

BAB IV

IJTIHAD DAN IKHTILAF HUKUM HAJI

ANTARA KEMENTERIAN AGAMA DAN PERSATUAN ISLAM

4.1 PENGENALAN

Ulama fiqh termasyhur telah tersebar di negeri-negeri dan telah terpengaruh oleh budaya lingkungan dan cara berfikir negeri itu yang berbeza antara satu sama lain. Kerana itu setiap ulama melakukan ijтиhad dan mencari jalan penyelesaian menurut jalan fikiran mereka yang dirasakan benar. Hal tersebut akan berlanjutan disebabkan oleh perbezaan waktu, tempat, metode dan instrumen akan menghasilkan perbezaan kadar, kualiti jenis dan kecenderungan terhadap pengertian atau makna dan hikmah yang ada pada agama Islam. Keadaan ini selanjutnya menyebabkan pertumbuhan bermacam jenis fahaman, pendapat dan pengertian. Justeru, muncul pemikiran untuk membuat peraturan-peraturan dalam berijtihad dan pengambilan hukum agar dapat memperoleh pendapat yang benar dan dapat mengurangkan jarurang perbezaan pendapat tersebut.

Dewasa ini, antara yang menjadi sebab utama perselisihan dan perpecahan di kalangan golongan aktivis kebangkitan Islam ialah perselisihan dalam masalah cabang-cabang fiqh, ia muncul akibat wujudnya pelbagai sumber dan aliran dalam memahami nas serta pengistinbatan hukum yang tiada nasnya. Perselisihan ini terjadi antara dua pihak iaitu yang memperluaskan dan yang menyempitkan, antara pihak yang memperketatkan dan yang memperlonggarkan, antara pihak-pihak yang cenderung kepada zahir nas dan yang cenderung kepada *ra'y* (rasional), antara pihak yang

mewajibkan semua orang untuk bertaklid kepada mazhab dan pihak yang melarang kepada orang untuk bermazhab. Di samping itu, ada pula yang bersikap moderat; iaitu pihak yang membolehkan orang awam bertaklid tanpa membatasi mazhab tertentu. Mereka juga menekankan kepada setiap orang yang terpelajar agar menyempurnakan kekurangannya sehingga mencapai tingkatan orang yang mampu mempertimbangkan dalil-dalil dan *mentarjih* (memilih mana yang lebih kuat) antara pendapat yang ada, Serta melakukan ijтиhad mengenai beberapa masalah yang masih baharu.

4.2 IJTIHAD DALAM SOROTAN

Lima belas abad sudah berlalu daripada zaman Nabi sehingga sekarang, pelbagai peristiwa telah terjadi. Permasalahan pun tak kunjung padam, sedangkan penyelesaiannya belum lagi ditemui. Segalanya mengalami perubahan. Perubahan itu berlaku dari sudut dalaman (*internal*) dan luaran (*external*).

Al-Shahrastānī menggambarkan keadaan ini dalam kitab *al-Milal wa al-Nihāl*: “Peristiwa dan kejadian-kejadian dalam ibadat dan muamalat tidak dapat dibatasi, dihitung dan diketahui dengan pasti bahawa wujudnya nas bagi persoalan-persoalan baharu dan tidak dapat digambarkan yang demikian. Dan nas-nas itu adalah terhad sedangkan peristiwa-peristiwa baharu yang muncul tidak berkesudahan.”¹

Sebagai sebuah agama yang diturunkan untuk seluruh umat manusia, Islam sudah sewajarnya mampu menyerap gejala-gejala dinamik tersebut dan menjadikannya sesuatu yang sebatی pada dirinya. Disebabkan itu didapati bahawa sebahagian besar ajaran Islam datang dalam bentuk yang global (*mujmal*). Bentuk global seperti itu memungkinkan setiap kelompok masyarakat dapat menerapkan hukum Islam sesuai

¹ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl* (Mesir: Mustafa al-Bāb al-Ḥalabī, 1967), 199.

dengan situasi dan keadaannya. Berhubung kait dengan masalah ini, Ahmad Zaki Yamanī mengatakan bahawa syariat Islam itu adalah sesuatu yang selalu tumbuh dan berkembang mengikuti pertumbuhan dan perkembangan masyarakat, dan dalam setiap pertumbuhan tersebut, ia selalu menyesuaikan diri dengan keadaan masyarakat dan keperluan sekitar.²

Gambaran tersebut sudah tentu memaksa dan mendorong para cendekiawan muslim untuk selalu berusaha menangkap dan mengaktualkan nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam melalui pelbagai inovasi dalam pelbagai bidang kehidupan yang belum dijelaskan secara tekstual dalam al-Quran dan sunnah. Kerana itu, semenjak abad pertama Hijriyah para sarjana hukum Islam mula tampil ke hadapan dengan bersungguh-sungguh (*jihād bi al-‘ilm*) menggunakan akal dan kepandaian mereka untuk menumbuh dan mengembangkan dari segi ‘*amaliyyah* dalam syariat Islam. Mereka berusaha keras untuk membentuk hukum yang dianggap paling sesuai dengan hukum yang pernah ditetapkan oleh nabi atau sekurang-kurangnya mendekatinya.

Usaha keras para sarjana hukum Islam dalam mengembangkan hukum ‘*amaliyyah* menurut kamus hukum Islam lebih dikenali sebagai ijtihad . Kemudian, ijtihad mengalami perkembangan yang meluas dan menjadi satu disiplin ilmu yang tegak dengan keperibadian sendiri yang dikenal sebagai ilmu fiqh. Oleh sebab itu, fiqh Islam yang dikenali sekarang tidak tumbuh sekali gus. Malahan tumbuh secara beransur-ansur dan beranjak dari satu tahap ke satu tahap sehingga mencapai bentuknya yang sempurna. Sebelum Rasulullah SAW wafat, beliau telah menyempurnakan dasar-dasar fiqh yang asas dan prinsip-prinsip yang penting sebagai tempat berpijak dan

² Ahmad Zakki al-Yamanī, *al-Shari‘ah al-Khalidah wa Mushkilah al-‘Aṣr: Syariat Islam Yang Abadi Menjawab Tantangan Masa Kini*, terj. Mahyuddin Syaf (cet. ke-2, Bandung: PT al-Ma’arif, 1980), 27.

berpedoman bagi fuqaha dan ulama dalam menetapkan hukum yang sesuai dengan masa, tempat dan suasana.

Fiqh yang dipandang sama dengan istilah hukum Islam dalam pembahasan ini, pada mulanya disusun oleh sarjana-sarjana hukum Islam kenamaan yang dikenali sebagai ulama pendiri mazhab. Ulama mazhab di kalangan umat Islam Sunni yang besar pengaruhnya hingga sekarang dapat bertahan antaranya adalah pendapat Imam Abū Hanīfah (80H. – 150H.), Imam Mālik (93H. – 175H.), Imam Syafii (150H. – 204H.) dan Imam Ahmad (164H. – 241H.). Ajaran hukum dari ulama mazhab itu memperoleh para pendukung dan penganutnya yang dimanifestasikan dalam bentuk mazhab; sedangkan keupayaan mengkodifikasikan fiqh dari setiap imam mazhab itu dilakukan dua belas abad yang lalu, secara tepatnya pada abad ketiga Hijriyah.³

Pada mulanya, hukum Islam berjalan tanpa berdasarkan sesuatu hukum yang tertulis, kecuali al-Quran. Ini terjadi kerana pengetahuan para sahabat nabi dan tabi'in mengenai al-Quran, bahasa Arab dan sebab-sebab turunnya ayat, rahsia syariat dan tujuannya telah sempurna. Pengetahuan ini diperoleh melalui pergaulan intensif dengan Nabi Muhammad SAW, selain kerana kecerdasan mereka sendiri. Oleh itu, mereka tidak memerlukan peraturan-peraturan untuk mengambil sesuatu hukum (*istinbāt*) sebagaimana mereka tidak memerlukan kaedah-kaedah untuk mengetahui bahasa mereka sendiri (bahasa Arab). Sesudah Islam berkembang luas dan bangsa Arab bergaul dengan bangsa lain, maka bermulalah penyusunan peraturan-peraturan bahasa Arab. Langkah ini perlu dilakukan selain untuk menjaga bahasa Arab sebagai bahasa al-Quran

³ Uyun Kamiluddin, "Ijtihad Sebagai Satu Usaha Penggali Hukum Islam dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Islam" (Skripsi, Fakultas Syari'ah, UNISBA, 1985), 5.

dari pengaruh bahasa lain dan juga supaya bahasa ini mudah dipelajari oleh bangsa lain.⁴

Orang pertama yang mengusahakan peraturan-peraturan tersebut ialah Imam Abū Yūsuf, sahabat akrab Imam Abū Hanīfah. Sayangnya, penulisan tersebut tidak sampai ke tangan kita. Sebaliknya orang yang mula-mula mengkodifikasikannya adalah Imam Idrīs al-Shāfi‘ī (w. 204H.) yang ditulis dalam kitab “*al-Risālah*.” Dalam kitab ini, beliau membicarakan al-Quran, kedudukan hadis dan jenisnya, ijmak, qiyas dan asas-asas pengambilan hukum. Peraturan-peraturan untuk berijtihad tersebut kemudian lebih dikenali dengan Ilmu Usul Fiqh.⁵

Ulama al-Shāfi‘iyah merupakan dasar awal bagi terbentuknya Ilmu Usul Fiqh yang kemudian perbaHASANNYA dilanjutkan oleh para ahli usul sesudahnya sehingga ilmu ini muncul menjadi satu disiplin ilmu tersendiri dengan konsep yang sangat mantap.⁶ Berkat ijtihad para ahli hukum (*mujtahid*) terdahulu, pengetahuan mengenai hukum Islam dan yang bersangkutan dengannya berhasil dirumuskan dan disusun menjadi satu disiplin ilmu yang teratur, tersusun dan berdiri sendiri. Berkat mereka pula ilmu fiqh berhasil dimodifikasi sehingga kini masih dapat disaksikan dan dinikmati.

Menurut Rifyal Ka’bah, perbaHASAN berkait rapat dengan hukum Islam dalam perjalanan bangsa Indonesia tidak hanya mendapat perhatian rasmi seperti di PPKI, konstituante, DPR, department pemerintahan atau lembaga rasmi negara lainnya, tetapi juga di peringkat rakyat terutamanya organisasi-organisasi masa yang berhubungan dengan Islam. Di peringkat rakyat ini, menurut Rifyal, Muhammadiyah (*Lajnah Tarjīh*) dan Nahdlatul Ulama (*Lajnah Bahth al-Masā’il*) sebagai dua organisasi Islam terbesar

⁴ *Ibid.*

⁵ A. Hanafi, *Ushul Fiqh* (cet. ke-14, Jakarta: Wijaya, 2001), 9-10; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadiningsrat dan Abdul Haris B. Wahid (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 31.

⁶ Wael B. Hallaq, *Ibid.*, 30.

dan tertua di Indonesia telah berusaha keras, malah semenjak sebelum kemerdekaan, telah membahaskan pelbagai permasalahan hukum yang berhubungan langsung dengan Islam, terutamanya yang berkaitan dengan kepentingan masyarakat umum. Masalah ini menjadi penting kerana pengertian hukum dalam Islam tidak hanya bersangkutan paut dengan aturan-aturan yang memerlukan kekuasaan untuk perlaksanaannya, tetapi juga semua perbuatan yang dilakukan warga masyarakat, baik yang berhubungan langsung ataupun tidak langsung dengan negara.⁷

Rifyal tidak menyebutkan PERSIS dengan majilis fatwanya “Dewan Hisbah” yang sebenarnya terlibat pula dalam usaha-usaha memecahkan pelbagai persoalan hukum Islam di Indonesia semenjak organisasi itu ditubuhkan pada 1923.⁸ Ini terjadi kerana fokus penelitiannya hanyalah hukum Islam di Indonesia dalam perspektif Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Padahal PERSIS mempunyai sumbangan yang cukup besar dalam pembentukan hukum Islam di Indonesia.⁹

⁷ *Ibid.*, 3.

⁸ Isa Anshary, *Manifestasi Perjuangan Persatuan Islam* (Bandung: Sekretariat PP. PERSI, 1958), 6.

⁹ Jenis-jenis keputusan yang pernah dikeluarkan oleh Dewan Hisbah PERSIS semenjak awal penubuhannya sehingga sekarang banyak sekali. Namun, hasil keputusan terutamanya sebelum tahun 1983, dokumentasinya tidak dapat ditemui sehingga sukar untuk menentukan jenis keputusan yang pernah dikeluarkan oleh Dewan Hisbah. Dokumentasi yang tercatit hanyalah keputusan Dewan Hisbah 1953 berkaitan definisi agama, harta warisan, keharaman memilih atau memasuki parti politik yang menentang atau bertentangan dengan Islam. (Shiddiq Amien (Editor), *Kumpulan Keputusan Dewan Hisbah Persatuan Islam* (Bandung: PERSIS Press, 2001), 17).

Pada tahun 1983 atau pasca kepemimpinan KH. E. Abdurrahman dan selanjutnya dipegang oleh KH. A. Latief Muchtar, MA., seluruh keputusan sidang Dewan Hisbah tersimpan dengan lengkap seperti berikut:

1. 1983-1985: sedekap dalam solat; solat Tarawih 4-4-3; fidyah bagi orang yang sakit; memperbanyak umrah bagi yang sakit; solat Jama' ketika menuaikan ibadat haji; solat *Qaṣar* di Makkah; solat Rawatib ketika safar; tasbih azan Subuh; hukum *mīqāt* di Qarnul Manazil; hukum menghormat bendera.
2. 1989: lafaz Ihlal Ihram; mengangkat tangan ketika melihat Baitullah; lafaz doa ketika melihat Baitullah; Multazam; minum air zam-zam; Hajar Aswad dan Rukun Yamani; *Sa'i* bagi yang tawaf *ifādah* yang melaksanakan haji tamattuk; posisi ketika i'tidal; cedar; hukum Mabit di Mina dan singgah di Namirah; hukum tawaf *ifādah*; takbir dan doa pada jamarat; solat sebelum ihram.
3. 1990: bayi tabung; transplantasi; transeksual; asuransi; SDSB.
4. 1991: harta yang wajib dizakatkan; pengertian riba.
5. 1992: mustaqiq zakat; pengertian lima wasaq; *Sa'i ba'da ṭawāf ifādah bagi mutamatti'*; solawat pada tasyahud awal; Qunut Nazilah; salam di Mimbar Pengajian.
6. 1993: *ramal* pada Tawaf Qudum; menikahkan wanita hamil; posisi imam wanita dalam solat; keluarga berencana; Dar al-Aytam.
7. 1994: Darul Arqam; solat Jumat dan Arafah; menjama' solat pada Yawm Tarwiyah; kaifiyah berpakaian ihram di luar Tawaf Qudum; hukum Mabit di Muzdalifah dan melontar Jumrah 'Aqabah; penggunaan alkohol pada proses

Ijtihad dan gerakan kembali kepada al-Quran dan sunnah yang disuarakan oleh PERSIS ini mengaplikasikan satu tuntutan bahawa warga PERSIS mesti memiliki kemampuan yang memadai untuk memahami ajaran-ajaran Islam yang terkandung dalam kedua sumbernya itu. Kerana itu, menurut Dede Rosada, peranan ulama yang bergabung dalam Majlis Ulama PERSIS (sekarang Dewan Hisbah PERSIS) menjadi sangat sentral, terutamanya bagi melahirkan pemikiran-pemikiran keagamaan yang murni sesuai dengan tuntutan al-Quran dan sunnah.¹⁰ Disebabkan oleh itu, semenjak awal penubuhannya, muncul ulama PERSIS yang mampu memecahkan pelbagai persoalan hukum Islam di kalangan masyarakat, terutamanya yang berkaitan dengan perkara ibadat. Kemudian terbinalah Dewan Hisbah PERSIS yang salah satu tugasnya

produksi makanan; cara yang disyariatkan di Rukun Yamani waktu Tawaf dan di Rukun Yamani Ba'da solat di Maqam Ibrahim; Jamak melontar Jumrah dan kaifiyahnya.

8. 1995: asuransi takaful; urine dijadikan obat; transplantasi dengan organ binatang haram; pengurusan jenazah AIDS; upacara adat dalam pernikahan dan berkhitian; *al-Hadyu* diganti dengan Qimah; rahim titipan/sewa rahim; siapakah Ahli sunnah Waljamaah itu?
9. 1996: isbal; euthanasia; wanita yang nifas di bulan Ramadan, Qadha atau Fidyah?; tawaf *ifādah* di luar tanggal 10 Zulhijah; doa di Jumrah 'Aqabah pada Yawum Tashrih; Turuq al-Istinbat hukum Islam (metode pengambilan keputusan hukum Islam); sighat takliq talaq.
10. 1997: isyarat di Hajar Aswad ba'da solat di Maqam Ibrahim; hukum *Sa'i* bagi wanita haid ba'da Tawaf; risalah zakat dan sawum.
11. 1998: perempuan menjadi presiden atau kepala Negara; isyarat telunjuk ketika duduk antara dua sujud; solat Zuhur pada hari raya 'ied yang jatuh pada hari Jumat; hukum solat dua raka'at ba'da Asar; posisi telapak kaki waktu sujud.
12. 1999: tasyahud awal pada solat malam; tawaf *ifādah* sepulang dari Mina, 12 dan 13 Zulhijah; hukum menghormati seseorang dengan cara berdiri; tata tertib sumpah (jabatan) dengan memegang al-Quran atau diletakkan di atas kepalा.
13. 2000: posisi zakat dan pajak; posisi tasawuf dalam Islam; transplantasi dengan tubuh non muslim; jual-beli saham = valuta asing dalam rangka *profit tacking*; menghajikan orang yang lanjut usia, yang sakit dan mati (badal); perbuatan obat atau kosmetik dari organ tubuh manusia yang sudah mati; perusahaan pada modal wajib zakat atau infaq?

Selama 2001-2004, Dewan Hisbah telah mengeluarkan produk ijтиhad sebanyak 27 keputusan yang terdiri dari beberapa tema.

1. *Aqidah*: hukum magik dan main silap mata; hipnotis dan tayangan-tayangan ghaib.
2. *Ibadah mahdah*: hukum melaksanakan Hajji Ifrad untuk penduduk luar Makkah; *fiqh al-janā'iz*; salam pada solat jenazah; membaca surah pada solat jenazah; solat jumat bagi musafir; istighasah dan solat istighasah; kedudukan hisab dan ru'yat dalam penetapan awal bulan; keluar *mīqāt* bagi muhrim dan setelah tahallul bagi haji tamattuk; zakat profesi dan ketentuan 2.5% untuk zakat *tijarah*; isyarat telunjuk pada duduk di antara dua sujud; keluar dari Mina dan hukum mabit di Mina pada *Layaliya Mina*; doa di Multazam; tawaf sebagai kerana keletihan atau kerana uzur lain dilanjutkan kemudian; meninggalkan Arafah setelah Isya; jadual kepulangan tiba sebelum tawaf *ifādah* kerana haid; jadual kepulangan tiba sebelum tawaf wada; ihram haji (8hb Tarwiyyah) di Mina; mengepalkan tangan waktu bangkit dari sujud untuk berdiri; mengangkat imam di antara maknum yang masuk.
3. *Muamalah*: hukum memelihara janggut dan misai; hukum *cloning* pada manusia menurut syariat Islam; hukum jual-beli cek dan sejenisnya; hukum *Isbal*; wakaf dengan wang. (Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis: Fungsi dan Peranan dalam Pembinaan Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Tafakur, 2006), 124-127.)

¹⁰ Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah PERSIS* (Jakarta: Logos, 1999), 2.

adalah melakukan kajian hukum Islam untuk melahirkan pemikiran-pemikiran dan aspek-aspek keagamaan lainnya.

4.3 ULAMA DAN KONSEP IJTIHAD

Sebagai sumber pertama dan utama hukum Islam, al-Quran mengandungi hukum-hukum yang sudah diperincikan dan sesuai sifatnya yang tidak berkembang serta hukum-hukum yang masih memerlukan pentafsiran dan berpotensi untuk berkembang. Ayat hukum yang berkaitan dengan ibadat, pada umumnya disebutkan asas-asasnya di dalam al-Quran. Tetapi, ayat-ayat mengenai ibadat itu dijelaskan oleh Rasulullah SAW secara terperinci dan lengkap yang direfleksikan dalam sunnahnya.

Abd. Salam Arief ada mengemukakan bahawa isi kandungan al-Quran memiliki dua dimensi, iaitu vertikal dan horizontal. Dari dimensi vertikal terkandung peraturan khusus yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan (*bersifat ‘ubūdiyyah*). Manakala dari dimensi horizontal, al-Quran dengan tegas menekankan hubungan sosial-kemasyarakatan (*social relation*) antara sesama manusia. Pada peraturan dimensi vertikal ini, sifat hukum yang berkaitan dengannya tidak bersifat *interpretable* di luar konteks praktikal Rasulullah SAW kerana pola ibadat *mahdah* dalam aturan teoretis telah ditentukan oleh Allah. Sedangkan aturan praktikalnya telah dicontohkan oleh Rasulullah SAW dalam sunnahnya.¹¹

Dari dimensi horizontal yang bercorak hubungan sosial-kemasyarakatan, penerapan hukum yang terkandung dalam al-Quran dan sunnah bersifat fleksibel. Tidak dapat dicanggah bahawa kemajuan budaya dan peradaban manusia sentiasa berkembang seiring dengan perkembangan ilmu dan teknologi. Muamalat merupakan aktiviti yang

¹¹ Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam, Antara Fakta dan Realita* (Yogyakarta: LESFI, 2003), 83.

bersifat horizontal yang akan sentiasa dilakukan oleh manusia dalam menjalini kehidupan sesama manusia. Dalil-dalil muamalat yang terkandung di dalam al-Quran dan sunnah bersifat *mujmal* dan sedikit sekali yang terperinci dan *qat'i* sehingga berpeluang besar untuk dilakukan ijтиhad hukum yang sesuai dengan kemaslahatan manusia.¹² Sehingga kini sudah ramai ulama yang telah mengemukakan beberapa teori hukum Islam dan antaranya adalah mengenai ijтиhad.

Mengenai teori perubahan hukum kerana perubahan waktu dan tempat yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim (1292-1350M) dalam kitabnya “*I'lām al-Muwaqqi'iñ*” ialah:

“Perubahan dan perbezaan fatwa hukum terjadi kerana perubahan dan perbezaan waktu, tempat, keadaan, niat dan manfaat”.¹³

Ibn al-Qayyim mengembangkan teori perubahan ini pada abad ke-empat belas (abad 7H). Selanjutnya teori ini diperbaharui menjadi sebuah teori yang dikembangkan di Barat pada abad ke-sebelas belas oleh Montesquieu dalam bukunya “*L'Esprit d'louis (Jiwa Hukum)*” yang menyatakan: “Adat istiadat manusia tidak tetap pada satu keadaan. Ianya berbeza-beza menurut perbezaan masa, malah berbeza pula kerana berlainan tempat dan cuaca.”¹⁴ Dengan rumusan bahasa yang berbeza, al-Sharussattāñ (w. 548 H/1153 M) dalam kitab “*al-Mihāl wa al-Nihāl*” mengemukakan pula teori yang inti patinya sama dengan Teori Perubahan Hukum, iaitu Teori Keterbatasan Nash.¹⁵

¹² *Ibid.*, 83-84.

¹³ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'iñ 'an Rabb al-'Ālamīn* (Bairut: Dār al-Jīl, 1973), 3: 148.

¹⁴ Hasbi al-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 36; Sobphi Mama Sani, *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islām*, terj: Ahmad Sudjono, *Filsafat Hukum Dalam Islam* (cet. 2, t.tp: PT. Al-Ma'arif, 1981), 160.

¹⁵ Shahrastāñ, *al-Milal wa al-Nihāl*, 199.

Teori perubahan hukum dan teori keterbatasan nas al-Quran dan hadis yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim dan al-Sharussattāñi itu menimbulkan implikasi bahawa pembaharuan pemikiran hukum Islam merupakan langkah yang sangat diperlukan untuk memberikan jalan keluar dalam masalah hukum terhadap masalah-masalah terkini yang selalu berkembang sejurus perkembangan budaya dan ilmu. Semenjak awal, kajian hukum Islam merupakan satu kajian yang sangat berkembang dan kreatif. Ianya tumbuh dan berkembang sebagai hasil pentafsiran terhadap prinsip-prinsip yang ada dalam al-Quran dan sunnah sesuai dengan susunan dan perkembangan masyarakat pada masa itu. Ianya juga merupakan pemikiran yang munasabah dari keadaan dan tempat di mana ia tumbuh dan berkembang.¹⁶

Prinsip Ibn al-Qayyim mengenai isu teori perubahan hukum juga dibahaskan dalam kitabnya “*al-Fawā’id*”. Beliau sentiasa menyandarkan perbahasan yang dilakukan atas apa yang terjadi dan tidak menginginkan pada hal-hal yang belum terjadi atau membuat andaian. Dalam masalah penentuan hukum, beliau selalu berpegang kepada al-Quran, sunnah, ijmak, fatwa sahabat, qiyas, melanjutkan hukum asal, maslahah mursalah dan menutup pintu keburukan.¹⁷

Menganalisis dan mencermati huraihan di atas, kelihatanmanhaj yang beliau gunakan dalam bidang fiqh, sangat berkait dengan keadaan dan zaman di mana beliau berada dan juga melihat keadaan masyarakat di mana hukum itu akan diterapkannya. Ini juga terpengaruh dengan metode ijtihad yang beliau gunakan terutamanya masalah ‘ūrf dan *al-dhāriyah*. Kerana itu kaedah fiqh yang beliau kemukakan “*taghayyur al-amkān bi taghayyur al-azmān wa al-amkinah wa al-aḥwāl*” mengandungi pengertian yang luas dan mendalam dalam pelbagai aspek fiqh kerana syariat Islam sentiasa menyandarkan

¹⁶ Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam, Antara Fakta dan Realita*, *Ibid.*, 11.

¹⁷ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā’id* (cet. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1973M), xxv.

kepada kemaslahatan manusia yang banyak berkait dengan tempat, zaman dan keadaan persekitarannya.

4.4 TEORI IJTIHAD

Hukum Islam menurut fiqh adalah hukum-hukum yang digali dari al-Quran dan sunnah melalui keupayaan nalar manusia yang disebut ijтиhad. Ijтиhad yang dilakukan oleh para *mujtahid* adalah sebuah cara pemikiran yang tidak terlepas dari konteks dan maksud wahyu ketika menghadapi situasi yang berbeza dan keadaan yang selalu berubah. Sudah ramai ulama yang membicarakan pengertian ijтиhad, baik secara bahasa maupun istilah.

Syariat Islam adalah suatu hukum ketuhanan dan ijтиhad merupakan merupakan suatu jalan untuk mendapatkan ketentuan-ketentuan hukum daripada dalil-dalil dan memberikan ketentuan hukum yang timbul kerana tuntutan kepentingan ijтиhad dalam hukum Islam ini menjadi suatu keharusan.

Dalam pelbagai kitab *uṣūl al-fiqh*, tiada perbezaan pendapat di antara ulama dalam mendefinisikan ijтиhad secara bahasa. Secara redaksinya, satu sama lain terdapat perbezaan, meskipun secara prinsip mereka sepakat bahawa ijтиhad, secara bahasa, bererti kekuatan atau keupayaan di mana dengan berusaha bersungguh-sungguh dan mengerahkan seluruh tenaga untuk mencapai sesuatu,¹⁸ atau pencurahan segenap kemampuan untuk mengerjakan sesuatu yang sulit. Atas dasar itu, menjadi salah jika perkataan ijтиhad digunakan untuk sesuatu pekerjaan yang ringan.

¹⁸ Zaydān, ‘Abd al-Karīm. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Baghdad: Maktabah al-Quds, 1976), 317.

Ijtihad menurut istilah ulama usul fiqh sebagaimana yang dikemukakan al-Shawkānī adalah mencurahkan kemampuan untuk memperoleh hukum syarak yang bersifat ‘*amalī* atau praktikal dengan jalan *istinbāt*.¹⁹

Ulama usul telah banyak memberikan definisi terhadap istilah ijtihad. Misalnya, ‘Abd al-Wahhāb Khalaf menidefinisikan ijtihad seperti berikut:²⁰

- a. Mencurahkan tenaga sepenuh dan sebanyaknya untuk mendapatkan hukum syarak yang berbentuk ‘*amalī* dengan cara *istinbāt* daripada dalil-dalil dan sumber syarak.
- b. Mencurahkan segala tenaga untuk mendapatkan hukum syarak daripada sesuatu dalil yang terperinci atau *tafsīlī* dari dalil-dalil syariat.
- c. Usaha seorang *mujtahid* dengan mengerahkan segala kemampuan yang ada untuk memperoleh hukum syarak yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* melalui cara yang ditetapkan oleh syarak.

Abū Zahrah mengertikan ijtihad ialah mengerahkan segala kemampuan bagi seorang ahli fiqh dalam melakukan *istinbāt* hukum yang bersifat amali dari dalil-dalil yang terperinci.²¹

‘Abd al-Ḥamīd Ḥakīm mendefinisikan, ijtihad sebagai pencurahan segenap kemampuan dalam mencapai hukum syarak dari al-Quran dan sunnah dengan jalan *istinbāt*.’²²

¹⁹ Al-Ṣḥawkaṇī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Abdullah al-Ṣḥawkaṇī al-Ṣān’ānī. *Irshād al-Fuṣūl ila Tahqīq al-Haq min ‘Ilm al-Uṣūl* (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.), 250.

²⁰ Al-Khalaf, ‘Abd al-Wahhāb, ‘*Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlīs al-A‘lā li al-Da‘wah al-Islāmiyyah, 1977), 256.

²¹ Muḥammad bin Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.t.: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1957), 379.

²² Ḥakīm, ‘Abd al-Ḥamīd, *al-Sulam* (t.t.: al-Maktabah al-Shari‘ah, t.t.), 59.

Menurut Idrus H. al-Kāf, ijtihad adalah mencurahkan segala kesanggupan (tenaga dan fikiran) untuk menemukan hukum syarak dari dalil-dali yang terperinci dari kaedah-kaedah hukum syarak²³.

Menurut A. Hanafi, ijtihad ialah mencurahkan segala tenaga untuk menemukan sesuatu hukum syarak melalui salah satu dalilnya dengan cara-cara tertentu.²⁴

Berkaitan dengan pengertian tersebut, Hasbi al-Shiddieqy menerangkan bahawa²⁵ sebahagian ahli usul menetapkan bahawa ijtihad adalah menggunakan segala keupayaan untuk mengeluarkan hukum syarak dari al-Quran dan sunnah Rasul. Justeru, ijtihad melalui *istinbāt* hukum dilakukan dengan jalan; (a) *Istidlāl*; (b) *Istiṣhāb*; (c) *Istihsān*; (d) *Maṣlahah mursalah*; (e) *Barā’ah aṣliyyah*; (f) *Sadd al-dhari‘ah*; dan (g) ‘Urf.²⁶

Adapun tujuan ijtihad adalah bagi setiap peristiwa hukum sama ada sudah ada nasnya yang bersifat *zanni* mahupun belum ada nasnya sama sekali. Dalam pada itu ijtihad adalah pengajaran yang penting sekali bagi pembinaan dan perkembangan hukum Islam. Pembukaan pintu ijtihad secara bebas dalam hukum Islam tidak bererti bahawa setiap orang boleh melakukan ijtihad. Hanya orang-orang yang telah memiliki syarat-syarat tertentu terutama yang berhubungan dengan sikap ketika menghadapi nas-nas yang berlawanan²⁷.

²³ Idrus H. Alkaf. *Ijtihad Menjawab Tantangan Zaman*. (Solo: CV Ramadani, 1988), 19.

²⁴ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis: Fungsi dan Peranan dalam Pembinaan Hukum Islam di Indonesia* (cet. ke-1, Bandung: Tafakur, 2006), 33.

²⁵ Hasbi al-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 63.

²⁶ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, 34.

²⁷ Idrus H. Alkaf, *Ijtihad Menjawab Tantangan Zaman*, 19.

Terdapat beberapa metode atau cara untuk melakukan ijtihad, baik ijtihad dilakukan sencara individu mahupun bersama-sama dengan orang lain. Antara metode atau cara berijtihad adalah:

- a. *Ijmā‘*, adalah persetujuan atau kesesuaian pendapat para ahli mengenai suatu masalah pada suatu tempat di suatu masa.
- b. *Qiyās*, adalah menyamakan hukum suatu hal yang tidak terdapat ketentuannya di dalam al-Quran dan sunnah dengan hal lain yang hukumnya disebutkan dalam al-Quran dan sunnah Rasul kerana persamaan ‘*illah*-nya²⁸.
- c. *Istidlāl*, adalah menarik kesimpulan dari dua hal yang berlainan.
- d. *Maṣlahah mursalah*, adalah cara menemukan hukum sesuatu hal yang tidak terdapat ketentuannya baik di dalam al-Quran mahupun kitab hadis, berdasarkan pertimbangan kemaslahatan masyarakat atau kepentingan umum.
- e. *Istihsān*, adalah cara menentukan hukum dengan cara menyimpang dari ketentuan yang sudah ada demi keadilan dan kepentingan sosial. Istihsan adalah suatu cara untuk mengambil keputusan yang tepat menurut suatu keadaan.
- f. *Istiḥāb*, adalah menetapkan sesuatu hukum menurut keadaan yang terjadi sebelumnya, sehingga ada dalil yang mengubahnya.
- g. *‘Urf*, adalah adat yang tidak bertentangan dengan hukum Islam yang tetap kukuh terus berlaku dalam masyarakat yang bersangkutan.²⁹

²⁸ Ade Dedi Rohayan, *Ilmu Usul Fiqh* (Pekalongan: STAIN Press, 2005), 107-108.

²⁹ Moh. Daud Ali, *Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), 120-123.

Ijtihad yang berkembang kini sebenarnya sudah dikenali semenjak zaman Rasulullah SAW dan lebih berkembang lagi pada zaman *Khulafā' al-Rāshidīn* serta imam pendiri dan tokoh mazhab hukum (abad dua hingga tiga Hijriyah) sesuai dengan pengalaman rohani yang dimiliki oleh para pakar hukum Islam ketika mereka melakukan ijtihad. Dalam perkembangannya, lahirlah kaedah-kaedah hukum yang berkaitan dengan teori ijtihad ini. Juhaya S. Praja mengutip kaedah hukum mengenai ijtihad itu dari karya Abū al-Hasan ‘Ubaydillah bin al-Husayn bin al-Karkhī (160-240H.) yang berbunyi:

“Pada asalnya suatu perkara telah ditetapkan hukumnya berdasarkan ijtihad maka ketetapan tersebut tidak dapat dihapuskan dengan hasil ijtihad serupa. Ketetapan tersebut dapat dihapus berdasarkan nas.”³⁰

Dari segi metodenya, ulama usul ada yang membahagikan ijtihad kepada tiga bahagian: pertama, *ijtihād bayānī*, iaitu ijtihad untuk menjelaskan hukum-hukum syarak dari nas. Kedua, *ijtihād qiyāsī*, iaitu ijtihad terhadap permasalahan yang tidak terdapat dalam al-Quran dan sunnah dengan menggunakan metode qiyas. Ketiga, *ijtihād al-istiṣlāh*, iaitu ijtihad terhadap permasalahan yang tidak terdapat dalam al-Quran dan sunnah dengan menggunakan *ra'y* berdasarkan kaedah *istiṣlāh*.³¹

Menurut Rifyal Ka'bah, selain beberapa teori hukum Islam tersebut, teori terpenting dari pemikiran hukum dalam Islam adalah berkaitan *al-Ahkām al-Khamsah* (lima kaedah hukum). Kaedah ini adalah kaedah hukum praktik mengenai wajib, haram, makruh, *nadb* atau sunat dan *ibaḥah* yang menerangkan perbuatan orang yang dibebani oleh ketentuan hukum (*mukallaf*).³² Dalam konteks keindonesiaan, hukum Islam diakui

³⁰ Juhaya S. Praja, *Pilsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM Unisba, 1995), 120.

³¹ Rahmat Syafi'i, *Ilmu Ushul Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 104; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: PT LOGOS Wacana Ilmu, 2001), 2:267-268; Abdurrahman Dahlan, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2010), 347-349.

³² Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, 11.

keberadaannya dan berlaku secara *normatif*³³ atau *yuridis-formal*,³⁴ malah *yuridis-konstitusional*.³⁵

Kedatangan Belanda ke Indonesia sebagai penjajah walaupun pada mulanya tiada kaitan sama sekali dengan agama, namun dalam perkembangannya, demi kepentingan penjajah, tidak boleh terhindar daripada pertembungan dengan masalah hukum penduduk peribumi. Berlakunya hukum adat bagi bangsa Indonesia dan hukum agama bagi pemeluknya, maka muncul beberapa teori seperti: *Teori Receptio in Complexu, Receptie, Receptie Exit, Receptio A Contrario, dan Teori Eksistensi*. Teori-teori tersebut menjelaskan bahawa kewujudan hukum Islam dalam tata hukum nasional menjadi satu kenyataan yang tidak dapat diingkari kewujudannya, malah merupakan bahan utama hukum nasional.³⁶

4.4.1 Dasar Hukum Ijtihad

Ijtihad mengajar untuk berfikir terhadap segala permasalahan hukum. Ia menyuruh manusia untuk berfikir secara ilmiah dalam menghadapi kenyataan hidup. Oleh sebab itu, para sahabat nabi dan sesudahnya sentiasa melakukan ijtihad terhadap

³³ Disebut berlaku secara *normatif* kerana ada bahagian dari hukum Islam yang mempunyai hukum kemasyarakatan apabila hukum itu dilanggar. Bahagian hukum ini adalah hukum Islam yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan. Dipatuhi atau tidaknya hukum Islam yang berlaku secara *normatif* dalam masyarakat akan sangat bergantung kepada kesedaran iman umat Islam itu sendiri. Perlaksanaannya juga diserahkan sepenuhnya kepada kesedaran orang yang bersangkutan. Keadaan hukum Islam yang demikian adalah bahagian dari hukum Islam yang berlaku secara tradisi. (Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia* (cet. ke-2, Jakarta: Gema Media Pratama, 2002), 4).

³⁴ Disebut berlaku secara *yuridis-formal* kerana bahagian dari hukum Islam yang mengatur hubungan sesama manusia dan antara manusia dengan makhluk lainnya. Bahagian hukum Islam ini berlaku menjadi hukum positif berdasarkan atau kerana ditunjuk oleh peraturan perundangan seperti perkahwinan Islam berdasarkan fasal 2 ayat (1) UU No. 1/1974 mengenai Perkahwinan, Hukum *Mawārith* berdasarkan fasal 49 UU No. 7/1989 mengenai Peradilan Agama jo. Inpres No. 1/1991 mengenai Kompilasi Hukum Islam (KHI), Hukum Perwakafan berdasarkan fasal 49 ayat (3) UU No. 5/1960 mengenai Peraturan Dasar Pokok-pokok Agraria jo. PP No. 28/1977 mengenai Perwakafan Tanah Milik. (*Ibid.*, 4-5).

³⁵ Hukum Islam berlaku secara *yuridis-konstitutional* berdasarkan fasal 29 ayat (1) UUD 1945 yang menyatakan bahawa: “Negara berdasarkan atas ketuhanan Yang Maha Esa.” Terhadap fasal 29 UUD 1945 tersebut, Hazairin mentafsirkan, antara lain, bahawa dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia tidak boleh terjadi atau berlaku sesuatu yang bertentangan dengan kaedah-kaedah Islam bagi umat Islam. Demikian pula bagi umat lain. Negara Kesatuan Republik Indonesia wajib menjalankan syariat Islam bagi orang Islam. Demikian pula bagi umat yang beragama lain. (*Ibid.*, 5).

³⁶ Muchsin, *Masa Depan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: IBLAM, 2004), 23-25; Ichrijanto SA., “Kontribusi Hukum Islam Terhadap Hukum Nasional,” dalam *Mimbar Hukum, No. 3, Tahun V* (Jakarta: al-Himah Ditbimbapera Islam, 1994), 19.

setiap peristiwa yang terjadi termasuklah hukumnya yang tiada ketentuannya di dalam al-Quran dan sunnah.

Banyak ayat al-Quran yang mengemukakan betapa pentingnya berijtihad, antaranya, al-Hashr 59: 2, al-Isrā' 17: 36, al-Nisā' 4: 36 dan 59. Menurut al-Nisā' 4: 59, apabila kaum muslimin berselisih dalam suatu persoalan, hendaklah dikembalikan persoalan tersebut kepada Allah dan Rasul-Nya. Sayyid Muhammad Rashid Riḍā berkata bahawa kalimat “mengembalikan persoalan kepada Allah dan Rasul-Nya” telah disyariatkan. Langkah yang mesti diterapkan adalah kaedah umum terhadap persoalan atau peristiwa tersebut sesuai dengan maksud syarak. Dalam hal ini, tidak lain adalah ijtihad.

Dari ‘Amru bin al-‘As r.a., bahwasanya Rasulullah SAW bersabda:

إِذْ حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرٌ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ.

Ertinya: “Apabila seorang hakim menghukumi satu perkara, lalu berijtihad dan benar, baginya dua pahala. Dan apabila ia menghukumi satu perkara, lalu berijtihad dan keliru, baginya satu pahala”.³⁷

Hadis ini menyebutkan tentang permasalahan seorang qadhi. Walaupun demikian seorang mufti (pemberi fatwa) juga termasuk di dalamnya dengan terkumpulnya sebab bahawa perkataan mereka berdua diperintahkan untuk menghasilkan hukum syarak. Oleh itu, perkataan mereka diberi keuzuran jika keliru.

Jika seorang mufti berasal dari kalangan ahli ilmu atau ulama yang ada padanya syarat-syarat untuk berfatwa dan telah mencerahkan seluruh kemampuannya untuk mencapai kebenaran, kemudian ia berfatwa dengan jangkaan kuat (*ghalabah al-żann*)

³⁷ H.R Imam al-Bukhari, 13/268; dan Imam Muslim, no. 1716 dari hadis ‘Amru bin al-‘As r.a.

bahawa yang ia putuskan tersebut benar berdasarkan dalil-dalil (yang diketahui), tetapi ternyata keliru; maka ia tidak berdosa dalam kekeliruannya itu.³⁸ Hal ini masuk dalam kaedah yang terkandung dalam firman Allah SWT:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكُنْ مَا تَعْمَدُتْ قُلُوبُكُمْ

Al-Ahzāb 33:5

Ertinya: “*Dan tiada dosa ke atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu.*”

Pahala ijтиhad tetap ada dan tidak hilang akibat kekeliruannya. Ini kerana syariat telah memerintahkannya untuk memenuhi kewajipan berfatwa, dan ia telah melakukan apa yang diperintahkan. Maka, ia berhak memperoleh pahala atas usaha yang dilakukan. Walaupun demikian, pahala yang diperolehi tidaklah sebesar pahala yang diperolehi oleh mufti yang benar (dalam ijтиhadnya). Mufti yang benar dalam ijтиhadnya telah menunjukkan kebenaran. Sedangkan ia keliru, belum menunjukkan kepada kebenaran.

Jika ada yang berfatwa padahal ia bukan seorang yang layak berfatwa, lalu keliru; atau ia seorang ahli fatwa namun belum mengerahkan segenap kemampuannya untuk mencari kebenaran, lalu keliru; maka ia tidak diberikan keuzuran dalam kekeliruannya. Malah ia termasuk orang yang berdosa, kerana ia telah menyesatkan orang lain dari jalan Allah.³⁹ Allah SWT telah berfirman:

لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضْلُلُونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِلَّا سَاءَ مَا يَرْزُونَ.

Al-Nahل 16:25

³⁸ Al-Muqaddamah, Muhammad bin Ahmad bin Ismail, *Fiqh 'Ashrāt al-Sā'ah* (cet. 6, t.tp: Dār al-'Ilmiyyah, 1429H), 13.

³⁹ *Ibid.*, 14.

Ertinya: “*Ucapan mereka menyebabkan mereka memikul dosa-dosanya dengan sepenuh-penuhnya pada hari kiamat, dan sebahagian dosa-dosa orang yang mereka sesatkan yang tidak mengetahui sedikitpun (bahawa mereka disesatkan). Ingatlah, amat buruklah dosa yang mereka pikul.*”

Rasulullah SAW telah bersabda:

إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ الْعِلْمَ اتْسِرَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بَقْبَضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّىٰ إِذَا
لَمْ يُبْقِي عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَّالًا فَسَيُئُوا فَأَفْتُوْ بِعَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضْلُّوا.

Ertinya: “Sesungguhnya Allah tidaklah mengangkat ilmu dengan sekali cabut dari para hamba. Namun Allah akan mengangkat ilmu dengan mewafatkan para ulama. Sehingga apabila tidak tersisa seorangpun dari ulama, manusia mengangkat pemimpin dari golongan orang-orang bodoh. Mereka ditanya lalu berfatwa tanpa ilmu. Mereka pun sesat dan menyesatkan (orang lain).”⁴⁰

Dan telah berkata al-Baghawī dalam kitab “*Fiqh ‘Ashrāt al-Sā‘ah*”:⁴¹ “Dan sabda Nabi SAW dalam hadis: ‘Apabila ia berijtihad kemudian keliru, baginya satu pahala’; tidaklah bermaksud dengannya ia diberikan pahala kerana kekeliruan (yang ia lakukan). Akan tetapi ia diberikan pahala dalam kesungguhannya (ijtihadnya) untuk mencari kebenaran, kerana ijtihadnya merupakan sebahagian dari ibadat. Dosa dalam kekeliruan itu ada jika ia tidak bersungguh-sungguh dalam ijtihad. Dan ini ada pada diri orang yang berkumpul padanya peralatan/wadah untuk berijtihad. Adapun orang yang tidak berhak untuk berijtihad, maka ia termasuk orang yang telah memberat-berat/memaksakan diri sehingga tidak diberikan keuzuran atas kekeliruannya dalam memutuskan hukum. Malah, dikhawatirkan kepadanya ditimpa dosa yang sangat besar. Diriwayatkan dari Buraydah r.a., dari Nabi SAW, beliau bersabda: “*Hakim itu ada tiga*

⁴⁰ H.R. Imam al-Bukhari, 1/163-164, dan Imam Muslim, no. 2673.

⁴¹ Al-Muqaddamah, *Fiqh ‘Ashrāt al-Sā‘ah*, 15.

*golongan. Dua masuk surga dan dua masuk neraka. Golongan yang masuk surga adalah orang yang mengetahui kebenaran lalu memutuskan dengannya. Adapun orang yang mengetahui kebenaran akan tetapi ia menyimpang daripadanya dalam hukum, maka ia masuk neraka. Dan orang yang memutuskan perkara dengan kebodohan, maka ia masuk neraka.*⁴²

Berdasarkan dalil-dalil di atas, para sahabat, tabi'in dan kaum muslimin digalakkan untuk berijtihad terhadap setiap peristiwa yang terjadi dan tiada ketentuan hukumnya setelah mereka memenuhi syarat sebagaimana layaknya seorang *mufti* atau *mujtahid*.

Khalifah Abū Bakr r.a. ketika berhadapan dengan satu peristiwa (permasalahan) hukum yang tidak terdapat di dalam al-Quran dan hadis, beliau berijtihad dalam bentuk ijmak sahabat. Khalifah ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb r.a. pernah mengarahkan kepada hakimnya, Sūrayh al-Qaḍī, untuk memutuskan perkara dengan al-Quran dan sunnah. Bila tidak terdapat di sana keterangan yang tegas, ‘Umar menyuruhnya untuk berijtihad.⁴³

Pada zaman nabi, para sahabat diizinkan untuk berijtihad sebagaimana langkah Mu‘ādh bin Jabal ketika berdialog dengan Nabi Muhammad SAW saat beliau akan dihantar ke Yaman sebagai Gabenor dan qadhi. Hadis ini menjadi titik tolak adanya ijtihad.

كَيْفَ تَفْضِي إِذَا عُرِّضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابٍ اللَّهِ؟ قَالَ: فِسْنَةٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا

⁴² H.R. Imam Abū Dāwūd, no. 3573, al-Tirmidhi, no. 1322, Ibn Mājah, no. 2315, dan di sahihkan oleh al-Hakim serta disepakati oleh al-Dhahabi, 4:90.

⁴³ Al-Khalaf, ‘Abd al-Wahāb, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 22.

فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي وَلَا أُلُوْ: قَالَ مُعَدْ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولُ اللَّهِ لِمَا يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ.

Ertinya: “Bagaimana cara kamu menyelesaikan perkara jika diajukan kepadamu suatu perkara?” Mu‘ādh menjawab, “Akan aku putuskan menurut ketentuan hukum yang ada dalam al-Quran”. “Kalau kamu tidak dapatkan dalam Kitab Allah?” Nabi bertanya selanjutnya. “Akan aku putuskan menurut hukum yang ada dalam sunnah Rasul,” jawab Mu‘ādh lebih lanjut. “Kalau tidak (juga) kamu jumpai dalam sunnah Rasul dan tidak pula dalam Kitab Allah?” Nabi mengakhiri pertanyaannya. Mu‘ādh menjawab, “Aku akan berijtihad dengan penuh bijaksana (tidak melampaui batas),” “Kemudian Rasul pun mengakhiri dialognya sambil menepuk-nepuk dada Mu‘ādh dan beliau bersabda, “Segala puji hanya bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasul-Nya jalan yang diridhai Rasul Allah.”⁴⁴

Berkaitan dengan ijtihad pada zaman Rasulullah SAW, Masyfuk Zuhdi⁴⁵ berpendapat bahawa,⁴⁶ secara umum, sahabat yang berijtihad pada zaman Rasulullah SAW di dorong oleh; (a) kesulitan untuk berkomunikasi dan berunding dengan Nabi SAW kerana berjauhan tempat tinggal, misalnya Nabi di Madinah dan Mu‘ādh di Yaman; (b) Keadaan yang sangat mendesak untuk mengambil kebijakan atau keputusan dan sikap kerana dikhuatirkan kehilangan kesempatan dan momentum yang baik.

Berdasarkan jumlah pelakunya, ijtihad terbahagi kepada dua: *ijtihād fardī* dan *jamā‘ī*. *Ijtihād fardī* adalah ijtihad perseorangan (*individual*), iaitu ijtihad dalam satu persoalan hukum yang dilakukan oleh seorang *mujtahid*. *Ijtihād jamā‘ī* adalah ijtihad

⁴⁴ Abū Dawūd, *Sunan Abī Dawūd* (Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabī, 1952), 2: 268.

⁴⁵ Beliau adalah Dekan Fakulti pendidikan dan Pengajaran Univeristi Muhammadiyah Malang yang didirikan pada tahun 1968. Pada tahun 1970, Fakulti Keguruan dan Ilmu Pendidikan Jurusan Pendidikan dan Pengajaran Islam berubah namanya menjadi Fakulti Tarbiyah, dan bersamaan dengan ini terjadi penggantian kepimpinan dan Rektor dijawat oleh Drs. Masyfuk Zuhdi. Selain itu, beliau adalah seorang pakar perundangan hukum Islam dan banyak menulis karya ilmiyah yang sangat bermanfaat. (agamaislam.umm.ac.id/home.php?c=02020202).

⁴⁶ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, 38.

dalam sesuatu persoalan ketika sekelompok *mujtahid* mengadakan analisis sesuatu masalah untuk menetapkan status hukumnya.⁴⁷

Mengenai *ijtihād fardī* seperti sahabat yang menemukan satu kes hukum yang belum diketahui, mereka pun berijtihad. Setelah berijtihad, mereka melaporkan hukum kes tersebut kepada Rasulullah SAW. Adapun *ijtihād jamā‘ī* melalui *athar* sahabat yang masyhur yang diriwayatkan oleh Maemun bin Mahran. Ini berkaitan dengan tindakan Abū Bakr dan ‘Umar r.a. ketika menghadapi masalah yang tiada nas. Kedua-dua sahabat itu tidak segera memutuskan sesuatu persoalan apabila hukum atas peristiwa itu tiada ketentuannya di dalam Kitabullah dan sunnah. Mereka mengumpulkan terlebih dahulu tokoh-tokoh masyarakat, kemudian bermusyawarah dengannya. Apabila terjadi kesatuan pendapat atas masalah itu, baharulah beliau memutuskannya.⁴⁸

4.4.2 Lapangan dan Jenis Ijtihad

Ilmu fiqh memiliki ruang perbahasan yang cukup jelas, iaitu mengenai tingkah laku manusia. Sama ada yang berhubungan dengan Allah (ibadat) maupun dengan sesama manusia dan makhluk lainnya (muamalat). Menurut Muhammad al-Madani,⁴⁹ syariat Islam yang begitu luas dan banyak cabangnya itu berpangkal dari dua bahagian hukum: *qat‘ī*⁵⁰ dan *zanni*.⁵¹

⁴⁷ *Ibid.*, 39.

⁴⁸ Asy'mini Abdurrahman, *Pengantar Kepada Ijtihad* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 17; Muchtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: Ma'arif, 1986), 396; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 2:273.

⁴⁹ Al-Madani, Muhammad, *Mawātin al-Ijtihād fī Sharī‘ah al-Islāmiyyah: Lapangan Ijtihad Dalam Syari‘at Islam*. terj. Masyhur Amin (Yogyakarta: Sumbangsih Offset, 1980), 5-7.

⁵⁰ Perkataan *qat‘ī* berasal dari bahasa Arab *al-qat‘ī* yang terbentuk daripada perkataan *qat‘un*. Kemudian mendapat tambahan *yā’nisbah*. Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Ponpes Krupyak, 1984), 1219-1221; Perkataan *qat‘un* adalah *maṣdar* dari *fī il thulāthī mujarrad: qata‘a-yaqtā‘u-qat‘an*. (Louis Makhlūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A‘lam* (Bairut: Dār al-Mashriq, 1975), 638).

Secara asal-usul, perkataan dasar *qat‘un* terbentuk dari huruf *qaf*, *ta'*, dan *‘ayn*. Perkataan tersebut menunjukkan kepada pengertian: “memotong dan menceraikan sesuatu dari sesuatu.” Dapat dikatakan bahawa, “aku memotong sesuatu berkeping-keping.” Secara jelas, Munawwir mengertikan perkataan *qat‘ī* ke dalam bahasa Indonesia menjadi “secara pasti”. Maksudnya ialah perkataan *qat‘ī* bererti sudah pasti dan tidak boleh di ta’wilkan atau tidak boleh di ganti dengan erti lain. (Abū al-Hushar Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), 101).

Menurut Muḥammad al-Madani, hukum *qat'i* ialah hukum yang ditetapkan melalui dalil yang pasti di dalam *wurūd* (asal-usul) dan *dalālah*-nya (petunjuk dalil) atau ditetapkan melalui jalan ‘*aqlī* yang tidak mengandungi keraguan. Hukum *qat'i* ini sepanjang masa, tidak dapat diubah dan tidak dapat diganti serta bukan tempat ijtihadnya para *mujtahid* atau medan perselisihan pendapat. Di atas landasan hukum *qat'i* inilah Allah menyatukan orang-orang yang beriman. Tidak boleh berijihad pada nas *qat'i* sehingga ulama *Uṣūl al-Fiqh* telah membuat satu kaedah untuk nas *qat'i* yang disepakati bersama: *la nasakh li al-ijtihād fī mā fīhi qat'i ṣariḥ*.⁵²

Dan menurut pendapat ‘Abd al-Wahhāb Khalaf,⁵³ bidang yang boleh menjadi objek ijtihad ada dua, antaranya:

- a. Lapangan yang bersumberkan dari nas yang pengertiannya bersifat *zanni*. Daerah ijtihad ini difokuskan atau terbatas pada pemahaman atau pengertian dalil (nas) itu. Dalam hal ini, seorang *mujtahid* tidak boleh keluar dari nas yang terdapat di dalam al-Quran dan hadis. Menurut ‘Abd al-Wahhāb, para *mujtahid* dalam lapangan hukum seperti ini harus berusaha *mentarjīḥ* (menguatkan) salah satu dari dua pengertian yang berbeza. Misalnya, tidak sahnya haji kerana meninggalkan *wuquf* di Arafah.
- b. Lapangan hukum yang tiada nas sama ada *qat'i* mahupun *zanni*, dan sebelumnya tidak pernah diijmakkhan oleh para *mujtahid*. Misalnya, hukum fiqh yang pernah

⁵¹ Sedangkan perkataan *zanni* juga berasal dari bahasa Arab *al-zanni*, yang terbentuk daripada perkataan *zannun*, kemudian ditambah *yā' nisbah*. (Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Ponpes Krapyak, 1984), 947). Perkataan *zannun* adalah *maṣdar* dari *fī'l thulāthī mujarrad*: *zanna-yazunnu-zannan*. (Louis Makhluṭ, *Ibid.*, 481).

Secara asalnya, *zanna* terbentuk daripada huruf *za'* dan *nun*. Ia menunjukkan dua pengertian yang berlawanan, iaitu: yakin dan ragu. (Abū al-Hushar Alḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Ibid.*, 462).

Sedangkan menurut istilah, perkataan *qat'i* dan *zanni* dapat dilihat atau dirujuk pada dua aspek; aspek pertama *al-thubut* dan *al-wurud* yang menunjukkan dari kedudukan sumber hukum, dan kedua, aspek *dalālah* yang menunjukkan ciri-ciri sumber hukum yang bersifat pasti. Maka sumber hukum tersebut disebut *qat'i al-thubut/qat'i al-wurud*. Sementara apabila hukum tersebut kedudukan tersebut tidak bersifat pasti. Maka sumber hukum tersebut disebut *zanni al-thubut/zanni al-wurud*. (Muhammad Muṣṭafā Shalabi, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1406/1986), 93-94).

⁵² Muḥammad al-Madani, *Ibid.*, 5-7.

⁵³ Al-Khalaf, ‘Abd al-Wahhāb, *Maṣādir al-Tashrī‘ al-Islāmi fī mā lā Naṣṣa fīh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), 9.

disusun oleh para imam, Hanafiyah, Mālikiyah, Shāfi‘iyah, Zaydiyyah dan fiqh yang disusun oleh Shi‘ah Imāmiyyah. Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khalaf, hukum-hukum yang disusun oleh para imam ini tidak lain kecuali *istinbāt* perseorangan dari setiap *mujtahid* dengan mengemukakan pemikirannya secara tajam melalui akal fikirannya. Menurutnya, ketetapan hukum yang tiada nas bukan merupakan ketetapan hukum yang pasti dan mengikat. Kerana itu, dalam lapangan hukum tersebut, boleh berlaku perbezaan pendapat para *mujtahid*.

Menurut Hasbi al-Shiddieqy,⁵⁴ ruang lingkup ijтиhad terdapat dalam empat hal, antaranya:

- a. Hukum-hukum yang padanya terdapat nas *zanni thubūt*-nya dan *dalālah*-nya. Ijтиhad dalam bidang ini hanya memerhatikan petunjuk nas, umum atau khusus.
- b. Hukum-hukum yang padanya ada nas yang *zanni thubūt*-nya, *qaṭ'i dalālah*-nya. Hukum-hukum yang demikian itu terdapat di dalam al-Quran dan sunnah. Ijтиhad ini digunakan dalam menghuraikan maksudnya.
- c. Hukum-hukum yang padanya ada nas yang *zanni thubūt*-nya, *qaṭ'i dalālah*-nya. Hukum-hukum ini hanya terdapat dalam sunnah. Dalam ijтиhad ini digunakan untuk mengetahui *sanad*-nya, sah dan tidaknya hadis itu.
- d. Hukum-hukum yang padanya tidak terdapat nas, tidak pula ijmak, dan bukan pula yang diketahui hukumnya dengan mudah, iaitu yang harus diijтиhadkan dengan menggunakan *qiyās*, *urf* dan lain-lain.

⁵⁴ Hasbi al-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam* (Jakarta: Tinta Mas, 1975), 38.

Mengenai hukum-hukum yang tidak terdapat padanya nas, timbulah perbezaan fahaman. Tentu sahaja, jalan yang ditempuh para *mujtahid* tidak sama kerana masing-masing *mujtahid* menggunakan cara-cara tersendiri. Perbezaan fahaman ini bukan sesuatu yang buruk. Malah, banyak jalan ini menunjukkan adanya keanjalan hukum, di samping memperkaya khazanah fiqh Islam dan kepelbagai teori.

Berdasarkan dalilnya, hukum *shar'i* terbahagi kepada dua iaitu dalil hukum *qat'i* dan *zanni*. Untuk dalil hukum *qat'i* tiada lapangan bagi *mujtahid* untuk melakukan ijтиhad (*qat'i al-thubut* dan *qat'i al-dalalah*) kerana kedudukan dalilnya yang pasti (tetap), tidak perlu diragukan dan penunjukan dalilnya kepada sesuatu yang sudah jelas. Dalam hal ini, peranan ijтиhad hanyalah pada kelompok hukum yang bersifat *zanni* dan tiada nasnya. Sebelumnya, dalil *qat'i* atau *zanni* tidak pernah diijmakkhan oleh para *mujtahid*.

Akhirnya, A. Hanafi meringkaskan lapangan ijтиhad adalah seperti berikut:

“Ringkasannya lapangan ijтиhad itu ada dua, iaitu perkara yang tiada nas (ketentuan) sama sekali; dan perkara yang ada nasnya tetapi tidak *qat'i wurud* dan *dalalah*-nya. Pembatasan lapangan ijтиhad seperti ini sama dengan apa yang dilakukan oleh sistem hukum positif, kerana selama undang-undang mengatakan dengan jelas, maka tidak boleh ada penta'wilan dan perubahan terhadap nas-nasnya dengan dalil bahawa jiwa undang-undang menghendaki perubahan tersebut tidak mencerminkan rasa keadilan. Kerana sumber undang-undang tersebut majlis perundangan sendiri, sedang hak hakim hanya terbatas pada pemberian keputusan berdasarkan undang-undang tersebut, bukan untuk mengadili undang-undang itu sendiri.”⁵⁵

Berdasarkan latar belakang terjadinya perbezaan pendapat *mujtahid* dalam perkara-perkara *ijtihādiyyah*, Hasbi al-Shiddieqy mengemukakan bahawa timbulnya perselisihan pendapat di kalangan kaum muslimin kerana lapan sebab. Dari lapan sebab

⁵⁵ A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 175.

lalu bercabang menjadi beberapa sebab lain. Sebab-sebab yang dimaksudkan adalah adanya; (a) lafaz-lafaz yang dipakai untuk beberapa erti (*lafaz mushtarak*); (b) lafaz-lafaz yang dipakai buat hakikat dan majaz; (c) *ifrād* dan *taqrīb*; (d) khusus dan umum; (e) aneka riwayat dan *naql*; (f) ijтиhad kepada hukum-hukum yang tiada nasnya; (g) *nāsikh* dan *mansūkh*; dan (h) *ibāhah* dan *tawshī'*.⁵⁶

Ijтиhad berdasarkan bentuk karya ijтиhadnya, menurut Abū Zahrah terbahagi kepada dua jenis, iaitu:

- a. *Ijtihād istinbātī*, ijтиhad yang berusaha menggali dan menemukan hukum dari dalil-dalil yang telah ditentukan. Jenis ijтиhad ini disebut juga ijтиhad paripurna dan secara khusus berlaku di kalangan sekelompok ulama untuk mencari hukum *furū'* ‘amaliyyah dari dalilnya yang terperinci. Imam *mujtahid* termasuk dalam kelompok ini.
- b. *Ijtihād tatbiqī*, ijтиhad yang bukan untuk menemukan dan menghasilkan hukum, melainkan untuk menerapkan hukum hasil penemuan imam *mujtahid* terdahulu kepada kejadian yang muncul di kemudian hari. Dalam hal ini, ada pengerahan daya ijтиhad meskipun tidak menghasilkan hukum baharu. Juga, tidak menggunakan dalil syarak muktabar sebagai bahan rujukan, tetapi hanya merujuk kepada hukum-hukum yang telah ditemukan oleh para *mujtahid* terdahulu.⁵⁷

Menurut Abū Zahrah, kegiatan *ijtihād tatbiqī* (penerapan hasil ijтиhad para *mujtahid* terdahulu) terbahagi kepada dua:

⁵⁶ Hasbi al-Shiddieqy, *Pokok-pokok Sebab Perbedaan Faham Para Ulama/Fuqoha Dalam Menetapkan Hukum Syara'* (Semarang: Ramadani, 1975), 5.

⁵⁷ Muḥammad bin Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 379; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 2: 266.

- a. *Takhrij al-Ahkām*, iaitu menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang baru dengan cara menghubungkan hukum yang pernah ditetapkan imam *mujtahid* terdahulu.
- b. *Tarjih*, iaitu usaha menemukan kejelasan sebagai pegangan di kemudian hari bagi para pengikut seorang imam *mujtahid* dengan memilih dan memihak kepada yang paling kuat di antara pendapat yang berkembang (pendapat ulama *mujtahid*) untuk diikuti dan dijalankan.⁵⁸

Kesimpulannya, lapangan ijтиhad itu ada dua, iaitu sesuatu yang tidak dijelaskan sama sekali oleh Allah dan Rasul dalam al-Quran dan sunnah; Dan sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *zanni al-thubūt wa al-dalālah* atau salah satu dari keduanya (*zanni al-thubūt* atau *zanni al-dalālah*).

4.4.3 Syarat dan Bentuk Ijtihad

Islam mengakui bahawa hak untuk berijtihad dimiliki oleh semua individu yang dapat berfikir wajar dan mampu meneliti, lelaki maupun perempuan, pejabat maupun rakyat, pegawai terkemuka atau warganegara biasa. Mereka memiliki hak yang sama dalam berbuat kesalahan. Islam tidak mengenal seorang pun yang tidak pernah berbuat kesilapan, kecuali Nabi SAW dalam masalah wahyu.

Meskipun Islam sentiasa membuka pintu ijтиhad seluas-luasnya pada setiap waktu dan tempat, hal ini tidak bererti setiap orang mampu melakukannya. Untuk berijtihad, seseorang itu mesti memiliki syarat-syarat tertentu yang boleh membawanya ke darjah *mujtahid*. Pensyaratannya bertujuan bagi mencegah adanya fatwa dari orang-orang

⁵⁸ Muḥammad bin Abū Zahrah, *ibid.*; Amir Syarifuddin, *Ibid.*, 266-267.

yang tidak bertanggungjawab sehingga sempat membingungkan umat dan menimbulkan kesan negatif terhadap Islam dan umatnya.

Syarat-syarat umum yang mesti dimiliki oleh seorang *mujtahid* adalah:

- a. Dewasa, kerana orang yang belum dewasa dipandang belum sempurna akalnya sehingga mengakibatkan seluruh perkataannya tidak dapat difahami orang lain.
- b. Berakal, kerana orang yang tidak berakal boleh berlaku salah ketika memberi petunjuk atas sesuatu perkara kerana kebodohnya.
- c. Sangat kuat daya tangkap dan ingatannya. Ini kerana bakat, kekuatan daya tangkap dan ingatan akan menyampaikan mereka kepada tingkatan ilmu.⁵⁹

Menurut Abū Zahrah, syarat asas yang mesti dipenuhi oleh seorang *mujtahid* adalah:

- a. Mengetahui nas al-Quran sebagai wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dan juga hadis Rasulullah SAW. Al-Ghazālī membataskan ayat yang mesti diketahui oleh seorang *mujtahid* adalah lebih kurang 500 ayat, yakni ayat al-Aḥkām. Hadis-hadis yang harus diketahuinya, menurut al-Shawkānī dalam *Irshād al-Fuhūl*, ialah hadis-hadis yang ada dalam *kutub al-Sittah*.
- b. Mengetahui masalah-masalah yang diijmakkhan oleh ulama sehingga ia tidak memberi fatwa yang berlainan dengan yang telah diijmakkhan.
- c. Mengetahui dari segi pemakaian *qiyās* dan *asrār al-shari‘ah* (rahsia-rahsia syariat) yang telah ditetapkan. Penetapan hukum Islam mengambil kira salah

⁵⁹ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, 380-388.

satu dari tiga maksud syarak; (1) memelihara perkara yang bersifat mesti ada (*daruri*) untuk kehidupan manusia: jiwa, agama, akal, keturunan dan harta; (2) memelihara perkara yang diperlukan manusia (*hājiyāt*) sehingga boleh menimbulkan kemudahan dan menghilangkan kesulitan; (3) memelihara sesuatu yang mewujudkan kebaikan (*tahsīniyyāt*).

- d. Mengetahui dengan baik bahasa Arab sehingga memungkinkannya dapat mengerti dan menguasai *uṣlūb* (kata-kata) dan rasa bahasanya.
- e. Mengetahui ilmu *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh* kerana dengan ilmu ini seseorang boleh mengetahui cara-cara melakukan *istinbāt* hukum dari nas-nas al-Quran dan hadis.
- f. Mengetahui *nāsikh wa mansūkh*, baik dari al-Quran maupun sunnah. Dengan demikian, ia tidak mengeluarkan dalil-dalil yang telah dimansuhkan.
- g. Mempunyai sifat yang adil, jujur, berperangai baik dan menjauhi perbuatan maksiat.⁶⁰

Menurut al-Qardāwī,⁶¹ syarat-syarat yang perlu dipenuhi oleh seorang *mujtahid* ada lapan syarat yang disepakati dan tiga syarat yang diperselisihan. Lapan syarat tersebut adalah:

1. Mengetahui al-Quran
2. Mengetahui sunnah
3. Menguasai bahasa Arab
4. Mengetahui hukum-hukum ijmak

⁶⁰ Muḥammad bin Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 379; Bandingkan: *Ibid.*, 47-48.

⁶¹ Yusuf al-Qardāwī, *Ijtihad dalam syariat Islam: Beberapa Analisis tentang Ijtihad Semasa*, terj., (Kuala Lumpur: Crescent News (KL) Sdn. Bhd, 2002), 7.

5. Memahami *uṣūl al-fiqh*
6. Memahami objektif syariah
7. Mengenal manusia serta persekitarannya
8. Bersifat adil dan bertaqwa.

Syarat yang ketujuh, iaitu mengenal manusia dan persekitarannya merupakan syarat baharu yang diletakkan oleh al-Qardāwī. Ini adalah perlu kerana seorang *mujtahid* perlu berijtihad berdasarkan realiti individu atau masyarakat. Ukuran yang ditetapkan oleh beliau dalam memenuhi lapan syarat tersebut adalah sederhana, tidak terlalu ketat dan tidak terlalu ringan. Misalnya dalam syarat pertama, al-Qardāwī menyatakan bahawa seorang *mujtahid* mestilah memiliki kefahaman yang menyeluruh tentang al-Quran dengan memberi tumpuan kepada ayat-ayat hukum. Penghafalan ayat-ayat al-Quran juga tidak disyaratkan. Memadailah *mujtahid* itu mampu untuk merujuk ayat al-Quran berkaitan pada waktu yang diperlukan.

Dan tiga syarat yang diperselisihkan ialah mengetahui ilmu usuluddin, mantiq dan mengetahui cabang-cabang fiqh. Berkaitan dengan ilmu usuluddin, al-Qardāwī⁶² berpendapat bahawa seorang *mujtahid* tidak disyaratkan mahir dalam ilmu kalam. Perkara asas yang diperlukan oleh *mujtahid* ialah aqidah yang benar. Berkaitan dengan ilmu mantiq pula, al-Qardāwī berpendapat mengetahui ilmu mantiq bukanlah merupakan syarat untuk beijtihad, tetapi ilmu ini bermanfaat untuk membantu memahami kitab yang menggunakan metode ilmu mantiq dalam berhujah dan menyusun muqaddimah dalil untuk mencapai maksud dan kesimpulan. Manakala berkaitan dengan mengetahui cabang-cabang fiqh, al-Qardāwī berpendapat, walaupun syarat ini tidak diwajibkan, tetapi keupayaan untuk berijtihad tidak boleh tercapai

⁶² *Ibid.*, 8.

kecuali dengan mempraktikkan fiqh dan meneliti hasil-hasil ijтиhad para *mujtahid* sebelumnya. Oleh itu, syarat mengetahui cabang-cabang fiqh ini merupakan persiapan intelektual bagi *mujtahid* untuk berijтиhad.

Menurut al-Ghazālī⁶³, pensyaratannya tersebut diperlukan bagi *mujtahid mutlaq*, iaitu *mujtahid* yang bermaksud melakukan ijтиhad bagi segala lapangan hukum. Sebaliknya, bagi *mujtahid* yang berijтиhad di lapangan hukum tertentu disyaratkan mengetahui hukum-hukum yang berhubungan dengan lapangan tersebut, tanpa harus mengetahui semua lapangan.

Adapun bentuk ijтиhad menurut al-Qardāwī meliputi tiga perkara, iaitu:

- 1) Melakukan penelitian dan perbandingan terhadap karya-karya fiqh klasik pelbagai mazhab bagi mengambil pendapat yang terkuat untuk menetapkan hukum atau fatwa yang berkaitan dengan masalah semasa.

Pendapat ini hendaklah mengambil kira *maqāṣid shari‘ah* dan menegakkan *maslahah* bersesuaian dengan keadaan semasa dan setempat. Usaha ini dipanggil *ijtiḥād intiqā’i*.⁶⁴ Al-Qardāwī mengingatkan bahawa perbezaan pendapat dalam fiqh bukanlah suatu yang tercela, malah ia saling membantu dan menampung antara satu sama lain.⁶⁵

Menurut al-Qardāwī,⁶⁶ proses perubahan pemikiran Islam berdasarkan teori *tarjīh* tidak terlepas daripada tuntutan perkembangan ilmu pengetahuan moden terutamanya dalam bidang biologi dan ilmu alam. Antaranya ialah ketetapan

⁶³ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Mustasfā min Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Muṣṭafā Muḥammad, 1937), 1:103.

⁶⁴ Al-Qardāwī, Yūsuf, *Madkhal li Dirāsah al-Shari‘ah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1990), 276-277.

⁶⁵ Al-Qardāwī, Yūsuf, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, 162.

⁶⁶ Al-Qardāwī, Yūsuf, *Madkhal li Dirāsah al-Shari‘ah al-Islāmiyyah*, 276.

bahawa unsur yang memabukkan dalam setiap minuman adalah alkohol sama ada ia daripada anggur, epal, gandum, bawang atau tebu. Begitu juga tentang tempoh maksimum kehamilan mengikut kajian ilmu perubatan moden ialah sembilan bulan. Pandangan ini boleh diterima kerana ia lebih mendekati adat kebiasaan. Walaupun mazhab *Zāhiriyah* menyatakan setahun. Begitu juga dalam konteks tuntutan zaman moden yang mendesak, ia membolehkan wanita bermusafir tanpa ditemani suami atau walinya selagi terdapat jaminan keamanan ke atas diri wanita tersebut. Begitu juga dibolehkan melontar jamrah sebelum tergelincir matahari kerana terdapat unsur keterpaksaan akibat kesesakan manusia di Tanah Haram.

- 2) Kembali kepada nas-nas yang thabit dan pemahaman daripadanya hendaklah berasaskan objektif syariat secara umum.⁶⁷
- 3) Berijihad terhadap permasalahan-permasalahan baharu yang tidak pernah dibincangkan oleh fuqaha terdahulu berpandukan dalil-dalil syariat sepetimana yang terdapat dalam *uṣūl al-fiqh* dan kaedah-kaedah umum fiqh Islam. Usaha ini dinamakan *ijtihād insha'i*. Atas dasar inilah al-Qarḍāwi mewajibkan zakat ke atas tuan punya tanah yang menyewakan tanahnya kepada petani sebagaimana diwajibkan ke atas penyewa tanah tersebut. Demikian juga fatwa yang dikeluarkan oleh Mufti Mesir (ketika itu) tentang keharusan gambar fotografi kerana ‘illah hukum bagi larangan *taṣwīr* adalah kerana ada unsur menandingi ciptaan Allah SWT. Sedangkan *taṣwīr* dalam bentuk fotografi tidak boleh dianggap sedemikian, kerana ia masih merupakan ciptaan Allah SWT yang diulang dalam bentuk foto.⁶⁸

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Al-Qarḍāwī, Yūsuf, *Min Hady al-Islām Fatāwā Mu‘āşirah* (cet. 2, t.t.p: Dār al-Wafā’, 1993), 699-700.

Selain daripada tiga bentuk ijтиhad ini, terdapat satu lagi bentuk ijтиhad, iaitu ijтиhad gabungan antara *ijтиhād intiqā'ī* dan *ijтиhad insha'i*. Ia dilakukan dengan mentarjih pendapat-pendapat ulama salaf dengan menambah anasir-anasir ijтиhad baharu.⁶⁹ Antaranya adalah fatwa yang dikeluarkan oleh Majlis Fatwa Kebangsaan Kuwait pada 29 September 1984 mengenai masalah pengguguran kandungan. Dalam fatwa tersebut, di samping penapisan dan pentarjihannya ke atas pandangan ahli-ahli fiqh, turut ditambahkan juga dengan unsur *ijтиhad insha'i* yang merupakan tuntutan kemajuan ilmu perubatan moden.⁷⁰

4.5 METODE IJTIHAD DALAM PEMBINAAN HUKUM ISLAM

Menurut Anwar Haryono⁷¹, pertumbuhan hukum pada zaman imam mazhab memiliki beberapa sudut yang dianggap sebagai kelemahan, iaitu tumbuh suburnya pelbagai pendapat. Namun, saat itu, roh ijтиhad menyala-nyala dengan hebatnya. Roh ijтиhad itulah yang menghasilkan ajaran-ajaran hukum dan mazhab yang sangat banyak. Mazhab yang paling masyhur dan banyak jumlah pengikutnya sehingga kini, terutama dalam budaya pemikiran hukum kaum sunni hanya empat, iaitu: Mazhab Imam Abū Hanīfah (80-150H.), Mazhab Imam Mālik (93-175H.), Mazhab Imam Syafii (150-204H.), dan Mazhab Imam Aḥmad (164-241H.).

Melalui ijтиhad ini pula, metode berfikir ilmiah dalam fasa perkembangan baharu mengenai pembinaan hukum dalam Islam mula terbentuk. Ijтиhad diertikan sebagai kaedah menemukan bentuk hukum terhadap kes tertentu yang secara *harfiyyah* tidak dijumpai di dalam al-Quran dan sunnah. Mengenai kaedah penetapan hukum,

⁶⁹ Yūsuf al-Qardāwī, *Ijтиhad dalam Syariat Islam*, 183-191.

⁷⁰ *Ibid.*, 189.

⁷¹ Anwar Haryono, *Hukum Islam, Keluasan dan Keadilannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 79.

Abdeorrouf mengungkapkan bahawa dalam beberapa buku mengenai hukum Islam yang berkisar sekitar hukum fiqh semata-mata telah ditemui perbahasan bahawa dasar hukum Islam terdiri dari empat peringkat, iaitu: al-Quran, hadis, ijmak dan qiyas.

Menurut Abdoerrauf, ijmak dan qiyas merupakan cara penetapan hukum yang tidak bertentangan dengan al-Quran dan hadis.⁷² Ijmak dan qiyas merupakan hasil pertimbangan fikiran dalam penetapan hukum berdasarkan al-Quran dan hadis. Kedua-duanya sama sahaja dengan cara penetapan yang lain yang biasa disebut sebagai *Istihsān*, *Istiṣlāḥ*, dan *Istidlāl*. Kelima-lima cara penetapan hukum itu dalam khazanah hukum Islam dikenali dengan nama *al-ra'y*.⁷³ Kerana itu, menurut Juhaya, sumber hukum Islam itu adalah sumber *naqliyyah* dan *'aqliyyah* yang kemudian melahirkan sumber ketiga, iaitu *kashfiyyah*, kebenaran yang bersumber daripada intuisi (kebenaran intuitif).⁷⁴

Sumber hukum *naqliyyah* ada yang bersifat *original* (*aṣlī*) dan tambahan (*taba'i*). Sumber hukum *naqliyyah* yang bersifat tambahan disebut ijmak. Kerana itu, para pakar hukum Islam sering menyatakan bahawa sumber hukum ada tiga: al-Quran, sunnah dan ijtihad. Ijmak sering kali tidak disebut sebagai sumber hukum yang ketiga kerana ia merupakan sumber hukum *naqliyyah* “tambahan” yang tetap bersumber kepada al-Quran dan sunnah. Begitu juga, sumber hukum Islam lainnya seperti *qiyās*, *istihsān* dan *istiṣlāḥ* tidak lagi disebut sebagai sumber hukum Islam kerana semuanya merupakan hasil ijtihad.⁷⁵

⁷² Abdoerrauf, *al-Quran dan Ilmu Hukum* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), 59-60.

⁷³ Al-Khalaf, ‘Abd al-Wahāb, *Maṣādir al-Tashrī‘ al-Islāmī*, 8.

⁷⁴ Juhaya S. Praja, *Pilsafat Hukum Islam*, 50.

⁷⁵ *Ibid.*; Yuliana W. Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Islamic Legal Philosophy*, terj. Muhammad Kholid Mas'ud (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), 41-42.

Kaedah sebagai bentuk teknik-ekspresif ijтиhad itu selalu digunakan oleh ulama *mujtahid* sepeninggalan Rasulullah SAW dengan satu keyakinan bahawa kaedah yang digunakan (dalam persepsi mereka) itu dapat mendekati kebenaran yang sesuai dengan semangat dan roh al-Quran dan sunnah. Kerana kaedah yang digunakan ulama dalam memahami kandungan hukum dalam al-Quran dan sunnah terkadang berbeza antara satu sama lain. Selain itu, kerana perbezaan latar belakang mereka dalam pelbagai hal, sehingga boleh menghasilkan penelitiannya terhadap hukum-hukum Islam yang berbeza. Menurut A. Hanafi, dapat dikatakan bahawa jangkaan yang kuat, bukan keyakinan yang mengikat.⁷⁶

1. Imam Ḥanafī

Imam Ḥanafī, sebagai pembina dasar pemikiran hukum mazhab Ḥanafiyah, adalah salah seorang ulama yang cukup besar dan luas pengaruhnya dalam pemikiran hukum Islam. Nama sebenarnya adalah Nu‘mān bin Thābit Ibn Zawta yang kemudian lebih masyhur dikenali dengan Abū Ḥanīfah. Beliau dilahirkan di Kūfah pada 80 H/699 M dan wafat pada 150 H/767 M.

Abū Ḥanīfah banyak mengemukakan masalah-masalah baharu sehingga beliau banyak menetapkan hukum-hukum yang belum terjadi dan menerangkan hukum-hukum bagi kejadian yang mungkin terjadi. Dalil yang dipakai oleh beliau dalam menetapkan suatu hukum adalah seperti yang dikemukakan oleh al-Khāṭib al-Baghdādī. Imam Abū Ḥanīfah berkata:

“Saya mengambil dari kitab Allah, maka apa yang tidak saya temukan di dalamnya, saya ambil sunnah Rasulullah. Jika saya tidak menemukan di dalam kitab Allah dan sunnah Rasulullah, nescaya saya mengambil pendapat sahabat-sahabatnya. Saya ambil perkataan yang saya kehendaki dan saya tinggalkan perkataan-perkataan yang saya kehendaki. Saya tidak keluar dari pendapat mereka kepada pendapat orang lain dari

⁷⁶ Juhaya S. Praja, *Pilsafat Hukum Islam*, 50; Lihat pula Yuliana W. Asmin, *Ibid.*, 41-42.

mereka. Apabila telah sampai urusan itu atau telah datang kepada Ibrāhim, al-Sha‘bī, Ibn Sirīn, al-Ḥasan, Astā’, Sa‘īd dan Abū Ḥanīfah dan menyebut beberapa orang lagi, mereka itu orang-orang yang telah berijtihad. Kerana itu, saya pun berijtihad sebagaimana mereka telah berijtihad.”⁷⁷

Kitab “*al-Intiqā’*” menerangkan mengenai pegangan yang dirujuk oleh Abū Ḥanīfah, seperti berikut:

“Pendirian Abū Ḥanīfah ialah mengambil yang dipercayai dan lari dari keburukan, memerhatikan muamalat-muamalat manusia dan apa yang telah mendatangkan maslahat bagi urusan mereka. Beliau menjalankan urusan atas qiyas. Apabila qiyas tidak dilakukan, beliau melakukannya atas istihsān, selama dapat dilakukannya. Apabila tidak dapat dilakukan, beliau pun kembali kepada ‘urf masyarakat. Beliau mewasalkan (mengamalkan) hadis yang telah masyhur yang telah diijmakkhan ulama. Kemudian, beliau kembali kepada istihsān manakah di antara keduanya yang lebih tepat, kembalilah beliau kepadanya.”⁷⁸

Jelaslah bahawa, Abū Ḥanīfah, dalam mengistinbatkan hukum selalu berpegang kepada sumber dalil yang sistematik. Justeru, jelas kelihatan bahawa tertib urutan sumber dalil menurut Abū Ḥanīfah menempatkan al-Quran pada urutan pertama, kemudian sunnah, dan seterusnya secara berurutan, yakni *Qawl Ṣahābi*, *al-Ijmā’*, *al-Qiyās*, *al-Istihsān* dan terakhir, *al-‘Urf*. Ketika terjadi pertentangan antara *qiyās* dan *istihsān*, sementara qiyas tidak dapat dilakukan, ia mengabaikan qiyas dan berpegang kepada *istihsān* kerana pertimbangan maslahat. Dengan kata lain, qiyas dapat diterapkan

⁷⁷ Ijmak adalah kesepakatan pendapat fuqaha mujtahid pada suatu masa atas sesuatu hukum sesudah Rasulullah wafat. Qiyas adalah menetapkan sesuatu perbuatan yang belum ada ketentuannya berdasarkan sesuatu yang sudah ada ketentuannya. Istihsan adalah memindahkan hukum suatu peristiwa dari hukum peristiwa-peristiwa lain yang sejenis kerana ada alasan yang dipandang lebih kuat atas pemindahannya (mempergunakan pertimbangan berdasarkan kepatutan). Istishab adalah melanjutkan berlakunya hukum yang telah ada dan yang telah ditetapkan kerana sesuatu dalil sampai ada dalil yang mengubah kedudukan hukum tersebut. Istislah atau Maslahah al-Mursalah adalah penetapan hukum berdasarkan berdasarkan maslahat (kebaikan dan kepentingan umum) yang tidak ada ketentuannya dari syarak. ‘Urf adalah sesuatu yang menjadi kebiasaan kebanyakan orang dalam perkataan dan perbuatan atau sesuatu yang ditinggalkan yang dianggap baik dan diterima oleh fikiran yang sihat, atau disebut juga sebagai al-‘Adat (Uyun Kamiluddin, “Ijtihad Sebagai Satu Usaha Penggali Hukum Islam dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Islam” (Skripsi, Fakultas Syari’ah, UNISBA, 1985), 73-74; A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 102).

⁷⁸ Hasbi al-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam* (cet. ke-1, Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 134.

sepanjang memenuhi pensyaratannya. Jika qiyas tidak mungkin dilakukan terhadap kes-kes yang dihadapi, pilihan alternatifnya adalah *istihsān* kerana alasan maslahat⁷⁹.

2. Imam Mālik

Nama lengkap Imam Mālik adalah Mālik bin Anas bin Abī ‘Amr. Beliau dilahirkan di Madinah pada 93 H dan meninggal pada 179 H di tempat kelahirannya. Diceritakan bahawa Imam Mālik tidak pernah berpindah atau meninggalkan kota Madinah hingga akhir hayatnya sehingga beliau digelar Imam Dār al-Hijrah. Itulah sebabnya watak dan corak kehidupannya sangat dipengaruhi oleh suasana lingkungan kota Madinah yang masyarakatnya bersahaja dan jauh dari pengaruh kebudayaan luar ketika itu.⁸⁰

Imam Mālik merupakan seorang yang cerdas dan genius. Beliau mempunyai ingatan yang kuat. Jika beliau mendengar sesuatu, beliau boleh terus mengingatnya dan tidak pernah lupa. Satu hari, beliau mendengar empat puluh hadis sekali gus. Esok harinya, beliau mengemukakan kembali hafazan tersebut kepada gurunya dan tidak satu pun yang luput dari ingatannya. Kekuatan hafazan Imam Mālik sememangnya luar biasa dan melebihi dari teman-temannya ketika itu. Kebiasaannya juga, Imam Mālik sangat baik dalam belajar. Beliau selalu menulis kembali hafazannya dalam buku catatan. Maka, sehingga kini yang menjadikannya semakin kuat kerana menghafaz sekali gus aktif menulis.⁸¹ Dengan kecerdasannya itu, dalam usia yang relatif muda, Imam Mālik telah mendapat kepercayaan dan keizinan dari gurunya untuk mengajar di masjid Madinah.

⁷⁹ *Ibid.*, 136.

⁸⁰ Al-Ramli SA. *Muqāranah Madhāhib fī al-Uṣūl* (cet. ke-1, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 48.

⁸¹ *Ibid.* 24.

Pemikiran Imam Mālik dan dasar *istinbāt*nya berkembang cukup luas dalam masyarakat Islam yang menjadi pegangan bagi mazhab Uṣūl Mālikī. Dasar-dasar *istinbāt* (*turūq al-istinbāt*) yang digariskan oleh Imam Mālik, seperti yang diungkapkan oleh Muhammad al-Sayib yang dikutip oleh Ramli S.A. adalah al-Quran, sunnah, ijmak, *Qiyās*, ‘Amal Ahl Madīnah, al-Maṣāliḥ al-Mursalah, Qawl Ṣahābi, Istihsān, al-Dharā’i, al-‘Urf dan al-Istiṣḥāb.⁸²

Dalam praktiknya, dalil-dalil yang disebutkannya menjadi dasar pegangan mazhab (*uṣul al-madhhab*) Mālikī dalam mengistinbatkan hukum. Perbezaannya dengan metodologi pengambilan hukum yang dipakai oleh Imam Ḥanafī (Mazhab Hanafiyyah) bukan sahaja dari jumlah sumber dalil, malah dari segi penerapan dalil, terutamanya berkaitan dengan *dalīl ijtihādiyyah*. Misalnya, mengenai dalil ‘Amal Ahl Madīnah. Di kalangan Mālikiyah, dalil ‘Amal Ahl Madīnah merupakan salah satu dalil yang mereka pegangi. Malah, menurut catatan Hasan Abū Ṭālib, seperti yang dinukilkan oleh Ramli S.A., Mālikiyah lebih mendahulukan pegangan ‘Amal Ahl Madīnah daripada *qiyyas*. Mereka juga meninggalkan *hadis ahad* apabila tidak sejalan atau tidak menguatkan ‘Amal Ahl Madīnah.⁸³

3. Imam Syafii

Imam Syafii nama lengkapnya Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Idrīs Ibn ‘Abbās Ibn ‘Uthmān Ibn Shāfi‘ī. Dilihat dari asal-usul keturunannya, beliau berasal dari suku Quraysh. Beliau dilahirkan di Ghāzah, negeri termasuk Palestina, pada 150H, dan wafat pada 204H di Mesir⁸⁴. Diceritakan, kelahiran Syafii bersamaan dengan waktu wafatnya

⁸² *Ibid.*; Munim A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, 97.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Muḥammad bin Abū Zahrah, *Imām Shāfi‘ī: Hayātuhu wa ‘Aṣruhu wa Fikruhu Arā’uhu wa Fiqhuhu*. Terj. Abdul Syukur dan Ahmad Rivai Uthman, Imam Syafii Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah Politik & Fiqh (Jakarta: Lentera, 2005), 27-28; Hasbi al-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab*, 174-175; Munim A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, 100.

Imam Abū Ḥanīfah, tokoh pembina mazhab Hanafi. Atas usaha dan dorongan ibunya, Syafii belajar membaca dan menghafaz al-Quran. Kerana ketekunan dan kecerdasan akalnya, dalam usia yang masih relatif muda, Syafii berhasil menghafaz al-Quran.⁸⁵

Menurut catatan Hasbi al-Shiddieqy,⁸⁶ selama menetap di Makkah, Syafii menyibukkan diri untuk menelaah hukum Islam. Syafii berusaha mempelajari pelbagai bentuk nas al-Quran, baik *dalālah*, *nāsikh*, *mansūkh* mahupun hal-hal yang berkaitan dengan lafaz nas. Begitu pula sunnah dan kedudukannya, serta hubungannya dengan al-Quran. Beliau juga berusaha untuk mengetahui martabat dan kekuatan sunnah, baik berkaitan dengan sahih-tidaknya mahupun pensyaratan-pensyaratan Sunnah agar dapat dijadikan hujah. Adapun Imam Syafii menetapkan cara mengistinbatkan hukum yang tidak ditemukan dalam al-Quran dan sunnah.

Hasan Abū Ṭālib, seperti yang dinukilkan oleh Ramli S.A., menyebutkan bahawa corak pemikiran fiqh dan teori yang dikembangkan oleh Imam Syafii mengambil jalan tengah antara *Ahl al-Ra'y* dan *Ahl al-Hadīth*. Prinsip-prinsip pemikiran hukum yang digariskan oleh Imam Syafii bersifat moderat (*tawassuf*) antara *Ahl al-Ra'y* dan *Ahl al-Hadīth*.⁸⁷ Walaupun Imam Syafii mempunyai cara tersendiri dalam sistem pemikiran hukum. Tetapi beliau tidak mahu menyalahkan sesuatu pendapat tanpa alasan atau garis panduan yang kuat⁸⁸.

Menukilkan penulisan Ahmad Hasan, Ramli S.A. menyebutkan bahawa corak pemikiran hukum yang dirumuskan oleh Imam Syafii berbeza dengan yang sudah ada. Perbezaan ini bersifat fundamental sehingga tidak dapat diselaraskan dengan mazhab terdahulu. Dalam hal ini, beliau sering melakukan kajian secara meluas dan

⁸⁵ Al-Ramīlī SA. *Muqāranah Madhāhib fī al-Uṣūl*, 25.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Munim A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, 106.

⁸⁸ Hasbi al-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab*, 102.

perdebatannya dengan para ahli hukum di pelbagai daerah. Beliau juga merumuskan prinsip-prinsip hukum tertentu yang baharu dan sangat konsisten dengan prinsip-prinsip yang digariskannya itu. Kerana itu, Imam Syafii memulakan menjelaskan teori-teori hukum dalam halaqah (jemaah pengajian) yang dipimpinnya, baik di Makkah, Iraq maupun Mesir. Melalui pengajian yang dipimpin oleh beliau, tersiar dan berkembanglah pendapat dan prinsip atau teori-teori hukum yang dikeluarkannya.⁸⁹

Salah satu jasa Imam Syafii dalam lapangan ilmu hukum Islam ialah penciptaan ilmu *uṣūl al-fiqh* yang kemudiannya dibukukan dengan judul “*al-Risālah*.⁹⁰” Melalui ilmu itu, cara-cara berijtihad dan jalan pengambilan alasan hukum Islam sudah ditentukan. Langkah ini sangat penting untuk menghindari kekacauan dan kekeliruan. Karya Imam Syafii yang paling besar ialah “*al-Umm*” yang menjadi pegangan utama mazhab Syafii.⁹¹

Dalam hal ini prinsip-prinsip beristinbāt atas hukum, Imam Syafii menetapkan langkah-langkah berikut: al-Quran, sunnah, ijmak, qiyās, dan istiḥāb. Dalam hal sunnah, Imam Syafii menggunakan *khabar aḥad* apabila perawinya *thīqah* (kuat-terpercaya) dan tidak mensyaratkan harus masyhur sebagaimana Imam Mālik. Imam Syafii tidak menggunakan istihsan sebagaimana Imam Abū Ḥanīfah. Malah, beliau mengingkari istihsan sebagai dalil hukum yang dengan tegas mengatakan bahawa: *man istaḥsana faqad sharra‘a*, orang yang berpegang dan menggunakan *istihsān*, beliau telah membuat hukum⁹¹.

Menurut A. Hanafi, *istinbāt* hukum yang dilakukan oleh Imam Syafii seperti yang disebut olehnya dalam “*al-Risālah*” dan “*al-Umm*” adalah al-Quran dan sunnah

⁸⁹ Al-Ramī SA. *Muqāranah Madhāhib fī al-Uṣūl*, 28.

⁹⁰ *Ibid.*, 29.

⁹¹ A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 155.

Rasul yang sahih, termasuk *hadīth aḥad*, lalu ijmak. Apabila ketiga-tiga sumber itu tidak memberi keterangan, pendapat sahabat boleh dipakai jika tiada sahabat yang menentangnya. Bila pendapat sahabat itu berbeza-beza, pendapat sahabat yang lebih mendekati al-Quran dan hadis atau dikuatkan oleh qiyas itulah yang dipakai dan tidak meninggalkannya sama sekali. Beliau juga memakai qiyas, iaitu mempersempit hukum sesuatu perkara atas perkara lain yang sudah ada hukumnya dalam al-Quran dan hadis atau sudah diijmakkkan atau sudah diputuskan oleh sahabat dengan syarat tiada pendapat lain yang menentangnya.⁹²

4. Imam Aḥmad

Nama lengkap Imam Aḥmad ialah Abū ‘Abdillah Aḥmad Ibn Hanbal Ibn Hilāl Ibn Asad al-Shaybānī yang telah popular disebut sebagai Aḥmad bin Ḥanbal. Beliau dilahirkan di Baghdad pada 164 H/780 M dan meninggal di kota ini pada 241 H/855 M. Diriwayatkan, ayahnya meninggal ketika Aḥmad Ibn Ḥanbal masih kecil. Selanjutnya, beliau diasuh oleh ibunya. Ayahnya termasuk salah seorang tokoh pejuang. Malah abangnya, Ḥanbal Ibn Hilāl, pernah menjawat sebagai gabenor di daerah Sarkhas pada zaman Dinasti Umayyah, serta menjadi juru dakwah ketika tampilnya golongan ‘Abbāsiyyah.⁹³

Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal lebih dikenali sebagai seorang ulama yang banyak menekuni hadis. walaupun bagaimanapun beliau juga seorang ahli fiqh dan *mujtahid mustaqil* (*mujtahid* yang tidak terikat dengan mazhab terdahulu). Malah, beliau mengembangkan mazhab sendiri. Walaupun beliau mengembangkan pola pemikiran sendiri, jalan *istinbāṭ* yang diambilnya lebih dekat dengan apa yang ditempuh oleh gurunya, Imam Syafii. Oleh itu, tidak hairanlah kerana Ahmad Ibn Ḥanbal banyak

⁹² Al-Ramī SA. *Muqāranah Madhāhib fī al-Uṣūl*, 29; Muḥammad bin Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 332-333.

⁹³ A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 155; Mhd. Idris Ramulyo, *Azaz-azas Hukum Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), 80.

belajar kepada Imam Syafii, baik ketika di Makkah maupun ketika gurunya berada di Baghdad untuk kali kedua. Imam Syafii sangat kagum kepada Ahmad Ibn Hanbal dan memuji kewarakan, kezuhudan dan kedalaman ilmunya.⁹⁴

Nukilan tulisan Hasan Abū Ṭālib, Ramli S.A. ada menyebutkan bahawa dalam mengistinbatkan hukum, Imam Ahmad Ibn Hanbal menggariskan dasar-dasar usul fiqhnya: al-Quran, sunnah, *al-Ijmā'*, *al-Qiyās*, *al-Istiṣhab*, *al-Maṣālih al-Mursalah* dan *Sad al-Dhari'i ah*.⁹⁵ Berkaitan dengan hadis, Imam Ahmad dan pengikutnya menggunakan *hadīth mursal* dan *hadīth da'īf*. Penggunaan *hadīth mursal* dan *hadīth da'īf* ini lebih didahului daripada qiyas.⁹⁶ Bagi Imam Ahmad, *hadīth da'īf* lebih disenangi daripada pendapat sendiri.⁹⁷ Maka, dapat dikatakan bahawa Imam Ahmad Ibn Hanbal tidak akan menggunakan qiyas, kecuali apabila darurat. Jika beliau tidak menemukan jawapan dari sesuatu masalah dalam nas al-Quran, hadis walaupun lemah, ijmak dan pendapat sahabat, qiyas merupakan pilihan terakhir yang digunakannya dalam penetapan hukum.⁹⁸

Jelaslah bahawa Imam Ahmad lebih mengutamakan nas dan formalistik dalam *istinbāt* hukum. Hasan Abū Ṭālib seperti yang dinukilkan oleh Ramli S.A. menyebutkan bahawa karakter pemikiran fiqh Ḥanbali berusaha sejauh mungkin untuk tidak menggunakan *ra'y* dalam *istinbāt* hukum (*bi annahu ab'ad al-madhāhib 'an al-akhdhi bi al-ra'y wa atharuhā tamassukan bi al-nuṣūṣ*). Dengan kata lain, teori pemikiran *usul al-fiqh* lebih banyak menggunakan pendekatan textual dalam menghadapi pelbagai persoalan fiqh.

⁹⁴ Al-Ramli SA., *Muqāranah Madhāhib fī al-Uṣūl*, 32.

⁹⁵ Mhd. Idris Ramulyo, *Azas-azas Hukum Islam*, 81.

⁹⁶ Ramli, *Ibid.*, 33.

⁹⁷ *Ibid.*, 35.

⁹⁸ A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, 156.

4.6 LANDASAN PEMIKIRAN FIQH IKHTILAF

Suatu perkara yang tidak dapat dihindari adalah terjadinya perbezaan pendapat masalah *furū‘* dalam hukum Islam. Perbezaan tersebut adalah suatu hal yang mesti berlaku oleh kerana terdapat beberapa hal yang semula jadi. Antaranya kerana tabiat agama, tabiat bahasa, tabiat manusia dan tabiat alam dan kehidupan. Semua tabiat ini adalah *sunnatullah* yang tidak dapat dihindari, ianya akan berlaku dalam segenap kehidupan kita.

Di samping merupakan *darūrah* (kemestian), perbezaan juga merupakan rahmat terhadap umat dan keleluasaan baginya. Ini juga bermakna, dengan adanya perbezaan pendapat, akan memberikan kesempatan kepada kita untuk memilih pendapat-pendapat dan ijтиhad para *mujtahid* yang lebih sesuai untuk kita jalankan.

Orang yang berijтиhad mengerahkan segala kemampuannya dalam mengistinbatkan hukum demi kemaslahatan umat adalah tergolong sebagai *Ahl al-Rahmah*, kerana setiap mereka yang berselisih akan mengembalikannya kepada Allah dan Rasul-Nya. Jika ijтиhad mereka menepati kebenaran, maka akan mendapatkan dua pahala. Sekiranya tidak menepati maka akan mendapat satu pahala. Kerana perbezaan yang dicela dalam Islam adalah perbezaan yang membawa kepada permusuhan, seperti perselisihan orang-orang Yahudi dan Nasrani.

4.6.1 Ikhtilaf Masalah Furū‘

Perbezaan (*ikhtilāf*) dalam masalah *furū‘* adalah suatu kemestian malah menjadi rahmat dan keluasan. Hal ini tidak terlepas daripada beberapa tabiat: Tabiat agama (Islam), misalnya ada ayat muhkamat dan mutasyabihat; Tabiat bahasa yang yang melahirkan tafsiran bermacam-macam; Tabiat manusia, iaitu antara sikap yang cenderung ketat dan longgar; Tabiat alam dan kehidupan yang bermacam ragam,

sentiasa berubah sesuai dengan faktor-faktor pengaruh yang bervariasi dan berdaya maju seperti tempat dan zaman.

1. Tabiat Agama (Islam)

Allah telah menghendaki bahawa di antara hukum-hukum-Nya ada yang *mansūs* ‘alayh (ditegaskan secara eksplisit atau terperinci) dan ada pula yang *maskūt* ‘anhu (*implisit* atau *mujmal*). Antara yang ditegaskan secara eksplisit terdapat hal-hal yang *muhkamāt* dan *mutashābihāt*, *qat’iyyāt* (pasti) dan *zanniyyāt* (belum pasti), *sāriḥ* (jelas) dan *mu’awwal* (memungkinkan adanya pentafsiran). Berkaitan dengan adanya hal-hal yang memungkinkan ijihad dan *istinbāt* (penggalian hukum-hukumnya), kita dituntut untuk melakukannya. Adapun berkaitan dengan hal yang tidak memungkinkan tersebut, kita dituntut untuk menerima dan meyakininya. Dengan inilah, akan terwujud *ibtilā’* (ujian) yang menjadi landasan penciptaan manusia.⁹⁹

Sekiranya Allah menghendaki kesepakatan kaum muslimin dalam segala hal, sekalipun berkaitan masalah-masalah *furu’* atau dasar yang tidak *asāsiyyah*, nescaya Dia menurunkan Kitab-Nya dalam bentuk nas-nas yang semuanya *muhkamāt* sehingga tidak akan menimbulkan perbezaan pemahaman dan pentafsiran. Akan tetapi, Allah menghendaki agar di dalam Kitab-Nya ada yang *muhkamāt* dan ada pula yang *mutashābihāt*. Bahagian-bahagian yang *mutashābihāt* di samping sebagai ujian, juga merupakan pendorong akal untuk melakukan ijihad.

2. Tabiat Bahasa

Al-Quran adalah wahyu Ilahi yang diungkapkan dengan kewujudan teks-teks bahasa dan lafaz. Demikian pula sebahagian sunnah. Dalam memahami teks-teks al-

⁹⁹ Yūsuf al-Qardāwī, *Fiqh Perbedaan Pendapat antara Sesama Muslim: al-Šahwah al-Islamiyyah bayna Ikhtilaf al-Mashru’wa al-Tafarruq al-Madhmum*, terj. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid (cet. ke-1, Jakarta: Robbani Press, 1991), 70.

Quran dan sunnah ini, kita mesti mengikuti kaedah-kaedah bahasanya, sebagaimana kita memahami dan mentafsirkan suatu teks bahasa, kerana teks tersebut disusun sesuai dengan ketentuan tabiat bahasa, baik yang berkaitan dengan erti bahasanya maupun susunan kalimatnya. Di dalamnya terdapat lafaz *mushtarak*; yang memiliki lebih dari satu erti. Selain itu, ada yang mengandungi erti sebenar dan erti kiasan (*majāz*) atau apa yang disebut oleh ahli mantiq dengan lafaz yang mengandungi *dalālah al-muñṭabaqah* (erti eksplisit) dan *dalālah al-tadāmun* (erti implisit).¹⁰⁰

Ada lafaz yang bersifat ‘āmm dan *khāṣ*, *mutlaq* dan *muqayyad*. Masing-masing ada yang memiliki *dalālah qat‘iyah* (pasti penunjukannya), ada pula yang memiliki *dalālah muhtamalah* (tidak pasti penunjukannya). Ada yang *rājiḥah* (kuat) ada pula yang *marjūḥah* (tidak kuat). Ada yang menurut ulama lain dinilai *rājiḥah*, tetapi oleh ulama lainnya sebagai *marjūḥah*.¹⁰¹

3. Tabiat Manusia

Usaha untuk menyatukan manusia dalam segala bidang ke dalam satu pola atau bentuk dan menghapuskan perbezaan di antara mereka adalah sia-sia sahaja dan mustahil kerana tindakan tersebut menyalahi fitrah yang ditetapkan Allah kepada manusia. Malah seandainya mungkin terjadi, hal itu tidak akan bermanfaat kerana setiap tindakan yang menyalahi fitrah tidak akan membawa manfaat, malah akan menimbulkan bencana, cepat ataupun lambat.

Selain itu, perbezaan ini hanyalah merupakan *ikhtilāf tanawwu‘* (perbezaan yang bersifat variatif) dan bukan *ikhtilāf tadaddu‘* (perbezaan yang bersifat pertentangan). Perbezaan yang bersifat variatif ini sentiasa menjadi sumber “kekayaan,”

¹⁰⁰ *Ibid.*, 73.

¹⁰¹ *Ibid.*, 73-74.

malah menjadi salah satu ayat Allah yang menunjukkan keagungan kekuasaan-Nya dan keindahan kebijaksanaan-Nya.

Firman Allah SWT yang bermaksud:

وَمِنْ ءَايَتِهِ حَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخِلَافُ الْسِنَتِكُمْ وَالْوِنْكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٣٠﴾

Al-Rūm 30: 22

Ertinya: “*Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan kebijaksanaan-Nya ialah kejadian langit dan bumi, dan perbezaan bahasa kamu dan warna kulit kamu. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan bagi orang-orang yang berpengetahuan.*”

Antara manusia ada yang cenderung kepada sikap “ketat” dan ada pula yang cenderung kepada sikap “agak longgar.” Ada yang mengambil zahir nas (*tekstual*), ada pula yang mengambil kandungan dan jiwa dari nas (*kontekstual*). Ada yang suka bertanya mengenai kebaikan, ada pula yang suka bertanya mengenai keburukan kerana takut menghadapinya. Ada yang mempunyai tabiat menyenangkan dan sederhana, dan ada pula yang mempunyai tabiat eksklusif dan eksplosif.

Perbezaan sifat-sifat manusia dan kecenderungan-kecenderungan psikologinya ini akan mengakibatkan perbezaan mereka dalam menilai sesuatu sama ada melalui sikap mahupun perbuatan. Perbezaan ini jelas kelihatan dalam fiqh, politik, perilaku seharian dan sebagainya.¹⁰²

4. Tabiat Alam dan Kehidupan

¹⁰² *Ibid.*, 78.

Tabiat alam yang kita tempati sekarang ini diciptakan oleh Allah dalam aneka ragam bentuk, iklim dan warna.

Firman Allah SWT yang bermaksud:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَا يَعْلَمُ فَأَخْرَجَنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَاهُنَا وَمِنَ الْجِبَالِ
جُدُودٌ بِيَضٌّ وَحُمُرٌ مُّخْتَلِفُ أَلْوَاهُنَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ  وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابَّ
وَالْأَنْعَمِ مُخْتَلِفُ الْأَلْوَاهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ
 عَزِيزٌ غَفُورٌ

Fātiḥ 35: 27-28

Ertinya: “Tidakkah engkau melihat bahwa Allah menurunkan hujan dari langit, lalu Kami keluarkan dengan air hujan itu buah-buahan yang berlainan jenis dan rupanya; dan di antara gunung-ganang pula ada yang mempunyai jalur-jalur serta lorong-lorong putih dan merah, yang berlainan warnanya (tua dan muda) dan ada juga yang hitam legam; Dan demikian pula di antara manusia dan binatang-binatang yang melata serta binatang-binatang ternakan, ada yang berlainan jenis dan warnanya? sebenarnya yang menaruh bimbang dan takut (melanggar perintah) Allah dari kalangan hamba-hamba-Nya hanyalah orang-orang yang berilmu. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa, lagi Maha Pengampun.”

Akan tetapi, perbezaan yang disebutkan oleh al-Quran ini bukan bersifat pertentangan. Ia adalah perbezaan yang bersifat variatif. Itulah sebabnya, di dalam al-Quran terdapat banyak ungkapan “beraneka macam warnanya” di dalam pelbagai konteks permasalahannya.

Al-Quran malah menafikan secara tegas mengenai adanya pertentangan di alam raya ini.

Firman Allah SWT:

مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفْوُتٍ

Al-Mulk 67: 3

Ertinya: “Engkau tidak dapat melihat pada ciptaan Allah Yang Maha Pemurah itu sebarang keadaan yang tidak seimbang dan tidak munasabah.”

Demikian pula tabiat kehidupan. Ia sentiasa beraneka ragam dan berubah, sesuai dengan faktor-faktor yang mempengaruhi seperti tempat dan zaman.

4.6.2 Ikhtilaf Adalah Rahmat

Perbezaan juga merupakan rahmat terhadap umat dan keluasaan baginya. Justeru, terdapat sebuah hadis yang masyhur dalam masyarakat, iaitu sebagaimana yang disebutkan oleh al-Suyūṭī di dalam “*al-Jāmī’ al-Ṣaghīr*.¹⁰³”

إِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ

Ertinya: “*Perbezaan pendapat umatku adalah rahmat.*”¹⁰³

¹⁰³ Al-‘Irāqī, ‘Abd al-Rahmān bin al-Husayn, *al-Mughnī ‘an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj ma’ā fī al-Iḥyā’ min al-Akhbār* (cet. 1, Riyad: Maktabah Dār al-Ṭabarīyyah, 1995), hadis no. 74.

Al-‘Allamah al-Manāwī di dalam kitab “Fayd al-Qādir,” 1:212, berkata, “Hadis ini tidak dikenali oleh para ahli hadis. Pengkaji tidak menjumpai hadis ini memiliki sanad yang sahih, lemah atau palsu.” Al-Suyuti berkata, “Kemungkinan hadis ini muncul di sebahagian kitab para perawi yang tidak sampai kepada kita.” Al-Bayhaqi menyebutkan sanadnya di dalam “*al-Madkhal*.” Demikian pula al-Daylami di dalam “*Musnad al-Firdaws*.” Keduanya dari hadis Ibn ‘Abbas secara *marfu’* dengan lafadz, “*Perselisihan para sahabat adalah rahmat*.” Akan tetapi, mengenai hadis ini, al-Hafiz al-‘Iraqī berkata, “Sanadnya lemah.” Abu Zar’ah berkata, “Hadis ini diriwayatkan juga oleh Adam bin Abu Iyas di dalam Bab ‘Ilmu dan Kelemahelembutan” dengan lafadz, ‘*Perselisihan para sahabatku adalah rahmat*,’ adalah *mursal* dan lemah.” Demikian pula disebutkan dalam riwayat yang serupa menerusi *Tabaqat* Ibn Sa‘ad.

Makna hadis ini dikuatkan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Dar al-Qutnī dan dihasankan oleh Nawāwī di dalam kitabnya “al-Arba ‘īn.”

عن أبي ثعلبة الخشني جر ثوم بن ناشر رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَأَضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءً فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَسَكَّتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً بِكُمْ عَيْرَ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا

Ertinya: *Dari Abī Tha'labah al-Khashani Jur Thūm bin Nāshir r.a., daripada Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya, Allah SWT telah membuat ketentuan-ketentuan maka janganlah kamu melanggarnya; telah mewajibkan sejumlah kewajipan maka janganlah kamu abaikan; telah banyak mengharamkan banyak hal maka janganlah kamu melanggarnya; telah mendiamkan banyak masalah sebagai rahmat bagi kamu, bukan kerana lupa, maka janganlah kamu mencarinya.”*¹⁰⁴

Hal-hal yang didiamkan ini biasanya menjadi salah satu sebab timbulnya perbezaan kerana ia menjadi “kawasan kosong syariat” yang mana setiap *faqīh* berusaha untuk memenuhi sesuai dengan dasar-dasar dan kecenderungan mazhabnya. Satu pihak cenderung kepada *qiyyas*, yang kedua cenderung kepada *istīhsān*, yang ketiga cenderung kepada *istiṣlāh*, yang keempat cenderung kepada ‘urf dan seterusnya.

Hadis tersebut mengisyaratkan bahawa tidak disebutkan nas mengenai hukum tertentu di “kawasan ini” adalah kerana suatu tujuan. Bukan kerana Allah lupa. Tujuan yang dimaksudkan itu ialah memberi rahmat dan kemudahan kepada umat.¹⁰⁵

Apabila hadis tersebut sedikit lemah dari segi *sanadnya*, terdapat hadis lain yang sama makna dengan hadis tersebut dan menguatkannya. Sebab hadis yang diriwayatkan oleh Abū Darda’ r.a., dari Nabi SAW, beliau bersabda:

¹⁰⁴ Hadis Hasan, Riwayat Dar al-Qutni, dalam: Al-Nawāwī, Muhy al-Dīn Abī Zakariyyā Yahyā bin Sharf, *Hadīth al-Arba ‘īn al-Nawāwiyyah*, no. 30 (Surabaya: a/w Publisher, 2005), 36.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 83.

مَا أَحَلَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَالِلٌ، وَمَا حَرَمَ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ عَمُونُ، فَا قَبْلُوا مِنَ اللَّهِ عَاقِبَةً، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئًا، ثُمُّمَ تَلَاهُ: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا)

Ertinya: “Apa yang dihalalkan Allah di dalam Kitab-Nya adalah halal, apa yang diharamkan-Nya adalah haram, dan apa yang didiamkan-Nya merupakan kemurahan (Allah). Kerana itu, terimalah kemurahan-Nya. Sesungguhnya, Allah tidak pernah lupa akan sesuatu.” Nabi SAW lalu membaca ayat: (Dan Tuhanmu tidak lupa-surah Maryam: 64).”¹⁰⁶

Al-‘afw (kemurahan) di sini bererti rahmat sebagaimana dalam hadis terdahulu “perbezaan umatku adalah rahmat.” Semuanya menunjukkan bahawa didiamkannya sesuatu hukum oleh Allah adalah untuk memberi keluasan dan kemudahan kepada umat. Erti “mendiamkan” sesuatu hukum ini ialah seperti berikut:

1. Mendiamkan nas mengenai sebahagian hukum dan menyerahkannya kepada akal muslim untuk berijtihad dalam memahaminya dengan merujuk kepada hukum-hukum yang telah ditegaskan oleh nas.
2. Menegaskan hukum dalam suatu nas yang fleksibel sehingga mencakupi beberapa kemungkinan pemahaman serta beraneka pendapat dan ijtihad.

Oleh kerana itu, para sahabat melakukan ijtihad dan berselisih pendapat mengenai banyak masalah yang bersifat *juz'iyyah* (cabang) dengan tidak bersempit dada.

¹⁰⁶ H.R. Imam al-Tirmidhi, dan dinilai hasan oleh al-Bani di dalam *Sahih Sunan al-Tirmidhi*, no. hadis: 1726. Kitab al-Libas, bab berkaitan pakaian daripada kulit binatang.

Dan diriwayatkan oleh al-Hakim dan disahihkannya serta disepakati oleh al-Dhahabi, 2:375. Hadis ini juga disebutkan oleh al-Haythami dalam *Majma‘ al-Zawā’id*, 1:171, ia berkata, “Diriwayatkan oleh al-Bazzār dan Tabrani di dalam *al-Kabir*, sanadnya hasan dan para perawinya boleh dipercayai.

Al-Shātibī di dalam kitabnya “*al-I’tisām*” berkata:¹⁰⁷

“Kemudian yang bersepakat itu mungkin akan berselisih pendapat sesuai dengan tujuan yang kedua, bukan kerana tujuan yang pertama. Allah telah menetapkan bahawa cabang-cabang agama (Islam) ini bertolak ansur dengan adanya pelbagai pandangan dan pentafsiran. Para pengkaji menegaskan bahawa dalam masalah-masalah *ijtihādiyyah* biasanya tidak mungkin dicapai kesepakatan, kerana masalah-masalah *zanniyah* ini sangat berpotensi dalam menimbulkan perbezaan pendapat dan hanya bersangkut dengan masalah-masalah *furu’*, bukan masalah-masalah usul (prinsip). Perbezaan pendapat ini tidak berbahaya.”

Firman Allah SWT:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَوْنَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلَذِلِكَ خَلَقَهُمْ ... ﴿١٢﴾

Hūd 11: 118-119

Ertinya: “Dan kalaullah Tuhanmu (wahai Muhammad) menghendaki, tentulah ia menjadikan umat manusia semuanya menurut agama yang satu. (tetapi ia tidak berbuat demikian) dan kerana itulah mereka terus-menerus berselisihan. Tetapi orang-orang yang telah diberi rahmat oleh Tuhanmu, (mereka bersatu di dalam agama Allah); dan untuk (perselisihan dan rahmat) itulah Allah menjadikan manusia...”

Dan perbezaan pendapat dalam masalah *furu’* seperti ini tidak dimasukkan ke dalam golongan seperti firman Allah di atas, “*Mereka sentiasa berselisih pendapat,*” dengan beberapa alasan:

Pertama, ayat ini menegaskan bahawa *Ahl al-Ikhtilāf* yang disebutkan itu merupakan lawan *Ahl al-Rahmah*. Pembahagian ini menunjukkan bahawa *Ahl al-Rahmah* tidak termasuk *Ahl al-Ikhtilāf*.

¹⁰⁷ Lihat dalam al-Shatibi, *al-I’tisām* (t.t.p.: t.p., t.t.), 2:168.

Kedua, kerana dalam ayat tersebut, Allah menegaskan, “*Mereka sentiasa berselisih pendapat.*” Menurut lahiriyah ayat ini, perselisihan itu menjadi sifat yang lekat bagi mereka, malah Allah mengungkapkannya dengan menggunakan *ism fā’il* yang mengisyaratkan kelekatan. Adapun *Ahl al-Rahmah* terbebas dari perselisihan tersebut kerana sifat rahmat berlawanan dengan ketetapan berselisih pendapat. Malah jika *Ahl al-Rahmah* berselisih pendapat mengenai sesuatu masalah, perselisihannya itu hanya berkaitan perkara mencari tujuan Allah dalam mensyariatkan sesuatu. Apabila terbukti kesalahannya, mereka segera kembali. Jadi, perselisihannya hanya bersifat “sementara,” bukan “sifat dasar.”

Ketiga, perselisihan dalam masalah-masalah *ijtihādiyyah* telah terjadi di kalangan orang-orang yang dapat dipastikan telah mendapat rahmat, iaitu para sahabat dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik. Kerana sekiranya para sahabat yang berselisih dikatakan sebagai *Ahl al-Ikhtilāf*, maka ia tidak termasuk *Ahl al-Rahmah*. Tentu sahaja hal ini bertentangan dengan ijmak *Ahl al-Sunnah*.

Keempat, ulama salaf yang soleh telah menjadikan perbezaan umat dalam masalah-masalah *fīrū‘* sebagai salah satu bentuk rahmat. Jika perbezaan ini termasuk rahmat, maka tidak mungkin orang yang berselisih pendapat itu keluar dari golongan *Ahl al-Rahmah*.

Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz berdasarkan ilmu dan pandangannya yang tajam, beliau memandang perbezaan para sahabat itu sebagai rahmat dan keleluasaan. Ia berkata:

مَا يَسْرُئِي أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَخْتَلِفُوا، لَأَنَّهُمْ لَوْلَمْ يَخْتَلِفُوا، لَأَنَّهُمْ لَوْلَمْ يَكُنْ لَنَا رُحْصَةٌ

Ertinya: “Saya tidak senang kalau para sahabat Rasulullah SAW tidak berselisih pendapat. Seandainya mereka tidak berselisih pendapat, nescaya tiada rukhsah (keringanan) bagi kita.”¹⁰⁸

Ertinya, dengan perselisihan pendapat itu, mereka memberikan kepada kita kesempatan memilih pendapat-pendapat dan ijtihad mereka. Di samping itu juga, merupakan *sunnah al-ikhtilaf* (sunnah perselisihan) bagi kita dalam masalah-masalah *ijtihādiyyah*, tanpa merosak ukhuwah sesama muslim.

Ibn ‘Abd al-Barr meriwayatkan dengan *sanad* yang bersambung sampai kepada Yahyā Ibn Sa‘ad, ia berkata, “Fatwa-fatwa para ahli fatwa (Mufti) selalunya tidak sama: yang satu menghalalkan, sedangkan yang lainnya mengharamkan. Walaupun demikian, mufti yang mengharamkan itu tidak pernah memandang pihak yang menghalalkan sebagai orang yang binasa kerana fatwanya. Sebaliknya, mufti yang menghalalkan itu tidak pernah memandang pihak yang mengharamkan sebagai orang yang binasa (sesat) kerana fatwanya.”¹⁰⁹

Hal ini kerana, ijtihad dibenarkan dan perbezaan pendapat merupakan suatu kemestian. Syariat malah tidak menghalang pahala orang yang solat dalam berijtihad. Masing-masing beramal sesuai dengan dalil dan pemahaman yang dilihatnya lebih kuat. Inilah makna “keluasaan dan rahmat” yang dimaksudkan di atas. Walaupun demikian, tidak bererti semua pendapat -walaupun saling bertentangan- adalah benar. Kebenaran hanya ada pada salah satu di antaranya, tetapi semua pendapat itu terpuji dan diberi pahala seperti halnya firman Allah SWT:

فَفَهَمْنَاهَا سُلَيْمَانٌ وَكُلَّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ...

¹⁰⁸ Diriwayatkan oleh al-Bayhaqi di dalam Ibn ‘Abd al-Barr, *Jāmi‘ al-Bayān al-‘Ilmī* (t.tp.; Mimbariyyah, t.t.), 2:80.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Ertinya: “*Maka Kami memberi Nabi Sulaiman memahami hukum yang lebih tepat bagi masalah itu; dan masing-masing (dari mereka berdua) Kami berikan hikmat kebijaksanaan dan ilmu (yang banyak)...*”

Imam al-Khiṭābī (wafat tahun 340 H.) menyebutkan ḥadis “perbezaan umatku adalah rahmat” seraya berkata, “Hadis ini ditentang oleh dua orang ulama iaitu al-Shakhāwī dan al-Faṭṭānī. Kedua-dua mereka mengatakan, “Seandainya perbezaan pendapat itu rahmat, bererti kesepakatan adalah azab.” Akan tetapi, pendapat kedua orang ini dibantah secara ilmiah oleh oleh Imam al-Khiṭābī.¹¹⁰

Antara ulama *muta’akhirin* ada yang menyusun sebuah buku dengan jadual *Raḥmah al-Ummah bi Ikhtilāf fī al-A’imma* (Rahmat Umat kerana Perbezaan Para Ulama).¹¹¹

Shaykh Ayadali al-Nayfar berkata: “Sesungguhnya, perbezaan mazhab dalam agama ini merupakan rahmat dan keutamaan yang besar. Rahsia ini dapat diketahui oleh orang-orang alim dan tidak dapat diketahui oleh orang-orang bodoh. Perbezaan pendapat merupakan pengkhususan umat Islam dan kluasaan dalam syariat yang mudah ini.”¹¹²

¹¹⁰ Al-Khiṭābī, Abī ‘Abd Allah Muḥammad bin Muḥammad, *Mawāhib al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar al-‘Allāmah Khalīl*, (t.p.: Ajlūnī, t.t.), 1:65.

¹¹¹ Karangan Ibn ‘Abd Allah Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman al-Dimashqī al-Shāfi‘ī. *Rahmah al-Ummah bi Ikhtilāf fī al-A’imma* (Qatar: Ihya’ al-Turāth al-Islāmī, 1401). Beliau adalah ulama abad VIII H.

¹¹² Ayadali al-Nayfar, “Evaluasi Zakat,” *Majalah Majma‘ Fiqh Islāmī*, Edisi 3, tahun 1409 H.,108.

4.7 IKHTILAF DAN HUKUM BERMAZHAB

Sesuatu yang tidak mungkin dapat dihindari adalah perbezaan pendapat mengenai sesuatu perkara. Malah perbezaan pendapat tidak hanya berlaku pada kita yang bukan maksum, malah kepada para malaikat dan nabi sekalipun pernah berselisih pendapat mengenai sesuatu hukum. Dalam erti kata lain, perbezaan pendapat mengenai sesuatu perkara tidak mungkin boleh dielakkan dan kita wajib menghormati pendapat orang lain.

Islam itu mudah, dan Allah tidak menyulitkan umatnya. Malah Allah menginginkan sesuatu yang mudah bagi hamba-hamba-Nya. Demikian pula dalam berpegang kepada sesuatu mazhab, kita berhak untuk memilih mazhab mana yang paling sesuai dengan jiwa kita dan lebih selesai untuk dijalankan. Akan tetapi yang dilarang dalam Islam adalah mempermudahkan sesuatu perkara yang tidak sesuai dengan aturannya. Ini kerana yang dilarang dalam syariat adalah bersifat *talfiq* ertinya menganggap remeh mengenai perkara bermazhab, atau dengan kata lain suka mencampuradukkan mazhab menurut kehendak hawa nafsunya sendiri.

Talfiq menurut pengertian secara harfiahnya adalah tambal sulam. Ia diumpamakan seperti tindakan menambal sulam potongan-potongan kain untuk dijadikan sepotong baju yang masih utuh, atau seperti kita mengumpulkan beragam hal dari pelbagai tempat dan kemudian disusun untuk dijadikan sesuatu bentuk yang utuh. Sedangkan *talfiq* menurut isitlah ialah mengambil pendapat dari seorang *mujtahid* lain, baik dalam masalah yang sama mahupun dalam masalah yang berbeza. Dengan kata lain *talfiq* itu adalah memilih pendapat dari pelbagai pendapat yang berbeza dalam

kalangan ahli fiqh,¹¹³ atau definisi lainnya iaitu menyelesaikan suatu masalah hukum menurut hukum yang terdiri atas kumpulan (gabungan) dua mazhab atau lebih.¹¹⁴

Taklid terhadap sesuatu mazhab apakah dibolehkan ataupun tiadalah dalam perbincangan para ulama. Ada yang membolehkan dengan alasan kita tidak boleh menghindar daripada taklid kerana sebagai orang awam tidak memenuhi syarat untuk berijtihad. Sementara untuk menjadi seorang *mujtahid* ada syarat-syarat tertentu yang mesti dipenuhi. Selain itu, para imam mazhab adalah orang yang berkelayakan dalam mengistinbatkan hukum dan berpegang kepada dalil-dalil yang kuat, baik al-Quran, hadis, ijmak dan qiyas. Jika kita mengikuti mereka sama ertinya kita mengikuti dan berpegang kepada dalil-dalil tersebut.¹¹⁵

Sebahagian ulama mengharamkan untuk berpegang kepada mana-mana mazhab dengan alasan pintu ijtihad masih terbuka kepada siapa sahaja. Setiap orang berhak untuk berijtihad, jika ijtihadnya benar ia akan mendapat dua pahala, dan jika salah maka ia akan mendapat satu pahala.

4.7.1 Ikhtilaf Mazhab Fiqh dan Faktor Penyebabnya

Perkara *ikhtilaf* dalam mazhab adalah suatu kemestian akan berlaku. Ini kerana perkara tersebut telah menjadi sunnatullah dan kesepakatan para ulama fiqh. Justeru dengan perbezaan pendapat dalam masalah hukum *furu'* akan menambahkan lagi perbedaharaan hukum Islam. Menerusi sub perbahasan ini akan disentuh masalah perbezaan pendapat ulama fiqh dan faktor-faktor yang menyebabkan lahirnya mazhab fiqh.

¹¹³ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab* (cet. 4., Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), 89.

¹¹⁴ Khairul Umam dan A. Achyar Aminudin, *Ushul Fiqh II* (cet. 2., Bandung: Pustaka Setia, 2001), 164.

¹¹⁵ Pimpinan Daerah Muhammadiyah Bontang, "Apa itu Mazhab?", di <http://www.pdmbontang.com/cetak.phd?id=340>.

4.7.1.1 Ikhtilāf Mazhab Fiqh

Sesungguhnya, perbezaan mazhab pemikiran yang berkembang luas di negeri-negeri Islam ada dua macam, iaitu:¹¹⁶

- a. Perbezaan berkaitan mazhab-mazhab aqidah (*madhāhib i ‘tiqādiyyah*).

Mazhab aqidah ialah apa yang bersangkutan dengan soal keimanan, tauhid, qadak dan qadar, pekara ghaib, kerasulan dan sebagainya. Antara contoh mazhab-mazhab aqidah Islam ialah mazhab Syi’ah, mazhab Khawarij, mazhab Mu’tazilah dan mazhab Ahli Sunnah Waljamaah. Setiap daripada kumpulan mazhab aqidah ini mempunyai mazhab fiqh yang tersendiri.¹¹⁷

Perbezaan ini merupakan satu musibah yang membawa pelbagai bencana di negeri-negeri Islam serta memecah belah barisan kaum muslimin. Perbezaan ini membawa ancaman dan mesti dielakkan. Umat Islam hendaklah bersatu di bawah mazhab Ahlusunnah Waljamaah yang mencerminkan pemikiran Islam sebenar pada zaman Rasulullah SAW dan Khalīfah al-Rashīdūn yang telah diisyiharkan oleh Nabi SAW sebagai penerus Sunnahnya.

- b. Perbezaan berkaitan mazhab-mazhab fiqh (*madhāhib fiqhiyyah*)

Mazhab fiqh ialah mazhab yang berkaitan dengan persoalan hukum hakam, halal haram dan sebagainya. Contoh mazhab fiqh bagi Ahli Sunnah Waljamaah ialah Ḥanafī, Mālikī, Syafii dan Ḥanbali.¹¹⁸

¹¹⁶ Yusuf al-Qardāwī, *Fiqh Perbedaan Pendapat*, 94-95; Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2002), 17.

¹¹⁷ Ensiklopedia Islam, “Mazhab”, *ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

Latar belakang perbezaan *madhāhib fiqhiyyah* ini adalah berdasarkan beberapa sebab. Di antara hikmah *Ilāhiyyah* dari wujudnya perbezaan dalam masalah ini ialah sebagai rahmat bagi para hamba-Nya dan memperluas lapangan *istinbāt* (penggalian) hukum dari nas-nas syariat. Selain itu, perbezaan ini juga merupakan nikmat dan kekayaan *fiqhīyyah* yang menjadikan umat Islam sentiasa berada dalam keleluasaan agama dan syariatnya.

Perbezaan mazhab yang kedua ini tidak bermakna wujudnya kekurangan dan kelemahan (*paradoxical*) dalam agama kita. Malah, perbezaan ini tidak dapat dihindarkan. Tiada satu pun sistem perundangan yang dimiliki oleh umat manusia kecuali telah menimbulkan perbezaan ijтиhad dalam usaha untuk memahaminya dan menerapkannya.

Pada hakikatnya, perbezaan ini tidak mungkin dapat dihindari disebabkan nas-nas dasar mengandungi lebih dari satu makna. Di samping itu, nas tersebut tidak mungkin merangkumi semua permasalahan yang mungkin terjadi, ini berikutan nas-nas ini adalah terbatas, sedangkan permasalahan yang muncul tiada batasannya. Kerana itu, tidak dapat dielakkan dari menggunakan *qiyyas* dan menganalisis sebab-sebab suatu hukum, tujuan syariat, dan objektif umum penetapan sesuatu syariat.¹¹⁹ Usaha tersebut dilakukan untuk memberikan jawapan terhadap permasalahan dan kes-kes yang baharu. Dalam hal ini, terjadi perbezaan kefahaman para ulama dan kesimpulan mereka mengenai hal-hal yang samar. Akibatnya, lahir beberapa hukum ijтиhad yang berlainan tentang satu-satu masalah, tetapi mereka masing-masing bermaksud untuk mencari kebenaran. Lantaran ijтиhad yang benar akan memperolehi dua pahala, sedangkan ijтиhad yang salah akan memperolehi satu pahala. Dari sinilah kemudian munculnya keleluasaan.

¹¹⁹ Al-Khalaf, ‘Abd al-Wahāb, *Maṣādir al-Tashrī‘ al-Islāmī*, 6.

Oleh yang demikian, tiada alasan untuk mengatakan bahawa perbezaan *fiqhiyyah* ini sebagai suatu kekurangan. Ia malah merupakan kebaikan, rahmat dan nikmat Allah kepada para hamba-Nya yang beriman. Pada masa yang sama, perbezaan ini merupakan kekayaan perundangan yang terbesar dan keistimewaan yang patut dibanggakan oleh umat Islam. Akan tetapi, golongan antipati dari luar Islam memanfaatkan kelemahan wawasan keislaman para pemuda dan mahasiswa muslim. Terutamanya mereka yang sedang belajar di Barat dengan memberikan gambaran kepada mereka bahawa perbezaan *madhāhib fiqhiyyah* cenderung sama (*identical*) dengan perbezaan *madhāhib i‘tiqādiyyah*. Selanjutnya, kaum yang menyesatkan itu secara licik dan tanpa muhūr menghiraukan perbezaan antara kedua “perbezaan” tersebut mengatakan bahawa hal ini menunjukkan kelemahan syariat Islam.

Kelompok lain menyeru penghapusan masalah mazhab dan ingin membawa manusia kepada garis “ijtihad baharu” dalam masa yang sama ia mengecam mazhab-mazhab fiqh yang ada dan para imamnya.¹²⁰

Ikhtilāf dalam *madhāhib fiqhiyyah* ini bukan hanya berlaku di kalangan para imam mazhab pada zaman sekarang. Akan tetapi berlaku semenjak zaman Nabi Adam a.s. sehingga kini.

Perbezaan *fiqhiyyah* ini juga terjadi pada masa para imam ikutan umat; Abū Ḥanīfah, Mālik, Syāfi‘i, Aḥmad, al-Thawrī, al-Awzā‘ī dan lain-lain lagi.¹²¹ Mereka tidak memandang perbezaan ini sebagai hal yang buruk. Masing-masing tiada yang memaksakan pendapat kepada yang lain atau merendahkan orang yang tidak sepandapat dengannya. Perbahasan mengenai perbezaan pendapat para imam ini berkaitan masalah hukum ibadat haji akan penulis kemukakan pada bab berikutnya.

¹²⁰ Ayadali al-Nayfar, “Evaluasi Zakat,” *Majalah Majma‘ Fiqh Islāmī*, 173.

¹²¹ Yūsuf al-Qardawī, *Fiqh Perbedaan Pendapat*, 97.

Kelahiran mazhab-mazhab hukum dengan pola dan karakter tersendiri tidak dapat dielakkan lagi dan akan menimbulkan pelbagai perbezaan pendapat dan beragamnya produk hukum yang dihasilkan. Para imam mazhab di atas masing-masing menawarkan kerangka metodologi, teori dan kaedah-kaedah ijtihad yang menjadi dasar mereka dalam menetapkan hukum.¹²² Kerangka ini pada awalnya hanya bertujuan untuk memberikan jalan dan merupakan langkah-langkah atau keupayaan dalam memecahkan pelbagai persoalan hukum yang dihadapi baik dalam memahami nas al-Quran dan hadis maupun masalah-masalah hukum yang tidak ditemui jawapannya dalam nas.

Metodologi, teori dan kaedah-kaedah yang dirumuskan oleh para imam mazhab tersebut terus berkembang dan diikuti oleh generasi selanjutnya. Tanpa disedari menjelma menjadi doktrin (anutan) untuk menggali hukum dari sumbernya. Dengan semakin mengakar dan melembaganya doktrin pemikiran hukum yang mana terdapat perbezaan khas antara satu dengan lain, kemudiannya ia muncul sebagai aliran atau mazhab yang akhirnya menjadi landasan oleh pengikut mazhab masing-masing dalam melakukan *istinbāt* hukum.

Teori-teori pemikiran yang telah dirumuskan tersebut merupakan sesuatu yang sangat penting ertiinya, kerana ianya berkaitan dengan penciptaan pola kerja dan kerangka metodologi yang sistematik dalam usaha melakukan *istinbāt* hukum. Penciptaan pola kerja dan kerangka metodologi tersebut inilah dalam pemikiran hukum Islam disebut dengan *usul fiqh*.¹²³

Jika perbezaan pendapat ini berlaku di kalangan makhluk Allah yang paling mulia, para malaikat dan nabi, kerana perbezaan sudut pandang dan keluasan ilmu pengetahuan, mengapa kita masih tetap bercita-cita ingin menghapuskan perbezaan

¹²² Munim A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam* (cet. 1, Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 61-62.

¹²³ Al-Ramī SA., *Muqāranah Madhāhib fī al-Uṣūl*, 3.

pendapat di antara orang-orang yang tidak maksum dan tiada di tengah-tengah mereka seorang nabi yang dimuliakan atau malaikat yang dekat kepada Allah?

4.7.1.2 Faktor Penyebab Ikhtilaf Berfatwa

Terdapat nas-nas syariat yang terkandung di dalam al-Quran dan hadis yang ketetapannya adalah *dilālah* secara *zanni* (*zanni al-dilālah*) dan secara putus (*qaṭ'i al-thubūt*). Untuk itu, para sahabat perlu menjelaskan hukum mengikut kefahaman dan ilmu masing-masing. Ia membuka ruang agar supaya dapat dilaksanakan ijtihad *istinbāt* hukum, sama ada dari sudut petunjuk yang bersifat bahasa (*al-dilālah al-lughawiyyah*) atau kaedah syariat yang umum (*qawā'id al-shar'iyyah al-'āmmah*). Antara faktor yang menyebabkan lahirnya perselisihan tersebut adalah:¹²⁴

1. Perbezaan sahabat memahami nas mujmal
 - a. Suatu lafaz berada di antara dua makna (*taraddud al-lafz bayna ma'nayayn*). Nas-nas hukum yang terdapat di dalam al-Quran sebahagiannya mengandungi kemungkinan menunjukkan kepada lebih daripada satu maksud dan makna. Hal itu disebabkan lafaz atau terdapat lafaz *mushtarak* atau *al-mushtarak al-lafz* yang sememangnya mengandungi dua makna atau lebih.
 - b. Kemungkinan tertib dari dua sudut (*ihtimāl al-tartīb li wajhayn*)
 - c. Keadaan sudut zahirnya terdapat pertentangan antara dua hukum (*ma yuhāmi zāhiruhu al-ta'ārūd bayna hukmayn li taraddudihi baynahumā*). Dalam erti kata lain ia juga termasuk kategori perselisihan akibat pertentangan di antara dua nas yang umum (*ta'ārūd naṣṣayn 'āmmayn*).¹²⁵

¹²⁴ Qāsim 'Abd al-'Azīz Khāmis, *Aqwā'l al-Šohābah* (Kairo: Maktabah al-Imān, 2002), 161.

¹²⁵ Abdul Latif Muda, *Perbahasan Sejarah Perundungan Islam dan Mazhab Fiqh* (cet. ke-1, Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd, 2003), 232-234.

2. Perbezaan kecenderungan penerimaan hadis

Kalangan sahabat juga kadang-kala berbeza dari sudut pengetahuan, jumlah hadis yang diterima dan kecenderungan, kaedah menerima riwayat sesebuah hadis dan juga cara ijтиhad untuk memahaminya, antaranya ialah:

- a. Kadang-kala seorang sahabat telah mendengar dan mengetahui sesuatu fatwa atau hukum daripada Baginda Nabi SAW. Oleh itu, mereka menghukum dengannya. Sedangkan hal itu tidak diketahui atau tidak didengar oleh sesetengah sahabat lain. Lantaran itu, mereka berijтиhad yang kadang-kala ijтиhad tersebut selaras dengan hadis dan ada yang bercanggah.
- b. Kadang-kala sampai atau dikemukakan sesuatu hadis dan fatwa Baginda SAW. Namun begitu, terdapat dari kalangan sahabat yang meragui periwayatnya.
- c. Kadang-kala seorang sahabat berijтиhad mengenai sesuatu masalah hukum dan mengeluarkan fatwa berdasarkan ijтиhadnya terhadap masalah yang tiada nas. Walau bagaimanapun, selepas itu terdapat nas yang menyalahi ijтиhad tersebut.¹²⁶

3. Perbezaan ijтиhad masalah tiada nas

Para sahabat akan berijтиhad ketika ketiadaan nas yang menjelaskan hukum. Oleh itu, mereka akan mengeluarkan hukum dalam masalah yang dibentangkan dengan diqiyaskan kepada hukum yang telah dinyatakan dalam nas al-Quran atau hadis.¹²⁷

4. Terdapat nas umum

¹²⁶ *Ibid.*, 235-238.

¹²⁷ Lihat keterangan: *Ibid.*, 239-241.

Di dalam al-Quran dan hadis terdapat nas-nas hukum yang mana lafaznya berbentuk *mujmal* atau umum. Oleh sebab itu, ia mengandungi kemungkinan untuk dikhususkan. Justeru, ahli fiqh dalam kalangan sahabat akan mengkaji, memahami nas serta maksudnya.¹²⁸

Sebagai rumusan, menilai fakta sejarah, faktor dan suasana menyebabkan fatwa di kalangan *fuqahā* sahabat ada yang berbeza walaupun ia menyentuh masalah atau perkara yang sama. Walau bagaimanapun, berlaku perselisihan antara *mujtahid* kalangan sahabat serta kadangkala berbeza pendapat. Namun hakikatnya ia berlaku tidak secara meluas pada waktu itu berbanding zaman-zaman selepas mereka.

Sehingga kini *fiqh ikhtilāf* terus berlangsung. Mereka tetap berselisih faham dalam masalah *furū' iyyah* sebagai akibat dari keanekaragaman sumber dan aliran dalam memahami nas dan mengistinbatkan hukum yang tiada nas. Perselisihan itu terjadi antara pihak yang memperluas dan mempersempit. Antara yang memperketat dan yang memperlonggar, antara yang cenderung rasional dan yang cenderung berpegang kepada zahir nas, antara yang mewajibkan bermazhab dan yang melarangnya.

4.7.1.3 Faktor Lahirnya Mazhab Fiqh

Sebenarnya *ikhtilāf* sudah ada pada zaman sahabat. Hal ini terjadi antaranya kerana perbezaan pemahaman di antara mereka dan perbezaan nas (*sunnah*) yang sampai kepada mereka. Selain itu, pengetahuan mereka dalam masalah hadis juga tidak sama di samping perbezaan tentang dasar penetapan hukum dan berlainan tempat.

Munculnya imam mazhab ialah setelah wafatnya para sahabat, iaitu pada masa pemerintahan Daulah ‘Abbasiyah. Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khalaf, lahirnya mazhab-mazhab fiqh adalah dipengaruhi oleh tiga perkara, iaitu:

¹²⁸ *Ibid.*, 241-242.

A. Perbezaan Penelitian Sumber

Perbezaan ini terlihat dalam beberapa hal:¹²⁹

Penerimaan *khabar aḥad* dan perbezaan pertimbangan yang digunakan dalam *mentarjīḥ* (menguatkan) suatu riwayat ke atas riwayat yang lain.

Ketika mana ahli fiqh serta imam mazhab membuat penilaian terhadap hadis-hadis *aḥad* untuk menetapkan hukum, kadang kala terdapat beberapa perbezaan di antara mereka. Semua itu membawa kesan dari sudut penerimaannya sebagai suatu sumber hukum. Imam Abū Ḥanīfah, para sahabat dan majoriti para *mujtahid* di Iraq menyamakan sudut hukum dan kehujahan hadis *mashhūr* dengan hadis *mutawātir*. Selain itu, mereka akan mengutamakan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ahli fiqh yang *thiqah* atau dipercayai semata-mata.

Adapun Imam Mālik dan para sahabatnya serta majoriti para *mujtahid* di Madinah pula menerima sebagai hujah hukum segala fatwa, pendapat serta amalan penduduk Madinah dengan mengetepikan mana-mana *khabar aḥad* yang bercanggah dengannya.

Sementara majoriti ahli hadis serta Imam Syafii khususnya, berhujah dengan mana-mana hadis yang diriwayatkan oleh perawi-perawi yang adil atau *thiqah*. Sama ada mereka dari kalangan ahli fiqh atau tidak serta sama ada sebuah hadis tersebut selaras dengan amalan penduduk Madinah atau tidak.

Seterusnya para *mujtahid* serta Imam Aḥmad bin Ḥanbal khususnya telah membuat pembahagian *khabar aḥad* secara umumnya kepada: *sahih*, *ḥasan* dan *da’īf*. Seterusnya mereka tetap menerima segala *hadīth mursal*, dan *hadīth da’īf* sebagai

¹²⁹ Al-Khalaf, ‘Abd al-Wahāb, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 70.

hujah. Dengan syarat perawinya tidak masyhur dengan pendusta, fasik serta tiada apa-apa percanggahan dengan perawi adil yang lain.

Perbezaan dalam menilai fatwa-fatwa sahabat, seperti Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya berpedoman pada fatwa-fatwa sahabat tersebut secara keseluruhan. Sedangkan Syafii berpedoman bahawa fatwa-fatwa sahabat tersebut adalah sumber ijtihad yang tidak *ma’sūm* (terpelihara dari kekeliruan). Maka boleh mengambilnya atau berbeza dengan fatwa-fatwa mereka.

Manakala penerimaan qiyas terdapat perselisihan pendapat di kalangan segelintir imam *mujtahid*. Seperti puak Syi’ah dan mazhab *al-Zāhiri* tidak menerima qiyas sebagai hujah dan sumber hukum. Tetapi sebahagian ulama mazhab terutamanya Imam Syafii sepakat menerima qiyas sebagai salah satu sumber hukum yang disepakati.

B. Perbezaan penerapan hukum

Ia berkaitan dengan kecenderungan dalam menggubal hukum atau undang-undang. Justeru, berdasarkan kecenderungan tersebut didapati para *mujtahid* yang ada pada zaman tersebut terdiri daripada dua golongan utama, iaitu:¹³⁰

1. Ulama Ahl al-Hadīth

Ahli hadis secara majoriti adalah dalam kalangan para *Mujtahid Hijāz*, khasnya Madinah. Mereka lebih menumpukan menghafaz hadis-hadis serta fatwa-fatwa para sahabat. Justeru, mereka lebih cenderung ke arah usaha untuk memahami segala hadis serta *athār* dan fatwa para sahabat sebagaimana yang ditunjukkan. Seterusnya, mereka bertindak menerapkannya di dalam ijtihad mengenai masalah-masalah yang baharu berlaku, tanpa membahaskan sebab-sebab hukum serta sudut prinsip-prinsipnya.

¹³⁰ *Ibid.*, 70.

Selain itu, ketika mana berhadapan dan memahami sesuatu nas yang tidak selaras atau tidak sesuai dengan tuntutan akal yang sempurna, ahli fiqh di Hijaz tidak akan menghiraukannya serta tidak berpegang dengannya, kecuali dalam keadaan yang amat terdesak dan darurat sahaja. Oleh sebab itu, ahli fiqh di Hijaz lebih banyak bergantung untuk memahami nas hadis yang sekali gus menyebabkan mereka lebih dikenali sebagai ulama ahli hadis.

2. Ulama Ahl al-Ra'y

Ia merupakan golongan yang secara umumnya terdiri daripada kalangan ahli fiqh serta *mujtahid* di Iraq. Mereka lebih dikenali dengan *Ahl al-Ra'y*. Antara lain mereka banyak berpegang dengan pendapat atau *al-ra'y*, memahami dan memerhatikan maksud syarak serta asas-asas yang menjadi landasan mensyariatkan hukum. Seterusnya mereka berpendirian bahawa matlamat mensyariatkan hukum adalah untuk mencapai kemaslahatan seluruh umat manusia. Oleh itu, mereka memahami nas, menyokong sesetengah nas terhadap sesetengah yang lain serta menetapkan hukum terhadap masalah yang tiada nas mengenainya.¹³¹

C. Perbezaan penilaian prinsip bahasa

Sumber-sumber hukum syarak yang asasi, iaitu al-Quran dan hadis dibawa dalam lafaz yang pelbagai. Pengeluaran hukum mestilah dengan pemahaman yang mendalam setiap lafaznya, seperti: ‘ām, khāṣ atau *mushtarak*. Perbezaan tersebut antara lain dapat dijelaskan seperti berikut, iaitu:¹³²

- Menurut sesetengah ulama, sesuatu nas itu *thābit* atau menetapkan hukum dari sudut *mantūq* dan seterusnya pula ia menetapkan hukum yang berbeza dari

¹³¹ Badran, Abū al-'Aynayn, *al-Shāfi'iyyah al-Islāmiyyah Tārīkhuhā wa Nazariyyah al-Milkiyyah wa al-'Uqūd* (Iskandariyah: Mu'assasah Shabāb al-Jāmi'ah, t.t.), 90-93.

¹³² Al-Khalaf, 'Abd al-Wahāb, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 71.

sudut *mafhūm mukhālafah*. Walau bagaimanapun, menurut penilaian sesetengah ulama lain, ia tidak berlaku sedemikian.

- b. Menurut pandangan serta penilaian sebahagian ulama fiqh, sesuatu nas umum yang tiada pengkhususan atau yang tidak dikhususkan dikira sebagai merangkumi keseluruhan kesatuan secara *qat’ī* atau pasti. Namun begitu, menurut penelitian sesetengah ulama lain pula, ia mencakupi dan merangkumi seluruh kesatuan secara *zannī*.
- c. Menurut pendapat sesetengah ulama, *al-amr* atau perintah yang mutlak bertujuan menunjukkan kepada perintah wajib atau mewajibkan. Ia sama sekali tidak menunjukkan kepada sebarang makna lain kecuali apabila terdapat *qarīnah*. Namun begitu, penelitian sesetengah ulama lain, bentuk *al-amr* hanyalah bertujuan untuk menunjukkan kepada tuntutan semata-mata. Sehubungan itu, *qarīnah* yang ada hanyalah yang menunjukkan atau menentukan sama ada kepada perintah wajib atau selainnya.

Sebagai rumusan, pada dasarnya kaedah pengubahan hukum diikuti oleh para ulama dan *mujtahid* pada zaman *tadwīn* dengan berdasarkan ikatan dan pegangan kepada nas-nas, mentakwilkannya, menghormati juga meraikan fatwa para sahabat dan mengamalkan *qiyyas*. Di samping itu, kadangkala mereka menentukan ‘*illah* serta prinsip-prinsip syariat yang umum.

4.7.2 Hukum Bermazhab

Mazhab dari segi bahasa bererti jalan atau tempat yang dilalui. Menurut ulama fiqh, perkataan mazhab mempunyai dua pengertian, iaitu: (1) Pendapat seorang imam

mujtahid terhadap hukum sesuatu masalah; (2) Kaedah-kaedah *istinbāt* yang dirumuskan oleh seorang imam.¹³³

Dalam Ensiklopedia Islam, makna mazhab menurut bahasa bererti “jalan” atau “the way of”. Dalam Islam, istilah mazhab secara umumnya digunakan untuk dua tujuan: dari sudut aqidah dan dari sudut fiqh¹³⁴.

Secara terminologi, pengertian mazhab menurut Huzaemah Tahido Yanggo¹³⁵, adalah asas pemikiran atau dasar yang digunakan oleh imam *mujtahid* dalam memecahkan masalah atau mengistinbatkan hukum Islam.¹³⁶

Jadi, secara istilah perkataan mazhab dapat dirumuskan sebagai hasil ijihad seorang *mujtahid* mengenai hukum bagi sesuatu masalah dan kaedah-kaedah dalam beristinbāt.¹³⁷ Mazhab dalam agama boleh juga disebut sebagai sekte atau aliran. Selanjutnya, erti mazhab berkembang menjadi kelompok orang Islam yang mengikut pendapat imam *mujtahid* tertentu mengenai masalah hukum Islam.¹³⁸

Seorang imam *mujtahid* yang berijihad mengeluarkan hukum-hukum dari al-Quran dan sunnah Rasul, maka hasil ijihadnya itu dinamakan “mazhab” nya. Hasil ijihad imam Syafii dinamakan mazhab Syafii. Manakala hasil ijihad Imam Ahmad bin Hanbal dinamakan mazhab Hanbali dan seterusnya.

¹³³ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab* (cet. ke-4, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), 86.

¹³⁴ Ensiklopedia Islam (ed: Hafidz Dasuki; Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1994) – ‘Mazhab’.

¹³⁵ Dr. Huzaemah Tahido Yanggo lahir di Indonesia pada 1365H/1946M dan memegang kelulusan al-Azhar dalam jurusan Muqaranah Mazahib iaitu perbandingan mazhab. Buku ini beliau usahakan sebagai bahan rujukan bagi memenuhi dasar silibus institut Agama Islam Nasional (IAIN) Indonesia semenjak tahun 1415H/1995M. Ketika itu, beliau sudah mula mengajar di fakulti syariah bahagian perbandingan mazhab. Selain itu, Huzaemah juga adalah ahli Majlis Fatwa Indonesia.

¹³⁶ Huzaemah Tahido – Pengantar Perbandingan Mazhab (Logos Wacana Ilmu; Jakarta, 1997), 71-72; Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i* (cet. ke-14, Jakarta: CV Pustaka Tarbiyah, 2006), 70. Lihat: Ahmad Hassan Bandung, *Ijmak-Qiyas-Mazhab-Taqlid* (cet. ke-1, Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS, 1984), 53.

¹³⁷ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 86.

¹³⁸ Anhar Wahyu, “Apakah Muhammadiyah Memiliki Mazhab?”, <http://jaktim.Muhammadiyah.or.id/artikel-apakah-muhammadiya-memiliki-mazhab-detail-140.html>, diakses 24 Mac 2012.

Mengenai hukum bermazhab, terdapat perbezaan dalam kalangan ulama. Terjadinya percanggahan ini kerana adanya permasalahan mengenai dibolehkan atau tidaknya bertaklid.

Hakikat taklid menurut ahli bahasa, diambil dari perkataan “qiladah” (Kalung), iaitu sesuatu yang digantungkan atau dikalungkan seseorang kepada orang lain. Contoh penggunaan dalam bahasa Arab, iaitu *taqlīd al-hady* (mengalungi haiwan korban). Seseorang yang bertaklid seolah-olah menggantungkan hukum yang diikutinya dari seorang *mujtahid*.¹³⁹

Taklid ertinya mengikut tanpa alasan, meniru dan menurut tanpa dalil. Menurut istilah agama iaitu menerima sesuatu ucapan orang lain serta berpegang tentang suatu hukum agama dengan tidak mengetahui keterangan-keterangan dan alasan-alasannya. Orang yang menerima cara tersebut disebut *muqallid*.¹⁴⁰

Taklid dalam syariat Islam ertinya mengikut. Apakah mengikut itu dengan mengetahui dalil-dalil yang didapati oleh imam-imam *mujtahid* atau tidak tetapi hanya diketahui fatwanya, maka kedua-duanya dinamakan bertaklid kepadanya. Istilah “taklid” bukan suatu hal yang buruk, ianya dipakai dalam dunia Islam semenjak dahulu sehingga sekarang, malah para ulama dalam dunia Islam berbangga bila bertaklid kepada salah satu imam *mujtahid*.

Misalnya, pengarang tafsir *al-Baghāwī*, al-Jalīl Muḥy Sunnah Abī Muḥammad al-Husayn bin Mas‘ūd al-Farrā‘ al-Baghāwī al-Shāfi‘ī (w.561H.), pengarang tafsir *Ibn Kathīr*, Imam al-Dīn Abū al-Firdā‘, Ismā‘il Ibn al-Khātib Abī Hafṣah ‘Umar bin Kathīr

¹³⁹ Yusuf al-Qardāwī, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Peninggalan Ulama Salaf*, terj. Ahrul Tsani Fathurrahman dan Muhtadi Abdul Munim (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003), 87.

¹⁴⁰ Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh* (cet. 5., Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003), 61.

al-Shāfi‘ī (w.774H), pengarang tafsir *Jamā‘*, imam Sulaymān bin ‘Umar al-Ujaylī al-Shāfi‘ī (w.1204H) dan lain-lain.¹⁴¹

Dan secara kasarnya ada tiga golongan manusia, iaitu:

- a. Orang yang memiliki ilmu tinggi dan sudah sampai kepada darjat imam *mujtahid muṭlaq*. Golongan ini harus berijtihad. Malah wajib berijtihad sekiranya dalam negeri itu tiada orang lain yang setanding dengan ilmunya. Ia juga tidak boleh membantalkan ijtihad imam *mujtahid* yang terdahulu daripadanya.
- b. Orang yang belum sampai kepada peringkat darjat imam *mujtahid muṭlaq*. Golongan ini wajib bertaklid kepada salah seorang imam *mujtahid* yang dikehendakinya. Tetapi ia dianjurkan agar menyelidik dalil-dalil dari fatwa imam tersebut.
- c. Orang awam yang wajib bertaklid kepada salah seorang imam dalam agamanya. Jika tidak, mereka tidak akan sanggup menjalankan hukum agamanya dengan baik atau malah tidak sanggup beragama sama sekali.¹⁴²

Nawāwī al-Bantānī, seorang ulama besar yang masyhur di Makkah dan Indonesia pada permulaan abad ke-4H., menerangkan dalam kitabnya “*Nihāyah al-Zayn fi Irshād al-Mubtadi ‘īn*”:

“*Mujtahid mutlaq (mujtahid penuh)* ialah orang yang sanggup menggali (*istinbāt*) hukum dari dalil-dalil. Mujtahid mazhab ialah orang-orang yang berkuasa menggali hukum berdasarkan kaedah-kaedah imamnya seperti Muzani dan Buwaithi. *Mujtahid* fatwa ialah orang yang berkuasa

¹⁴¹ Sirajuddin Abbas, *Ibid.*, 94.

¹⁴² *Ibid.*, 95-96; Khairul Umam dan A. Achyar Aminudin, *Ushul Fiqh II* (cet. 2., Bandung: Pustaka Setia, 2001), 156.

menguatkan salah satu di antara perkataan imamnya, seperti Nawāwī dan Rafī‘ī.¹⁴³

Wajib bagi setiap orang yang tidak ahli, bertaklid dalam *furū‘* syariat kepada salah seorang dari imam empat mazhab, seperti Imam Syāfi‘ī, Imam Hanafī, Imam Mālikī atau Imam Hanbalī. Tidak boleh bertaklid kepada selain imam yang empat dalam *furū‘* syariat, seperti Imam Sufyān Thawrī, Imam Sufyān bin ‘Uyaynah, Imam ‘Abd al-Rahmān bin ‘Umar al-Awzā‘ī dan juga tidak boleh bertaklid kepada salah seorang sahabat-sahabat yang besar kerana mazhab mereka tidak teratur dan tidak dikumpulkan dengan rapi.¹⁴⁴

Yūsuf al-Qardāwī telah membahaskan masalah taklid ini dengan luas dalam majalah al-Azhar “*Nurul Islam*.“ Antaranya beliau mengatakan: “Kesimpulannya bahawa pendapat-pendapat imam *mujtahid* yang diambil dari al-Quran dan sunnah Nabi adalah sebagai tafsir dari Kitab dan sunnah itu. Kerana yang dikatakan ijtihad ialah menggali hukum yang tersembunyi di dalam Kitab dan sunnah tersebut.”¹⁴⁵

Sudah diketahui ramai bahawa, taklid kepada imam *mujtahid* bukan bererti meninggalkan al-Quran dan sunnah. Malah taklid itulah yang pada hakikatnya menjalankan dan mengikuti al-Quran dan sunnah dengan setepat-tepatnya.¹⁴⁶ Untuk lebih jelas berikut penulis huraikan dalil-dalil al-Quran dan hadis yang menjadi pegangan bagi golongan yang wajib bermazhab;

¹⁴³ Al-Bantani, Nawāwī, *Nihayah al-Zayn fī Irshād al-Mubtadi‘īn* (Kaherah: Dār al-Qalam, t.t.), 7.

¹⁴⁴ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi‘ī*, 98-99; Khairul Umam dan A. Achyar Aminudin, *Ibid.*; Tim Perumus Konsep Sosialisasi Khittah Nahdlatul Ulama PWNU Jawa Timur, *Wawasan Dasar Nahdlatul Ulama*, 80-88.

¹⁴⁵ Majalah al-Azhar “*Nurul Islam*,” tahun 1353 H, 669-679.

¹⁴⁶ Pimpinan Daerah Muhammadiyah Bontang, “Apa itu Mazhab?”, <http://www.pdmontang.com/cetak.phd?id=340>.

Petama:

Firman Allah SWT:

فَسَأَلُوا أَهْلَ الْذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمَلُونَ ﴿٤﴾

Al-Nahl 16: 43

Ertinya: “Oleh itu bertanyalah kamu (wahai golongan musyrik) kepada orang-orang yang berpengetahuan agama jika kamu tidak mengetahui.”

Ayat ini menyuruh kepada sekalian orang yang tidak tahu agar bertanya kepada orang yang mengetahui, khususnya ahli al-Quran dan hadis. Jawapan dari pertanyaan ini tentu untuk diamalkan. Mengamalkan fatwa guru, itulah yang dinamakan taklid kepada guru.

Kedua:

Firman Allah SWT:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ إِذَا مَنَّا عَلَيْهِمْ أَطْيَبُوا أَطْيَبُوا أَنَّ اللَّهَ وَآتَيْنَا رَسُولَنَا وَأُولَئِكَ الْأَمْرِ مِنْ كُمْ ... ﴿١٠﴾

Al-Nisā’ 4: 59

Ertinya: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada ‘Uli al-Amr’ (orang-orang Yang berkuasa) dari kalangan kamu...”

“*Uli al-Amr*” dalam ayat di atas diertikan oleh sebahagian ahli tafsir sebagai ulama-ulama. Antaranya, oleh Ibn ‘Abbās, Jābir dan ‘Abd Allah Mujtahid, Ḥasan, ‘Atā’ dan sahabat-sahabat nabi yang lain.¹⁴⁷

Ulama-ulama yang mengetahui al-Quran dan hadis wajib diikuti fatwanya. Dan inilah yang dikatakan taklid.

Ketiga:

Firman Allah SWT:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لَيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَعَقَّبُوهُ فِي الدِّينِ
وَلَيُذْرِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ كَعَلَّهُمْ يَخْدَرُونَ

Al-Tawbah 9: 122

Ertinya: “Tidak sepatutnya orang-orang yang beriman itu berangkat semuanya. Mengapa tidak berangkat satu golongan dari tiap-tiap golongan itu untuk mempelajari perkara agama, supaya mereka dapat memberikan peringatan kepada kaumnya apabila telah kembali kepada mereka. Mudah-mudahan mereka dapat berhati-hati.”

Jelas dalam ayat ini bahawa, sebahagian dari kita disuruh berangkat mencari ilmu ke mana sahaja. Sesudah ilmu didapatkan haruslah kembali kepada kaumnya untuk memberikan pelajaran. Jadi, sebahagiannya disuruh belajar secara mendalam. Manakala sebahagian lagi disuruh untuk mengikuti orang yang belajar, maka inilah yang dikatakan taklid.

Keempat:

Nabi Muhammad SAW bersabda, yang ertiannya:

¹⁴⁷ Ibn al-Kathīr, *Tafsir al-Quran al-'Aẓīm*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā (cet. ke-1, Bairut: Dār Ibn Hazm, 1998), 2:957.

*“Ikutilah dua orang sesudah saya, iaitu Abu Bakar dan Umar.”*¹⁴⁸

Jelas, dalam hadis ini kita disuruh untuk mengikuti sahabat iaitu Abū Bakr dan ‘Umar. Dan perintah untuk mengikuti ulama adalah dinamakan taklid.

Kelima:

Sabda Nabi Muhammad SAW, ertinya:

*“Sahabatku seperti bintang, siapa sahaja yang kamu ikuti maka kamu telah mendapat hidayah.”*¹⁴⁹

Ini juga dalil yang menyuruh kita untuk mengikuti sahabat-sahabat nabi. Inilah yang dinamakan taklid.

Keenam:

Nabi Muhammad SAW bersabda, maksudnya:

إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَبِّهَا الْأَئِمَّةُ

*“Ulama-ulama itu mewarisi (memusakai) para nabi.”*¹⁵⁰

Dalil ini membuktikan bahawa ulama-ulama itu harus diikuti kerana mereka pewaris para nabi.

¹⁴⁸ Hadis riwayat Sunan Tirmidhi, 5/611, no. 3666.

¹⁴⁹ Hadis riwayat Imam Muslim, no. 2531; Bandingkan: Al-Hilālī, Sulaymān bin ‘Id, *Baṣā’ir Dhāw Sharf bi Sharḥ Marwiyyah Manhāj Salaf* (T.tp: Maktabah al-Furqān, t.t.), 64-65.

¹⁵⁰ Hadis ini masyhur diriwayatkan oleh sahabat Abu Darda' r.a. dan diriwayatkan dengan banyak jalan dari Abu Darda' iaitu jalan Kathir dan Qais, ‘Uthman bin Ayman, ‘Ata’ al-Khurasani dan ‘Uthman bin Abi Sawdah. Lihat: Sunan Tirmidhi, 5/48, no. 2682; Musnad Imam Ahmad, 5/196, no. 21763; Sunan Ibn Mājah, 1/81, no. 223; Sunan Abu Dawud, 2/341, no. 3641.

Ketujuh:

Nabi Muhammad SAW bersabda, ertinya:

“Dari Mu‘ādh bin Jabal, bahawasanya Rasulullah SAW pada ketika mengutusnya ke Yaman bertanya kepadanya: “Bagaimana caranya engkau memutuskan perkara yang dibawa ke hadapanmu?” Saya akan memutuskannya menurut yang tersebut dalam Kitabullah, jawab Mu‘ādh. Nabi bertanya lagi: “Kalau engkau tak menemukan hal itu dalam Kitab Allah, bagaimana?” Jawab Mu‘ādh: Saya akan memutuskannya menurut sunnah Rasul. Nabi bertanya lagi: Kalau kamu tidak memenuhi hal itu dalam sunnah Rasul, bagaimana?.” Mu‘ādh menjawab: Pada ketika itu saya berijtihad, tanpa bimbang sedikit pun, kemudian nabi menepuk dada Mu‘ādh sambil berkata: “Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah terhadap sesuatu yang memuaskan Rasulullah.”¹⁵¹

Asbāb al-wurūd hadis ini iaitu kisah Rasulullah SAW mengutus Mu‘ādh bin Jabal ke Yaman. Kalau Mu‘ādh tidak boleh diikuti, mengapa Rasulullah mengutus beliau ke Yaman untuk menjadi guru dan *qādi* di sana. Ketika itu orang-orang Yaman mengikut dan bertaklid kepada Mu‘ādh bin Jabal dalam masalah-masalah fiqh dan ijtihad.¹⁵²

Temubual yang dilakukan pengkaji di KEMENAG pusat Jakarta dengan orang yang berkelayakan dalam urusan haji berkaitan perkara wajibnya bertaklid kepada mazhab khususnya mazhab Syafii, beliau mengatakan bahawa KEMENAG menganut fahaman mazhab Syafii terutama dalam hal bermazhab, walaupun demikian KEMENAG tidak menutup pintu fahaman lain yang sesuai dengan aturan al-Quran, hadis, ijmak dan qiyas, kerana motto KEMENAG adalah mempertahankan aturan lama yang benar tetapi tidak menutup fahaman baharu yang bersifat menambah kebaikan.¹⁵³

¹⁵¹ Hadis riwayat Imam Tirmidhi dan Abu Dawud. Lihat kitab *Sahih Tirmidhi*, 2:68-69, dan *Sunan Abī Dawūd*, 2: 268.

¹⁵² Lihat dalil-dalil yang digunakan oleh golongan yang mewajibkan untuk bermazhab dalam, Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, 100-104. Bandingkan: Ahmad Hassan Bandung, *Ijmak-Qiyas-Mazhab-Taklid*, 80-98.

¹⁵³ Dr. H. Muhajirin Yanis, M.Pd.I.(Direktur Pembinaan haji dan umrah), 2014, temubual.

Setelah pengkaji menghuraikan beberapa pandangan ulama dan juga dalil-dalil mengenai wajibnya bermazhab, kini berikutnya akan dihuraikan pendapat atau pandangan mengenai haramnya berpegang kepada sesuatu mazhab.

Yūsuf al-Qardāwī ada menjelaskan dalam bukunya “*al-Sahwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū‘ wa al-Tafarruq al-Madhmūm*,” yang telah diterjemahkan oleh Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Lc. Dengan judul “*Fiqh Perbedaan Pendapat*” mengenai tercelanya fanatik terhadap mazhab. Seperti para *muqallid* yang hampir memaksumkan mazhab dan para imam mereka.¹⁵⁴

Usman Shalehuddin adalah salah seorang pakar rujuk yang masyhur kealiman dalam fahaman PERSIS, ketika pengkaji menemu bual di kediamannya perihal hukum bermazhab, beliau mengatakan dengan tegas melalui lisan beliau yang masyhur tajam dan teguh dalam memegang prinsip, beliau mengatakan bahawa pendapat itu satu, tiada dua tau tiga iaitu yang mengikuti al-Quran dan hadis, selain daripada itu berarti tidak mengikuti aturan al-Quran dan hadis. Demikian pula perkara mazhab, wajib sesoerang itu berpegang kepada mazhab al-Quran dan hadis bukan kepada pendapat imam-imam mazhab, kerana mereka juga merujuk kepada kedua sumber hukum tersebut, kalau demikia kenapa kita mesti merujuk kepada pendapat mereka dan tidak merujuk kepada al-Quran dan hadis secara langsung?¹⁵⁵

Tindakan ini juga bererti menempatkan para imam mazhab sebagai pembuat syariat atau menganggap pendapat-pendapat mereka sebagai dalil syariat yang tidak boleh dibantahkan. Ini jelas bertentangan dengan petunjuk para imam itu sendiri kerana mereka mlarang manusia untuk bertaklid kepadanya atau kepada orang lain.

¹⁵⁴ Yusuf al-Qardāwī, *Fiqh Perbedaan Pendapat*, 224.

¹⁵⁵ Usman Shalehuddin (pakar rujuk agama dalam fahaman PERSIS), 2014, temubual.

Ada orang yang mengemukakan dalil-dalil untuk mengharamkan taklid. Tetapi, kebanyakan dalil-dalil yang dikemukakan bersumber dari ucapan-ucapan imam *mujtahid* itu sendiri, bukan perkataan Allah dan Rasul. Dengan demikian, maka sebenarnya ia telah bertaklid kepada imam-imam *mujtahid* tersebut.

Permasalahan sebenar adalah, anti mazhab dalam hal ini sesungguhnya bukan bermakna mereka tidak mengambil pendapat mana-mana mazhab, akan tetapi tidak mengikat diri mereka kepada mana-mazhab. Sebagaimana salah satu dari dasar manhaj majlis *tarjih* atau dewan hisbah yang dilakukan dalam menetapkan fatwa iaitu: “Tidak mengikat diri pada suatu mazhab, tetapi pendapat-pendapat mazhab dapat menjadi bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum. Selagi mana sesuai dengan fatwa al-Quran dan sunnah, atau dasar-dasar yang dipandang kuat.¹⁵⁶

Tidak mengikut pada mazhab-mazhab tertentu bukan bererti tidak menghormati pendapat para fuqaha dan anti pada mazhab (dalam hal ini tidak mengambil pendapat dari mana-mana mazhab). Alasannya adalah kualiti keilmuan para imam mazhab tidaklah memiliki kebenaran mutlak sebagaimana al-Quran dan hadis sahih. Pendapat para imam tersebut erat dengan kondisi ketika mereka hidup, yang tentunya akan terdapat perbezaan dan juga ada hal-hal yang kurang sesuai lagi dengan masa sekarang. Justeru, ini merupakan langkah untuk mengikuti metode dan jalan hidup mereka.

Secara metodologi, golongan yang dimaksudkan anti mazhab disini, misalnya PERSIS. Muhammadiyah dalam berijtihad menggunakan sejumlah manhaj usul fiqh yang ditawarkan oleh para imam mazhab. Hanya para ulama dewan hisbah atau ulama *tarjih* tidak mahu terjebak untuk mengikat diri pada manhaj dan pendapat ulama mazhab tertentu. Pola mazhab seperti ini disebut sebagai bermazhab dengan pola talfiqi, iaitu memadukan pemikiran antara mazhab, dengan memilih yang paling layak dan kuat

¹⁵⁶ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metodologi dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 12.

untuk dipilih. Penggunaan *qiyās*, merujuk kepada kecenderungan keempat-empat imam mazhab pada pendekatan *ta’līlī*, yang secara lebih jelas diperkenalkan oleh Imam Syafii. Pemilihan metode *istihsān*, jelas merujuk kepada Imam Abū Ḥanīfah. Manakala pemilihan metode *māṣlaḥah mursalah* dengan pelbagai ragam pengembangannya, merujuk kepada Imam Mālik. Sementara pengambilan metode *istiṣhāb* pula, secara tidak langsung merujuk pendapat Imam Aḥmad bin Ḥanbal.¹⁵⁷

Mengenai pendapat bahawa PERSIS sebagai gerakan non-mazhab dan lintas mazhab, kedua-duanya dapat dikatakan benar dan juga dapat dikatakan keliru. PERSIS sebagai gerakan non-mazhab disebabkan oleh pengertian mazhab yang sudah menyempit, iaitu mazhab sebagai suatu aliran yang mengikuti salah satu pendapat imam *mujtahid* yang diyakini. Tetapi apabila PERSIS sama sekali tidak berlandaskan mazhab-mazhab sebelumnya, itu adalah hal yang salah. PERSIS dikenali sebagai gerakan lintas mazhab kerana *istinbāt* yang dilakukan. Akan tetapi merujuk kepada manhaj yang telah dilakukan dan dicontohkan oleh imam-imam mazhab terdahulu dengan mengambil dalil dan kaedah yang relevan. Di sisi lain PERSIS sebagai gerakan lintas mazhab dikatakan keliru apabila PERSIS hanya dikaitkan pada satu mazhab sahaja, tanpa menjelaskan mazhab yang lain. Misalnya, hanya menghubungkan PERSIS dengan mazhab Aḥmad bin Ḥanbal dan mazhab Wahabī sahaja, padahal PERSIS juga mengikut mazhab-mazhab lain.

Antara dalil yang dijadikan sandaran oleh golongan yang tidak mewajibkan bermazhab ialah:

¹⁵⁷ Anhar Wahyu, “Apakah Muhammadiyah Memiliki Mazhab?”, di akses 24 Mac 2012, <http://jaktim.Muhammadiyah.or.id/artikel-apakah-muhammadiyah-memiliki-mazhab-detail-140.html>.

Pertama:

Imam Abū Hanīfah berkata: “Kalau ada perkataan saya bertentangan dengan Kitabullah dan sunnah Rasul, maka tinggalkanlah perkataan saya itu.”¹⁵⁸

Kedua:

Imam Mālik kemukakan ucapan yang bererti: “Berkata Imam Aḥmad bin Ḥanbal: Janganlah bertaklid kepada saya, kepada Imam Mālik, Imam al-Thawrī dan kepada Imam al-Awzā’ī. Ambillah dari tempat mereka mengambil.”¹⁵⁹

Ucapan Imam Ḥanafī dan Imam Mālik ini tidak tepat sekiranya dikemukakan untuk larangan bertaklid. Ini kerana, apa yang dimaksudkan oleh mereka ialah apabila ada pendapat mereka yang berlawanan dengan al-Quran dan hadis Nabi, maka pendapat itu harus ditinggalkan. Kitabullah dan sunnah Rasul itu harus dipegang teguh. Namun, apakah ada ijtihad para imam mazhab tersebut yang bertentangan dengan al-Quran dan hadis? Dalam hal ini tentu sahaja tidak, kerana ijtihad itu datang sesudah tiada nas.

Ketiga:

Berkata Imam Aḥmad bin Ḥanbal: “Jangan bertaklid kepada saya, kepada Imam Mālik, al-Thawrī, dan kepada al-Awzā’ī. Ambillah dari tempat mereka mengambil.”¹⁶⁰ Inilah dalil yang kuat menurut pendapat golongan anti mazhab.

Tetapi jika benar Imam Ḥanbali menyebutkan seperti di atas, maka tujuan perkataan ini pasti ditujukan kepada orang-orang yang sudah sampai tingkatannya kepada imam *mujtahid*, bukan kepada orang awam.

¹⁵⁸ Al-Fulānī, *al-Iqāz*, 50.

¹⁵⁹ Ibn al-Qayyim, *al-I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, 2: 302.

¹⁶⁰ *Ibid.*

Buktinya, Imam Ahmad menyuruh mengambil hukum dari al-Quran dan hadis sebagai dilakukan oleh imam-imam *mujtahid*. Hal itu tidak mungkin dapat dikerjakan oleh orang awam kerana kebanyakan mereka tidak mengerti al-Quran dan hadis.

Keempat:

Dikemukakan oleh golongan anti mazhab untuk memperkuatkan fahaman mereka iaitu ucapan Imam Syafii yang masyhur, iaitu: “Apabila hadis itu sahih maka itulah mazhab saya.”¹⁶¹

Pengertian yang dikemukakan oleh golongan anti mazhab dari ucapan Imam Syafii adalah tidak benar. Ini kerana Imam Syafii tidak pernah berpendapat bahawa kesemua hadis yang sahih adalah mazhab beliau, kerana hadis adalah perkataan Nabi Muhammad SAW, dan al-Quran dan hadis adalah sumber hukum. Bagaimana Imam Syafii akan berpendapat bahawa hadis-hadis sahih adalah mazhab beliau, kerana dikatakan mazhab adalah fatwa fiqh yang digali dari hadis-hadis dan bukan hadis-hadis itu sendiri.

Antara alasan lain ialah jika semua hadis yang sahih adalah mazhab Imam Syafii, bagaimana halnya dengan fatwa imam-imam yang lain seperti imam Mālik, Imam Abū Hanīfah berdasarkan hadis yang sahih juga. Apakah semua fatwa Imam Mālik dan Imam Hanafī itu Mazhab Syafii? Tentu sahaja bukan.

Berkata al-Nawāwī dalam kitab “*al-Majmū‘*” yang bermaksud: “Dan apa yang dikatakan oleh Imam Syafii ini bukan bererti bahawa, jika seseorang melihat hadis yang

¹⁶¹ Al-Nawāwī, Muhy al-Dīn Abī Zakariyyā Yahyā bin Sharf, *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhaḍdhab*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd et al (cet. ke-1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 10:57.

sahih lalu ia berkata: “inilah mazhab Syafii.” Sesudah itu langsung ia amalkan sahaja menurut penglihatannya secara zahir semata-mata.”¹⁶²

Jadi, maksud ucapan Imam Syāfiī di atas adalah sebagai alat pembetulan bagi murid-muridnya untuk mentarjihkan salah satu dari dua perkataan Imam Syafii yang berbeza.¹⁶³

Kelima:

Dari Ḥarmalah bin Yaḥyā, Imam Syafii berkata: “Jika sekalian perkataan saya dan Nabi Muhammad SAW berlawanan dengan itu dalam hadis yang sahih, maka hadis Nabi lebih utama untuk diikuti dan janganlah bertaklid kepada saya.”¹⁶⁴

Maksud Imam Syafii dengan perkataan ini adalah bahawa kalau terdapat perkataan beliau yang berlawanan dengan hadis yang sahih maka tinggalkanlah perkataan beliau itu, berpeganglah kepada hadis dan janganlah mengikut perkataannya. Ini bererti jika didapati dalam ijtihad beliau tidak berlawanan dengan hadis yang sahih maka pendapat beliau patut diterima.¹⁶⁵

Keenam:

Imam Syafii pernah berkata yang maksudnya: “Perumpamaan orang yang mencari ilmu pengetahuan tanpa mempunyai hujah (maksud ilmu tanpa dalil), sama

¹⁶² *Ibid.*, 1: 63-64.

¹⁶³ Justeru, pengertian yang sebenar dari ucapan Imam Syafii ini ialah pada suatu ketika seorang sahabat/murid Imam Syafii bertanya kepada beliau, manakah yang dipakai antara pandangan *Qadim* (*Qawl Qadim*) dan pandangan *Jadid* (*Qawl Jadid*) kalau terjadi perbezaan antara dua kata itu? Imam Syafii menjawab: “Pendapat *Jadid*, kerana pendapat *Jadid* sudah menghapuskan pendapat yang *Qadim*.” “Ya, tetapi alasan pandangan *Qadim* itu adalah hadis yang sahih,” kata sahabat beliau. Kalau begitu, berkata Imam Syafii, “Apabila sahih hadis itu, maka itulah mazhab saya.” (Lihat: Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, 108-112)

¹⁶⁴ Al-Razi “Adab al-Shafi'i wa Maghibuhu,” dalam *Sejarah dan Keagungan Madzhab Shafi'i*, ed. Sirajuddin Abbas, 159.

¹⁶⁵ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, 159-160.

dengan orang mencari kayu bakar pada malam hari. Ia pikul kayunya itu, kadang-kadang ia tidak tahu bahawa di dalamnya ada ular yang akan mematuknya.”¹⁶⁶

Ucapan Imam Syafii ini tidak tepat kalau dipakai sebagai dalil untuk melarang bertaklid atau mengikuti imam *mujtahid*. Sekiranya Imam Syafii melarang orang untuk mengikut mazhabnya, apakah gunanya beliau berijtihad, mengarang buku dan mengajarkan kepada orang lain?

Kalau benar maksud Imam Syafii melarang bertaklid kepadanya, mengapa murid-muridnya tekun mengembangkan ilmu dan fatwanya? Dan kenapa para ulama besar seperti Imam al-Ghazālī, Imam al-Suyūṭī, Imam al-Nawāwī, Imam Ibn Ḥajar, Imam Ramlī tetap bertaklid kepada Imam Syafii?

Ketujuh:

Golongan anti mazhab ada mengatakan bahawa orang yang bertaklid itu akan mundur, mati semangat, jumud, beku, tak berkemajuan dan lain-lain perkataan atau istilah yang sifatnya penghinaan kepada orang-orang yang bermazhab.

Mereka melarang mengikut iImam Syafii, tetapi mereka bertaklid kepada Ibn Taymiyyah. Mereka tidak suka kepada Ibn Ḥajar al-Haytamī tetapi mereka bertaklid kepada Muhammad al-Shawkānī. Mereka melarang orang lain mempelajari kitab *Tawfah* dan *Hināyah*, sedangkan mereka membaca siang malam kitab *al-Manār* dan *al-Munīr*. Mereka melarang orang bertaklid kepada imam-imam kaum muslimin, tetapi mereka bertaklid kepada Danton dan Plato. Mereka melarang orang menganut fahaman Syafii, tetapi mereka menganjurkan orang untuk memahami Wahābī dan Marx.

¹⁶⁶ Al-Bayhaqi, *Manāqib al-Shāfi’ī*, 2: 143; Abū Hātim, *Adāb al-Shāfi’ī*, 100.

Boleh kita perhatikan bagaimana Imam al-Bukhārī yang bertaklid kepada Imam Syafii, apakah beliau itu beku dan jumud? Imam Ghazālī yang bertaklid kepada Imam Syafii apakah termasuk orang yang bodoh?

Selain itu, kita juga dapat memerhatikan, Pangeran Diponegoro yang bertaklid kepada Imam Syafii, Shaykh Sharīf Hidayātullah pembangun kerajaan Cirebon dan pembebas Sunda Kelapa termasuk orang-orang yang tidak berkemajuan kerana beliau menganut mazhab Syafii?

Antara 12 orang menteri agama Republik Indonesia semenjak Proklamasi Kemerdekaan Indonesia sehingga sekarang, hanya dua orang yang diragukan mazhab Syafii-nya. Dan 8 orang dengan jelas menyatakan penganut mazhab Syafii. Apakah mereka semua orang yang jumud dan tidak berkemajuan?

Dalam hal ini kita dapat menyimpulkan bahawa, meskipun dalam fahaman ini masing-masing memiliki dalil-dalil atau alasan-alasan, akan tetapi semua dalil yang digunakan oleh kaum anti mazhab itu kurang tepat. Di samping itu, didapati begitu mudah dipatahkan oleh kelompok majoriti umat Islam yang wajib berpegang kepada salah satu mazhab terutamanya mazhab Syafii.¹⁶⁷

4.8 KEMENTERIAN AGAMA DAN METODE IJTIHADNYA

Seperti yang sedia maklum, KEMENAG didirikan antara lainnya untuk melaksanakan segala tuntutan terhadap Undang-Undang Dasar 1945 fasal 29 iaitu, bahawa negara berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa dan negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap

¹⁶⁷ Lihat dalil-dalil yang digunakan oleh golongan anti mazhab dalam Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafī'i*, 105-122. Bandingkan: Ahmad Hassan Bandung, *Ijmak-Qiyas-Mazhab-Taklid*, 99-126.

penduduk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaan mereka.

Semua ini menjadi tugas KEMENAG agar perlaksanaan tersebut dapat diselenggarakan dengan sempurna dan dalam erti yang meluas.

Malah menjadi tujuan utama bagi Indonesia secara khususnya adalah untuk mengisi wadah negara dengan sebuah masyarakat yang adil-makmur baik material (zahir) maupun spiritual (batin). Oleh yang demikian, maka tidak sempurna apabila hanya mencukupi makanan dan tempat tinggal, perumahan, kesihatan, pendidikan dan kebudayaan. Tetapi juga mesti dilengkapi dengan kemakmuran keagamaan atau dengan kata lain mewujudkan masyarakat Pancasila¹⁶⁸ dalam wadah negara Republik di samping dasar-dasar dalam Pancasila tersebut menurut mutlak adanya masyarakat adil, makmur baik material maupun spiritual. Peningkatan taraf hidup rakyat menurut spiritual inilah agama mempunyai posisi yang penting.

Melihat fungsi dan peranan agama dalam kehidupan sehari-hari tidaklah dapat disangkal lagi bahawa:

- a. Agama menjadi keperluan mutlak bagi seluruh kehidupan masyarakat.
- b. Agama menjadi benteng kukuh Pancasila terhadap ateisme.
- c. Agama menjadi prasarana mental yang kukuh untuk landasan pembangunan material.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Pancasila menurut perkataan asal iaitu, panca yang bererti lima. Sila ertiinya dasar. Maka pancasila ertiinya lima dasar, iaitu lima dasar hukum negara Republik Indonesia, atau dapat disebut sebagai lima rukun negara. Jadi, masyarakat pancasila ertiinya masyarakat yang berpegang teguh dan setia terhadap lima rukun dasar Republik Indonesia.

¹⁶⁹ Departemen Agama, *27 Tahun Departemen Agama (3 Januari 1973)* (t.t.p.; Panitia HUT ke XXVII, t.t.), 8.

Berhubung perkara di atas, maka sasaran pembangunan dalam bidang keagamaan ialah agar menghasilkan manusia Indonesia betul-betul menjadi manusia yang beragama, iaitu manusia yang menjalankan perintah Tuhan dan menjauhi larangannya sesuai dengan ajaran agama masing-masing, berakhhlak tinggi dan berbudi luhur yang tercermin dalam sikap hidup dan tingkah laku sehari-hari.

Bagi mencapai sasaran tersebut, pelbagai langkah serta kegiatan perlu diadakan. Sekali gus kebijaksanaan menjadi tulang belakang pendidikan sebagai penerangan dan penyuluhan agama.

Untuk mengintensifkan kegiatan-kegiatan tersebut, maka diperlukan saranan dan prasarana dalam hidup beragama dan pendidikan serta penerangan agama.

4.8.1 Profil Kementerian Agama

Pada zaman pemerintahan Hindia Belanda, berdasarkan politik pemerintahan ketika itu, semua persoalan yang berkaitan dengan urusan agama diurus oleh beberapa Departemen. Misalnya soal pengurusan haji, perkahwinan, pengajaran agama dan lain-lain diurus oleh Departemen Van Binnen Landsche Zaken. Persoalan Mahkamah Islam Tinggi, Penasihat-penasihat Pengadilan Agama diuruskan oleh Departemen van Justitie. Manakala persoalan pergerakan agama diuruskan oleh pejabat Adviseur voor Inan di Jabatan van Onderwwys en Eeredienst dan seterusnya.

Sedangkan ketika zaman Jepun, semua persoalan di atas pengurusannya adalah tetap kecuali pejabat Van Inlandsche Zaken yang telah dihapuskan. Sebagai gantinya, Jepun menubuhkan Pejabat Urusan Agama (*shumuhu*) sebagai sebahagian dari

Gunseikanbu. Sedangkan di daerah, diadakan *shumuka* sebagai bahagian dari Pemerintahan Keresidenan (*shu*).¹⁷⁰

Sifat dan politik serta cara pelajaran terhadap masalah-masalah yang berkaitan dengan masalah urusan agama, pada fasa kedua penjajahan mereka mempunyai corak dan taktik yang tersendiri sesuai dengan kepentingan pemerintahan penjajahan yang berkuasa ketika itu.

Dengan pengisytiharan kemerdekaan Indonesia pada 17 Ogos 1945, bangsa Indonesia telah bertindak untuk mengatur bentuk dan corak pemerintahan yang mereka kehendaki.

Terbentuknya KEMENAG sebagai memenuhi keinginan dan hasrat umat beragama yang selari dengan jalannya revolusi kemerdekaan ketika itu, di mana rakyat beragama juga turut mengambil bahagian. Mereka menyatakan kehendak masing-masing dalam persoalan yang berkaitan dengan urusan agama wajar diurus secara khas oleh jabatan khusus.

Pada 25 hingga 27 November 1945, berlangsung sidang pleno Komite Nasional Pusat sebagai sebuah parlimen bagi mendengarkan keterangan pemerintah ketika itu. Wakil-wakil Komite Nasional Daerah keresidenan Banyumas yang duduk bersama K.N.I. Pusat, berdasarkan pandangan umum atas keterangan kerajaan mengusulkan: “Supaya di Indonesia yang sudah merdeka ini, urusan agama jangan hanya dilakukan dalam tugas Jabatan Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan atau jabatan-jabatan lainnya, namun hendaklah diuruskan oleh bahagian KEMENAG sendirian.”¹⁷¹

¹⁷⁰ Departemen Agama, *27 Tahun Departemen Agama (3 Januari 1973)* (t.t.p.; Panitia HUT ke XXVII, t.t.), 9.

¹⁷¹ *Ibid.*, 9-10.

Usul tersebut mendapat sambutan yang menggalakkan sekali gus diperkuatkan oleh tokoh-tokoh Islam yang hadir dalam KNI (Komite Nasional Indonesia) ketika itu. Maka tanpa pemungutan suara, lalu dinyatakan bahawa adanya KEMENAG tersendiri, mendapat perhatian pemerintah.

Sebagai merealisasikan hal tersebut, berdasarkan pengumuman kerajaan pada 3 Januari 1946 untuk menubuhkan KEMENAG tersendiri dengan Menteri Agama yang pertama K.H. Rasyidi yang sebelumnya menjawat jawatan sebagai Menteri Negara dalam Kabinet Presidentil ke-2. Negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila yang pertama, harus menjamin perlaksanaannya serta benar-benar memberikan corak di dalam kehidupan bangsa dan negara. Dengan tertubuhnya KEMENAG ini, maka hal-hal yang berkaitan keagamaan dan pekerjaan pada zaman pemerintahan Hindia Belanda dengan ini diuruskan oleh beberapa jabatan dan jawatan tersebut. Kemudiannya bakal dilaksanakan dan menjadi tanggungjawab KEMENAG.

Berdasarkan hal-hal tersebut maka tugas utama KEMENAG meliputi:¹⁷²

- 1) Pelayanan hajat keperluan dan kepentingan umat beragama dalam menjalankan dan mengembangkan agama mereka.
- 2) Pemeliharaan dan pengembangan kesejahteraan hidup antara umat pelbagai agama.

Dalam kategori pertama terhimpun usaha-usaha yang bersifat:¹⁷³

¹⁷² *Ibid.*, 12.

¹⁷³ *Ibid.*, 12-13.

- a) Memberikan layanan kepada masyarakat beragama agar boleh menjalankan kewajiban keagamaan dengan baik dan teratur, seperti dalam pendidikan agama. Pengembangan ibadat sosial, penyelenggaraan haji dan kunjungan ke tempat-tempat suci yang lain.
- b) Memberikan bimbingan kepada bangsa Indonesia dalam perlaksanaan dan pengembangan hidup keagamaan, sesuai dengan keyakinan dan kudrat agama masing-masing. Dalam hal ini pemerintah yakni KEMENAG, sama sekali tidak mencampuri masalah intern keagamaan, baik yang berkaitan dengan sistem pemahaman, prinsip-prinsip kepercayaan maupun tata cara beribadat.
- c) Memberikan dorongan kepada umat beragama dalam mengembangkan aktiviti yang bersifat kreatif dan konstruktif sambil mengurangi semangat *etatisme* serta menguntungkan dan bergantung diri pada pemerintah semata-mata.
- d) Memberikan rangsangan (*stimulation*) kepada umat beragama untuk memperluaskan dimensi penghayatan keagamaan mereka. Daripada yang terlalu bersifat ritual menjadi penghayatan keagamaan kepada yang lebih bersifat sosial. Hal ini amat dirasakan kepentingannya, bukan sahaja untuk kepentingan masyarakat meluas, malah juga bagi perkembangan agama itu sendiri dalam menghadapi pertumbuhan masyarakat yang berkembang pesat sehingga tercipta perkaitan agama dengan tuntutan masyarakat.

Sedangkan untuk kategori kedua termasuk usaha-usaha yang bersifat:¹⁷⁴

- a) Mempersiapkan prasarana mental dan sosial supaya tumbuh sikap saling mengerti dan percaya-mempercayai antara umat pelbagai agama.
- b) Mewujudkan platform bersama bagi kerjasama untuk pelbagai agama.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 13.

Dalam negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila, KEMENAG sebagai pelaksana dari Sila yang pertama itu, yakni Ketuhanan Yang Maha Esa. Maka kehidupan agama dapat berkembang dengan subur, kerukunan dan kerjasama di antara golongan-golongan umat beragama terpelihara dengan baik.¹⁷⁵

Sepanjang masa pertumbuhan semenjak berdirinya Kementerian Agama tahun 1946, sehingga tahun 1973, telah tercapai pergantian pimpinan KEMENAG sebanyak 18 kali. Antaranya ada yang memegang jawatan menteri dalam beberapa kali pergantian kabinet.¹⁷⁶

Di bawah ini merupakan perkembangan organisasi struktur dan fungsi serta usaha-usaha KEMENAG semenjak ditubuhkan hingga kini secara ringkas:

Tahun 1946, adalah tahun penubuhan KEMENAG iaitu pada 3 Januari 1946.

Tahun 1947, adalah permulaan penyusunan pejabat pusat KEMENAG dan pembentukan pejabat-pejabat agama di daerah-daerah. Dalam tahun ini terjadi penyerangan (*aggression*) Belanda pertama yang melanggar daerah Republik Indonesia. Maka dalam menghadapi revolusi fizik ini, pejabat-pajabat agama didaerahnya diduduki oleh Belanda terpaksa berpindah ke daerah-daerah yang masih dikuasai oleh Republik Indonesia sehingga pejabat-pejabat itu berjalan secara darurat, bergerak secara senyap (*guerrilla*) dari satu desa ke desa yang lain.

¹⁷⁵ Lihat penjelasan tentang sejarah penubuhan DEPAG, 8-11.

¹⁷⁶ Menteri Agama I Dr. H. Hasjidi, duduk dalam Kabinet ke-3; Menteri Agama II K.H.R. Fathurrahman Kafrawi duduk dalam Kabinet ke-4; Menteri Agama ke-3 H. Anwaruddin duduk dalam Kabinet ke-5.

Menteri Agama IV, V, VI, VII dan VIII, K.H. Masykur duduk dalam Kabinet ke-6, 7, 8 dan 15. Menteri Agama IX, X dan XI, K.H. Wahid Hasjim duduk dalam Kabinet ke-11, 12, dan 13. Menteri Agama XIV, K.H. Mohammad Ilyas duduk dalam Kabinet ke-16. Menteri Agama XV dan XVI, K.H. Wahid Wahab, duduk dalam Kabinet ke-17 dan 18. Menteri Agama XVII, K.H. Saifuddin Zuhri duduk dalam Kabinet ke-19. Menteri Agama XVIII. K.H. Moh. Dahlan duduk dalam Kabinet ke-20. (Kabinet Ampera/Pembangunan). Prof. Dr. H.A. Mukti Ali Menteri Agama ke XIX dalam Kabinet ke-20 yang disempurnakan hingga sekarang.

Tahun 1948 adalah tahun konsolidasi, iaitu pernyempurnaan kaki tangan dan kelengkapannya. Terutama atas pejabat agama yang terpaksa berpindah, yang mana sebahagian besar kelengkapannya banyak ditinggalkan di daerah yang masih dikuasai oleh Belanda.

Tahun 1949/1950 adalah tahun menyusun kembali organisasinya baik di pusat mahupun di daerah iaitu setelah mengalami kemusnahan dan kerosakan hebat akibat penyerangan militer Belanda kedua pada 19 Disember 1948. Pada waktu itu, rekod-rekod dokumentasi serta kelengkapan pejabat pusat di Jogyakarta hilang dan rosak. Begitu juga pejabat-pejabat di daerah mengalami nasib yang sama. Dapat dilihat dalam tempoh tahun 1949/1950 Departemen sama ada pejabat-pejabat di pusat mahupun di daerah seolah-olah menyusun kembali organisasi kaki tangan serta kelengkapannya. Setelah mencapai perdamaian antara Republik Indonesia dengan Belanda dan Republik Indonesia kembali ke Jogyakarta dilihat banyak daerah persekutuan (*federation*) hasil bentukan Belanda menggabungkan diri kembali kepada Republik Indonesia yang berpusat di Jogyakarta.¹⁷⁷

Dengan adanya penggabungan itu, maka daerah-daerah yang baharu bergabung perlu dibentuk Instansi Pejabat-pejabat Agama sama ada yang taktikal mahupun politik berada di bawah KEMENAG Republik Indonesia di Jogyakarta. Setelah terbentuk Negara Kesatuan dan Jakarta ditetapkan sebagai ibu kotanya, maka dalam tahun 1950, baharulah digabungkan pejabat pusat KEMENAG di Jogyakarta dengan pejabat pusat KEMENAG Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berkedudukan di Jakarta.

¹⁷⁷ Departemen Agama, *27 Tahun Departemen Agama (3 Januari 1973)*, 17.

Tahun 1951, adalah tahun unifikasi iaitu pengisian dan perwujudan prinsip-prinsip kesatuan sebagai akibat dileburnya Republik Indonesia lalu menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Tahun 1952, adalah tahun reorganisasi, iaitu untuk menyesuaikan rangka dan susunan organisasi KEMENAG dengan ukuran dan norma-norma organisasi yang telah ditentukan dengan Peraturan Kerajaan No. 20 tahun 1952.

Tahun 1953, adalah tahun uniformusi, iaitu keluar menyatukan bentuk ukuran dan norma-norma organisasi di antara jawatan dalam KEMENAG yang satu dengan lainnya dan antara pusat dengan daerah.

Pada tahun 1954, mula ditetapkan undang-undang pencatatan Nikah Talak dan Rujuk No. 32 tahun 1945 yang berlaku untuk seluruh Indonesia sedangkan sebelumnya dicatatkan dalam Undang-undang pencatatan NTR. No. 22 tahun 1946. Namun begitu, hanya tertakluk untuk daerah Jawa dan Madura.

Tahun 1955/1959, adalah permulaan untuk melangkah lebih kehadapan ke arah perlaksanaan tugas KEMENAG sesuai dengan plan 5 tahun yang telah ditetapkan oleh Biro Perancang Negara ketika itu.

Tahun 1960 s/d 1962. Dengan kembalinya Republik Indonesia kepada UUD 1945, maka bertambah pula tugas KEMENAG. Berhubung dengan itu fungsi perkembangan struktur dan organisasi KEMENAG menjadi bertambah luas.¹⁷⁸

Pada waktu peringatan Nuzul al-Quran di Istana. 17 Ramadan 1376 (13 Mac 1960) telah dilakukan penyerahan kitab suci al-Quran pusaka Republik Indonesia oleh Menteri Agama kepada Presiden.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 18.

Satu perkara yang perlu diketahui iaitu penggabungan dua buah lembaga Perguruan Tinggi Agama Islam Negara (PTAIN) di Jogyakarta dan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) yang kedudukannya di Ciputat Jakarta kini berada di bawah pengawasan Jawatan Pendidikan Agama digabungkan menjadi satu dibawah nama Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dan diurus oleh Biro Perguruan Tinggi KEMENAG. Penggabungan tersebut berdasarkan Peraturan Presiden No. 11 tahun 1960 dan Peraturan Presiden No. 27 tahun 1963.

Tahun 1963, Kementerian Agama sebagai salah satu alat dari negara Republik Indonesia sudah harus menyesuaikan diri dengan suasana dan perancangan pemerintah. Ketika itu telah ditetapkan program pembangunan Nasional Semesta Berencana sehingga susunan struktur organisasi dan di daerah yang mengalami perubahan. Dengan Peraturan Menteri Agama No. 1 tahun 1963 dan Keputusan Menteri No. 47 tahun 1963, maka diperbaharui organisasi dan Tata Kerja KEMENAG baik di pusat maupun di daerah, dan untuk mengisi kekosongan jabatan-jabatan baharu. Maka banyak pejabat baharu diiktiraf.

Pada 1 Mei 1963, KEMENAG telah merasmikan operasi gedungnya yang baharu di Jln. Thamrin yang mana pembangunannya telah bermula semenjak Disember tahun 1958. Berlaku pada tahun yang sama juga, telah didirikan beberapa sekolah persiapan dan fakulti-fakulti di beberapa daerah di Jawa dan Sumatera dan Nusa Tenggara Barat.

Dalam tahun 1964, kegiatan selain membuka beberapa fakulti IAIN, turut dinegerikannya beberapa fakulti Perguruan-perguruan Tinggi Swasta yang bergabung menjadi IAIN, diselenggarakannya musyawarah kerja wakaf dan zakat di Cipayung pada bulan Oktober, yang diikuti oleh para alim ulama, sarjana dan tokoh masyarakat Islam. Pada tahun 1965 KEMENAG ditandai juga dengan peningkatan menjadi

Kompartemen Urusan Agama yang melingkupi KEMENAG. Perubahan tersebut berdasarkan kepada Keputusan Presiden No. 180 tahun 1965.

Tahun 1966, 1967, 1968, kegiatan KEMENAG tertumpu kepada usaha penganjuran terhadap seluruh lapisan masyarakat untuk membasmi sisa-sisa G. 30 S/PKI. Di samping itu, berusaha keras untuk menghilangkan ajaran *atheisme* dari bumi Indonesia. Untuk menjaga kesejahteraan hidup umat beragama maka KEMENAG telah mengadakan musyawarah antara agama yang mana Presiden telah membukanya dengan pidato, dan secara rasmi antara lain memberikan gagasan, agar penyebaran agama hendaklah dilakukan ditengah-tengah umat yang masih belum beragama.¹⁷⁹

Dalam hubungan ini telah dikeluarkan pernyataan bersama antara Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri mengenai syarat-syarat yang perlu diperhatikan dalam pembangunan rumah-rumah peribadatan untuk memelihara kesejahteraan hidup beragama.

Tahun 1969, pemerintah telah menetapkan bermula perlaksanaan PELITA (Pembangunan Lima Tahun) tahap I. Dalam hal ini KEMENAG sebagai salah satu aparatur pemerintah, ditugaskan dalam bidang mental spiritual. Sepertimana yang ditetapkan dalam Keputusan Presiden No. 319 tahun 1968 yang menitik beratkan pembangunan dalam bidang ekonomi terutama sekali sektor pertanian. Namun, bidang-bidang yang lainnya tidak diketepikan, kerana Pembangunan Nasional kita adalah mencakupi segala bidang sehingga wujudlah keseimbangan fizik dan mental pembinaan bangsa.¹⁸⁰

¹⁷⁹ *Ibid.*, 19.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 20.

Setelah adanya penggantian pimpinan KEMENAG akhir tahun 1971, maka bermula tahun 1972 diadakan tindakan-tindakan pemberian di dalam tubuh KEMENAG yang ditujukan kepada penertiban organisasi, administrasi, personal. Disamping itu, diadakan peningkatan pelbagai macam kegiatan termasuk kegiatan-kegiatan lanjutan dalam rangka perlaksanaan Pelita KEMENAG tahun ketiga (1971-1972), serta mempertingkatkan daya kemampuan para karyawan dalam melaksanakan tugasnya masing-masing. Antara lain dengan mengadakan penataran pendidikan dan latihan, loka karya serta *refreshing course* bagi Ketua-ketua Perwakilan KEMENAG Propinsi dan IAIN seluruh Indonesia, konperensi kerja dan pengiriman karyawan-karyawan untuk tugas belajar di dalam dan di luar negeri. Oleh yang demikian, sehingga akhir tahun 1971, pejabat-pejabat KEMENAG yang dikirim keluar negeri antaranya; Negara-negara Timur Tengah, USA, Canada, Australia dan Europa adalah 55 orang sebagai menambah dan memperdalamkan pengetahuan dan keterampilan dalam pelbagai bidang.¹⁸¹

4.8.2 Metode Ijtihad Kementerian Agama

Secara umumnya, KEMENAG yang lebih cenderung berpegang kepada mazhab Syafii, menjadikan al-Quran, hadis, ijma' dan qiyas sebagai landasan hukumnya.

Menurut Imam Syafii, ada empat dasar yang disepakati dalam mengistinbatkan sesuatu hukum, iaitu: al-Quran, sunnah, ijma' dan qiyas. Sebagai landasannya berdasarkan firman Allah SWT:

¹⁸¹ *Ibid.*, 21.

يَأَيُّهَا الَّذِينَ إِمَانُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَلْأَمِرُ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنْزَعُمُ
 فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ
 وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Al-Nisā' 4:59

Ertinya: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada "Uli al-Amr" (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (Kitab) Allah (al-Quran) dan (sunnah) Rasul-Nya jika kamu benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik (bagi kamu), dan lebih elok pula kesudahannya.”

Perintah taat kepada Allah dan Rasul-Nya bererti mengikuti al-Quran dan sunnah. Perintah mentaati *Uli al-Amr*, bererti mengikuti ketentuan hukum yang telah disepakati oleh para imam *mujtahid*, dalam hal pembentukan syariat Islam (*ijmā'*).¹⁸² *Uli al-Amr* boleh juga diertikan sebagai kerajaan/pemimpin yang menguruskan kepentingan umat Islam dalam erti kata yang meluas.

Selanjutnya, perintah untuk mengembalikan segala permasalahan yang diperselisihkan kepada Allah dan Rasul-Nya, bererti perintah menggunakan qiyas. Ketika tidak menjumpai nas (al-Quran dan sunnah) atau ijmak. Dalam keadaan seperti

¹⁸² Menurut jumhur ulama, Ijmak mujtahidin pada tiap-tiap masa termasuk salah satu hujah syarak dan salah satu dalil-dalil hukum. Ini kerana para imam mujtahidin tidak mungkin sepakat dalam kesalahan. Antara sunnah Nabi SAW yang menunjukkan bahawa *ijmā' mujtahidin* adalah hujah iaitu hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari, Sunan Tirmidhi, Abū Dāwūd, Nasā'i, dan Ahmad bin Ḥanbal, yang bermaksud: Dari Anas bin Malik r.a. dari Nabi SAW, ia bersabda: “Umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan. Kerana itu, jika kamu sekalian melihat ada perbezaan pendapat, maka hendaklah kamu berpegang teguh kepada pendapat majoriti.” Dari Sha‘bi bahawa ‘Umar bin Khattab r.a. menulis surat kepada Shurayh: “Hendaklah engkau memutuskan perkara dengan merujuk kepada Kitabullah. Jika tidak ada dalam Kitabullah, putuskanlah dengan sunnah Rasulullah SAW. Jika perkara tersebut tidak dijelaskan dalam Kitabullah dan tidak pula dalam sunnah Rasul-Nya, maka periksalah dalam ijmak mujtahidin. Jika tidak ada seorang mujtahid yang membahaskannya, maka pilihlah salah satu di antara dua keputusan, iaitu jika engkau mahu putuskan dan jika engkau boleh tangguhkan. Menurut hemat saya lebih baik ditangguhkan terlebih dahulu.”

Akan tetapi al-Nazzam Ibrahim bin Sayyar berpendapat bahawa boleh sahaja para mujtahid bersepakat dalam kesalahan. Golongan Syi'ah berkata: “ijmak mujtahidin bukan hujah. Yang menjadi hujah hanyalah pendapat imam itu sendiri.” (Lihat: Al-Zaybari, Amīr Sa'īd. *Kiat Menjadi Pakar Fiqh*, terj. Ma'ruf 'Abd al-Jalīl (cet. ke-1. Bandung: CV Gema Risalah Press, 1998), 146-152).

ini akal mesti berperanan untuk memahami jiwa nas tersebut dengan cara membandingkan sesuatu yang sudah ada hukumnya.¹⁸³

Oleh yang demikian, ayat tersebut telah merangkumi sebagai dalil dari keempat sumber hukum tersebut.

Imam Syafii telah menyusun, membukukan segala *uṣūl* atau dasar kaedah yang digunakan dan diikuti dalam *istinbāt* hukum dalam kitabnya “*al-Risālah*.¹⁸⁴ Segala usul atau dasar *istinbāt* tersebut dipraktikkan oleh beliau dalam *istinbāt* hukumnya.

Oleh sebab itu, mazhab dan fiqh Syafii masyhur serta mempunyai keistimewaan yang tersendiri dengan dikenali sebagai *fiqh al-uṣūl*, iaitu hukum fiqh yang dibina atas dasar atau usul-usul yang diperkuuh dan disokong dengan dalil-dalil. Dalam erti kata lain, dasar dan usul-usul mazhab fiqh Syafii juga dapat disebut menerusi kata-kata dan pengakuan beliau dalam kitab “*al-Umm*.¹⁸⁵”

Mengenai dasar hukum yang dipakai oleh imam Syafii sebagai panduan pendapatnya termaktub dalam kitabnya “*al-Risālah*” seperti berikut:¹⁸⁵

1. Al-Quran.¹⁸⁶

¹⁸³ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab* (cet. ke-4, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), 7-8; Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, 174. Untuk lebih jelasnya sila rujuk pada kitab *Tafsir Jamil Jalalayn*, karangan Imam Badar al-Din Zarkashi.

¹⁸⁴ Badran, Abū al-‘Aynayn, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Iskandariyah: Mu’assasah Shabab al-Jami’ah, t.t.), 139.

¹⁸⁵ Al-Shāfi’ī, Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Idrīs Ibn ‘Abbās Ibn ‘Uthmān Ibn Shāfi’ī, *al-Risālah* (Bairut: t.p., t.t.), 20; M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 211-212.

Secara jelasnya imam Syafii menyebutkan perkara ini dalam kitabnya “*al-Risalah*,” ertiinya: Yang menjadi asas adalah al-Quran dan sunnah. Kalau tidak terdapat dalam al-Quran dan sunnah bahanulah qiyas kepada keduanya. Kalau sebuah hadis dari Rasulullah sudah sahih sanadnya, maka itulah sunnah. Ijmak lebih besar dari khabar perseorangan. Hadis-hadis itu diertikan menurut zahir lafaznya, tetapi jika ertiinya banyak maka yang dekat kepada yang zahir itulah yang sesuai. Kalau bersamaan banyak hadis, maka yang paling sahih sanadnya itulah yang didahulukan. Hadis *munqati'* (yang tidak sampai sanadnya kepada Rasulullah) tidak diterima, kecuali *munqati'* yang dikatakan oleh Sahabat Sayyid Ibn al-Musayyab. “Asal” tidak diqiyaskan kepada “Asal.” Asal tidak ditanya “kenapa dan bagaimana?” Hal ini boleh ditanyakan kepada furu’ “kenapa”? Kalau sudah ada qiyas furu’ kepada asal, maka itu adalah suatu dalil (hujah). (Lihat: Al-Shāfi’ī, *Ibid.*, 31).

¹⁸⁶ Al-Quran menurut bahasa ertiannya “bacaan.” Menurut istilah ialah “Sejumlah wahyu Allah yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW untuk dibukukan.” (Ahmad Hassan Bandung, *Ijmak-Qiyas-Mazhab-Taqlid* (cet. ke-1. Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS, 1984), v). Al-Quran adalah wahyu Ilahi yang merupakan sumber utama sebagai rujukan perundangan pada zaman Nabi, di samping hadis dan ijtihad Baginda. (Abdul Latif Muda, *Perbaasan Sejarah Perundangan*

Asal dan sumber pegangan ialah al-Quran. Iaitu, beliau berhujah dengan nas al-Quran dari sudut zahirnya. Melainkan jika terdapat dalil yang menunjukkan seharusnya ditukarkan beramal dengan yang lain daripada zahirnya itu.¹⁸⁷ Antara lain, Imam Syafii menilai dan mengiktibar al-Quran dan hadis pada kedudukan yang sama. Justeru itu, beliau menjelaskan bahawa tidak mungkin sama sekali penelitian menerusi al-Quran sahaja tanpa meneliti kepada hadis yang bertindak sebagai penjelas atau penafsir al-Quran. Al-Quran membawa hukum dalam bentuk umum dan kaedah *kulliyah*. Manakala hadislah yang bertindak menjelas dan menghuraikan semua itu secara keseluruhan. Seperti hadis bertindak mengkhususkan umum al-Quran atau membataskan yang mutlak serta menjelaskan yang *mujmal*.

2. Sunnah.¹⁸⁸

Islam, 65; lihat juga dalam halaman 333-334). Al-Quran adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Rasulullah sebagai mukjizat terbesar bagi beliau dan dapat dijadikan hujahuntuk memperkuat kebenaran beliau sebagai Rasulullah. Al-Quran itu juga merupakan undang-undang yang mengatur umat manusia dan sebagai satu kegiatan ibadat apabila kita membacanya. (Lihat: M. Ali Hasan, *Ibid.*, 9).

¹⁸⁷ Badrān, Abū al-‘Aynayn, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 139.

¹⁸⁸ Sunnah ialah hal-hal yang datang dari Rasulullah, baik berupa ucapan, perbuatan maupun taqrir (persetujuan). (Lihat: M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 17; Bandingkan: Abdul Latif Muda, *Perbahasan Sejarah Perundungan Islam*, 197-206).

Jumhur ulama telah sepakat mengatakan bahawa hadis pada zaman Rasulullah SAW diterima sebagai sumber rujukan kedua setelah al-Quran. (Lihat: Badran, Abū al-‘Aynayn, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 81; Hammad ‘Ubayd al-Kabishi, *Uṣūl al-Āḥkām wa Ṭuruq al-Istinbāt fī al-Tashrī’ al-Islāmī* (Baghdad: Dar al-Hurriyah, 1975), 55; Abdul Latif Muda, *Ibid.*, 335). Antara lain juga, kehujahan hadis dalam perundangan berdasarkan dalil yang termaktub secara jelas di dalam al-Quran, hadis, ijmak ulama serta pendapat fuqaha yang menyuruh orang-orang beriman mentaati Allah SWT juga rasul-Nya. (Lihat: Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 162; Al-Siryatī, ‘Abd al-Wadūd Muḥammad, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī wa Naẓariyyatuhu al-Āmmah* (Bairut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1993), 46; Zaydān, ‘Abd al-Karīm. *Majmū’ah al-Buhūth al-Fiqhiyyah* (Bairut: Maktabah al-Quds, 1986), 22).

Perkataan hadis menurut pengertian bahasa dapat dijelaskan dengan beberapa erti, antaranya: hadis membawa erti: yang baharu, perkhabaran, percakapan, keterangan, cerita atau kisah. (Lihat: Abdul Latif Muda, *Ibid.*, 75-76). Sedangkan hadis menurut pengertian istilah diberikan dengan pelbagai maksud antaranya: hadis ialah segala apa yang diriwayatkan daripada Baginda Rasulullah SAW, sama ada ia berbentuk perbuatan, percakapan, kelakuan, iqrar atau penerangan sifat fizikal Baginda yang zahir (Rafā‘at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib, *al-Madkhāl ilā Tawtiq al-Sunnah wa Bayānatuhā fa Binā’ al-Mūjtama’al-Islāmī* (cet. ke-1, Mesir: Muassasah al-Khanajī, 1978), 3; Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Qawā‘id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīth* (cet. ke-1, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1979), 61); Hadis ialah apa sahaja yang disandarkan kepada Rasulullah SAW berbentuk ucapan, perbuatan, sifat dan pengakuan, sama ada sebelum Baginda diutuskan sebagai rasul atau selepasnya. (Al-Šibā‘ī, Muṣṭafā, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī’ al-Islāmī* (cet. ke-2, Bairut: al-Maktab al-Islami, 1978), 47; Ibn al-Šalāh, Abū ‘Amr ‘Utmān Ibn ‘Abd al-Rahmān al-Shahrazwārī. *al-Madkhāl ilā ‘Ulūm al-Ḥadīth* (cet. ke-2, al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1972), 12).

Hadis ada kaitan dengan sunnah. Namun sebahagian ulama hadis mengemukakan pengertian *sunnah* dengan lebih luas. Sunnah menurut mereka bukan terhad kepada ucapan, perbuatan, pengakuan, akhlak dan sifat-sifat peribadi Rasulullah SAW. Bahkan ia merangkumi amalan yang dilakukan oleh para sahabat, sama ada asalnya terdapat di dalam al-Quran, diambil daripada Rasulullah SAW atau tidak terdapat asalnya (Abdul Latif Muda, *Ibid.*, 76-77).

Sememangnya jumhur telah sepakat hadis diterima serta menjadi sumber rujukan kedua selepas al-Quran. (Badran, Abū al-‘Aynayn, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 81; Al-Kabishi, *Uṣūl al-Āḥkām wa Ṭuruq al-Istinbāt*, 55). Kehujahan hadis dalam

Asal dan sumber kedua ialah hadis selaras dengan peranan beliau yang bertindak sebagai penegak sunnah. Beliau mengambil berat mengenai kehujahan hadis biarpun ia *khabar wāhid*.¹⁸⁹ Iaitu asalkan hadis tersebut diriwayatkan oleh perawi yang *thiqah*, *dābit* serta bersambung *sanad* hingga Rasulullah SAW. Justeru, beliau tidak mensyaratkan sesbuah *khabar wāhid* tersebut hanya dapat diterima apabila ia disokong dengan amalan penduduk Madinah sebagai mana pendapat imam Mālik juga tidak mensyaratkan riwayat *mashhūr* sebagaimana syarat imam Abū Hanīfah.¹⁹⁰

Justeru, peranan Imam Syafii dalam mempertahankan hadis merupakan faktor yang menjadikan beliau tinggi kedudukannya disisi ahli hadis. Ini kerana mazhab fiqh yang dibawa oleh beliau merupakan mazhab hadis yang diambil daripada ahli Hijaz, Iraq dan Mesir. Dalam erti kata lain, semua hadis diterima asalkan bersambung dan sah *sanad*-nya. Sebaliknya beliau tidak berhujah dengan hadis *mursal*, kecuali *mursal Sa‘id* Ibn al-Musayyab sahaja. Hal ini kerana, ahli hadis telah bersepakat mengenai kesahihannya.¹⁹¹ Sehubungan itu, Imam Syafii bertindak mempertahankan hadis dan sekali gus menentang serta menolak kumpulan yang tidak mahu mengambil hadis *ahad* sebagai hujah hukum dan hanya menerima hadis *mutawātir* dan hadis *mashhūr* sahaja.

3. Ijmak.¹⁹²

Ketika menjadikan ijmak sebagai hujah, Imam Syafii mengutamakan ijmak para sahabat berbanding ijmak para *mujtahid* kalangan muslimin seluruhnya. Ijmak sahabat

perundangan berdasarkan dalil yang termaktub secara jelas di dalam al-Quran, hadis, ijmak ulama dan pendapat fuqaha yang menyuruh orang-orang beriman supaya mentaati Allah SWT dan rasul-Nya. (Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 162; Al-Siryatī, *Ibid.*, 22).

¹⁸⁹ Al-Siryatī, *Ibid.*, 167.

¹⁹⁰ Al-Ḥasan, Ḥusayn Ḥāmid, *al-Madkhāl li Dirāsah al-Fiqh al-Islāmī* (cet. ke-1, Kaherah: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1972), 104-106.

¹⁹¹ Al-Sāyis, Muḥammad ‘Alī, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (cet. ke-1, Damshiq: Dār al-Fikr, 1999), 191.

¹⁹² Ijmak dari sudut bahasa membawa maksud keazaman atau azam yang kuat. Sedangkan dari sudut istilah ialah persepakatan para mujtahidin dalam sesuatu masa mengenai sesuatu hukum. (*Ibid.*, 83; M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 24; Abdul Latif Muda, 180 & 338).

berada pada kedudukan pertama kerana para sahabat mendengar sendiri daripada Baginda SAW. Seterusnya, ijmak yang diterima ialah kesepakatan seluruh *mujtahid* dari segenap tempat lalu dipindahkan pula secara sepakat, seperti Ijmak ulama mengenai haram minum arak. Konteks seterusnya, ijmak apabila berlaku ia wajib beramat serta didahului daripada *khabar wāhid*. Namun begitu beliau tidak mengira dan tidak mengambil pakai ijmak kumpulan tertentu sahaja daripada *mujtahid*.¹⁹³

4. Qiyās.¹⁹⁴

Sekiranya tiada hukum dalam al-Quran dan hadis, ia diqiyaskan terhadap keduanya. Imam Syafii mendasarkan mazhabnya atas qiyas, iaitu perbandingan menyerupakan hukum masalah yang baharu dengan hukum masalah yang serupa yang mana telah terjadi lebih dahulu,¹⁹⁵ namun beliau tidak menggunakan qiyas terhadap qiyas. Apa yang diterima hanyalah qiyas terhadap asal sahaja dan ia diterima sebagai hujah.¹⁹⁶ Seterusnya qiyas menurut apa yang digunakan oleh Imam Syafii ialah dengan syarat yang asal itu bersumber dan telah tetap daripada al-Quran dan hadis. Beliau sama sekali tidak berpindah kepada yang lain, seperti: *al-istihsān* sebagaimana yang diamalkan oleh pengikut Abū Ḥanīfah dan sebahagian sahabatnya.¹⁹⁷ Selanjutnya pula, qiyas dan ijтиhad menurut Imam Syafii membawa pengertian yang sama. Berdasarkan penjelasan tersebut, kaedah *istinbāt* hukum yang dilalui oleh Imam Syafii mempunyai ciri dan keistimewaan tertentu.

¹⁹³ Al-Siryati, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, 168; Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (cet. ke-11, Bairut: Mu'assasah al-Risālah, 1993), 374.

¹⁹⁴ Qiyas (analogi) menurut fuqaha ialah menyamakan sesuatu peristiwa yang belum ada hukumnya dengan sesuatu yang sudah ada hukumnya. (Lihat: M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 26; Al-Zaybarī, Amīr Sa'īd. *Kiat Menjadi Pakar Fiqh*, 166; Abdul Latif Muda, *Perbaasan Sejarah Perundungan Islam*, 340; Ahmad Hassan Bandung, *Ijmak-Qiyas-Mazhab-Taqlid*, vi.

¹⁹⁵ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, 166 & 168.

¹⁹⁶ Al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, 191.

¹⁹⁷ Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*, 375; Badran, Abū al-'Aynayn, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 140.

Jumhur ulama sepakat mengatakan bahawa qiyas boleh dijadikan hujah dan sebagai sumber hukum syarak.¹⁹⁸ Malah Sirajuddin Abbas dalam kitabnya “*Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafī’i*” mengatakan bahawa yang tidak menerima qiyas adalah orang-orang mu’tazilah yang sesat aqidahnya.¹⁹⁹ Meskipun demikian, hukum qiyas hanya boleh dipakai terhadap perkara yang berkaitan dengan urusan muamalat. Ini kerana sesuatu yang berkaitan dengan urusan ibadat telah sempurna dari al-Quran dan sunnah Rasulullah SAW. Oleh kerana itu, dengan tegas beliau berkata: “Tiada qiyas dalam hukum ibadat.” Beliau tidak terburu-buru menjatuhkan hukum secara qiyas sebelum menyelidik lebih mendalam mengenai boleh atau tidaknya hukum itu digunakan.²⁰⁰

Perkara di atas ditegaskan kembali oleh Imam Syafii dalam kitabnya “*al-Risālah*,” yang bererti: “Tidak boleh bagi seseorang mengatakan ini halal atau itu haram, kecuali kalau berdasarkan ilmu. Asal ilmu ini ialah Kitab Suci, sunnah Nabi, Ijmak dan Qiyas.”²⁰¹

Kesimpulannya, *turūq al-istinbāt* atau metodologi pengambilan hukum dalam mazhab Syafii yang menjadi pegangan KEMENAG dalam fungsinya sebagai pelaksana bimbingan ibadat haji, mahupun ibadat-ibadat *mahdāh* lainnya ialah:

1. Mencari keterangan dari al-Quran, termasuk meneliti *tafsir bi al-ma’thūr* dan *tafsir bi al-ma’qūl al-maḥmūd*.
2. Apabila tidak terdapat dalil al-Quran, maka bersandarlah kepada keterangan atau dalil dari sunnah.

¹⁹⁸ Abdul Latif Muda, *Perbaasan Sejarah Perundungan Islam*, 340.

¹⁹⁹ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafī’i*, 169.

²⁰⁰ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 212.

²⁰¹ Al-Shāfi‘ī, *al-Risālah*, 39.

3. Jika tidak terdapat juga dalil dari sunnah, bersandar pula kepada ijmak para sahabat dan ulama.
4. Dan jika tidak terdapat dalam ijmak, maka hendaklah *istinbāt* hukum berdasarkan qiyas.

4.9 HUBUNGKAIT ANTARA ORGANISASI NAHDLATUL ULAMA, KEMENTERIAN AGAMA DAN MAZHAB SYAFII

Apabila dianalisis, terdapat hubungkait yang sangat erat antara organisasi Nahdlatul Ulama, KEMENAG dan mazhab Syafii. Sebelum dijelaskan lebih jauh mengenai hubungan antara organisasi-organisasi tersebut, ada baiknya kita mengulas kembali perkara yang menyebabkan lahirnya NU, antaranya adalah:²⁰² Timbulnya pemahaman baharu terhadap Islam atau disebut dengan modenisme Islam sebagai kesan dari gerakan pembaharuan di Timur Tengah, sikap tokoh-tokoh dari kalangan modenis yang melampau (*over acting*) dalam menyampaikan idea-idea pembaharunya dengan cara melecehkan, merendahkan, malah membodoh-bodohkan dan membuat tulikan ulama pesantren. Jadi, bukan substansi idea pembaharuan mereka yang menjadi penyebab, melainkan cara-cara menampilkan idea itu dengan perasaan paling hebat (*superior*) dan memandang ulama pesantren sebagai kelompok yang rendah kualiti intelektualnya sehingga menyinggung wibawa ulama pengasuh lembaga pendidikan Islam tertua itu.²⁰³

Nahdlatul Ulama (NU) merupakan organisasi keagamaan terbesar di Indonesia yang didirikan pada 16 Rejab 1344 H (31 Januari 1926 M) di Surabaya oleh beberapa

²⁰² Syafi'i, *KH. Muhammad Cholil Bangkalan (1820-1925): Tokoh Dibalik Lahirnya NU (Tinjauan Historis) dalam Antologi Kajian Islam* (t.p.: t.p., t.t.), 35-37

²⁰³ Alasan ini diperkuatkan oleh pengakuan Kiayi A. Wahab Chasbullah menjelang detik-detik kelahiran NU: "Saya sudah sepuluh tahun lamanya memikirkan membela para ulama (mazhab) yang diejek sana-sini dan amaliyahnya diserang sana-sini." (Lihat: Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan K.H. Abdul Wahab* (Bandung: Baru, 1972), 12.

ulama terkemuka yang kebanyakannya adalah pemimpin/pengasuh pesantren iaitu KH. Wahab Hasbullah, KH. Bisyri Syamsuri, Kh. Ma'shum Lasem dan sebagai pelopor utamanya adalah KH. Hasyim Asyari, pendiri dan pengasuh Pon Pes. Tebuireng.²⁰⁴ NU memiliki kaedah hukum “*Al-Mukhāfadah ‘ala Qādim al-Ṣāliḥ wa al-‘Ahd bi al-Jadīd al-Aslāḥ*” yang bermakna mempertahankan nilai dan tradisi lama yang di anggap baik dan relevan, serta tidak menolak terhadap nilai dan tradisi baharu yang lebih baik.²⁰⁵

Adapun penyebab utama lahirnya NU adalah kerana terjadinya gejolak politik di Timur Tengah. Jadi, peristiwa di Hijaz yang menggegarkan, iaitu munculnya fahaman Wahabi, bukan sahaja kaum muslimin Indonesia, malah kaum muslimin di dunia. Peristiwa Hijaz adalah picu yang meledakkan “peluru.”²⁰⁶ Selain faktor di atas, maka faktor kesedaran nasionalisme juga turut menjadi pendorong kelahiran NU.²⁰⁷

Mengenai hubungkait antara NU dengan KEMENAG adalah dari sudut persamaan dasar hukum, baik aqidah maupun syariat. Kedua-dua organisasi tersebut

²⁰⁴ Th. Sumartana dkk, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Dian Interfiedi, 2001), 81-83; U. Tanthowi dan Pramono, “*Muhammadiyah dan NU dalam Kompetisi Makna Civil Society*” (Jakarta: Artikel Kompas, 6 Juli 2001), 32; Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran* (Surabaya: Khalista, 2007), 24; Fadeli dkk, *Antalogi NU* (Surabaya: Khalista, 2010), 32.

²⁰⁵ Bahkan seorang Ben Anderson (pakar kajian mengenai Indonesia dari Amerika) mengeluh tentang sedikitnya perhatian ilmiah yang diberikan pada NU. Padahal NU dianggap sebagai simbol Islam tradisionalis dan memainkan peranan yang signifikan dalam pelbagai perubahan sosial dan politik di Indonesia. (U. Tanthowi dan Pramono, “*Muhammadiyah dan NU dalam Kompetisi Makna Civil Society*” (Jakarta: Artikel Kompas, 6 Julai 2001).

²⁰⁶ Tim Perumus Konsep Sosialisasi Khittah Nahdlatul Ulama PWNU Jawa Timur, *Wawasan Dasar Nahdlatul Ulama* (Surabaya: t.p., 1994), 6; Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung (Jakarta: Lajnah Ta'lif Wa al-Nasir PBNU Jakarta bekerjasama dengan Sumber Barokah Semarang, 1992), 106.

²⁰⁷ Slamet Effendy Yusuf, “Semangat Zaman Sekitar Kelahiran NU,” *Aula*, ed. 10, Disember 1987, 48; Said Aqil al-Munawar, “Mazhab dalam Pandangan NU, Fikih dan Teologi,” *Aula*, ed. 8, September 1992., 511; Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Sala: Jatayu Sala, 1985), 24; Slamet Effendy Yusuf, Muhammad Ichawan Syam dan Masdar Farid Ma'udi, *Dinamika Kaum Santri Menelusuri Jejak dan Pergolakan Internal NU* (Jakarta: CV Rajawali, 1983), 33; Achmad Siddiq, “Sekitar Khittah 1926,” *Aula*, ed. 3, Mac 1987), 15; Abu Nahid dan Kerabat Aula, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq* (Surabaya: Yayasan Majalah Aula Jawa Timur, 1992), 78; Tim Perumus Konsep Sosialisasi, *Ibid.*, 28; M. Hasyim Latief, *Nahdlatul Ulama Penegak Panji Ahlussunnah Wal Jama'ah* (Surabaya: Pengurus Besar Wilayah NU Jawa Timur, 1979), 20; Saifuddin Zuhri, “Peranan NU dalam Pengembangan Islam dan Membela Tanah Air,” dalam *Kebangkitan Ummat Islam dan Peranan NU di Indonesia*, ed. Tim Perumus (Pengurus Nahdlatul Ulama Cabang Kotamadya Surabaya) (Surabaya: t.p., 1980), 93.

berpegang teguh kepada aqidah *Ash'ariyyah* dan berhaluan kepada salah satu daripada 4 mazhab; Syafii, Maliki, Hanafi, Hanbali.²⁰⁸

Dalam bidang aqidah yang dianut oleh NU semenjak ditubuhkan pada tahun 1926 adalah berpegang teguh kepada aqidah *Ash'ariyyah* yang dipelopori oleh Abū Hasan al-Ash'arī dan aqidah *Matūridiyah* yang dipelopori oleh Abū Mansūr al-Matūridī. Fahaman ini menjadi cita-cita kelahiran, pedoman dalam perjalanan kehidupan kedua-dua organisasi tersebut dan menjadi landasan perjuangan yang sentiasa dipegang teguh dalam mengembangkan Islam di Indonesia.²⁰⁹

Dalam bidang fiqh, dalam rangka mengajarkan agama Islam, NU menganut dan mengikuti produk hukum Islam (fiqh) dari salah satu mazhab yang empat sebagai kenyataan dari menganut fahaman Ahlusunnah Waljamaah. Namun begitu, bukan bermakna NU tidak lagi menganut ajaran Rasulullah. Ini disebabkan oleh, empat mazhab tersebut adalah berlandaskan al-Quran dan sunnah di samping ijmak dan qiyas sebagai sumber asas hukum Islam.²¹⁰

Seperti yang tercantum dalam Anggaran Dasar Nahdlatul Ulama, pada fasal 2 disebutkan: (a) Menegakkan syariat Islam, dengan berhaluan salah satu daripada 4 mazhab: Syafii, Mālikī, Ḥanafī, Ḥanbali. (b) Melaksanakan berlakunya hukum Islam dalam masyarakat.

Hal ini ditegaskan oleh KH. Hasyim Asyari yang merumuskan pengertian Ahlusunnah Waljamaah sebagaimana yang dirumuskannya dalam Muktamar III (1928) – yang kemudian menjadi Muqaddimah Qanun Asasi Nahdlatul Ulama (Pembukaan Anggaran Dasar Nahdlatul Ulama):

²⁰⁸ Dalam Anggaran Dasar Nahdlatul Ulama ini pada fasal 2 disebutkan: a) Menegakkan syariat Islam, dengan berhaluan salah satu daripada 4 mazhab: Syafii, Maliki, Hanafi dan Hanbali. b) Melaksanakan berlakunya hukum Islam dalam masyarakat.

²⁰⁹ Rozikin Daman, *Membidik NU* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 54.

²¹⁰ Masyhur Amin, *NU & Ijtihad Politik Kenegaraannya* (Yogyakarta: Al-Amin, 1996), 80.

“Hai para ulama dan pemimpin yang takut kepada Allah dari kalangan Ahli Sunnah Wal Jamaah dan pengikut mazhab imam empat! Kalian sudah menuntut ilmu agama dari orang-orang yang hidup sebelum kalian. Begitu pula generasi sebelumnya dengan bersambung *sanad*-nya sampai kepada kalian; dan kalian harus melihat dari siapa kalian mencari atau menuntut ilmu agama Islam.

Berhubungan dengan caranya menuntut pengetahuan sedemikian itu, maka kalian menjadi pemegang kuncinya, malah menjadi pintu-pintu gerbangnya ilmu agama Islam. Oleh kerana itu, janganlah memasuki suatu rumah kecuali melalui pintunya. Siapa sahaja yang memasuki suatu rumah tidak melalui pintunya maka pencuri namanya”.²¹¹

Walaupun dalam anggaran dasar ini disebutkan “berhaluan salah satu daripada empat mazhab,” akan tetapi dalam kenyataannya, para ulama dalam NU hampir kesemuanya menganut mazhab Syafii.

Fahaman NU dalam bidang tasawuf mengikut aliran tasawuf yang dipelopori oleh Imam Junayd al-Baghdādī dan al-Ghazālī. Imam Junayd adalah salah seorang ulama sufi masyhur yang wafat pada tahun 910 M di Iraq. Sedangkan Imam al- Ghazālī adalah ulama besar yang berasal dari Persia. Justeru ianya penting untuk membentuk sikap mental dan kesedaran batin yang benar dalam beribadat bagi warga NU. Maka pada tahun 1957 para tokok NU membentuk suatu badan *Jam'iyyah al-Tariqah al-Mu'tabarah*. Badan ini merupakan wadah bagi warga NU dalam mengikuti ajaran tasawuf.²¹²

Demikian pula dalam bidang falsafah, NU menganut falsafah Islam iaitu al-Ghazālī. Kerana beliau pandai berfalsafah Islam dan sefahaman dengan pemikiran NU, maka NU juga mengikuti al-Ghazālī dalam pemikiran falsafah.

²¹¹ Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Sala: Jatayu Sala, 1985), 61.

²¹² Masyhur Amin, *NU & Ijtihad Politik Kenegaraannya*, 86.

Bagi lebih memahami makna Ahlusunnah Waljamaah, justeru perlu menyemak penjabaran K.H. Bisyri Musthafa.

1. Dalam bidang hukum-hukum Islam, menganut salah satu ajaran dari mazhab yang empat. Dari segi praktikalnya, para kiyai adalah penganut kuat bagi mazhab Syafii.
2. Dalam persoalan tauhid, menganut ajaran Imam Abū Ḥasan al-Ash‘arī dan Imam Abū Manṣūr al-Matūridī.
3. Dalam bidang tasawwuf, menganut dasar-dasar ajaran Imam Abū Qāsim al-Junayd al-Baghdādī.²¹³

Ketiga-tiga asas rumusan Bisyri Musthafa seperti di atas, tauhid, mazhab Syafii dan tasawuf, dijabarkan oleh Choirul Anam sebagai Iman (yang beri‘tikad tauhid), Islam (yang berlandaskan syariat menurut ketetapan mazhab) dan Ihsan (kesucian jiwa yang didambakan oleh sufisme). “Ketiga-tiganya: Iman, Islam dan Ihsan harus dibuktikan dalam perbuatan nyata secara bersama, padu dan berkeseimbangan.”²¹⁴

NU dikatakan sebagai penganut kuat mazhab Syafii dalam bidang hukum walaupun ia adalah pembela empat mazhab. Dalam hal ini Farouq Abu Zaid dalam bukunya, “Hukum Islam antara Tradisi dan Modernis”, merumuskan watak pendiri keempat-empat mazhab dan menyebut Syafii sebagai Imam Kaum Moderat.²¹⁵ Watak moderat itu disebabkan oleh latar belakang Imam Syafii (767-820H) sendiri yang mengembangkan ajarannya semula di Makkah dan Madinah kemudiannya di Baghdad. Dan terakhir di Mesir sehingga ajaran Syafii berkembang sesuai dengan masyarakat

²¹³ Umar Hasyim, *Apakah Anda Termasuk Golongan Ahlu Sunnah Wal Jama‘ah?* (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), 5-6.

²¹⁴ Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, 169.

²¹⁵ Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*. Terj. “Al-Shari‘ah al-Islamiyyah bayna al-Muhafizin wa al-Mutajaddidin”, (Jakarta: P3M, 1986), 28.

sekitarnya.²¹⁶ Mazhab Syafii terbuka menerima suatu kebiasaan yang telah berlaku sebelumnya apabila perlu.²¹⁷ Oleh kerana itu, dengan menegaskan diri menganut mazhab Syafii, kemungkinan adanya pilihan untuk menyesuaikannya dengan keadaan kehidupan yang nyata.

Suatu fakta kebenaran dan keagungan mazhab Syafii di Indonesia iaitu semenjak awal kemerdekaan hingga kini, kenyataan menunjukkan bahawa seluruh Peradilan Agama dari tingkat rendah sampai tingkat tinggi menetapkan hukum-hakam agama menurut mazhab Syafii. Ini kerana umat Islam di Indonesia adalah pengikut setia dari mazhab tersebut.

Salah satu contoh dalam masalah ini adalah perbahasan mengenai hukum ibadat haji yang dilaksanakan oleh KEMENAG –yang akan kami bincangkan pada bab berikutnya, jelas berpegang teguh kepada mazhab Syafii.

Dalam suatu rapat Ketua-ketua Peradilan Agama/Mahkamah Syariah se-Indonesia pada tahun 1958M di Surakarta telah mengambil keputusan perkara-perkara yang berkaitan dengan agama Islam.²¹⁸

Selain itu, dalam satu musyawarah Peradilan Agama di Jakarta pada 28 Jun 1955, yang dipimpin oleh K.H. Junaidi sebagai Ketua Jawatan Peradilan Agama Pusat, telah menetapkan bahawa kitab yang digunakan sebagai garis panduan dalam memutuskan perkara-perkara yang dikemukakan dalam sidang Peradilan Agama adalah *al Bājūrī*, karangan Imam Ibrāhīm al Bājūrī; *Fath al-Mu ‘īn* dengan syarahnya *I‘ānah al-Tālibīn* atau syarah-syarah yang lain, karangan Imam Zayn al-Dīn al-Malibarī;

²¹⁶ *Ibid.*, 30-31.

²¹⁷ Jalaluddin Abdurrahman A.S., *Lima Kaidah Pokok dalam Fikih Syafi'i* (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), 163; Bandingkan, 163-181.

²¹⁸ Keputusan ini diambil setelah melaui pungutan suara dengan hasil 61 suara setuju, 12 suara menolak dan 1 suara blanko (kosong). Rapat ini diadakan dan diselenggarakan oleh Mahkamah Islam Tinggi di Surakarta (Solo) Jawa Tengah. (lihat: Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, 369).

Sharqawi al-Taḥrīr karangan Shaykh Islam Zakariyyā al-Anṣārī; *Qalyubi wa ‘Umayrah/Mahallī*, karangan Jalāl al-Dīn al-Mahallī; *Fatḥ al-Wahhāb* dengan segala syarah-syarahnya, karangan Imam Zakariyyā al-Anṣārī; *Mughnī al Muhtāj*, karangan al-Khātib Sharbīnī; dan lain-lain kitab Syafii.²¹⁹

Adapun perkara yang menyatakan KEMENAG itu mengikuti manhaj mazhab Syafii, hasil temubual yang dilakukan oleh pengkaji menyatakan bahawa buku-buku yang dikarang oleh ulama Shafi’iyah yang dijadikan bahan rujukan wajib dalam pelbagai perkara oleh KEMENAG, ini merupakan alamat atau tanda-tanda yang cukup jelas bahawa KEMENAG sememangnya berpegang kepada mazhab Syafii.²²⁰

Dari fakta di atas, dapat disimpulkan bahawa organisasi NU dan KEMENAG memiliki hubungan yang sangat erat terutamanya dalam bidang fiqh, iaitu sama-sama menganut mazhab Syafii. Sebagai contoh tatacara perlaksanaan ibadat haji di Indonesia yang jelas mengikut mazhab Syafii. Perbahasan mengenai hal ini akan kami dikemukakan dalam bab berikutnya supaya lebih jelas.

4.10 DEWAN HISBAH PERSIS DAN METODE IJTIHADNYA

Persatuan Islam atau PERSIS merupakan suatu organisasi yang cukup masyhur di Indonesia, khususnya di kota Bandung sebagai dasar utama organisasi tersebut.

PERSIS ditubuhkan atas dasar Islam dan bercita-cita untuk membanteras tahayul, bidaah dan khurafat serta berusaha untuk mengembalikan seluruh umat Islam kepada al-Quran dan hadis.

²¹⁹ *Ibid.* Untuk lebih jelas lihat juga dalam halaman 182-186.

²²⁰ Dr. H. Muhajirin Yanis, M.Pd.I.(Direktur Pembinaan haji dan umrah), 2014, temubual.

Di Indonesia, PERSIS cukup dikenali sebagai organisasi yang berfahaman keras dan radikal. Manakala dalam berijtihad untuk mengistinbatkan hukum-hukum Islam, mereka mempunyai cara-cara tersendiri yang agak berbeza dengan mazhab-mazhab yang lain.

Dalam PERSIS ada satu badan yang mengatur dan menyusun segala ijтиhad atau fatwa terhadap sesuatu permasalahan kontemporari dan terkini yang dinamakan “Dewan Hisbah”. Kemudian hasil ijтиhad tersebut akhirnya yang menjadi pegangan bagi para jemaah PERSIS tersebut.

Dewan Hisbah merupakan salah satu lembaga hukum yang dimiliki oleh PERSIS. Keberadaan PERSIS dikenali secara meluas kerana kewujudan lembaga hukumnya yang telah lahir secara informal sebelum dideklarasikan PERSIS. Ini kerana sememangnya PERSIS telah lahir bermula dari pengkajian-pengkajian hukum Islam dan masalah-masalah keagamaan. Maka, Dewan Hisbah adalah lembaga khusus PERSIS yang bertugas meneliti perkembangan sosial yang berkaitan dengan hukum Islam. Selain itu, meneliti nas-nas al-Quran yang berkaitan dengan aturan-aturan ibadat *mahdah*, serta memberikan fatwa hukum kepada jemaah PERSIS, baik berdasarkan pertanyaan jemaah maupun hasil pertanyaan para anggota.

4.10.1 Profil Persatuan Islam

PERSIS ditubuhkan pada awal 1920-an, iaitu pada hari Rabu, 1 Safar 1342H (12 September 1923M) di Bandung oleh sekelompok orang yang berminat dalam kajian dan aktiviti keagamaan yang dipimpin oleh Haji Zamzam, seorang alumni Dār al-‘Ulūm

Makkah dan Haji Muhammad Yunus, seorang pedagang berjaya yang kedua-duanya merupakan kelahiran Palembang.²²¹

PERSIS didirikan bertujuan untuk memberikan pemahaman Islam yang sesuai dengan aslinya yang dibawa oleh Rasulullah SAW. PERSIS juga memberikan pandangan berbeza daripada pemahaman Islam tradisional yang dianggap sudah tidak asli kerana bercampur dengan budaya tempatan, sikap taklid buta, bidaah, khurafat, musyrik, sikap tidak kritis, dan tidak mahu menggali Islam dengan lebih mendalam dengan membuka kitab-kitab hadis yang sahih.²²² Oleh kerana itu, PERSIS melalui para ulamanya seperti Ahmad Hassan Bangil cuba menjelaskan makna Islam sebenarnya. PERSIS bertujuan untuk memperkenalkan Islam yang hanya bersumberkan dari al-Quran dan hadis.²²³

Organisasi PERSIS telah tersebar di banyak negeri, antaranya PERSIS Wilayah Jawa Barat, PERSIS Jawa Timur, PERSIS DKI Jakarta, PERSIS Banten, PERSIS Lampung, PERSIS Bengkulu, PERSIS Riau, PERSIS Jambi, PERSIS Gorontalo dan masih banyak negeri lain yang sedang dalam proses perintisan organisasi PERSIS.²²⁴

PERSIS bukan organisasi keagamaan yang berorientasi politik. Namun lebih fokus terhadap Pendidikan Islam dan Dakwah yang berusaha menegakkan ajaran Islam secara utuh tanpa dicampuri dengan anasir-anasir khurafat, syirik dan bidaah yang telah banyak tersebar dalam kalangan awam orang Islam.

Tampilnya *Jam'iyyah PERSIS* dalam pentas sejarah di Indonesia pada awal abad ke-20 telah memberikan corak dan warna baharu dalam gerakan pembaharuan Islam.

²²¹ Isa Anshori, *Manifes Perjuangan Persatuan Islam* (Bandung: Pasifik, 1958), 6; Rijal Arham, *Da'wah Tajdid Islam di Banten (Studi kasus Da'wah Persatuan Islam di Kp. Gunung Buntung)*, skripsi (Jakarta: Perpustakaan STID Mohammad Natsir, 2007), 43.

²²² Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2004), 202.

²²³ Info Persatuan Islam, id.wordpress.com/tag/sejarah-persis.

²²⁴ *Ibid.*

PERSIS lahir sebagai jawapan ke atas tentang dari keadaan umat Islam yang tenggelam dalam *kejumūdan*, terperosok ke dalam kehidupan mistisisme yang berlebihan, tumbuh suburnya khurafat, bidaah, tahayul, syirik, musyrik, rosaknya moral. Malah lebih dari itu, umat Islam terbelenggu oleh penjajahan kolonial Belanda yang berusaha memadamkan cahaya Islam. Situasi demikian kemudiannya telah mengilhamkan kemunculan gerakan “reformasi” Islam melalui jalur-jalur intelektual lantas mempengaruhi masyarakat Islam Indonesia untuk melakukan pembaharuan Islam. Lahirnya PERSIS diawalkan dengan terbentuknya suatu kelompok tadarus.²²⁵

Kelompok tadarus ini secara rasmi menubuhkan organisasi yang diberi nama “Persatuan Islam” (PERSIS). Nama PERSIS ini diberikan dengan maksud untuk mengarahkan *rūh al-ijtihād* dan *jihād*, memaksimumkan usaha untuk mencapai harapan dan cita-cita selari dengan kehendak dan cita-cita organisasi, iaitu persatuan pemikiran Islam, persatuan rasa Islam, persatuan suara Islam dan persatuan usaha Islam.²²⁶ Falsafah ini didasarkan kepada firman Allah SWT:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...


Āli ‘Imrān 3: 103

Ertinya: “*Dan berpegang teguhlah kamu sekalian kepada tali Allah (agama Islam), dan janganlah kamu bercerai-berai...*”

Ibn Kathīr dalam tafsirnya menafsirkan “tali Allah” menerusi ayat di atas sebagai al-Quran.²²⁷

Manakala sebuah hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī yang bermaksud:

²²⁵ Dr. H. Dody S. Truna, MA. (Ketua Umum PERSIS), 2014, temubual.

²²⁶ Dadan Wildan, *PERSIS Dalam Pentas Sejarah Islam* (Bandung: t.p., 2005), 32.

²²⁷ Ibn al-Kathīr, *Tafsir al-Quran al-'Aẓīm*, 2:89.

عن ابن عباس رضي الله عنهمما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّةً عَلَى الصَّلَاةِ، وَيَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدَّاً إِلَى النَّارِ.

Ertinya: *Dari Ibn ‘Abbās r.a. berkata, Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya Allah tidak mengumpulkan umatku di atas kesesatan. Dan tangan Allah bersama al-Jamā‘ah. Barangsiapa yang menyimpang dari al-Jamā‘ah, bererti dia menyimpang ke neraka.”*²²⁸

Pada dasarnya, perhatian PERSIS tertumpu pada faham al-Quran dan sunnah. Pelbagai aktiviti dilakukan antaranya dengan mengadakan pertemuan-pertemuan umum, tabligh, khutbah, kelompok belajar, tadarus, menubuhkan sekolah-sekolah (pesantren), menerbitkan majalah-majalah dan kitab-kitab serta pelbagai lagi aktiviti keagamaan yang lain. Tujuan utamanya adalah melaksanakan syariat Islam secara *shumūl* dalam segala aspek kehidupan.

Aktiviti PERSIS yang paling menonjol semenjak awal petubuhannya ialah dalam bidang pendidikan, penerbitan dan tabligh. Namun begitu, dalam bidang politik, PERSIS turut pernah menjadi anggota istimewa Parti Masyumi yang diwakili oleh Pusat Pimpinannya. Adapun antara aktiviti dalam bidang pendidikan adalah:²²⁹

1. Menyelenggarakan kelas pendidikan aqidah dan ibadat bagi orang dewasa (1924).
2. Menyelenggarakan pendidikan Islam bagi siswa sekolah Belanda (1927).
3. Menubuhkan pendidikan Islam dan membuka tingkat sekolah dasar (HIS) yang dipelopori A.A. Banan (1930).

²²⁸ H.R. Imam al-Tirmidhi, dalam: *Sunan al-Tirmidhi wa Sharḥ al-‘Ilal*, Jil. 3, Bab fī Luzūm al-Jamā‘ah, no. hadis: 2256. H.R. Imam Muslim dalam *Sahih Muslim*, no. hadis: 1849.

²²⁹ A. Latif Muchtar, *Gerakan Kembali ke Islam*, 225.

4. Membuka pendidikan Islam dan menubuhkan HIS, serta MULO di bawah pimpinan M.Natsir (1932-1942).
5. Mengadakan reorganisasi untuk menyeragamkan pendidikan dan pendirian madrasah baharu pimpinan A. Hassan (1936).
6. Pada 1940, pesantren yang dipimpin oleh A. Hassan berpindah ke Bangil sementara pesantren kecil tetap di Bandung di bawah pimpinan Ustz. E. Abdurrahman dan Ustz. O. Komaruddin.
7. Pada tahun 1942, pesantren-pesantren tersebut terpaksa di tutup untuk sementara waktu kerana adanya pendudukan Jepun. Namun tidak lama dan kemudian pesantren-pesantren itu dibuka kembali.

Kegiatan PERSIS dalam bidang tabligh dan dakwah bersemboyankan hadis Nabi SAW, “*ballighū ‘anni walaw āyah,*” (Sampaikan dariku, Rasulullah, meskipun hanya satu ayat),²³⁰ dan “*qul al-haqq walau kāna murran,*” (Katakanlah yang haq itu meskipun terasa pahit).²³¹ Manakala metode yang digunakan A. Hassan dan para mualigh PERSIS lainnya dalam bertabligh adalah metode *shock-therapy* untuk membangunkan umat Islam yang sedang tidur nyenyak.²³²

Kegiatan dakwah PERSIS tidak hanya tertumpu di daerah Bandung sahaja, tetapi juga tersebar ke daerah luar Bandung temasuklah Jakarta dan luar Jawa. Oleh itu, kerana kesungguhan dan semangat jihad para mualigh dan mualighah dalam menyebarkan dakwahnya, kepercayaan masyarakat terhadap fahaman yang dikemukakan oleh PERSIS dalam menegakkan al-Quran dan sunnah mula kelihatan

²³⁰ H.R. Imam al-Bukhari, no. hadis: 3461.

²³¹ H.R. Imam Ahmad, 5:159.

²³² A. Latif Muchtar, *Ibid.*, 226.

berhasil. Jika pada awal berdirinya tahun 1923, jumlah anggota PERSIS hanya sebilangan anggota. Tetapi kini, menjelang Muktamar XIII 2005, anggota PERSIS bertambah bahagian autonomnya sehingga mencapai ratusan ribu.²³³ Terbukti pada masa kepimpinan Ust. Latief Muchtar, jumlah anggota PERSIS meningkat secara mendadak. Kalau pada tahun 1990 tercatat pada 97 cabang dengan 7,306 anggota, maka tahun 1995, meningkat menjadi 196 pimpinan cabang, 26 pimpinan daerah dan 3 pimpinan wilayah dengan anggota berjumlah 10,604 orang yang tersebar di 14 buah negeri.²³⁴

Sesungguhnya, tujuan berdirinya PERSIS seperti yang terdapat dalam Qanun Asasi 2000, yakni terlaksananya syariat Islam berdasarkan al-Quran dan sunnah secara *kāffah* dalam segala aspek kehidupan adalah sangat ideal. Tetapi, tujuan yang ideal itu kurang disokong oleh misi yang lebih konkrit dan eksplisit untuk menjurus pada persoalan syariat Islam. Sama ada rumusan secara konseptualnya, metodologi pembentukannya, maupun sosialisasi dalam menegakkan hukumnya. Menurut Bustanul Arifin, pembentukan hukum Islam mesti di dukung oleh hukum yang jelas dan dapat dilaksanakan oleh pegawai penegak hukum dan juga masyarakat. Persepsi yang tidak seragam dengan syariat akan menyebabkan terjadinya, (a) ketidakseragaman dalam menentukan apa sahaja bentuk yang disebut sebagai hukum Islam (*mā anzala Allah*); b) tidak mendapat penjelasan mengenai cara menjalankan syariat itu (*tanfidhiyyah*); (c) tidak mampu menggerakkan jalan-jalan dan alat-alat yang telah tersedia dalam UUD 1945 dan perundangan lainnya.²³⁵

Sungguhpun demikian, tujuan berdirinya PERSIS, dengan kehadiran Dewan Hisbah yang tercantum pada fasal 13 Qanun Asasi agak samar-samar untuk difahami.

²³³ Dadan Wildan, *Yang Da'i Yang Politikus (Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh PERSIS)* (Bandung: Rosda, 1997), 175-178.

²³⁴ Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah PERSIS*, 3.

²³⁵ A. Latif Muchtar, *Gerakan Kembali ke Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998), 221.

Fasal itu menyebutkan bahawa Dewan Hisbah dibentuk dan ditetapkan oleh Pimpinan Pusat. Dewan Hisbah merupakan dewan pertimbangan dan pengkajian syarak bagi *Jam'iyyah*. Jadi, Dewan Hisbah mengembangkan misi perlaksanaan syariat Islam.²³⁶

Bagi mencapai tujuan *jam'iyyah*, PERSIS melaksanakan pelbagai kegiatan antaranya pendidikan yang dimulai dengan menubuhkan Pesantren PERSIS pada 4 Mac 1936. Seterusnya dari pesantren PERSIS ini kemudian berkembang pelbagai Lembaga Pendidikan bermula dari Rawdah al-Atfāl (Tadika) sehingga perguruan tinggi. Kemudian menerbitkan pelbagai buku, kitab-kitab dan majalah seperti majalah *Pembela Islam* (1929), majalah *al-Fatwā*, (1931), majalah *al-Lisān* (1935), majalah *al-Taqwā* (1937), majalah berkala *al-Hikam* (1939), majalah *Aliran Islam* (1948), majalah *Risālah* (1962), majalah berbahasa Sunda serta pelbagai majalah yang diterbitkan di cawangan-cawangan PERSIS. Selain itu, kegiatan rutinnya adalah menyelenggarakan pengajian dan perbincangan yang banyak berlebar di daerah-daerah, baik atas inisiatif Pimpinan Pusat PERSIS mahupun permintaan dari cawangan-cawangan PERSIS, undangan-undangan dari organisasi Islam yang lain serta masyarakat luas.²³⁷

Dari segi kepimpinan, PERSIS pada masa yang awal (1923-1942) berada di bawah pimpinan H. Zamzam, H. Muhammad Yunus, Ahmad Hassan dan Muhammad Nasir yang menjalankan roda organisasi pada masa penjajahan kolonial Belanda dan menghadapi tantangan yang berat dalam menyebarkan idea-idea dan pemikirannya. Pada masa pendudukan Jepun (1942-1945), ketika semua organisasi Islam dibekukan, para pimpinan dan anggota PERSIS bergerak secara sendirian menentang usaha Niponisasi dan pemusuhan ala Jepun. Sehingga menjelang proklamasi kemerdekaan pasca kemerdekaan. PERSIS mula melakukan reorganisasi untuk menyusun kembali sistem organisasi yang telah dibekukan selama pendudukan Jepun. Melalui reorganisasi

²³⁶ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, 72.

²³⁷ Info Persatuan Islam, id.wordpress.com/tag/sejarah-persis.

tahun 1941, kepemimpinan PERSIS dipegang oleh para ulama generasi kedua antaranya KH. Muhammad Isa Anshari sebagai ketua umum PERSIS (1948-1960), K.H.E. Abdurahman, Fakhruddin al-Khahiri, K.H.O. Qomaruddin Saleh dan lain-lain. Pada masa ini PERSIS berhadapan dengan pergolakan politik yang masih belum stabil; Pemerintah Republik Indonesia sepertinya mula ter dorong ke arah demokrasi terpimpin yang diwar-warkan oleh Presiden Soekarno dan mengarah kepada pembentukan negara dan masyarakat dengan ideologi Nasionalis, Agama dan Komunis (Nasakom).²³⁸

Setelah berakhirnya masa kepemimpinan K.H. Muhammad Isa Anshari, kepemimpinan PERSIS dipegang oleh K.H.E. Abdurahman (1962-1982) yang berhadapan dengan pelbagai persoalan internal dalam organisasi mahupun persoalan eksternal di samping kemunculan pelbagai aliran keagamaan yang menyesatkan seperti aliran pembaharuan Isa Bugis, Islam Jamā‘ah, Dar al-Hadīth, Inkar Sunnah, Syi’ah, Ahmadiyyah dan fahaman sesat lainnya.

Kepemimpinan K.H.E. Abdurahman dilanjutkan oleh K.H.A. Latif Muchtar, MA. (1983-1997) dan K.H. Shiddiq Amien (1997-2005) yang merupakan proses regenerasi dari tokoh-tokoh PERSIS kepada lambang (*exponent*) organisasi otonomi kepemudaannya (Pemuda Persis). Pada masa ini terdapat perbezaan yang cukup ketara. Jika pada awal berdirinya PERSIS muncul dengan isu-isu kontroversi yang bersifat terobosan (*monuver*) *shock therapy*. Namun pada masa ini PERSIS cenderung ke arah *low profile* yang bersifat *persuasive edukatif* dalam menyebarkan fahaman al-Quran dan sunnah.²³⁹

Pada masa kini, PERSIS berjuang menyesuaikan diri dengan keperluan umat pada masanya yang lebih realistik dan kritis. Gerakan perjuangan PERSIS tidak terbatas

²³⁸ Rijal Arham, *Da’wah Tajid Islam di Banten*, 51.

²³⁹ *Ibid.*

pada persoalan ibadat dalam pengertian yang sempit, tetapi meluas kepada persoalan-persoalan strategik yang diperlukan oleh umat Islam terutamanya pada urusan muamalah dan peningkatan pengkajian pemikiran Islam.

4.10.3 Metode Ijtihad Dewan Hisbah PERSIS

Sebagaimana yang sedia dimaklumkan, PERSIS adalah fahaman yang tidak bermazhab, yakni tidak mengikatkan diri pada salah satu imam mazhab yang muktabar. PERSIS berdasarkan pada keyakinan bahawa hidup harus sesuai dengan al-Quran dan sunnah.²⁴⁰ Mekanisme ijтиhad di kalangan PERSIS menempuh cara seperti yang ditempuh oleh para sahabat dan imam mazhab *mujtahid*. Dengan kata lain, metode ijтиhadnya adalah seperti berikut:

1. Mencari keterangan dari al-Quran, termasuk meneliti *tafsir bi al-ma'thur* dan *tafsir bi al-maqūl al-maḥmūd*. Apabila terdapat perbezaan pemahaman dan pentafsiran, penelitian secara bersungguh-sungguh segera dilakukan. Kalau perlu diadakan *al-tarjīh*, *tariqah al-jamā'i*.
2. Apabila tidak terdapat dalil al-Quran, maka dilakukan pencarian keterangan atau dalil menerusi sunnah. Sekiranya terdapat pula perbezaan pendapat maka diadakan penelitian hadis, baik dari segi *sanad* mahupun *matan*, sebagai langkah untuk melakukan *pentarjīhan*.
3. Jika tidak terdapat juga dalilnya dalam sunnah, *athar* sahabat dicari dengan cara yang sama pada butir kedua, tetapi dengan penekanan agar tidak berlawanan dengan al-Quran dan sunnah yang sahih, termasuk di dalamnya ijmak sahabat.
4. Jika tidak terdapat dalil dari al-Quran dan sunnah atau *athār* sahabat, maka metode *qiyās*, *istihsān*, dan *maṣālih al-mursalah* digunakan dalam masalah-

²⁴⁰ Aceng Zakaria, "Makna Ahlussunnah Waljamaah," dalam *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (PERSIS) Tentang Akidah dan Ibadah*, ed. Wawan Shofwan Shalehuddin (cet. ke-1, Bandung: Persis Pers, 2008), 28.

masalah sosial. Dalam masalah ibadat (*mahdah*), digunakan kaedah “*semua dilarang kecuali yang diperintahkan.*” Sedangkan dalam urusan sosial keduniaan (*maṣāliḥ al-mursalah*) digunakan kaedah “*semua boleh kecuali yang dilarang.*” Manakala dalam masalah keduniaan “*antum a’lamū bi umūr dunyākum.*” Metode ‘urf termasuk dalam kaedah ini dan boleh dilakukan selagi tidak berlawanan dengan al-Quran dan sunnah.²⁴¹

Dalam perkembangannya, sebagaimana yang telah disebutkan mekanisme ijтиhad yang dilakukan oleh ulama PERSIS untuk melayani keperluan masyarakat dalam memecahkan masalah keagamaan telah mendorong terbentuknya majlis ulama yang disebut sebagai “Dewan Hisbah.” Secara organisasi, majlis ini merupakan otonomi PERSIS.²⁴² Metode (*manhāj*) rasmi yang digunakan oleh Dewan Hisbah dalam memutuskan atau mengambil keputusan hukum dengan dasar utama al-Quran dan hadis ditempuh melalui langkah-langkah seperti berikut. Dalam beristidlāl dengan al-Quran menempuh langkah-langkah:

1. Mendahulukan *zāhir* ayat al-Quran daripada *ta’wil* dan memilih cara-cara *tafwīd* dalam hal-hal yang berkaitan dengan *i’tiqādiyyah*.
2. Menerima dan menyakini isi kandungan al-Quran sekalipun jelas bertentangan dengan *aqlī* dan *‘ādī*, seperti Isra’ dan Mi’raj.
3. Mendahulukan makna *haqīqī* daripada *majāzī*, kecuali jika ada alasan (*qarīnah*), seperti kalimat “*aw lamastum al-nisā*” dengan pengertian bersetubuh.

²⁴¹ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, 80-81.

²⁴² Syamsul Falah, “Pandangan Keagamaan Persatuan Islam: Studi atas Fatwa-fatwa Dewan Hisbah tahun 1983-1997” (Laporan Penelitian IAIN Sunan Goenoeng Djati, Bandung, 1998), 47.

4. Apabila ayat al-Quran bertentangan dengan hadis, hendaklah didahulukan ayat al-Quran sekalipun al-hadis tersebut diriwayatkan oleh *muttafaq 'alayh*, seperti dalam hal menghajikan orang lain.
5. Menerima adanya *nāsikh* dalam al-Quran dan tidak menerima adanya ayat-ayat yang *mansūkh* (*nāsikh al-kullī*).
6. Menerima tafsir daripada para sahabat dalam memahami ayat-ayat al-Quran (tidak hanya pentafsiran *Ahl al-Bayt*), dan mengambil pentafsiran sahabat yang lebih ahli jika terjadi perbezaan pentafsiran di kalangan para sahabat.
7. Mengutamakan tafsir *bi al-ma 'thūr* daripada *al-ra'y*.
8. Menerima hadis sebagai penjelasan terhadap al-Quran, kecuali ayat-ayat yang telah diungkapkan dengan *ṣīghah al-ḥaṣr*, seperti ayat mengenai makanan yang diharamkan.²⁴³

Dalam beristidlāl dengan hadis, Dewan Hisbah menggunakan langkah-langkah berikut:

1. Menggunakan hadis *sahīh* dan *hasan* dalam mengambil keputusan hukum.
2. Menerima kaedah *al-hadīth al-ḍa'iñ yuqwā ba'duhu ba'dan* (hadis dhaif saling menguatkan antara satu sama lain) jika kedhaifan hadis tersebut dari segi hafazan *rāwi* (*dābit*) dan tidak bertentangan dengan al-Quran atau hadis lain yang sahih. Jika dhaifnya itu dari segi *fisq al-rāwi* atau tertuduh dusta, kaedah itu tidak dipakai.

²⁴³ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, 81-82.

3. Tidak menerima kaedah *al-hadīth al-da‘īf yu‘mal fī faḍā’il al-‘amal* (hadis dhaif boleh diamalkan pada perkara keutamaan beramal), kerana *faḍā’il al-‘amal* dalam hadis sahih juga banyak ditunjukkan.
4. Menerima hadis sahih sebagai *tashrī‘* yang berdiri sendiri, sekalipun bukan merupakan penjelasan dari al-Quran.
5. Menerima hadis *ahad* sebagai dasar hukum selama hadis tersebut sahih.
6. Hadis *mursal ṣahābah* dan *mawqūf bi al-hukm* dipakai sebagai hujah selama *sanad* hadis tersebut sahih dan tidak bertentangan dengan hadis yang sahih.
7. Hadis *mursal ṭabi‘ī* dijadikan hujah apabila hadis tersebut disertai oleh *qarīnah* yang menunjukkan *ittiṣālnya* hadis tersebut.
8. Menerima kaedah *al-jarh muqaddar ‘alā al-ta‘dīl* dengan ketentuan: a) jika yang menjarah menjelaskan jarahnya didahulukan daripada *ta‘dīl*; b) jika yang menjarah tidak menjelaskan sebab jarahnya, maka didahulukan *ta‘dīl* daripada jarah; dan c) jika yang menjarah tidak menjelaskan sebab jarahnya, tetapi tidak seorang pun yang menyatakan *thīqah*, jarahnya boleh diterima.
9. Menerima kaedah mengenai sahabat “*al-ṣahābah kulluhum ‘udul.*”
10. Riwayat orang yang suka melakukan *tadlīs* diterima jika ia menerangkan bahawa apa yang diriwayatkannya itu jelas *ṣīghah tāhammulnya* menunjukkan *ittiṣāl*, seperti menggunakan kata “*haddathānī*.²⁴⁴

Dalam masalah-masalah yang tidak ditemukan nas yang jelas (*sariḥ*) dalam al-Quran dan hadis, *istinbāt* ditempuh dengan jalan *ijtihād jamā‘ī* yang rumusannya seperti berikut:

1. Tidak menerima *ijmā‘ muṭlaq* dalam urusan ibadat, kecuali ijmak sahabat.

²⁴⁴ *Ibid.*, 82-83.

2. Tidak menerima qiyas dalam masalah ‘ibādah mahdah, sedangkan dalam masalah ghayr mahdah qiyas diterima selama memenuhi pensyaratan qiyas.
3. Dalam memecahkan “ta‘āruq al-adillah” dilakukan dengan cara: a) ṭariqah al-jam‘ī, selama masih mungkin dijam‘; b) ṭariq al-tarjīh dari pelbagai sudut dan seginya. Misalnya, mendahulukan yang *muthbit* daripada *al-nāfi‘*; mendahulukan hadis-hadis riwayat *sahīḥayn* daripada selainnya; dalam masalah-masalah tertentu, hadis yang diriwayatkan oleh muslim lebih didahulukan daripada riwayat al-Bukhārī, seperti dalam hal pernikahan Nabi SAW dengan Maimunah; meninggalkan sesuatu yang dikhuatiri jatuh pada hukum bidaah lebih didahulukan daripada mengamalkan sesuatu yang diragukan sunnahnya; c) ṭariqah al-naskh, jika diketahui mana yang lebih dulu dan mana yang kemudian. Misalnya, dalam membahas masalah ijihad Dewan Hisbah menggunakan kaedah-kaedah *uṣūl al-fiqh* sebagai kelaziman para fuqaha; Dewan Hisbah tidak mengikatkan diri pada suatu mazhab, tetapi pendapat imam mazhab menjadi bahan pertimbangan dalam mengambil ketentuan hukum selagi selari dengan al-Quran dan sunnah.²⁴⁵
4. Dalam perbahasan sebelum ini, telah dijelaskan bahawa KEMENAG dalam mengistinbatkan sesuatu hukum berdasarkan al-Quran, hadis, ijmak dan qiyas, sementara PERSIS menolak dasar hukum ijmak dan qiyas.

Sumber hukum Islam menurut A. Hassan, hanyalah al-Quran dan hadis atau sunnah.

²⁴⁵ Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah PERSIS*, 89.

Mengenai ijmak, A. Hassan tidak memasukkannya sebagai sumber hukum. Ijmak menurut para ulama, terbahagi kepada dua bahagian, iaitu ijmak sahabat²⁴⁶ dan ijmak ulama.²⁴⁷

Menurut beliau, ijmak sahabat dapat dipakai sebagai dasar kerana kita percaya bahawa mereka menetapkan hukum itu tidak mengikut kemahuan sendiri, tetapi dengan ilmu yang diperolehi dari Nabi. Namun begitu para sahabat tidak memberi penekanan kepada kita. Dengan ini bererti, Ijmak itu tidak berdiri sendiri akan tetapi berasaskan hadis Nabi yang tidak sampai kepada kita. Oleh itu ianya tidak dapat disebut sebagai sumber hukum.

Pernyataan A. Hassan di atas disokong oleh Dawud bin Ali, ia berkata: “Ijmak hanyalah ijmak sahabat. Selain ijmak sahabat, tidak dapat dijadikan hujah.”²⁴⁸

Pengertian ijmak menurut kesepakatan jumhur ahli usul,²⁴⁹ iaitu kesepakatan pendapat *fuqahā' mujtahidīn* pada suatu hukum sesudah masa Rasulullah SAW.²⁵⁰

Ulama PERSIS, A. Hassan menyangkal pengertian tersebut. Ini kerana jika ijmak dimaksudkan bagi urusan ibadat, maka tidak dapat diterima kerana semua ibadat

²⁴⁶ Ijmak sahabat bererti bersatunya semua atau sebahagian sahabat Nabi SAW dengan tidak mendapat teguran dari sahabat yang lain, dalam mewajibkan atau melarang sesuatu perkara yang tidak ada hukumnya dalam al-Quran dan hadis, baik dalam urusan ibadat atau urusan dunia.

²⁴⁷ A. Hassan melihat definisi ijmak ulama yang adasebagai sesuatu yang tidak mungkin berlaku.

²⁴⁸ Al-Zaybarī, Amīr Sa'īd. *Kiat Menjadi Pakar Fiqh*, 155.

Pernyataan tersebut disanggah oleh jumhur ulama. Kerana Allah berfirman, ertiinya: “*Dan mengikut jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin*” (Surah al-Nisa’ 4:115). Dalam ayat ini, Allah SWT tidak membezakan antara para sahabat dengan selain dari mereka. Jadi, ayat ini tetap berlaku sesuai dengan keumumannya. (*Ibid.*, 156).

²⁴⁹ Seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafii, dan pendapat ahl al-bayt (kaum Syi'ah) yang bersesuaian dengan pendapat ulama-ulama ahl sunnah. (Lihat: M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 150-152).

²⁵⁰ Fuqaha tersebut ada kalanya para fuqaha sahabat atau dari fuqaha angkatan yang datang sesudah mereka.

Ijmak itu terjadi ketika zaman Rasulullah kerana pada saat beliau masih hidup. Beliaulah satu-satunya yang dapat dijadikan rujukan mutlak bagi umatnya dalam menetapkan hukum bagi sesuatu peristiwa. Kedudukan beliau sebagai seorang Rasul mempunyai autoriti yang lebih tinggi daripada kesepakatan umatnya dalam menetapkan hukum.

Pengertian ijmak di atas merupakan kesepakatan jumhur ahli usul. Imam Syafii yang mula-mula menghuraikan takrif demikian, disebut juga sebagai takrif *ijma' al-ummah* (ijmak seluruh umat). Ianya terbahagi kepada dua; pertama, *Ijma' Qawli (ijma' qat'i, bayani, sarih)*, iaitu para ahli ijihad mengeluarkan pendapatnya, baik dengan lisan maupun dengan tulisan yang menerangkan persetujuan atas pendapat mujtahid lain pada waktu itu. Kedua, *Ijma' Sukūti (Zanni)*, iaitu para ahli ijihad diam, tidak menyatakan pendapatnya, dan diam di sini diertikan menyetujui. (Lihat: *Ibid.*, 148-149, 150; Al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, 83).

sudah jelas dan teratur. Dan jika dikatakan urusan keduniaan juga tidak dapat diterima kerana urusan keduniaan sering berubah disebabkan perubahan masa, tempat dan fikiran manusia.²⁵¹

Pendapat A. Hasan ini didukung oleh golongan Syi'ah, mereka mengatakan: “Ijmak *mujtahid* bukan hujah, yang menjadi hujah hanyalah pendapat imam itu sendiri.”

H. Uyun Kamiluddin salah seorang ulama PERSIS menjelaskan dalam kitabnya “*Menyorot Ijtihad PERSIS*,” bahawa masalah-masalah yang tidak ditemui nas yang *sariḥ* di dalam al-Quran dan hadis, *istinbāt* dilakukan dengan pendekatan ijtihad *jamā'i* yang dirumuskan seperti berikut:

1. Tidak menerima ijmak secara mutlak dalam urusan ibadat, kecuali ijmak sahabat.
2. Tidak menerima qiyas dalam masalah-masalah ‘*ibadat mahdah*, sedangkan dalam masalah *ghayr mahdah*, qiyas diterima selagi mana memenuhi syarat-syarat qiyas.²⁵²

Selanjutnya ulama PERSIS mengatakan, di dalam hadis Mu‘ādh bin Jabal²⁵³ Rasulullah hanya menyebut dalil iaitu al-Quran dan hadis, Baginda tidak menyebut ijmak. Sekiranya ijmak juga sebagai hujah, nescaya ia juga akan disebut.²⁵⁴

Pernyataan di atas disangkal oleh ulama KEMENAG bahawa adanya *ijmā'* *mujtahidin* setela kewafatan Nabi SAW, ketika Nabi SAW masih hidup tidak boleh ada

²⁵¹ Ahmad Hassan Bandung, *Ijmāk-Qiyās-Mazhab-Taqlīd*, 6-7.

²⁵² Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, 83.

²⁵³ Hadis tersebut telah pengkaji sebutkan pada perbahasan sebelum ini dan telah ditakhrij.

²⁵⁴ Lihat: Al-Zaybarī, Amīr Sa’īd. *Kiat Menjadi Pakar Fiqh*, 153.

ijmā‘ mujtahidīn. Pekara itu disebabkan, sabda Baginda sendiri merupakan hujah yang tidak perlu kepada perkataan orang lain selain Baginda. Oleh itu, ketika Baginda masih hidup tiada istilah *ijmā‘ mujtahidīn*.²⁵⁵

Mengenai sabda Nabi SAW: “*Janganlah kalian kembali kafir sepeninggalku*”²⁵⁶ dan “*Sesungguhnya kalian akan mengikuti perbuatan-perbuatan orang-orang sebelum kalian*”²⁵⁷ ditujukan kepada sebahagian umat ini, padahal sebahagian umat sangat memungkinkan keliru. Di samping itu, sabda Nabi SAW: “*Umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan*”²⁵⁸ adalah khusus ketika para ulama sepakat, sedangkan khusus boleh mengalahkan ‘ām (umum).²⁵⁹

Pendapat mereka terhadap hadis-hadis tersebut disangkal oleh ulama KEMENAG yang mana menunjukkan bahawa *ijmā‘ mujtahidīn* boleh sahaja berlaku. Ini kerana, setiap *mujtahid* boleh sahaja keliru, maka begitu juga kalau mereka bersatu padu, kedudukannya sama dengan seorang *mujtahid* yang tidak mungkin terhindar daripada kekeliruan, kerana mereka berijtihad dengan mengerahkan seluruh kemampuan akal mereka sehingga boleh sahaja benar atau keliru. Jaminan para imam *mujtahid* tidak mungkin bersepakat dalam kekeliruan adalah ditetapkan oleh syarak dan bukan ditetapkan berdasarkan rasional manusia.

Di samping itu, ulama PERSIS kembali menegaskan bahawa *mujtahid* adalah dalam kuantiti yang sangat ramai sehingga amat sulit direkodkan untuk kepastian. Justeru tidak memungkinkan kita untuk mendengar ijtihad mereka dan amat sulit untuk

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ H.R. Imam Muslim, Kitab Iman, no. 118. H.R. Imam al-Bukhari, Kitab ‘Ilm, no. 43. H.R. Imam al-Tirmidhi, Kitab al-Fitan, no. 28, Ibn Mājah, Juz. 2, no. 130 dan Ahmad, Juz. 2, no. 85.

²⁵⁷ H.R. Imam al-Bukhari, Kitab al-Ihya’, no. 50. H.R. Imam Muslim, Kitab Ilmu, no. 6, Ibn Mājah, Juz. 2, no. 1322 dan Ahmad, Juz. 2, no. 327

²⁵⁸ H.R. Ibn Mājah, Juz. 2, no. 1303 dan Ahmad, Juz. 4, no. 383.

²⁵⁹ Bantahan dari jumhur ulama: Bahawa jaminan para imam mujtahidin tidak mungkin bersepakat dalam kekeliruan ditetapkan oleh syarak dan bukan ditetapkan berdasarkan rasional manusia. Allah Maha Mengetahui bahawa para imam mujtahid tidak mungkin bersatu dalam kesesatan. Apabila Allah SWT telah menghabarkan sedemikian, maka wajib meyakini bahawa tidak mungkin mereka bersepakat dalam kesesatan. (Al-Zaybarī, Amīr Sa’īd. *Kiat Menjadi Pakar Fiqh*, 153-154).

mengenali mereka. Oleh kerana itu, *ijmā‘ mujtahidīn* tidak boleh dijadikan sebagai dalil untuk menetapkan hukum syarak.

Selain dari ijmak, begitu pula qiyas dalam pandangan A. Hassan dan ulama PERSIS yang lain, bukan merupakan sumber hukum. Ia hanya merupakan salah satu cara menentukan hukum.²⁶⁰

Pendapat A. Hassan ini disokong oleh pendapat Dāwūd dan Ibn Ḥazm yang kedua-duanya dari golongan Zāhiriyah mengatakan: “Qiyas tidak menjadi hujah.” Menurut pendapat mereka, semua peristiwa sudah ada ketentuaannya dalam al-Quran dan hadis. Sama ada secara langsung atau tidak. Oleh kerana itu tidak lagi memerlukan qiyas. Menurut mereka, qiyas didasarkan di atas *zann* (jangkaan kuat), sedangkan ketetapan hukum yang didasarkan atas *zann* maka hasilnya juga *zann*. Padahal Allah melarang mengikuti orang yang menduga-duga, sebagaimana firman Allah, al-Isrā’: 36, bermaksud: “*Dan janganlah mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan mengenainya.*”²⁶¹

Tambahan pula, menurut pendapat al-Nazzām dan golongan Syi’ah, mereka menolak qiyas sebagai salah satu cara untuk mendapat *ahkām shari‘ah*. Menurut golongan ini tidak boleh suatu ibadat didasarkan pada qiyas, dari sudut akal sihat. Tetapi Dāwūd bin ‘Alī dan golongan Zāhiriyah berkata: “Boleh sahaja suatu ibadat didasarkan kepada qiyas, dari sudut akal sihat. Hanya sahaja, syarak sendiri melarang menentukan suatu ibadat dengan dasar qiyas.

²⁶⁰ Ahmad Hassan Bandung, *Ijmak-Qiyas-Mazhab-Taqlid*, v-vi.

²⁶¹ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 157; Abdul Latif Muda, *Perbaasan Sejarah Perundungan Islam*, 340, 341-342, 411, 414,

Tetapi kebanyakan sahabat, tabi’in dan fuqaha berpendapat bahawa qiyas menjadi pegangan (hujah). Berdasarkan al-Quran, sunnah, pendapat dan perbuatan sahabat dan logika. (M. Ali Hasan, *Ibid.*, 154-156; Al-Zaybarī, Amīr Sa‘īd. *Kiat Menjadi Pakar Fiqh*, 166; Abdul Latif Muda, *Ibid.*, 340, 341, 363-364, 372-373, 384, 393; Badran, Abū al-Aynayn, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 121, 133; Al-Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl, *Tārīkh al-Tashrī’ al-Islāmī*, 355

Menurut golongan yang menolak qiyas sebagai hujah, yang dimaksudkan qiyas ialah untuk menentukan hukum sesuatu masalah yang tidak diterangkan oleh nas dan tidak pula oleh *tawqīf*. Padahal menurut mereka, semua persoalan telah dijelaskan oleh nas dan *tawqīf*, sehingga qiyas sama sekali tidak mempunyai erti. Lebih-lebih lagi, banyak hadis Nabi SAW yang melarang memakai qiyas sebagai *hujah*.²⁶²

Sementara menurut ulama KEMENAG, qiyas boleh dijadikan hujah dalam menetapkan hukum-hukum Islam. Perkara ini sebagaimana yang dijelaskan dalam perbahasan sebelum ini.

Secara ringkasnya, fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Hisbah akan berbeza dengan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga kerajaan. Fatwa Dewan Hisbah berkaitan dengan salah satu dari *al-ahkām al-khamsah* yang wajib bagi setiap individu yang secara hukum biasa dianggap sebagai *mukalla*,²⁶³ yang terdiri daripada *ijāb* (wajib), *nadb* (anjuran), *tahrīm* (larangan, haram), *karāhah* (makruh), dan *ibāhah* (boleh). Jadi, perbicaraan hukum Islam dalam teks hasil keputusan Dewan Hisbah ini lebih luas daripada pengertian hukum dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.²⁶⁴

Kesimpulannya, *turūq al-istinbāt* dalam menetapkan sesuatu hukum PERSIS menjadikan al-Quran, sunnah dan Athār sahabat sebagai dasar dalam menetapkan sesuatu hukum. Jika tidak terdapat dalil sumber tersebut, maka metode *qiyās*, *istihsān*, dan *maṣlahah al-mursalah* dapat digunakan pada perkara muamalat dan tidak pada perkara ibadat.

²⁶² Amir Sa'id al-Zaybarī, *Ibid.*, 168.

Menurut jumhur ulama, sikap seperti ini tidak tepat, kerana kalau kita hendak menetapkan hukum '*aqlīyyah* ini tidak lepas dari tiga kemungkinan: Pertama, dengan *darurah* (keterpaksaan); kedua, dengan istidlal (berdasarkan dalil); dan ketiga, dengan qiyas. (*Ibid.*, 166).

Untuk mengetahui lebih jauh tentang dalil-dalil yang digunakan oleh golongan-golongan yang menolak qiyas, dan juga bantahan-bantahan dari golongan-golongan yang tetap mempertahankan qiyas sebagai dalil. (Lihat: *Ibid.*, 22-48).

²⁶³ Orang yang sanggup menerima beban kewajipan.

²⁶⁴ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, 133.

4.11 HUBUNGAKAIT ANTARA PERSIS, MUHAMMADIYAH DAN WAHABIYYAH

Tokoh pembaharuan yang cukup dikenali dalam dunia Islam adalah Ibn Taymiyyah (w. 729H/1328M), dan Muḥammad bin ‘Abd. Wahhāb (1115-1207H/1703-1792M). Kedua-dua tokoh ini memiliki peranan yang cukup besar dalam memurnikan aqidah khususnya membanteras pelbagai amalam bidaah, syirik, khurafat, tahayul dan lainnya. Selain itu, Shaykh Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1255-1315H/1839-1897M) dan muridnya Muḥammad ‘Abduh (1266-1323H/1849-1905M) adalah tokoh pembaharuan yang tidak dapat dilupakan dalam dunia Islam.

Sebenarnya fahaman Wahabi bukanlah satu fahaman yang baharu. Ini kerana, sebelum Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb gerakan pembaharuan aqidah yang telah dimulakan oleh Ibn Taymiyyah. Secara umumnya konsep pemurnian aqidah dilakukan oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb tidaklah jauh berbeza dengan yang dikemukakan oleh pengasas sebelumnya, Ibn Taymiyyah.²⁶⁵

Inti ajarannya adalah untuk mengembalikan umat Islam kepada ajaran yang asal, iaitu kembali kepada al-Quran dan sunnah serta meninggalkan amalan yang di anggap bidaah, khurafat dan tahayul.²⁶⁶ Namun dalam pelaksanaan konsep pemurnian Islam ini, kaum Wahabi melaksanakannya dengan cara yang keras dan pendekatan yang kurang bijaksana sehingga menimbulkan reaksi negatif di tengah masyarakat.

Bagi kaum Wahabi, semua bentuk bidaah, syirik dan khurafat mestilah dimusnahkan. Bukan hanya itu, malah mereka juga memusnahkan semua benda dan aspek yang dianggap boleh membawa kepada perbuatan syirik. Dalam catatan sejarah

²⁶⁵ H.A.R.Gibb, *Mohammadanism and Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1953), 166.

²⁶⁶ Abdul Hamid & Yahya, *Pemikiran Modern Dalam Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 110.

tertulis, kaum Wahabi bertanggungjawab dalam memusnahkan tempat-tempat bersejarah dalam Islam seperti meratakan kuburan para sahabat, merobohkan rumah Rasulullah SAW di Makkah dan menggantikannya dengan perpustakaan. Perbuatan tersebut mendapat kecaman keras dari pelbagai pertubuhan di dunia Islam. Antaranya pertubuhan Islam Nahdlatul Ulama di Indonesia yang menghantar surat bantahan kepada kerajaan Wahabi di Arab Saudi.²⁶⁷

Di Indonesia, sebuah organisasi Persatuan Islam (PERSIS) mempunyai kaitan yang cukup erat dengan fahaman di atas, terutamanya dari segi pemikiran dan pergerakan dakwahnya.

PERSIS didirikan dengan tujuan untuk memberikan pemahaman Islam yang sesuai dengan apa yang dibawa oleh Rasulullah SAW. PERSIS juga memberikan pandangan berbeza daripada pemahaman Islam tradisional yang dianggap sudah tidak asli kerana bercampur dengan budaya tempatan, sikap taklid buta, bidaah, khurafat, musyrik, sikap tidak kritis dan tidak mahu menggali Islam lebih dalam dengan membuka kitab-kitab hadis yang sahih.²⁶⁸ Oleh kerana itu, PERSIS melalui para ulamanya seperti Ahmad Hassan Bangil²⁶⁹ cuba menjelaskan makna Islam sebenar. PERSIS bertujuan untuk memperkenalkan Islam yang hanya bersumber dari al-Quran dan hadis.²⁷⁰

²⁶⁷ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900 – 1942* (Singapura, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), 224.

²⁶⁸ Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2004), 202.

²⁶⁹ A. Hasan, kelahiran Singapura pada tahun 1897, (Ayahnya Tamil dan Ibunya Jawa), bergabung dalam kegiatan perbincangan PERSIS pada tahun 1924. Beliau seorang yang cerdas dan lancar berbahasa Arab, Inggeris, Melayu dan Tamil. Beliau juga menguasai pengetahuan agama dan umum yang sangat luas. Ia pernah berkunjung dari Singapura ke Surabaya pada 1920 dalam hubungan perdagangan batik keluarganya. Di sana, ia mula terlibat dalam perbincangan-perbincangan agama dengan tokoh-tokoh agama di Indonesia sekitar pertentangan antara kaum muda dan kaum tua, modenis dan tradisional. Ayah Ahmad Hassan termasuk orang yang berpandangan modenis sehingga dapat diketahui jika A. Hassan berpindah ke Bandung dan masuk lingkungan PERSIS. Ia memusatkan kegiatan hidupnya dalam pengembangan pemikiran Islam dan menyediakan dirinya sebagai pembela Islam. (Lihat: Syamsul Falah, “Pandangan Keagamaan Persatuan Islam: Studi atas Fatwa-fatwa Dewan Hisbah tahun 1983-1997” (Laporan Penelitian IAIN Sunan Goenoeng Djati, Bandung, 1998), 14-15).

²⁷⁰ Info Persatuan Islam, id.wordpress.com/tag/sejarah-persis.

Ciri khas PERSIS dalam penyebaran fahaman keagamaan kepada umat selain dalam bentuk tulisan di majalah yang diterbitkannya sendiri, penyebaran juga dilakukan dalam bentuk dakwah lisan, belajar secara berkelompok, perdebatan, tabligh dan khutbah-khutbah dengan metode yang dianggap orang sebagai berani, keras, tegas, lugas, tetapi jelas yang terkadang menimbulkan kesan kebencian. Ini terbukti ketika PERSIS menjelma menjadi organisasi yang paling ekstrem, liberal dan radikal dalam melakukan penentangan terhadap tradisi-tradisi yang dianggap sebagai ajaran agama, seperti bidaah, khurafat dan tahayul.²⁷¹

Alam pemikiran dengan gaya yang keras seperti itu semakin menemukan bentuknya ketika Ahmad Hassan memperkenalkan pendapatnya mengenai beragama yang benar, iaitu hubungan manusia dengan Tuhan, bergantung kepada benar-tidaknya seseorang memahami dan melaksanakan hukum-hukum Islam. A. Hassan mengungkapkan bahawa:

“Kehidupan seorang Islam tidak dapat dipisahkan dari ketentuan-ketentuan hukum Islam sebagai konsekuensi logik dari penyerahan dirinya kepada Tuhan. Manusia sebagai ‘abid (hamba) harus melaksanakan ibadat (taat) sepenuhnya kepada Allah, sang Khaliq (pencipta), sekali gus ma ‘būd (yang dipertuan), atau sumber kekuasaan. Untuk itu, setiap orang harus membersihkan dirinya dari pada kepercayaan dan tradisi yang tidak diperintahkan oleh Islam.

Betapa besarnya seorang ulama atau imam, ia tidak lebih dari seorang guru yang dapat mengajarkan ilmu-ilmunya kepada masyarakat. Setiap anggota masyarakat memiliki kebebasan untuk mengikut pendapatnya atau tidak. Kerana itu, A. Hassan tidak membenarkan adanya mazhab. Pendapat mazhab empat yang masyhur itu pun boleh salah jika ternyata tidak sesuai dengan al-Quran dan sunnah.

Secara umum, hidup ini berdasarkan qadak dan qadar Allah. Seorang muslim tidak boleh mempercayai hari naas, tempat naas dan sebagainya kerana kepercayaan ini mengurangi keimannya kepada Allah Yang Maha Esa. Malah, ia telah menjadi musyrik, dosa yang besar dalam Islam.”²⁷²

²⁷¹ Syamsul Falah, “Pandangan Keagamaan Persatuan Islam”, 15-16.

²⁷² Dadan Wildan, *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan di Indonesia*, 36-37.

Apabila dilacak dari akar sejarahnya, reformasi yang dibawa oleh Persis merupakan pengaruh daripada fahaman Wahabi melalui para pendirinya, iaitu ketika organisasi Persis pertama kali didirikan di kota Bandung, di pelopori oleh H. Zam-Zam dan H. Muhammad Yunus. Mereka adalah ulama Persis yang pernah meneguk pendidikan di Dār al-‘Ulūm Makkah, tempat berkembangnya fahaman Wahabi. Hasil pembelajaran H. Zam-Zam ini kemudiannya dipindahkan kepada semua sahabatnya seperti H. Muhammad Yunus dan beberapa sahabat lainnya yang sama-sama melakukan kenduri secara rutin di Bandung, yang di isi dengan kajian-kajian keislaman dan teks-teks klasik dari ulama Salafi. Muhammad Yunus sendiri, meskipun tidak pernah belajar di Makkah, dia memiliki kemampuan bahasa Arab serta memiliki semangat yang tinggi untuk mengkaji kitab-kitab bahasa Arab yang dibelinya. Menerusi hasil kajian-kajian ini, kemudian lahir pemikiran gerakan dan keislaman sebagai refleksi kritis terhadap situasi dan kondisi masyarakat Islam Indonesia, pemikir pembaharu yang banyak menentang praktik keagamaan yang tradisional dan banyak di pengaruhi oleh pemikiran Salafi.²⁷³

Ciri utama neo-Wahabi adalah modifikasi pesanan Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab. Nur Khalik Ridwan mengidentifikasi kelompok ini dalam trilogi karyanya tentang gerakan Wahabi. Dalam buku pertama, “*Doktrin Wahabi dan Benih-Benih Radikalisme Islam*”, ia menyinggung keberadaan kelompok ini sebagai kelompok yang terpengaruh oleh ajaran-ajaran Muhammad bin ‘Abd al-Wahhāb. Oleh itu, kelompok seperti ini disebut sebagai neo-Wahabi.

Menurut Ridwan, organisasi masyarakat pertama di Indonesia yang masuk dalam kategori kelompok neo-Wahabi adalah Muhammadiyah dan Persatuan Islam

²⁷³ M. Mukhsin Jamil, *Mengelola Konflik Membangun damai* (Semarang: Wali Songo Mediation Center, 2007), 225-227; zackyarden.jimdo.com.../pembaharuan-muhammadiyah, persis, nu dan masyumi.

(PERSIS). Kedua-dua organisasi ini bertahan sebagai kelompok neo-Wahabi sehingga muncul gelombang baharu neo-Wahabi pada tahun 1980-an.²⁷⁴

Satu kajian oleh penyelidik UKM di dalam *Jurnal Usuluddin* Bil 21 (2005) menyatakan antara pegangan JI ialah fahaman Salafiyyah Wahabiyyah yang berakar sebelumnya pada gerakan Darul Islam (DI) bermatlamat untuk menubuhkan negara Islam seperti yang diasaskan oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya.

Sebahagian anggota DI adalah ahli Persatuan Islam (PERSIS) yang diasaskan oleh Ahmad Hassan pada tahun 1925-an dan memiliki persamaan dari segi fahaman agama dengan ajaran Wahabi di Arab Saudi. Imam Samudra yang mengebom Bali adalah dari PERSIS. Beliau akrab dengan Kiyai Saleh As'ad yang pernah menjadi pemimpin Darul Islam di Banten pada tahun 1970-an.²⁷⁵

Shaykh Ahmad Hasan adalah seorang ulama yang menonjol dalam gerakan pembaharuan agama serta kesedaran Islam. Dalam gerakan beliau (A. Hassan) telah melaksanakan suatu cara yang hampir dengan cara yang dilaksanakan oleh Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb iaitu tegas dan berterus terang.²⁷⁶

Satu indikasi yang menyatakan hubungan erat antara PERSIS dengan Salafi Wahabi adalah berupa bantuan kewangan oleh kerajaan Arab Saudi kepada lembaga-lembaga yang berafiliasi/bergabung secara ideologis kepada mereka, seperti PERSIS, al-Irshad, Muhammadiyah dan DDI (Dewan Dakwah Islamiyah). Dan ditawarkan juga biasiswa untuk belajar di Arab Saudi bagi mahasiswa Indonesia di bawah lembaga-lembaga tersebut. Selain itu, sebuah lembaga pendidikan di Indonesia yang

²⁷⁴ Nur Khalik Ridwan, *Doktrin Wahhabi dan Benih-Benih Radikalisme Islam* (T.p: Tanah Air, 2009), 3-4; <http://lulusuji.blogspot.in/2012/11/peta-wahabi-indonesia.html?m=1>

²⁷⁵ [penembak-tepatt.blogspot.com/.../updated-kaitan jemaah islamiyah dan salafiyah wahabiyyah](http://penembak-tepatt.blogspot.com/.../updated-kaitan-jemaah-islamiyah-dan-salafiyah-wahabiyyah).

²⁷⁶ Nadjih Ahjad, *Pengaruh Wahabi di Indonesia* (Gresik: Abd Muis Bangil, 1981), 41; www.nahimunkar.com/sekilas-jejak-dan-pengaruh-wahabi.

menyebarluaskan misi ajaran Wahabiyyah/salafiyah dan penyebaran bahasa Arab pada pertengahan tahun 1980-an seperti LPBA (Lembaga Pendidikan Bahasa Arab) yang kemudian mengubah namanya menjadi LIPIA, juga menawarkan biasiswa untuk pelajar yang berhaluan sama dengan pemikiran mereka.²⁷⁷

Berikutnya organisasi Muhammadiyah juga mempunyai persamaan dengan PERSIS dari sudut aqidah dan amalannya, iaitu sama-sama berfahaman aqidah Wahabiyyah.

Muhammadiyah ditubuhkan pada 8 Zulhijah 1330H., bertepatan dengan 18 November 1912M di Yogyakarta oleh KH. Ahmad Dahlan.²⁷⁸

Organisasi ini didirikan atas saranan yang diajukan oleh murid-muridnya dan beberapa anggota Budi Utomo untuk menubuhkan suatu lembaga pendidikan yang bersifat permanen atau tetap.²⁷⁹

Sepulangnya KH. Ahmad Dahlan dari menunaikan ibadat haji yang terakhir 1902, setelah tinggal beberapa lama di Makkah, beliau mengadakan hubungan dengan tokoh-tokoh gerakan Wahabi dengan mengetahui hakikat dan prinsip-prinsipnya serta mendengar hasil yang telah dicapainya dalam membasmi kerosakan-kerosakan serta membawa manusia kembali kepada agama mereka yang benar, setelah beliau banyak menelaah pendapat tokoh-tokoh reformasi seperti Shaykh Ibn Taymiyah berserta muridnya Shaykh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Shaykh Muhammad Abduh beserta muridnya Shaykh Muhammad Rashid Ridā dan yang lainnya.

²⁷⁷ M. Imdadul Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005), 102-107; cr/liputanislam.com.

²⁷⁸ M. Solikun, *Sejarah Peradaban Islam* (Semarang: Rasail, 2005), 156.

²⁷⁹ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: PT Pustaka LP3ES Indonesia, 1996), 84.

Setelah itu, beliau bertekad untuk menyebarkan gerakan reformasi ini dan memulakan gerakan Salafiyah/Wahabiyyah. Untuk itu beliau berhenti dari jabatan di Masjid Kesultanan di Yogyakarta sebagai “Khatib Amin”. Kemudian beliau berjuang demi gerakan itu dengan jiwa dan harta, dan beliau melakukan itu dengan penuh kesungguhan. Beliau wafat pada tahun 1923M dengan jiwa yang puas setelah beliau menyaksikan sendiri tersebarnya dakwah dan gerakan beliau yang berhasil daripada gerakan beliau serta pertambahan pendukung dan pengikutnya.

Pada hari ini, organisasi Muhammadiyah mempunyai cawangan yang banyak tersebar di segenap tanah air serta memiliki sekolah-sekolah dengan pelbagai peringkatnya, perguruan tinggi, hospital, klinik dan rumah anak yatim. Sehingga organisasi ini tidak diragukan sebagai sebuah organisasi terbesar yang mengembangkan gerakan reformasi di Indonesia.²⁸⁰

Antara fahaman Muhammadiyah yang menunjukkan persamaan dan kaitannya dengan fahaman Wahabi adalah dalam aspek aqidah dan idea pembaharuan dalam Islam.

Dalam aspek aqidah, Muhammadiyah menentang taklid dan menyerukan ijтиhad. Pada sisi lain, Muhammadiyah mencerca dan mencela perbuatan bidaah, khurafat, tahayul dalam pelbagai kebudayaan dan kebiasaan hidup dalam masyarakat.

Dalam aspek fiqh, Muhammadiyah juga tidak terikat dengan satu mazhab sahaja. Tetapi memperakui semua mazhab adalah muktabar dan melihat mana yang lebih kuat (*al-qawl al-rājih*) dengan mempertimbangkan pelbagai aspek.²⁸¹

²⁸⁰ Nadjih Ahjad, *Pengaruh Wahabi di Indonesia*, 42-43.

²⁸¹ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900 – 1942* (Singapura, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), 80.

Dari kenyataan di atas jelas menunjukkan adanya persamaan fahaman dan kecenderungan antara PERSIS dan Muhammadiyah, iaitu sama-sama ada kaitannya dengan fahaman Wahabiyyah dari sudut aqidah dan amalannya dengan landasan syariah anti mazhab. Ini kerana fahaman tersebut menganggap haram untuk bertaklid kepada mana-mana mazhab yang muktabar.

Hubungan tersebut diperkuatkan lagi oleh pernyataan seorang aktivis PERSIS, Tiar Anwar Bachtiar dalam menanggapi isu Muhammadiyah-NU vs Wahabi. Dia begitu berambisi sekali dalam memberikan pembelaan terhadap fahaman Wahabiyyah, meskipun sifatnya cuma mengomentari sebuah buku yang berjudul, “Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia.” Dalam kenyataannya dia mengatakan: “Buku ini sangat lancang ketika menjelaskan masalah Wahabi dan gerakan dakwah Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Semenjak awal lagi sudah diduga bahawa untuk mencari-cari fitnah terhadap gerakan Wahabi, satu-satunya rujukan klasik yang dipakai adalah tulisan Ahmad Zaini Dahlan, Mufti Mekah bermazhab Syafii...”²⁸²

Dari pernyataan di atas, jelaslah bahawa PERSIS berpegang kepada aliran Wahabiyyah atau yang sealiran dengannya, begitu juga dengan Muhammadiyah. Jadi kaitan antara organisasi PERSIS dan Muhammadiyah adalah sama-sama berpegang kepada aliran Wahabiyyah, iaitu gerakan yang menentang sistem bermazhab. Pengkaji akan membahaskan secara lebih jelas perkara ini dalam bab berikutnya.

²⁸² Tiar Anwar Bachtiar, “Muhammadiyah-NU vs Wahabi (Modus Baru Adu Domba Umat Islam),” *Majalah Da’wah Islamiyah Risalah*, Oktober 2009, 71-73.

4.12 KESIMPULAN

Daripada keterangan di atas, perkara-perkara yang dapat disimpulkan adalah seperti berikut:

- Motif dan objektif penubuhan KEMENAG adalah untuk mengatur semua perkara berhubung dengan keagamaan dan perlaksanaan syariat Islam di Indonesia, sehingga diatur pelbagai sistem, birokrasi dan pengurusan yang tepat, teratur dan tersusun.
- Dasar landasan hukum yang dipakai KEMENAG dalam mengistinbatkan suatu hukum ada empat iaitu al-Quran, hadis, ijmak dan qiyas.
- Terdapat persamaan antara organisasi Nahdlatul Ulama dan KEMENAG, iaitu sama-sama berpegang kepada salah satu dari empat mazhab yang muktabar iaitu mazhab Syafii, Mālikī, Ḥanafī dan Hanbali. Meskipun dalam hal ini mereka lebih cenderung kepada mazhab Syafii.
- Motif dan objektif penubuhan PERSIS adalah mengingatkan terlaksananya syariat Islam berlandaskan al-Quran dan sunnah secara *kāffah* dalam segala aspek kehidupan untuk menyelamatkan ibadat umat; serta menyelamatkan muamalat umat dan juga untuk mengatur semua perkara yang berhubungan dengan keagamaan dan perlaksanaan syariat Islam di Indonesia, sehingga diatur pelbagai sistem, birokrasi dan pengurusan yang tepat, teratur dan tersusun, khususnya dalam masalah bimbingan ibadat haji dan umrah.
- Dasar landasan hukum yang digunakan oleh PERSIS dalam mengistinbatkan suatu hukum adalah al-Quran dan hadis dan mereka menolak hukum ijmak dan qiyas.

- Terdapat persamaan antara PERSIS dan Muhammadiyah iaitu sama-sama berfahaman anti mazhab. Kerana menurut mereka siapa pun boleh berijtihad dan langsung menyandarkan segala permasalahan kepada al-Quran dan hadis tanpa harus merujuk kepada pendapat para imam tersebut.