ittiba' (tidak mengikuti) generasi awal Islam, tentu ini adalah pandangan yang tidak bisa diterima.

Patut dicatat, muamalat dan *awā'id* adalah dimensi hukum Islam yang paling luas, sekaligus dinamis dan berpotensi berubah seiring dengan berubahnya waktu, tempat, dan kondisi kehidupan manusia itu sendiri. Dalam wilayah aturan yang fleksibel dan dinamis ini, *nash* (teks syari'at) tidak mengatur detail-detail masalah dan hukum-hukumnya, melainkan lebih banyak menetapkan dasar-dasarnya (*mabādi'*), yang bermuara pada prinsip *maslahat*. Dan yang dimaksud dengan *maslahat* di sini adalah *kemaslahatan* yang bernaung di bawah lima prinsip pokok yang bersifat universal (*al-kulliyât al-khams*: (1) *Hifdz al-Dîn* (perlindungan terhadap agama/keyakinan), (2) *Hifdz al-Nafs* (perlindungan terhadap hak hidup), (3) *Hifdz al-'aql* (perlindungan terhadap hak berpikir), (4) *Hifdz al-Nasl* (perlindungan terhadap hak-hak reproduksi dan (5) *Hifdz al-Mâl* (perlindungan terhadap hak-hak milik). Lima prinsip ini oleh Imam Syathibi disebut sebagai "*Ittifaq al-Milal*," manifestasi dari consensus agama-agama, tidak hanya Islam. Karena itu, lima prinsip ini bersifat universal.

Keharusan mempertimbangkan *'urf*, tradisi, dan budaya setempat dalam penerapan hukum Islam dirumuskan dengan baik oleh Imam Ibnu Abidin al-Syami (1783-1836), mufti agung Damaskus bermadzhab Hanafi pada masa Turki Utsmani:¹⁷⁴

فَكثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ تَخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ، لِتَغْيِيرِ عُرْفِ أَهْلِهِ، وَلِحُدُوثِ
ضُرُورَةٍ، بِحَيْثُ لَوْ بَقِيَ الْحُكْمُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ، لَلَزِمَ مِنْهُ الْمَشَقَّةُ وَالضَّرَرُ
بِالنَّاسِ، وَلَخَالَفَ قَوَاعِدَ الشَّرِيعَةِ الْمَبْنِيَّةِ عَلَى التَّخْفِيفِ وَالتَّيْسِيرِ وَ دَفَعَ
الضَّرَرَ وَالْفَسَادَ، لِبَقَاءِ الْعَالَمِ عَلَى أَتَمِّ النَّظَامِ، وَ أَحْسَنِ أَحْكَامِ.

'Banyak aturan hukum Islam yang mengalami perubahan dengan berubahnya zaman, karena adanya perbedaan *'urf* (adat, tradisi) masyarakatnya, dan karena keadaan yang terelakan (*dharurat*). Kalau dalam situasi seperti itu hukum yang berlaku tetap sama seperti sebelumnya, maka itu akan menimbulkan hal yang memberatkan dan merugikan manusia, yang justru bertentangan dengan pilar-pilar syari'ah yang didasarkan pada prinsip mempermudah, meringankan,

¹⁷⁴,"Nasyrul Arfi Fima Buniya minal Ahkam 'alal 'urfi, "*Majmu'atu Rasail Ibn 'Abidin*, Beirut: Dar Ihya al-Turats, juz 2 hal.125.

dan mencegah kemudaratan dan kerusakan, karena tetapnya tatanan semesta bergantung pada sempurnanya tatanan dan bagusny hukum-hukumnya.”

Karakteristik Islam Nusantara yang digambarkan sebagai toleran, ramah dan akomodatif terhadap budaya dan tradisi lokal punya pertautan yang erat dengan paham *ahlussunnah wal jama'ah* atau aswaja.

Telah sama-sama kita ketahui, bahwa para sahabat Rasulullah Saw adalah generasi yang paling paham terhadap petunjuk dan sunah Rasulullah Saw. Sebagian mereka membuat perkara baru semasa hidup Rasulullah Saw, sebelum Beliau menjelaskan hukumnya kepada mereka. Kemudian, beliau membenarkan sebagian perkara tersebut dan mengingkari sebagian yang lain.

Begitu pula, sahabat membuat beberapa perkara-perkara baru setelah wafat Rasulullah Saw. Hal ini menunjukkan bahwa para sahabat tidak meyakini bahwa semua yang ditinggalkan (tidak dicontohkan) oleh Rasulullah Saw adalah haram. Melainkan, setiap perkara baru memiliki hukum yang sesuai dengan *maqâsid syari'ah* (tujuan syari'at Islam), dalil-dalil umum dan kaidah pokoknya.

Pada waktu yang bersamaan, para sahabat tidak menerima semua perkara baru yang berkaitan dengan agama. Namun, mereka juga mengingkari beberapa perkara baru yang mereka yakini termasuk perkara *bid'ah sayyi'ah* (yang tidak baik) yang bertentangan dengan dalil dan kaidah pokok Islam. Dalam hal ini, metode mereka adalah mengkaji dan menggunakan *qiyas* untuk menyamakan hukum suatu masalah dengan masalah lain yang serupa.¹⁷⁵

Penerimaan sahabat terhadap sebagian perkara-perkara baru dan penolakan mereka terhadap sebagian yang lain, membuktikan bahwa mereka mampu membedakan antara amalan-amalan baik yang bisa diterima karena tidak bertentangan dengan dalil-dalil dan kaidah pokok agama, dengan amalan *bid'ah* yang harus ditolak karena bertentangan dengan dalil dan kaidah pokok agama.

Realitas sikap sahabat ini menunjukkan bahwa sebagian perkara baru adalah perkara yang terpuji dan sebagian yang lain adalah hal tercela, seperti beberapa contoh dalam pembahasan berikut.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Abdul Ilah bin Husain Al-Afraj, *Ma'fhum Al-Bid'ah wa Atsaruhu fil Fatwa/Konsep Bid'ah dan Toleransi Fiqih*, terj. DR. Muhammad Taufik Q. Hulaimi, M.A, M.Ed. Jakarta: Al-I'tishom, 2013, hal.107.

¹⁷⁶ Abdul Ilah bin Husain Al-Afraj, *Ma'fhum Al-Bid'ah wa Atsaruhu fil Fatwa/Konsep Bid'ah dan Toleransi Fiqih*, terj. DR. Muhammad Taufik Q. Hulaimi, M.A, M.Ed. Jakarta: Al-I'tishom, 2013, hal.108.

Pertama, Khalifah Abu Bakar ra. Mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam satu *mushaf* atas usulan Umar bin Khatab ra. dan menunjuk Zaid bin Tsabit ra. untuk melaksanakan tugas ini.

Abu Bakar ra. berkata kepada Umar ra., “Bagaimana mungkin aku melakukan apa yang ditinggalkan oleh Rasulullah Saw.?”

Umar ra. pun menyampaikan argumentasinya kepada Abu Bakar ra. lalu mereka menyampaikan argumentasi tersebut kepada Zaid hingga Allah melapangkan dada mereka untuk mengumpulkan Al-Qur'an.

Jika setiap perkara yang ditinggalkan Rasulullah Saw adalah haram, tentu Umar ra. tidak beradu argumentasi dengan Abu Bakar ra. dan mereka juga tidak akan beradu argumentasi dengan Zaid.

Termasuk dalam kategori pengumpulan Al-Qur'an, apa yang dilakukan oleh kaum muslimin setelahnya, yaitu pemberian titik dan harakat ayat Al-Qur'an, penentuan *hizb* dan penomoran ayat.

Kedua, Khalifah Umar bin Khatab ra. mengumpulkan manusia dalam shalat tarawih berjamaah dipimpin oleh satu imam.

Ketiga, beberapa orang sahabat dan *tabi'in* mengumandangkan takbir dengan keras pada hari raya idul adha dan sepuluh hari pertama bulan Dzulhijjah, hingga masyarakat ikut bertakbir bersama mereka. Umar bin Khatab ra. bertakbir di atas kubahnya dimana hingga seluruh penghuni masjid mendengar dan ikut bertakbir. Selanjutnya orang-orang yang berada di pasar pun ikut bertakbir hingga kota Mina bergetar dengan takbir mereka.

Adapun Ibnu Umar ra., ia takbir di Mina pada hari-hari tersebut, setiap selesai shalat, di atas pembaringan, di dalam majlisnya, dan ketika sedang berjalan. Ibnu Umar ra. dan Abu Hurairah ra. keluar menuju pasar sepuluh hari pertama Dzulhijjah sambil mengumandangkan *takbir* hingga seluruh orang ikut bertakbir.

Siti Maimunah ra. mengumandangkan takbir pada hari ke sepuluh Dzulhijjah. Para wanita ikut bertakbir di belakang Abban bin Utsman dan Umar bin Abdul Aziz pada malam-malam *tasyriq* bersama para laki-laki di masjid.¹⁷⁷

Imam Ibnu Hajar berkata, “Berkenaan dengan membaca takbir, ulama berbeda pendapat dalam beberapa hal. Sebagian mereka membatasi pengucapan *takbir* hanya pada setiap selesai shalat. Sebagian bahkan membatasinya hanya sesudah shalat wajib, bukan shalat sunah. Sebagian mengkhususkannya hanya untuk kaum laki-laki, bukan perempuan; hanya pada shalat berjamaah, bukan shalat sendirian; hanya pada shalat yang dilakukan pada waktunya, bukan shalat qadha’; hanya

¹⁷⁷Riwayat Imam Bukhari

bagi orang yang menetap, bukan orang musafir; hanya bagi yang menetap di kota, bukan yang menetap di desa.

Imam Bukhari memilih pendapat bahwa takbir mencakup semuanya karena semua riwayat yang Beliau sebutkan menguatkan pendapatnya.¹⁷⁸

Keempat, Ibnu Umar ra. membaca do'a qunut. Diriwayatkan bahwa beliau membaca qunut pada shalat subuh :

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ، وَنُثْنِي عَلَيْكَ الْخَيْرَ، وَ لَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ
وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ، اللَّهُمَّ إِنَّا نَعْبُدُكَ، وَ لَكَ نُصَلِّي وَ نَسْجُدُ وَ إِلَيْكَ نَسْعَى
وَ نَحْفِدُ، وَ نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَ نَخْشَى عَذَابَكَ ، إِنَّا عَذَابَكَ الْجَدِّ بِالْكَفَّارِ
مُلْحِقٌ.

*“Ya Allah, kami meminta pertolongan dan ampunan kepada-Mu. Kami memuji-Mu atas kebaikan dan tidak ingkar kepada-Mu. Kami akan berlepas diri dan meninggalkan orang-orang yang durhaka kepada-Mu. Ya Allah hanya kepada-Mu kami menyembah. Hanya untuk-Mu kami shalat dan sujud. Hanya kepada-Mu, kami berlari dan bersegera dalam taat. Kami selalu mengharap rahmat-Mu dan takut terhadap siksa-Mu. Sebab, azab-Mu yang pedih hanyalah untuk orang-orang yang kafir.”*¹⁷⁹

Selanjutnya Utsman bin Affan ra., Ali bin Abi Thalib ra. dan Ibnu Mas'ud ra. juga melakukan qunut dengan doa di atas. Ada beberapa orang sahabat yang membaca qunut dengan doa-doa lain tanpa ada contoh dari Rasulullah Saw.

Suatu hal yang pasti dan diyakini bahwa para sahabat ra. adalah orang yang paling mengetahui petunjuk (*hadyu*), sunah dan jalan Rasulullah Saw. Dalam riwayat disebutkan bahwa para sahabat ra. terbukti membuat sejumlah amalan sebelum Rasulullah Saw menjelaskan hukumnya.

Itu terjadi semasa Rasulullah Saw masih hidup. Rasulullah Saw berada di antara mereka. Mereka sebenarnya bisa bertanya tentang yang akan mereka lakukan dari hal-hal baru tersebut. Walaupun demikian,

¹⁷⁸ Ibnu Hajar, *Fathul Bari*, “Bab: Takbir pada hari-hari Mina ketika menuju Arafah”. Baca pula “Bab: Keutamaan Amal”.

¹⁷⁹ *Mushannaf*, Abu Syaibah (2/200), (2/213), (7/113).

mereka melakukannya, padahal mereka mengetahui bahwa Rasulullah tidak melakukannya.¹⁸⁰

Sesungguhnya bukti-bukti menunjukkan bahwa pada dasarnya Nabi Muhammad Saw adalah seorang tokoh reformasi moral untuk umat manusia dan bahwa di samping keputusan-keputusan yang kadangkala diambilnya untuk maksud tertentu, jarang sekali beliau berpaling atau meninggalkan legislasi umum sebagai suatu cara untuk memajukan Islam. Di dalam Al-Qur'an sendiri, legislasi umum merupakan bagian kecil dari ajaran Islam. Tetapi pernyataan-pernyataan Al-Qur'an yang merupakan umum sangat jelas mengekspresikan sifatnya yang situasional. Misalnya pernyataan mengenai perang dan damai di antara kaum muslimin dengan musuh-musuh mereka sangat bersifat situasional-walaupun memang menunjukkan suatu karakter yang umum mengenai sikap ideal kaum Muslimin ketika menghadapi musuh dalam peperangan yang besar, namun pernyataan-pernyataan ini sedemikian situasionalnya sehingga hanya dapat dipandang sebagai quasi hukum, bukan sebagai hukum secara tegas dan jelas.¹⁸¹

Nabi Muhammad yang hingga akhir hayatnya senantiasa sibuk melakukan perjuangan yang berat di bidang moral dan politik melawan orang-orang Makkah khususnya dan orang-orang Arab umumnya dan mengorganisir negara ummat, hampir tidak memiliki waktu untuk menetapkan peraturan mendetail mengenai kehidupan manusia. Sesungguhnya umat Muslim pada masa itu tetap melakukan kesibukan mereka seperti biasa dan melakukan transaksi mereka sehari-hari, mereka menyelesaikan masalah-masala bisnis di antara sesama mereka berdasarkan akal pikiran dan adat istiadat yang tetap dibiarkan utuh oleh Nabi setelah modifikasi-modifikasi tertentu.¹⁸²

Dapat dikatakan bahwa Nabi Muhammad datang bukanlah untuk menghapus budaya Arab secara totalitas setelah beliau ditunjuk langsung oleh Allah menjadi seorang Nabi dan Rasul, namun Nabi Muhammad Saw tetap membiarkan aktivitas orang Arab keseharian mereka bahkan memelihara budaya Arab tersebut selama masih dalam koridor dan prinsip-prinsip moralitas yang sesuai dengan Al-Qur'an dan tidak bertentangan dengan kemanusiaan.

¹⁸⁰ Abdul Ilah bin Husain Al-Afraj, *Mafhum Al-Bid'ah wa Atsaruhu fil Fatwa/Konsep Bid'ah dan Toleransi Fiqih*, terj. DR. Muhammad Taufik Q. Hulaimi, M.A, M.Ed. Jakarta: Al-F'tishom, 2013, hal. 95.

¹⁸¹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Pakistan, Islamic Research Institute, 1965, hal. 10.

¹⁸² Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Pakistan, Islamic Research Institute, 1965, hal. 11.

Kita menemukan sebuah bukti yang nyata sekali bahwa sekalipun di dalam sembahyang-semahyang formal dan dalam cara-cara yang mendetail untuk melakukan sembahyang-semahyang tersebut Nabi Muhammad Saw tidak memberikan contoh yang kaku. Hanya di dalam mengambil kebijaksanaan-kebijaksanaan penting yang berhubungan dengan agama dan negara dan dalam prinsip-prinsip moralitas, Nabi bertindak secara formal; tetapi di dalam hal ini pun Nabi selalu meminta saran-saran dari para sahabat, biak secara terbuka maupun secara diam-diam. “Dengan suatu cara yang sangat mengagumkan pada diri Nabi yang merupakan otoritas relijius dan demokrasi terpadu dengan sempurna.”¹⁸³

Tidak adanya Nabi memberikan contoh yang kaku dan detail memberikan signifikansi (pengertian dan makna) bahwa Nabi tidak melarang adanya interpretasi (*interpretation, exegesis*) dan adaptasi (*adaptation*) mengenai perilaku atau praktek yang dilakukannya di beberapa tempat dan situasi, karena dalam prakteknya, tidak ada dua buah kasus yang sama latar belakang situasionalnya baik secara moral, psikologis maupun material.

Adapun perihal bagaimana kehadiran Islam di tanah Arab dalam menghadapi konteks masyarakat dan budaya Arab, telah dilakukan penelitian mendalam oleh Ali Sodiqin dalam disertasinya. Ali Sodiqin memetakan ada tiga hal yaitu¹⁸⁴:

1. *Tahmil (adoptive-complement)*

Tahmil (adoptive-complement) merupakan sikap apresiatif Al-Quran yang diberikan terhadap budaya Arab tersebut. Al-Qur’an hanya menerima dan tidak merubah substansinya dan memberikan tambahan informasi mengenai moral dan etika yang sebaiknya dilakukan dan tidak bersifat mengikat. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat Al-Qur’an yang menerima dan melanjutkan keberadaan tradisi tersebut serta menyempurnakan aturannya. Apresiasi tersebut tercermin dalam ketentuan atau aturan yang bersifat umum, artinya ayat-ayat yang mengatur tidak menyentuh masalah yang paling mendasar dan nuansanya berupa anjuran dan bukan perintah. Termasuk dalam kelompok ini adalah masalah perdagangan dan penghormatan bulan-bulan haram.

2. *Tahrim (destructive)*

Tahrim merupakan penolakan 100% yang dilakukan oleh Al-Qur’an terhadap tradisi masyarakat yang berkembang. Sikap ini

¹⁸³ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Pakistan, Islamic Research Institute, 1965, hal. 11-12.

¹⁸⁴ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur’an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, Yogyakarta: ar-Ruzz Media Group, 2008, hal. 116-135.

ditunjukkan dengan adanya pelarangan terhadap tradisi yang di maksud oleh Al-Qur'an serta adanya ancaman bagi para pelakunya. Termasuk dalam kategori ini adalah kebiasaan berjudi, minum khamar, praktik riba, dan perbudakan.

3. *Taghyir (adoptive-reconstructive)*

Taghyir adalah sikap Al-Qur'an yang menerima tradisi Arab, tetapi Al-Qur'an memodifikasinya sedemikian rupa sehingga berubah karakter dasarnya. Al-Qur'an tetap menggunakan simbol-simbol atau pranata sosial yang ada. Namun keberlakuannya disesuaikan dengan *welstanschung* ajaran Islam sehingga karakter aslinya berubah. Al-Qur'an mentransformasikan nilai-nilainya ke dalam tradisi yang ada dengan cara menambah beberapa ketentuan dalam tradisi tersebut. Di antara adat-istiadat Arab yang termasuk dalam kategori ini adalah: pakaian dan aurat perempuan, lembaga perkawinan, anak angkat, hukum waris, dan qishash- diyat.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik benang merah yang sangat jelas bahwa secara epistemologi, yang terpenting dan harus diberlakukan di semua waktu, situasi dan kondisi adalah nilai moral atau spirit ajaran Islamnya. Nilai moral itulah yang biasa disebut sebagai inti sari ajaran Islam yang *shalih likulli zaman wa makan*. Tradisi-tradisi di Indonesia yang sudah mengakar kuat saat Islam masuk ke Indonesia telah direspon oleh ulama penyebar Islam ke nusantara dalam tiga kerangka itu yaitu *tahmil* (mengadopsi budaya dan tradisi Indonesia yang tidak bertentangan dengan spirit Islam), *tahrim* (menghilangkan budaya dan tradisi yang tidak sesuai dengan spirit Islam seperti sistem kasta) dan *taghyir* (merekonstruksi budaya dan tradisi seperti sesajen untuk para dewa atau kekuatan ghaib direkonstruksi menjadi simbol-simbol yang bermakna untuk mengesakan Tuhan). Saat Islam telah masuk ke Indonesia dan sudah melewati tiga proses tersebut, maka itulah yang disebut Islam nusantara.

Barangkali harus ditegaskan lagi bahwa persoalan yang coba dikemukakan bukan hanya persoalan sekedar hasil dialog kultural antara keuniversalan Islam dan kekhasan suatu kawasan atau zaman itu absah atau tidak, tetapi yang lebih penting dari itu adalah sebuah paradigma berpikir bahwa hasil dialog kultural dari kedua aspek, yaitu universalitas Islam dan partikular (budaya tertentu) tidak saja absah, tetapi merupakan kreativitas kultural yang amat berharga. Dengan kreativitas kultural tersebut, suatu sistem ajaran universal (agama) menemukan relevansinya dengan tuntutan khusus dan nyata para pemeluknya, sesuai dengan ruang

dan waktu, sehingga menemukan dinamika dan vitalitas bagi kehidupan sesuai dengan konteks zaman dan tepat.

Abdurrahman Wahid di tahun 1980-an pernah memunculkan gagasan yang ia sebut dengan “Pribumisasi Islam”. Pribumisasi Islam sebagai bentuk transformasi unsur-unsur Islam pada unsur-unsur budaya pribumi di Indonesia, sesungguhnya merupakan bentuk akulturasi budaya dimana unsur-unsur dari luar diterima oleh unsur-unsur lokal atau sebaliknya.¹⁸⁵ Menurut Gus Dur, para mubaligh dimasa dulu lebih memilih untuk melakukan pribumisasi Islam dengan keluar dari arabo-centric¹⁸⁶ yang cenderung menjadi penafsiran tunggal, melainkan dengan mematahkan jajahan Islam dengan *local wisdom* Indonesia dan Jawa.¹⁸⁷ Dalam konteks itu, maka Gus Dur mengusulkan mengganti kata Arab “*assalamu’alaikum.*” dengan kata “selamat pagi” yang lebih sesuai dengan kondisi dan adat kebiasaan masyarakat Indonesia.

Dalam bahasa *Ushul Fiqh*, pribumisasi Islam adalah akomodasi terhadap adat istiadat atau yang juga dikenal dengan *urf*. ‘*Urf* adalah adat kebiasaan yang berlaku di sebuah daerah dan dijadikan salah satu pertimbangan hukum Islam. Sebagaimana maklum, ‘*urf* digunakan sebagai salah satu acuan dalam madzhab fiqh sehingga diktum-diktum fiqh didasarkan pada realitas adat istiadat yang ada. Tak heran jika muncul kaidah: *al-‘adatu muhakkamah, ats-tsabitu bi al-‘urfi ka ats-tsabiti bin nasshi ma lam yukhalif shar’an, kullu ma warada bis shar’u wala dlabita lahu fih wala fil lughati yurjau fih ila al-‘urfi*, dan sebagainya.¹⁸⁸ *Fiqh* yang ada, termasuk fiqh yang berkembang di Indonesia, tidak bisa lepas dari keberadaan adat istiadat (‘*urf*) Indonesia dari Sabang sampai Merauke.

Di kawasan Indonesia dimana fiqh berkembang menjadi karakter Islam, corak *fiqh* di kawasan ini terlihat memperhatikan apa yang menjadi realitas di masyarakat. Karena, fiqh bagaimanapun tidak terlepas dari ruang dan waktu yang melingkupinya. Termasuk pergumulan fiqh dengan tradisi (‘*urf*) yang berurat-akar dalam masyarakat muslim Indonesia mulai dulu hingga sekarang. Para fuqaha

¹⁸⁵ Mudlofir Abdillah, “Pribumisasi Islam dalam Konteks Budaya Jawa dan Integrasi Bangsa”, dalam *Indo-Islamika*, Volume 4, Nomor 1, Januari-Juni, 2014.

¹⁸⁶ Arabisme adalah sikap selalu mengacu pada Arab dalam berbagai hal. Semua yang dari Arab dipandang sebagai kebenaran yang harus diikuti.

¹⁸⁷ Islamisasi yang terjadi sejak masuk ke Jawa pada sekitar abad ke-15, adalah melalui proses damai dan penuh kearifan. Tak ada perang; tak ada penaklukan; dan tak ada pemaksaan agama di Jawa selama transformasi Islam berlangsung di sini. Lihat M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since C. 1200*, Third Edition, London: Palgrave Macmillan, 2001, hal.17.

¹⁸⁸ Abd. Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Mesir: al-Haramain, 2004 M/1425 H, hal. 90

Indonesia dimasa dulu sangat mengakomodasi *local wisdom* pada banyak tempat di kawasan Indonesia. Sehingga corak fiqh di Indonesia sangat terasa kaitannya dengan tradisi-tradisi seperti *tahlilan*, *mauludan*, petik laut, nikah culik (merarik) dan sebagainya.

'*Urf* ini, dalam pandangan penulis, mengukuhkan corak apa yang penulis sebut dengan *Fiqh Nusantara*. Sejumlah produk Fiqh Nusantara sebagai hasil pergulatan dengan adat istiadat bisa kita lihat bentuknya antara lain: *halal bi halal*, harta gono-gini, pakaian kebaya ala Shinta Nuriyah Wahid dan sebagainya. Dalam pergulatan yang panjang, akhirnya ditetapkan beberapa produk Fiqh Nusantara sebagaimana dimaksud dengan landasan salah satunya adat istiadat yang berkembang di Indonesia. Walhasil, tradisi ('*urf*) sangat berperan penting dalam inspirasi pembentukan fiqh Nusantara di negeri ini sebagaimana akan dibahas nanti.

Secara bahasa, kata '*urf* merupakan derivasi dari kata '*arafa*-*ya*'-*rifu*-'*urf*an, yang berarti mengetahui. Secara terminologis, '*urf* dan adat memiliki arti yang sama, meski sebagian jurist Islam ada yang membedakannya.

Abd. Wahab Khalaf menyatakan bahwa '*urf* adalah:

مَا يَتَعَارَفُهُ النَّاسُ وَيَسِيرُونَ عَلَيْهِ غَالِبًا مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ

"*Sesuatu yang dikenal manusia dan dijalankan secara biasa, baik berupa perkataan ataupun perbuatan*".¹⁸⁹

Tidak jauh berbeda, Wahbah Zuhaili mendefinisikan *urf* sebagai sebagai:

هُوَ مَا عَتَدَاهُ النَّاسُ وَ سَارَوْا عَلَيْهِ مِنْ كُلِّ فِعْلٍ شَاعَ بَيْنَهُمْ أَوْ لَفْظٍ تَعَارَفُوا
إِطْلَاقَهُ عَلَى مَعْنَى خَاصٍ لَا تُؤَلَّفُهُ اللَّعَةُ وَلَا يَتَبَادَرُ غَيْرُهُ عِنْدَ فَهْمِهِ

"*Sesuatu yang dibiasakan oleh manusia, dan dijalannya dari tiap perbuatan yang telah populer di antara mereka, atau juga lafaz yang dikenal dengan sebuah arti khusus yang tidak dicakup bahasa serta hanya (cepat) memungkinkan makna ketika didengarkan*".¹⁹⁰

Ahmad Fahmi Abu Sunah menyebut '*urf*:

¹⁸⁹ Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tashri' al-Islami fi Ma Laysa Nashsh fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972 M/1392 H, hal. 145.

¹⁹⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Vol. II, Beirut: Dar al-Fikr, tt, hal. 828.

هُوَ مَا اسْتَقَرَّ فِي النَّفْسِ عَلَيْهِ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ وَتَلَقَّتْهُ الطَّبَاعُ السَّلِيمَةُ بِالْقَبُولِ

“*Sesuatu yang terpatri dalam jiwa karena dipandang rasional dan penerimaan watak yang sehat atasnya*”.¹⁹¹

Abu Sunah menegaskan betapa tidak semua kebiasaan dianggap sebagai ‘urf. Di samping karena berulang kali telah dilakukan dan menjadi kebiasaan sebagai bentuk kesepakatan para pelakunya, maka ‘urf harus bisa diterima oleh akal sehat atau rasional. Persyaratan ini jelas meminggirkan ‘urf negatif atau yang juga disebut dengan ‘urf yang fasid sebagaimana pembahasan nanti.

Sesungguhnya, pra syarat minimal keberlakuan ‘urf hanya dua; ketetapan (*al-istiqrar*) dan kontinuitas (*al-istimrar*). Istiqrar menunjukkan bahwa ‘urf harus merupakan sesuatu yang mendapat kesepakatan antar para pelaku-pelakunya. Di pihak lain, adanya *al-istimrar* dimaksudkan agar ‘urf dapat dijadikan pedoman hukum yang memadai dan permanen serta tidak berubah-ubah. Karena, bagaimana jadi-nya, jika hukum Islam yang semestinya didasarkan pada prinsip stabilitas hukum (*istiqamat al-hukm*), tiba-tiba harus berubah-ubah dan berwatak temporer dalam tempo waktu yang sangat cepat.¹⁹²

Oleh karena itu, Islam hadir tidak sedang memusnahkan tradisi (‘urf) yang tumbuh-berkembang di masyarakat. Justru, Islam hadir dengan keadaan menyeleksi ‘urf-‘urf yang ada: jika tidak bertentangan dengan Islam, ‘urf terus berjalan. Sebaliknya, jika bertentangan, Islam memusnahkan atau memodifikasinya agar sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam. Definisi Abu Sunah di atas harus diarahkan pada ‘urf yang ideal dan seharusnya, bukan ‘urf yang realistik dan senyatanya yang terdapat dalam masyarakat kita.

Secara historis, akomodasi ‘urf dalam Islam adalah sebuah keniscayaan. Bukti menunjukkan beberapa ‘urf pada masa sebelum Muhammad diadopsi dalam agama Islam. Muhammad acapkali menetapkan adat-adat Arab yang sudah berkembang secara turun temurun dari nenek moyang mereka. Penetapan ini dalam hadits di sebuah dengan sunah taqririyah.¹⁹³ Ini artinya senyampang tidak bertentangan dengan *syari’at* Islam, Nabi Saw. lebih mengakomodasi ‘urf yang ada di Arab. Nabi Saw. sadar bahwa ‘urf ini tidak seketika

¹⁹¹ Ahmad Fahmi Abu Sunah, *al-‘Urf wa al-‘Adah fi Ra’yi al-Fuqaha*, Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947M, hal. 8.

¹⁹² Lihat, M.N. Harisudin, “Tradisi Lokal Sebagai ‘Urf Progresif”, dalam ISLAMICA, Vol. 2, No. 1, September 2007

¹⁹³ Muhammad ‘Aja al-Khatib, *Ushul al-Hadith, Uhumuha wa Mustalahuhu*, cet.-3, Damaskus: Dar al-Fikr, 1975, hal. 20.

dapat dihapuskan, namun justru malah dijadikan penguat ajaran Islam dengan melegalkannya.

Setidaknya ada tiga alasan penguat yang mendasari *'urf* diterapkan sebagai sumber hukum Islam sebagaimana berikut:

Pertama, apa yang dipraktikkan dimasa Nabi Saw dimana haji dan umrah umat Islam tetap melanjutkan apa yang dipraktikkan jauh sebelum Islam. Berbagai ritual Arab seperti *talbiyah*, *ihram*, *wuquf* dan lain-lain diteruskan untuk diterapkan dalam praktek haji umat Islam, kendati ritual lain dalam haji seperti harus melakukannya dalam keadaan telanjang dihilangkan. Demikian juga dengan hukum *qisah* dan *diyath* dimana keduanya merupakan praktek budaya masyarakat pra Islam. Kedua budaya ini lalu diafirmasi menjadi bagian dari ajaran Islam.¹⁹⁴

Abdul Karim menyebut pola rekrutmen adat-istiadat atau tradisi masyarakat Arab ke dalam hukum Islam mengambil tiga pola. Pertama, *shari'ah* mengambil sebagian tradisi itu dan membuang sebagian yang lain. Kedua, Islam mengambil sebagian dan membuang sebagian yang lain dengan melakukan penambahan dan pengurangan sana-sini. Ketiga, Islam mengadopsinya secara utuh tanpa ada perubahan bentuk dan identitasnya.¹⁹⁵ Ketiga pola ini tidak mengganggu pada bentuk, prinsip dan isi syari'ah Islam secara umum.

Kedua, setelah wafatnya Nabi Saw, para sahabat juga mendasarkan hukum-hukum Islam yang ada dengan *'urf* masyarakat sekitar. Pada masa dimana Islam melakukan ekspansi besar-besaran, maka terlihat jelas bahwa Islam sangat memperhatikan budaya local masing-masing. Khalifah Umar sebagai missal mengadopsi sistem dewan dan tradisi masyarakat Persia. Di samping itu juga, Umar juga megadopsi system pelayanan pos yang juga menjadi tradisi sasanid dan Kerajaan Byzantium.¹⁹⁶ Ini semua mengukuhkan bahwa para sahabat meneruskan langkah Nabi Saw. yang bersikap akomodatif terhadap kearifan lokal (*local wisdom*).

Ketiga, generasi *tabi'in* yang hidup setelah sahabat juga memasukkan klausul *'urf* dalam sumber hukum Islam. Madzhab Hanafi misalnya membangun fiqhnya atas dasar *'urf*. Al-Nu'man ibn Thabit Ibn Zuti yang dikenal dengan Abu Hanifah (80-150 H/699-767 M) menggunakan tradisi Kufah sebagai dasar penetapan hukumnya yang diakomodir dalam konsep *istihsan*. Bahkan, Abu Hanifah menolak qiyas

¹⁹⁴ Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *Ushul al- Hadith, Ulumuha wa Mustalahuhu*, cet.-3, Damaskus: Dar al-Fikr, 1975, hal. 20.

¹⁹⁵ Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal.7-8.

¹⁹⁶ Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Jakarta: Logos, 2001, hal.11.

demi mengunggulkan *'urf*.¹⁹⁷ Al-Syaibani (w. 189 M/805 M), seorang pengikut Abu Hanifah, menyatakan bahwa aturan interpretasi yang sifatnya teoritis dan menunjukkan undang-undang berasal dari *'urf*.¹⁹⁸

Abu Yusuf (w. 182 H/795 M) mengatakan bahwa adat menjadi pertimbangan utama dalam system hukum madzhab Hanafi ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan.¹⁹⁹ Masih menurut Abu Yusuf, jika suatu nash yang berasal dari adat kebiasaan atau tradisi tertentu dan kebiasaan tersebut kemudian mengalami perubahan, maka hukum yang ditegaskan oleh nas tersebut menjadi gugur. Hal demikian ini, menurut Abu Yusuf, bukan bentuk pengabaian nash, melainkan merupakan salah satu cara menakwilkannya.

Imam Malik juga menerima *'urf* sebagai sumber hukum Islam. Kita bisa melihat beberapa karya Imam Malik seperti *al-Muwatta'*, *al-Mudâwanah*, dan Fath al-Ali al-Malik mendasarkan hukum-hukumnya pada kemaslahatan umum, dimana a *'urf* Ahli Madinah salah satunya. Imam Malik sering menggunakan istilah “praktek yang kita setuju” menunjukkan bahwa *'urf* Ahli Madinah dalam pandangan Imam Malik merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat, bahkan lebih kuat daripada hadith Ahad. Karena berdasarkan *'urf* Madinah ini, maka Imam Malik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan Al-Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka, karena adat para wanita ningrat di Madinah tidak menyusui anak-anak mereka.²⁰⁰

Meski nyata-nyata menentang *'urf*, Imam Syafi'i ditengarai mempertimbangkan *'urf* dalam penetapan sebuah hukum. Ini terlihat ketika Imam Shafi'i meralat pendapatnya dari *qaul qadim* (Irak) ke *qaul jadid* (Mesir). Tegasnya, Imam Syafi'i meninggalkan pendapat *qaul qadim* nya diganti dengan *qaul jadid* karena *'urf* di Mesir menghendaki demikian.²⁰¹ Izzudin Abdus Salam (w. 660 H), seorang pengikut Syafi'i menyatakan bahwa bila suatu masyarakat terdapat *'urf* yang sama

¹⁹⁷ Al-Syarkhasi, *Al-Mabsuth*, Jlid XII, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hal. 199.

¹⁹⁸ Al-Shaibani, *al-Siyar al-Kabir*, Jilid I, Kairo: Syirkah Musahamah, 1953, hal. 194-198.

¹⁹⁹ Ibn al-Humam, *Sharh Fath al-Qadir*, Jilid V, Kairo: Mathba'ah Mustafa Ahmad, 1937, hal. 282-283.

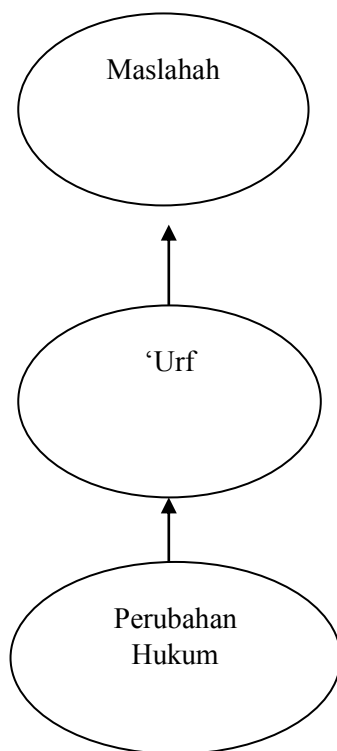
²⁰⁰ Yasin Duton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003, hal. 75-106.

²⁰¹ Lahmudin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Shafi'I*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), hal. 150. Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996, hal. 107. Lihat juga, Abd. Whab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, hal. 90.

dengan pernyataan lisan, maka *'urf* tersebut dapat menggantikan ucapan dalam tindakan hukum.²⁰²

Imam Ibnu Hanbal (164-241 H) terang menolak *'urf* sebagai sumber hukum Islam. Namun, para pengikutnya seperti Ibnu Qudamah (w. 620 H) menggunakan keberadaan *'urf* sebagai sumber hukum. Ibnu Qudamah mendasarkan diktum-diktum *fiqhnya* pada adat.²⁰³ Ibnu Taimiyah, pengikut Ibnu Hanbal yang lain, juga menggunakan *'urf* sebagai sumber hukum. Ketika menyatakan *kaffarat* (sanksi) karena melanggar sumpah dengan kewajiban memberi makan orang miskin dengan makanan secukupnya. Menurut Ibnu Taimiyah, kata “makanan secukupnya” dikembalikan pada *'urf* setempat.²⁰⁴

Pada aspek lain, seperti dinyatakan oleh para juris Islam, bahwa *'urf* tidak seketika dijadikan sumber hukum Islam, melainkan harus melalui jalur seleksi dengan berbagai pertimbangan sehingga dapat diafirmasi sebagai bagian hukum Islam sebagaimana tergambar dalam skema berikut ini:



²⁰² Izzu al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt, hal. 107-119.

²⁰³ Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VI, Beirut: Dar al-Fikr, 1984, hal. 485.

²⁰⁴ Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra*, Jilid III, Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Talabah wa al-Nashr, tt, hal. 412-413.

Dengan demikian, semakin jelas bahwa *'urf* bukan metode hukum Islam yang mandiri, melainkan harus berdasarkan pertimbangan lain.²⁰⁵ Ketika *'urf* ditetapkan sebagai *'urf shahih*, maka harus dijumpai adanya dasar lain yang mengatakan demikian. Misalnya *maslahah*²⁰⁶ atau *istihsan*²⁰⁷ yang mendasari adanya *'urf* tersebut. Oleh karena itu, *'urf* yang berlaku di beberapa tempat seperti melangkahi kakak untuk menikah dengan membayar sejumlah uang tertentu, merarik (nikah culik), petik laut dan sebagainya harus dikorelasikan dengan kemaslahatan atau kemadlaratan yang diakibatkan oleh *'urf* tersebut.

Sebaliknya, ketika menetapkan masalah, maka tidak bisa lepas dari ruang dan waktu. Masalah baru terlihat ketika diletakkan dalam konteks tempat dan waktu tertentu. Karena itu, sebuah masalah dalam ruang dan waktu tertentu belum tentu menjadi masalah pada ruang dan waktu yang lain. Di sinilah, *'urf* yang berbeda-beda dapat menetapkan

²⁰⁵ Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, hal. 837.

²⁰⁶ Masalah merupakan tujuan pensyariaan hukum dalam Islam. Masalah berarti kebaikan atau kepantasan yang membawa pada sesuatu yang pantas dan menimbulkan kebaikan. Kebalikan masalah adalah mafsadah yang berarti kerusakan. Dalam pembagiannya, masalah ini dibagi tiga. *Pertama*, dlaruri, yaitu masalah yang mesti ada dalam kehidupan. Kalau masalah ini tidak ada, maka rusaklah kehidupan. Sedangkan pada mafsadat, yaitu sesuatu yang tidak boleh ada dalam kehidupan. Kalau ada, maka rusaklah kehidupan. Dengan demikian, dlaruri adalah sesuatu yang paling pokok dalam masalah tujuan hukum Islam. *Kedua*, haji adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan. Dalam kategori masalah, dibutuhkan dalam arti harus ada dan dalam kategori mafsadah, ia harus tidak ada. Sehingga kalau dia tidak ada pada kategori masalah, atau dia ada pada kategori mafsadah, maka terganggu kehidupan walaupun tidak akan membawa pada rusak atau hilangnya kehidupan. *Ketiga*, tahsini adalah sesuatu yang menjadi pelengkap dan penyempurna dalam kehidupan. Dalam kategori masalah, keberadaannya diharapkan. Sedangkan pada kategori mafsadah, ia diharapkan tidak ada. Sehingga jika dia tidak ada pada kategori masalah dan dia ada pada kategori mafsadah, maka tidak akan menyebabkan hilang atau rusaknya kehidupan dimaksud. Ketiga kategori masalah dan mafsadah ini erat sekali hubungannya dalam hukum Islam. Lihat, Zulkifli, al-'Urf dan Pembaruan Hukum Islam", Disertasi, Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, tidak diterbitkan.

²⁰⁷ Secara etimologi, *istihsan* adalah menaggap sesuatu sebagai kebaikan. Secara terminologi, *istihsan* adalah berpindahnya seorang mujtahid dari qiyas jali ke *qiyas khafi* atau dari hukum kulli ke hukum *juz'i* dengan menggunakan dalil yang menguatkan perpindahan ini. Dengan demikian, ada dua jenis *istihsan*. Yang pertama, berpindahnya seorang mujtahid dari qiyas jali ke *qiyas khafi*. Contohnya seorang mewakafkan tanah, maka menurut *istihsan*, termasuk dalam wakaf ini adalah hak minum dan hak lewat meskipun tidak disebutkan dalam akad. Ini karena wakaf diqiyaskan dengan akad sewa (*qiyas khafi*), bukan jual beli (*qiyas jali*). Kedua, berpindahnya seorang mujtahid dari hukum kulli (umum) menuju hukum *juz'i*. Contoh hukum kulli adalah barang yang harus ada dalam jual beli, sementara barang yang tidak ada, tidak boleh dijual belikan. Namun, berdasarkan *istihsan* jual beli atas barang yang tidak ada seperti akad salam diperbolehkan. Baca, M. Noor Harisudin, *Ushul Fiqh I*, Surabaya: Pena Salsabila, 2015, hal. 87.

hukum yang berbeda-beda pula, sesuai dengan pertimbangan *masalah* yang melatarinya.

Walhasil, meletakkan *'urf* sebagai sumber hukum Islam merupakan bagian dari desain masalah yang bersifat umum. Menurut Ali Hasbullah, yang dikutip oleh Roibin, bahwa ada dua cara pendekatan yang dikembangkan ulama *ushul fiqh* dalam *istinbat* hukum, yaitu melalui pendekatan-pendekatan kebahasaan (teks) dan pendekatan makna atau maksud *syari'ah*.²⁰⁸ Pendekatan ini memasukkan *'urf* yang harus diketahui dalam keadaan dan tempat apa sebuah diktum fiqh dimunculkan sesuai dengan konteksnya yang berbasis kemaslahatan manusia.

Al-Syarkhasi, seorang pengikut madhab Hanafi, mengatakan bahwa konsep *'urf* itu sesungguhnya bagian dari masalah mursalah.²⁰⁹ Masalah mursalah adalah masalah yang didiamkan, tidak disetujui ataupun ditolak. Namun, karena masalah ini memenuhi kriteria seperti masalah yang bersifat umum, benar-benar mengandung *masalah* serta tidak bertentangan dengan *syari'at*²¹⁰, maka yang demikian ini dapat diterima sebagai landasan hukum. Dengan demikian, melihat *'urf* adalah sama dengan melihat masalah mursalah itu sendiri.

Lebih lanjut, Afifudin yang juga pengarang kitab *Fath al-Mujib al-Qarib* ini menekankan adanya pemahaman kontekstual terhadap teks suci dengan mempertimbangkan adat lokal (*'urf*) demi kemaslahatan tak hanya dari segi ukhrawi tapi juga duniawi sebagai dasar atau pilar dalam Fiqh Nusantara. Nampak sekali Afifudin ingin memberi penekanan terhadap model dan modul Fiqh Nusantara yang memiliki keunikan dan distingsi terhadap Fiqh jenis lainnya yang menjadi mainstream pemikiran masyarakat muslim dunia.

Sementara itu, secara historis, Asmawi Mahfudz menyatakan bahwa Fiqh Nusantara berkembang seiring dengan masuknya Islam di bumi Nusantara, mulai zaman penyiar Islam awal (wali songo), masa kolonialisme, masa kebangkitan pasca kemerdekaan, masa orde baru dengan gencarnya arus modernisasi sampai masa milenium sekarang ini. Dari sekian fase atau periodisasi berkembangnya Islam di Indonesia, nampaknya ajaran Islam dapat dipraktikkan dengan subur oleh para pemeluknya.²¹¹

“Misalnya pada masa penyiar Islam nuansa sinkretisme ajaran Islam mewarnai pengamalan Islam. Ini tidak lepas dari kultur dan

²⁰⁸ Roibin, *Sosiologi Hukum Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2008, hal. 89.

²⁰⁹ Al-Sarkhasi, *al-Mabsuth*, Jilid XIV, Beirut: Dar al-Fikr, tt, hal. 14.

²¹⁰ Abd. Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, 86-87.

²¹¹ Asmawi Mahfudz, *Fiqh Madzhab Nusantara*, dalam www.nu.or.id, diakses 11

keyakinan masyarakat penganut agama-agama sebelum Islam. Misalnya kejawaan, Hindu, Budha dan aliran-aliran keagamaan yang lain. Maka dengan kondisi semacam ini para penyiar Islam juga menyampaikan Islam dengan pendekatan kultural, agar Islam bisa dipahami dan diamalkan secara sederhana tanpa meninggalkan esensi ajaran Islam yang asasi. Artinya pilihan Fiqh yang diterapkan oleh para penyiar Islam kala itu juga Fiqh-Fiqh moderat yang dapat bersanding dengan budaya Nusantara”.

Fiqh Nusantara, oleh karena itu, bukan fiqh untuk orang-orang di Nusantara karena yang demikian ini akan mengecilkan peran fiqh yang sejatinya bersifat mondial dan global. Demikian halnya, juga bukan fiqh yang dipahami hanya milik orang-orang di Nusantara karena yang demikian ini akan mengkerdikan *fiqh* yang bersifat universal untuk seluruh masyarakat dunia. Tegasnya, jika dipahami fiqh untuk orang-orang Nusantara, maka fiqh ini mengabaikan dimensi Islam *rahmatan lil alamin*.

Memang, bahwa salah satu perdebatan penting dalam fiqh Nusantara adalah soal universalitas dan juga partikularitas. Mana diantara keduanya yang dipilih: apakah universalitas ataukah partikularitas. Keduanya dipilih karena ada dimensi universalitas pada satu sisi, namun juga ada partikularitas pada sisi yang lain. Ada dimensi universalitas fiqh Nusantara yang dapat bertemu dengan fiqh yang lain. Misalnya konsep-konsep tentang ibadah mahdah seperti ibadah haji, sholat, puasa, dan sebagainya pastinya tidak dapat dilepaskan dari garis besar fiqh secara mondial di dunia karena yang demikian ini bersifat universal dan meniscaya.

Aspek universalitas Islam ini sering disebut juga *thawabit*, ajaran yang tetap dan konstan dalam Islam yang tidak lapuk dimakan zaman. Ajaran yang *tsawabit* umumnya adalah formulasi ajaran Islam yang bersifat ta’abbudi dimana akal tidak mampu menggapainya sehingga dibiarkan saja dalam kemisteriusannya. Ada banyak ibadah yang tidak bisa dimengerti alasan *disyari’at*kannya, tetapi menuntut untuk dipatuhi dan ditaati umatnya.²¹² Jika manusia saja seringkali membuat aturan yang tidak masuk akal, namun manusia tetap saja mematuhi, apalagi jika yang membuat aturan tersebut adalah Tuhan, pasti manusia akan lebih mematuhi Tuhan.

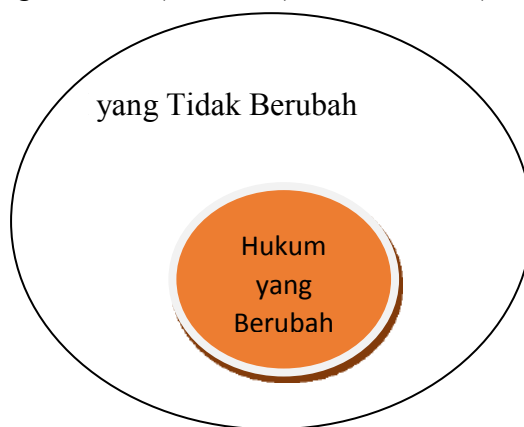
Pada level yang sifatnya partikularitas, maka ajaran dan domain fiqh mengajukan dimensi *mutaghayirat*. *Mutaghayirat* adalah ajaran Islam yang berubah-ubah, sesuai dengan perkembangan situasi dan

²¹² K.H. Abd. Muchit Muzadi, *Fiqh Perempuan Praktis*, Surabaya: Khalista, 2006, hal.12.

kondisi yang ada. Di sini berlaku kaidah *taghayuru al-fatwaa wa ikhtilafiha bihasbi taghayyuri a-azminat wa al-amkinah wa al-ahwal wa an-niyat wa al-awaid*.²¹³ (Perubahan fatwa bergantung pada perubahan waktu, tempat keadaan, niat dan motivasi). Lebih subtil lagi, sesungguhnya perubahan itu tergantung pada 'illatnya. (*al-hukmu yaduru ma'a illatihi wujudan wa 'adaman*).

Skema 2

Hukum yang Konstan (*Tsawâbit*) dan Berubah (*Mutaghayyirat*)



Dalam kaitan itu, selain *muamalah*, adat merupakan kategori ajaran Islam yang *mutaghayyirat* dimana akan terus berkembang sesuai dengan gerak perubahan zaman. Tidak salah jika karena ini adat dikatakan setara kedudukannya dengan *nash* selama tidak bertentangan dengan *syari'ah*. Dalam sebuah kaidah dikatakan: *Ats-Tsabit bi al-'urfi ka ats-tsabiti bin nasshi ma lam yukhalif shar'an*. Akomodasi *Syari'ah* terhadap pada adat merupakan penghargaan terhadap kearifan lokal (*local wisdom*) yang bertebaran di muka bumi selain juga menunjukkan dimensi *rahmatan lil alaminnya* agama Islam.

Inilah yang juga diajukan oleh Hasbi, sang penggagas Fiqh Indonesia, bahwa ulama Indonesia sangat perlu menyelenggarakan *ijtihad* dalam Fiqh khas Indonesia dimana '*urf* dijadikan salah satu

²¹³ Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqi'in 'an-rabb al-'Alamin*, Cetakan ke-2, Beirut: Dar al-Fikr, 1977, Juz III, hal. 14.

pertimbangan hukumnya.²¹⁴ Dengan kata lain, Hasbi ingin menegaskan bahwa bukan hanya tempat dan zaman yang mempengaruhi hukum, melainkan juga situasi dan kondisi tempat hukum tersebut ditetapkan dan diberlakukan.²¹⁵ Pasa aspek inilah, *ijtihad* umat Islam diselenggarakan karena bagi Hasbie, tidak semua hukum Islam dapat berubah, namun hanya yang dapat di*ijtihad*i saja yang berubah.

Demikianlah tradisi dalam paradigma Islam Nusantara, di mana dari paradigma tersebut, lahir sikap mereka yang luwes dalam menyikapi tradisi yang ada dan berkembang di masyarakat. Dengan memahami sejarah masuknya Islam ke Indonesia, menjadikan *ushûl fiqh* sebagai hal penting dan mengasimilasi budaya ke dalam agama, maka Islam lebih mudah di terima. Artinya, Islam tetap masuk namun tidak memberhangus tradisi yang ada.

F. Wahabi

Gerakan Wahabi yang dikenal dengan ideologi *takfir* (mengkafirkan, *mubid'ahkan*, mensyirikan sesama muslim) adalah gerakan yang mengklaim dirinya sebagai gerakan pemurnian akidah (*tauhid*) dan mengikuti langkah ulama terdahulu atau ulama salaf. Karena itu gerakan ini disebut dengan berbagai nama seperti Wahabi, merujuk pada nama pendirinya Muhammad bin Abdul Wahhab, Ahli *Tauhid* dan *Salafi*. Di dunia Arab mereka sering disebut dengan istilah *harakatul wahhabiyyah As-Saudiyah* (حركة الوهابية السعودية) atau gerakan Wahabi Arab Saudi karena memang didirikan dan berpusat di Arab Saudi.

G. Riwayat Hidup Muhammad bin Abdul Wahhab

1. Biografi Muhammad bin Abdul Wahhab

Muhammad Ibnu Abdul Wahhab, lengkapnya Syaikh Al Islam Muhammad Ibnu Abdul Wahhab bin Sulaiman bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Rasyid bin Barid bin Muhammad bin Al Masyarif At Tamimi Al Hanbali An Najed,¹ lahir di kampung Uyainah, Najed 70 km sebelah barat daya Riyadh, Arab Saudi.²¹⁶ Dia berasal dari keluarga yang sangat terhormat dan terpelajar. Ayahnya

²¹⁴ Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syari'at Islam menjawab Tantangan zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966, hal. 43.

²¹⁵ Hasbi as-Shidiqie, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1963, hal. 102.

²¹⁶ Najed adalah sebuah negeri atau kota di jazirah Arab yang masih murni tingkat keIslamannya, sehingga tangan kekuasaan Turki Usmani yang menguasai Arab Saudi dan Mesir pada saat itu tidak banyak menyentuhnya. Lihat : Suharsono. 1992. *Gerakan Intelektual, Ijtihad untuk Masa Depan Umat*. Yogyakarta : Al Islamiyah, hal. 50.

Syaikh Abdul Wahhab bin Sulaiman adalah ketua jabatan agama setempat. Sedangkan kakeknya, Syaikh Sulaiman bin Ali, mufti besar, tempat masyarakat Najed menanyakan segala sesuatu yang berhubungan dengan masalah agama. Realita ini tidak mengherankan, ketika kelak Ibnu Abdul Wahhab besar menjadi ulama tangguh seperti kakeknya.²¹⁷

Muhammad Ibnu Abdul Wahhab tumbuh sebagai orang yang cukup cerdas, mampu menghafalkan Al Qur'an dalam usia yang sangat muda, yaitu sepuluh tahun. Ia juga banyak membaca buku-buku tafsir, hadits dan fiqh. Sejak awal Muhammad bin Abdul Wahhab sangat tertarik pada karya-karya yang disusun oleh para ulama sebelumnya, terutama karya Ibnu Taimiyah (w.1328) dan muridnya Ibnu Qoyyim Al Jsauziyyah. Hampir semua isi kitab-kitab karya ulama tersebut dari awal sampai akhir dapat dipelajari dan dikuasainya.²¹⁸

Alur pendidikan Muhammad bin Abdul Wahhab dimulai dengan berguru pada ayahnya, yang sangat terpengaruh madzhab Hanbali (w.885). Kemudian Ia melanjutkan pelajarannya ke Madinah dan berguru pada Syaikh Sulaiman Al Kurdi (w.1780) dan Muhammad Hayyat Al-Sindi (W.1749).²¹⁹ Dari kedua gurunya diduga Muhammad bin Abdul Wahhab mengetahui kenyataan kenyataan *bid'ah* dan *khurafat* yang banyak terdapat di kalangan kaum muslimin waktu itu, dimana ajaran-ajaran Islam yang murni (*pure*) banyak disimpangkan.

Selanjutnya Muhammad bin Abdul Wahhab juga banyak melakukan perjalanan ke berbagai negara dalam rangka memperdalam studi. Diantaranya di Basrah selama empat tahun, disana ia menjadi tutor di rumah Qadli Husain. Di Baghdad selama lima tahun dan sempat menikah dengan seorang perempuan kaya,

²¹⁷ Muhammad Ibnu Abdul Wahhab, *Tegakkan Tauhid, Tumbangkan Syirik*. Terj. Muhammad Muhaimin, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000, hal. 9.

²¹⁸ Muhammad Ibnu Abdul Wahhab, *Tegakkan Tauhid, Tumbangkan Syirik*. Terj. Muhammad Muhaimin, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000, hal. 10.

²¹⁹ Disebutkan bahwa Muhammad Ibnu Abdul Wahhab diperkenalkan oleh gurunya, Abdullah bin Ibrahim bin Sayf bin Najed kepada Muhammad Hayyat Al Sind yang dikenal baik oleh keluarganya. Dia kemudian belajar bersama dan menemani Muhammad Hayat. Lebih jauh lagi menurut Ismail Muhammad Al Anshori, Muhammad Ibnu Abdul Wahhab di dalam salah satu isnad haditsnya meriwayatkan bahwa ia juga belajar di Madinah bersama Ali "Affandi" bin Shadiq bin Ibrahim Al Dhaqhistani (w.1785). Di samping itu dalam bagan inti jaringan ulama abad ke-18, jika ditarik garis guru dan murid, bahwa Muhammad Ibnu Abdul Wahhab juga berguru pada Abdullah Al Bashari (w.1722). Baca : Azyumardi Azra., *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad 17 dan 18*, Bandung : Mizan, 1994, hal.135-136.

yang wafat meninggalkan kekayaan kurang lebih 2000 Dinar. Kemudian satu tahun di Kurdistan, di Hamazan dua tahun, selanjutnya tinggal agak lama untuk mempelajari filsafat dan *tasawuf* di Isfahan selama empat tahun. Terakhir satu tahun tinggal di kota Kum.²²⁰

Dalam kitab *Fitnatul Wahhabiah* karangan Ahmad Zaini Dahlan yang dikutip Huseyn Hilmi Isik, seorang Sunni Turki. Seluruh kunjungan Muhammad bin Abdul Wahab ke Basyrah, Baghdad, Iran, India dan Damaskus dengan alasan untuk berdagang, namun sebenarnya dalam rangka belajar. Dari sini Muhammad bin Abdul Wahhab banyak menemukan buku-buku yang ditulis oleh Ibnu Taimiyah (w.1328). Selain itu, Muhammad bin Abdul Wahhab juga mengunjungi kuliah ulama-ulama Hanbali di Madinah dan Damaskus.²²¹

Ketertarikan Muhammad bin Abdul Wahhab yang dalam terhadap ajaran Ahmad bin Hanbal²²² dan Ibnu Taimiyah²²³ kiranya

²²⁰ M.H. Muhaimin, *Ilmu Kalam, Sejarah dan Aliran-Aliran*, Yogyakarta :PustakaPelajar dan FT IAIN Walisongo,1999 hal.171.

²²¹Huseyn Hilmi Isik. . *Perjuangan Kaum Sunni Modern*, Bandung : Risalah, 1986, hal.71.

²²² Ahmad bin Hanbal, lengkapnya Ahmad bin Muhammad bin Hanbal lahir di Baghdad, bulan Rabiul Awal 164 H / November 780 M dan wafat ditempat sama, 12 Rabiul Awal 241 H / 31 Juli 855 M. Hanbali dikenal sebagai pendiri madzab Hanabilah, sekaligus murid terpandai dan tercerdas diantara murid-murid Imam Syafii. Hanbali juga meneruskan metode As Syafii khususnya yang berkenaan dengan paham "riwayah". Pada waktu kecil, Hanbali belajar dari beberapa daerah, seperti Baghdad, Syam, Hijaz dan Yaman. Sampai sekarang madzabnya masih eksis dan memikat pengikut yang banyak, khususnya Arab Saudi . Baca: Nurkholis Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta : Paramadina1993), hal.170 dan Yusron Asmuni, *Ilmu Tauhid*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993, hal.150 .

²²³ Abu Abbas Ahmad bin Abdu Al Halim bin Abdu Al Salam Abdullah bin Muhammad bin Taimiyah lahir di Haran, dekat Damaskus, Suria pada 661 H/1263 M. Ayahnya Abu Al Mahasin Abdu Al Halama dan kakeknya Syaikh Al Islam Abu Al Barakat Abdu Al Salam bin Abdullah, sama-sama ulama terkemuka dari madzab Hanbali. Sebagai pengikut madzab Hanbali yang tegar dan berwawasan agama luas, Taimiyah sangat gigih membela dibukanya pintu ijtihad, menentang keras *bid'ah*, *khurafat*, mistisme sufi dan berusaha menghancurkan sisa-sisa filsafat dalam ilmu mantiq serta mengembangkan pandangan yang lebih empirik. Karena pandangannya yang keras dan menentang arus, Taimiyah berkali-kali masuk penjara bahkan meninggal dalam tempat tersebut pada tahun 727 H / 1328 M. Saat beliau dipercaya sebagai maha guru dibidang hadis menggantikan ayahnya, Taimiyah dituduh ateis, karena fatwa-fatwanya yang bertentangan dengan pendapat sementara madzab yang lain, khususnya Syafi'i. Fatwa-fatwa tersebut antara lain tentang thalaq, larangan ziarah kubur dan ketidak sukaan pada paham mistik. Kitab-kitab karya beliau diantaranya *Al Syiyasah Al Syariyah fi Islah Ar Rai wa Ar Rai'yah.*, *Muwafaqotu Sharihul Ma'qulli Shahihil Manqu'e*, *Al Jawabus Sahih liman Baddala Dinal Masih*, *Ar Rasail wal Masail*, *Al Aqidatul Waasitiyah*.. Baca : H.M. Muhaimin. *Ilmu Kalam* hal.. 165-168, Suharsono.. *Gerakan Intelektual...*, hlm.45-48. Nurkholis Madjid. *Islam Doktrin...*,

sangat meresap dalam dirinya. Deskripsi ini menurut Adi Nugroho menjadikan Muhammad bin Abdul Wahhab sebagai duplikat Ibnu Taimiyah, khususnya dalam aspek pemurnian *tauhid*. Semua yang diidam-idamkan Ibnu Taimiyah semasa hidupnya telah terbalas dengan kejayaan Muhammad bin Abdul Wahhab.

Gambaran lain yang menunjukkan kesamaan dengan Taimiyah terletak pada upaya pembaharuan Muhammad bin Abdul Wahhab. Ia berusaha menunjukkan penafsiran yang sama atas keduanya dan menggemakan kembali sumber-sumber asli Islam (Al Qur'an dan As-Sunnah) serta mengkikis habis *tahayul*, *khurofat* dan *bid'ah*.²²⁴

Rangkaian panjang perjalanan Muhammad bin Abdul Wahhab menuntut ilmu dari satu kota ke kota lain, dari satu aliran ke aliran, baik *fiqh*, *tauhid*, sufi dan filsafat, telah memperkuat wawasan pemikirannya. Keinginan membangkitkan Islam sesuai ajaran Hanbali dan Taimiyah semakin berkobar manakala melihat rusak dan kotornya aqidah Islam yang terjadi pada masyarakat Arab saat itu.

Sufisme merupakan satu doktrin yang ditentang oleh Muhammad bin Abdul Wahhab, apalagi konsep kesatuan wujud (*Wahdad Al Wujud*) Al Arabi (w. 638 H/1240 M).²²⁵ Selain masalah aqidah dan sufisme, Muhammad bin Abdul Wahab juga berusaha meluruskan kajian *fiqh*. Menentang otoritas aliran zaman pertengahan dan hanya mengakui dua otoritas saja (Al Qur'an dan Sunah Nabi Saw) bersama preseden para sahabat. Akan tetapi karena hadits dikumpulkan secara otoritatif pada abad 3H/9M. Maka pengikut Muhammad bin Abdul Wahhab dikemudian hari terpaksa mengubah pandangan mereka dan menerima kekuatan *ijma'* pada tiga abad pertama Islam.

Ijtihad yang dibuka lebar dan pengutukan terhadap keikutsertaan yang membuta (*taklid*) oleh Muhammad bin Abdul Wahhab, setidaknya berfungsi sebagai kekuatan pembebas yang besar. Walau sikap ini harus menghadapi perlawanan yang kuat, baik dari lapangan politik maupun agama.²²⁶

hal.173 dan Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta :Universitas Indonesia,1991, hal. 79-82.

²²⁴David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*. terj.Yudian W. Asmin, Yogyakarta : LKIS, 1997, hal. 7.

²²⁵Ibnu Al Arabi adalah pemikir kesufian yang luar biasa kaya dan kreatif tapi juga liar tak terkendali. Di tangannya paham *wihdat alwujud*, monisme, mencapai puncak perkembangannya. Beliau banyak dikutuk sebagai sesat bahkan kafir. Boleh dikatakan Al Arabi adalah penerus Al Ghozali (w.1111), Al Hallaj (w. 922) dan Dzu al Nun (w. 861) sebagai seorang sufi dan pemikir kesufian. Baca : Nurkholis Madjid. *Islam Doktrin...*, hal. 170-172.

²²⁶Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung : Pustaka, 2003, hal. 288-289.

Meski sempat tersendat pada awal perwujudan ide-idenya, namun berkat dukungan dari berbagai pihak, Muhammad bin Abdul Wahhab akhirnya dapat merealisasikan gerakannya (*Muwahhidin atau Wahhabiah*)²²⁷. Adapun mereka yang berjasa dalam melahirkan gerakan *ketauhidan* ini antara lain :

Pertama, Amir Uyainah, Ustman bin Muhammad bin Ma'amar. Muhammad Ibnu Abdul Wahhab sempat diterima baik oleh Amir Uyainah, tapi akhirnya Abdul Wahhab harus diusir dari daerah tersebut. Ikhwal pengusiran terjadi karena desakan dari daerah-daerah bawahan Amir yang tidak akan bayar upeti jika Muhammad Ibnu Abdul Wahhab masih ada di Uyainah.²²⁸

Kedua, Muhammad bin Saud, penguasa Dariyah. Berbagai sumber sejarah lebih melihat Saud yang paling banyak berjasa dalam perjuangan dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab. Saud mendukung ide dan menyanggupi untuk menyebarkan ajaran-ajaran *Muwahhidin*. Dalam dukungannya sekaligus sebagai panglima perang, Saud mampu merebut Riyadh ke tangan Wahhabi dan membangun kehidupan agama seperti jaman Rasulullah SAW, seperti membangun masjid berlantai tanah.²²⁹

Ketiga, Abdul Azis bin Saud (w. 1803). Dia berjasa dalam menyebarkan paham Wahabi sampai ke Muntafik, perbatasan Irak (1790),Karbala (1801), Hijaz (1804 dan 1806). Bahkan pada 1811 imperium Wahhabi telah membentang keseluruhan jazirah Arab. Namun, setelah dihancurkan Muhammad Ali (Gubernur Mesir, sekaligus utusan Turki Usmani), kursi kepemimpinan Wahhabi dikendalikan oleh keturunan Saud.²³⁰

²²⁷Kebanyakan orang menamai gerakan ini, Wahhabiah, yaitu sebutan yang diberikan oleh lawan politik pada masa hidup pendirinya dan kemudian dipakai oleh orang Eropa. Pendirinya sendiri menamai Muwahhidin atau Muwahhidun (kaum uniteran atau orang-orang yang satu). Baca: IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta : Jambatan, 1992, hal. 974. Namun banyak ahli sejarah yang memberikan label nama yang berbeda-beda. Karen Armstrong menyebut gerakan Wahhab ini sebagai pembaharuan Islam dan Fazlur Rahman menyebut ortodok.

²²⁸*Majalah As Sunnah*. edisi 10. Tahun 1994, hlm. 5.

²²⁹IAIN Syarif Hidayatullah.*Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta : Jambatan, 1992, hal. 975.

²³⁰ Dinasti Al Saud atau Wahhabiyah berdiri mulai tahun 1746, dipimpin oleh Muhammad Ibnu Saud, 1765 diganti oleh Abdul Aziz I, 1803 diganti Saud Ibnu Abdul Aziz, 1814 diganti Abdullah I Ibnu Saud, 1818–1822 pendudukan Turki Usmani. Tahun 1823 tampuk pimpinan dipegang oleh Turki, 1834 diganti Fayshal I, 1837 diganti Khalid Ibnu Saud, 1841 diganti Abdullah II Ibnu Thunayyan, 1843 Fayshal I memerintah untuk kedua kalinya. Kemudian tahun 1871 di ganti Saud Ibnu Fayshal, 1874 Abdullah III, tahun 1887 dinasti Wahhabi ditaklukan oleh Muhammad Ibnu Rasyid., tahun 1889 diganti Abdurahman Ibnu Fayshal, 1891 diganti Muhammad Ibnu Fayshal Al Muthawwi, tahun

Akibat penumpasan Turki Usmani, perjalanan kepemimpinan Wahhabi menjadi lemah dan tak tentu. Gambaran ini dimulai dari Abdullah putra Abdul Azis, kemudian digantikan oleh Turki, sepupu Saud, diganti Faizal bin Turki, dan Abdurahman bin Faizal. Babak baru Wahhabi terlihat saat kepemimpinan Abdul Azis bin Abdurahman 1925, dimana seluruh Hijaz (Mekah dan Madinah) serta Jeddah dapat dikuasai oleh Abdul Azis sampai sekarang dan berdiri kerajaan Arab Saudi.²³¹

Boleh dikata Muhammad bin Abdul Wahhab tidak secara utuh menikmati kejayaan dakwah purifikasinya, sebab tahun 1787 M ia meninggal dunia. Ibnu Abdul Wahhab tidak melihat penghancuran bahkan pembantaian Wahhabiah oleh Gubernur Mesir (Muhammad Ali) atas perintah imperium Turki Usman

2. Karya-karya Muhammad bin Abdul Wahhab

Jika melihat dari perjalanan hidup Muhammad bin Abdul Wahhab saat menuntut ilmu ke berbagai negeri, tentulah kita tahu bahwa beliau termasuk orang dengan aktivitas-aktivitas yang luar biasa. Dari perjalanan beliau dalam menuntut ilmu, ada beberapa manfaat yang dapat diperoleh. Selain memperoleh khazanah ilmu yang begitu luas, beliau juga memperoleh pengalaman yang luar biasa di setiap wilayah yang pernah disinggahi. Beliau dapat menyaksikan secara langsung gejala-gejala sosial keagamaan yang berkembang di daerah tersebut. Gejala-gejala sosial tersebut diantaranya adalah kesyirikan, *khurafat*, *kebid'ahan*, hingga pengagungan kepada kuburan yang sangat bertentangan dengan ajaran Islam. Beliau pernah mendengar para wanita di negerinya menjadikan pohon kurma sebagai *wasilah* (perantara), seraya berkata, “Wahai pohon kurma, saya ingin menikah sebelum tahun ini sirna !”²³² pengagungan terhadap kuburan tidak hanya sebatas kuburan para ulama atau guru tarekat, melainkan juga pengagungan kepada kuburan para sahabat, *ahlul bait* dan juga kuburan Nabi Muhammad Saw. Mereka memiliki alasan bahwa pengagungan terhadap kuburan termasuk dari rasa cinta mereka pada orang-orang shalih. Padahal seharusnya wujud cinta ditunjukkan dengan cara mengikuti jejak mereka, bukan menjadikan mereka sebagai *wasilah* (perantara) antara mereka dengan Allah

1902 dipegang oleh Abdul Azis II, 1953 diganti oleh Saud dan tahun 1964 dipimpin oleh Fayshal II. Baca : C.E.Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, Bandung : Mizan, 1993, hal.107-108.

²³¹IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Jambatan,1992, hal.976.

²³² Muhammad bin Jamil Zainu, *Ada Apa dengan Wahabi*, terj. Agus Ma'mun, Jakarta: Pustaka at-Tazkia, 2011, hal. 10.

SWT. Pengaruh tarekat yang berkembang pada saat itu menjadikan permohonan dan doa tidak lagi langsung dimintakan dan dipanjatkan kepada Allah, tetapi melalui *syafa'at* syaikh atau guru tarekat yang dipandang dekat dengan Allah.

Fenomena lain yang terjadi di lingkungan masyarakat pada saat itu adalah masalah *taqlid*. Hal ini juga menjadi perhatian Muhammad bin Abdul Wahhab karena *taqlid* merupakan sumber kebekuan ummat Islam sendiri.

Banyak dari kalangan masyarakat yang tidak ber*ijtihad* menggali hukum dari permasalahan yang ada. Masyarakat lebih suka bertaq*lid*. Padahal untuk memahami ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan hadits, maka setiap orang harus melakukan *ijtihad*.

Berangkat dari fenomena-fenomena inilah Muhammad bin Abdul Wahhab memulai dakwahnya, menyeru kepada kaum muslimin mengenai perkara *tauhid* dan berdoa hanya kepada Allah semata. Dari sinilah kemudian beliau terkenal dengan semboyannya yaitu "kembali ke ajaran pokok Al-Quran dan As-Sunnah".

Pada tahun 1740 M, Muhammad bin Abdul Wahhab mulai menyebarkan idenya, menyeru kepada masyarakat untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Al-Hadits, memurnikan ajaran agama Islam dan membersihkan paham yang menyesatkan. Sebagaimana dakwah yang telah terjadi pada masa-masa sebelumnya, setiap ada seseorang yang membawa perubahan, tentunya akan ada pula beberapa orang yang tidak menyukainya, memusuhi, bahkan menindas. Begitu pula yang dialami oleh Muhammad bin Abdul Wahhab, sehingga membuatnya harus pindah ke pemukiman Amir Saudi, di sebelah Utara Riyadh di desa ad-Dariyah.

Dalam buku Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Islam yang ditulis oleh Yusran Asmuni dijelaskan bahwa, "Muhammad bin Abdul Wahhab yang dibantu oleh Amir Da'iyah pada tahun 1802 M, menyerang Karbala, karena di kota ini terdapat kuburan al-Husain, yang merupakan kiblat bagi golongan Syi'ah dan menjadi pujaannya, kemudian menyerang Madinah untuk menguasai kota itu dan menghancurkan kubah yang ada di atas kuburan-kuburan, terus ke Mekkah untuk menghancurkan kiswah sutera yang menutupi Ka'bah".

Dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab semakin berkembang pesat di wilayah kekuasaan Turki Ustmani pada saat itu, hal ini tentunya membuat cemas pemerintah kerajaan Ustmani. Salah satu usaha pemerintah kerajaan Utsmani untuk menghadang dakwah beliau adalah dengan cara mengerahkan ulama-ulamanya untuk menulis buku-buku sebagai propaganda untuk menjelek-jelekkan

ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab. Mereka memberikan julukan Wahabi kepada semua pengikut ajaran beliau. Sehingga ketika mendengar kata wahabi maka akan timbul kebencian dan ketakutan terhadap ajaran beliau. Hal ini membuat salah satu pengikut ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab yaitu Ibnu Sa'ud menjadi tawanan dan menerima hukuman mati, secara otomatis gerakan wahabisme untuk sementara dihapus.

Pada awal abad 20 di bawah pimpinan Abdul Aziz Ibnu Sa'ud, ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab kembali bangkit. Pada bulan September 1932M, Abdul Aziz Ibnu Sa'ud memproklamasikan dirinya sebagai raja kerajaan Saudi Arabia. Beliau dikenal sebagai pemimpin yang cerdas, pandangannya luas tentang pemerintahan, sehingga pemerintahannya berjalan dengan baik dan mencapai kemajuan yang sangat pesat. Perkembangan ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab yang pada mulanya hanya pemurnian ajaran Islam, akhirnya menjadi gerakan pembaharuan dalam Islam.

Disamping sebagai seorang tokoh pembaharu Islam revivalis pra modernis²³³ dan tokoh dakwah puritan, Muhammad Ibnu Abdul Wahhab juga aktif dalam menulis.²³⁴ Beberapa karyanya yang terkenal antara lain sebagai berikut :

Kitab at Tauhid, kitab ini berisikan tentang tafsiran Al Qur'an dan hadits. Dalam bahasa Indonesia kitab ini sedikitnya telah diterjemahkan oleh dua orang. *Pertama*, Muhammad Thahir Badrie, beralih judul menjadi Syarah Kitab *At Tauhid Muhammad Ibnu Abdul Wahhab*, penerbit PT Pustaka Panji Mas Jakarta 1984. Bab-Bab yang ada di dalamnya mencakup *Al Tauhid*, *Fadilah Al Tauhid* dan perkara

²³³Gerakan yang dibawa Muhammad Ibnu Abdul Wahhab mempunyai empat ciri hal. Pertama, prihatin yang mendalam terhadap kemerosotan moral masyarakat muslim. Kedua, menghimbau untuk kembali pada Islam yang orisinal dan berusaha melaksanakan ijtihad. Ketiga, membuang pandangan yang membebaskan tentang kodrat taqdir. Keempat, melakukan himbauan revivalis melalui kekuatan senjata (*jihad*) jika perlu. Namun kesan umum dari cendekiawan Barat bahwa pembaharuan yang dibawa oleh Muhammad Ibnu Abdul Wahhab bercorak literalis, bahkan fundamentalis. Padahal fundamentalis gaya Islam sangat berbeda dengan Kristen. Dalam Kristen fundamentalis merupakan reaksi melawan penafsiran modern (ijtihad) terhadap Injil. Sedangkan dalam Islam, fundamentalis menentang taqlid buta pada tradisi dan membuka ijtihad. Baca: Harun Nasution dan Azumardi Azra (penyunting). *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta : Obor Indonesia, 1985, hal. 22-23.

²³⁴Muhammad Ibnu Abdul Wahhab bukan hanya seorang teoritis saja, tetapi pemimpin yang aktif berusaha mewujudkan pemikiran-pemikirannya. Keberhasilannya mentransfer ide-ide pembaharuan di samping dari sokongan penguasa Najd, juga kemampuan berretorika dan kepandaiannya dalam menuangkan buah pikiran dalam tulisan. Lihat : Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah, Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta : Bulan Bintang, 1996, hal. 25-26.

yang menghapus dosa, siapa yang memurnikan tauhidnya, masuk surga tanpa dihisab dan disiksa, menjaga diri dari perbuatan syirik, seruan mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan penjelasan tentang *tauhid* dan *syahadah* tiada Tuhan selain Allah. Kedua, diterjemahkan oleh Muhammad Muhaimin, kitab tersebut beralih judul menjadi *Tegakkan Tauhid Tumbangkan Syirik*. Diterbitkan oleh Mitra Pustaka, Yogyakarta, 2000 dan secara keseluruhan isi buku ini hampir sama dengan terjemahan di atas.

Kemudian kitab *Kasyf asy Syyubhat*. Karya Muhammad bin Abdul Wahhab yang ditulis ketika masih di Uyainah. Kitab ini merupakan jawaban terhadap tanggapan negatif banyak ulama atas tindakan dan pembaharuannya.²³⁵ Selanjutnya secara berturut-turut kitab *al Kabair, Mukhtasar sirat Ar Rasul, Masa'il Al Jahiliah, Usul Al Iman, Fadai'l Al-Qur'an, Fadai'l Al Islam, Majmu'al Al Hadis, Mukhtasar Al Insaf wa AsySyarh Al Kabair, Al Usul Ats Tsalatsah, Adab Al Masyi ila Ash Salah,*²³⁶*Lam'usy Syihab fi Syarah Muhammad ibnu Abdul Wahhab wa mazhabih, Tafsir Al Fatimah, Tafsir Asy Syahadah wa Ma'rifatullah, dan At taudlih 'An Tauhidil Akhlaq.*²³⁷

3. Pemikiran dan Ide-ide Muhammad Ibnu Abdul Wahhab

Pokok-pokok Pemikiran dan ide-ide yang dikembangkan oleh Muhammad Ibnu Abdul Wahhab dapat disimpulkan dalam tiga aspek utama, yaitu: 1) anti *taqlid* dan membuka pintu *ijtihad*, 2) pemurnian Islam, 3) pemikiran *islahi* (damai). Ketiga aspek ini akan dijelaskan di bawah ini.

1. Anti Taqlid dan Membuka Pintu Ijtihad

Taqlid dalam pandangan Muhammad bin Abdul Wahhab merupakan sumber kebekuan ummat Islam, disamping itu untuk memahami ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits harus dilakukan *ijtihad*, karena itu pintu *ijtihad* tidak pernah dan tidak perlu ditutup. Beliau berpendapat hanya Al-Qur'an dan Al-Hadits yang merupakan sumber asli ajaran Islam sedangkan pendapat ulama bukan merupakan sumber. Selain itu, Muhammad bin Abdul Wahhâb juga berpandangan bahwa Al-Kitab dan Al-Sunnah bukan hanya sekedar berita saja sebagaimana diperkirakan orang-orang dari ahli kalam, hadits, fikih dan tasawwuf, tetapi sebagai dalil dan petunjuk jalan bagi makhluk dan dalil yang tegas bagi dasar-dasar agama.

5. ²³⁵Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci*, Jakarta : Logos, 1999, hal.

²³⁶Muhammad Ibnu Abdul Wahhab. *Tegakkan Tauhid...*, hal.13-24.

²³⁷A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985, hal 347.

Pola pemikiran seperti ini ternyata sangat berpengaruh pada perkembangan pemikiran Islam kontemporer pada abad ke Sembilan belas.²³⁸

1) Pemurnian Islam

Pokok pikiran yang kedua dari Muhammad ibnu Abdul Wahhab pada hakikatnya adalah upaya-upaya pengembalian umat Islam kepada agamanya yang murni, itulah Islam sebagaimana yang dituntunkan oleh Rasulullah Muhammad saw. dan selanjutnya oleh para sahabat beliau. Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Maka tentunya dakwah beliau mencakup segala aspek ajaran Islam itu sendiri, namun kita bisa melihat dari sejarah dakwah beliau bahwasanya titik-berat perbaikan yang beliau lakukan terletak pada dua aspek yang sangat mendasar dalam Islam yang pada waktu itu telah mengalami banyak penyimpangan. Yaitu aspek *aqidah* dan aspek *ibadah*.

a. Aspek Aqidah

Pada hakikatnya pemikiran dan ajaran yang dibawa oleh Muhammad bin Abdul Wahab adalah seruan terhadap umat untuk kembali kepada *aqidah* Islam yang murni, dengan menyucikan *mafhum tauhid* dari segala apa yang mencemarnya dari pada berbagai bentuk kesyirikan. Ia bukan suatu *madzhab* yang baru apalagi bila dikatakan sebagai sebuah bentuk tarekat *bid'ah*. Ia hanyalah kelanjutan dari dakwah *salafiyah* sebelumnya.²³⁹ Dakwah beliau bermuatan penegasan akan pentingnya merujuk kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah, serta upaya menghidupkan kembali ajaran-ajaran *Ahlu al-Sunnah wa al-jama'ah (Salaf al-Shaleh)* yang telah banyak ditinggalkan.²⁴⁰ Beliau mendorong umat untuk menegakkan Islam dengan berpegang teguh pada ajaran yang hak dan memberantas berbagai *bid'ah* dan *khurafat*

²³⁸ Lihat: Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, Cet.II; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996, h. 60-61.

²³⁹ An-Nadwah al-'Alamiyah, *Al-Mausu'ah al Muyassarah fi al-Adyan wa al Madzahib wa al-Ahزاب al-Mu'ashirah*, juz I, hal. 165.

²⁴⁰ An-Nadwah al-'Alamiyah, *Al-Mausu'ah al Muyassarah fi al-Adyan wa al-Madzahib wa al-Ahزاب al-Mu'ashirah*, juz I, hal. 167.

yang dimasukkan oleh sekelompok manusia ke dalam agama ini.²⁴¹

Menurut Muhammad bin Abdul Wahhâb, pemurnian *aqidah* berpijak pada ketauhidan (mengesakan Allah), meliputi zat-Nya, sifat-Nya dan dalam beribadah kepada-Nya. Hal tersebut terangkum dalam kalimat *an La na'buda Illa Allah wa La Nussyrika bihi Siwahu*. Oleh karena itu, doa merupakan bagian dari ibadah yang tidak boleh meminta kepada sesama makhluk yang sudah mati.²⁴²

Beliau mengawali dakwahnya dengan lemah lembut di antara sanak saudara dan bangsanya. Lalu ia lebih meratakan lagi menyampaikan dakwahnya kepada amir-amir di Hijaz dan ulama-ulama di daerah lain, mengajak mereka untuk memerangi *bid'ah* dan kembali kepada Islam yang betul-betul murni.²⁴³

Sebetulnya dakwah beliau tersebut dilatar belakangi oleh keadaan umat Islam waktu itu khususnya negeri Nejed di mana *Syirik akbar* tumbuh bercokol dan merata di Nejed. Makam-makam yang berkubah, pepohonan, batu-batu, gua-gua yang dianggap keramat menjadi sesembahan selain Allah. Begitu juga orang yang dianggap "*wali*" disembah. Nejed juga terkenal banyak ahli sihir dan dukunnya yang sangat dipercaya omongannya. Sangat langka orang yang mengingkarinya. Secara umum, kebanyakan orang memusatkan perhatiannya kepada kehidupan dan ambisi-ambisi duniawi".²⁴⁴

Keadaan di Nejed ini juga tidak jauh berbeda dengan situasi masyarakat di Hijaz (Haramain) dan Yaman. Di daerah-daerah itu terkenal dengan adanya tindakan-tindakan syirik dan pembangunan kubah-kubah

²⁴¹ Abdul Aziz ibn Abdullah ibn Baz, *Al-Imam Muhammad ibn Abdulwahhab Da'watuhu wa siratuhu*, diterjemahkan oleh Rahmat al-Arifin dengan judul *Imam Muhammad ibn Abdulwahhab Dakwah dan Jejak Perjuangannya*, hal.55.

²⁴² Ajid Thohir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam*, hal. 233.

²⁴³ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1995, hal. 53.

²⁴⁴ Lihat Abdul Aziz ibn Abdullah ibn Baz, *Al-Imam Muhammad ibn Abdulwahhab Da'watuhu wa siratuhu*, diterjemahkan oleh Rahmat al-Arifin dengan judul *Imam Muhammad bin Abdul wahhab Dakwah dan Jejak Perjuangannya*, h. 28-29. Lihat pula Abdullah ibn AbdulMuhsin al-Turki, Al Malik Abdul Aziz Alu Sa'ud wa Fiqh al-Da'wah, *Majallah al-Jami'ah al-Islamiyah*, Ed. 108/Th.XXX, 1419-1420 H, hal.26-27.

di atas pekuburan dan pemanjatan permohonan dan permintaan selamat kepada para wali. Bahkan di Nejed, terkenal juga pemujaan dan permohonan perlindungan kepada jin, serta persembahan sesaji dan kurban untuknya.²⁴⁵ Oleh karena itu dakwah Muhammad bin Abdul Wahab ini adalah dakwah untuk menyelamatkan kaum muslimin dari kejahilan yang telah mengotori mereka, memperbaiki pemahaman mereka terhadap persoalan-persoalan *aqidah* maupun *ibadah*, menghilangkan segala apa yang disematkan kepada ajaran Islam berupa kotoran *bid'ah*.²⁴⁶

Perkara ini merupakan pusat konsentrasi dakwah beliau, mengingat kedudukan *aqidah (tauhid)* sebagai pokok dan landasan utama ajaran Islam, dimana seluruh aspek ajaran Islam bertumpu padanya, dan memang keadaan masyarakat di negeri beliau yang umumnya telah benar-benar mengalami penyimpangan yang sangat fatal dalam *aqidah* dan *ketauhidan* mereka sebagaimana diuraikan di atas.

Muhammad bin Abdul Wahab mengajarkan dan menanamkan *aqidah Salaf Al-Shalih*, yaitu iman kepada Allah dengan mengimani semua Asma dan Sifat-Nya, iman kepada para malaikat-Nya, Rasul-rasul-Nya, Kitab-kitab Suci-Nya, iman kepada Hari Akhir dan kepada *Qadar* (taqdir) baik dan buruknya. Beliau berpegang pada metode pemahaman para Imam terkemuka dalam hal *bertauhid* kepada Allah dan pemurnian ibadah kepada-Nya; mengimani asma dan sifat Allah sebagaimana yang layak bagi Allah Yang Maha Suci, tidak menyatakan ketiadaan sifat-sifat itu dan tidak pula menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya; mengimani kebangkitan orang-orang mati dari kubur, pembalasan, hisab, surga, neraka dan lain sebagainya. Beliau berpendapat sebagaimana pendapat ulama *Salaf* dalam hal iman, yaitu bahwa iman adalah *qaul* (ucapan) dan amal (perbuatan),

²⁴⁵Abdul Aziz ibn Abdullah ibn Baz, *Al-Imam Muhammad ibn Abdul Wahhab Da'watuhu wa siratuhu*, diterjemahkan oleh Rahmat al-Arifin dengan judul *Imam Muhammad ibn Abdul Wahhab Dakwah dan Jejak Perjuangannya*, hal. 29-30.

²⁴⁶Muhammad ibn Sa'ad al-Syuwai'ir, *Tash-hih Khotha-in Tarikhi haul al Wahhabiyah*, Cet. III; Madinah Munawwarah: Al-Jami'ah al-Islamiyah, 1419 H, hal. 43

bertambah dengan ketaatan kepada Allah dan berkurang dengan kemaksiatan kepada Allah.²⁴⁷

b. Aspek Ibadah dan Syari'at

Di samping melakukan gerakan pemurnian *aqidah*, Muhammad bin Abdul Wahhâb juga membimbing umat untuk menegakkan *syari'at* Allah, terutama yang difardhukan, agar bagaimana *syari'at* itu dilaksanakan secara tepat dan cermat, tanpa ada penambahan ataupun pengurangan, seperti shalat, zakat, puasa, haji dan sebagainya adalah *syari'at* Islam yang datang dari Rasulullah Muhammad yang wajib diterima dengan sepenuh hati dan ditaati secara utuh dimana hati meyakini wajibnya beriman kepada *syari'at* itu dan anggota tubuh yang mengamalkannya tanpa rasa bosan dan lelah.²⁴⁸

Seorang Ulama Besar Nejed yang juga adalah cicit Muhammad yaitu Syekh Abdullathif bin Abdurrahman ibn Hasan menceritakan bahwa Muhammad bin Abdul Wahab berdakwah dan mengajak umat untuk mendirikan dan menjaga shalat lima waktu, menyuruh mereka untuk membayar zakat, berpuasa dan menunaikan haji, beliau tegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*.²⁴⁹

Karena Muhammad bin Abdul Wahhab berpegang pada *manhaj Salaf Al-shalih* baik dalam *aqidah* maupun *syari'at*, maka beliau menganut prinsip *ittiba'u al-dalil*, sehingga sekalipun beliau berlatar belakang madzhab fikih Hanbali, beliau tidak bersikukuh dengan pendapat madzhab dalam berfatwa dalam suatu hal tertentu, bila ternyata beliau mendapatkan dalil yang bertentangan dengan pendapat tersebut.²⁵⁰

H. Pemikiran *Islahi* (damai)

Pokok pikiran yang ditawarkan Muhammad bin Abdul Wahhab adalah *islahi* (damai) yaitu menyerukan perdamaian antar suku dan keagamaan menjadi satu pemikiran dan satu pandangan. Perlu diketahui,

²⁴⁷ Abdul Aziz ibn Abdullah ibn Baz, hal.55-56. Lihat pula *An-Nadwah al-'Alamiyah, Al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Madzahib wa al-Ahzab al-Mu'ashirah*, juz I, hal. 167

²⁴⁸ Abdullah Khayyath, *al-Ishlah al-Diniy fi al-Qarni al-Tsani 'Asyar*, hal. 150.

²⁴⁹ Abdul Aziz ibn Muhammad ibn Ali al-Abdul Lathif, *Da'awa al-Munawi-ien lida'wah al-Syeikh Muhammad ibn Abdulwahhab*, Cet. I, Riyadh:Dar al-Wathan, 1412 H, hal.23.

²⁵⁰ An-Nadwah al-'Alamiyah, *Al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Madzahib wa al-Ahzab al-Mu'ashirah*, juz I, hal. 167.

bahwa sejak kedatangan Muhammad bin Abdul Wahhab, keadaan kehidupan jazirah Arab sebagai berikut:

Pertama, keluarga Muhammad ibnu Sa'ud bukan merupakan satu ikatan keluarga terbesar di Nejed. *Kedua*, wilayah kekuasaan di jazirah Arab lebih merupakan sebagai serpihan-serpihan kesukuan Najdiyah. *Ketiga*, jazirah Arab terbagi kepada beberapa wilayah keamiran yang kekuatannya tergantung pada kemampuan pribadi amir dan kepentingannya masing-masing, *Keempat*, amir-amir yang lebih tampak kekuasaannya adalah amir Hijaz, Banu Khalid di Al-Ahsa, keluarga Ma'mar di Al-Uyainah, keluarga Sa'dun di Irak Imam Al-Shan'a di Yaman, sadah di Najran, Al-Bu Sa'idiyun dan lainnya di Musqith dan Aman. Secara politis mereka saling bertentangan. *Kelima*, keadaan kehidupan sosial keagamaan ketika itu penuh dengan penyimpangan yang sangat berat. Kemusyrikan dan kesesatan merajalela. Cahaya hidayah dari jiwa mereka telah padam karena kebodohan. Kitab Allah disimpan dipungung mereka; para *wali* dan *shalihin* yang masih hidup serta kuburannya yang telah meninggal, mereka datang untuk mengadakan kebaktian, meminta pertolongan dan *syafaat* dari berbagai kebutuhan dan jalan keluar dari kesulitan. Pemikiran islahi ini rupanya mendapat sambutan yang baik oleh Amir Al-Dar'iyah; Muhammad ibnu Sa'ud.²⁵¹

Hampir lima puluh tahun lamanya jihad dan dakwah Muhammad bin Abdul Wahhâb berlangsung, berpadu antara pertarungan fisik dan pertarungan lidah dalam membela yang hak, ajakan untuk menuju agama Allah dan pengarahan menuju *Syari'at* Rasulullah, hingga akhirnya umat menyatakan masuk ke dalam agama Allah yang hak.²⁵²

Sebagaimana paparan di muka, Muhammad bin Abdul Wahhab kecil telah ditempa dengan pendidikan agama yang kuat, baik dari keluarga maupun lingkungan yang masih murni tingkat keIslamannya. Darah Arab yang mengalir dalam tubuhnya, melahirkan citra watak yang khas, gandrung dengan kebebasan dan petualangan. Kecemerlangan otak Muhammad bin Abdul Wahhab semakin kentara ketika ia banyak belajar filsafat dan sufi serta petualangan intelektual lain diluar tempat kelahirannya. Bahkan untuk beberapa waktu Muhammad bin Abdul Wahhab telah mengajarkan sufisme. Sekembalinya ke rumah dalam usia empat puluh tahun, dimana kemapanan kondisi psikologis, kematangan berpikir dan pemahaman telah mencapai puncaknya, Muhammad bin Abdul Wahhab mulai mengajarkan doktrin-doktrinnya.

²⁵¹ Ajid Thohir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam*, hal. 232.

²⁵² Abdul Aziz ibn Abdullah ibn Baz, *Al-Imam Muhammad ibn Abdulwahhâb Da'watuhu wa siratuhu*, diterjemahkan oleh Rahmat al-Arifin dengan judul *Imam Muhammad ibn Abdul Wahhab Dakwah dan Jejak Perjuangannya*, hal. 48.

Untuk pemikiran atau doktrin ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab dapat dilihat dari dua sumber. Pertama, buku-buku karyanya dan kedua, pendapat atau analisis ahli sejarah.

Pertama, lewat kitab *At Tauhid*. Dalam terjemahan Thahir Badrie, Muhammad bin Abdul Wahhab mengartikan *tauhid* sebagai dasar ajarannya. *Tauhid* menurut bahasa berarti meyakini keesaan Allah, menganggap hanya ada satu Tuhan tidak ada yang lain. Secara istilah *tauhid* berarti bahwa di dunia ini hanya ada satu Tuhan, Allah *Rabul Alamin*.

Menurutnya *tauhid* dibagi menjadi dua. *Pertama*, *tauhid Uluhiyah*, yaitu kepercayaan untuk menetapkan bahwa sifat keTuhanan itu hanyalah milik Allah belaka. Kedua, *tauhid Rububiyah*, yakni kepercayaan bahwa pencipta alam ini adalah Allah, tapi ia tidak mengabdikan kepadanya saja. Pembagian ini mengacu pada firman Allah SWT:

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (البقرة: ١٦٣)

“Adapun Tuhanmu adalah Yang Maha Esa, tidak ada Tuhan melainkan Dia yang maha pengasih lagi maha penyayang”. (QS. al-Baqarah [02]: 163)

Pemikiran dakwah Ibnu Abdul Wahhab tentang dakwah menurut terjemahan Thahir Badrie dapat digambarkan sebagai berikut. Dakwah adalah seruan untuk mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah (Yusuf : 8), mengajak golongan di luar Islam untuk bersama-sama masuk Islam. Setiap individu wajib menyeru orang lain berbuat baik dan meninggalkan kejahatan. Untuk sasaran dakwah, sarana dan teknik penyampaian dakwah sesuai tuntunan Rasul.²⁵³

Pokok-pokok pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab dalam kitab *tauhid* terjemahan Muhammad Muhaimin dapat dijabar sebagai berikut. *Pertama*, penyembahan terhadap Tuhan adalah *tauhid* dan pesan tauhid Rasulallah ditujukan pada seluruh umat. Ayat-ayat mengenai tauhid diantaranya, Ad Dzariyat : 56, An Nahl : 36, Al Isra : 23-24, An Nisa : 36 dan Al An'am 151-153. Kedua, tentang kekhawatiran pada syirik. Riya merupakan salah satu bentuk syirik ringan dan orang-orang saleh dikhawatirkan terjerumus ke dalamnya. Memakai azimat menyebabkan syirik sesuai dengan hadis riwayat Uqbah bin Amir ra. Artinya :

²⁵³Muhammad Ibnu Abdul Wahhab.1984.*Syarah Kitab Al Tauhid Muhammad bin Abdul Wahhab*. Terj. M.Thahir Badrie (Penerjemah). Jakarta : Pustaka Panji Mas, hal. 179-185.

Barang siapa mengikatkan azimat atau jimat, dirinya tidak akandisempurnakan oleh Allah. Dan barang siapa mengalungkan sebuahkerang (jimat), dia tidak akan pernah memperoleh ketenangan dankedamaian dari Allah.

Ketiga, bernadzar atau bersumpah untuk selain Allah adalah perbuatan syirik. Pendapat ini didasarkan pada hadis riwayat Bukhori. Artinya :

Barang siapa bernadzar untuk mentaati Allah, maka dia harus mentaatiNya. Dan barang siapa bernadzar untuk tidak mentaatiNya, maka dia tidak boleh menentangNya.

Keempat, mencari perlindungan kepada selain Allah merupakan bagiandari syirik (berdasarkan surat Al Jin : 6). *Kelima*, mencari pertolongan selain Allah atau berdoa kepada selain-Nya merupakan perbuatan syirik (Yunus:106-107, Al Ahqaf 5-6, An Nahl : 62). *Keenam*, masalah *syafaat* adalah hak Allah dan diberikan kepada orang yang diridhoi-Nya. *Ketujuh*, kutukan bagi orang yang menyembah Allah di kuburan orang saleh. Nabi Muhammad Saw melarang dengan keras menjadikan kuburannya sebagai masjid, seperti umat Nasrani dan Yahudi. *Kedelapan*, janganlah manusia membuat sekutu-sekutu bagi Allah (Al Baqarah : 2)²⁵⁴

Kedua, pendapat atau analisis ahli sejarah. Pemikiran-pemikiran bin Abdul Wahhab, mengutip analisis H.R Gibb terbagi menjadi dua arah, puritan (pemurnian)²⁵⁵ dan reformis (pembaharuan).²⁵⁶ Pembagian yang ada, secara keseluruhan tidak diikuti pemetaan yang jelas, mana pemikiran puritan danmana reformis. Sebagian besar para pengkaji sejarah lebih menampakkan sisi pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab yang radikal, salaf dan ortodoks. Terlepas dari itu semua, pokok-pokok pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab dapat diuraikan secara parsial sebagai berikut.

²⁵⁴ Muhammad Ibnu Abdul Wahhab. *Tegakkan Tauhid...*, hal. 151-240.

²⁵⁵ Puritan adalah sebutan lain untuk pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab, aliran yang ingin memurnikan Islam sesuai dengan Al Qur'an dan Sunah. Sering disebut purifikasi Islam. Baca : H.A.R. Gibb. 1990. *Aliran Modern dalam Islam*. Machnun (Penerjemah). Jakarta : Rajawali, hlm 44. Purifikasi berasal dari bahasa Inggris, asal kata pure (kata sifat yang berarti bersih). Purifikasi merupakan kata benda yang berarti pembersihan, penyaringan dan pemurnian terhadap hal-hal yang merusak tata susila. Lihat : W.J.S. Purwadarminta.. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta : Balai Pustaka, 1983, hal. 731.

²⁵⁶ Inspirasi gerakan puritan Ibnu Abdul Wahhab datang dari arah fiqh (*ijma'*) Hanbali dan Taimiyah. Sedang pembaharuan muncul dari kerancuan tauhid akibat paham animistik, sufismedan panteistik. Tapi dalam jangka waktu lama di abad 19, unsur pembaharuan Wahhabidikaburkan oleh aspek teokratik revolusionernya. Baca : H.A.R. Gibb *Aliran Modern...*, hal. 44 dan 46.

Menurut Harun Nasution masalah *tauhid* merupakan dasar pemikiran Muhammad Ibnu Abdul Wahhab. Namun penulis mencoba melihat dimensi lain pemikirannya baik, *Aqidah*, *fiqh*, dan sufisme-Filsafat. Pembagian ini dimaksudkan untuk mempermudah memahami ide-ide beliau, di samping semuanya merupakan ajaran Islam, dakwah dan arah kajian ini.

Pertama, dimensi aqidah. Muhammad bin Abdul Wahhab mengambil ajaran Asy'ariyah, tentang pembatasan peran akal dalam memahami nash, khususnya dalam kajian teologi. Aqidah mengadopsi ajaran Imam Ahmad Ibnu Hanbal dan Ibnu Taimiyah, tentang perlunya ketauhidan (monotheis), upaya pemberantasan penyakit-penyakitnya seperti, *syirik*, *bid'ah*, *tahayul*, dan *khurafat*.²⁵⁷

Pentingnya masalah *tauhid*, sampai-sampai Ibnu Abdul Wahhab memandang, tidak ada satu pekerjaan yang bernilai baik jika tidak dilandasi *tauhid* kepada Allah SWT.²⁵⁸ Kaitannya *tauhid*, ada tiga aspek tauhid yang perlu dicermati menurut Muhammad bin Abdul Wahhab. *Pertama*, *Tauhid Rububiah*, pengakuan bahwa Allah SWT satu-satunya pencipta, pemelihara, pemberi rizki, pengatur, yang menghidupkan dan mematikan. *Kedua*, *Tauhid Al Asma Wa Al Shifat*, yaitu keimanan kepada nama-nama dan sifat-sifat Allah sebagaimana tercantum dalam Al Qur'an, tanpa tamsil, *tasybih* dan *takwil*. *Ketiga*, *Tauhid Ibadah*, segala bentuk amal dan ibadah manusia semata-mata dilakukan untuk berbakti kepada Allah SWT.²⁵⁹

Bid'ah yang harus dihilangkan menurut Muhammad bin Abdul Wahhab antara lain. *Pertama*, berkumpul bersama dalam Maulidan. *Kedua*, wanita mengiringi jenazah. *Ketiga*, kebiasaan sehari-hari yang dikategorikan *bid'ah*, seperti merokok, minum kopi, memakai pakaian sutera bagi laki-laki dan hal-hal yang tidak ada pada zaman Nabi Saw, yang bisa mendatangkan paham keberhalaan.²⁶⁰

Kedua, dimensi fiqh. Sama halnya dimensi aqidah-teologi, Muhammad bin Abdul Wahhab juga mentransfer kerangka pikir Hanbali dan Taimiyah dalam masalah *fiqh*. Pokok-pokok dimensi fiqhnya antara lain. *Pertama*, pengakuan dua otorita dalam hukum Islam, yaitu Al Qur'an dan As-Sunah bersama preseden para sahabat, dengan menolak *qiyas* (metode penalaran analogis). *Kedua*, menolak *taqlid* (penerimaan hukum yang membuta), menolak konsensus-konsensus hukum ulama

²⁵⁷ Badri Yatim. *Sejarah Sosial...*, hal. 106. Baca juga : Jamil Ahmad. 1987. *Seratus Tokoh Terkemuka*, Jakarta : Pustaka Firdaus, 1987, hal. 258.

²⁵⁸ Nourouzaman Shiddiqi. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996, hal. 275.

²⁵⁹ Yusron Asmuni. *Ilmu Tauhid*, hal. 147

²⁶⁰ H.M. Muhaimin. *Ilmu Tauhid*, hal. 176.

(*ijma*) dan mengembangkan *ijtihad* terhadap otoritas hukum jaman pertengahan (*khalaf*).²⁶¹

Ketiga, dimensi filsafat-sufisme. Meski telah belajar filsafat dan sufisme pada usia dua puluh satu selama empat tahun di Isfahan, serta pernah mengajar tasawuf. Namun secara drastis Muhammad bin Abdul Wahhab akhirnya memalingkan diri, bahkan memusuhi dan melarang dua aliran tersebut. Pemikirannya tentang filsafat-sufisme antara lain. *Pertama*, doa dan *syafa'at* adalah hak Allah SWT, tak ada perantara siapapun diantara keduanya.

jalan menuju Tuhan melalui syariat yang digariskan Al-Qur'an dan As-Sunah, bukan melalui imajinasi mistis, ritual ibadah sendiri (kontemplasi sufi). *Ketiga*, adanya kesatuan antara kepercayaan dan tindakan (ibadah) seperti adanya Allah, maka ada sholat dan beramal sebagai tindakan mengakui rasa percaya, maka merenung, mengingat dan berkontemplasi bukanlah sebuah ibadah untuk kepercayaan. *Empat*, ibadah di dunia merupakan keseimbangan antara dunia dan akhirat. *Kelima*, adanya filsafat yang rasionalis dan sufisme yang mistis dikuatirkan akan melahirkan sufisme dan filsafat spekulatif, yang membahayakan nilai-nilai Islam.²⁶² Secara substansial pokok-pokok pikiran *tauhid* Muhammad bin Abdul Wahhab dapat dibagi menjadi delapan hal. *Pertama*, yang boleh dan harus disembah hanyalah Allah. Menyembah selain itu adalah musyrik dan boleh dibunuh. *Kedua*, paham *tauhid* hanya sebagai topeng, orang Islam banyak mencari pertolongan bukan dari Allah, tapi dari Syaikh, Wali, Nabi dan ini syirik. *Tiga*, menyebut Nabi, Malaikat, Syaikh sebagai pengantar doa adalah syirik. *Empat*, meminta syafaat selain Allah adalah syirik. *Lima*, bernazar selain kepada Allah adalah syirik. *Enam*, memperoleh pengetahuan selain dari Al-Qur'an dan Al Hadits adalah kekufuran. *Tujuh*, tidak percaya pada *qada* dan *qadar* adalah kekufuran. *Delapan*, penafsiran Al-

²⁶¹*Khalaf* (kemudian) merupakan lawan kata *salaf* (terdahulu) atau orang-orang terdahulu semasa dengan Rasul SAW, sahabat, tabiin dan tabiit tabiin. Salafiah adalah suatu aliran keagamaan yang berpendirian bahwa untuk dapat memulihkan kejayaan Islam, umat Islam harus kembali pada ajaran Islam yang murni, sebagaimana diamalkan oleh generasi pertama Islam. Istilah khalaf dan salaf sebenarnya belum dikenal di awal Islam, namun untuk mengukurnya bisaberpatokan pada tahun 300 H. Kategori salaf adalah mereka yang hidup sebelum 300 H (jaman awal) sedang *khalaf* adalah mereka yang hidup sesudah tahun 300 H (jaman pertengahan dan jaman selanjutnya). Lihat : Yusron Asmuni. *Ilmu Tauhid*, hal. 149. untuk melihat lebih lanjut demensi ini, baca : Fazlur Rahman. *Islam*, hal. 288-291 dan Suharsono. *Gerakan Intelektual...*, hal. 50-51

²⁶²Harun Nasution dan Azyumardi Azra. *Perkembangan Modern...*, hal. 23. Suharsono. *Gerakan Intelektual*, hal. 49 dan Jamil Ahmad. *Seratus Tokoh...*, hal. 256- 257.

Qur'an dengan *takwil* (interpretasi bebas) adalah kufur.²⁶³ Pokok pikiran lain Muhammad bin Abdul Wahhab meliputi. *Pertama*, mengajak orang Islam untuk bertauhid (monoteisme Islam). *Kedua*, memberi bimbingan Al-Qur'an dan As-Sunah pada umat. *Ketiga*, menentang penindasan terhadap orang miskin, janda, anak-anak yatim, kerusakan moral dan paham keberhalaan. *Keempat*, memerangi penguasa-penguasa kekaisaran Turki Utsmani, karena tidak adil, bermegah-megahan, tidak memperdulikan rakyat dan menganggap orang Turki lebih pantas memimpin umat Islam dari pada bangsa Arab.²⁶⁴

I. Kondisi Sosial Historis

Muhammad bin Abdul Wahhab sangat yakin luka dan sakit yang paling bahaya yang sedang diderita umat ini adalah penyakit syirik, menyekutukan Allah SWT. Sejak masa menuntut ilmu, dia menyaksikan banyak hal. Ia melihat bagaimana masyarakat memintaminta di kubur Rasulullah Saw. Padahal hanya Allah SWT saja yang berhak untuk dipintai rezeki dan jalan keluar dari masalah.

عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ قَبْرِي وَتَنَّا يُعْبَدُ اشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ عَلَى قَوْمٍ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ

“Dari Atha bin Yasar, bahwa Rasulullah Saw pernah bersabda : “Ya Allah janganlah kau jadikan kuburku sebagai berhala (tuhan yang disembah), besar murka Allah terhadap orang-orang yang menjadikan kubur-kubur para Nabi mereka sebagai masjid-masjid.”²⁶⁵

Meminta-minta di kubur Rasulullah Saw marak dilakukan kaum muslimin kala itu. Mereka jadikan kubur Nabi Saw sebagai tempat peribadatan. Mereka kira hal itu adalah cara mendekatkan diri kepada Allah SWT. Jika ini adalah keadaan di Madinah, lalu bagaimana dengan keadaan daerah selainnya? Kesyirikan telah menjadi tradisi di Jazirah Arab.

²⁶³ Harun Harun. 1996. *Pembaharuan dalam Islam...*, hal. 24-25. Lebih lanjut, klasifikasipemikiran-pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab tentang *tauhid* ini banyak menjadi acuanpara sejarawan sesudah Harun Nasution seperti, Yusron Asmuni. *Ilmu Tauhid*, hal.148, RibutHaryono. 2003. *Fundamentalisme dalam Kristen-Islam*. Yogyakarta : Kalika, hal. 66 . H.M. Muhaimin. *Ilmu Tauhid*, hal. 175-176 dan masih banyak lagi.

²⁶⁴ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, Bandung : Mizan,2001, hal. 440.

²⁶⁵ Al-Imam Abu Abdillah al-Humyari al-Ashbahi al-Madani Malik bin Anas bin Malik bin ‘Amr, *Al-Muwaththa*, no 376

Kesyirikan adalah penyakit berat. Penyakit yang melahirkan penyakit sosial lainnya. Akhlak islami terkikis, solidaritas kemasyarakatan menjadi luntur, dan politik menjadi lemah. Akibat kesyirikan pula, masyarakat sangat jauh dari penerapan hukum islam. Kabilah-kabilah saling bertikai dan bermusuhan, Yang kuat memakan yang lemah, dan angka kemiskinan terus bertambah. Begitulah kondisi masyarakat pada masa Muhammad bin Abdul Wahhab hidup.

Keadaan ini membangkitkan motivasi Muhammad bin Abdul Wahhab untuk menyeru masyarakat kepada jalan yang benar. Jalan tauhid. Jalan dakwahnya para nabi dan rasul. Ia memulai dakwahnya di kota Bashrah salah satu kota tempatnya menuntut ilmu. Di Bashrah dia menyaksikan hal yang sama dengan yang terjadi di Madinah.

Muhammad bin Abdul Wahhab berusaha berdakwah dengan bersandar pada Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw. Dengan kemauan dan semangat. Dengan segala sarana dan metode yang ia mampu. Namun pengagungan kubur di Bashrah begitu mengakar. Tradisi semacam itu sudah dianggap sebagai kebenaran. Sehingga sulit untuk membiasakan yang benar. Ia pun diusir dari kota itu.

Kemudian ia pindah ke kota kelahirannya, Huraimila. Di sana dakwahnya juga tidak diterima. Hukum mayoritas kembali diberlakukan, ia pun pindah dari Huraimila.

Kota berikutnya yang menjadi tujuan Muhammad bin Abdul Wahhab adalah Uyainah. Awalnya, pemimpin Uyainah menerima dakwah *tauhid* yang dibawa oleh Muhammad bin Abdul Wahhab. Tapi akhirnya penguasa Uyainah mendapat tekanan dan dipaksa mengusir Muhammad bin Abdul Wahhab. Atas permintaan penguasa Uyainah, Muhammad bin Abdul Wahhab harus hijrah.

Memberantas kesyirikan adalah prioritas Muhammad bin Abdul Wahhab. Perjuangan itu beliau praktikan di masyarakat Uyainah dan Dir'iyah.

Muhammad bin Abdul Wahhab meratakan kuburan yang dipugar tinggi dan besar. Yang penghuni kuburnya dipintai selain Allah SWT. Di antaranya kubur Zaid bin al-Khathab radhiallahu 'anhu di Jubailah. Usaha lainnya adalah menebang pohon yang dikeramatkan. Pohon keramat yang diyakini sebagai lantaran jodoh bagi perempuan yang belum menikah dan sebagai pengasih anak bagi mereka yang mandul.

Pelajaran bagi kita, kesyirikan adalah keniscayaan, Walaupun zaman sudah modern. Hanya saja model dan sampulnya yang berbeda. Di zaman sekarang, ada orang meyakini gembok di jembatan untuk melanggengkan hubungan. Melewati pohon alun-alun selatan tanda kesuksesan. Lempar koin di kolam akan demikian dan demikian, Dan lain sebagainya.

Setelah melakukan pemusnahan tempat kemaksiatan, Muhammad bin Abdul Wahhab membangun program berkelanjutan. Tidak hanya menghilangkan sarana dosa syirik, ia juga melakukan pendekatan persuasif. Yaitu melalui pendidikan dan *ta'lim*. Agar masyarakat mendapat pemahaman yang benar dan utuh tentang islam. Kemudian menggantungkan diri hanya kepada Allah SWT semata. Dia juga melakukan pendekatan kepada para tokoh agama, ia menyurati para ulama dan cendikia di penjuru dunia Islam. Agar tercipta perbaikan menyeluruh demi kebaikan bersama.

Seruan dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab tidak hanya terbatas pada *tauhid* dan aqidah saja. Tapi ia berusaha mendakwahkan agama secara utuh. Ajaran dan pemikirannya tampak jelas pada risalah- risalahnya. Ia berkata, “kuberitahukan kepada anda sekalian. Sesungguhnya aku *Alhamdulillah* beraqidah dan beragama dengan agama Allah di atas madzhab *Ahlussunnah wal jama'ah*. Yang sama seperti Imam kaum muslimin. Seperti imam (*madzhab*) yang empat dan para pengikutnya hingga hari kiamat. Aku mengajarkan agar menegakan shalat dan membayar zakat serta hal-hal lain yang telah Allah wajibkan. Aku melarang transaksi riba dan mengonsumsi yang memabukan. Serta kemunkaran-kemunkaran lainnya.”

Dalam tulisannya yang lain Muhammad bin Abdul Wahhab kembali mengungkapkan pemikirannya, “saya mengajak manusia menegakan shalat berjamaah dengan tata cara sesuai *syri'at*, mengeluarkan zakat, dan berpuasa di bulan Ramadhan, dan berhaji ke Baitullah al-Haram. Saya juga menyeru kepada yang makruf dan mencegah yang munkar.

Sebagaimana firman Allah SWT :

الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ
وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (الحج: ٤١)

“Yaitu orang-orang yang jika kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi niscaya mereka mendirikan shalat, menunaikan zakat, menyuruh berbuat ma'ruf dan mencegah dari perbuatan yang munkar, dan kepada Allah lah kembali segala urusan.”(QS. Al-Hajj [22] : 41)

Muhammad bin Abdul Wahhab menyerukan agar umat menjadikan Al-Qur'an sebagai kunci kebahagiaan. Ia menyerukan agar umat Islam berhukum dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw. Agar umat Islam dapat merasakan kebahagiaan di dunia dan memetik buah pahala di akhirat.

J. Pandangan Ulama Kepada Muhammad bin Abdul Wahhab

Setiap tokoh ulama yang dianggap memiliki kedudukan karena pengaruh, ilmu dan perannya, pasti ada yang memuji dan mencela. Demikian pula dengan Muhammad bin Abdul Wahab, terdapat ulama yang mengkritik tentang beliau dan ada pula yang memuji dan membelanya. Adapun di antara ulama yang memuji Muhammad bin Abdul Wahhab ialah,

1. Syaikh bin Baz di dalam kitabnya *Majmu' Fatawa wa Maqolat Mutanawwi'atun* (مجموع فتاوى و مقالات متنوعة)

Mengenai ajaran Muhammad bin Abdul Wahab beliau mengatakan:

الْوَهَّابِيَّةُ مَنْسُوبَةٌ إِلَى الشَّيْخِ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١٢٠٦ هـ، وَهُوَ الَّذِي قَامَ بِالدَّعْوَةِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي نَجْدٍ، وَأَوْضَحَ لِلنَّاسِ حَقِيقَةَ التَّوْحِيدِ وَ الشَّرْكَ، وَدَعَا النَّاسَ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ وَإِفْرَادِ الْعِبَادَةِ لَهُ سُبْحَانَهُ وَتَرْكِ التَّعَلُّقِ عَلَى أَصْحَابِ الْقُبُورِ مِمَّنْ يَسْمُونَ بِالْأَوْلِيَاءِ.

“Al-Wahhabiyah adalah penisbatan kepada Syaikh al-Imam Muhammad bin Abdul Wahab (wafat 1206 H), beliau adalah orang yang berupaya mengajak kepada jalan Allah ta’la di Najd, dan menjelaskan kepada orang-orang hakikat tauhid dan syirk dan mengajak manusia untuk mentauhidkan Allah SWT, hanya beribadah kepada-Nya saja, juga mengajak untuk meninggalkan ketergantungan meminta pada penghuni-penghuni kubur yang mereka sebut dengan auliya’ (para kekasih Allah).”²⁶⁶

Demikianlah dengan tegas Syaikh bin Baz mengatakan bahwa yang dimaksud *wahhabiyah* adalah penisbatan kepada Muhammad bin Abdul Wahhab. Dan berdasarkan keterangan dari Syaikh bin Baz ini, dipahami bahwa beliau tidaklah menentang dan mengingkari akan ajaran Muhammad bin Abdul Wahab. Di mana ajarannya mengajak manusia ke jalan *tauhid*, jalan yang hanya menyembah kepada Allah SWT.

²⁶⁶ Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, *Majmu' Fatawa wa Maqolat Mutanawwi'atun*, Juz 9, hal. 230.

2. Imam Muhammad bin Ismail As-Shan'ani pengarang kitab
Subulussalam (سبل السلام)

Ketika sampai kepada beliau dakwah yang dibawa oleh Muhammad bin Abdul Wahab, maka beliau memujinya dengan mengubah suatu sya'ir yang indah:

“Ucapan selamat dariku untuk Najd dan orang yang tinggal di Najd (Hijaz) sana. Walaupun ucapanku tidak akan terdengar dari jauh. Telah memancar dari sebuah kaki bukti Sana'a mata air kehidupan. Menghidupkan dan memanjangkannya dengan guyuran hujan dari awan. Maka berhentilah dan bertanyalah kepada orang pandai yang hidup di tanah Haram. Yang dengannya dia menunjukkan orang yang bodoh, petunjuk kehidupan. Muhammad bin Abdul Wahab dia yang mengajak menuju ajaran Ahmad. Betapa terpujinya orang yang memberi petunjuk dan sumber petunjuk. Betapa banyak manusia yang mengingkari perkataannya. Menolak tanpa dasar kebenaran dan fakta.

Tidaklah setiap perkataan diterima dengan terbuka dan tidaklah semua perkataan akan ditolak. Kecuali perkataan Rabb kita dan Rasul-Nya. Maka demikianlah perkataan manusia yang mulia itupun ditolak. Sesungguhnya perkataan manusia, tergantung pada ketelitiannya dan sumbernya. Dan telah datang kabar kepada kita, bahwa dia mengembalikan ajaran yang mulia ini, sebagaimana awalnya. Dia menampakan kebenaran yang tersembunyi dari orang bodoh dan ahli *bid'ah*. Dan akupun mengikutinya.

Adapun di antara ulama yang menentang dan mengkritik Muhammad bin Abdul Wahab ialah :

1. Syeikh Ahmad bin Muhammad ash-Shawi al-Maliki

Beliau menuliskan pendapatnya tentang Muhammad bin Abdul Wahab dalam karyanya *Hasyiyah ash-Shawi 'Alaa Tafsir al-Jalalain*,

وَقِيلَ هَذِهِ الْآيَةُ فِي الْخَوَارِجِ الَّذِينَ يُحَرِّفُونَ تَأْوِيلَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ
وَيَسْتَحِلُّونَ بِذَلِكَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ وَأَمْوَالَهُمْ لِمَا هُوَ مَشَاهِدٌ الْآنَ فِي
نَظَائِرِهِمْ وَهُمْ فِرْقَةٌ بِأَرْضِ الْحِجَازِ يُقَالُ لَهُمُ الْوَهَّابِيَّةُ يَحْسِبُونَ أَنََّّهُمْ عَلَى
شَيْءٍ إِلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ، اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ، فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ،

أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ، نَسَأَلُ اللَّهَ
الْكَرِيمَ أَنْ يَقْطَعَ دَابِرَهُمْ.²⁶⁷

“Dikatakan, ayat ini turun terkait kaum Khawarij yang telah mengubah ta’wilan Al-Qur’an dan Al-Hadits, dan dengan itu mereka menghalalkan darah dan harta kaum muslimin. Sebagaimana hal serupa juga kita saksikan saat ini, khususnya pada suatu kelompok yang ada di tanah Hijaz, yang mana mereka dikenal dengan sebutan Wahhabi. Mereka mengira bahwa mereka berpijak di atas dalil yang kokoh. Ketahuilah sesungguhnya mereka adalah para pendusta. Syaithan telah mengalahkan mereka, sehingga membuat mereka lupa dari mengingat Allah. Mereka itulah kelompok syaithan. Ketahuilah sesungguhnya kelompok syaithan adalah orang-orang yang benar-benar merugi. Kita memohon kepada Allah yang Mahamulia agar membinasakan mereka.”

Demikianlah pandangan Syeikh Ahmad bin Muhammad ash-Shawi al-Maliki tentang ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab (*wahhabiyyah*). Dia menilai bahwa ajaran Muhammad bin Abdul Wahab ini sama dengan kaum Khawarij yang menghalalkan darah dan harta penduduk Hijaz dan mengatakan bahwa kelompoknya adalah kelompok setan.

2. Al-Imam ibn Abidin al-Hanafi

Beliau adalah salah seorang ulama di kalangan madzhab Hanafiyyah, al-Imam ibn Abidin al-Hanafi *rahimahullah* memberikan penjelasan khusus mengenai sekte *wahhabiyyah* (pengikut ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab an-Najdi) yang tertuang di dalam kitab karya beliau *Hasyiyah Radd al-Muhtar ‘Ala ad-Dur al-Mukhtâr*. di situ beliau menjelaskan bahwasanya kaum pengikut Muhammad bin Abdul Wahhab adalah Khawarij di masa kini,

مَطْلَبٌ فِي اتِّبَاعِ عَبْدِ الْوَهَّابِ الْخَوَارِجِ فِي زَمَانِنَا. قَوْلُهُ (وَيَكْفُرُونَ
أَصْحَابَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلِمْتُ أَنَّ هَذَا غَيْرَ شَرْطٍ فِي مُسَمِّي
الْخَوَارِجِ، بَلْ هُوَ بَيِّنٌ لِمَنْ خَرَجُوا عَلَى سَيِّدِنَا عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَإِلَّا
فَيَكْفِي فِيهِمْ اِعْتِقَادُهُمْ كَفَرَ مَنْ خَرَجُوا عَلَيْهِ، كَمَا وَقَعَ فِي زَمَانِنَا فِي

²⁶⁷ Ahmad bin Muhammad As-Shawi al-Maliki, *Hasyiyah ash-Shawi ‘alaa Tafsir al-Jalalain*, Bairut Libanon: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1420 H, hal. 255.

اتَّبَعَ عَبْدُ الْوَهَّابِ الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ نَجْدٍ وَتَغَلَّبُوا عَلَى الْحَرَمَيْنِ وَكَانُوا
يَتَّحِلُّونَ مَذْهَبَ الْحَنَابِلَةِ، لَكِنَّهُمْ اعْتَقَدُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْمُسْلِمُونَ وَأَنَّ مَنْ
خَالَفَ اعْتِقَادَهُمْ مُشْرِكُونَ، وَاسْتَبَاحُوا بِذَلِكَ قَتْلَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَقَتَلَ
عُلَمَائِهِمْ....

“Adapun perkataan mereka (khawarij) mengkafirkan para sahabat Nabi Saw; aku memahami bahwasanya hal ini bukanlah syarat di dalam penamaan kelompok khawarij, akan tetapi hal ini (penyebutan Khawarij) menjelaskan bagi siapa saja bagi mereka yang keluar dari barisan ‘Ali radhiallahu ‘anhu, jika memang tidak demikian maka cukuplah dengan mengkafirkan siapa saja yang menyelisih pendapat mereka, seperti halnya yang dapat ditemui di zaman kita saat ini, yaitu sekelompok pengikut Muhammad bin Abdul Wahhab dari Nejd, yang mengusai dengan paksa dua tanah suci al-haramain dan mereka mengaku-ngaku bermadzhab Hanbaliyah, bahwasanya mereka menganggap kelompok mereka adalah muslimin yang sebenarnya, dan yang menentang kelompoknya adalah musyrikin. Oleh sebab itu mereka membolehkan membunuh (memerangi) kaum ahlussunnah wal jama’ah dan membunuh (memerangi) pula para ulama ahlussunnah wal jama’ah.”²⁶⁸

Dari pernyataan Al-Imam ibn Abidin al-Hanafi di atas, dapat dipahami bahwa di dalam dakwahnya, Muhammad bin Abdul Wahhab sangatlah fundamen (keras) terhadap kaum muslimin. Terhadap tradisi-tradisi dan kebiasaan yang dipandang kurang pas dan atau tidak sesuai syari’at, seharusnya tetap mengajak (dakwah) dengan kelembutan. Penulis melihat, bahwa tentu tidak mungkin di Nejd atau daerah-daerah lainnya yang menjadi konsentrasi dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab ini, tidak terdapat ulama kaum muslimin saat itu. Pastilah ada jauh sebelum Muhammad bin Abdul Wahhab masuk ke dalamnya. Maka, sudah seharusnya beliau berdakwah dengan kebijakan dan memahami kontekstual masyarakat yang memang membutuhkan proses dalam mentransformasi sebuah keyakinan dan kebiasaan yang baru.

K. Paradigma Wahabi Terhadap Tradisi

²⁶⁸ Al-Imam Muhammad Amin Umar Abidin al-Hanafi, *Hasyiyah Radd al-Mukhtar ‘Ala ad-Dur al-Mukhtâr*, al-Muhaqqiq. ‘Adil Ahmad Abdi, 2003: ‘Alamul Kitab, hal. 123.

Di dunia Islam pada abad pertengahan (1250-1800 M) telah timbul ide-ide pembaruan dan upaya pemurnian akidah yang merupakan reaksi terhadap kondisi politik dan paham tauhid dikalangan umat Islam.

Di semenanjung Arabia, tampil ke atas pentas sejarah seorang tokoh terkemuka, Muhammad bin Abd al-Wahhâb, yang memiliki perhatian yang amat besar terhadap masalah pemurnian akidah dan pembaharuan dalam Islam.

Dalam watak, pengetahuan, dan pengalaman hidup Muhammad bin Abd al-Wahhâb terhimpun potensi untuk mencetuskan ide-idenya. Pemikiran yang dicetuskannya dalam memperbaiki kedudukan umat Islam timbul bukan reaksi terhadap suasana politik seperti yang terjadi di kerajaan Utsmani dan kerajaan Mughal, tetapi sebagai reaksi terhadap paham *tauhid* di kalangan umat Islam pada waktu itu. Kemurnian paham *tauhid* mereka telah dirusak oleh ajaran-ajaran tarekat yang semenjak abad ke-13 tersebar luas di dunia Islam.

Pasca wafatnya Rasulullah Saw, gerbang untuk berbeda pendapat dalam menghukumi sesuatu dan peristiwa-peristiwa yang baru semakin terbuka lebar. Karena umat islam sudah tidak bisa secara langsung berjumpa dan bertanya kepada Rasulullah Saw, seperti para sahaba-sahabat beliau Saw dahulu. Namun bukan berarti segala persoalan dan permasalahan yang ada sekarang ini terlepas dari petunjuk Allah SWT dan Rasul-Nya Saw. Justru Al-Qur'an dan As-Sunnah benar-benar menjadi barometer bagi seluruh umat islam. Hanya saja ada beberapa metode atau *manhaj* yang berbeda-beda yang digunakan oleh umat islam dan ulamanya dalam memahami dan menentukan hukum dari setiap peristiwa yang ada dan terjadi di tengah-tengah masyarakat. Ada yang secara langsung merujuk pada Al-Qur'an dan As-Sunnah dan ada yang menggunakan perantara ilmu *ushûl fiqh* sebagai sarana penggalian hukum yang dinilai lebih moderat. Seperti Muhammad bin Abdul Wahhâb misalnya. Penulis melihat bahwa beliau adalah sosok yang tekstualis dalam menghukumi suatu persoalan. Artinya, *nash* yang ada diimplementasikan sesuai redaksi *nash* itu sendiri. Muhammad bin Abdul Wahhâb²⁶⁹ mengatakan bahwa tujuan diciptakannya manusia adalah semata untuk menghamba kepada Allah SWT, bukan kepada yang lain. sesuai dengan firman-Nya :

²⁶⁹ Muhammad bin Abdul Wahhâb, *Kitab at-Tauhid*, Riyadh: Islamic Propagation Office in Rabwah, 2008, hal.9.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“Dan tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia kecuali hanya untuk beribadah kepadaku” (Q.S Adz-zâriyât [51]: 56)

Dari ayat di atas dapat kita pahami bahwa tujuan diciptakannya manusia hanyalah untuk mengabdikan kepada Allah SWT saja. Artinya, segala apapun bentuk aktivitas yang kita lakukan harus berorientasi pengabdian hanya karena Allah SWT. Baik amalan itu dilakukan secara individu ataupun golongan. Muhammad bin Abdul Wahhâb sebagai seorang ulama yang pembaharu (*mujaddid*) yang dibesarkan di tengah-tengah keluarga yang berilmu dan taat sangat menekankan pentingnya bagi seorang muslim untuk memprioritaskan tauhid dalam segala hal. Yaitu mempertimbangkan segala hal agar tidak bertentangan dengan asas ketauhidan dan hanya Allah SWT saja lah yang disucikan. Jika ada sifat pengharapan (*raja'*), maka rasa harap itu hanya kepada Allah SWT saja. Jika ada rasa takut (*khauf*), maka rasa takut itupun harus dilandasi karena-Nya saja, bukan kepada makhluk; baik hewan, tumbuhan dan atau manusia. Tujuan dakwah beliau memang dilakukan untuk mengajak kaum muslimin kembali kepada ajaran islam yang murni, yaitu ajaran yang benar-benar berpegang kepada Al-Qur'ân dan As-Sunnah. Pada zamannya beliau melihat dan merasakan langsung tradisi-tradisi penghambaan kaum muslimin yang kurang pas dengan tuntunan Al-Qur'ân dan As-Sunnah. Sehingga, dalam perspektifnya kaum muslimin harus kembali kepada dua pedoman tersebut. Dan ini sesuai dengan sabda Rasulullah Saw:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“Telah aku tinggalkan untuk kalian dua perkara. Kalian tidak akan pernah tersesat jika berpegang pada keduanya, yaitu kitabullah dan sunnah Rasul-Nya Saw”.²⁷⁰

Jika kita pahami, sesungguhnya dakwah para Rasul saja adalah untuk mengingatkan umat manusia agar beribadah hanya kepada Allah saja dan menjauhi *thâgut* (segala sesuatu yang dituhankan selain Allah Saw). Maksudnya, janganlah seseorang itu menjadikan sesuatu apapun itu sebagai Tuhan. Cinta kepada kebiasaan buruknya sehingga ia

²⁷⁰ Malik bin Annas, *al-Muwattha Juz 2 no 1594*, Daar Ihyaa al Turaats al' Arabi

mengakar dan sulit untuk diubah bahkan dihilangkan.²⁷¹ Cinta harta dan benda bahkan sudah memiliki semua itu, namun enggan untuk memberi karena khawatir habis, maka harta dan benda tersebut sudah dituhankan olehnya. Inilah yang disebut dengan *thagut* sesuai redaksi ayat Al-Qur’ân di bawah ini. Yaitu menganggap masih ada yang lebih penting selain Allah SWT.

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۗ ...
(النحل: ٣٦)

“Dan sesungguhnya kami telah mengutus Rasul pada setiap umat (untuk menyerukan): “beribadahkan kepada Allah saja dan jauhilah thagut”. (Q.S. An-Nahl [16]:36)

Sudah sama kita ketahui bahwa berbakti kepada kedua orang tua adalah merupakan suatu kewajiban yang harus ditunaikan, ia merupakan kunci seorang muslim untuk mendapatkan ridha Allah SWT. Namun karena mengesakan Allah adalah hal yang lebih utama, Allah SWT melarang kita untuk mensekutukan-Nya dengan sesuatu apapun, maka Allah tempatkan kewajiban berbakti kepada kedua orang tua setelah perintah mengesakan dan mensucikan-Nya. Artinya, bakti kepada kedua orang tua adalah urutan ke-dua setelah mentauhidkan Allah SWT. Ini sesuai dengan firman Allah SWT:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۗ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ ۚ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَآخِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا (الإسراء: ٢٣-٢٤)

“Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan beribadah kecuali hanya kepada-Nya, dan hendaklah kamu berbuat baik kepada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang dari keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka janganlah sekali-kali kamu mengatakan “ah” dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan

²⁷¹Muhammad bin Abdul Wahhâb, Kitab at-Tauhid, Riyadh: Islamic Propagation Office in Rabwah, 2008, hal. 9.

yang mulia. Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan, dan ucapkanlah: “Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil”. (Q.S. Al-Isra:23-24)

Dalam ayat yang lain Allah SWT juga berfirman:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (151) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۖ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۖ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (152) وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۖ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (الأنعام : ١٥١-١٥٣)

“Katakanlah (Muhammad) marilah kubacakan apa yang diharamkanmu oleh Tuhan-mu, yaitu janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang tuamu, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rizki kepadamu dan kepada mereka; dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar. Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepadamu supaya kamu memahaminya. Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun dia adalah kerabat(mu). Dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar

kamu ingat. Dan bahwa (yang Kami perintahkan) ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia; dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu bertakwa.”(QS. Al An’am [06]: 151-153).

Muhammad bin Abdul Wahab menyeru kaumnya kepada *tauhid* dan berdo’a (memohon) kepada Allah semata, sebab Dialah Yang Maha kuasa dan Yang Maha Menciptakan sedangkan selain-Nya adalah lemah dan tak kuasa menolak bahaya dari dirinya dan dari orang lain. Adapun *mahabbah* (cinta kepada orang-orang shalih), adalah dengan mengikuti amal shalihnya, tidak dengan menjadikannya sebagai perantara antara manusia dengan Allah, dan juga tidak menjadikannya sebagai tempat bermohon selain daripada Allah.

Kerangka pemikiran Muhammad bin Abd. Wahab berangkat dari pemahaman *ketauhidan* kepada Allah SWT. Ia membagi *ketauhidan* menjadi dua, yaitu *tauhid uluhiyah* dan *tauhid rububiyah*. *Tauhid uluhiyah* artinya tauhid untuk menetapkan bahwa sifat ketuhanan itu hanya milik Allah, dengan penyaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, yang dilahirkan dengan mengucapkan kalimat “*Laa Ilaaha Illallah*”. Selain itu hanya berbakti kepada-Nya saja. Dengan kata lain, kepercayaan bahwa Tuhan yang menciptakan alam ini adalah Allah dan hanya berbakti kepadanya. Sedangkan *tauhid rububiyah* artinya kepercayaan bahwa pencipta alam ini adalah Allah, tapi tidak dengan mengabdikan kepada Allah.

Dalam pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab, *tauhid uluhiyah* inilah yang dibawa oleh para nabi dan rasul, sementara *tauhid rububiyah* hanyalah bentuk penyelewengan pengabdian manusia kepada selain Allah. Dengan demikian ia berpendapat bahwa satu-satunya cara untuk menyelamatkan manusia dari kemusyrikan dan kegelapan adalah kembali kepada *kitabullah*. Menurutnya, tauhid telah dirasuki berbagai hal yang hampir menyamai syirik. Seperti mengunjungi makam para wali, mempersembahkan hadiah dan meyakini bahwa mereka mampu mendatangkan keuntungan atau kesusahan. Seakan-akan Allah sama dengan penguasa dunia yang dapat didekati melalui para tokoh mereka.

Menurut Muhammad bin Abdul Wahab, pemurnian akidah merupakan pondasi utama dalam pendidikan Islam. Ia juga menegaskan bahwa pendidikan melalui teladan atau contoh merupakan metode pendidikan yang paling efektif. Hal ini sejalan dengan pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab agar umat manusia kembali

kepada Rasulullah dan para sahabatnya sebagai suri tauladan yang sangat baik bagi manusia.

Prinsip-prinsip dasar ajaran Muhammad bin Abdul Wahab didasarkan atas ajaran Ibn Taimiyah dan Mazhab Hambali, yaitu:

1. Ketuhanan Yang Esa yang mutlak
2. Kembali kepada ajaran Islam sejati, seperti termaktub dalam Al-Quran dan Al-Hadits
3. Tidak dapat dipisahkannya kepercayaan dari tindakan, seperti shalat dan pemberian amal
4. Percaya bahwa Al-Quran itu bukan ciptaan manusia
5. Kepercayaan nyata terhadap Al-Quran dan hadits
6. Percaya akan takdir
7. Mengutuk segenap pandangan dan tindakan yang tidak benar

Menurutnya, manusia bebas berpikir dalam batas-batas yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah. Dia memerangi segala macam bentuk *bid'ah* dan mengarahkan agar orang beribadah dan berdoa hanya kepada Allah, bukan untuk para wali, syekh atau kuburan. Jika *akidah* mereka bersih seperti akidah para pandahulunya yang menjunjung tinggi kalimat "*Laa Ilaaha Illallah*" yang berarti tidak menganggap hal-hal lain sebagai Tuhan selain Allah, tidak takut mati, maka kaum muslimin pasti dapat meraih kembali kemuliaan dan kehormatan yang pernah diraih.

Pemikiran-pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab mempunyai pengaruh pada perkembangan pemikiran pembaharuan pada periode modern, diantaranya:

1. Hanya Al-Quran dan Al-hadits yang merupakan sumber asli dari ajaran-ajaran Islam, pendapat ulama tidak merupakan sumber
2. *Taqlid* kepada ulama tidak diperbolehkan
3. Pintu *ijtihad* tidak tertutup tetapi terbuka

di dalam sebuah surat yang ditulis Muhammad bin Abdul Wahhâb kepada penduduk Al-Qashim tatkala mereka bertanya tentang *aqidah* beliau.²⁷² Beliau menyatakan; "Saya mempersaksikan kepada Allah SWT dan kepada siapa yang hadir bersamaku dari para malaikat, dan saya mempersaksikan kepada kalian bahwasanya."²⁷³

²⁷² Risalah ini disebarakan pada bagian khusus dalam kitab *Ar-Rasa'il Asy-Syakhshiah Asy-Syaikh Muhammad bin Abdil Wahhâb* yang dikarang oleh Dr. Muhammad Baltaji, Dr. Sayyid Hijab, dan Asy-Syaikh Abdul Aziz Ar-Rumi. Dia adalah risalah yang pertama, hal.7-13.Selsai dinukil dari *Ad-Durar As-Sunniyah* (1/28-31).

²⁷³ Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwai'ir, *Tashih Khata' Tarikhi Hauli al-Wahabiyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 172.

- Saya meyakini apa yang diyakini oleh Al-Firqah An-Najiah (kelompok yang selamat) yaitu Alussunnah wal Jama'ah, berupa keimanan kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, kebangkitan setelah kematian, dan beriman kepada apa yang ditakdirkan, yang baik maupun yang buruk.
- Termasuk bentuk beriman kepada Allah adalah mengimani semua yang Dia sifatkan diri-Nya dengannya dalam kitab-Nya melalui lisan Rasul-Nya Saw tanpa melakukan *tahrif* (pemalingan makna atau huruf) dan tidak pula *ta'thil* (mengkikari sifat).
- Bahkan saya meyakini bahwasanya tidak ada sesuatu pun yang semisal dengan Allah SWT dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Maka saya tidak menafikan dari-Nya apa yang Dia sifatkan untuk diri-Nya dan saya tidak memalingkan kata-kata (sifat Allah) dari makna sebenarnya. Saya tidak melakukan penyimpangan dalam nama-nama dan ayat-ayat-Nya, saya tidak melakukan *takyif* (membagaimanakan sifat Allah), dan saya tidak memisalkan sifat-sifat Allah SWT dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Karena Allah SWT tidak ada yang setinggi dengan-Nya, tidak ada yang setara dengan-Nya, dan tidak boleh dikiaskan dengan makhluk-makhluk-Nya. Karena Allah SWT paling mengetahui tentang diri-Nya dan selain-Nya, paling jujur ucapan-Nya, dan paling baik perkataan-Nya. Dia menyucikan diri-Nya dari apa yang disifatkan oleh para penentang dari kalangan pelaku *takyif* dan *tamtsil* (menyerupakan Allah dengan makhluk).²⁷⁴ Dia berfirman:

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ، وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (الصفافات:

(١٨١-١٨٠

“Maha suci Tuhanmu yang mempunyai keperkasaan dari apa yang mereka katakana. Dan kesejahteraan dilimpahkan atas para Rasul.” (Q.S. Ash-Shaffat[37]: 180-181)

- Al-Firqah An-Najiyah berada di pertengahan dalam masalah perbuatan Allah SWT, antara Al-Qadariyah dengan Al-Jabariyah. Mereka berada di pertengahan dalam masalah ancaman Allah, antara Al-Murji'ah dan Al-Wa'idiyah. Mereka berada

²⁷⁴ Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwair, *Tashih Khata' Tarikhi Hauli al-Wahabiyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 173.

dipertengahan dalam masalah iman dan agama, antara Al-Haruriyah (khhawarij) dan Mu'tazilah dengan Al-Murji'ah dan Al-Jahmiyah. Dan mereka berada di pertengahan dalam masalah sahabat Rasulullah Saw, antara Ar-Rafidhah (Syi'ah) dengan Al-Khawârij.

- Saya meyakini bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah SWT yang diturunkan, bukan makhluk, darinya berasal dan kepada-Nya akan kembali.²⁷⁵
- Dan bahwa Dia berfirman dengannya secara hakiki. Dia menurunkannya kepada hamba, Rasul-Nya, orang kepercayaan-Nyadalam wahyu-Nya dan perantara antara Dia dengan hamba-hamba-Nya, yaitu Nabi kita Muhammad Saw.
- Saya juga meyakini bahwa Allah Maha Berbuat apa yang Ia kehendaki, tidak ada sesuatu pun yang akan terjadi kecuali dengan kehendak-Nya, tidak ada satu pun yang keluar dari keinginan-Nya.
- Tidak ada satu pun dari alam ini yang keluar dari ketetapan-Nya, tidak ada satupun yang lahir kecuali atas pengaturan-Nya, dan tidak ada jalan keluar bagi seorang pun dari taqdir yang telah dibatasi dan tidak ada sesuatu pun yang bisa melampui apa yang ditetapkan untuknya dalam Al-Lauh Al-Mahfuzh.
- Saya meyakini keimanan kepada semua yang dikabarkan oleh Nabi Saw berupa semua perkara yang terjadi setelah kematian. Maka saya mengimani adanya fitnah (ujian) dalam kubur dan kenikmatannya, dan dikembalikannya roh-roh kepada jasad-jasad, sehingga seluruh manusia akan berdiri untuk Rabb semesta alam dalam keadaan tidak beralas kaki, telanjang, lagi tidak berkhitan, sementara matahari mendekat kepada mereka. Mizan-mizan (timbangan amalan) ditegakkan, yang padanya semua amalan hamba akan ditimbang. Barang siapa yang berat timbangan kebaikannya maka mereka itulah orang-orang yang beruntung, dan barang siapa yang ringan timbangan kebaikannya, maka mereka itulah orang-orang yang merugikan diri-diri mereka sendiri, kekal di dalam *Jahannam*. Buku-buku catatan amalan akan disebar, maka di antara manusia ada yang menerimanya dengan tangan kanannya dan ada juga yang menerimanya dengan tangan kirinya.²⁷⁶

²⁷⁵ Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwai'ir, *Tashih Khata' Tarikhi Hauli al-Wahabiyyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 174.

²⁷⁶ Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwai'ir, *Tashih Khata' Tarikhi Hauli al-Wahabiyyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 175.

- Saya mengimani adanya telaga Nabi kita Muhammad Saw di pelataran hari kiamat. Airnya lebih putih dari pada susu, lebih manis dari pada madu, bejana-bejana sebanyak bintang-bintang langit, dan barang siapa yang minum darinya sekali niscaya dia tidak akan merasakan haus setelahnya selama-lamanya.
- Saya juga mengimani adanya *sirath* (titian) yang akan dipasang di atas pinggir *Jahannam*, yang seluruh manusia akan melewatinya sesuai dengan kadar amalan-amalan mereka.
- Saya mengimani adanya *syafa'at* Nabi Saw dan bahwasanya beliau adalah pemberi *syafa'at* pertama dan yang pertama kali diberikan izin untuk memberikannya. Tidak ada yang mengingkari adanya *syafa'at* Nabi Saw kecuali para penganut bid'ah dan kesesatan. Hanya saja *syafa'at* beliau ini tidak akan terwujud kecuali setelah adanya izin dan keridhaan dari Allah. Sebagaimana pada firman Allah SWT:

وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ (الأنبياء: ٢٨)

“Dan mereka tiada memberi *syafa'at* melainkan kepada orang yang diridhai Allah.” (Q.S. Al-Anbiya:28)

Allah SWT berfirman :

مَنْذًا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ (البقرة: ٢٢٥)

“Tiada yang dapat memberi *syafa'at* di sisi Allah tanpa izin-Nya.” (Q.S. Al-Baqarah:255)

Allah SWT berfirman :

وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لِأَتْعِنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا لِمَنِ بَعْدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ (النجم: ٢٦)

“Dan berapa banyaknya malaikat di langit, *syafa'at* mereka sedikit pun tidak berguna, kecuali sesudah Allah mengizinkan bagi orang yang dikehendaki dan diridhai (Nya).” (Q.S. An-Najm: 26)

Sementara dia tidak meridhai kecuali *tauhid* dan tidak mengizinkan kecuali kepada yang memiliki *tauhid*. Adapun kaum

musyrikin maka mereka tidak punya sedikit pun bagian dari *syafa'at*.²⁷⁷ Sebagaimana pada firman Allah SWT :

فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (المدثر : ٤٨)

“Maka tidak berguna lagi bagi mereka *syafa'at* dari orang-orang yang memberikan *syafa'at*.” (QS. al-Muddatsir :48)

- Saya mengimani bahwa surge dan neraka adalah makhluk, keduanya sudah ada sekarang, dan keduanya tidak akan fana.
- Saya mengimani bahwa kaum mukminin akan melihat Rabb mereka dengan penglihatan mereka pada hari kiamat, sebagaimana mereka melihat bulan pada malam purnama, mereka tidak akan kesulitan dalam melihat-Nya.
- Saya mengimani bahwa Nabi kita Muhammad Saw adalah penutup para Nabi dan Rasul.
- Dan tidak sah keimanan seorang hamba hingga dia beriman kepada risalah beliau dan mempersaksikan kenabian beliau.
- Saya mengimani bahwa manusia paling utama dari umat beliau adalah Abu Bakr Ash-Shiddiq, kemudian Umar Al-Faruq, kemudian Utsman Dzu An-Nurain, kemudian Ali Al-Murtadha, kemudian sisanya dari kesepuluh orang lainnya yang sudah dijamin masuk surga, kemudian mereka yang ikut perang Badr, kemudian mereka yang membai'at Nabi di bawah pohon, yang mengikuti bai'at Ridhwan, kemudian sahabat lainnya *radhiallahu 'anhum*.²⁷⁸
- Saya berloyal kepada para sahabat Rasulullah Saw, menyebutkan kebaikan-kebaikan mereka mendo'akan *radhiallahu 'anhum* untuk mereka, dan meminta ampunan untuk mereka, serta saya menahan diri dari menyebutkan kejelekan-kejelekan mereka dan diam pada perkara yang mereka berselisih padanya.
- Saat meyakini keutamaan (keistimewaan kedudukan mereka) mereka sebagai pengamalan dari firman Allah SWT:

²⁷⁷ Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwai'ir, *Tashih Khata' Tarikhi Hauli al-Wahabiyyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 176.

²⁷⁸ Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwai'ir, *Tashih Khata' Tarikhi Hauli al-Wahabiyyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 177.

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (الحشر: ١٠)

“Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshar), mereka berdo’a: “Ya Rabb kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman; Ya Rabb kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang.”(Q.S. Al-Hasyr:10)

- Saya mendo’akan kepada ibu-ibu kaum mukminin (istri-istri Rasulullah Saw) *radhiallahu ‘anhunna* yang disucikan dari berbagai kejelekan.²⁷⁹
- Saya mengakui karamah para wali dan *mukasyafah* (kejadian-kejadian luar biasa) yang terjadi pada mereka, hanya saja mereka tidak pantas sedikit pun apa yang menjadi hak Allah SWT dan tidak boleh diminta dari mereka sesuatu yang tidak ada yang bisa memenuhinya kecuali Allah SWT.
- Saya tidak memastikan untuk seorang pun dari kaum muslimin bahwa dia masuk surge dan tidak pula memastikan masuk neraka, kecuali orang yang telah dipastikan oleh Rasulullah Saw. Akan tetapi saya mengharapkan orang-orang yang berbuat baik bisa masuk Surga dan mengkhawatirkan orang-orang yang berbuat jelek akan masuk Neraka.
- Saya tidak mengkafirkan seorang pun dari kaum muslimin karena suatu dosa yang dia perbuat, dan saya tidak mengeluarkan mereka dari lingkup Islam.
- Saya memandang jihad tetap berlaku bersama setiap imam, yang baik maupun yang *fajir*, dan shalat jama’ah di belakang mereka adalah boleh.
- Jihad berlaku semenjak Allah mengutus Muhammad Saw hingga akhir umat ini memerangi Dajjal, jihad ini tidak dibatalkan oleh kejahatan seorang imam yang *fajir* dan tidak pula dibatalkan oleh keadilan seorang imam yang adil.
- Saya menilai wajibnya mendengar perintah dan taat kepada imam-imam kaum muslimin, yang baik maupun yang *Fajir* di antara mereka, selama mereka tidak memerintahkan untuk berbuat

²⁷⁹ Muhammad bin Sa’ad Asy-Syuwair, *Tashih Khata’ Tarikhi Hauli al-Wahabiyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 178.

maksiat kepada Allah SWT. Siapa saja yang memegang khilafah, manusia sudah sepakat akan kepemimpinannya dan mereka ridha kepadanya, ataukah orang itu menundukan mereka dengan pedangnya hingga dia bisa menjadi khalifah (secara paksa) maka tetap wajib taat kepadanya dan haram untuk keluar dari ketaatan kepadanya.²⁸⁰ Saya memandang disyari'atkannya memboikot para

- penganut *bid'ah* dan menjauhi mereka hingga mereka bertaubat. Saya menghukumi mereka dengan agama (yang bersifat lahiriah) dan menyerahkan rahasia-rahasia mereka kepada Allah SWT.
- Dan saya meyakini bahwa semua perkara ibadah yang dibuat-buat dalam Islam adalah *bid'ah*.
- Saya meyakini bahwa iman itu adalah ucapan dengan lisan, amalan dengan anggota tubuh, dan keyakinan dengan hati, dia bisa bertambah dengan ketaatan dan berkurang dengan kemaksiatan. Dia terdiri dari tujuh puluh tiga sampai tujuh puluh Sembilan cabang, di mana cabang tertingginya adalah syahadat *lâ ilâha illallah*, dan cabangnya yang paling rendah adalah menyingkirkan segala gangguan dari jalan.
- Saya memandang wajibnya *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* sesuai dengan apa yang diwajibkan oleh syari'at Muhammadiyah yang suci.

Ini adalah *aqidah* ringkas yang saya tuliskan dalam keadaan pikiran saya sedang sibuk, agar kalian bisa mengetahui apa yang ada pada saya dan Allah yang menjadi tempat bersandar atas apa yang kami katakan.

Kemudian tidak samar bagi anda bahwa telah sampai kepadaku kabar bahwa risalah Sulaiman bin Suhaim²⁸¹ telah sampai kepada anda, dan bahwa risalah tersebut telah diterima dan dibenarkan oleh sebagian orang yang menisbatkan dirinya kepada ilmu di negeri anda. Dan Allah mengetahui bahwa orang ini (Ibnu Suhaim) telah membuat banyak perkara dusta atas nama saya yang tidak pernah saya ucapkan, dan kebanyakannya tidak pernah terbetik dalam pikiranku.²⁸²

²⁸⁰Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwai'ir, *Tashih Khata' Tarikhi Hauli al-Wahabiyyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 179.

²⁸¹Salah seorang penduduk Riyadh yang mencela dan memusuhi dakwah. Dia menulis dan mengirimkan tulisannya ke berbagai negeri, yang di dalamnya dia memang banyak mengarang banyak kedustaan yang tidak pernah diucapkan oleh Muhammad bin Abdul Wahhâb.

²⁸² Muhammad bin Sa'ad Asy-Syuwai'ir, *Tashih Khata' Tarikhi Hauli al-Wahabiyyah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abu Muawwiyah Hammad dengan judul *Wahabi dan Imperialisme*, Jakarta: Griya Ilmu, 2010, hal. 180.

Di antara bentuk kedustaan tersebut adalah dia mengatakan bahwasanya saya tidak menggunakan kitab-kitab mazhab yang empat, dan bahwasanya saya mengatakan bahwa manusia tidak berada di atas aqidah yang benar sejak enam ratus tahun yang lalu, dan bahwasanya saya mengklaim diri saya sebagai orang yang mampu berijtihan (memunculkan mazhab baru), dan bahwasanya saya tidak mengikuti para ulama, dan bahwasanya saya mengatakan bahwa perbedaan pendapat di kalangan ulama adalah siksaan, dan bahwasanya saya mengkafirkan orang-orang yang bertawassul melalui orang-orang shalih, dan bahwasanya saya mengkafirkan Al-Bushiri karena ucapannya, “Wahai makhluk yang paling mulia,” dan bahwasanya saya mengatakan bahwa jika seandainya saya sanggup untuk merobohkan kubah (yang berada di atas kubur) Rasulullah Saw niscaya saya akan merobohkannya dan seandainya saya yang berkuasa atas ka’bah, maka saya akan mengganti saluran airnya dengan saluran air yang terbuat dari kayu, dan bahwasanya saya mengharamkan ziarah ke kubur nabi Saw, dan bahwasanya saya mengingkari ziarah ke kubur kedua orang tua dan selain keduanya, dan bahwasanya saya mengkafirkan orang yang bersumpah dengan selain nama Allah, dan bahwasanya saya mengkafirkan Ibnu Al-Faridh dan Ibnu Arabi, dan bahwasanya saya membakar kitab *Dala ‘il Al-Khairat* dan *Raudh Ar-Riyahin* dan saya menamakannya *Raudh Asy-Syayâthin*. Jawaban saya atas semua tuduhan di atas adalah, “Maha suci Engkau ya Allah, itu sungguh merupakan kedustaan yang besar.” Muhammad Saw dahulu telah dituduh bahwa beliau mencela Isa bin Maryam dan bahwa beliau mencela orang-orang shalih. Maka hati-hati para penuduh ini mirip dengan mengarang kebohongan dan ucapan dusta. Allah SWT berfirman:

إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَٰذِبُونَ
(النحل: ١٠٥)

“*Sesungguhnya yang mengada-adakan kebohongan hanyalah orang-orang yang tidak beriman kepada ayat-ayat Allah..*” (Q.S. An-Nahl [16]: 105)

Seperti yang telah diketahui pada abad 18 M, dunia Islam jatuh ke jurang keruntuhan, baik itu dari segi kenegaraan maupun dari segi moral umat Islam pada waktu itu. Perkembangan ilmu agama pun mengalami kebekuan. Ketauhidan yang dibawa oleh nabi Muhammad saw., telah diselubungkan *khurafat-khurafat* dan faham kesufian. Kebanyakan dari mereka telah meninggalkan masjid-masjid dan lebih

memilih beribadah di kuburan-kuburan keramat dan mereka senang memakai azzimat guna melindungi diri. Mereka memuja para wali sebagai manusia suci dan sebagai perantara kepada Allah karena mereka sendiri menganggap Allah begitu jauh dari manusia yang awam.²⁸³

Pada abad ke 18 M ini pula, kaum Muslim mengalami stagnasi pemikiran. Pada umumnya mereka disibukkan oleh asketisme²⁸⁴, dan semakin gencar selogan tertutupnya pintu *ijtihad*. Disamping itu, tradisi yang bersifat *bid'ah* dan *khurafat* semakin merajalela. Dengan adanya fatwa ditutupnya pintu *ijtihad* ini, maka berkembanglah *bid'ah* dan *khurafat*.²⁸⁵

Pemikiran yang dicetus oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1115-1206H/1701-1793 M), didasari hasrat yang timbul untuk memperbaiki umat Islam. Hal ini sebagai reaksi terhadap paham *tauhid* yang terdapat di kalangan umat Islam yang telah terkontaminasi oleh ajaran-ajaran tarekat yang semenjak abad ke-13 memang tersebar luas di dunia Islam.²⁸⁶

Sementara itu, Islam yang benar menurutnya adalah seperti yang dijalankan oleh generasi pertama yaitu para pendahulu yang saleh (*al-salaf alshalih*), yang pada masa ini telah tercampur oleh *khurafat-khurafat* dan *bidah*. Dengan mengatasnamakan mereka (*salafus shalih*), Muhammad bin Abdul Wahhab kemudian menentang semua pembaharuan setelah zaman mereka (*salafusshalih*), seperti membawa Tuhan-Tuhan lain ke dalam Islam, menentang pemikiran mistik, organisasi *tarekat sufi*, dan ritual di luar Al-Qur'an.²⁸⁷

Di berbagai tempat yang pernah dikunjungi, ia melihat banyaknya kuburan-kuburan Syekh tarekat di setiap kota bahkan di setiap kampung, yang terlihat sungguh ironi. Hal ini terbukti dengan orang-orang Islam yang berbondong-bondong pergi ke kuburan keramat dan mereka meminta pertolongan untuk menyelesaikan masalah kehidupan yang mereka alami seperti meminta jodoh, ingin punya keturunan, ingin sembuh dari penyakit dan ada juga yang ingin

²⁸³ Suwitno dan Fauzan, *Sejarah Pemikiran Para Tokoh Pendidikan*, Bandung: Angkasa, 2003, hal. 267-268.

²⁸⁴ Asketisme adalah ajaran-ajaran yang mengendalikan latihan rohani dengan caramengendalikantubuh dan jiwa sehingga tercapai kebijakan-kebijakan rohani. Ajaran ini sudah berkembang di seluruh dunia. Dikutip dari <http://id.wikipedia.org/wiki/Asketisme>.

²⁸⁵ Husni Rahiem, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1986, hal. 15.

²⁸⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. VII, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal. 23.

²⁸⁷ Albert Horani, *Pemikiran Liberal Didunia Islam*, Bandung: Mizan, 2004, hal. 63.

menjadi kaya. Apa yang menimpa umat Islam membuat rasa prihatin yang mendalam bagi Muhammad bin Abdul Wahhab. Beliau berasumsi bahwa hal ini terjadi karena pengaruh tarekat yang ada di tengah masyarakat. Dengan melakukan permohonan dan doa melalui para wali atau Syekh tarekat, karena masyarakat berasumsi bahwa *syafaat* Allah tidak bisa didekati tanpa perantara. Menurut Muhammad bin Abdul Wahhab, hal ini jelas telah menyimpang dari ajaran Islam yang seharusnya. Sebelumnya hal yang sama juga pernah dilakukan oleh Ahmad Ibn Hanbal (164-241 H/781-855 M) dan Ibn Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M). Selain melalui lisan dan tulisan, Muhammad bin Abdul Wahhab juga berdakwah melalui sebuah gerakan keagamaan yaitu gerakan Wahabi yang cukup terorganisir dan sukses, baik dalam aspek keagamaan maupun politik. Gerakan Wahabi ini terbentuk pada tahun 1740 M.²⁸⁸

Menurut Muhammad bin Abdul Wahhab, pemurnian akidah merupakan pondasi utama dalam pendidikan Islam. Ia juga menegaskan bahwa pendidikan melalui teladan atau contoh merupakan metode pendidikan yang paling efektif. Hal ini sejalan dengan pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab agar umat manusia kembali kepada ajaran Rasulullah dan para sahabatnya sebagai suri tauladan yang sangat baik bagi manusia.²⁸⁹ Seperti yang dimaksud oleh dalil berikut;

وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ (المؤمنون : ٥٩)

“Dan orang-orang yang tidak mempersekutukan Tuhan mereka dengan sesuatu apapun (dalam menyembah-Nya)”. (QS. al-Mu’minun [23]: 59)²⁹⁰

Selain itu menurut Muhammad bin Abdul Wahhab, *tauhid* adalah pegangan pokok dan sangat menentukan bagi kehidupan manusia karena *tauḥīd* menjadi landasan bagi setiap amal yang dilakukan, dan akan menghantarkan manusia kepada kehidupan yang lebih baik serta kebahagiaan yang hakiki di alam akhirat nanti.²⁹¹

²⁸⁸M Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan Dalam Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Husada, 1995, hal. 62.

²⁸⁹Muhammad bin Abdul Wahhab, *Tegakkan Tauhid Tumbangkan Syirik*, terj.Muh. Muhaimin, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000, hal. 22.

²⁹⁰*Al-Qur’an dan Terjemahannya (Ayat Pojok Bergaris)*, Departemen Agama RI, Semarang: CV.Asyifa’, hal. 276.

²⁹¹Muhammad bin Abdul Wahhab, *Kitab Tauhid*, terj. M. Yusuf Harun, Riyadh: Islamic Propagation Office In Rabwah, 1426 H, hal. 3.

Menurut Muhammad bin Abdul Wahhab, manusia bebas berpikir dalam batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dia memerangi segala macam bentuk *bid'ah* dan mengarahkan agar orang beribadah dan berdo'a hanya kepada Allah SWT, bukan untuk para wali, Syekh atau kuburan. Jika *aqidah* mereka bersih seperti *aqidah* para pendahulunya dengan menjunjung tinggi kalimat "*lâ ilâha illallah*" yang berarti tidak menganggap hal-hal lain sebagai Tuhan selain Allah, tidak takut mati dan lain sebagainya, maka kaum muslimin pasti akan meraih kembali kemuliaan dan kehormatan seperti pada masa Nabi sebelumnya.²⁹²

Pemikiran-pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab mempunyai pengaruh pada perkembangan pemikiran pembaharuan pada periode modern, diantaranya:

1. Hanya Al-Qur'an dan al-hadits yang merupakan sumber asli dari ajaran-ajaran Islam, pendapat ulama tidak merupakan sumber.
2. *Taklid* kepada ulama tidak diperbolehkan
3. Pintu *ijtihad* tidak tertutup tetapi terbuka

Ibnu Mas'ud ra. berkata: "Barang siapa yang ingin melihat wasiat Muhammad Saw, yang tertera di atasnya cincin stempel milik beliau, maka supaya membaca firman Allah SWT: "*Katakanlah (Muhammad) marilah kubacakan apa yang diharamkan kepadamu oleh Tuhanmu, yaitu janganlah kamu berbuat syirik sedikitpun kepada-Nya, dan "Sungguh inilah jalan-Ku berada dalam keadaan lurus, maka ikutilah jalan tersebut, dan janganlah kalian ikuti jalan-jalan yang lain."*

Mu'adz bin Jabal ra. berkata:

كُنْتُ رَدِيفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حِمَارٍ، فَقَالَ لِي: يَا مُعَاذُ
أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ
أَعْلَمُ، قَالَ: حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَحَقُّ
الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَ مَنْ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا
أُبَشِّرُ النَّاسَ؟ قَالَ: لَا تُبَشِّرْهُمْ فَيَتَّكِلُوا.

"Aku pernah diboncengkan Nabi Saw di atas keledai, kemudian beliau berkata kepadaku: "Wahai Mu'adz tahukah kamu hak Allah yang harus dipenuhi oleh hamba-hamba-Nya dan apa hak hamba-hamba-Nya yang pasti dipenuhi oleh Allah? Aku menjawab: "Allah dan

²⁹² Husayn Ahmad Amin, *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam*, terj. dari al'Mi'ah al A'zham fi Tarikh al-Islam, Cet. IX Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006, hal. 270.

Rasul-Nya yang lebih mengetahui”. Kemudian beliau bersabda: “Hak Allah yang harus dipenuhi oleh hamba-hamba-Nya ialah hedaknya mereka beribadah kepada-Nya dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu pun, sedangkan hak hamba yang pasti dipenuhi oleh Allah ialah bahwa Allah tidak akan menyiksa orang-orang yang tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatupun, lalu aku bertanya: “Ya Rasulullah boleh aku menyampaikan berita ini kepada orang-orang? Beliau menjaawab:”Jangan engkau lakukan itu karena khawatir mereka nanti bersikap pasrah.” (H.R Bukhari dan Muslim)²⁹³

Berkaitan masalah *tauhid* di antara poin-poin yang bisa diambil adalah; hikmah diciptakannya jin dan manusia oleh Allah SWT, ibadah adalah hakikat (*tauhid*), sebab pertentangan yang terjadi antara Rasulullah Saw dengan kaumnya adalah dalam masalah *tauhid* ini, barang siapa yang belum merealisasikan *tauhid* ini dalam hidupnya, maka ia belum beribadah (menghamba) kepada Allah SWT. Inilah sebenarnya makna Firman Allah SWT²⁹⁴:

وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (الكافرون : ٣)

“Dan sekali-kali kamu sekalian bukanlah penyembah (Tuhan) yang aku sembah” (QS. Al-Kafirun [109]: 3)

Bagi seorang mukmin *tauhid* adalah hal yang paling utama. Karena itu, ia menjadi prioritas di atas segalanya. Seorang manusia yang selama hidupnya tidak pernah mensekutukan Allah SWT dengan sesuatupun, maka dia termasuk orang-orang yang mendapatkan ketenangan, ketentrangan dan jalan *hidayah* (petunjuk). Sesuai dengan firman Allah SWT :

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ
(الأنعام: ٨٢)

“Orang-orang beriman dan tidak menodai keimanan mereka dengan kezhaliman (kemusyrikan), mereka itulah orang-orang yang mendapat

²⁹³ Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhari Al-Jūfy, *al-Jāmi' as-Shahih al-Mukhtashar*, Tahqiq Mushthafa Muhammad Dib Al-Bugha Guru Besar Ilmu Hadits Fakultas Syari'ah Universitas Damasqus, (Beirut : Daar ibn Katsir al-Yamamah, 1987/1407), Juz.5, hal. 2312.

²⁹⁴ Muhammad bin Abdul Wahhab, *Kitab Tauhid*, terj. M. Yusuf Harun, Riyadht: Islamic Propagation Office In Rabwah, 1426 H, hal. 19.

ketentraman dan mereka itulah orang-orang yang mendapat jalan hidayah. (QS. Al-An'am [06]:82)

Ubadah bin Shamit menuturkan Rasulullah Saw bersabda:²⁹⁵

مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ
وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ وَالْجَنَّةُ
حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ

*“Barang siapa yang bersaksi bahwa tidak ada sesembahan yang hak(benar) selain Allah saja, tiada sekutu bagi-Nya, dan Muhammad adalah hamba dan Rasul-Nya, dan bahwa Isa adalah hamba dan Rasul-Nya, dan kalimat-Nya yang disampaikan kepada Maryam, serta ruh dari pada-Nya, dan surge itu benar adanya, neraka juga benar adanya, maka Allah pasti memasukkannya ke dalam surga, betapapun amal yang telah diperbuatnya.”*²⁹⁶

Imam Bukhari dan Muslim meriwayatkan pula hadits dari ‘Ithban.ra bahwa Rasulullah Saw bersabda:

فَإِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَتَغَيَّبُ بِهَا وَجْهَ اللَّهِ

*“Sesungguhnya Allah mengharamkan neraka bagi orang yang mengucapkan “la ilaha illallah dengan ikhlas dan hanya mengharapkan (pahala melihat) wajah Allah”.*²⁹⁷

Sesuai hadits di atas syarat bagi seseorang yang ingin selamat dari neraka adalah, ia menghiasi kehidupannya dengan keyakinan *tauhidnya* kepada Allah SWT. Artinya segala bentuk tradisi yang ada di tengah-tengah masyarakat tidak boleh mengandung unsur kesyirikan, bahkan mengantarkan kekufuran pada Allah SWT. Kemudian Muhammad bin Abdul Wahhab juga menuturkan, bahwa di antara sebab masuk surga adalah dengan tidak mensekutukan Allah SWT. Sesuai dengan firman-Nya :

²⁹⁵ Muhammad bin Abdul Wahhab, *Kitab Tauhid*, terj. M. Yusuf Harun, Riyadht: Islamic Propagation Office In Rabwah, 1426 H, hal. 24.

²⁹⁶ Hadits ini shahih, diriwayatkan oleh Muslim no 15/18 Ahmad (111/316,348), Abu Ya'la no 1936, 2291, Abu Awanah (1/4-5) dan Ibnu Mandah dalam *kitab al-Iman* no 137.

²⁹⁷ Muhammad bin Isma'il Abu Abdillah al-Bukhary al-Jufy, *al-Jami' as-Shahih al-Mukhtashar, kitab al-Mzhâlim, Bab an-Nubâ bi ghairi idzin shahibahu*, 2/201. Muslim, *kitab al-Iman, Bab Nuqasha al-Iman bil Ma'asy* 1/76.

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (النحل: ١٢٠)

“Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang Imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan hanif (berpegang teguh pada kebenaran), dan sekali-kali ia bukanlah termasuk orang-orang yang mensekutukan (Tuhan)”. (QS. An-Nahl [16]: 120)

Terbentuknya kekuasaan baru Saudi Arabia di mulai sejak tahun 1746 M dengan adanya persekutuan *Dar'iyah*. Muhammad bin Abdul Wahhab dan Amir Muhammad bin Sa'ud secara terbuka mendeklarasikan jihad untuk melawan muslim lain.²⁹⁸ Muhammad bin Abdul Wahhab akan mempergunakan pengaruh keagamaannya, yaitu membersihkan Islam dari *Bid'ah*²⁹⁹ dan praktek keagamaan setempat, sedangkan Amir Muhammad bin Sa'ud akan mempergunakan kekuatan politik untuk membantu pengaruhnya ke seluruh Arabia. Menurut misi ini, Amir bertanggung jawab terhadap politik, militer, perkara ekonomi dan imam, terhadap masalah-masalah agama.³⁰⁰ Akan tetapi relasi dari amir pada waktu itu belum mempunyai kekuatan politik yang signifikan (selain ide-ide keagamaan Muhammad bin Abdul Wahhab) untuk mempengaruhi amir-amir lokal lainnya. Dikarenakan, amir Muhammad bin Sa'ud bukanlah dari kalangan yang bergengsi, dia berasal dari keluarga kecil dan belum mempunyai kekuatan politik terhadap Negara lain yang lebih besar seperti kerajaan Turki Utsmani dan lainnya.

Pada awal abad ke-18 Muhammad bin Sa'ud (w 1179 H/ 1765 M)³⁰¹ sebagai kepala kabilah kecil di wilayah *Dar'iyah* mencoba untuk melepaskan diri dari kekuatan Turki Utsmani. Setelah meninggalnya Sulaiman 1 Al-Qanuni (Sulaiman Agung), kerajaan Turki Utsmani mengalami kemunduran berturut-turut, ini dikarenakan Turki Utsmani mengalami kekalahan dalam peperangan melawan

²⁹⁸ David Cook, *Understanding Jihad*, Barkeley: University of California Press, 2005, hal. 74.

²⁹⁹ *Bid'ah* secara etimologis berasal dari kata *bada'a* berarti menciptakan atau membuat sesuatu yang sebelumnya tidak ada tuntunannya dalam Al-Qur'an maupun Hadits, *bid'ah* terdapat dalam dua bidang yaitu; pertama, bidang aqidah berarti mengarahkan keyakinan yang tidak ditemukan dalam ajaran Islam atau menciptakan keyakinan-keyakinan dan atau merubah dasar Islam, kedua bidang fikih atau ibadah, yang membuat hal-hal yang baru dalam bidang ibadah yang tidak sesuai dengan syari'at Islam. Syahrin Harahap dan Hasan Bakti Nasution, *Ensiklopedi Aqidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2003, hal. 76. Lihat juga Bisri M Jaelani, *Ensiklopedi Islam*, Yogyakarta: Panji Pustaka, 2007, hal. 83.

³⁰⁰ Natana J. Delong-Baz, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, New York: Oxford University press, 2004, hal. 35.

³⁰¹ Ahmad Hasjmy, *Kerajaan Saudi Arabia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1952, hal.22.

kekuatan Negara-negara eropa. Begitu juga pembaharuan-pembaharuan pada sistem pemerintahan yang dilakukan oleh kalangan Turki Utsmani menjadikan banyaknya pertentangan dan pemberontakan dari yang tidak menyetujui adanya pembaharuan tersebut, khususnya para ulama.³⁰² Adanya kekacauan dan kelemahan yang terjadi pada kerajaan Turki Utsmani ini, beberapa wilayah di Timur Tengah mencoba untuk bangkit dan memerdekakan diri.

Di sisi lain, pengenalan peradaban Yunani pada masyarakat Arab menyebabkan praktek-praktek keagamaan di Hijaz lebih di dominasi oleh kalangan sufi³⁰³ yang bersifat mistik platonik³⁰⁴ dan kalangan Sunni,³⁰⁵ seperti pemujaan terhadap orang-orang suci beserta tempat pemakamannya. *Bid'ah*, *khurafat*³⁰⁶ dan *takhayul* juga menjamur di kalangan masyarakat, bahkan sampai pada penyimpangan akidah yang tampak dari upacara-upacara ritual yang tidak berpangkal pada ajaran Allah SWT dan Nabi Muhammad Saw. Kondisi keagamaan ini membuat geram Muhammad bin Abdul Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M).³⁰⁷ yang bersebrangan dengan

³⁰² Nur Khalik Ridhwan, *Perselingkuhan Wahabi Dalam Agama, Bisnis, Dan Kekuasaan, (Buku Dua)*, Yogyakarta: Tanah Air, 2009, hal. 57-58.

³⁰³ Suatu gerakan klasik mistisme dan reaksi atas legalisme dan kekuatan Islam ortodoks. Lihat Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran Dalam Filsafat Dan Teologi*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996, hal.241.

³⁰⁴ Mistik adalah kepercayaan terhadap hal-hal yang bersifat ghaib, dan platonik adalah kejiwaan bebas nafsu. Lihat Widodo, dkk, *Kamus Istilah Populer*, Yogyakarta: Absolut, 2002, hal.439 dan 573.

³⁰⁵ Mereka dinamakan muslim ortodoks yang menjadi pendukung oposan bagi pendukung Syi'ah dan Khawarij yang disebut heterodoks. Prinsip dasar yang dipegang oleh golongan Sunni adalah dalam memahami agama mereka mengambil jalan tengah (moderat). Lihat Ali Mudhoffir, *Kamus Teori dan Aliran Dalam Filsafat Dan Teologi*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996, hal.246.

³⁰⁶ Kata *khurafat* berasal dari bahasa Arab: *al-khurafat* yang berarti dongeng, legenda, kisah, cerita bohong, asumsi, dugaan, kepercayaan dan keyakinan yang tidak masuk akal di atas umumnya menarik dan mempesona, maka *khurafat* juga disebut "*al-hadits al-mustamalah min al-kidzb*" , cerita bohong yang menarik dan mempesona. Sedangkan secara istilah, *khurafat* adalah suatu kepercayaan, keyakinan, pandangan, dan ajaran yang sesungguhnya tidak memiliki dasar dari agama tetapi diyakini bahwa hal tersebut berasal dan memiliki dasar dari agama. Dengan demikian, bagi umat Islam, ajaran atau pandangan, kepercayaan dan keyakinan apa saja yang dipastikan ketidakbenarannya atau yang jelas-jelas bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an dan Hadits Nabi, dimasukkan dalam kategori *khurafat*. Lihat Fathurin Zen, *NU Politik, Analisis Wacana Media*, Yogyakarta: Lkis, 2004, hal.16.

³⁰⁷ Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Wahabi*, hal.30. Lihat juga Khalid Abau el Fadhl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Musthafa, Jakarta: Djambatan, 1995, hal.43.

cara sufi, sehingga mendirikan sebuah gerakan yang terkenal di masyarakat dengan gerakan *Wahhabiah*.³⁰⁸

Muhammad bin Abdul Wahhab yang berobsesi memurnikan *syari'at* Islam dan mengislamkan kembali umat Islam yang dianggap sudah tidak Islam lagi karena banyak melakukan *bid'ah*, *khurafat* dan *takhayyul*, mengajak kerjasama Muhammad bin Sa'ud yang berkepentingan memperluas wilayah Jazirah Arab agar tunduk dalam kekuasaannya.³⁰⁹ Mereka menanda tangani kerjasama dengan catatan Muhammad bin Abdul Wahhab dan para pengikutnya akan mendukung upaya-upaya keluarga Muhammad bin Sa'ud untuk memperluas pengaruh dan wewenang mereka, dan keluarga Sa'ud sebagai kompensasinya akan menyebarkan Islam yang sesuai dengan pemahaman Muhammad bin Abdul Wahhab yang puritan itu.

Tentang pertemuan keduanya di Oasis Dar'iyah, menurut Abu Hakim, salah satu penulis sejarah Muhammad bin Abdul Wahhab:

Muhammad bin Sa'ud menyambut Muhammad bin Abdul Wahhab dan berkata, "Oasis ini milikmu, dan jangan takut kepada musuh-musuhmu, dengan nama Allah, bahkan jika semua orang Najd dipanggil untuk menyingkirkan kamu, kami tidak akan pernah setuju untuk mengusirmu," Muhammad bin Abdul Wahhab menjawab, "anda adalah pemimpin mereka yang menetap di sini dan anda adalah seorang yang bijak. Saya ingin anda menyatakan sumpah anda kepada saya bahwa anda akan melaksanakan *jihad* (perang suci) terhadap orang-orang kafir. Sebagai imbalannya anda akan menjadi imam

³⁰⁸ Khalid Abau el Fadhl, *Selamatkan Islam Dari...*, hal.63. Muhammad bin Abdul Wahhab dan pengikutnya lebih senang menamakan kelompoknya dengan *al-Muwahhidun*, namun orang-orang eropa dan lawan politiknya menisbatkan nama Wahhabi untuk menjuluki gerakan yang dipimpinya. Lihat A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam...*, hal.43, dan Ja'far Subhani, *Syekh Muhammad bin Abdul Wahhab dan Ajarannya*, terj. Arif M. dan Nainul Aksa, (Jakarta: Citra, 2007), hal.11. seiring perjalanan waktu para pengikut Muhammad bin Abdul Wahhab mengklaim dirinya sebagai salafi, khususnya setelah bergabung Muhammad Nashiruddin al-Albani. Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte...*, hal. 26. Gerakan Wahhabi atau *Muwahhidun* dapat didefinisikan sebagai sebuah gerakan yang bertujuan memurnikan kembali ajaran-ajaran Islam seperti yang diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw, yang sesuai Al-Qur'an dan Al-Hadits. Gerakan ini juga disebut gerakan puritanisme. Nama Wahhabi dinisbatkan dari nama Ayahnya Abdul Wahhab. Hal ini menjadi alasan mengapa gerakan tersebut tidak didasarkan pada Muhammad bin Abdul Wahhab dan tidak dinamakan *Muhammadiyah*, karena kekhawatiran penyalahgunaan penisbatan ini kepada nama Rasulullah Saw. Darul Aqsa, *Kiai Haji Mas Mansur (1896-1946) Perjuangan dan Pemikiran*, (ttp, Erlangga, tt), hal.10. lihat juga Juli Qadir, *Muhammadiyah Studies, Reorientasi Gerakan dan Pemikiran Memasuki Abad kedua*, Yogyakarta: Kanisius, 2010, hal.76.

³⁰⁹ Nur Khalik Ridhwan, *Perselingkuhan Wahabi Dalam Agama, Bisnis, Dan Kekuasaan, (Buku Dua)*, Yogyakarta: Tanah Air, 2009, hal. 38.

pemimpin masyarakat muslim, dan saya akan menjadi pemimpin dalam masalah-masalah keagamaan.”³¹⁰

Dengan terbentuknya koalisi antara Muhammad bin Sa’ud dan Muhammad bin Abdul Wahhab, ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab menjadi ideology keagamaan bagi suatu unifikasi antar suku di Arabia Tengah dan apa yang disebut sebagai gerakan Wahhabiyah pun di mulai. Sebagai Imam kembar Muhammad bin Sa’ud dan Muhammad bin Abdul Wahhab. Bahkan persekutuan antara spirit spiritual dengan ambisi kekuasaan tersebut menghasilkan gerakan religi-politis yang gemilang dengan merebut dan menguasai Mekkah dan Madinah pada tahun 1802. Revolusi yang Muhammad bin Abdul Wahhab kerjakan terutama di bidang politik yang kemudian dikenal dengan gerakan Wahhabi, pada akhirnya sukses mendirikan Negara Islam periode awal yang diberi nama *al Mamlakah al’Arabiyah as-Su’udiyah* (selanjutnya disebut kerajaan Saudi atau Saudi Arabia) sebagai pemimpinya adalah Muhammad bin Sa’ud yang sebelumnya hanya penguasa lokal di Dar’iyyah.³¹¹

Dalam perjalanannya kerajaan Saudi Arabia melalui tiga periode untuk menjadi sebuah kerajaan yang mampu bertahan hingga sekarang. Periode pertama; bermula sejak abad kedua belas hijriyah atau abad kedelapan belas masehi, dan berakhir pada tahun 1233 H/1818 M, didirikan oleh Muhammad bin Sa’ud di *quot*; Ad-Dir’iyah *quot*; tepatnya di wilayah Najd. Periode ke dua dimulai ketika Imam Faisal bin Turki mendirikan Negara Saudi kedua pada tahun 1240 H/1824 M. periode ini berlangsung hingga tahun 1309 H/1891M. periode ketiga, bermula pada tahun 1319 H/1902 M, Raja Abdul ‘Aziz berhasil merebut kembali kota Riyadh yang merupakan ibu kota bersejarah kerajaan ini.

Selanjutnya dakwah yang dilancarkan Muhammad bin Abdul Wahhab ini memberikan pengaruhnya dalam berbagai aspek; agama, politik dan sosial. Sementara peran dan pengaruh tersebut sangat penting dan masih dapat dirasakan bagi kelangsungan kerajaan Arab Saudi saat ini.

L. Metode Dakwah Muhammad bin Abdul Wahab

Adapun usaha-usaha yang dilakukan oleh Muhammad bin Abdul Wahab dalam menumpas kemusyrikan dan *khurafat* adalah:

1. Mencerahkan perhatian kepada Tauhid

³¹⁰ Madawi al-Rasheed, *A Histry of Saudi Arabia*, Londen: Cambridge University Press, 2010, hal. 17.

³¹¹ Chatijah Nasution, *Aliran-aliran Islam Modern di Indonesia*, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, hal. 13.

Syirik adalah perbuatan yang sangat membahayakan bagi umat Islam. Karena itu menurut Muhamad ibn Abdul Wahab, bahwa orang yang berbuat syirik adalah orang yang menyekutukan Allah dan tidak akan diampuni oleh Allah, sehingga ia menolak secara total kepercayaan kepada selain Allah.

2. Berdakwah di lingkungan sendiri

Setelah membekali diri dengan ilmu yang cukup, Muhammad ibn Abdul Wahab memulai dakwahnya di lingkungan sekitarnya yaitu tepatnya di negeri Uyainah, dengan menggunakan metode dakwah yang bijak, baik dengan kata-kata maupun perbuatan. Di samping berdakwah, ia tetap menuntut ilmu dari suatu tempat ke tempat yang lain untuk memberantas kemusyrikan yang ada di lingkungan sekitarnya.

3. Menyusun Kekuatan Dakwah Bersama Pemerintah

Setelah ia berdakwah di lingkungan sendiri, ia melaksanakan dakwahnya yang lebih luas lagi dengan mendekati penduduk Huramaila. Ketika tidak ada tanda-tanda dari mereka untuk dapat meninggalkan prinsip-prinsip yang bersifat kemusyrikan, ia berkeyakinan bahwa kondisi masyarakat seperti itu tidak dapat diperbaiki atau diubah kecuali dengan menggunakan kekuasaan, sehingga ia menemui penguasa setempat Usman bin Mu'amar untuk menyampaikan gagasannya dan ia berhasil.

Sekitar tahun 1745 Kepala pemerintahan kesukuan kecil di Arabiyah Utara Ibnu Saud menjalin kerjasama dengan Muhammad bin Abdul Wahab, untuk sama-sama pindah ke Dar'iyah . Di daerah ini, ia meminta bantuan kepada pemerintah atau pemimpin negeri yakni Muhammad Ibnu Saud untuk menyampaikan dakwah di negeri tersebut. Keinginannya disambut baik oleh penguasa setempat dan siap membantu dalam pelaksanaan dakwah.

Sejak Muhammad bin Abdul Wahab berumur 28 tahun pada 1143 H, ia telah mengajarkan *tauhid*, pertautan antara dakwah dan Negara, agama dengan politik, adanya kerjasama antara Muhammad Ibn Abdul Wahab dengan kepala pemerintahan Saudi, aliran ini berkembang dengan cepat, mereka menguasai hampir seluruh Arabiyah Timur, Ke selatan sampai ke Yaman, Ke Utara sampai mendekati Syam (Syiria), dan akhirnya menguasai Mekah dan Madinah.

Pada tahun 1773-1818, dengan bertemunya dua kepentingan menjadi sebuah kekuatan ternyata mendatangkan manfaat ganda disatu sisi yaitu dapat mempersatukan masyarakat Islam untuk pertama kalinya sejak masa-masa awal. Pada sisi lain bagi seluruh

dunia Islam, gerakan pemurnian ini bergema dengan timbulnya gerakan perang terhadap *bid'ah* diberbagai negeri muslim.

Penyebaran Islam ke wilayah timur dan selatan, khususnya ke wilayah Asia dan Afrika, pada umumnya merupakan hasil karya tarekat-tarekat Sufi yang semenjak abad ke -13 M. memang telah tersebar luas ke dunia Islam³¹² dan dalam banyak hal tarekat-tarekat itu bersikap toleran terhadap adat dan kebiasaan berfikir tradisional yang pada gilirannya menimbulkan pertentangan dengan pengalaman ketat ajaran Islam. Pertentangan itu tampil dan nampak dalam bentuk munculnya kebiasaan umat Islam³¹³ yang mendatangi kuburan-kuburan para wali atau shaykh tarekat dan selanjutnya mereka memohon pertolongan kepada wali atau syakh. Pertolongan yang mereka panjatkan itu dimaksudkan untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang mereka hadapi. Syeikh atau Wali tarekat itu oleh umat Islam dipandang sebagai seorang yang berkuasa untuk menyelesaikan segala persoalan kehidupan dunia dan wali atau syeikh tarekat itu dipandanga pula sama halnya dengan cenel yang dapat menjadi penghubung antara seseorang dengan Tuhannya.³¹⁴ Secara umum dapat dikatakan bahwa pada masa Muhammad bin Abd Wahhab itu telah terjadi penyimpangan teologis.

Penyimpangan teologis yang terjadi pada umat Islam pada waktu itu menggugah pikiran Muhammad bin Abdul Wahhab untuk meluruskan dengan meluruskan kepercayaan-kepercayaan terhadap kuburan-kuburan para wali dan orang-orang saleh dan praktek-praktek yang bersangkutan dengan kepercayaan tersebut. Beliau membawa penafsiran kembali tradisi sufi pada kesimpulan logis fundamentalis dan mernolak seluruh tradisi-tradisi peribadatan sufi, karena mempunyai penemuan-penemuan yang tak sehat. Dia menyatakan bahwa kepatuhan kepada seorang manusia, bagaimanapun sucinya dikatakan syirik dan poleteisme. Setiap orang yang terlibat dalam praktek-praktek semacam ini dikatakan kafir dan boleh dibunuh karena meninggalkan Islam. Karena dia telah menolak praktek sufisme dengan mengganti bentuk teologi sufi panteistik dengan pandangan baru yang lebih menekankan penafsiran tentang tauhid, keesaan Allah yang menekankan

³¹² Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam : Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, jakarta : Bulan Bintang, 1992, hal. 23.

³¹³ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, edisi terj, Jakarta: Raja Grafindo, 1995, hal.44.

³¹⁴ Ahmad Amin Zu'ama', *al-Islah fi al-'Ashr al-Hadith*, Mesir: Maktabah al-Nadhhub, 1979, hal. 10.

transendensi Tuhan. Dalam penafsiran itu, terdapat penekanan pada ketundukan yang ketat terhadap firman Allah dan tanggung jawab sepenuhnya secara individual. Jalan sufi yang harus diterima hanya apabila dimaksudkan untuk memurnikan hati dari dosa agar lebih mentaati perintah-perintah Tuhan.

Karena penolakannya terhadap sufisme, dia akhirnya mengeluarkan semua fundamentalisme muslim lain, baik yang mendahuluinya maupun para pengganti pada generasi kemudian. Gerakan Wahabi memberikan corak tambahan pada unsur gerakan pembangunan kembali sosio-moral abad ke-18 M. yang menolak sinkritisme sufi abad pertengahan.

Akan tetapi dalam polemiknya terhadap keberadaan moral masyarakat umum, beliau tidak membatasi dirinya pada kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek menyeleweng yang ditanamkan ataupun didorong oleh sufisme saja, tetapi juga menyerang penerimaan yang membabi buta terhadap otoriditas (taqlid) dalam masalah-masalah agama pada umumnya yang menganggap bahwa sistem-sistem Islam telah terjadi kata akhir dimana mereka tidak mengizinkan lagi adanya pemikiran yang bebas. Karena penerimaan atas sufisme dalam beberapa bentuk terutama kandungan intelektualnya telah menjadi bagian dari Islam jaman pertengahan. Pandangan Syeikh dan pengikut-pengikutnya adalah tak mewajibkan setiap orang muslim untuk menjadi orang-orang tertentu dalam keyakinan mereka kecuali kepada Nabi sendiri. Al Qur'an dan As Sunnah³¹⁵ merupakan dua sumber fundamental dan pengikat bagi keyakinan hukum Islam.

M. Metode *Istinbâth* Muhammad bin Abdul Wahhab

Dalam catatan sejarah, pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam mengalami pasang surut, Muhammad al- Khudary Bek membagi menjadi enam periode.³¹⁶ Periode Pertama, dimulai sejak terutusnya Rasulullah Muhammad SAW. sampai beliau wafat. Pada periode ini sepenuhnya berada di tangan Rasulullah Saw. atas dasar wahyu. Meskipun pada kenyataannya terkadang beliau berijtihad dalam menetapkan suatu hukum, namun pada hakikatnya ijtihad tersebut merupakan wahyu juga.

Meskipun *istinbath* hukum terhadap suatu masalah seluruhnya kembali kepada wahyu, namun Rasulullah SAW. masa itu

³¹⁵ John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Amerika: The United Stated of Amerika by Weadview Press, 1982, hal. 53.

³¹⁶ Muhammad al-Khudary Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Surabaya: Muhammad ibn Ahmad ibn Nabhan wa Awladahu, hal. 4-5.

telah memberi isyarat kepada para sahabat akan kebolehan melakukan ijthad. Kebolehanmelakukan ijthad lebih jelas lagi sebagaimana yang dialami oleh “Amr bin ‘Ash yang diperintahkan Rasulullah SAW. untuk memutuskan suatu peristiwa hukum, sementara Rasulullah SAW. Hadir di situ. Maka ketika itu ‘Amr bin ‘Ash bertanya kepada Rasulullah SAW. Apakah aku akan berijthad sementara Rasulullah SAW. ada di sini?. Maka Rasulullah SAW. bersabda: Jika seorang hakim memutuskan (suatu perkara) dengan berijthad kemudian (ijthadnya) itu benar maka dia mendapat dua pahala, dan jika seorang hakim memutuskan (suatu perkara) dengan ber*ijthad* kemudian (ijthadnya) keliru maka dia mendapat satu pahala.³¹⁷ Isyarat dari Rasulullah SAW. Inilah yang kemudian dikembangkan oleh para sahabat dan ushuliyyyin (ulama ushul fikih) pada periode-periode berikutnya.

Muhammad bin Abdul Wahhab dengan tegas menyatakan bahwa dakwahnya adalah pemurnian *tauhid*. Yang menjadi landasannya dalam ber*istinbath* adalah Al-Qur’an dan As-Sunnah. Jika hukum suatu persoalan di masyarakat itu ada di dalam keduanya, maka dari situlah ia menetapkan hukum suatu hal yang ada. Namun bukan berarti beliau anti terhadap *ijthad*, karena di antara dasar dari dakwahnya adalah pintu *ijthad* tetap terbuka. Dari metode *istinbath al-hukmi* Muhammad bin Abdul Wahhab ini, kemudian sangat mempengaruhi sikap beliau dalam menyikapi tradisi yang ada di tengah-tengah masyarakat Arab kala itu.

N. Tokoh-tokoh Berpengaruh dalam Madzhab Wahabi

1. Imam Hanbali (164-241 H/780-855 M)

Beliau adalah Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad bin Idris bin Abdillah bin Hayyan bin Abdillah bin Anas bin ‘Auf bin Qasit bin Mukhazin bin Syaiban bin Zahl bin Sa’labah bin ‘Ukabah bin Sa’b bin ‘Ali bin Bakr bin Wa’il bin Qasit Bin Hanb bin Aqsa bin Du’ma bin Jadilah bin Asad bin Rabi’ah bin Nizar ibn Ma’ad bin ‘Adnan bin ‘Udban bin al-Hamaisa’ bin Haml bin an-Nabt bin Qaizar bin Isma’il bin Ibrahim asy-Syaibani al-Marwazi.³¹⁸

³¹⁷ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, juz 6. Beirut, Dar Ibnu Katsir al-Yamamah, 1987/1407, hal. 2676.

³¹⁸ Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Ahmad ibn Hanbal Imam Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992, hal. 3.

Imam Ahmad ibn Hanbal lahir di Baghdad pada masa pemerintahan ‘Abbasiyyah dipegang oleh al-Mahdi, yaitu pada bulan Rabi’ al-Awwal tahun 164 H bertepatan dengan tahun 780 M.³¹⁹ Imam Ahmad dilahirkan ditengah-tengah keluarga yang terhormat, yang memiliki kebesaran jiwa, kekuatan kemauan, kesabaran dan ketegaran menghadapi penderitaan. Ayahnya meninggal sebelum ia dilahirkan, oleh sebab itu, Imam Ahmad ibn Hanbal mengalami keadaan yang sangat sederhana dan tidak tamak. Ayahnya bernama Muhammad bin al-Syaibani. Jadi sebutan Hanbal bukanlah nama ayahnya tetapi nama kakeknya.³²⁰ dan Ibunya bernama Safiyyah binti Abdul Malik bin Hindun al-Syaibani dari golongan terkemuka kaum baru Amir. Nasab dan keturunan Nabi Muhammad bertemu dengan Imam Ahmad bin Hanbal baik dari pihak ayahnya maupun dari pihak ibunya, yaitu pada Nizar datuk Nabi Muhammad yang kedelapan belas. Nama Ahmad pada perkembangan selanjutnya lebih dikenal dengan nama Imam Ahmad bin Hanbal, dinisbahkan kepada nama datuk beliau sendiri karena nama “Ahmad” begitu banyak, lalu dihubungkan dengan nama datuknya, sehingga sejak kecil beliau lebih dikenal dengan nama Ahmad ibn Hanbal. Beliau seorang pakar hadis dan fiqih pendiri madzhab Hanbali. Ibunya masuk di kota Baghdad untuk pertama kalinya ketika beliau hamil dan lahirlah Ahmad bin Hanbal pada bulan Rabi’ul Awal tahun 164 H/780 M. di Baghdad ini Imam Ahmad bin Hanbal tumbuh, belajar dan meriwayatkan hadis dari para ulama. Lalu beliau pergi mencari ilmu ke Kufah, Bashrah, Makkah, Madinah, Yaman, Syam dan Jazirah. Beliau wafat di Baghdad pada malam tiga belas Rabi’ul Awal tahun 241 H/855 M. di antara kitab beliau yang paling terkenal adalah *Musnad Ahmad bin Hanbal*.

2. Ibnu Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M)

Nama asli Ibnu Taimiyyah adalah Taqiyuddin Abu al Abbas Ibnu Abd al-Halim bin al-Imam Majduddin Abil Barakat Abd al Salam bin Muhammad bin Abdullah bin Abi Qasim Muhammad bin Khuddlarbin Ali bin Taimiyyah alHarrani al Hambali.³²¹ Para ahli lebih singkat menyebut nama lengkapnya dengan Taqiyuddin Abu Abbas bin Abd al Halim bin Abd al Salam bin Taimiyyah al

³¹⁹ M. Abu Zahrah, *Ibn Hanbal Hayatuhu wa Ashruhu Arauhu Wafiqhuhu*, Mesir: Dar al- Fiqr, 1981, hal.15.

³²⁰ Muhammad Abu Zahra, *Tarikh al-Mazahib al-Mazahib al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al-Mada'i, tt, hal. 303.

³²¹ Jon Kamil, *Tesis Perkawinan Antar Pemeluk Agama Perspektif Fiqh Ibnu Taimiyyah*, UIN Suska Riau : pasca sarjana, 2011, hal.18

harani al Hambali.³²² Namun orang lebih cepat mengenal namanya dengan sebutan Taqiyuddin Ibnu Taimiyyah atau lebih populer Ibnu Taimiyyah saja. Beliau dilahirkan pada hari senin tanggal 10 Rabi'ul Awal tahun 661 H bertepatan dengan tanggal 22 Januari 1263 M di kota Harran.³²³ Yaitu daerah yang terletak ditenggara negeri Syam, tepatnya dipulau Ibnu Amr antara sungai Tigris dan Eupraht.³²⁴

Ibnu Taimiyah dari keluarga ulama Syiria yang setia pada ajaran agama puritan dan amat terikat dengan madzhab Hanbali. Sang kakek Abdus- Salam, adalah seorang ulama dan pengkaji (pemuka) agama terkemuka di Baghdad, ibukota kekhalifahan Abbasiyah, dan kediaman yang disinggahnya pada tahun-tahun akhir kehidupannya. Tradisi serupa diteruskan oleh putranya, Abdul Halim (ayah Ibnu Taimiyah), yang menjadi kepala sekolah ilmu hadits terkemuka di Damaskus, perbatasan dengan Haran yang menjadi basis perpindahan keluarganya setelah bangsa Mongol menjajah negeri itu. Bangsa Mongol menerjang kearah barat dan Iraq, setelah mengakhiri kekhalifahan Abbasiyah, sementara Syi'ah berada di bawah pemerintahan bangsa Mameluk yang berpusat dikairo.

Ibnu Taimiyyah lahir dari keluarga cendekiawan dan ilmuan terkenal. Ayahnya Syaibuddin Abu Ahmad adalah seorang syaikh, khotib hakim dikotanya. Sedangkan kakeknya, syaikh Islam Majduddin Abu al-Birkan adalah fakih Hambali, Imam, ahli hadits, ahli-ahli ushul, nahwu seorang hafiz, dan pamannya bernama Fakhruddin yang terkenal sebagai seorang cendekiawan dan penulis Muslim ternama. Pada tahun 1268 M, Ibnu Taimiyyah dibawa mengungsi oleh keluarganya ke Damaskus. Karena ketika itu bencana besar menimpa umat Islam, bangsa Mongolia menyerang secara besar-besaran kota kelahiran Ibnu Taimiyyah. Bangsa Mongol memusnahkan kekayaan intelektual Muslim serta Metropolotan yang berpusat di Bagdad. Dan seluruh warisan Intelektual dibakar dan dibuang ke sungai Tigris.³²⁵ Ibnu Taimiyah pernah dipenjara di Kairo, Iskandariyah dan dua kali di Damaskus.

³²² Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam : Telaah Kritis Ibnu Taimiyyah tentang Pemerintahan Islam, Alih bahasa Masrinin*, Jakarta:Risalah Gusti, 1995, hal. 24.

³²³ Syaikh Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf, Terj Masturi Irham dan Assmu' I Taman*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006, Cet.ke-1, hal.784.

³²⁴ Ibnu Taimiyah, *Al-Furqan baina Auliya' al-Syithan, Alih bahasa Abd Azia Mr*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005, hal.11.

³²⁵ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah, Ali bahasa Anas M*, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 11.

Di antara tulisan-tulisan beliau adalah *majmû'ah al Fatawâ, Minhaj al Sunnah al Nabawiyah fî Naqdhi Kalâm al Syi'ah wa al Qadariyyah* dan lain-lain.

3. Ibnu Al-Qayyim Al Jauziyah (691-751 H)

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Sa'd ibn Huraiz az-Zar'i ad-Dimasyqi. Ia diberikan kunyah (panggilan) Abu Abdillah, serta diberi laqâb (julukan) Syamsuddin. Ibn al-Qayyim dilahirkan pada tanggal 17 Safar 691 H / 1292 M. Bertempat di desa pertanian di antara desa-desa Hauran sekitar 55 mil dari arah tenggara Damaskus. Ia dibesarkan dalam keluarga ilmu dan kemuliaan, serta dididik dalam cinta ilmu pengetahuan dan ulama'. Lingkungan tempatnya hidup, mempunyai pengaruh yang besar dalam mengarahkan kehidupannya untuk mencari ilmu, sehingga beliau diberikan gelar dalam agama ini dengan seutuhnya.

Orang tuanya, bernama Abu Bakar ibn Ayyub az-Zar'i, seorang direktur di madrasah Jauziyyah³²⁶ Damaskus. Madrasah yang dibangun oleh Muhyiddin Ibnu Hafizh Abdurrahman al-Jauzi, sehingga madrasah itu dinamakan dengan madrasah Jauziyyah, karena dinisbahkan kepadanya. Dan orang tua Imam Ibn al-Qayyim pun terkenal sebagai direktur madrasah tersebut. Karena itulah, kemudian Imam Ibn al-Qayyim pun akhirnya dikenal sebagai Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah.³²⁷ Beliau adalah seorang Imam yang ahli dalam bidang *tahqiq*, ushul fiqh, fiqh dan nahwu. Kitab-kitab beliau banyak sekali seperti, *zad al Ma'ad fi Hadyi Khoir al 'Ibad, Al Ruh, Madariji al Salikin, Raudhah al Muhibbin, Syifa al 'Alil fi Masa'il al Qadha wa al Qadar* dan lain-lain.

4. Muhammad Nashiruddin Al-Albani (1333 H-1420 H/1914 M-1999 M)

Nama beliau adalah Abu Abdurrahman Muhammad Nashiruddin bin Nuh Najati bin Adam al-Albani. Laqabnya Najati, kunyahnya Abu Abdurrahman dengan nama salah satu anaknya

³²⁶ Madrasah ini selesai dibangun pada tahun 652 H. Al-Hafidh ibn al-Katsir menilai sebagai madrasah terbaik. Madrasah ini terbakar pada tahun 820 H, kemudian dipugar kembali oleh Syamsuddin an-Nablisi, terletak dibagian depan pasar Al-Bazuriyyah yang dahulu dikenal dengan nama Al-Qahm (gandum). Sebagian besar lokasi madrasah ini diambil orang dan sisanya dijadikan Mahkamah hingga tahun 1327 H. Lalu ditutup untuk beberapa waktu hingga dibuka oleh Jam'iyyah al- Is'af al-Khairi dan dijadikan sebagai madrasah pengajaran anak-anak. Akhirnya madrasah ini kembali terbakar di awal revolusi Suriah. Kondisinya tetap demikian, sehingga dibuat beberapa ruko dan di atasnya dibangun masjid untuk pelaksanaan shalat hingga saat ini.

³²⁷ Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *Tobat Kembali Kepada Allah*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dan Uqinu Attaqi, Gema Insani, Jakarta, 2006, hal. 23.

serta beliau dinisbahkan dengan al-Baniyan. Dilahirkan pada tahun 1332 H dan bertepatan pada 1914 M, di kota Tirana ibu kota Albania. Dibesarkan di tengah keluarga yang tak mempunyai, Ayah Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani yaitu Syaikh Al-Hajj Nuh adalah seorang lulusan lembaga pendidikan ilmu-ilmu syari'at di ibukota negara dinasti *Utsmaniyah* (Istambul), yang ketika Raja Ahmad Zagho naik tahta di Albania dan mengubah sistem pemerintahan menjadi pemerintah sekuler, maka Syaikh Nuh mengkhawatirkan dirinya dan keluarganya. Akhirnya beliau memutuskan untuk berhijrah ke Syam dalam rangka menyelamatkan agamanya dan takut terkena fitnah, beliau sekeluarga pun menuju Damaskus.

Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani ini mulai mengkonsentrasikan diri pada ilmu hadits lantaran terkesan dengan pembahasan-pembahasan yang ada dalam majalah al-Manar, sebuah majalah yang diterbitkan oleh Syaikh Muhammad Rasyid Ridha. Kegiatan pertama di bidang ini ialah menyalin sebuah kitab berjudul *al-Mughni'an Hamli al-Asfar fial-Asfar fi Takhrij ma fi al-Ihya' min al-Akhbar*. Sebuah kitab karya Abu al-fadhl Abdurrahim bin Husein al-Iraqi, salah seorang syaikh terbesar Ibnu Hajar yang wafat 806 H, berupa *takhrij* terhadap hadits-hadits yang terdapat pada *Ihya' Ulumuddin* al-Ghazali. Kegiatan Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani dalam bidang hadits ini ditentang oleh ayahnya seraya berkomentar, “Sesungguhnya ilmu hadits adalah pekerjaan orang-orang pailit” (bangkrut).

Namun Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani justru semakin cinta terhadap dunia hadits. Begitu besar cintanya dengan ilmu hadits, Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani yang saat itu tidak memiliki cukup uang untuk membeli kitab-kitab, beliau memanfaatkan Perpustakaan adh-Dhahiriyah di Damaskus. Disamping juga meminjam buku-buku dari beberapa perpustakaan khusus. Begitulah, hadits menjadi kesibukan rutinnnya, sehingga beliau menutup kios reparasi jamnya. Beliau lebih betah berlama-lama dalam perpustakaan adh-Dhahiriyah, sehingga setiap harinya mencapai dua belas jam. Tidak pernah istirahat mempelajari kitab-kitab hadits, kecuali jika waktu shalat tiba. Untuk makannya, seringkali hanya sedikit makanan yang dibawanya ke perpustakaan.

Akhirnya kepala kantor perpustakaan memberikan sebuah ruangan khusus di perpustakaan untuk beliau. Bahkan kemudian beliau diberi wewenang untuk membawa kunci perpustakaan. Dengan demikian, beliau menjadi leluasa dan terbiasa datang

sebelum yang lainnya datang dan pulang ketika orang lain sudah pulang pada waktu Dzuhur, beliau justru pulang setelah shalat Isya dan hal ini dijalaninya sampai bertahun tahun.³²⁸

Muhammad Nashiruddin al-Albani sangat aktif di medan dakwah dan sangat memerangi metode *taklid*, *taklid* yaitu menerima apa pun yang dikatakan seseorang (biasanya ulama atau ahli ilmu) tanpa mempertanyakan keabsahan dasar penyandaran hukumnya. Ayahnya cenderung mengarahkannya kepada mazhab Hanafi untuk menjadi ulama mazhab Hanafi mengikuti jejak ayahnya, namun ternyata yang terjadi adalah berbeda dari apa yang diharapkan oleh ayahnya. Ketekunan terhadap ilmu hadits menyebabkan Muhammad Nashiruddin al-Albani tidak mau terikat dengan mazhab tertentu. Bahkan secara prinsip Muhammad Nashiruddin al-Albani terikat dengan empat mazhab sekaligus yaitu dalam hal penyandaran hukum dengan menyandarkan semua syariat kepada al-Qur'an dan as-Sunnah (hadits) dengan dibimbing pemahaman para *Salafusshalih* (para Sahabat Nabi).

Muhammad Nashiruddin al-Albani pernah dipenjara dua kali. Pertama, selama satu bulan dan kedua selama enam bulan. Itu tidak lain, karena gigihnya beliau berdakwah kepada sunnah dan memerangi bid'ah sehingga orang-orang yang dengki kepadanya menebarkan fitnah.

Muhammad Nashiruddin al-Albani pernah mengajar di *Jami'ah Islamiyah* (Universitas Islam Madinah) selama tiga tahun, sejak tahun 1381-1383 H, mengajar tentang hadits dan ilmu-ilmu hadits. Setelah itu beliau pindah ke Yordania. Pada tahun 1388 H, Departemen Pendidikan meminta kepada Muhammad Nashiruddin al-Albani untuk menjadi ketua jurusan *Dirasah Islamiyah* pada Fakultas Pasca Sarjana di sebuah Perguruan Tinggi di kerajaan Yordania. Tetapi situasi dan kondisi saat itu tidak memungkinkan beliau memenuhi permintaan itu. Pada tahun 1395 H hingga 1398 H, beliau kembali ke Madinah untuk bertugas sebagai anggota Majelis Tinggi *Jam'iyah Islamiyah* di sana. Mandapat penghargaan tertinggi dari kerajaan Saudi Arabia berupa *King Faisal Foundation* tanggal 14 Dzulkaidah 1419 H. Beliau wafat pada hari Jum'at malam Sabtu tanggal 21 Jumada Tsaniyah 1420 H atau bertepatan dengan tanggal 1 Oktober 1999 di Yordania.

³²⁸ Herry Muhammad, dkk, *Tokoh-Tokoh yang Berpengaruh abad 20*, Gema Insani, Jakarta, tahun 2006, hal. 248-249.

BAB IV

KONTEKSTUALISASI PARADIGMA ISLAM NUSANTARA DAN WAHABI

A. Analisis Tradisi Perspektif Islam Nusantara dan Wahabi

Sejarah Islam merupakan salah satu hasil perkembangan, perdebatan, dan interpretasi yang konstan. Kalangan muslim meyakini nabi Muhammad Saw sebagai utusan Allah SWT dan penutup para Nabi. Tradisi muslim bisa dengan sangat baik dipahami sebagai suatu perjuangan intelektual, spiritual, dan sosial untuk menentukan dan menerapkan makna pesannya. Jauh dari merupakan suatu system ajaran dan ritual yang kaku, islam lebih ditandai oleh persoalan-persoalan tanpa henti mengenai bagaimana manusia seharusnya memperlakukan diri mereka agar sesuai dengan kehendak Allah SWT. Nabi Muhammad adalah model seorang legalitas, mistikus, dan bahkan kultus wali rakyat. Perdebatan sektarian dan doktrinal berpusat pada persoalan bagaimana manusia bisa dan seharusnya mengikuti contoh kesalehannya.³²⁹

Disamping tradisi perdebatan dan keragaman ini, ada dua tradisi lain yang berupaya merestonasi versi ajaran dan praktik Nabi yang asli. Pertama, di satu ekstrim bersifat umum (*Catholic*) dan yang lainnya fundamentalis. Tradisi yang bersifat umum, contohnya al-Ghazali, kerajaan Moghul Akbar, dan kultus kraton Yogyakarta, berusaha

³²⁹ Mark R Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebathinan*, terj. Hairus Salim HS, Banguntapan Yogyakarta: Ircisod, 2017, hal. 301.

menyatukan tradisi muslim yang berbeda-beda dengan menerapkan saling ketergantungan ajaran, ritual, dan sosial sedangkan fundamentalisme, di antaranya sekte Wahabi Arab dan para pembaharu timur tengah, Asia tenggara, dan jawa, berusaha menyingkirkan dari keluarga besar Islam semua orang yang gagal menyesuaikan diri dengan bentuk ortodoksi yang kaku dan tegas. Meskipun kedua pandangan ini dari segi waktu dan tempat telah menggapai pengaruhnya pada pokok-pokok yang spesifik, namun tradisi muslim secara keseluruhan terus berestisensi, baik terhadap gerakan pemurnian (*purification*) maupun penyatuan (*unification*) tersebut. Bagaimanapun, bisa dikemukakan bahwa vitalitas dan daya tarik islam yang luas didasarkan pada keragaman ini dan kenyataan bahwa doktrin Islam bisa digunakan untuk membangkitkan atau melegitimasi sejumlah formasi sosial sebagai tidak sama dengan Islam Arab Badui, Islam Marxis Syiria, Muslim hitam di Amerika, dan teokrasi sufi di Yogyakarta. Demikianlah Islam Nusantara memiliki pandangan. Pandangan dimana tradisi dalam masyarakat tidak bisa menjadi suatu hal yang mutlak untuk ditolak dan diharamkan begitu saja. Karena dalam suatu masyarakat tradisi itu menjadi suatu hal yang seringkali dianggap sakral dan suci. Maka para penyebar islam Islam di Nusantara yaitu wali songo sangat memprioritaskan metode atau cara terbaik dalam mendakwahkan islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamîn*. mereka tidak serta merta menggerus tradisi di tengah masyarakat muslim. Ada cara-cara atau metode khusus agar tradisi yang sudah mengakar sangat kuat di tengah masyarakat Islam bisa di islamkan dan diafirmasi dengan tujuan dakwah itu sendiri.

Islam Jawa unik, bukan karena ia mempertahankan aspek-aspek budaya dan agama pra Islam, melainkan karena konsep-konsep sufi mengenai kewalian, jalan mistik, dan kesempurnaan manusia diterapkan dalam formulasi suatu kultus kraton (*imperial cult*). Pada gilirannya, agama Negara itu merupakan suatu model konsepsi Jawa tradisional mengenai aturan sosial, ritual, dan bahkan, aspek-aspek kehidupan sosial seperti bentuk-bentuk kepribadian, hati dan penyakit.

Tatkala hendak mengutus Mu'adz bin Jabal sebagai qadli (hakim) di Yaman, Rasulullah Saw sempat melakukan wawancara dengannya. Rasul bertanya, “apabila dihadapkan padamu satu kasus hukum, bagaimana kamu memutuskannya?” Mu'adz menjawab, “saya akan memutuskan berdasar kitabullah. Nabi bertanya lagi, “bila tidak kau temukan di kitabullah? Balas Mu'adz, “saya akan berhukum dengan sunnah Rasul. Nabi melanjutkan pertanyaannya, “Bagaimana jika tidak kau temukan dalam kitabullah maupun sunnah Rasulullah? Mu'adz menjawab,” saya akan berijtihad berdasar pendapatku sendiri dengan

sungguh-sungguh.”Nabi lalu menepuk dada Mu’adz sebagai isyarat memberikan restu kepadanya.³³⁰

Dari dialog antara Mu’adz bin Jabal *radhiallahu ‘anhu* dengan Rasulullah Saw bisa kita ambil sebuah pemahaman bahwa status kedudukan tradisi tidak hanya ditinjau dari sudut pandang Al-Qur’an dan As-Sunnah atau hanya secara tekstual saja. Tapi jauh dari itu pentingnya mengelaborasi kaidah-kaidah dan tahapan-tahapan yang sudah ada yang membuka peluang untuk akal. dan krusial untuk dipahami bahwa kaidah itu semua sejatinya tetap bersumber pada Al-Qur’an dan As-Sunnah. Melangkah dari situlah maka Islam Nusantara berusaha untuk memposisikan tradisi masyarakat sebagai hal yang harus disikapi dengan bijak.

Sebagai contoh, Walisongo memodifikasi makna konsep “Jimat Kalimah Shada” yang asalnya berarti “jimat kali maha usada” yang bernuansa teologi Hindu menjadi bermakna “azimah kalimat syahadah”. Frase yang terakhir merupakan pernyataan seseorang tentang keyakinan bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Keyakinan tersebut merupakan spirit hidup dan penyelamat kehidupan bagi setiap orang. Dalam cerita pewayangan, Walisongo tetap menggunakan term tersebut untuk mempersonifikasikan senjata terampuh bagi manusia. Hanya saja, jika perspektif Hindu, jimat tersebut diwujudkan dalam bentuk benda simbolik yang dianggap sebagai pemberian Dewa, maka Walisongo medesakralisasi formula tersebut sehingga sekadar sebagai pernyataan tentang keyakinan terhadap Allah dan rasul-Nya. Dalam perspektif Islam, kalimah syahadah tersebut sebagai “kunci Surga” yang berarti sebagai formula yang akan mengantarkan manusia menuju keselamatan di dunia dan akhirat. Maksudnya, “syahadat” tersebut dalam perspektif muslim mempunyai kekuatan spiritual bagi yang mengucapkannya. Hal ini merupakan pernyataan seorang muslim untuk hidup dengan teguh memegang prinsip-prinsip ajaran Islam sehingga meraih kesuksesan hidup di dunia dan akhirat. Pemaknaan baru tersebut tidak akan mengubah pakem cerita, tetapi telah mampu membangun nilai-nilai Islam dalam cerita pewayangan. Walisongo juga menggunakan kesenian wayang untuk membangun konstruksi sosial, yakni membangun masyarakat yang beradab dan berbudaya. Untuk membangun arah yang berbeda dari pakem asli pewayangan, Walisongo menambahkan dalam cerita pakem pewayangan dengan plot yang berisi visi sosial kemasyarakatan Islam, baik dari sistem pemerintahan, hubungan bertetangga, hingga pola kehidupan

³³⁰ Akhmad Sahal, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 15.

keluarga dan kehidupan pribadi. Untuk tujuan tersebut, Walisongo bahkan memunculkan figur-figur baru yang sebenarnya tidak ada dalam kisah asli Mahabarata maupun Ramayana. Figur-figur yang paling dikenal luas adalah punakawan yang berarti mentor yang bijak bagi para Pandawa. Walisongo banyak memperkenalkan ajaran-ajaran Islam (aqidah, syariah, dan akhlak) melalui plot cerita yang dibangun berdasarkan perilaku punakawan tersebut. Semua metode dakwah yang dilakukan wali songo ini karena melihat konteks di tengah-tengah masyarakat Islam kala itu.

Sebagai contoh lain dari cara berdakwah dan sikap Walisongo terhadap tradisi (*adat*) adalah tradisi *tahlilan* tiga hari, tujuh hari orang meninggal dan pembacaan yasin saat jenazah belum dimakamkan. Melihat masyarakat Islam Indonesia pada masa itu yang justru melakukan hal-hal yang bertentangan secara mutlak dengan *syari'at*, sebagai contoh bermain judi sambil menunggu jenazah dimakamkan, tentu ini adalah perkara yang harus diluruskan dan tentu perbaikan (*ishlah*) ini membutuhkan proses dan pendekatan yang signifikan, agar mengena pada objek dakwah yang dimaksud, yaitu umat Islam, maka Walisongo berusaha mengislamkan tradisi (*culture*) yang sudah mengakar di tengah-tengah masyarakat Islam.

Dengan memahami konteks Nusantara dengan budaya yang beragam, masyarakat yang majemuk, agama yang bermacam-macam, maka Islam Nusantara tidak membuang habis segala bentuk tradisi di tengah-tengah masyarakat yang pluralistik tersebut. SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan) merupakan kenyataan sosial maka keberadaannya tidak dapat dilenyapkan. Bahkan setiap upaya untuk melenyapkan dengan dalih apapun, termasuk menuju unifikasi melalui “monolitikisasi” masyarakat, cenderung akan menimbulkan keresahan, gejolak sosial, kerusuhan massa, dan pasti berakhir dengan disintegrasi sosial, Kemajemukan masyarakat tidak dapat dilenyapkan demi jargon persatuan, Dengan memahami realitas historis seperti diungkapkan di atas maka ideologi dan perspektif dalam memahami SARA harus dijungkirbalikan, yaitu dari ideologi SARA sebagai sumber pemicu perpecahan menjadi SARA sebagai kekuatan untuk pemberdayaan dan demokrasi masyarakat.³³¹

Bangsa Indonesia memiliki predikat sebagai entitas yang majemuk dan heterogen karena terdiri atas beraneka ragam ras, suku bangsa, dan agama. Pada konteks sejarah pertumbuhan budayanya, Indonesia pernah mengalami berbagai macam zaman seperti Hindu, Budha, Islam dan juga

³³¹ Heru Nugroho, “*Dekonstruksi Wacana SARA Negara dan Implikasinya Terhadap Kemajemukan Masyarakat Indonesia*”. Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UGM, Volume I Nomor 2, Nopember 1997, hal. 7

pernah dilanda oleh arus Missie dan Zondig di zaman penjajahan, merupakan contoh dari proses evolusi budaya yang patut digali secara cermat. Fenomena pluralitas yang dimiliki bangsa Indonesia, pada satu dimensi telah mencerminkan pola kehidupan harmonis, moderat dan elegan yang menampilkan konstruksi sosial-budaya, sehingga dapat berdampingan dan tidak saling berbenturan.³³²

Kemajemukan tersebut adalah anugerah, namun juga dapat berpotensi menimbulkan masalah apabila tidak dikelola dengan baik. Salah satu masalah berkaitan dengan kemajemukan bangsa Indonesia adalah dalam hal kehidupan beragama. Kerukunan hidup antar atau internal umat beragama di Indonesia sangat penting karena agama bagi masyarakat Indonesia adalah sistem acuan nilai (*system of referenced values*) yang menjadi dasar dalam bersikap dan bertindak bagi para pemeluknya. Maka menyikapi tradisi-tradisi yang ada di tengah-tengah masyarakat Islam, baik ia bertentangan dengan syariat atau tidak, tetap harus dengan sikap yang baik, tidak tiba-tiba memerangi dengan keras, sehingga ada saja oknum atau kelompok yang menolak maksud yang sebenarnya sangat baik. Saya kira itu lah yang dilakukan oleh Islam Nusantara dalam menyikapi tradisi di Indonesia ini.

Proses penetrasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat nusantara pada masa-masa awal kedatangan Islam sampai dengan munculnya gerakan pembaharuan menimbulkan pola tingkah laku dalam bidang social-politik, ekonomi dan lainnya, serta meletakkan dasar bagi berbagai corak struktur pengaturan kekuasaan.³³³ Dr. Taufik Abdullah, misalnya, mengingatkan kita tentang “fakta-fakta antropologis” yang stereotype seperti “orang-orang Sumatra lebih shaleh dari pada orang Jawa Tengah”, “dalam sejarah Indonesia, orang Acehlah yang pernah menuntut pembentukan Negara Islam, daripada orang Solo di Jawa Tengah”, “orang-orang pesisir Jawa lebih fanatic dari pada penduduk di pedalaman Jawa”.

Sementara itu, dimulai pada paruh terakhir abad ke-18, diteruskan pada abad sesudahnya, dan terutama pada awal abad ke-20³³⁴, timbul

³³² M. Abdul Karim, *Kata Pengantar dalam Islam Nusantara*, cet I, hal. 8

³³³ Taufik Abdullah, *Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Suatu Perspektif Perbandingan*”, dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (eds), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1989, hal. 60

³³⁴ Sebenarnya, berdasarkan pelacakan Dr. Azyumardi Azra, akar pembaruan di Indonesia sudah ditemukan pada abad-abad sebelumnya. Dengan kata lain gerakan pembaruan pada abad ke-20 merupakan kelanjutan perubahan dan dinamika yang terjadi pada abad-abad sebelumnya. Dapat dikatakan, gerakan pembaruan pada abad ke-17 dan 18 adalah peletak fondasi gerakan modern abad ke-20. Periksa dalam Drs. Azyumardi Azra, MA., Ph.D., “Akar-akar pembaruan Historis Pembaruan Islam di Indonesia, Neo Sufisme

gerakan-gerakan pembaruan dengan tujuan memurnikan pengamalan ajaran Islam dari animisme, Hinduisme, dan Budhisme.

Pertemuan dan kadangkala perbenturan, antara tradisionalisme dan reformisme inilah yang mewarnai sejarah Islam di Indonesia dua setengah abad terakhir. Sejarah demikian tetap berulang jika kita memandang dinamika Islam di Indonesia setelah kemerdekaan hingga masa Orde Baru.

Sosialisme nilai-nilai Islam yang sinkretis atau “Islam lokal” dan Islam yang didengungkan oleh kaum reformis atau “Islam Universal” serta masuknya kolonialisme dengan system pendidikan Baratnya sebagai realisasi politik etis pada awal abad ke-20, membentuk sikap kaum muslimin Indonesia yang beragam. Apa yang diperkenalkan oleh Clifford Geertz dengan konsep trikotominya (yaitu santri, abangan dan priyai³³⁵) adalah perwujudannya, kendatipun konsep tersebut banyak dikritik. Pantulannya dalam perpolitikan nasional dicerminkan oleh “politik aliran” dalam periode demokrasi parlementer dan demokrasi terpimpin.³³⁶ selain itu, masih ada pengamat yang melihat relevansinya dengan kondisi politik Orde Baru, kendatipun yang terakhir ini masih diperdebatkan.

Jika kita kembali melihat fakta sejarah tentang bagaimana masuknya Islam ke Indonesia dan atau Nusantara, ada dua cara³³⁷:

1. Penduduk pribumi berhubungan dengan para saudagar yang beragama Islam dan akhirnya mereka memeluk Islam.
2. Penduduk asing yang beragama Islam menetap di permukiman penduduk pribumi dan mengikuti gaya hidup masyarakat setempat. Mereka melakukan perkawinan campur dan mengislamkan permukiman tersebut.

Abad ke-11-12 H/17-18 M”, dalam Din Syamsuddin (ed), *Muhammadiyah, Kini dan Esok*, Jakarta: Panjimas, 1990, hal. 1.

³³⁵ Tentang Konsep Trikotomik ini harap periksa lebih lanjut Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyai dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1989. Pada bab pertama telah diulas pandangan Geertz tersebut serta keberatan-keberatan akademis yang ditujukan kepadanya.

³³⁶ Tentang “politik aliran” baca Geertz, *ibid.* juga Herbet Feith dan Lane Casteles (eds), *Indonesian Political Thinking 1945-1956*, Ithaca: Cornell University Press, 1970, dan Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1968, juga *The Javanese Villagers*”, dalam G. W. Skinner 9ed.), *Local Ethnic and National Loyalties in Villages Indonesia*, Ithaca: Cornell University Pricject, 1969.

³³⁷ Pendapat Fatimi ini dianggap oleh Drewes sebagai “perkiraan liar”. Drewes mempertahankan teori Snock Hourgronye. Harap periksa dalam G. W. J. Drewes, “Pemahaman baru tentang kedatangan Islam di Indonesia”, dalam Azyumardi Azra, *op.cit.*, hal. 78.

Berbeda dengan Muhammad bin Abdul Wahhab yang memang secara geografis berbeda jauh dengan Indonesia, sehingga konteks dan karakter masyarakatnya pun berbeda pula dari masyarakat Nusantara. Muhammad bin Abdul Wahhab yang berobsesi memurnikan *syari'at* Islam dan mengislamkan kembali umat Islam yang dianggap sudah tidak Islam lagi karena banyak melakukan *bid'ah*, *khurafat* dan *takhayul*, mengajak kerjasama Muhammad bin Sa'ud yang berkepentingan memperluas wilayah Jazirah Arab agar tunduk dalam kekuasaannya.³³⁸ Mereka menanda tangani kerjasama dengan catatan Muhammad bin Abdul Wahhab dan para pengikutnya akan mendukung upaya-upaya keluarga Muhammad bin Sa'ud untuk memperluas pengaruh dan wewenang mereka, dan keluarga Sa'ud sebagai kompensasinya akan menyebarkan Islam yang sesuai dengan pemahaman Muhammad bin Abdul Wahhab yang puritan.

Pada awal abad ke-18 Muhammad bin Sa'ud (w 1179 H/ 1765 M) sebagai kepala kabilah kecil di wilayah Dar'iyah mencoba untuk melepaskan diri dari kekuatan Turki Utsmani. Setelah meninggalnya Sulaiman 1 Al-Qanuni (Sulaiman Agung), kerajaan Turki Utsmani mengalami kemunduran berturut-turut, ini dikarenakan Turki Utsmani mengalami kekalahan dalam peperangan melawan kekuatan Negara-negara eropa. Begitu juga pembaharuan-pembaharuan pada sistem pemerintahan yang dilakukan oleh kalangan Turki Utsmani menjadikan banyaknya pertentangan dan pemberontakan dari yang tidak menyetujui adanya pembaharuan tersebut, khususnya para ulama. Adanya kekacauan dan kelemahan yang terjadi pada kerajaan Turki Utsmani ini, beberapa wilayah di Timur Tengah mencoba untuk bangkit dan memerdekakan diri.

Di sisi lain, pengenalan peradaban Yunani pada masyarakat Arab menyebabkan praktek-praktek keagamaan di Hijaz lebih di dominasi oleh kalangan sufi yang bersifat mistik platonik dan kalangan Sunni, seperti pemujaan terhadap orang-orang suci beserta tempat pemakamannya. *Bid'ah*, *khurafat* dan *takhayul* juga menjamur di kalangan masyarakat, bahkan sampai pada penyimpangan akidah yang tampak dari upacara-upacara ritual yang tidak berpangkal pada ajaran Allah SWT dan Nabi Saw. Kondisi keagamaan ini membuat geram Muhammad bin Abdul Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M). yang bersebrangan dengan cara sufi, sehingga mendirikan sebuah gerakan yang terkenal di masyarakat dengan sebutan Wahhabiah.

³³⁸ Nur Khalik Ridhwan, *Perselingkuhan Wahabi Dalam Agama, Bisnis, Dan Kekuasaan, (Buku Dua)*, Yogyakarta: Tanah Air, 2009, hal. 38

Pemikiran yang dicetus oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1115-1206H/1701-1793 M), didasari hasrat yang timbul untuk memperbaiki umat Islam. Hal ini sebagai reaksi terhadap paham tauhid yang terdapat di kalangan umat Islam yang telah terkontaminasi oleh ajaran-ajaran tarekat yang semenjak abad ke-13 M memang tersebar luas di dunia Islam.³³⁹

Melihat realita penyimpangan-penyimpangan (*inhiraf*) di tengah kaum muslimin pada masa itu, Muhammad bin Abdul Wahhab sangat tegas dalam membersihkan praktek-praktek yang memang sangat bertentangan dengan syari'at Islam, terlebih itu sudah menjadi tradisi yang kuat di tengah-tengah masyarakat pada masa itu. Dibantu oleh raja

Islam yang benar menurutnya adalah seperti yang dijalankan oleh generasi pertama yaitu para pendahulu yang saleh (*al-salaf alshalih*), yang pada masa ini telah tercampur oleh *khurafat-khurafat* dan bidah. Dengan mengatasnamakan mereka (*salafus shalih*), Muhammad bin Abdul Wahhab kemudian menentang semua pembaharuan setelah zaman mereka (*salafusshalih*), seperti membawa Tuhan-Tuhan lain ke dalam Islam, menentang pemikiran mistik, organisasi tarekat sufi, dan ritual di luar Al-Qur'an.³⁴⁰

Di berbagai tempat yang pernah dikunjungi, ia melihat banyaknya kuburan-kuburan *Syeikh tarekat* di setiap kota bahkan di setiap kampung, yang terlihat sungguh ironi. Hal ini terbukti dengan orang-orang Islam yang berbondong-bondong pergi ke kuburan keramat dan mereka meminta pertolongan untuk menyelesaikan masalah kehidupan yang mereka alami seperti meminta jodoh, ingin punya keturunan, ingin sembuh dari penyakit dan ada juga yang ingin menjadi kaya. Apa yang menimpa umat Islam membuat rasa prihatin yang mendalam bagi Muhammad bin Abdul Wahhab. Beliau berasumsi bahwa hal ini terjadi karena pengaruh tarekat yang ada ditengah masyarakat. Dengan melakukan permohonan dan doa melalui para wali atau Syekh tarekat, karena masyarakat berasumsi bahwa *syafaat* Allah tidak bisa didekati tanpa perantara. Menurut Muhammad bin Abdul Wahhab, hal ini jelas telah menyimpang dari ajaran Islam yang seharusnya. Sebelumnya hal yang sama juga pernah dilakukan oleh Ahmad Ibn Hanbal (164-241 H/781-855 M) dan Ibn Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M). Selain melalui lisan dan tulisan, Muhammad bin Abdul Wahhab juga berdakwah melalui sebuah gerakan keagamaan yaitu gerakan Wahabi

³³⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. VII, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal.23.

³⁴⁰ Albert Horani, *Pemikiran Liberal Didunia Islam*, Bandung: Mizan, 2004, hal. 63

yang cukup terorganisir dan sukses, baik dalam aspek keagamaan maupun politik. Gerakan Wahabi ini terbentuk pada tahun 1740 M.³⁴¹

Dari uraian di atas, penulis melihat ada kesamaan dan perbedaan antara Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab dalam menyikapi tradisi dimasyarakat dan metode berdakwah. yang penulis maksud adalah, metode berdakwah (*Fiqh ad-Da'wah*) yang digunakan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab dan Islam Nusantara. Di antara perbedaan tersebut antara lain sebagai berikut :

1. Muhammad bin Abdul Wahhab sangat tertarik pada karya-karya yang disusun oleh para ulama sebelumnya, terutama karya Ibnu Taimiyah(w.1328) dan muridnya Ibnu Qoyyim Al Jauziyyah, sehingga pemikiran beliau sangat dipengaruhi oleh kedua tokoh ulama tersebut. Sedangkan Islam Nusantara lebih berorientasi pada ulama-ulama tasawwuf seperti Al-Ghazali, Imam Nawawi dan Lainnya.
2. Dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab terfokus di Jazirah Arab sedangkan Islam Nusantara memfokuskan dakwah di Nusantara.
3. Karakter masyarakat Nejed (*Jazirah Arab*) yang menjadi objek dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab sangat keras dan terdikotomi oleh kesukuan.
4. Muhammad bin Abdul Wahhab bermadzhab Hanbali, sedangkan Islam Nusantara bermadzhab Syafi'i. di mana Hanbali adalah *ahl al-Hadits* sedangkan Imam Syafi'i adalah *ahl-ar-Ra'yi wa al-Hadits*. Dari orientasi perbedaan madzhab inilah penulis melihat kontrasnya perbedaan metode dan sikap berdakwah Muhammad bin Abdul Wahhab dengan Islam Nusantara. Terlebih alur pendidikan Muhammad bin Abdul Wahhab dimulai dengan berguru pada ayahnya yang sangat terpengaruh madzhab Hanbali (w. 885) dan beliau juga sering mengunjungi kuliah ulama-ulama Hanbali di Madinah dan Damaskus.³⁴²
5. Dalam menghukumi tradisi di tengah-tengah masyarakat, baik yang bertentangan secara jelas dengan syari'at atau yang menjadi kontroversi perdebatan masalah *khilafiyah*, Islam Nusantara lebih menggunakan cara persuasif sesuai dengan kaidah-kaidah *ushul fiqh* yang mereka gunakan. Sedangkan Muhammad bin Abdul Wahhab lebih menggunakan tindakan yang preventif dan fundament tekstualis, dan didukung oleh penguasa Raja Saud kala itu, dengan bertujuan mengembalikan kemurnian *tauhid* sesuai dengan Al-

³⁴¹ M Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan Dalam Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Husada, 1995, hal. 62.

³⁴² Huseyn Hilmi Isik. . *Perjuangan Kaum Sunni Modern*, Bandung : Risalah, 1986, hal.71.

- Qur'an dan Assunnah. Sebagaimana ulama pendahulunya yang sangat ia kagumi, yaitu Ahmad bin Hanbal³⁴³ dan Ibnu Taimiyyah.³⁴⁴
6. Muhammad bin Abdul Wahhab melakukan pembaharuan secara totalitas dengan menunjukan penafsiran yang sama atas gurunya Ibnu Taimiyyah, yaitu mengikis habis *tahayul, khurafat, bid'ah*.³⁴⁵ sedangkan Islam Nusantara membiarkan tradisi yang sudah ada dan mengislamkan tradisi tersebut secara perlahan.
 7. Islam Nusantara mengafirmasi doktrin sufisme, sedangkan Muhammad bin Abdul Wahhab menegasi doktrin tersebut, apalagi berkaitan konsep kesatuan wujud (*Wihdat Al Wujud*) Al Arabi (w. 638 H / 1240 M).³⁴⁶

³⁴³ Ahmad bin Hanbal, lengkapnya Ahmad bin Muhammad bin Hanbal lahir di Baghdad, bulan Rabiul Awal 164 H / November 780 M dan wafat ditempat sama, 12 Rabiul Awal 241 H / 31 Juli 855 M. Hanbali dikenal sebagai pendiri madzab Hanabilah, sekaligus murid terpandai dan tercerdas diantara murid-murid Imam Syafii. Hanbali juga meneruskan metode As Syafii khususnya yang berkenaan dengan paham "riwayah". Pada waktu kecil, Hanbali belajar dari beberapa daerah, seperti Baghdad, Syam, Hijaz dan Yaman. Sampai sekarang madzabnya masih eksis dan memikat pengikut yang banyak, khususnya Arab Saudi. Baca: Nurkholis Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta : Paramadina 1993), hal. 170 dan Yusron Asmuni, *Ilmu Tauhid*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993, hal. 150.

³⁴⁴ Abu Abbas Ahmad bin Abdu Al Halim bin Abdu Al Salam Abdullah bin Muhammad bin Taimiyah lahir di Haran, dekat Damaskus, Suria pada 661 H/1263 M. Ayahnya Abu Al Mahasin Abdu Al Halama dan kakeknya Syaikh Al Islam Abu Al Barakat Abdu Al Salam bin Abdullah, sama-sama ulama terkemuka dari madzab Hanbali. Sebagai pengikut madzab Hanbali yang tegar dan berwawasan agama luas, Taimiyah sangat gigih membela dibukanya pintu ijtihad, menentang keras bid'ah, khurafat, mistisme sufi dan berusaha menghancurkan sisa-sisa filsafat dalam ilmu mantiq serta mengembangkan pandangan yang lebih empirik. Karena pandangannya yang keras dan menentang arus, Taimiyah berkali-kali masuk penjara bahkan meninggal dalam tempat tersebut pada tahun 727 H / 1328 M. Saat beliau dipercaya sebagai maha guru dibidang hadis menggantikan ayahnya, Taimiyah dituduh ateis, karena fatwa-fatwanya yang bertentangan dengan pendapat sementara madzab yang lain, khususnya Syafii. Fatwa-fatwa tersebut antara lain tentang thalaq, larangan ziarah kubur dan ketidak sukaan pada paham mistik. Kitab-kitab karya beliau diantaranya *Al Syiyasah Al Syariyah fi Islah Ar Rai wa Ar Rai'yah*, *Muwafaqotu Sharihul Ma'qulli Shahihil Manque*, *Al Jawabus Sahih liman Baddala Dinal Masih*, *Ar Rasail wal Masail*, *Al Aqidatul Waasitiyah*. Baca : H.M. Muhaimin. *Ilmu Kalam* hal. 165-168, Suharsono. *Gerakan Intelektual...*, hal. 45-48. Nurkholis Madjid. *Islam Doktrin...*, hlm. 173 dan Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta : Universitas Indonesia, 1991, hal. 79-82.

³⁴⁵ David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*. terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta : LKIS, 1997, hal. 7.

³⁴⁶ Ibnu Al Arabi adalah pemikir kesufian yang luar biasa kaya dan kreatif tapi juga liar tak terkendali. Di tangannya paham *wihdat alwujud*, monisme, mencapai puncak perkembangannya. Beliau banyak dikutuk sebagai sesat bahkan kafir. Boleh dikatakan Al Arabi adalah penerus Al Ghozali (w. 1111), Al Hallaj (w. 922) dan Dzu al Nun (w. 861) sebagai seorang sufi dan pemikir kesufian. Baca : Nurkholis Madjid. *Islam Doktrin...*, hal. 170-172.

8. Muhammad bin Abdul Wahhab berusaha meluruskan kajian fiqih, menentang otoritas aliran zaman pertengahan, dan hanya mengakui dua otoritas saja (Al-Qur'an dan Sunnah Nabi) bersama preseden para sahabat. Sedangkan Islam Nusantara menggunakan Al-Qur'an, *As-Sunnah*, *Ijma'* dan *Qiyas*. Akan tetapi karena hadits dikumpulkan secara otoritatif pada abad 3H/9M. maka pengikut Muhammad bin Abdul Wahhab kemudian hari terpaksa mengubah pandangan mereka dan menerima kekuatan *ijma'* pada tiga abad pertama Islam.
9. Dalam menyebarkan ajarannya, Muhammad bin Abdul Wahhab dibantu oleh penguasa, seperti Amir Uyainah, Muhammad bin Saud³⁴⁷ dan Abdul Aziz bin Saud. Sedangkan Islam Nusantara lebih pada perorangan.
10. Muhammad bin Abdul Wahhab melarang pengagungan terhadap kuburan; baik kuburan para ulama, guru *tarekat*, dan atau kuburan para Sahabat Rasulullah Saw. Sedangkan Islam Nusantara mengagungkan dan membolehkan hal tersebut dalam rangka *ihthiram* (hormat), sebagai pengungkapan rasa cinta mereka pada orang-orang shalih dan ada juga untuk *wasilah* (perantara) doa.

Adapun persamaan antara Muhammad bin Abdul Wahhab dan Islam Nusantara adalah sebagai berikut :

1. Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab sama-sama menjadikan dasar utama Al-Qur'an sebagai landasan dalam berdakwah.
2. Islam Nusantara memuliakan dan mempelajari tasawwuf, demikian juga dengan Muhammad bin Abdul Wahhab ia mempelajari filsafat dan tasawuf ketika tinggal di Isfahan selama empat tahun.³⁴⁸
3. Muhammad bin Abdul Wahhab dan Islam Nusantara sama-sama membolehkan *ijtihad* dalam rangka menggali hukum dari permasalahan yang ada dan untuk memahami ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan hadits.
4. Dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab dan Islam Nusantara sama-sama bertujuan pada *kemaslahatan*.
5. Muhammad bin Abdul Wahhab dakwah dengan lemah lembut di antara sanak saudara dan bangsanya. Lalu ia lebih memperluas lagi dakwahnya kepada *amir-amir* di Hijaz dan ulama-ulama di daerah

³⁴⁷ IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta : Jambatan, 1992, hal. 975.

³⁴⁸ M.H. Muhaimin, *Ilmu Kalam, Sejarah dan Aliran-Aliran*, Yogyakarta :PustakaPelajar dan FT IAIN Walisongo,1999, hal.171.

lain, mengajak mereka untuk memerangi tradisi *bid'ah*, dan kembali kepada Islam yang betul-betul murni.³⁴⁹

6. *Bid'ah* yang harus dihilangkan menurut Muhammad bin Abdul Wahhab antara lain; *pertama*, berkumpul bersama dalam *maulidan*. *Kedua*, wanita mengiringi jenazah. *Ketiga*, kebiasaan sehari-hari yang dikategorikan *bid'ah*, seperti merokok, minum kopi, memakai pakaian sutera bagi laki-laki dan hal-hal yang tidak ada pada masa Nabi Saw yang bisa mendatangkan paham keberhalaan.³⁵⁰ Dalam dimensi aqidah, sama seperti Islam Nusantara, Muhammad bin Abdul Wahhab mengambil ajaran Asy'ariyah, tentang pembatasan peran akal dalam memahami *nash*.³⁵¹
7. Muhammad bin Abdul Wahhab dan Islam Nusantara sama-sama mendakwahi masyarakat yang sudah kental dengan perbuatan-perbuatan *syirik*, *bid'ah*, *khurafat* dan *tahayul*. Di mana masyarakat Nejed kala itu tidak jauh berbeda dengan situasi masyarakat di Hijaz (*Haramain*) dan Yaman. Ia Juga memiliki kesamaan tradisi dengan masyarakat Indonesia sebelum masuknya Islam. Misalnya, di Nejed juga terkenal pemujaan dan permohonan perlindungan kepada jin, serta persembahan sesaji dan kurban untkunya.³⁵²

Dari perbedaan dan persamaan yang penulis lihat antara dua paradigma, yaitu Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab terhadap tradisi, ini sesuai dengan pernyataan seorang tokoh orientalis Amerika Mark R Woodward yang membagi tipe masyarakat Islam Indonesia, Jawa khususnya menjadi dua bagian; pertama yaitu golongan ekstrim bersifat umum (*catholic*), contohnya Al-Ghazali, kerajaan Moghul Akbar dan kultus kraton Yogyakarta. Dan yang kedua adalah golongan fundamentalis (idealis), seperti; kelompok Muhammad bin Abdul Wahhab (Wahabi), para pembaru timur tengah, Asia tenggara dan Jawa, berusaha menyingkirkan dari keluarga besar Islam semua orang yang gagal menyesuaikan diri dengan ajaran yang dianggap ortodoks dan kaku tersebut.

Jika kita lihat bagaimana ketika Rasulullah Saw hendak mengutus Mu'adz bin Jabal ra sebagai *qadli* (hakim) di Yaman, Rasulullah sempat melakukan wawancara dengannya. Rasul bertanya, “Apabila dihadapkan

³⁴⁹ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1995, hal. 53.

³⁵⁰ H.M. Muhaimin. *Ilmu Tauhid*, hal. 176.

³⁵¹ Badri Yatim. *Sejarah Sosial...*, hal. 106. Baca juga : Jamil Ahmad. 1987. Seratus Tokoh Terkemuka, Jakarta : Pustaka Firdaus, 1987, hal. 258.

³⁵² Abdul Aziz ibn Abdullah ibn Baz, *Al-Imam Muhammad ibn Abdul Wahhab Da'watuhu wa siratuhu*, diterjemahkan oleh Rahmat al-Arifin dengan judul *Imam Muhammad ibn Abdul Wahhab Dakwah dan Jejak Perjuangannya*, hal. 29-30.

padamu satu kasus hukum, bagaimana kamu memutuskannya? Mu'adz menjawab: "Saya akan memutuskan berdasar *kitabullah*. Nabi bertanya lagi, "jika tidak kau temukan dalam *kitabullah*? Balas Mu'adz, "Saya akan berhukum dengan sunnah Rasul. Nabi melanjutkan pertanyaannya, "bagaimana jika tidak kau temukan dalam *kitabullah* maupun sunnah Rasulullah? Mu'adz menjawab, "saya akan berijtihad berdasar pendapat saya sendiri dengan sungguh-sungguh." Nabi lalu menepuk dada Mu'adz sebagai isyarat memberikan restu kepadanya.³⁵³

Dalam literature *Ushûl Fiqh*, riwayat di atas umumnya dipakai sebagai dalil tentang keabsahan status *ijtihad* dalam hukum islam, dan kenapa itu perlu?. Namun sesungguhnya ada pesan lain yang menarik untuk dicermati. Dengan bertanya ke Mu'adz bagaimana ia akan memutuskan perkara yang tidak ia temukan rujukannya di dalam Al-Qur'an maupun hadits, Nabi secara implisit mengakui adanya kemungkinan muncul kasus-kasus hukum baru di wilayah baru di tempat di mana Nabi dan para sahabatnya tinggal. Nabi menyadari betapa lokasi yang terletak ribuan kilometer dari Madinah seperti Yaman berpotensi melahirkan kasus-kasus hukum yang tidak bisa ditemukan dalam Qur'an maupun hadits. Kalau pada masa Nabi saja Yaman, yang nota bene masih termasuk kawasan Arab, bisa memunculkan keadaan-keadaan baru yang tak ada presedennya di Qur'an dan sunnah, apalagi wilayah-wilayah lain yang letaknya lebih jauh lagi, lebih-lebih setelah Nabi Wafat.

Di sini kita berhadapan dengan situasi yang oleh Ibnu Rusyd dalam pengantar kitabnya, *Bidāyat al-Mujtahid* dirumuskan sebagai *al-nushûshal-mutanāhiyah* dan *al-waqā'ī ghair al-mutanāhiyah* (nas atau teks syari'ah yang terbatas, selsai dan peristiwa/kenyataan baru yang bersifat tak terbatas, tak habis-habis). Dan kemunculan *al-waqā'ī ghair al-mutanāhiyah* tersebut bisa terjadi karena adanya konteks ruang dan waktu yang baru, yang berbeda dengan konteks di mana Nabi hidup.³⁵⁴

Misalnya konteks Indonesia di era sekarang. Umat Islam Indonesia hidup pada suatu masa yang terpaut ribuan tahun dari era Nabi Saw, dan berada di suatu wilayah yang bukan hanya ratusan ribu kilometer jauhnya dari tanah Arab, tempat asal Nabi, melainkan juga mempunyai karakteristik budaya, sejarah dan tradisi yang berbeda sama sekali dari Arab. Realitas keindonesiaan abad ke dua puluh satu adalah konteks baru yang membuka peluang bagi lahirnya persoalan-persoalan baru

³⁵³ Zainul Milal Bizawie, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 15.

³⁵⁴ Zainul Milal Bizawie, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 15.

terkait hukum Islam yang bisa jadi tidak bisa ditemukan rujukannya secara eksplisit dalam sumber-sumber hukum Islam.³⁵⁵

Muhammad bin Abdul Wahhab yang memang mengusung paham *tauhid* dalam menyikapi tradisi yang ada ditengah-tengah masyarakat memang tidak mengenal kompromi. Artinya, jika menurut ia tradisi (*'urf*) itu bertentangan dengan Al-Quran dan As-Sunnah, maka Muhammad bin Abdul Wahhab akan memberhngusnya. Karena sikap dan pendapat yang ekstrim tersebut menyebabkan Muhammad bin Abdul Wahhab membuat ia harus terusir dari kota Mekah dan Madinah dan pergi menuju Basrah, Iraq.

Dari paradigma dan metode berdakwah Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab terhadap tradisi yang ada di tengah masyarakat, penulis mendapatkan sebuah hal baru dari keduanya; yaitu menarik perspektif hukum (*fiqhul ahkâm*) terhadap tradisi (*'urf*) kepada metode berdakwah (*fiqhu Ad-Da'wah*) yang dilakukan Islam Nusantara kepada masyarakat Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahhab terhadap masyarakat Arab. Di mana Islam Nusantara tidak memberhngus tradisi yang ada di tengah-tengah masyarakat. Ia menjadikan kaidah-kaidah *ushul fiqh* sebagai landasan dan hujjah dalam menyatukan dan mengakomodir segala tradisi dan praktek-praktek yang ada di Nusantara ini. Kelembutan dan fleksibilitas dalam menyikapi tradisi yang sudah mengakar kuat di tengah-tengah masyarakat menjadi *entry point* penerimaan Islam Nusantara ke dalam masyarakat.

Penulis melihat, bahwa dalam menyikapi tradisi (*'urf*) yang sudah melekat begitu kuat di tengah-tengah masyarakat, khususnya masyarakat Islam nusantara, membutuhkan paradigma yang luas. Sehingga dengan paradigma yang luas itu maka sifat penerimaan, ketertarikan dari masyarakat akan muncul. entitas tradisi masyarakat Arab pra Islam dan sesudah Islam menjadi tolak ukur bagi kita bahwa memberhngus tradisi, bersikap ekstrim (fundamental) terhadap masyarakat merupakan hal yang menjauhkan fiqhudda'wah dari visi dakwah itu sendiri. Sebagai contoh peringatan maulid Nabi Muhammad Saw dan slametan tradisi kematian tiga hari, tujuh hari dan seterusnya, yang benar-benar sudah menjadi kebiasaan yang begitu kuat di tengah-tengah masyarakat dan hal itu sudah dianggap wajib, maka harus dengan kelembutan dalam mengajak masyarakatnya, tidak dengan sikap yang keras.

Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia dan Muhammad bin Abdul Wahab adalah dakwah dan pemikiran ala Nejd (Timur tengah) . Islam Nusantara gabungan nilai Islam teologis dengan

³⁵⁵ Zainul Milal Bizawie, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 16.

nilai-nilai tradisi lokal, budaya, dan adat istiadat di Tanah air. Sedangkan Muhammad bin Abdul Wahab adalah gabungan nilai Islam teologis dengan gerakan pembaharuan dan pemurnian ajaran Islam atas tradisi-tradisi yang ada di Timur tengah. Karakter Islam Nusantara menunjukkan adanya kearifan lokal di Nusantara yang tidak melanggar ajaran Islam, namun justru mensinergikan ajaran Islam dengan adat istiadat lokal yang banyak tersebar di wilayah Indonesia. Kehadiran Islam tidak untuk merusak atau menantang tradisi yang ada. Sebaliknya, Islam datang untuk memperkaya dan mengsilamkan tradisi dan budaya yang ada secara tadriji (bertahap). Bisa jadi butuh waktu puluhan tahun atau beberapa generasi. Pertemuan Islam dengan adat dan tradisi Nusantara itu kemudian membentuk sistem sosial, lembaga pendidikan (seperti pesantren) serta sistem kesultanan.

Sedangkan karakter Muhammad bin Abdul Wahab menunjukkan akan karakter masyarakat Arab yang keras dan daerah padang pasir yang panas lagi tandus. beliau adalah seorang ulama yang selalu menyerukan masyarakat agar kembali pada Al-Qur'an dan As-Sunnah, dia tidak mengislamkan tradisi sebagaimana yang dilakukan oleh Islam Nusantara, melainkan memberhagus segala tradisi karena bertujuan memurnikan ajaran Islam, yaitu memurnikan *tauhid*. Sebagaimana telah penulis sampaikan sebelumnya bahwa keadaan masyarakat pada masa beliau penuh dengan praktek tradisi meminta minta pada kuburan, kepada syaikh atau wali yang sudah wafat dan membangun kuburan dengan megah. Inilah faktor yang mendorong Muhammad bin Abdul Wahhab untuk berdakwah dan melakukan pemurnian tauhid tersebut.

Jika kita lihat mengenai Islam Nusantara, yang dalam tafsir *Nahdhatul Ulama* betul-betul ramah dan berdialog dengan tradisi, sebagaimana sering disebut dan dibanggakan itu, sebenarnya perlu dirinci secara kritis.³⁵⁶ Hal ini terutama berlaku jika yang kita anggap sebagai representasi NU ialah kitab-kitab yang biasanya jadi rujukan NU, atau fatwa ulama besar NU, atau yang kiranya menjadi yang paling representatif hasil muktamar NU sepanjang sejarahnya. Mayoritas kitab-kitab yang jadi rujukan Bahtsul Masail NU ialah kitab-kitab karya ulama Arab/Persia dan sekitarnya, dan sedikit sekali yang karya ulama Nusantara; di antara yang sedikit itu misalnya Syaikh Nawawi al-Bantani dan Syaikh Mahfuzh Termas.

Ambil contoh misalnya soal alat musik, penulis berpikir bisa disepakati bahwa alat musik adalah salah satu manifestasi budaya. Jamak diketahui oleh para guru NU, bahwa *Hadratussyaikh* Hasyim

³⁵⁶ Aziz Anwar Fachrudin, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 15.

Asy'ari mengharamkan kentongan (anggaplah kentongan bagian dari alat musik) jika ia dipakai alat untuk mengajak shalat, sebab kentongan, selain *bid'ah* juga mengandung unsur menyerupai (*tasyabbuh*) terhadap kaum Nashrani. Kiai Hasyim bahkan sampai menulis risalah khusus tentang masalah ini berjudul *al-Jasus fi Ahkam al-Naqus*. Sekalipun fatwa kiai Hasyim ini kemudian ditentang, sebagaimana pernah diceritakan oleh Gusdur, oleh kiai Faqih Maskumambang yang menyatakan bahwa kentongan boleh dengan dasar bahwa ia bisa diqiyaskan dengan beduk, adanya fatwa kiai Hasyim itu vital peranannya dalam mempresentasikan NU. Atau, kalau fatwa kiai Hasyim ini tidak bisa dianggap mewakili NU karena boleh jadi itu pandangan pribadi beliau (sekalipun beliau adalah Rais Akbar NU), kita bisa mengambil hasil muktamar NU. Dalam muktamar 1 NU 1926 tentang hukum alat musik disebutkan bahwa, singkatnya, alat musik yang dipetik (seperti gitar) atau ditiup (seperti seruling) adalah haram; yang boleh adalah yang dipukul (untuk lebih jauh tentang ini dan referensi kitabnya bisa dilihat di buku kompilasi hasil muktamar NU, *Ahkamul Fuqaha*.³⁵⁷

Buku kompilasi hasil muktamar NU *Ahkamul Fuqaha* itu layak jadi bahan dan data tentang seberapa ramahkah atau seberapa adaptifkah NU dalam sejarahnya terhadap tradisi. Tentu saja tak tertutup kemungkinan bahwa sebagian hasil muktamar itu direvisi, atau setidaknya tak disetujui oleh ulama besar NU lain dikemudian hari.

Sebagai ideologi, Islam Nusantara ialah Islam yang telah didialogkan dengan budaya Nusantara; sehingga Islam Nusantara berarti Islam yang Nusantarawi. Islam Nusantara biasanya dijelaskan sebagai Islam yang moderat, yang tidak ekstrem, atau yang berkarakter *washathiyah*, selain istilah *flowery Islam* (Islam yang berbunga-bunga), karena Islam Nusantara adalah Islam yang penuh dengan seremoni dan perayaan. Deskripsi lainnya ialah Islam Nusantara ialah Islam yang menggunakan istilah yang akhir-akhir ini mulai terasa agak klise, yaitu *rahmatan lil'alamîn* atau Islam yang memakai istilah khas NU bercirikan *tawasshuth*, *tasâmuh*, *tawâzun* dan *I'tidal*. Ini lah corak Islam Nusantara.

Namun jika kita melihat bagaimana paradigma dan sikap Muhammad bin Abdul Wahab, maka akan muncul pula suatu pandangan bahwa di masyarakat itu ada fenomena kekhawatiran kaum muslimin terhadap gerakan fundamentalisme³⁵⁸ yang mencoba

³⁵⁷ Aziz Anwar Fachrudin, *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 264.

³⁵⁸ Istilah Fundamentalisme merupakan istilah yang problematik. Namun dalam hal ini, penulis sepakat dengan al-Qurtuby yang menggambarkan Islam fundamentalis sebagai gerakan yang menganggap Islam itu ibarat "kapsul" yang berisi ramuan siap telan.

mengaplikasikan konsep *syari'ah* Islam. Celakanya, kecenderungan yang muncul dari gerakan tersebut adalah mengaplikasikan konstruksi *syari'ah* Islam yang berwajah Arab.³⁵⁹ Sebenarnya tidak ada yang salah bila menggunakan kebudayaan Arab dalam mengekspresikan keberagaman seseorang. Tetapi yang menjadi masalah adalah penggunaan asumsi bahwa warna tersebut merupakan bentuk keberagaman tunggal yang dianggap paling absah.³⁶⁰ Hal tersebut tentunya berimbas pada keadaan dimana ekspresi Arab menjadi dominan, bahkan menghegemoni budaya dan tradisi yang berkembang di masyarakat. Hal yang lebih menggelisahkan lagi adalah munculnya justifikasi-justifikasi seperti belum *kaffah*, sesat, *bid'ah* atau musyrik kepada orang-orang yang tidak menggunakan ekspresi tersebut. Soal penggunaan jilbab misalnya, sebagian orang yang berjilbab memandang bahwa perempuan yang belum menggunakan jilbab berarti Islamnya belum *kaffah*.³⁶¹ Demikian juga terkait dengan *musafahah* (berjabat tangan) antara laki-laki dan perempuan³⁶² yang dianggap merupakan perbuatan yang tidak sesuai dengan *syari'ah* Islam, padahal *musafahah* merupakan bagian dari budaya yang berkembang di masyarakat.

Dalam khazanah keislaman, tradisi biasa dinamakan dengan '*urf*' atau '*adah*'.³⁶³ Qardhawi menjelaskan bahwa '*urf*' merupakan kebiasaan

Kelompok Fundamentalisme menggambarkan Islam sebagai agama yang lengkap (*kamil*), universal ('*alami*'), serba mencakup (*syamil*), bisa diterapkan pada setiap masa dan tempat (salih fi kulli zaman wa makan). Lebih lanjut lihat, Sumanto al-Qurtuby. 2005. *Lubang Hitam Agama, Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*. Yogyakarta: Rumah Kata, hal. 122-123.

³⁵⁹ Yang dimaksud di sini adalah kebudayaan Arab masa Nabi yang dijustifikasi sebagai bagian dari *syari'ah* Islam, seperti berjenggot, 'celana cungkang', jubah, jilbab dan sebagainya.

³⁶⁰ Fenomena ini mengingatkan pada istilah Cultural Determinism yang digunakan Sobary dalam analisisnya terkait dengan keangkuhan budaya. Lihat, Mohammad Sobary. 2004. *Kang Sejo Melihat Tuhan*. Jakarta: Gramedia, hal. 51-52. Dalam konteks ini, gerakan Islam Fundamentalis nampaknya juga terjangkiti virus Cultural Determinism.

³⁶¹ Lihat, Fikria Najitama. 2006. "*Jilbab dalam Islam*" dalam Rindang No. 01, TH. XXXII, hal. 38-40.

³⁶² Dalam sejarah "perfiqihan" di Indonesia, persoalan *musafahah* pernah menjadi kontroversi, yakni ketika Hasbi mengcounter pendapat Ahmad Hasan dan Majelis Tarjih Muhammadiyah yang mengharamkan *musafahah*. Hasbi berpendirian bahwa hukum haram harus ditetapkan oleh nash yang qat'i. Untuk lebih lanjut, lihat, Nourouzzaman Shiddiqi. 1997. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 173-179;

³⁶³ Menurut Lukito, '*Adah*' (yang disinonimkan dengan '*urf*') dalam sejarah Islam memiliki sejarah semantik yang menarik. Secara literal '*adah*' berarti kebiasaan, adat, praktek, sementara arti kata '*urf*' adalah "sesuatu yang telah diketahui". Beberapa ahli menggunakan definisi lughawi ini untuk membedakan antara kedua arti kata tersebut. Mereka berpendapat bahwa '*adah*' mengandung arti "pengulangan atau praktek yang sudah

dan perilaku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari yang kemudian dijadikan adat istiadat turun temurun, baik merupakan ucapan dan perbuatan, baik umum maupun khusus.³⁶⁴ Karena *'urf* merupakan bagian tidak terpisahkan dari manusia, maka dalam merumuskan hukum, para *usuliyun* memposisikan *'urf* sebagai salah satu instrumen penting. Hal ini dapat dilihat dari konsepsi yang dijabarkan oleh para *usuliyun*. Selain itu, pentingnya posisi *'urf* ini juga dapat dilihat dari munculnya kaidah usul yang menyatakan: *al-'adah muhakkamah*”³⁶⁵

Dalam sejarah Islam di Indonesia, gagasan purifikasi pernah menjadi agenda penting dari kelompok Islam modernis. Gerakan ini memfokuskan untuk menghilangkan seluruh budaya masyarakat yang dianggap mengandung unsur *takhayul*, *bid'ah* dan *khurafat*. Model purifikasi ini berusaha untuk melenyapkan keberadaan budaya lokal yang sudah turuntemurun yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.³⁶⁶ Akan tetapi, titik tolak dari apa yang dinamakan ajaran Islam dikembalikan pada konsep yang ada pada zaman Nabi. Hal ini kemudian berimplikasi pada pelenyapan seluruh tradisi masyarakat Indonesia dan pengukuhan tradisi Arab yang dianggap sebagai tradisi Islam.

Gagasan tersebut pada masa sekarang kembali muncul dari gerakan fundamentalis yang tumbuh subur di Indonesia. Mereka berusaha menerapkan *syari'ah* Islam dan ajaran Islam secara *kaffah*. Sebagaimana para pendahulunya, titik tolak dari apa yang disebut ajaran Islam, dikembalikan pada konsep yang ada pada zaman Nabi. Fenomena ini menumbuhkan berbagai implikasi dari perilaku sebagian umat Islam dalam bermasyarakat. Dalam hal busana misalnya, mereka berusaha mencontoh Nabi dengan menggunakan jubah ala Arab. Kemudian

menjadi kebiasaan, yang dapat digunakan baik untuk kepentingan individu (*'adah fardiyyah*) maupun kelompok (*'adah jama'iyah*). Disisi lain, *'urf* didefinisikan sebagai “praktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh seseorang yang memiliki akal sehat”. Oleh karenanya, *'urf* menurut arti ini lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara *'adah* lebih berhubungan dengan kebiasaan dari sekelompok kecil orang tertentu. Lihat, Ratno Lukito. 2001. *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia*. Jakarta: Logos. hlm. 1. Walaupun kedua istilah tersebut memiliki arti kata yang berbeda, namun sebagian para fuqaha cenderung untuk memahaminya sebagai makna yang sama. Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh...*, II: hal. 828-829.

³⁶⁴Yusuf Qardhawi. 1996. *Keluwasan dan Keluasan Syari'ah Islam Dalam Menghadapi Perubahan Zaman*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. hlm. 30. Pemahaman ini selaras dengan definisi yang diutarakan oleh Wahbah, lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh...*, II: 828.

³⁶⁵ Abdul Hamid Hakim. t.t. as-Sullam. Jakarta: Sa'adiyah Putra. hal 61. Asjmuni A. Rahman. 1976. *Qa'idah-Qa'idah Fiqih*. Jakarta: Bulan Bintang. hal. 88.

³⁶⁶ Imron Nasri (ed.). 2005. *Pluralisme dan Liberalisme Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah*. Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri. hal. 162-163.

mereka juga memelihara jenggot, bercadar, menggunakan terma-terma Arab sebagai pengganti dari terma lokal dan lain sebagainya.

Dengan munculnya fenomena ini, tentunya eksistensi tradisi lokal menjadi terpinggirkan. Paham Muhammad bin Abdul Wahab berusaha menghilangkan budaya slametan, musik gamelan dan banyak tradisi lokal yang dianggap berbau Hindu dan kejawaan. Gerakan Islam fundamentalis berusaha menghilangkan seluruh budaya lokal dan menggantinya dengan sistem ajaran Islam model Arab masa Nabi.

Munculnya fenomena di atas memunculkan kegelisahan dari beberapa pemikir di Indonesia. Gagasan-gagasan untuk membentuk karakter hukum Islam yang bersifat lokal terdapat dalam pemikiran para intelektual muslim. Hasbi as-Shiddiqy misalnya yang pernah mencoba mengintrodusir gagasan fiqh Indonesia-nya. Dalam hal ini Hasbi terpengaruh oleh adanya konsep fiqh Hijaz, fiqh Mesir dan fiqh-fiqh lokal lainnya yang muncul di beberapa negara muslim. Keprihatinan Hasbi juga terkait dengan ketidakmampuan ulama Indonesia untuk berijtihad sesuai dengan kepribadian Indonesia, sehingga seringkali mengaplikasikan fiqh Mesir atau fiqh Hijaz dimasyarakat atas dasar taklid.³⁶⁷ Lebih lanjut, dengan kelemahan ulama Indonesia yang tidak mampu melahirkan *fiqh* yang berkepribadian Indonesia dan menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, Hasbi kemudian mengajak elemen Perguruan Tinggi Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid yang akan meneruskan proyek *fiqh* Indonesia.³⁶⁸

Salah satu yang menarik untuk dicermati, bahwa untuk membentuk fiqh Indonesia, Hasbi menekankan pentingnya kesadaran dan kearifan untuk melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat, yakni hukum yang dibentuk oleh kesadaran lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat. Dalam hal inilah Hasbi mengkonsepsikan bahwa mempertimbangkan kehadiran tradisi (*adat*, *'urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format hukum Islam baru menjadi satu keniscayaan.³⁶⁹ Konsepsi ini dilandasi oleh pemikiran egalitarianisme Islam yang berkonsekuensi bahwa semua

³⁶⁷ Hasbi Ash-Shiddiqy. *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hal. 43.

³⁶⁸ Mahsun Fuad. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 67.

³⁶⁹ Hasbi Ash-Shiddiqy. *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, hal. 42.

'urf³⁷⁰ dalam masyarakat dapat dijadikan sumber hukum. Dengan demikian hal ini menafikan 'urf dari masyarakat Arab saja yang bisa menjadikan podasi dalam perumusan hukum. Bagi Hasbi, semua 'urf selama tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam dan dalam batas-batas tertentu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam.

Selain itu, telah penulis jelaskan sebelumnya, bahwa Abdurrahman Wahid mengkonsepkan adanya pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam dimaknai sebagai upaya untuk mengokohkan kembali akar tradisi kita, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama.³⁷¹ Dalam pemikirannya, Wahid mencoba memposisikan Islam dan budaya lain dalam posisi dialogis. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid menyatakan:

*"...antara Islam dan paham pemikiran lain atau tradisi lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekwensi logis dari keterbukaan seperti ini adalah keharusan untuk mendudukkan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal. Dalam melayani semua budaya lokal itu (akan) menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing."*³⁷²

Dengan dasar demikian, Abdurrahman Wahid menolak gerakan "Islamisasi", "Arabisasi" atau "formalisasi ajaran Islam dalam ranah budaya". Sejak awal, Abdurrahman tidak menjadikan Islam sebagai alternatif. Konsekwensinya, segenap ajaran agama yang telah diserap oleh kultur lokal tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitas tersebut. Pada level ini, ia tidak setuju dengan pergantian sejumlah kosakata ke dalam bahasa Arab, seperti ulang tahun diganti dengan 'milad', 'selamat pagi diganti dengan 'assalamu'alaikum', 'teman atau sahabat' diganti dengan 'ikhwan', 'sembayang' diganti dengan 'shalat', dan sebagainya. Proses yang terakhir ini disebutnya 'Islamisasi' dan 'Arabisasi'.³⁷³

Dari kedua gagasan tersebut, paling tidak dapat ditarik dua paradigm penting hukum Islam yang harus diambil dalam proses membentuk hukum Islam khas Indonesia, yaitu: Pertama, Kontekstual. Yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan dimensi zaman

³⁷⁰ Menurut Hasbi, 'urf merupakan adat kebiasaan yang dipandang baik oleh akal dan diterima oleh tabiat manusia yang sejahtera. Lihat, Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia...*, hal. 122.

³⁷¹ Abdurrahman Wahid. 1989. "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M. hal. 96.

³⁷² Abdurrahman Wahid. 1989. "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M. hal. 92.

³⁷³ Ahmad Baso. *NU Studies, Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga. 2006, hal. 283.

dan tempat. Konsekwensinya, perubahan zaman dan tempat menjadi meniscayakan untuk melakukan penafsiran dan ijtihad. Dengan kemampuan melakukan adaptasi inilah sesungguhnya Islam bisa benar-benar *salih li kulli zaman wa makan*.

Kedua, menghargai tradisi lokal. Karakter ini dibangun dari kenyataan sejarah bahwa Islam tidak dapat dilepaskan dari tradisi masyarakat pra-Islam. Bahkan dalam faktanya, Islam telah mengadopsi tradisi-tradisi lokal yang berkembang di masyarakat Arab. Dengan demikian, Islam memposisikan tradisi lokal bukan dalam posisi obyek yang harus ditaklukan, tetapi Islam memposisikannya dalam dimensi dialogis.

Kedua hal tersebut, dalam kenyataannya seringkali dilupakan. Implikasinya, hukum Islam masa nabi Muhammad dipahami sebagai konstruksi hukum yang datang dari langit dan terlepas dari konteks sosiokultural yang ada di masyarakat Arab. Bahkan lebih dari itu, hukum Islam zaman Nabi dipahami sebagai citra ideal yang harus diaplikasikan di seluruh kondisi zaman dan tempat.

Sebagai misal adalah terkait dengan jilbab³⁷⁴ di Indonesia. Dalam penggunaannya, apa yang dimaksud dengan jilbab seringkali dipahami sebagai apa yang digunakan oleh masyarakat Arab. Hal ini tentunya kurang tepat karena jilbab bagi masyarakat Indonesia seharusnya disesuaikan dengan kondisi, situasi dan budaya Indonesia. Setiap daerah di Indonesia mempunyai kebiasaan yang berbeda dalam berpakaian. Di samping itu, mereka juga mempunyai pakaian tradisional tersendiri, seperti kebaya yang banyak digunakan oleh masyarakat Jawa dan baju kurung yang ada di Minang. Kalau dilihat, karakter pakaian tersebut hampir mirip dengan ‘jilbab’ gaya Arab. Bedanya hanya berkaitan dengan masalah penutup kepala. Hal ini dapat dimengerti, berkaitan dengan karakter masyarakat Indonesia yang memandang daerah kepala sebagai bagian yang ‘biasa nampak’. Hal tersebut tentunya sangat berlainan dengan keadaan di daerah lain, khususnya Jazirah Arab. Perbedaan inilah yang seharusnya menjadikan dasar untuk merumuskan hukum, sesuai dengan kaidah “*al-hukm yadur ma'al 'illat wujudan wa 'adaman*”.

³⁷⁴ Jilbab merupakan salah satu isu penting yang menimbulkan polemik pada masa kontemporer. Lebih lanjut mengenai kajian tentang jilbab, lihat, Fadwa El Guindi. 2003. *Jilbab, Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburrahman. Jakarta: Serambi, 2003; Muhammad Syahrur. 2000. *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: al-Ahaly, 2000, khususnya bab ke-6; Muhammad Sa'id al-'Ashmawi. 2002. *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyyah al-Hadits*. Kairo: al-Kitab al-Dhahabi.

B. Pro dan Kontra Ajaran Islam Nusantara dan Wahabi

Perbedaan antara kelompok Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahab (*wahabi*) lebih sering terdapat pada permasalahan *tauhid* ini. Muhammad bin Abdul Wahhab memang memberikan perhatian yang cukup besar terhadapnya. Ia sangat serius dalam memberantas *bid'ah*, *khurafat*, dan *takhayul* yang berkembang di tengah-tengah umat. Ia menentang pemujaan dan atau pengkultusan terhadap orang-orang suci, mengunjungi tempat-tempat keramat untuk mencari berkah.³⁷⁵ Ia berpendapat :

1. Yang boleh dan harus disembah hanyalah Tuhan, dan orang yang menyembah selain Allah SWT telah menjadi musyrik dan boleh dibunuh.
2. Kebanyakan orang Islam bukan lagi penganut paham *tauhid* yang sebenarnya karena mereka meminta pertolongan bukan lagi dari Allah SWT, tetapi dari syaikh atau wali dan dari kekuatan gaib. Orang Islam yang demikian juga telah menjadi musyrik.
3. Menyebut nama nabi, syekh atau malaikat sebagai perantara dalam do'a juga merupakan syirik.
4. Meminta *syafa'at* kepada selain Tuhan juga merupakan syirik.
5. Bernadzar kepada selain Tuhan juga syirik.
6. Memperoleh pengetahuan selain dari Al-Qur'an, Hadits dan Qiyas (analogi) merupakan kekufuran.
7. Tidak percaya kepada qadha dan qadar Tuhan juga merupakan kekufuran.
8. Demikian pula menafsirkan Al-Qur'an dengan takwil (interpretasi bebas) adalah kufur.³⁷⁶

Semua hal tersebut dianggapnya *bid'ah*, dan *bid'ah* adalah kesesatan. agar dapat melepaskan umat Islam dari kesesatan ini, ia berpendapat bahwa umat Islam harus kembali kepada Islam asli. Maksudnya ialah Islam sebagaimana yang dianut dan dipraktikkan di zaman Nabi, sahabat dan *tabi'in*, yaitu sampai abad ke-3 Hijriyah. Dengan demikian, taqlid dan patuh kepada pendapat ulama sesudah abad ke-3 Hijriyah tidaklah dibenarkan. Pendapat dan penafsiran ulama bukanlah merupakan sumber dari ajaran-ajaran Islam. Sumber yang diakuiinya hanyalah Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dan untuk memahami ajaran-ajaran yang terkandung dalam kedua sumber itu dipakai *ijtihad*. Baginya pintu *ijtihad* tidak tertutup.

³⁷⁵ Hary Mohammad, dkk. *Tokoh-tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta : Gema Insani Press, 2006, hal. 246.

³⁷⁶ Harun Nasution. *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2003, hal. 17.

Islam Nusantara tidak sepenuhnya sependapat dengan apa yang dinyatakan oleh Muhammad bin Abdul Wahab, bahkan dalam banyak literatur banyak disinggung hal-hal yang bentuknya sanggahan terhadap keyakinan Muhammad bin Abdul Wahab dan juga kelompoknya. Seperti ketika menanggapi masalah *tawassul*, Islam Nusantara menanggapi bahwa “bertawassul memohon pertolongan dan syafaat kepada Nabi di hadapan Allah adalah boleh bahkan baik. Kebolehnya diakui oleh setiap orang beragama, sebagaimana bukti *sirah* para nabi, kaum salih dan ulama Islam hingga abad kedelapan tidak ada sama sekali penolakan dibolehkannya bertawassul. Paling tidak kita tidak bersikap kontra. Bahkan Al-Qur’an tidak melarang *tawassul*. Dapat disimpulkan dari berbagai macam ayatnya, bahwa *tawassul* dibolehkan. Islam Nusantara dan Syi’ah membolehkan *tawassul* berdasarkan banyak ayat, di antaranya sebagaimana firman Allah SWT yang dibawakan oleh Islam Nusantara berikut ini :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
(المائدة: ٣٥)

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah, carilah perantara untuk mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah di jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan.”(QS. Al-Maidah [05]:35)

Dalam ayat ini ada tiga faktor keberuntungan:

1. Bertakwa kepada Allah.
2. Memilih perantara untuk mendekatkan diri kepada Allah.
3. Jihad di jalan Allah

Oleh karena itu, apapun yang mengantarkan manusia dan mendekatkan dirinya kepada Allah SWT, seperti amal salih, do’a dan sebagainya dapat dikatakan sebagai *wasilah* (perantara).

Demikian di antara ajaran Muhammad bin Abdul Wahab yang kontradiktif dengan keyakinan para tokoh ulama Islam Nusantara.

C. Mencegah dan Mengubah Kemungkaran dalam Tradisi

Kejahatan atau kemugkaran di dunia ini memang selalu ada sejak kehidupan awal manusia sebagai komunitas sudah ada kejahatan, sebagaimana terekam di dalam Al-Qur’an antara lain pada Surah al-Maidah ayat 27-30:

وَأَثَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ
 قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۗ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا
 أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ ۗ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَبُوءَ
 بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۗ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (29) فَطَوَّعَتْ لَهُ
 نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (المائدة : ٢٧ - ٣٠)

“Ceritakanlah kepada mereka kisah kedua putra Adam (Qâbil dan Hâbil) menurut yang sebenarnya, ketika keduanya mempersembahkan kurban, maka diterima dari salah seorang dari mereka berdua (Habil) dan tidak diterima dari yang lain (Qâbil). Ia Qabil berkata. “aku pasti membunuhmu”! Habil berkata. “Sesungguhnya Allah hanya menerima (kurban) dari orang-orang yang bertakwa. Sungguh, kalau kamu menggerakkan tanganmu kepadaku untuk membunuhku, aku sekali-kali tidak akan menggerakkan tanganku kepadamu untuk membunuhmu. Sesungguhnya aku takut kepada Allah, Tuhan seru sekalian alam. sesungguhnya aku ingin agar kamu kembali dengan (membawa) dosa (membunuh)ku dan dosamu sendiri, maka kamu akan menjadi penghuni neraka, dan yang demikian itulah pembalasan bagi orang-orang yang zhalim. maka hawa nafsu Qâbil menjadikannya menganggap mudah membunuh saudaranya, sebab itu dibunuhnyalah, maka jadilah ia seorang di antara orang-orang yang merugi. (QS. Al-Maidah [05]:27-30)

Tidak mengherankan apabila pada setiap komunitas yang menghimpun banyak orang seperti masyarakat selalu ada kejahatan atau kemungkaran yang muncul dalam berbagai bentuk dan intensitasnya. Keadaannya berdampingan dengan kebaikan. Yang harus dilakukan adalah bagaimana mengurangi dan mencegah munculnya kejahatan-kejahatan baru yang lebih besar dan berakibat fatal pada kehidupan masyarakat, atau mengubah potensi kejahatan menjadi kebaikan.³⁷⁷ Ketika merubah potensi itu lah perlu cara dan tahapan-tahapan atau proses agar segala tujuan dari suatu hal bisa terealisasi. Seperti tersebarnya Islam di Nusantara ini tentu dengan proses yang panjang sehingga masyarakat dan tradisi yang awalnya menyimpang dari Islam, kemudian berasimilasi dengan Islam. Mungkin metode seperti inilah yang diambil oleh Islam Nusantara, yaitu berusaha mengislamkan tradisi ('urf) atau kebiasaan-kebiasaan yang ada dimasyarakat dengan tidak

³⁷⁷ Muhammad Darwis Hude, *Logika Al-Qur'an*, Jakarta: Eurabia, 2017, hal. 195.

memberhangus atau menghapus tradisi yang sudah dianggap sakral oleh masyarakat. Karena tentu masyarakat yang sudah fanatik (*ta'sshub*) terhadap tradisi yang tidak islami pasti sulit untuk menerima hal baru yang ia anggap marginal. Seperti masyarakat kafir Quraisy yang begitu kaget dan sangat menentang dengan ajaran yang mereka pandang baru, yaitu ajaran nabi Muhammad Saw, yang kala itu menawarkan *ketauhidan* (monoteisme), yang jika mereka masyarakat Quraisy menerimanya, maka konsekwensinya mereka harus meninggalkan tradisi yang biasa mereka lakukan yaitu menyembah berhala, penyajian untuk mereka (berhala-berhala), mengubur hidup-hidup bayi wanita karena merupakan kehinaan, Namun dengan kelemahan lembut Rasulullah Saw, perlahan ada di antara mereka yang menerima dan masuk ke dalam Islam. Allah SWT berfirman:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۚ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران : ١٥٩)

“Maka disebabkan rahmat dari Allah lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu, karena itu, maafkanlah mereka, mohonlah ampun bagi mereka, dan musyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.” (QS. Āli Imran [03]: 159)

Berbeda dengan Muhammad bin Abdul Wahab, beliau di dalam dakwahnya menghapuskan tradisi-tradisi yang ada pada masyarakat Arab. Praktek-praktek keagamaan yang Muhammad bin Abdul Wahhab pandang tidak sesuai dengan Al-Qur'an dan As-Sunnah beliau hapuskan, dengan tujuan bahwa kaum muslimin kembali pada Islam yang murni, yang tidak ada unsur *khurafat*, *bid'ah*, *tahayul* dan *tathayyur*. Penulis melihat, sikap fundament yang dilakukan Muhammad bin Abdul Wahab terhadap tradisi masyarakat kala itu karena karakter masyarakat Arab yang keras dan karena Arab adalah sebagai sentra ibadah umat Islam yang harus steril dari segala bentuk penyimpangan.

Berlepas dari ajaran, paradigma, dakwah dan ajaran Islam Nusantara dan Muhammad bin Abdul Wahab, penulis melihat bahwa perbedaan metode *Istinbath* dan sikap keduanya (Islam Nusantara dan

Muhammad bin Abdul Wahhab) terhadap tradisi-tradisi di masyarakat memiliki titik temu, yaitu sama-sama ingin memunculkan kemaslahatan di tengah-tengah kaum muslimin, mengajak kepada *syari'at*.

Pemerintah bersama dengan seluruh warga masyarakat harus bahu membahu untuk menegakan hukum dan mencegah munculnya kemungkaran di tengah-tengah masyarakat. Semakin banyak kemungkaran, semakin resah pula kehidupan masyarakat itu, yang pada saatnya akan meruntuhkan sendi-sendi kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

Status *khaira ummah* yang disandangkan kepada umat Muhammad Saw antara lain karena kepeduliannya terhadap *amar makruf nahi mungkar* sebagaimana dapat dicermati pada firman Allah SWT:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ
(ال عمران : ١١٠)

“Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.” (QS. Âli Imran [03]:110)

Mencegah kemungkaran adalah suatu keharusan agar status *khaira ummah* tetap terpelihara. Ketika semua orang tak peduli lagi terhadap pencegahan kemungkaran, bahkan sebaliknya, saling mendukung berbuat kemungkaran, maka keruntuhan umat akan terjadi sebagaimana terjadi di kalangan orang-orang munafik. Allah SWT berfirman:

الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّنْ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ ۚ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۚ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (التوبة : ٦٧)

“Orang-orang munafik laki-laki dan perempuan, sebagian dengan sebagian yang lain adalah sama, mereka menyuruh berbuat yang mungkar dan melarang berbuat yang makruf dan mereka menggenggamkan tangannya. Mereka telah lupa kepada Allah, maka Allah melupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik itulah orang-orang yang fasik.” (QS. At-Taubah [09]:67)

Setiap orang beriman berkewajiban melakukan *amar makruf* dan *nahi mungkar*, sebab salah satu yang membedakannya dengan orang munafik adalah aktivitas *amar makruf nahi mungkar*. Orang munafik melakukan sebaliknya, memerintahkan yang mungkar dan mencegah perbuatan baik. Mari kita cermati dua ayat berikut ini yang membedakan dengan tegas perilaku dua kelompok tersebut, kelompok orang beriman dan kelompok orang munafik.³⁷⁸

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ
اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (التوبة : ٧١)

“Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh berbuat yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.” (QS. At-Tawbah [09]: 71)

Bandingkan dengan Surah at-Tawbah [09] ayat 67 berikut ini,

الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ
وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ ۗ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (التوبة : ٦٧)

“Mungkar dan melarang berbuat yang makruf dan mereka menggegamkan tangannya. Mereka telah lupa kepada Allah, maka Allah melupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik itulah orang-orang yang fasik.” (QS. At-Tawbah [09]:67)

Kedua ayat ini menjadi pembeda secara tegas antara perilaku orang-orang beriman dengan orang-orang munafik.³⁷⁹ Ketika ada orang yang mengaku beriman tetapi menyuruh berbuat kemungkaran dan atau melarang berbuat baik maka dapat diberi label orang itu sebagai munafik. Menurut al-Sa’diy, salah satu kebiasaan orang munafik baik laki-laki maupun perempuan adalah menyuruh berbuat kemungkaran berupa kekufuran, kefasikan, dan kedurhakaan, serta mencegah orang

³⁷⁸ Muhammad Darwis Hude, *Logika Al-Qur’an*, Jakarta: Eurabia, 2017, hal.196.

³⁷⁹ Muhammad Darwis Hude, *Logika Al-Qur’an*, Jakarta: Eurabia, 2017, hal.197.

lain berbuat baik seperti beriman kepada Allah, berakhlak mulia, beramal saleh, dan semua etiket (adab) yang baik.³⁸⁰

D. Tradisi Arab Pra Islam

Khalil Abdul Karim, seorang pemikir asal Mesir, menyatakan bahwa banyak hal yang terkait dengan tradisi kultural lokal Arab pra Islam yang diadopsi dan diakomodir untuk kemudian dijadikan sebagai bagian dari doktrin keagamaan Islam. Hasanuddin Hasymi, seperti dikutip Abu Hapsin, juga menyatakan hal yang sama. Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa Al-Qur'an maupun *ijtihad* Nabi Muhammad saw. tidak menghapus semua budaya yang telah mengakar dalam prikehidupan bangsa Arab. Yang dilakukan Nabi justru melakukan akulturasi dan inkulturasi dengan budaya setempat yang lebih memungkinkan adanya penerimaan masyarakat secara inklusif terhadap Islam. Kebanyakan hukum-hukum yang menyangkut perdata dan pidana, seperti biasa ditemukan dalam berbagai kitab fiqh, merupakan keberlanjutan dari hukum-hukum yang telah ada sebelum Islam. Di antara pranata sosial tersebut ada yang diterima secara total, ada yang diterima dengan modifikasi dan ada yang ditolak. Namun khusus untuk bidang *mu'amalah* dan pranata sosial kebanyakan diterima dan kemudian diintegrasikan menjadi bagian dari Islam.³⁸¹

Tradisi haji misalnya. Sebelum kehadiran Islam, aktivitas ini dalam setiap tahunnya sudah dilaksanakan masyarakat Arab. Ka'bah di kota Makkah merupakan tempat yang selalu ramai dikunjungi oleh masyarakat Arab setiap tahunnya untuk melaksanakan ibadah haji dan mensucikan berhala-berhala mereka yang terdapat di sekitar Ka'bah. Bahkan, Ka'bah yang ada di Makkah ini bukan hanya diziarahi oleh suku-suku Arab, tetapi juga banyak dikunjungi oleh umat Yahudi dan Nasrani dari luar Makkah.

Banyak sekali karya-karya yang ditulis berkenaan dengan kajian tentang tradisi masyarakat Arab pra Islam. Beberapa diantara karya yang dimaksud adalah karya Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Buti yang sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Sīrah Nabawiyah: Analisis Ilmiah Manhajiah*, sejarah pergerakan Islam di masa Rasūlullah. Sa'īd Ramaḍān menjelaskan bahwa salah satu corak beragama yang ada sebelum Islam datang adalah Ḥanīfiyah, yaitu sekelompok orang yang mencari agama Ibrahim yang murni yang tidak

³⁸⁰ Abd al-Rahmān ibn Nasīr al-Sa'diy, *Tafsir al-Karim al-Rahman fi Tafsir al-Kalam al-Manān*, Mu'assasah al-Risalah, 1420 H, juz 1, hal.343.

³⁸¹ Mochammad Mu'izzuddin, "Kontribusi Dialek Quraisy Dan Dialek Tamim Terhadap Bahasa Arab Fushha (Kajian Sosio-Psikolinguistik)" dalam <http://www.isjd.pdii.lipi.go.id>

terkontaminasi oleh nafsu penyembahan berhala-berhala, juga tidak menganut agama Yahudi ataupun Kristen, tetapi mengakui keesaan Allah. Mereka berpandangan bahwa agama yang benar di sisi Allah adalah *Hanīfīyah*, sebagai aktualisasi dari millah Ibrahim. Gerakan ini menyebar luas ke pelbagai penjuru Jazirah Arab khususnya di tiga wilayah hijaz, yaitu Yathrib, Taif, dan Mekah. Di antara mereka adalah Rāhib Abū ‘Āmir, Umayyah bin Abī al-Ṣalt, Zayd bin ‘Amr bin Nufayl, Waraqah bin Nawfal, ‘Ubaydullāh bin Jaḥs, Ka’ab bin Lu’ay, ‘Abd al-Muṭallib, ‘As’ad Abū Karb al-Ḥamīrī, Zuhayr bin Abū Salma, ‘Uthmān bin al-Ḥuwayrith.³⁸²

Dalam konteks kebudayaan Islam dengan mengacu pada nilai kesejarahan umat terdahulu, sebutan jahiliyah pada bangsa Arab sebelum Islam, bukan berarti kondisi sosial orang-orang Arab pra Islam jelek seluruhnya atau bodoh seluruhnya. Masyarakat Arab sudah memiliki kebudayaan terbukti bahwa bangsa Arab sudah memiliki hukum adat dan tradisi yang sudah mapan. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ali Sodiqin, sedikitnya ada tiga tradisi yang sudah mapan pada bangsa Arab sebelum Islam³⁸³ yaitu:

Pertama, tradisi keagamaan yang meliputi tradisi berziarah ke Ka’bah dengan ritual memakai pakaian ihram, mengumandangkan pemujaan terhadap Hubal, Latta dan Uzza, thawaf tujuh kali dengan telanjang, menyembelih hewan qurban, sa’i, wukuf dan melempar jumrah; sakralisasi bulan Dzulqa’dah, Dzulhijjah, Muharram dan bulan Rajab; juga mengistimewakan hari jum’at sebagai hari pertemuan bangsa Arab.

Kedua, sistem sosial yang meliputi sistem kekerabatan berdasar pada garis keturunan ada pada pihak laki-laki (*patriarchal agnatic*); poligami dan perbudakan; pengangkatan anak atau adopsi dimana anak adopsi ini memiliki hak yang sama dengan anak kandung; dan dalam perkawinan mengenal adanya mahar yang berfungsi sebagai alat pembelian terhadap pihak perempuan dari pihak laki-laki, namun bangsa Arab tidak mengenal iddah jika perkawinan menjadi putus .

Ketiga, sistem hukum, dalam bentuk *qishash* dan *diyāt* sudah lazim dipraktikkan oleh bangsa Arab sebelum Islam; dalam bidang

³⁸² Muḥammad Sa’īd Ramaḍān al-Buti, *Sirah Nabawiyah, Analisis Ilmiah Manhajiah, Sejarah Pergerakan Islam dimasa Rasulullah*, terj. AunurRafiq Saleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 2005, hal. 21.

³⁸³ Ali Sodiqin, “*Dasar Teologis Integrasi Islam dan Budaya Lokal*” dalam Ali Sodiqin, dkk., *Islam & Budaya Lokal*, (Yogyakarta: Pusat Kajian Sejarah dan Budaya Islam (PKSBI) Jurusan SKI UIN Sunan Kalijaga, 2009), hal. 5-8. Lihat juga tulisan beliau dalam *Antropologi Al-Qur’an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, Yogyakarta: ar-Ruzz Media Group, 2008, hal. 116-135.

perdagangan mengenal hukum pinjaman dan bunga; dalam bidang pertanian mengenal kontrak pertanian dan hukum property; dan dalam bidang hukum keluarga mengenal hukum waris dengan sistem kekeluargaan yang berlaku yaitu laki-laki memiliki otoritas.

Dari gambaran tradisi masyarakat Arab tersebut, sebutan era jahiliyah merupakan sebutan kondisi sosial yang mengalami kebangkrutan, karena disamping memiliki memiliki label jahiliyah aspek kehidupan negatif³⁸⁴, ternyata masyarakat Arab sebelum Islam masih menyisahkan kehidupan positifnya. Bangsa Arab pra Islam memiliki kebangkrutan dalam bidang spiritual karena mereka terjebak pada sesembahan yang materialistik dengan membuat patung dijadikan sebagai berhala untuk sesembahan mereka.³⁸⁴

Nourouzzaman Shiddiqie menyebut ada sifat positif dan negatif bagi masyarakat Arab pra Islam:³⁸⁵

1. Sulit bersatu, manusia membutuhkan sumber untuk menunjang kelangsungan hidupnya. Dengan segala keterbatasan sumber yang ada, manusia cenderung ingin menguasai dalam kelompok kecil. Dalam mengakses sumber kehidupan tersebut orang diluar keturunan dan tidak mempunyai hubungan darah diposisikan sebagai musuh. Pertalian hubungan manusia atas dasar tali hubungan darah (*'ashabiyah*) menyebabkan suku bangsa Arab cenderung membentuk kelompok-kelompok kecil dalam satu keturunan dan menganggap kelompok lain sebagai musuh, sehingga mereka sulit untuk bersatu.
2. Gemar berperang, perebutan pengaruh dan kekuasaan lahan untuk hidup dari waktu ke waktu memerlukan perjuangan keras, karena masing-masing anggota kelompok terus bertambah jumlahnya, akses ekonomi tentu harus diperluas dan tentu mereka membutuhkan areal yang lebih luas. Untuk memenuhi kebutuhan dan mempertahankan hidup, mereka menempuh jalan perang. Perang dilakukan jika terpaksa demi mempertahankan hidup akibat sistem kesukuan yang dianut dan desakan kebutuhan ekonomi.
3. Kejam, disamping senang berperang, watak orang Arab juga gemar membunuh bayi perempuan dengan alasan: (a) Perempuan dan anak-anak kecil tidak bisa bergerak cepat di gurun pasir sehingga merepotkan orang tua saja. (b) Perempuan bagaimanapun butuh makan, ini mengurangi persediaan bahan makanan. (c) Dengan

³⁸⁴ Moh. Abu Suhud, "Pra Kondisi Kebangkitan Dakwah di Makkah: Kajian terhadap Kepercayaan Masyarakat Arab Sebelum Islam", dalam Jurnal PMI, *Media Pemikiran dan Pengembangan Masyarakat Vol.VI Nomor 1*, Yogyakarta: Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga, 2008, hal. 52.

³⁸⁵ Nourouzzaman Shiddiqie, *Pengantar Sejarah Muslim*, Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983, hal 102-216.

adanya perempuan mau tidak mau anggota kelompok akan terus bertambah (d) Perempuan bila ditawan musuh akan menjatuhkan martabat kelompok yang bersangkutan.

4. Pembalas dendam, karena tali pengikat antar anggota adalah darah (*ashabiyah*), darah mempunyai kedudukan yang tinggi dan mulia, sehingga menjadi kehormatan dan kewajiban bagi seluruh anggota untuk membalas setetes darah yang ditumpahkan oleh anggota kelompoknya. Adalah menjadi kewajiban dan kehormatan bagi seluruh anggota suku untuk menuntut balas atas tertumpahnya darah salah seorang saudaranya.
5. Angkuh dan sombong yang disebabkan merasa menjadi kelompok yang “paling” diantara kelompok lain, sehingga selalu menganggap remeh dan rendah kelompok lain ini kemudian menjadi penyebab permusuhan antara orang Arab Utara dan Arab Selatan. Pembalas dendam merupakan wujud keangkuhan dan kesombongan orang Arab sebelum Islam.
6. Pemabuk dan penjudi, merupakan pelampiasan kesombongan dan ingin menunjukkan bahwa kelompok itu “punya” dan juga sebagai pelarian dari persoalan hidup yang sulit. Selain itu, mabuk dan judi sekaligus untuk menunjukkan status sosial kelompok, karena minuman keras bagi orang Arab adalah barang mewah.

Gambaran tersebut menjadi bukti yang meyakinkan bahwa sebuah masyarakat, termasuk masyarakat Arab sebelum kedatangan Islam, bukanlah masyarakat yang steril dari pengaruh agama, adat istiadat, akhlak serta peraturan-peraturan hidup yang telah ada di kalangan mereka. Bahkan beberapa bentuk keyakinan, sistem hukum, perilaku dan watak yang mereka miliki sesungguhnya menjadi bagian yang melekat pada mereka. Oleh karena itu, pada saat Islam datang kepada masyarakat Arab pra Islam, maka sudah barang tentu akan terjadi “dialog” antara Islam dengan apa yang sudah ada dan hidup di tengah-tengah mereka.

Demikianlah beberapa contoh tradisi yang ada di tengah-tengah masyarakat Arab pra Islam yang penulis terangkan di atas. Namun meskipun demikian, tidak lantas tradisi-tradisi yang ada di tengah masyarakat Arab itu diberhentikan atau negatif semua. Artinya masih ada hal-hal positif yang ada pada masyarakat Arab pra Islam, yaitu:

1. Kedermawanan, sifat kedermawanan ini sebenarnya tumbuh karena ingin dipuji, bagi mereka suka memberi orang lain mempunyai kedudukan yang tinggi di lingkungan suku Arab. Sikap kedermawanan orang Arab sebelum Islam sangat berbeda dengan sikap dermawan masa Islam yang tidak memperbolehkan sikap pamrih atas kedermawanannya.

2. Keberanian dan kepahlawanan, dua sifat masyarakat Arab ini tumbuh karena mengingat kehidupan masyarakat Arab bersukusuku hidup di lingkungan alam keras padang pasir yang tandus. Kehidupan sulit alam padang pasir memberi kontribusi pembentukan watak keberanian, karena untuk mempertahankan kehidupan dan menjaga eksistensi kesukuan mereka, diperlukan ifat keberanian dan kepahlawanan, mengingat diantara suku-suku yang ada selalu mengembangkan pengaruhnya kepada suku yang lain. Sifat-sifat menonjolkan kesukuan seperti ini bisa dilacak sampai masa Islam baik dalam penentuan pengganti kepemimpinan pasca kenabian maupun pasca *khulafaurrasidin*.
3. Kesabaran, pemupukan sikap keberanian di lingkungan masyarakat Arab sebelum Islam dibarengi pula sikap sabar. Sikap sabar ini muncul ketika mereka mengalami perjuangan yang sulit untuk melangsungkan hidupnya, sehingga mau tidak mau mereka dituntut untuk bersikap gigih dan berlaku sabar.
4. Kesetiaan dan kejujuran, sikap mulia orang Arab dalam menjaga kesetiaan dan kejujuran benar-benar ditanamkan melalui system kesukuan, sehingga sikap mulia tersebut menjadi watak kolektif orang Arab, dan itu sangat menonjol terutama dilakukan pada kelompoknya sendiri.
5. kesukuan, sehingga sikap mulia tersebut menjadi watak kolektif orang Arab, dan itu sangat menonjol terutama dilakukan pada kelompoknya sendiri.

Perjuangan Rasulullah menyampaikan ajaran Islam di Makkah dimulai dari turunnya Al-Qur'an pertama kali pada tanggal 17 Ramadhan bertepatan dengan 6 Agustus 610 M saat bertafakur di goa Hira, malaikat Jibril datang menyampaikan wahyu. Gerakan dakwah Nabi dimulai dari strategi diam-diam atau sembunyi-sembunyi (dakwah terbatas) dan pada akhirnya dilaksanakan secara terbuka. Kepungan kebencian dan permusuhan orang-orang kafir Makkah memang menjadi hambatan dan keterbatasan bagi pengembangan Islam. Madinah memberi harapan baru dengan sistem sosial masyarakat yang terbuka dengan suka cita menerima kedatangan Nabi. Kondisi masyarakat yang semula mengalami perpecahan dan permusuhan menjadi terselamatkan dan penduduk Madinah menjalani hidup dengan rukun dan bersatu padu di atas jalan kepemimpinan Islam pertama yang memiliki kekuatan karena memang dibangun di atas pondasi persaudaraan dengan keridlaan Allah dan Rasul-Nya.³⁸⁶

³⁸⁶ Ahzami Samiun Jazuli, *Hijrah dalam Pandangan Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani, 2006), hlm. 249-250. Lihat juga Hesham A. Hassaballa & Kabir Helminski, *Sejarah*

Dalam menjalankan misi kenabian ini, meski sudah ada perjanjian damai namun kenyataannya tekanan kafir Quraisy terhadap umat Islam terus menerus dilancarkan. Pertumbuhan umat Islam dari hari ke hari, tidak meredakan permusuhan bahkan cenderung terus meningkatkan permusuhan yang dilancarkan kafir Quraisy. Melihat situasi demikian, Rasulullah akhirnya bersama sahabat dan umat Islam melakukan hijrah ke Madinah yang sebelumnya sudah melakukan penjajagan terlebih dulu kepada masyarakat Madinah. Peluang penerimaan dan antusiasme masyarakat Madinah kepada Nabi dan para sahabat cukup tinggi, bahkan ada permintaan kepada Nabi untuk menjadi hakim atas perpecahan yang terjadi di Madinah.³⁸⁷

Sebelum Nabi Muhammad meletakkan sendi-sendi kebudayaan Islam di Madinah, tata nilai kebudayaan Islam sudah dirintis dengan sekelompok orang-orang Madinah tentang pentingnya kehidupan yang membedah tata kehidupan manusia yang semula terhadang dengan sekat kesukuan menjadi ruang lebih luas sebagai negara bangsa. Sifat tolong menolong dan suka melindungi “yang itu sudah menjadi ciri masyarakat Arab” berangkat dari lingkup kecil diperluas dengan dasar nilai kemanusiaan, persamaan dan kemasyarakatan. Budaya baru sebagai cikal bakal pembentukan negara bangsa yang dirintis Nabi dengan mengadakan hijrah ke Habasyah, perjanjian aqabah 1 dan aqabah 2. Pertemuan yang diikuti ikrar kesetiaan dan persaudaraan dengan orang-orang Madinah ini merupakan langkah positif dan strategis untuk memuluskan jalan hijrah ke Madinah, karena masyarakat Madinah dan kaum Muhajirin sudah diikat persaudaraan dengan kerangka yang lebih luas, diberi kebebasan menjalankan agamanya, saling menolong dan membantu jika ada serangan musuh, memosisikan nabi sebagai hakim jika ada perselisihan. Dan yang lebih esensial lagi adalah kedua belah pihak sepakat mengharamkan pertumpahan darah, pembunuhan dan tindak kekerasan.³⁸⁸

Pada periode Madinah ini kekuatan Islam terus bertambah dan kondisi sosial politik lebih kondusif, sehingga sangat mendukung untuk pengembangan kebudayaan dan menjalankan tugas dakwah Rasulullah.

Islam, Jogjakarta: Diglossia, 2007, hlm. 72. Dijelaskan pula oleh A.Hasjmy, *Dustur Dakwah Menurut Al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hal. 282-283.

³⁸⁷ John L Esposito, *Islam Kekuasaan Pemerintahan, Doktrin Iman dan Realitas Sosial*, (Jakarta, Inisiasi Press, 2004), hal. 15. Lihat juga Khalil Ibrahim Mulla Khathir, *Mukjizat Kota Madinah*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2007, hal. 18.

³⁸⁸ Muhammad Abdullah Al-Khatib, *Makna Hijrah dulu dan Sekarang*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hal. 21-22. Lihat juga tulisan Kadziq, “Dakwah Islam Masa Rasulullah: Upaya Menuju Terwujudnya Masyarakat Islam”, dalam *Jurnal Dakwah, Media Komunikasi dan Dakwah, Nomor 03 Th.II*, Yogyakarta: Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, hlm. 84.

Pengembangan dakwah Islam di Makkah mendapat tantangan keras, sehingga perkembangan Islam tidak bisa maksimal. Oleh karena itu, periodisasi pengembangan Islam ini menurut pendapat A. Hasjmy dapat dikategorikan bahwa periode Makkah merupakan tahap pembinaan Kerajaan Allah dalam hati manusia, sedang periode Madinah merupakan pembinaan Kerajaan Allah dalam masyarakat manusia.³⁸⁹ Dengan demikian, bertemunya periode Makkah dan Madinah semakin menyempurnakan gerakan dakwah dalam pengembangan kebudayaan Islam.

Prinsip persamaan hak antara bangsawan dan hamba sahaya, larangan taklid pada nenek moyang, pembuatan patung yang dijadikan sesembahan benar-benar menjadi prioritas dakwah Rasulullah sebagai jalan pembuka menyelamatkan manusia dari kebatilan. Gerakan dakwah Nabi yang mengerangkai bangunan masyarakat yang tidak didasarkan pada kesukuan. Persaudaraan kaum Anshar dan Muhajirin dan jaminan keselamatan semua penduduk Madinah merupakan langkah strategis Rasulullah dalam membangun kebudayaan Islam.

Setelah Negara Madinah terbentuk dan tatanan sosial masyarakat berkembang dengan baik (bersatunya Muhajirin dan Anshar), maka sebagai kepala pemerintahan nabi Muhammad kemudian membangun dokumen tertulis yang menjadi sandaran hukumnya yang kemudian dikenal dengan Piagam Madinah. Piagam yang terdiri 47 pasal³⁹⁰ merupakan konstitusi tertulis yang pertama yang disusun oleh Nabi Muhammad yang berisi tentang penjanjian antara umat Islam dengan masyarakat Madinah. Tujuan dari Piagam Madinah ini yang paling utama adalah untuk menyatukan masyarakat Madinah yang terdiri dari berbagai suku dan agama.³⁹¹ Menurut A.J. Wensinck yang dikutip oleh Nourouzzaman Shiddiqi bahwa dalam piagam itu setidaknya memuat 7 asas³⁹² yang meliputi asas kebebasan menjalankan perintah agama, asas persatuan dan kebersamaan, asas permusyawaratan, asas penegakan hukum, asas keadilan, asas menghormati hak orang lain dan asas perdamaian yang tidak mengorbankan kebenaran & keadilan.

³⁸⁹ A. Hasjmy, 1994, hal. 280-281.

³⁹⁰ Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945 Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Majemuk*, (Jakarta: UI Press, 1996), hal. 45. Lihat juga paparan Saiful Mujani, dkk., *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat*, Jakarta: PPIM-UIN Jakarta bekerjasama dengan Freedom Institute dan Penerbit Nalar, 2005, hal. 56.

³⁹¹ M. Nur Kholis Setiawan, dkk., *Merajut Perbedaan, Membangun Kebersamaan*, Yogyakarta: Dialogue Centre Press, 2011, hal. 46-47.

³⁹² Nourouzzaman Shiddiqie, *Pengantar Sejarah Muslim*, Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983, hal. 6 .

Nabi Muhammad sebagai penyelenggara Negara (pelaksana Piagam Madinah) selain memimpin kesatuan masyarakat politik, juga sebagai utusan Allah. Piagam ini diperuntukkan bagi semua masyarakat yang bergabung dalam Negara Madinah. Bahkan bangsa Yahudi merupakan satu umat bersama kaum mukmin, sebagai pelaksanaan ide persatuan di antara semua orang yang mendukung kesatuan hidup bersama atas dasar ketentuan Piagam Madinah. Namun demikian, Islam memberikan perbedaan yang tegas berkait dengan teologis antara muslim dan non muslim.

Kebebasan menjalankan agama pada dataran empiris ini benar-benar dijaga, dan kafir Quraisy diberi tempat untuk mendapat perlindungan dari kaum muslimin. Tatanan sosial baru tidak saja mengatur relasi antar agama, antar suku dan politik masyarakat Arab. Piagam Madinah sampai menjangkau pada ranah persatuan yang meliputi multi etnis, bahkan tidak saja untuk umat Islam tapi juga untuk orang-orang non muslim.

Pada Piagam Madinah terdapat dua prinsip pokok yaitu, pertama, semua pemeluk agama Islam yang berada di Madinah merupakan satu umat, meski terdapat beragam suku, bangsa dan kebudayaan. Kedua, hubungan antara umat Islam dengan umat non Islam didasarkan pada prinsip-prinsip saling tolong-menolong, toleransi, bahu-membahu, membela pada masyarakat lemah, nasehat-menasehati dalam koridor kebersamaan dan menyelenggarakan kebebasan pilihan beragama, namun tetap bersatu mempertahankan dan membela Madinah jika terancam bahaya.³⁹³ Nilai toleran yang dijunjung oleh Muhammad sebagai Rasulullah sekaligus sebagai

kepala pemerintahan, menunjukkan bahwa Rasul menggunakan pendekatan kompromis bahkan cenderung terintegrasi dengan menekankan pesan Islam guna menciptakan tatanan masyarakat yang kuat dibawah misi kenabian.³⁹⁴

Dengan begitu dalam dan lengkapnya nilai-nilai Piagam Madinah sebagai konstitusi, maka tidak berlebihan kalau kebudayaan Islam kemudian banyak mengambil inspirasi dari dokumen ini. Munculnya kesadaran baru yang mengikis egoisme, fanatisme suku dan tradisi jahiliyah merupakan konsekuensi logis dari penerapan Piagam Madinah.

³⁹³ Jamal Ghofir, "Toleransi dan Dakwah Rasulullah: Upaya Menciptakan Masyarakat Humanis dan Toleran" dalam *Jurnal Dakwah Media Komunikasi dan Dakwah*, Vol. VII No. 1, Yogyakarta: Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga, 2006, hal. 36. Baca juga Ahmad Zainal A. *Piagam Nabi Muhammad Saw*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 98.

³⁹⁴ Khoiro Ummatin, "Dakwah masa Rosulullah: Telaah Pesan Ayat Makkiah dan Madaniyah" dalam *Jurnal Dakwah, Media Komunikasi dan Dakwah, Nonor 07 TH. IV*, Yogyakarta: Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga, 2003, hal. 42.

Nabi Muhammad dengan ajaran Islam mampu melakukan perubahan besar yaitu bersatunya suku dan kabilah menjadi satu ikatan Negara Madinah yang sebelumnya belum pernah terjadi.

Kebijakan politik Muhammad Saw selain yang dituangkan menjadi naskah Piagam Madinah, maka langkah untuk membangun kebudayaan Islam Nabi mengambil tiga langkah strategis. *Pertama*, membangun masjid (masjid Quba') sebagai tempat ibadah dan sekaligus sebagai tempat pertemuan umat Islam. *Kedua*, mempersaudarakan antara Muhajirin dan Anshar dan ini sudah dirintis sebelum adanya Piagam Madinah. *Ketiga*, meletakkan dasar-dasar tatanan masyarakat baru yang mengikutsertakan penduduk Madinah yang terdiri berbagai kelompok.³⁹⁵

Sistem pemerintahan yang didasarkan pada Piagam Madinah adalah diterapkannya pengelolaan negara secara moderen. Masyarakat dikenalkan devisi-devisi dalam pemerintahan termasuk angkatan perang, yang menempatkan Rasulullah sebagai panglima tertinggi, sehingga orang-orang yang akan ikut perang harus seijin Nabi. Tentu saja, paparan kebudayaan yang sudah dihasilkan umat Islam bersama Rasulullah ini belum semua dituangkan pada tulisan ini dan masih banyak kebudayaan lainnya yang masih bisa digali. Kita bisa melakukan pelacakan lebih lanjut, sehingga bisa menemukan kebudayaan Islam yang lebih banyak lagi yang bisa dijadikan kerangka untuk mengembangkan kebudayaan Islam ke depan.

Kebudayaan Islam paling monumental dan mendapat pengakuan banyak pihak, seperti dipaparkan Suharsono bahwa dalam kehidupan sosial politik ada prestasi mengagumkan yang patut dicatat adalah bersatunya masyarakat Madinah dan Arab pada umumnya di bawah kepemimpinan Rasulullah dan dideklarasikannya Negara Madinah. Kualitas perkembangan manusia diukur dengan transformasi eksistensi manusia baik secara individual maupun kolektif.³⁹⁶

Pranata sosial dan politik yang terjadi di kawasan Arab benar-benar memasuki era baru di bawah kepemimpinan Rasulullah Muhammad SAW. Perjuangannya telah membawa pengaruh mendalam tentang persaudaraan baik sesama muslim maupun persaudaraan dengan non muslim yang telah tinggal di Madinah sebelum kedatangan Nabi dan para sahabat. Selain membangun persaudaraan yang tidak diskriminatif, kepeloporan Nabi dalam persamaan dan kesetaraan merupakan budaya baru dalam kehidupan masyarakat Arab, sehingga semua orang Arab

³⁹⁵ Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945 Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Majemuk*, (Jakarta: UI Press, 1996), hal. 99. Lihat juga Nourouzzaman Shiddiqie, *Pengantar Sejarah Muslim*, Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983, hal. 7.

³⁹⁶ Suharsono, *Islam dan Transformasi Sosial*, Jakarta: Insani Press, 2004, hal.144.

sejajar kedudukannya, bahkan perbedaan ras yang sering menjadi sebab terjadinya perpecahan dan permusuhan dilenyapkan.

Kebudayaan baru dalam kehidupan masyarakat Arab yang dibangun Nabi Muhammad ini sesuai dengan firman Allah :³⁹⁷

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (الحجرات : ١٣)

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha mengenal” (Q.S. Al-Hujurat:13)

Ayat ini yang kemudian menjadi akar pijakan tentang demokratisasi dalam Islam. Esensi diantara perbedaan manusia baik dalam skala kecil seperti perbedaan suku, ras maupun skala besar dalam hal berbangsa-bangsa yang menguat pernah menguat kemudian ditenggelamkan dengan prinsip kesetaraan. Golongan atau suku ditekankan Nabi bukan menjadi ukuran kehebatan seseorang, melainkan diukur dari sisi ketaqwaan seseorang. Prinsip ajaran Islam ini jelas melampaui dari sisi-sisi budaya masyarakat Arab pada waktu itu, sehingga keberadaan Islam pada masa kenabian ini telah melahirkan banyak tradisi baru yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Paparan beberapa fakta sosiologis yang dikerangkai oleh sistem keagamaan yang dibangun nabi Muhammad dalam kehidupan sosial masyarakat menjadi penting untuk dipahami, sebagai sarana kajian untuk mengkontekstualisasikan metodologi dakwah Rasul dalam membela tradisi lokal masyarakat Arab. Memosisikan gerakan dakwah Rasul dalam perubahan sosial masyarakat ini, tentu memiliki makna penting pada era sekarang, agar gerakan dakwah yang dilakukan tidak tercerabut dari akar historisnya.

E. Pengaruh Ushul Fiqh Terhadap Tradisi

Sebagaimana ilmu keagamaan lain dalam Islam, ilmu ushul fiqh tumbuh dan berkembang dengan tetap berpijak pada Al- Quran dan Sunnah, *ushul fiqh* tidak timbul dengan sendirinya, tetapi benih-

³⁹⁷ Al-Qur'an dan Terjemahnya, 1971, hal. 847.

benihnya sudah ada sejak zaman Rasulullah dan sahabat. Masalah utama yang menjadi bagian *ushul fiqih*, seperti *ijtihad*, *qiyas*, *nasakh*, dan *takhsis* sudah ada terperaktikkan pada zaman Rasulullah dan Sahabat.³⁹⁸ Praktik-praktik yang di kemudian hari diteoritisasi menjadi term-term khas inilah yang menjadi asal-usul atau genealogi dari *ushul fiqih* yang sampai ke tangan kita.

Pada masa Rasulullah, umat Islam tidak memerlukan kaidah-kaidah tertentu dalam memahami hukum-hukum *syar'i*, semua permasalahan dapat langsung merujuk kepada Rasulullah Saw lewat penjelasan beliau mengenai Al-Qur'an, atau melalui sunnah beliau.

Sejak periode awal sejarah Islam, perilaku kehidupan kaum muslimin dalam keseluruhan aspeknya telah diatur oleh hukum Islam. Aturan-aturan ini, pada esensinya, bersifat religius.³⁹⁹ Oleh karena itu, dalam pembinaan dan pengembangannya, selalu diupayakan berdasarkan kepada Al-Qur'an, sebagai wahyu Ilahi yang terakhir, yang pengaplikasiannya untuk sebagian besar dicontohkan dan dioperasionalkan oleh sunnah Rasulullah Saw.

Bagi umat Islam, *syari'ah* adalah "tugas umat manusia yang menyeluruh", meliputi moral dan etika pembinaan umat, aspirasi spiritual, ibadah formal dan ritual yang rinci. *Syari'ah* mencakup semua hukum publik dan perseorangan, kesehatan

bahkan kesopanan dan akhlak. Memang dari sekian aspek yang diatur oleh Islam, aspek hukum mempunyai kedudukan tersendiri, karena ia menyentuh langsung kenyataan yang dihadapi umat Islam. Kalau dilihat ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung dasar hukum, baik mengenai ibadah maupun sosial kemasyarakatan, bila diikuti perbandingan yang diberikan oleh Abdul Wahab Khallaf, seperti yang dikutip oleh Harun Nasution hanyalah sekitar 5,8 persen dari seluruh ayat Al-Qur'an yang berjumlah 6236 ayat.⁴⁰⁰

Di zaman Rasulullah Saw sumber hukum Islam hanya dua, yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah. Apabila suatu kasus terjadi, Nabi menunggu turunnya wahyu yang menjelaskan hukum kasus tersebut. Apabila wahyu tidak turun, maka Rasulullah Saw menetapkan hukum kasus tersebut melalui sabdanya, yang kemudian dikenal dengan hadits atau sunnah.

Hal ini antara lain dapat diketahui dari sabda Rasulullah sebagai berikut:

³⁹⁸ Rachmat Syafei, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung, Pustaka Setia, 2010, hal. 26.

³⁹⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, hal. 68

⁴⁰⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta, Bulan Bintang, t.th., hal. 7.

“Sesungguhnya saya memberikan keputusan kepada kamu melalui pendapatku dalam hal-hal yang tidak diturunkan wahyu kepadaku.” (HR. Abu Daud dari Ummu Salamah).

Hasil ijtihad Rasulullah ini secara otomatis menjadi sunnah bagi Umat Islam. Hadits tentang pengutusan Mu’az Ibn Jabal ke Yaman sebagai qadi, menunjukkan perijinan yang luas untuk melakukan *ijtihad* hukum pada masa Nabi. Dalam pengutusan ini Nabi Muhammad Saw bersabda:

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَّضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأَى وَلَا الْوَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى صَدْرِهِ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يَرْضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ

“Bagaimana engkau (mu’az) mengambil suatu keputusan hukum terhadap permasalahan hukum yang diajukan kepadamu? Jawab mu’az saya akan mengambil suatu keputusan hukum berdasarkan kitab Allah (Al-Quran). Kalau kamu tidak menemukan dalam kitab Allah? Jawab Mu’az, saya akan mengambil keputusan berdasarkan keputusan berdasarkan sunnah Rasulullah. Tanya Nabi, jika engkau tidak ketemukan dalam sunnah? Jawab Mu’az, saya akan berijtihad, dan saya tidak akan menyimpang. Lalu Rasulullah menepuk dada Mu’az seraya mengatakan segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik utusan Rasulnya pada sesuatu yang diridhai oleh Allah dan Rasul-Nya⁴⁰¹ .

Hadits ini secara tersurat tidak menunjukkan adanya upaya Nabi untuk mengembangkan Ilmu *Ushul Fiqh*, tapi secara tersirat jelas Nabi telah memberikan keluasan dalam mengembangkan akal untuk menetapkan hukum yang belum tersurat dalam Al-Quran dan Sunnah. Artinya dengan keluwesannya Nabi dalam melakukan pemecahan masalah-masalah ijtihadiyah telah memberikan legalitas yang kuat terhadap para sahabat. Dalam sebuah haditsnya yang mengandung kebolehan bagi manusia untuk mencari solusi terhadap urusan-urusan keduniaan Rasulullah bersabda:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ

“Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu”

⁴⁰¹ Abu Daud ath Thoyalisi dalam *Musnad*: 1/267, Ahmad (5/230), Abu Daud (2/116), Tirmidzi 2/275), Baihaqi (10/114). Sedang dalam *Musnad Ahmad* dalam *Isnad Anshar* dari Mu’ad bin Jabal hadits no. 25, Abu Daud Bab Al-Qiyadah.

Cara-cara Rasul ber*ijtihad* inilah yang menjadi bibit munculnya ilmu *ushul fiqh*. Pada masa Nabi, seringkali para sahabat “dilatih” ber*ijtihad* dalam berbagai kasus, Seperti kasus shalat ashar di bani quraizah. Nabi menyuruh para sahabat agar shalat ashar di desa Bani Quraizah , namun ternyata sebelum mereka sampai di desa tersebut, waktu ashar hampir habis. Maka sebagian sahabat melakukan shalat ashar di perjalanan meskipun belum sampai di Desa Bani Quraizah, karena. Jika shalat ashar di tempat tujuan, waktunya diprediksi sudah magrib. Sebagian sahabat tidak mau shalat di perjalanan, karena Nabi memerintahkan tadinya shalat ashar di Desa Bani Quraizah. Mereka ashar di Desa tujuan.

Kepada kelompok yang shalat, Nabi mengatakan “Anda telah kreatif memahami Pesanku dengan melaksanakan shalat di perjalanan” kelompok yang shalat di perjalanan ini memahami nash Secara rasional dan kontekstual merupakan bibit *Ahli Ra’y*. Kemudian kepada kelompok yang tidak shalat di jalan Tapi di desa Bani Quraizah Nabi mengatakan “Anda telah mengamalkan sabdaku” kelompok yang shalat di Desa Tujuan, Kelompok ini memahami nash Secara literal (tekstual) merupakan bibit *Ahli Hadits*.

Kemudian dalam kasus lain, yakni tentang tawanan perang. Pada suatu saat Islam menang dalam sebuah peperangan dan memiliki tawanan perang yang pandai membaca. Pada saat itu ada beberapa pendapat para sahabat, yaitu ada kelompok yang menyatakan sebaiknya dibunuh saja karena mereka tawanan perang dan golongan kafir. Akan tetapi ada juga kelompok yang menyatakan bahwa sebaiknya jangan dibunuh, karena para tawanan perang tersebut pandai membaca (berpendidikan) sebaiknya mereka dihukum untuk mengajari umat Islam membaca. Pada saat itu banyak sekali umat Islam yang tidak pandai membaca.

Akan tetapi ada keraguan yang besar dari kelompok yang menyatakan sebaiknya dibunuh saja bahwa kelak para tawanan tersebut akan menjadi duri dalam daging bagi umat Islam. Setelah itu Rasulullah . mendapatkan ayat yang menyatakan bahwa para tawanan yang pandai membaca tersebut jangan dibunuh, tapi dihukum untuk mengajar umat Islam membaca, sampai seluruh umat Islam di daerah itu pandai membaca, setelahnya tawanan dapat dibebaskan. Karena jumlah umat Islam yang tidak pandai membaca sangat banyak, maka butuh waktu yang sangat lama bagi para tawanan untuk bebas. Malah akhirnya para tawanan itu menjadi umat muslim.

Contoh lain yakni pada kasus tayamum Ibnu Mas’ud dan Umar bin Khathab. Pada suatu hari Umar dan Ibnu Mas’ud mau melaksanakan

shalat, tapi tidak ada air. Maka mereka bertayammum, kemudian mereka melaksanakan shalat. Beberapa saat selesai shalat, tiba-tiba mereka menemukan air. Seorang kembali berwudhu' dan melaksanakan shalat, Sementara seorang lagi tidak mengulangi lagi wudhu' dan shalatnya. Apa yang dibenarkan Rasulullah ? Rasulullah tidak menyalahkan salah satu di antara mereka. Kepada Ibnu Mas'ud ia berkata, "*Laka Ajrani*" (Bagimu dua pahala), sedangkan kepada Umar, Rasulullah berkata, "*Ajzaatka Shalatuka*", (shalatmu yang sekali itu telah memadai (cukup), tak perlu diulang lagi).

Berdasarkan contoh-contoh kasus tersebut, dapat diketahui bahwa Ijtihad tersebut ada yang *ditaqrir* (diakui) Rasulullah, ada yang turun ayat tentangnya dan ada yang dibenarkan Rasulullah. Dorongan untuk melakukan ijtihad itu tersirat juga dalam hadits Nabi yang menjelaskan tentang pahala yang diperoleh seseorang yang melakukan ijtihad sebagai upaya yang sungguh-sungguh dalam mencurahkan pemikiran baik hasil usahanya benar atau salah.

Selain dalam bentuk anjuran dan pembolehan ijtihad oleh Nabi di atas, Nabi sendiri pada dasarnya telah memberikan isyarat terhadap kebolehan melakukan *ijtihad* setidak-tidaknya dalam bentuk *qiyas* sebagaimana dapat kita temukan dalam hadits-hadits Nabi yang artinya:

Seorang wanita namanya Khusaimiah datang kepada Nabi dan bertanya, Ya Rasulullah ayah saya seharusnya telah menunaikan haji, dia tidak kuat duduk dalam kendaraan karena sakit, Apakah saya harus melakukan haji untuknya? Jawab Rasulullah dengan bertanya bagaimana pendapatmu bila Ayahmu mempunyai utang? Apakah engkau harus membayar? Perempuan itu menjawab, Ya, Nabi berkata utang kepada Allah lebih utama untuk dibayar"

Hadits ini menggambarkan upaya *qiyas* yang dilakukan oleh Nabi, yaitu ketika seorang sahabat datang kepada Nabi yang menanyakan tentang keharusan penunaian kewajiban ibadah haji bapaknya yang mengidap sakit, Nabi menegaskan keharusan penunaian dengan melakukan *pengqiyasan* terhadap pembayaran utang antara sesama manusia.

Pada masa sahabat yang lebih dekat dengan tradisi kehidupan Rasulullah, pemecahan masalah hukum lebih banyak bersandar pada al-Qur'an dan tradisi yang dibawa oleh Rasul, dan mereka saling bertukar informasi tentang tradisi Rasul tersebut.⁴⁰² Apabila mereka tidak menemukannya dalam dua sumber tersebut, mereka dengan segala upaya dan kesungguhan berijtihad mencari pemecahan masalah dengan selalu

⁴⁰² Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Kairo, Dar al-Kutub al-Haditsah, 1958, hal. 277..

mengambil inspirasi dan menangkap pesan-pesan universal Al-Qur'an dan sunnah. Dalam berijtihad seringkali mereka menghasilkan pemecahan yang berbeda.⁴⁰³ Oleh karena itu, tidaklah berlebihan kalau Ibnu Khaldun, seorang sosiolog muslim yang terkenal mengatakan: "Tidaklah sahabat itu mampu berfatwa, dan tidak semua dari mereka itu dapat diambil dan dijadikan pedoman dalam agama".⁴⁰⁴ Lain halnya di kalangan Syi'ah yang berkeyakinan bahwa para imam mereka memiliki hak otoritatif sebagaimana juga yang dimiliki oleh Rasul dalam menginterpretasikan wahyu Ilahi. Apapun yang diputuskan olehnya melalui interpretasi dan elaborasi adalah mengikat kaum muslimin.⁴⁰⁵

Sedangkan Pada masa *tabi'in*, *tabi'it-tabi'in* dan para imam mujtahid, di sekitar abad II dan III Hijriyah wilayah kekuasaan Islam telah menjadi semakin luas, sampai ke daerah-daerah yang dihuni oleh orang-orang yang bukan bangsa Arab atau tidak berbahasa Arab dan beragam pula situasi dan kondisinya serta adat istiadatnya. Banyak diantara para ulama yang bertebaran di daerah-daerah tersebut dan tidak sedikit penduduk daerah-daerah itu yang memeluk agama Islam. Dengan semakin tersebarannya agama Islam di kalangan penduduk dari berbagai daerah tersebut, menjadikan semakin banyak persoalan-persoalan hukum yang timbul. Yang tidak didapati ketetapan hukumnya dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah. Untuk itu para ulama yang tinggal di berbagai daerah itu berijtihad mencari ketetapan hukumnya.

Karena banyaknya persoalan-persoalan hukum yang timbul dan karena pengaruh kemajuan ilmu pengetahuan dalam berbagai bidang yang berkembang dengan pesat yang terjadi pada masa ini, kegiatan ijtihad juga mencapai kemajuan yang besar dan lebih bersemarak.

Pada masa ini juga semakin banyak terjadi perbedaan dan perdebatan antara para ulama mengenai hasil *ijtihad*, dalil dan jalan-jalan yang ditempuhnya. Perbedaan dan perdebatan tersebut, bukan saja antara ulama satu daerah dengan daerah yang lain, tetapi juga antara para ulama yang sama-sama tinggal dalam satu daerah. Kenyataan-kenyataan di atas mendorong para ulama untuk menyusun kaidah-kaidah syari'ah yakni kaidah-kaidah yang bertalian dengan tujuan dan dasar-dasar syara' dalam menetapkan hukum dalam berijtihad.

⁴⁰³ Amir Nurudin, *Ijtihad Umar ibn al-Khattab*, Jakarta, Rajawali Press, 1991, hal.

⁴⁰⁴ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (t.k., Dar al-Bayan, t.th.), hal. 446

⁴⁰⁵ Abdul Aziz A Sachenia, *Kepemimpinan Dalam Islam Perspektif Syi'ah*, Bandung, Mizan, 1991, hal. 23.

F. Heterogen Masyarakat Indonesia dalam keberagaman

Secara empirik, masyarakat Indonesia adalah sebuah masyarakat yang majemuk. Dalam kajian Furnival (Hefner, 2007, p. 16; Nasikun, 2007, p. 33) masyarakat majemuk (*plural society*) adalah masyarakat yang terdiri dari dua atau lebih elemen atau tatanan sosial yang hidup berdampingan, namun tanpa membaaur dalam satu unit politik yang tunggal. Bahkan (Hefner, 2007) memperkuat pernyataan Furnival di atas dengan menggambarkan tantangan pluralisme budaya yang dimiliki Indonesia secara lebih mencolok dan dianggap sebagai lokus klasik bagi bentukan masyarakat majemuk. Clifford Geertz (1996) sebagaimana ditulis (Hardiman, 2002) mengakui sulit melukiskan anatomi Indonesia secara persis. Negara ini, bukan saja multietnis (seperti Dayak, Kutai, Makasar, Bugis, Jawa, Sunda, Batak, Aceh, Flores, Bali, dan seterusnya), tetapi juga menjadi medan pertarungan pengaruh multimental dan ideologi (seperti India, Cina, Belanda, Portugis, Hinduisme, Budhisme, Konfusianisme, Islam, Kristen, Kapitalisme, dan seterusnya). Geertz juga melukiskan Indonesia sebagai sejumlah ‘bangsa’ dengan ukuran, makna dan karakter yang berbeda-beda yang melalui sebuah narasi agung yang bersifat historis, ideologis, religius atau semacam itu disambung-sambung menjadi sebuah struktur ekonomis dan politis bersama.

Dalam masyarakat Indonesia yang majemuk itu, ada dua istilah yang penting dipahami yaitu kemajemukan (pluralitas) dan keanekaragaman (heterogenitas). Pluralitas sebagai kontraposisi dari singularitas mengindikasikan adanya suatu situasi yang terdiri dari kejamakan, dan bukan ketunggalan. Artinya, dalam “masyarakat Indonesia” dapat dijumpai berbagai subkelompok masyarakat yang tidak bisa disatukelompokkan satu dengan yang lainnya. Adanya tidak kurang dari 500 suku bangsa di Indonesia menegaskan kenyataan itu. Demikian pula halnya dengan kebudayaan mereka. Sementara heterogenitas yang merupakan kontraposisi dari homogenitas mengindikasikan suatu kualitas dari keadaan yang menyimpan ketidaksamaan dalam unsur-unsurnya. Artinya, masing-masing sub kelompok masyarakat itu beserta kebudayaannya bisa sungguh-sungguh berbeda satu dari yang lainnya. Dalam tulisan ini, pluralitas dan heterogenitas akan dipakai secara bergantian sebagai kebhinnekaan.

G. Ajaran Wahabi di Indonesia

Istilah transnasional belum lama disematkan kepada gerakan Islam kendati faktanya Islam telah menyebar melintas negara dan benua sejak

masa-masa awal. Istilah itu sebenarnya hanyalah nama lain dari globalisasi Islam fundamentalisme, Islam kanan, dan Islam radikal.⁴⁰⁶

Dalam sejarah kebangkitan Islam, ada tiga gerakan transnasional modern global yang semuanya berasal dari Timur Tengah dan ketiganya disebut-sebut berperan dalam kebangkitan Islam: (1) al-Ikhwan al-Muslimun, gerakan yang muncul di Mesir pada tahun 1928 di bawah kepemimpinan Hasan al-Banna. Gerakan ini lahir untuk merespon arus sekularisme di Mesir; (2) Hizb al-Tahrir, gerakan yang muncul di Yordania tahun 1952 di bawah kepemimpinan Taqiuddin an-Nabhani, yang bercita-cita mengembalikan *Khilafah Islamiyyah* di dunia Islam; (3) Salafiyah/Salafy, gerakan yang muncul di Saudi Arabia di bawah pimpinan Muhammad bin Abdul Wahhab pada tahun 1745, yang mengumandangkan perang terhadap praktek-praktek *bid'ah*, *khurafat*, *syirik*, dan menyeru kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah.⁴⁰⁷

Berawal dari deskripsi singkat tentang landasan munculnya ketiga gerakan transnasional yang berbeda-beda ini, penulis memfokuskan kajian artikel pada varian ketiga yaitu gerakan Salafi yang dikenal juga dengan gerakan wahhabiy.

1. Hakikat Makna Salafi

Kata "*salafi*", sebagaimana telah disinggung pada tulisan ini, adalah sebuah bentuk penisbatan kepada kata *al-salaf*. Kata *al-salaf* sendiri secara bahasa bermakna 'orang-orang yang mendahului atau hidup sebelum zaman kita'.⁴⁰⁸ Adapun makna al-Salaf secara terminologis yang dimaksud di sini adalah generasi yang masa hidupnya dibatasi oleh sebuah penjelasan Rasulullah Saw. dalam haditsnya:

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ.....

"Sebaik-baik manusia adalah (yang hidup) di masaku, kemudian yang mengikuti mereka, kemudian yang mengikuti mereka..."⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Maya, "Melacak Jejak Gerakan Islam Transnasional". Dalam <http://pinggirmaam.wordpress.com/2008/12/26/melacak-jejak-gerakan-islam-transnasional/> diakses tanggal 27 oktober 2018.

⁴⁰⁷ Ahmad Dumyathi Bashori, "*Eksistensi Islam di Timur Tengah dan Pengaruh Globalnya*", dalam *Jurnal Kajian Islam al-Insan*, Depok: Lembaga Kajian dan Pengembangan al-Insan, vol.3, 2008, hal. 98-99.

⁴⁰⁸ Abu al-Fadhl Muhammad ibn Manzhur, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Shadir, Cetakan pertama. 1410 H. entri sa-la-fa.

⁴⁰⁹ Shahih al-Bukhari, no: 2458 dan Shahih Muslim, no: 4601.

Berdasarkan hadits ini, yang dimaksud dengan *al-Salaf* adalah para sahabat Rasulullah saw, kemudian *tabi'in*, serta *tabi' al-tâbi'in*. Lalu, sebagian ulama menambahkan label *al-Shâlih* (menjadi *al-Salaf al-Shâlih*) untuk memberikan karakter pembeda dengan pendahulu kita yang lain yang hidup setelah *tabi' al-tâbi'in*.⁴¹⁰

Dari pengertian ini, dapat dikatakan bahwa seorang salafi berarti seorang yang mengaku mengikuti jalan para sahabat Nabi Saw, *tâbi'in* dan *tâbi' al-tâbi'in* dalam seluruh sisi ajaran dan pemahaman mereka.

2. Pertumbuhan dan Perkembangan

Munculnya gerakan Wahabi Salafi berawal dari gerakan yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1703--1794 M), yang belakangan dikenal dengan gerakan Wahhabi. Gerakan Ibnu Abdul Wahhab ini mengajak seluruh umat Islam kembali kepada fundamen-fundamen Islam yang murni, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, dan melakukan pembersihan tauhid dari berbagai kesyirikan.⁴¹¹ Gerakan ini berawal di daerah Uyaynah –sebuah daerah yang sekarang terletak di bagian timur Negara Saudi Arabia– tanah kelahiran Muhammad bin Abdul Wahhab.

Di awal kemunculannya, Muhammad bin Abdul Wahab banyak mengkritisi tradisi-tradisi peribadatan Islam yang menurutnya banyak yang menyimpang dari ajaran Islam yang sesungguhnya (Al-Qur'an dan Sunnah). Ia berupaya meluruskan semuanya dengan dialog-dialog sehat yang dikuatkan dengan dalil-dalil teks suci. Sayangnya, ia hanya memahami dalil-dalil teks suci umat Islam tersebut dengan pemahaman harfiah yang kaku.

Semua orang Islam yang tidak sepaham dengan ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab dan pengikutnya, dianggap kafir, musyrik, dan murtad. Tuduhan-tuduhan seperti ini sering mereka lontarkan ketika mereka belum memiliki kekuatan bersenjata, terutama pada awal-awal berdirinya aliran ini, pertengahan abad ke-18 M.⁴¹²

⁴¹⁰ Abu Abdirrahman Al-Thalibi. *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak, Meluruskan Sikap Keras Da'i Salafi*, Jakarta: Hujjah Press, 2006, hal. 8.

⁴¹¹ Ahmad Domyathi Bashori, *Eksistensi Islam di Timur Tengah dan Pengaruh Globalnya*..., hal. 96.

⁴¹² Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009, hal. 64-65.

Dalam Islam, pengkafiran terhadap sesama Muslim pertama kali dilakukan oleh Khawarij, sekelompok orang yang tidak setuju dengan pendapat Khalifah Ali bin Abu Thalib yang melakukan arbitase dalam Perang Shiffin melawan tentara Muawiyah. Oleh karena itu, gerakan yang dilakukan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab dan pengikutnya ini dikenal juga oleh ulama dewasa ini sebagai manifestasi dari Neo-Khawarij.⁴¹³

Dalam perkembangannya, setelah tidak sabar dengan proses dialog dalam melakukan perubahan, Muhammad bin Abdul Wahhab menyimpulkan bahwa kata-kata saja tidak cukup, dia berusaha melakukan perubahan melalui perbuatan. Dalam hal ini ia mendapat dukungan kekuatan dan senjata dari pemerintah Umayyah, Utsman bin Muammarr, karena ia menikahi bibi penguasa tersebut.

Aksi kekerasan pertama yang dilakukan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab dan pengikutnya adalah menghancurkan makam Zaid bin al-Khattab, Sahabat Rasulullah dan saudara kandung Umar bin al-Khattab, kira-kira tahun 1740. Tentunya, sebelum kekerasan ini dilakukan, mereka meluncurkan kata-kata pemurtadan dan pengkafiran dengan dalil-dalil *harfiah* terlebih dahulu, sebagai dasar untuk menguatkan aksi mereka.⁴¹⁴

Mereka juga benar-benar kasar terhadap orang Islam yang mengungkapkan cinta dan dedikasinya kepada Nabi Muhammad Saw. Bagi mereka, hal itu hampir menyerupai ibadah yang menjurus kepada kemusyrikan.⁴¹⁵ Oleh karena itu, berdasarkan argumen ini, mereka berkeinginan meratakan kuburan Rasulullah Saw yang sering diziarahi oleh umat Islam dari penjuru dunia dengan tanah.

Kekuatan aksi mereka semakin menguat ketika Muhammad bin Abdul Wahhab mendekati Muhammad bin Sa'ud, aliansi yang kelak melahirkan Kerajaan Saudi-Wahhabi modern. Muhammad bin Sa'ud adalah politikus cerdas. Ia tidak menyalahgunakan kesempatan berharga ini untuk bekerja sama demi meraih kepentingan politiknya. Pada tahun 1746, Wahhabi-Sa'ud secara resmi memproklamasikan jihad terhadap siapapun yang mempunyai pemahaman *tauhid* berbeda

⁴¹³ Lihat juga Stephen Sulaiman Schwartz, *The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism*. Terj. Hodri Arieiev, Jakarta: LibForAll, The Wahid Institute, 2009, hal. 60.

⁴¹⁴ Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009, hlm. 66.

⁴¹⁵ Ed Husain, *The Islamist, Matinya Semangat Jihad: Perjalanan Seorang Islamis*, Jakarta: Alfabeta, 2008, hal. 314.

dengan mereka. Mereka menghalalkan darah semua umat Islam yang tidak sepaham dengan mereka dalam memaknai kandungan wahyu ilahi. Mereka membantai, membunuh dan meluluhlantakkan semua bangunan bangunan bersejarah umat Islam yang ada di *Haramain* (Makkah dan Madinah).⁴¹⁶

Paham mereka yang mengatasnamakan pemurnian akidah dengan cara menghancurkan segala bentuk tradisi dalam beragama meskipun dengan kekerasan dan pembantaian, juga menolak paham-paham madzhab dengan mengembalikan seluruh hukum Islam langsung kepada Al-Qur'an dan Sunnah ini, sering disebut juga sebagai gerakan Salafi. Mereka nyaman dengan menyebut diri mereka sebagai "salafi", yang berpegang teguh pada ajaran-ajaran Al-Qur'an dan Sunnah.

Kemunculan gerakan Salafi di Indonesia diawali dengan kembalinya beberapa pemuda Sumatera Barat yang pergi haji sekaligus menuntut ilmu di Kerajaan Arab Saudi pada awal abad ke-19, yang banyak dipengaruhi oleh ide dan gerakan pembaruan yang dilancarkan oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab di kawasan Jazirah Arabia. Pemuda itu adalah Haji Miskin, Haji Abdurrahman, dan Haji Muhammad Arif. Mereka terpesona dengan ideologi Wahhabi yang mereka pelajari selama di sana, sehingga mereka menyebarkan ideology ini ketika mereka tiba di tanah air. Inilah gerakan Salafiyah pertama di tanah air yang kemudian lebih dikenal dengan gerakan kaum Padri, yang salah satu tokoh utamanya adalah Tuanku Imam Bonjol. Gerakan ini pernah berjaya dalam kurun waktu 1803 -- 1832 M.⁴¹⁷

Jika kita mengingat pelajaran sejarah beberapa dekade yang lalu, perang Padri dikenal sebagai perang melawan penjajah Belanda di daerah Sumatera Barat. Akan tetapi, sisi kekerasan kelompok itu terhadap sesama muslim tidak pernah terungkap. Padahal, perang Padri sesungguhnya adalah peperangan sesama muslim yang mengatasnamakan pemurnian akidah.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009, hal. 66.

⁴¹⁷ Abu Abdurrahman Al-Thalibi. *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak, Meluruskan Sikap Keras Dai Salafi*, Jakarta: Hujjah Press, 2006, hal. 10 dan 30-31. Lihat juga Abdurrahman Wahid (ed.), *Op. Cit.*, hal. 93.

⁴¹⁸ Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009, hal. 66.

Beberapa kekerasan yang dilakukan Padri, selain mengikuti kegemaran Wahhabi yang mudah memusyrikkan, mengkafirkan, memurtadkan, yang dalam hal ini korban mereka adalah Tarikat Sattariyyah dan semua ulama yang sikapnya moderat, seperti Tuanku nan Tuo dan Faqih Shaghir, mereka juga memberlakukan hukum-hukum yang dalam Islam dianggap sunnah. Contohnya adalah kewajiban memelihara jenggot dan didenda 2 suku (setara satu gulden) bagi yang mencukurnya; denda 3 suku bagi wanita yang tidak menutup sekujur tubuhnya kecuali mata dan tangan; denda 5 suku bagi mereka yang meninggalkan shalat fardhu untuk pertama kali, dan dihukum mati untuk berikutnya. Mereka juga melegalkan perbudakan, dan konon Tuanku Imam Bonjol memiliki 70 orang budak laki-laki dan perempuan. Budak-budak ini sebagian merupakan hasil rampasan perang yang mereka lancarkan kepada sesama Muslim karena dianggap kafir.

Pada tahun 1809 dan 1815, Istana Pagaruyung dan seluruh keluarga kerajaan beserta pengawal-pengawalnya dibantai oleh Kaum Padri. Mereka membantai saudara mereka sendiri yang telah memeluk Islam sejak abad ke-16 M. Apa yang dilakukan Kaum Padri ini sama halnya dengan yang dilakukan oleh Wahhabi.

Akhirnya, gerakan Padri lambat laun berakhir, di samping karena faktor penjajahan, juga karena faktor lingkungan, tradisi, dan budaya bangsa Indonesia yang tidak sesuai dengan mereka. Akan tetapi, berakhirnya Gerakan Padri tidak mengakhiri penyusupan Wahhabi di Indonesia.

Di samping itu, ide pembaruan ini secara relatif juga berpengaruh terhadap gerakan-gerakan Islam modern yang lahir kemudian, seperti Muhammadiyah, PERSIS, dan Al-Irsyad. Memang “Kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah” serta pemberantasan takhayul, *bid’ah* dan *khurafat*, menjadi isu mendasar yang diusung oleh gerakan-gerakan ini. Jadi, sangat mungkin paham Wahhabi menyusup di dalam diri mereka. Meskipun satu hal yang patut dicatat bahwa nampaknya gerakan-gerakan ini tidak sepenuhnya mengambil apalagi menjalankan ide-ide yang dibawa oleh gerakan purifikasi Muhammad bin Abdul Wahhab.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara garis besar penelitian ini menyimpulkan beberapa hal dalam point-point berikut:

1. Tradisi menurut Al-Qur'an adalah merupakan adat atau kebiasaan masyarakat yang baik atau positif, yang tidak bertentangan dengan nash-nash Al-Qur'an dan As-Sunnah. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Wahbah Az-Zuhaili seorang ulama ahli fiqih dan tafsir, bahwa makna *al-'urf* secara bahasa adalah *al-amru al-mustahsin* (perkara yang dianggap baik). Begitupun sebagaimana yang dijelaskan oleh Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari dalam tafsir Ath-Thabari, bahwa makna tradisi adalah perkara yang baik, seperti menyambung silaturahmi kepada orang yang memutuskan, memberikan sesuatu kepada orang yang tidak mau memberi, memaafkan perbuatan orang yang zhalim, dan segala perbuatan baik yang diperintahkan Allah SWT. Sebagaimana dijelaskan oleh Sayyid Quthb dalam *tafsir fi zhalalil Qur'an*, bahwa arahan-arahan ilahi pada Al-Qur'an surat Al-A'raf ayat 199 itu ditujukan Allah SWT kepada Rasulullah Saw dan para sahabat yang ketika itu sedang menghadapi jahiliyah di seputar mereka di Jazirah Arabia dan di seluruh belahan bumi. Arahan ini mengajak bahwa siapa saja yang mendakwahkan Islam agar berlapang dada dan toleransi. Karena, tradisi yang ada saat

itu berupa penyembahan terhadap berhala-berhala, dibunuhnya bayi wanita yang lahir, dan kaum wanita bertelanjang di sekitar ka'bah adalah sebuah tradisi yang sangat buruk dan merusak.

2. Tradisi menurut Islam Nusantara adalah suatu hal yang patut dijaga. karena Bagi Islam Nusantara, sekalipun tradisi yang ada di masyarakat itu adalah merusak, buruk dan sudah jelas bertentangan dengan nash-nash Al-Qur'an dan As-Sunnah, tidak lantas secara frontal langsung diberhentikan. Ada tahapan-tahapan dan proses yang harus dilakukan, sebagaimana yang dilakukan oleh wali songo. Sehingga tradisi yang jauh dari ajaran Islam, terasimilasi dengan Islam atau tergantikan dengan hal-hal baru yang lebih Islami. Bahkan sesuai kaidah *ushûl fiqh*, tradisi menurut Islam Nusantara bisa dijadikan hukum.
3. Tradisi menurut Wahabi dengan jargon pemurnian dan pembaharuannya harus dihapuskan jika ia bertentangan dengan nash-nash Al-Qur'an dan As-Sunnah. Itu lah sebab kenapa di antara tokoh utam Muhammad bin Abdul Wahab menghancurkan dan meratakan kubah-kubah kuburan yang ditinggikan, menolak perayaan hari kelahiran Nabi Saw, menolak *tawassul* kepada para wali, menolak pemujaan dan permohonan kepada jin serta sesembahan sesaji dan kurban untuknya, serta segala tradisi-tradisi yang dianggap *bid'ah*, *khurafat* dan *takhayyul* yang dianggap mengotori *aqidah* maupun ibadah.
4. Ajaran Wahabi ada dan berkembang di Indonesia. Dan bahwasanya tokoh utama Wahabi Muhammad bin Abdul Wahhab dan yang lainnya adalah cikal bakal lahirnya kelompok salafi. Kelompok yang sangat anti terhadap tradisi-tradisi keislaman di Indonesia seperti tradisi *Maulûd* Nabi, selamatan kematian dan sebagainya. Kelompok yang sangat mudah membid'ahkan, memusyrikan dan memvonis sesat sesama umat Islam.
5. Persamaan Wahabi dan Islam Nusantara adalah sama-sama menjadikan Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai sumber rujukan utama.

B. Saran

Dan dari pemaparan-pemaparan sebelumnya, penulis memberikan saran sebagai berikut:

1. Pentingnya mengadakan kajian-kajian keislaman atau seminar tentang Wahabi, baik tokoh-tokohnya, dakwahnya, dan Islam Nusantara.

- Kemudian menjelaskan kepada kaum muslimin inti dari paradigma keduanya terhadap tradisi.
2. mengajarkan materi *ushûl fiqh* kepada umat Islam dan memberitahukan urgensi dari ilmu ini, agar tidak mudah mengharamkan, melarang dan antipati terhadap tradisi-tradisi yang ada di masyarakat.
 3. Jangan mudah membid'ahkan dan memvonis sesat terhadap umat dan atau masyarakat Islam yang sudah biasa melakukan ritual-ritual tradisi yang sudah melekat erat di tengah-tengah mereka. Seperti merayakan *maulûd Nabi* dan selamatan hari kematian.

DAFTAR PUSTAKA

- Muhajir, Afifuddin. *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Keluasan Dan Keluesan Hukum Islam*, Semarang : Bina Utama, 1993.
- Mahmashani, Subhi . *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-malayiin, cet. V.
- Al-Jauziyah, Ibnu al-Qayyim. *I'lam al MuwaqqI'in 'an Rabb al-'Alamin*, Kairo: Mathba'ah al-Muniriyah vol. III.
- Al-Syathibi, Imam . Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004.
- Adib, Mohammad. *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistimologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Aryani, Siti Nur : *Oposisi Paska Tradisi. Islam agama perlawanan*. online .<http://Islamliberal.com/id/indeks>, diakses 28 Oktober 2017
- Eddy Soetrisno. *Kamus Populer Bahasa Indonesia*, Jakarta: Ladang Pustaka dan Inti Media
- Ogdru-eb jahd :History of Hispanian Myth. online. <http://www.deity.com> di akses tanggal 4 Mei 2018. Bandingkan dengan E.E. Evans Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. Cet.-1 Yogyakarta, PLP2M Januari 1984.
- Al-Biqā'I, Ibrahim bin Al-Imam Burhanuddin Umar. *Nazhm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, juz 3.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Suhartono, Suparlan. *Filsafat Pendidikan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

- Fakultas Filsafat, Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta : Liberty Yogyakarta bekerjasama dengan YP Fakultas Filsafat, 2000.
- Kattsoff O, Louis. *Pengantar Filsafat*, terj. Soedjono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2009.
- Hatta, Mohammad. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: Tintamas, 1986.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- AG, Muhaimin. *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon*. Terj. Suganda Ciputat: PT. Logos wacana ilmu, 2001.
- Budiwanti, Erni. *Islam Wetu Tuku Versus Waktu Lama*. Yogyakarta: LKis, 2000.
- Hanafi, Hasan. *Oposisi Pasca Tradisi*. Yogyakarta: Sarikat, 2003.
- Pranowo, Bambang. *Islam Factual Antara Tradisi Dan Relasi Kuasa*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998.
- Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Arifin, Bey . *Hidup Setelah Mati*. Jakarta: PT dunia pustaka, 1984.
- Ma'Arif, Ahmad Syafie. *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan Yang Membebaskan Refleksi Atas Pemikiran Nurcholish Majid*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006.
- Khalil, Hasan Rasyad. *Tarikh Tasryi*. Jakarta: Grafindo Persada, 2009.
- Efendi, Satria. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Grafindo Persada, 2005.
- Anhari, Masykur. *Ushul Fiqh*. Surabaya: CV Smart, 2008.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Kaidah Hukum Islam "Ilmu ushulul fiqh"* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993.

- Sudikno, Mertokusumo. *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Liberty, 1987.
- Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsir Ath-Thabari*, terj. Abdul Somad, Yusuf Hamdani. Jakarta : Pustaka Azam, 2008.
- Al-Qurthubi, Imam. *Tafsir Al-Qurthubi*, terj. Sudi Rosadi, Fathurrahman, Ahmad Khatib. Jakarta : Pustaka Azzam, 2008.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fî Zhilalil Qur'ân: Di Bawah Naungan Al-Qur'ân*, terj.M.Mishbah, Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, Cet.1. 2006.
- Al-Kawwaz, Muhammad Karim. *Kalamullah: Al-Janib Al-Syafahi Min Al Dlahirah Al-Qur'aniyah*. London: Dar Al-Saqi, 2002.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Maqhum Al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'ani*. Beirut Libanon:Al-Markaz Tsaqafi Al-Arobi, 2000.
- Abdul Karim, Khalil. *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*. Yogyakarta: LKiS, 2003
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam sejarah pemikiran dan gerakan*. Jakarta : Bulan Bintang , 1975.
- Idahram, Syaikh. *Ulama sejagat menggugat Salafi Wahabi*. Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2011.
- Al Khalid (Tahqiq), *Sunan Abi Daud*, vol.3. Bairut : Darul Kitab al Ilmiah, 1996.
- Lembaga Da'wah Nahdhatul Ulama. *Pedoman Ringkas Pemahaman Aqidah Islam Alisunnah Wal Jama'ah*. Jakarta : PP.LDNU, 2002.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta : LP3ES, 1996.
- Abdul Fatah, Munawir. *Tradisi Orang-Orang NU*. Yogyakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2006.

- Hamzah, Zayadi. *Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal Studi Kasus Tentang Ritual Siklus Hidup Keluarga Suku Rejang di Kabupaten Rejang Lebong Provinsi Bengkulu. Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jakarta: 2010.*
- Quraish Shihab, Muhammad. *Perjalanan Menuju Keabadian Kematian, Surga dan Ayat-Ayat Tahlil*, cet. ke-2. Jakarta, Lentera Hati, 2001.
- An-Naisaburi, Imam Abi al-Husaini Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushairi. *Shahih Muslim*, Juz 6. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Rusyd, Ibnu. *Bidâyat al-Mujtahid wa al-Nihayah al-Muqtasid*. Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1975.
- An-Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Syarief. *Majmu al-Sharh’u al Muhazzab*. tt, tp:tt, Juz 5.
- Woodward, Mark R. The "Slametan": *Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam*, *History of Religions*, Vol. 28, No. 1 Aug., 1988.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Geertz, Hildred. *Keluarga Jawa*, Terj. Grafiti Pers. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Suwito NS, "Slametan dalam Kosmologi Jawa: Proses Alkultisasi Islam dengan Budaya Jawa," *Ibda' Jurnal Studi Islam dan Budaya*. P3M STAIN Purwokerto. vol. 5, no.1 Januari-Juni 2007.
- Chodjim, Achmad. *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Suyono, Capt. R. P. *Dunia Mistik Orang Jawa, Roh, Ritual, Benda Magis*. Yogyakarta, LKis, 2007.
- Amin, M. Darori. *Islam & Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2000.

- Al Kahlani, Al Sayyid al Imam Muhammad bin Ismail. *Subulussalam* Juz 2. Singapura : Maktabah Wa Matba'ah Sulaiman Mar'I, 1279 H/ 1960.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir al Qur'an al Adzim* jilid 3. Bairut Libonon : Dar al Ma'rifa, 1409 H/ 1989 M.
- Taimiyah, Ibnu. *Majmu' Fatawa* vol.1, Cairo; t.p.,t.t.
- Waardenburg, J.D.J. *Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies*. Paris : Mouton Publisher, 1979.
- Al Hajj, Ibnu. *al Madkhal* vol.2, Cairo : al Matba'ah al Misriyah bi al Azhar, 1929.
- Al Sya'rowi, Muhammad Mutawalli. *Tafsir al Sya'rowi*, Cairo : Akbar al Yaum, 1991.
- Al Hasani, Al Sayid Muhammad bin Alwi al Maliki. *Manhaj al Salaf fi Fahm al Nusus Baina al Nazariyah wa al Tatbiq*. Dubay : Dairat al Auqot wa Syu'un al Islamiyah, 1419 H.
- Munawar Chalil's, Thoha Amim. *Reformist Thought A History of An Indonesian Religious Scholar 1908-1961*, Disertasi, McGill University, Montreal, 1997.
- Husyen, Muhammad. *Hayatu Muhammad, Sejarah Hidup Muhammad*. alih bahasa Ali Audah. Jakarta : PT. Victory Offset Prima, 1998.
- So'an, Shaleh. *Tahlilan Penelusuran Historis atas Makna Tahlilan di Indonesia*. Bandung: Agung Ilmu, 2002.
- Saksono, Widji. *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Wali Songo*. Bandung: Mizan, 1995.
- Partokusomo, Kartono Kamajaya. *Kebudayaan Jawa, Perpaduannya dengan Islam*. Yogyakarta: Ikatan Penerbit Indonesia Cabang Yogyakarta, 1995.
- Amin, Masyhur. *Dinamika Islam (Sejarah Traansformasi dan Kebangkitan)*. Yogyakarta: LKPSM, 1995.

- Ch.Jb, Masroer. *The History of Java, Sejarah Perjumpaan Agama-Agama di Jawa*. Yogyakarta, Ar-Ruzz, 2004.
- Manan, Mahmud. *Transformasi Budaya Unsur-unsur Hinduisme dan Islam*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.
- Indonesia, Hizbut Tahrir. *Peringatan Maulid Nabi Saw, Agar Tidak Menjadi Tradisi dan Seremoni Belaka*, Bulletin al-Islam, hal. 1, Edisi 348/Tahun XIV, tahun 2007.
- Al Amaly, Ja'far Murtadha . *Perayaan Haul dan Hari-hari Besar Islam Bukan Suatu yang Haram*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Abbas, Sirajudin. *40 Masalah Agama 2*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2004.
- Kaptein, Nico. *Perayaan Hari Sejarah Lahir Nabi Muhammad Saw, Asal Usul Sampai Abad ke 10/16*, terj Lillian D. Tedjasudhana. Jakarta: INIS, 1994.
- Machasin, *Dibaan/Barjanjen dan Identitas Keagamaan Umat*, dalam jurnal Theologia, Fak Ushuluddin IAIN Walisongo, vol 12, no 1 Februari, 2001.
- Daman, Rozikin. *Membidik NU Dilema Percaturan Politik Nu Pasca Khittah*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Hasymi, Ahmad. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: Al-Ma'aruf, 1993.
- Yuanzhi, Kong. *Muslim Tionghoa Ceng-Ho Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara*. Jakarta: Pustaka Popular Obor, 2005.
- Al-Anshari, Fauzan. *Garis-garis Besar Syari'at Islam*. Jakarta: Khairul Bayan, 2003.
- Suherman, Yunus. *Sejarah Perintisan Penyebaran Islam di Tatar Sunda*. Bandung: Pustaka, 1995.

Syamsurizal, *Ikhtisar Sejarah Singkat Syaikh Qurratul 'ain*. Karawang: Mahdita, 2009.

Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari : Karya Sastra Sebagai Sumber Pengetahuan Sejarah*. Bandung: Proyek Permuseuman, Jawa Barat, 1986.

Hussein Azmi, Madya Wan. dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: Alma'arif, 1989.

Jalil, Abdul. *Kerajaan Islam Perlak, Poros Aceh, Demak-Termate*. dalam dalam A. Hassjimy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: Alma'arif, 1989.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS



Ardiansyah, S.Th.I, M.Ag, lahir di Bekasi 09 Februari 1991. merupakan anak bungsu tujuh bersaudara dari pasangan Bapak H.Tandah bin H.Syihab dan Ibu Hj. Atnih binti H. Sarim. Pendidikan sekolah dasar ditempuh di SDN Jatiluhur 1 (1997-2003), kemudian melanjutkan Sekolah Menengah Pertama di SMP Islam Nurul Jihad (2003-2006) asuhan KH.

Nurhasan di kampung halamannya, tepatnya Kampung Pedurenan, kelurahan Jatiluhur, Kecamatan Jatiasih, Kota Bekasi. Selepas lulus SMP, kemudian melanjutkan jenjang SMA di Pondok Pesantren Daar El Ma'arif (2006-2007) di Kota Pandeglang, Provinsi Banten. Namun ketika menginjak masa tahun pertama di Pesantren ini Ayah beliau wafat, mulailah keluarga merasakan sulitnya finansial untuk tetap membiayai pendidikan penulis di Pesantren ini. Akhirnya karena alasan tersebutlah ia pindah ke Pondok Pesantren Al Barakah (2007-2009) Pondok Gede, Jatiasih, Bekasi. Dengan berbekal semangat yang tinggi, ia berhasil menimba ilmu dan menyelesaikan pendidikannya di Pesantren selama tiga tahun. Kemudian melanjutkan pendidikan Strata Satu (S1) mengambil program studi Tafsir Hadits pada Fakultas Ushuluddin di STIU Daarul Hikmah Yapidh selama empat tahun (2009-2013). Selama kuliah di sini aktifitas penulis adalah sebagai guru mengaji di TPQ WAKALUMI, pengajar Tahfizh di LTQ Yapidh, sekaligus merangkap sebagai staf perpustakaan SMPIT dan SMAIT Yayasan Perguruan Islam Darul Hikmah (YAPIDH). Kemudian penulis juga menimba ilmu untuk pendidikan bahasa Arab di Ma'had Utsman bin Affan Jakarta Timur dan pendidikan bahasa Arab tingkat *'Idadi* dan *diblum al'am* di LIPIA Jakarta Selatan cabang King Muhammad bin Saud University (*Jami'atul Malik Muhammad bin Su'ud*) Riyadh Saudi Arabia. Karena *ghirah* yang tinggi terhadap ilmu dan pendidikan, penulis melanjutkan pendidikan Strata Dua (S2) di Sekolah Pascasarjana Instituit Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta Selatan, dengan mengambil program studi yang sama yaitu Ilmu Tafsir (2015-2018). Adapun aktifitas-aktifitas penulis saat ini adalah sebagai pengajar bimbel bahasa Arab di LSI (Lingkaran Survei Indonesia).

Demikianlah sekilas mengenai biografi penulis, yang tentunya masih banyak kekurangan, terlebih masih ada cita-cita penulis yang belum terwujud yaitu menimba ilmu langsung ke Timur Tengah dan mempunyai karya tulis yang memberikan manfaat untuk masyarakat banyak. Semoga segera Allah SWT wujudkan. Amiin.

