

**Yusefri
Sri Wihidayati**

**FIKIH WASATHIYAH
DALAM BERAGAMA**



LP2 IAIN CURUP

FIKIH WASATHIYAH DALAM BERAGAMA

Penulis : Yusefri
Sri Wihidayati

Penyunting : Musda Asmara
Layout : Sulthon El Aziz

Penerbit : LP2 IAIN Curup
Alamat : Jl. Dr. Ak Gani No. 1, Dusun Curup,
Rejang Lebong – Bengkulu – Indonesia
Website : <http://book.iaincurup.ac.id>
Email : publikasi@iaincurup.ac.id

ISBN :

Cetakan Pertama, 20.....

Dilarang mengutip buku ini sebagian maupun seluruhnya
dan dilarang memperbanyak tanpa izin tertulis dari
penerbit

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Alhamdulillah Rabbal ‘Alamin, segala puja dan puji bagi Allah, atas limpahan rahmat dan karunia-Nya, penyusunan buku referensi dengan judul “**Fikih Wasathiyah Dalam Beragama**”, dapat selesai sebagai-mana yang diharapkan. Sholawat dan salam, semoga senantiasa terlimpahkan kepada panutan ummat dan pemberi syafaat di hari akhirat, Nabi Muhammad SAW.

Penyusunan buku ini sesungguhnya dilatari oleh pengamatan penulis terhadap fenomena semakin meningkatnya diskursus dan wacana tentang wasathiyah terutama dalam kaitannya dengan perilaku beragama di tengah keberagaman agama dan keyakinan, etnis dan budaya dalam konteks kehidupan bernegara. Kata atau istilah wasathiyah, yang maknanya sepadan dengan kata moderat, kini bahkan menjadi prioritas program kerja Kementertian Agama Republik Indonesia menuju terciptanya masyarakat yang damai dan berperadaban. Akan tetapi sayangnya kajian tentang wasathiyah dalam hal ini dari perspektif fikih, masih sangat minim. Padahal kajian tentang wasathiyah dari perspektif fikih, sangat dibutuhkan agar bisa memberikan kejelasan hukum yang tegas dan lugas

Dalam melakukan kajian ini, sejujurnya penulis menyadari bahwa begitu banyak pihak yang telah memberi dukungan dan bantuan, baik secara langsung maupun tidak langsung, materil maupun non materil. Oleh

karena itu dalam kesempatan ini, ingin menyakan ucapan terima kasih terutama kepada, Rektor IAIN Curup, Kepala Pusat Penelitian dan Publikasi Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Curup, rekan-rekan sejawat seprofesi dan pihak lainnya yang tidak dapat disebutkan satu persatu.

Penulis hanya bisa berdoa kepada Allah SWT, bahwa sekecil apapun bantuan yang telah diberikan, dihitung oleh Yang Maha Pemurah sebagai amal jariyah yang akan tetap mengalir pahalanya dari dunia hingga akhirat. *The last but not least*, penulis menyadari bahwa meskipun hasil kajian ini jauh dari kesempurnaan, semoga dapat bermanfaat bagi masyarakat dan pengembangan ilmu pengetahuan terutama bagi insan akademik yang memiliki interesting di bidang hukum.

Curup, Agustus 2022
Penulis

Dr. Yusefri, M.Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	v
PENDAHULUAN	1
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Fokus dan Rumusan Masalah	7
C. Tujuan dan Kegunaan	7
D. Metode Penelitian	7
E. Tinjauan Pustaka	10
F. Sistematika Penulisan	14
BAB II: FIKIH SEBAGAI FORMULASI HUKUM ISLAM	17
A. Terminologi Fikih, Syariat dan Hukum Islam	17
B. Sumber dan Dalil-Dalil Fikih	22
C. Metode Perumusan (Istinbath) Fikih	66
BAB III: AGAMA DAN PERILAKU BERGAMA	73
A. Pengertian dan Fungsi Agama	73
B. Teori Asal-usul Agama	78
C. Agama dalam Teks Kitab Suci Al-Qur'an	81
D. Agama dan Perilaku Beragama	121

BAB IV: FORMULASI FIKIH WASATHIYYAH DALAM BERAGAMA	
A. Pengertian <i>Wasathiyyah</i>	127
B. Kemunculan dan Perkembangan Wacana <i>Wasathiyyah</i> di Indonesia	135
C. Ketentuan-Ketentuan Dalam Fikih <i>Wasathiyyah</i>	141
BAB V: PENUTUP	253
A. Kesimpulan	253
B. Saran	254
DAFTAR PUSTAKA	255



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu isu aktual dalam sepanjang satu dasawarsa terakhir adalah wacana tentang Islam Wasathiyah. Wacana ini bahkan tidak hanya dalam konteks kehidupan bernegara dan beragama di Indonesia, akan tetapi juga menjadi wacana global.¹ Wacana ini sepertinya muncul dan berkembang karena semakin merebaknya fenomena dua pemikiran dan gerakan yang bertolak belakang secara ekstrim, yaitu pemikiran dan gerakan liberalisme Islam di satu sisi, dan pemikiran dan gerakan radikalisme Islam, di

¹ Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, Assunah Serta Pandangan Para Ulama dan Fuqaha*, Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran, UIN Syahid Hidayatullah, Vol 11, No. 1, 2020 hlm 22-43

tengah pluralitas kehidupan beragama, sosial, berbangsa dan bernegara.

Dalam konteks ke-Indonesiaan khususnya, persoalan agama dan kehidupan keagamaan sesungguhnya sudah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan berbangsa dan bernegara. Indonesia, secara realitas diakui bahwa sebagai negara yang memiliki keragaman suku, budaya dan agama.² Di satu sisi keragaman itu merupakan suatu kekayaan, namun di sisi lain menyimpan potensi terjadi konflik suku, ras dan agama (SARA). Menyadari akan realitas inilah, maka sejak proses pembentukan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) persoalan agama dan kehidupan beragama mendapat perhatian serius dari para *father founder* bangsa ini.³ Indikasi dari keseriusan ini antara lain dapat dilihat dari sejumlah kebijakan negara (pemerintah) yang tertuang dalam undang-undang dan peraturan yang mengatur kehidupan beragama yang dimaksudkan untuk terciptanya kerukunan hidup beragama.

Meski demikian pada kenyataannya, menurut Dadang Kahmad,⁴ untuk mewujudkan sikap toleran dan hidup

² Agus Akhmadi, *Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia*, Jurnal Diklat Keagamaan, Inovasi, Vol. 13, no. 2, Pebruari - Maret 2019

³ Departemen Agama RI, *Pedoman Dasar Kerukunan Hidup Beragama*, Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1979, hlm. 9-10.

⁴ Dadang Kahmad, *Metode Penelitian Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, hlm. 76.

rukun damai dalam hubungan antar umat beragama tidak mudah dilaksanakan sebagaimana dalam dataran konsep dan aturan. Ada banyak faktor determinan yang mungkin menjadi penghambat terjadinya kerukunan, atau mungkin pula di dalam penelitian dapat ditemukan faktor pendorong utama terjadinya konflik diantara pemeluk agama tersebut. Antara lain faktor tersebut adalah agama sebagai sebuah institusi keyakinan subjektif, tidak jarang mendorong pemeluknya untuk mempunyai perasaan *etnosentrisme*⁵, yaitu perasaan bahwa agama yang dipeluknya itu adalah yang paling benar. Karena sifat subjektif itu pula, masyarakat beragama cenderung menganggap agama orang lain salah dan sesat (*eksklusivisme*).⁶ Kecenderungan eksklusivitas dan intoleran ini dalam perspektif psikologis dan sosiologis agama, sebuah fenomena yang dimiliki hampir diseluruh agama.⁷

Doktrin tentang eksklusivitas agama, “*bahwa agama sayalah yang paling benar, agama lain sesat dan menyesatkan*”, dalam sejarah kelihatannya telah lama

⁵ Elia Nurindah Sari, *Etnosentrisme dan Sikap Intoleran Pendatang Terhadap Orang Papua*, Jantro, Jurnal Antropogi: Isu-Isu Sosial Budaya, FISIP UNAD, Volume 2. No.1, 2020

⁶ Imam Hanafi, *Eklusivisme, Iklusivisme, Dan Pluralisme: Membaca Pola Keberagamaan Umat Beriman*, Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman, Pascasarjana UIN Sultan Syarif Kasim Riau, Volume 2, No. 2, 2011

⁷ TB. Sumarna, *Dialog, Kritik, Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian Interfide, 2002, hlm. 131

berkembang. Pandangan semacam ini sangat kental, bahkan sampai sekarang, seperti termuat dalam tidak hanya buku-buku polemis, tetapi juga buku ilmiah. Rumusan dari Ajith Fernando, teolog kontemporer misalnya menyatakan, “ *Other religions are false path that mislead their followers*” (agama lain adalah jalan sesat dan menyesatkan pengikutnya).⁸ Ungkapan Ajith Fernando ini jelas sangat fulgar, langsung tergambar segi eksklusivitasnya bahkan terkesan “*provokatif*”. Karena bagaimanapun pernyataan Ajith itu, bisa menyinggung emosi (rasa) pemeluk agama lain dan mengusik keharmonisan kerukunan hidup beragama yang pada gilirannya dapat menyulut terjadinya konflik sosial. Demikian pula yang pernah terjadi kepada Gubernur DKI Basuki Cahaya Purnama alias Ahok, yang pernah ditetapkan sebagai tersangka karena pernyataannya yang dianggap menistakan agama, nampak jelas menimbulkan ketersinggungan umat Islam dan nyaris menyulut terjadinya konflik.

Meski berbagai analisis menunjukkan bahwa faktor sosial, politik dan ekonomi cukup mewarnai terjadinya konflik tersebut, tapi faktor agama tidak bisa ditampik perannya dalam konflik sosial. Fenomena sentimen keagamaan yang berujung pada terjadinya konflik horizontal antar pemeluk agama yang berbeda ini, bahkan tidak hanya ada di Indonesia, tapi juga di belahan bumi

⁸ Budhy Munawar Rachman, *Mengembalikan Kerukunan Umat Beragama*, dalam Majalah Ihklas Beramal Departemen Agama, Nomor 47 Tahun X 2007, hlm. 45.

luar Indonesia misalnya, di India antara kaum Sikh, Hindu dan Islam; di negara bekas Yugoslavia antara Muslim Bosnia dengan Kristen Serbia; di Filipina antara kelompok Islam Moro dengan kelompok Kristen, serta kerusuhan kerusuhan di Lebanon dll.

Khusus di Indonesia beberapa kasus kerusuhan bernuansa sentimen keagamaan cukup serius yang terjadi dalam tahun-tahun belakangan ini antara lain adalah kerusuhan di Poso Sulawesi Tengah, kasus Maluku, tragedi Satu Tujuh Satu di Nusa Tenggara Barat, dan lain sebagainya. Demikian pula kasus pembakaran rumah ibadah agama Kristen (Gereja) yang belakangan banyak terjadi di beberapa tempat.

Uniknya, terhadap berbagai kejadian konflik yang ada, tidak jarang umat Islam sebagai pihak yang tertuduh. Dalam menyikapi berbagai kejadian yang dan tuduhan yang ditujukan kepada umat Islam, maka muncul isu wacana tentang Islam *Wasathiyah*, yaitu sebuah wacana yang memosisikan Islam sebagai agama moderat, tidak ekstrim kiri dan ekstrim kanan. Dalam kaitan ini muncul pertanyaan yaitu bagaimanakah formulasi hukum Islam (fikih) Islam *Wasathiyah* itu? Pertanyaan ini patut dan menarik ditemukan jawabannya, setidaknya dikarenakan dua hal; pertama, fikih merupakan formulasi hukum Islam yang bersifat praktis, dan kedua; sebagai sebuah issue kontemporer, wacana fikih *wasathiyah* dalam beragama belum tersentuh secara spesifik dalam berbagai kitab fikih klasik.

Sebagaimana dimaklumi bahwa Alquran dan Hadis (Sunnah), diyakini dan sepakati oleh umat Islam sebagai sumber pokok hukum Islam. Meski demikian, hukum-hukum yang terkandung dalam dua sumber itu, tidak selamanya dapat diambil dari apa yang tertulis, dan tidak berbentuk “barang jadi” yang langsung dapat diterapkan. Sementara itu, harus pula diakui bahwa teks-teks ayat tentang hukum jumlahnya terbatas, padahal ia senantiasa berhadapan dengan berbagai persoalan (kasus) hukum yang terus bermunculan seiring dengan perubahan dan perkembangan masyarakat di setiap zamannya. Karena itulah, para ahli hukum Islam (*Fuqahâ wa Ushuliyyûn*) pada umumnya berpandangan bahwa usaha penggalian, penemuan dan pemberian jawaban hukum, merupakan suatu hal yang *inheren* dari sistem hukum. Hukum Islam yang berhasil digali, ditemukan dan dirumuskan (formulasi) dari pemikiran yang mendalam terhadap *nash* Alquran dan Hadis, dalam kajian hukum Islam disebut fikih.

Pada kenyataannya harus diakui bahwa fikih kedudukan dan fungsinya sangat penting dalam kehidupan umat Islam. Itu karena fikih bagi umat Islam menjadi pedoman dan tuntutan yang bersifat praktis dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan yang ditetapkan (syari’atkan) Allah. Dalam konteks inilah kajian tentang formulasi fikih *wasathiyah* menjadi penting dilakukan.

B. Fokus dan Rumusan Masalah

Fokus penelitian ini mengkaji tentang fikih *wasathiyah* dalam beragama dengan rumusan masalah atau pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimanakah perspektif ajaran Islam konsep dan kedudukan *wasathiyah* dalam beragama?
2. Bagaimanakah formulasi ketentuan fikih *wasathiyah* dalam beragama?

C. Tujuan dan Kegunaan

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk menemukan kejelasan dan kepastian tentang formulasi fikih *wasathiyah* dalam beragama. Hasil penulisan buku ini diharapkan, *Pertama* berkontribusi dalam pengembangan dan penerapan hukum Islam, baik terhadap para insan akademik yang “konsen” terhadap kajian hukum Islam. *Kedua*, dapat menjadi acuan dan pedoman bagi umat Islam dalam konteks kehidupan beragama, berbangsa dan bernegara.

D. Metode Penelitian

Sebagai sebuah kajian untuk menemukan jawaban atas persoalan yang dirumuskan dalam penulisan buku ini, maka secara ilmiah akan dilakukan melalui sebuah metodologi penelitian. *Pertama*, kajian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Itu karena seluruh data yang dibutuhkan dan akan dianalisis berupa jenis data sekunder yakni berasal dari bahan bacaan tertulis. Adapun bahan primer dari data sekunder tersebut

adalah sumber pokok hukum Islam yaitu Alquran dan Hadis serta kitab-kitab ushul fikih. Dengan demikian instrument pencarian dan pengumpulan data dilakukan melalui studi kepustakaan.

Dilihat dari objek yang diteliti, kajian ini termasuk jenis penelitian hukum, yakni penelitian hukum normatif.⁹ Dalam kajian metodologi penelitian disebut bahwa yang dimaksud dengan penelitian hukum normatif adalah penelitian yang berkenaan dengan materi, teks-teks dan asas suatu hukum dibangun, atau sebuah penelitian yang berkenaan dengan pencarian dan penemuan asas-asas suatu hukum dirumuskan.¹⁰

Data-data yang diperlukan dan dihimpun seluruhnya bersifat data kualitatif, yaitu data-data yang berbentuk kalimat bukan berbentuk angka. Karena itu, metode

⁹ Pada dasarnya penelitian hukum dibedakan menjadi dua jenis, yaitu penelitian hukum normatif dan penelitian hukum sosiologis. Penelitian hukum normatif ialah berkenaan dengan materi, teks -teks dan asas suatu hukum dibangun. Kategori jenis penelitian ini mencakup penelitian terhadap asas-asas hukum, sistematika hukum, taraf sinkronisasi hukum, sejarah hukum dan perbandingan hukum. Sedangkan penelitian sosiologi hukum berkaitan dengan gejala lahir dan pranata sosial, perilaku hukum, baik berupa aparat dan lembaga atau institusi hukum. Lihat, Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian Hukum*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, h. 37-39. Juga, Soerjana Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UII Press, 2006, h. 42-53.

¹⁰Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Jakarta: UII Press, 2011, hlm. 88

analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode analisis deskriptif¹¹ kualitatif dan *content analysis*. Metode analisis deskriptif kualitatif, adalah analisis yang dilakukan terhadap objek yang bukan hanya berupa kegiatan pengumpulan, penyusunan dan kemudian klasifikasi data, melainkan juga mencakup analisa dan interpretasi data yang berhasil diperoleh, baik melalui *reasoning* induktif maupun *reasoning* deduktif.¹² *Content analysis* digunakan untuk menggali dan mendalami isi (*content*) dari suatu data (informasi) yang diteliti secara langsung ke sumbernya. Selanjutnya data-data yang dianalisis tersebut, menggunakan analisis beberapa pendekatan (*multi approach*). Yaitu, pertama, pendekatan metode metode analisis *istinbâth* hukum. Maksudnya, menganalisis suatu objek dengan menggunakan frame atau alur pikir yang mengacu kepada ketentuan, kaidah dan metode yang terdapat dalam metode *istinbâth* hukum. Pendekatan ini digunakan untuk mendalami secara kritis tentang dalil-dalil untuk kemudian menghasilkan suatu formulasi fikih *wasathiyah*. Kedua, pendekatan ulumul Quran dan Hadis. Pendekatan ulumul Quran dimaksud

¹¹ Deskripsi berasal dari kata latin "*descriptivus*" yang artinya bersifat uraian. Uraian di sini berarti gambaran tentang keadaan objek pada suatu waktu atau saat tertentu. Lihat, Talizihiduhu, *Research Teori Metodologi*, Jakarta: Bina Aksara, 1995, hlm. 105

¹²Kusmin Busyairi, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Kalam" dalam M. Masyhur Amin (ed.) *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama*. (Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1992, hlm. 65.

adalah pendekatan analisis tafsir dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir. Sedangkan pendekatan analisis hadis adalah dari pelacakan sumber dan *matn* hadis. *Ketiga*, pendekatan analisis sosio-historis dan perkembangan kontemporer. Yaitu pendekatan analisis suatu objek dari sisi perkembangan sosial baik dari konteks sisi historis dan kini.

E. Tinjauan Pustaka

Fikih dengan berbagai dimensinya selalu menjadi menarik dan selalu aktual. Fikih bagaikan lautan luas tak bertepi yang tidak akan pernah habis untuk ditelaah dari berbagai sisi. Itu karena, objek kajian fikih terus bersifat dinamis, terutama dalam rangka merespon perubahan dan perkembangan kehidupan masyarakat, khususnya bagi umat Islam.

Wacana *wasathiyah* dalam beragama, merupakan salah satu isu yang muncul dan berkembang dalam dinamika sosial saat ini, tidak hanya dalam kaitannya dengan kehidupan beragama, tapi juga sesungguhnya berkaitan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebagai salah satu isu kontemporer, ditemukan beberapa hasil kajian dalam bentuk tulisan atau artikel ilmiah. Diantaranya, Trini Diyani, menulis artikel berjudul "*Implementasi Paradigma Islam Wasathiyah; Strategi Menjaga Masa Depan Keindonesiaan*". Artikel ini berkesimpulan bahwa pemahaman *wasathiyah* yang benar mampu menyelaraskan pemikiran yang inklusif dan moderat sehingga mewujudkan kedamaian dalam

kehidupan berbangsa dan bernegara, serta membangun peradaban yang berkemajuan.¹³

Zainun Wafiqatun Niam, “*Konsep Islam Wasathiyah Sebagai Wujud Islam Rahmatan Lil Alamin: Peran NU dan Muhammadiyah dalam Mewujudkan Islam Damai di Indonesia*”. Artikel ini berkesimpulan bahwa NU dan Muhammadiyah mengusung konsep yang sama, yaitu untuk menunjukkan wajah damai Islam yang dapat menyatu dengan perbedaan. Ini dibuktikan dengan konsep yang diusung oleh masing-masing keduanya, yaitu Islam Nusantara dan Islam berkemajuan.¹⁴

Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis, menulis artikel berjudul “*Konsep Wasathiyah Dalam al-Quran: Studi Komperatif Antara Tafsir al-Tahrir wa at-Tanwir dan Aisar at-Tafsir*”. Artikel ini berkesimpulan bahwa Makna *wasathiyah* tidak sepatasnya diambil dari pemahaman para ekstremis yang cenderung mengedepankan sikap keras tanpa kompromi (*ifrâth*), atau pemahaman kelompok liberalis yang sering menginterpretasikan ajaran agama dengan sangat longgar, bebas, bahkan nyaris meninggalkan garis kebenaran

¹³Trini Diyani, *Implementasi Paradigma Islam Wasathiyah; Strategi Menjaga Masa Depan Keindonesiaan*, SALAM; Jurnal Sosial & Budaya Syar-i FSH, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 6 No. 3 (2019)

¹⁴Zainun Wafiqatun Niam, *Konsep Islam Wasathiyah Sebagai Wujud Islam Rahmatan Lil Alamin: Peran NU dan Muhammadiyah Dalam Mewujudkan Islam Damai di Indonesia*, PALITA: Journal of Social-Religion Research , LP2M IAIN Palopo, Oktober 2019, Vol.4, No.2, hlm.

agama sekalipun (*tafrîth*). Pemahaman makna *wasathiyah* yang benar mampu membentuk sikap sadar dalam ber-Islam yang moderat dalam arti yang sesungguhnya (*ummatan wasathan*), mewujudkan kedamaian dunia, tanpa kekerasan atas nama golongan, ras, ideologi bahkan agama.¹⁵

Selanjutnya Khairan Muhammad Arif, artikelnya berjudul "*Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Alqur'an, As-Sunah Serta Pandangan Para Ulama dan Fuqaha*". Artikel ini bertujuan memberikan pemahaman dan konsep orisinil tentang aliran pemikiran moderasi Islam, agar setiap muslim modern dapat memahami dan mengimplementasikannya dengan benar dan komprehensif dalam kehidupannya sehari-hari. Kesimpulannya bahwa makna dan konsep moderasi Islam menurut Alquran, Sunnah dan para Ulama menjawab keraguan sebagian muslim terhadap konsep moderasi Islam.¹⁶ Abd. Malik Usman menulis artikel berjudul "*Islam Rahmah dan Wasathiyah: Paradigma Keberislaman Inklusif, Toleran dan Damai*". Artikel ini berkesimpulan bahwa

¹⁵Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis Konsep Wasathiyah Dalam Al-Quran: Studi Komperatif Antara Tafsir al-Tahrir wa At-Tanwir dan Aisar At-Tafsir, An-Nur, Jurnal Lembaga Pengkajian Al-Qur'an dan Hadis (LPQH), UIN Suska Riau Vol. 4 No. 2, 2015

¹⁶Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif al-Quran, As-sunah Serta Pandangan Para Ulama dan Fuqaha*, Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, Vol 11 No 1, 2020

Islam *rahmatan* dan *wasathan* dan didukung pula dengan posisi umatnya sebagai umat mayoritas penduduk negeri ini, sejatinya harus tampil sebagai kekuatan perekat sekaligus menjadi pelindung “*memayu hayuning bawono*”, agar kebinekaan dan pluralitas dapat menjadi rahmat dan berkah dalam rangka *fastabiqul khairat* untuk kesejahteraan seluruh umat manusia.¹⁷

Berikutnya Andika Putra, menulis artikel berjudul “*Pemikiran Islam Wasathiyah Azyumardi Azra sebagai Jalan Moderasi Beragama*”. Artikel ini menyimpulkan bahwa pemikiran Islam *Wasathiyah* Azyumardi Azra sebagai jalan moderasi beragama adalah mengaktualisasikan nilai-nilai moderasi yang telah ada dalam Alquran, mencapai kedamaian dan memberi sumbangsih terhadap peradaban berkeadaban serta berkemajuan.¹⁸ Sedangkan Abu Amar menulis artikel berjudul “*Pendidikan Islam Wasathiyah ke-Indonesia*”, Penulisnya berkesimpulan bahwa kepribadian moderat memiliki pemahaman dan pengamalan agama

¹⁷Abd. Malik Usman, *Islam Rahmah Dan Wasathiyah : Paradigma Keberislaman Inklusif, Toleran dan Damai*, Humanika, Universitas Negeri Yogyakarta , Vol. 15 Nomor 1. September 2015

¹⁸Andika Putra, *Pemikiran Islam Wasathiyah Azyumardi Azra sebagai Jalan Moderasi Beragama*, Jurnal Riset Agama, UIN Sunan Gunung Jati Bandung, Volume 1, Nomor 3, Desember 2021

dengan ciri-ciri: moderasi, seimbang, lurus, tegas, toleran, egaliter, musyawarah, reformis dan berkeadaban.¹⁹

Dari penelusuran hasil penelitian dan artikel ilmiah, belum terlihat ada yang penelitian dan tulisan yang membahas wacana *wasathiyah* dari perspektif fikih. Dengan demikian bahasan wacana *wasathiyah* dari perspektif fikih ini layak dan menarik dilakukan dalam bentuk buku.

F. Sistematika Penulisan

Penulisan buku ini disusun terdiri dari Lima Bab dengan sistematika sebagai berikut:

Bab Pertama Pendahuluan. Pada bab pertama ini berisikan dan menjelaskan tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, metode penelitian, tinjauan pustaka, dan sistematika penulisan.

Bab Kedua, membahas tentang fikih sebagai formulasi hukum Islam. Bab kedua ini berisikan kajian teoritis yang menjadi landasan analisis terhadap objek permasalahan, terdiri dari: terminologi fikih, syariat dan hukum Islam, sumber dan dalil-dalil fikih, serta metode perumusan fikih.

Bab Ketiga membahas tentang agama dan perilaku agama. Bab ini memaparkan penjelasan agama dan perilaku beragama yang merupakan bagian objek yang dibahas buku ini. Terdiri dari pengertian, urgensi, peran

¹⁹Abu Amar menulis artiiekl berjudul Pendidikan Islam Wasathiyah ke-Indonesia, Al-Insyiroh, Junal Studi ke-Islaman, LP3M STAI Darul Hikmah Bangkalan, Volume 2, Nomor 2, 2018,

dan fungsi agama, teori munculnya agama, agama dalam teks Kitab Suci Alquran, agama dan perilaku beragama

Bab Kelima membahas tentang analisis fikih *wasathiyyah* dalam beragama. Bab ini merupakan inti analisis pembahasan buku ini, terdiri dari terminologi *wasathiyyah*, historis kemunculan dan perkembangan wacana *wasathiyyah*, formulasi fikih *wasathiyyah* dalam beragama, yaitu anjuran *tawazun* dalam pengamalan ajaran beragama, kebolehan perbedaan pemahaman dan amalan ajaran agama, wajib toleransi terhadap beda agama, larangan menghina agama/keyakinan lain, larangan pemaksaan keyakinan pada penganut agama lain.

Bab Kelima penutup; terdiri dari kesimpulan dan saran.



BAB II

FIKIH SEBAGAI FORMULASI HUKUM ISLAM

A. Terminologi Fikih, Syariat dan Hukum Islam

Fikih, Syariat dan Hukum Islam, merupakan tiga istilah yang sudah sangat populer dalam kehidupan umat Islam. Tiga istilah tersebut meskipun secara substansi mengandung muatan makna yang berbeda namun pada kenyataannya tidak jarang dipahami konotasi makna yang sama. Untuk lebih dapat memahami makna yang terkandung dalam tiga istilah tersebut perlu diberi penjelasan sebagai berikut.

Istilah *al-syarî'ah* (الشريعة) secara bahasa (*lughah*), mengandung arti "الوارد" yakni "تَتَأَوَّلُ الْمَاءَ" (pergi menuju atau mendatangi air), atau "تَحُو الْمَاءَ" yakni "إِلَى الْمَاءِ الْمَوَاضِعُ الَّتِي يُنْحَدِرُ"

(tempat yang menurun menuju mata air).¹ *al-syarî'ah* secara bahasa, juga mengandung arti jalan (طريق).² Dari makna dasar ini, maka syariat pada asalnya menurut bahasa adalah sumber air yang digunakan untuk minum, kemudian digunakan oleh orang-orang Arab dengan arti jalan yang lurus (*al-syirâth al-mustaqîm*), karena tempat keluarnya air adalah sumber kehidupan dan keselamatan dan kesehatan badan, demikian juga arah dari jalan yang lurus yang mengarahkan manusia kepada kebaikan, padanya ada kehidupan jiwa dan pengoptimalan akal mereka.³

Adapun menurut istilah, pada mulanya syariah diartikan agama, atau seluruh aturan dan tatacara beragama. Syariah dalam pengertian istilah ini, merujuk kepada Alquran, antara lain surat al-Syûra/42: 13, dan al-Jâtsiyah/45: 18, sebagai berikut.

¹Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Juz XII, Beirut: Dâr al-Shadr, 1414 H, hlm.175

²Al-Jurjânî, *Al-Ta'rifat*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 M, hlm. 126

³Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *At-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâm, Tarîkhan wa Manhajan*, Mesir : Maktabat Wahbah, 2001, hlm. 13.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ
وَعِيسَىٰ

“Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa; (Q.S al-Syûra`/42: 13)

Akan tetapi dalam perkembangannya, oleh para ulama terutama dari kalangan ahli hukum Islam (*fuqahâ`wa ushûliyyûn*), istilah syariah kemudian diberi pengertian secara khusus, yaitu hanya tentang ketentuan atau hukum yang berasal dari Allah yang berkenaan dengan perbuatan mukalaf, sebagaimana terlihat pada beberapa definisi sebagai berikut.

Menurut al-Ämidî (w.631 H), syariah adalah:

حِطَابُ الشَّرَاحِ الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ .⁴

⁴ Al-Ämidî , *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, Beirut: al-Maktabat al-Islâmî, t.th, hlm. 95

“Syariat adalah khitab (perintah/tuntutan) al-syâri’(pembuat hukum) yang berhubungan dengan perbuatan mukalaf”

Secara substansi tidak ada perbedaan antara dua definisi di atas. Dari dua definisi itu, terlihat ada beberapa unsur khusus dari syariah. *Pertama*, syariah adalah ketentuan atau ketetapan (hukum) yang dikehendaki atau berasal dari Allah Swt. Ketetapan Allah itu, menurut al-‘Inazî,⁵ terdapat dalam Alquran dan Hadis atau Sunnah Nabi Saw. *Kedua*, ketetapan atau hukum Allah tersebut, hanya berkaitan dengan perbuatan lahiriah *mukalaf*. *Ketiga*, hukum Allah tersebut mengandung tuntutan yang ada kalanya harus (wajib) dilaksanakan, atau ditinggalkan atau pilihan.

Dikhususkannya penggunaan istilah syariah hanya untuk pengertian ketetapan hukum Allah tentang perbuatan lahiriah mukalaf ini, tampaknya sangat beres. Yaitu karena semua Nabi dan Rasul yang diutus Allah memiliki kesamaan tentang prinsip dasar agama yang berlaku secara universal, yakni tentang keimanan atau akidah (*tauhid*), sedangkan ketentuan hukum yang berkaitan tentang perbuatan lahiriah (disebut syariah) yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul untuk masing-masing umat, berbeda antara satu dengan lainnya. Karena itu, istilah syariah lebih khusus dari agama.

⁵Al-‘Inazî, *Taysîr ‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Mua’ssasat al-Riyân li al-Thabâ’at wa al-Nasyr wa al-Tawzî’, 1418 H/1997 M, hlm. 12

Selanjutnya istilah fikih (*al-fiqh*/الفقه) secara bahasa adalah mengetahui sesuatu dan memahaminya (العلم بالشيء (والفهم له).⁶ Sedangkan secara istilah, fikih adalah pengetahuan tentang hukum syariat yang bersifat praktis yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci (معرفة الأحكام (الشرعية العملية بأدلته التفصيلية).⁷

Dari pengertian syariah dan fikih yang telah dijelaskan di atas, terlihat bahwa keduanya saling berkaitan, dan berbicara pada aspek yang sama, yakni hukum yang berasal dari Allah Swt (syariah). Namun demikian, keduanya memiliki karakter masing-masing, dan pengertian yang berbeda. Dilihat dari substansinya, syariah merupakan ketentuan-ketentuan hukum yang bersumber dari Allah Swt yaitu berupa Alquran dan Hadis atau Sunnah Nabi Muhammad Saw. Sedangkan fikih merupakan ketentuan-ketentuan hukum yang diformulasi dari pemahaman para ulama dan ahli fikih atas ketentuan hukum yang berasal Allah Swt sebagaimana tertuang dalam Alquran dan Hadis Nabi Saw.

Adapun istilah “hukum Islam” sebenarnya tidak ditemukan dalam Alquran. Dalam Alquran hanya ditemukan (*al-hukm*) dan Islam (*al-Islâm*) yang disebut secara terpisah, tidak dalam satu rangkaian kata sebagai

⁶ Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Juz XIII, hlm. 522

⁷Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl Fiqh*, t.tp: Al-Harâmainî li al-Nasyr wa al-Tawzî’, 1994, hlm. 11.

sebuah istilah tersendiri. Begitu juga tidak ditemukan dalam perbendaharaan kata literatur Islam klasik, sehingga tidak ditemukan pengertian (*ta'rif*/definisi) hukum Islam yang berbahasa Arab. Meski begitu, istilah hukum Islam memiliki keterkaitan dengan istilah syariah (*al-syari'ah*) dan fikih (*al-fiqh*) yang ada dalam Alquran dan literatur Islam klasik, dan sampai sekarang menjadi bagian kajian *ushûl fiqh*. Dalam kaitan ini, menarik apa yang dikatakan oleh **Hasby Ash Shiddieqie menyatakan bahwa hukum Islam**, adalah tidak lain dari pada fikih Islam atau syariat Islam, yaitu koleksi daya upaya para *fugaha* dalam menerapkan syariat Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat.⁸ Oleh karena itu, istilah hukum Islam, dapat berarti ketetapan Allah yang bersifat menyeluruh berupa hukum-hukum yang terdapat di dalam Alquran dan Hadis Nabi Saw, dan juga berarti hukum-hukum yang dihasilkan oleh para ahli hukum Islam berdasarkan pemikiran atau ijtihadnya yang disebut fikih.

B. Sumber dan Dalil-Dalil Fikih

Jika kembali mencermati definisi fikih sebagaimana tersebut di atas terlihat bahwa hukum-hukum *syara'* (hukum Islam) yang merupakan rumusan (formulasi) hukum dari hasil ijtihad para ulama, digali dan ditemukan berdasarkan dalil-dalil yang terperinci. Ini berarti, mengetahui apa itu dalil, jenis dan cara penggunaannya

⁸ Hasby ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974. hlm. 44

merupakan bagian yang tak terpisahkan ketika mengkaji tentang fikih.

Istilah atau kata dalil berasal dari bahasa Arab “*al-dalîl*”, bentuk jamaknya *al-adillat*. Secara bahasa berarti “*المُرشد، وما به الإرشاد*”⁹ (yang memberi petunjuk/bimbingan), atau “*ما يتوصل به الى معرفة الشيء*”¹⁰. Penunjuk atau petunjuk kepada sesuatu itu, menurut Wahbah al-Zuhailî (w.1436 H), baik yang material (*hissi*) maupun yang non material.¹¹ Secara khusus, istilah dalil dalam kajian *ushûl al-fiqh* diberi beberapa pengertian. Menurut al-Āmidî (w.631 H),

قَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَا فِيهِ دَلَالَةٌ وَإِرْشَادٌ، وَهَذَا هُوَ الْمُسَمَّى دَلِيلًا
فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ، وَسَوَاءٌ كَانَ مُوَصَّلًا إِلَى عِلْمٍ أَوْ ظَنٍّ¹²

“apa yang didalamnya mengandung petunjuk (dilâlah) atau bimbingan (irsyâd), maka yang demikian itu dinamakan dalil menurut kebiasaan para fuqahâ’, baik petunjuk itu dapat sampai kepada suatu ilmu atau hanya sekedar dugaan (zhann).”

⁹A.W Munawwir, *Kamus Al-Munawwir; Arab- Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997, hlm. 417-418

¹⁰Al-Raghîb al-Ashfahânî, *Mu’jam Mufradât Alfâzh Alquran*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1432 H/2010 M, hlm. 130

¹¹Wahbah Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1406 H/1986 M, hLM. 417

¹²Al-Āmidî, *Al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*, Juz I. hlm. 9

Lebih lanjut dalam kajian *ushûl al-fiqh*, para ulama mengklasifikasi dalil dari berbagai aspek, antara lain sebagai berikut:

Pertama, dilihat dari asalnya, dalil terdiri dari dua macam, yaitu dalil *naqlî* dan dalil *'aqlî*. Kata *naqlî* (نقلی), secara harfiah dalam bahasa Arab mengandung arti pindahan atau salinan. Jadi dalil *naqlî* berarti dalil atau bukti yang berbentuk atau berasal salinan yang dipindahkan dari teks ayat Alquran dan Hadis yang sudah terhimpun dalam bentuk tulisan yang telah baku. Jadi dalil *naqlî* adalah dalil-dalil yang berasal dari *nash* langsung, yaitu Alquran dan Hadis. Adapun kata *'aqlî* (عقلی) secara harfiah dalam bahasa Arab berarti akal atau pikiran. Jadi dalil *aqlî* secara harfiah artinya dalil akal. Maksudnya dalil atau bukti yang berasal dari pertimbangan akal pikiran yang sehat dan obyektif. Ringkasnya, dalil dari segi asalnya dapat berupa *nash* Alquran dan Hadis dan dapat pula berupa rasio, logika atau akal yang digunakan untuk menemukan hukum Allah.

Kedua, dilihat dari daya kekuatan *dilâlah* (penunjukan)nya, dalil diklasifikasi menjadi dua, yaitu dalil *qath'î* atau disebut juga *qath'î al-dilâlah* dan dalil *zhannî* atau disebut *zhannî al-dilâlah*. Kata *qath'î* (قطعی) yang secara etimologi dalam bahasa Arab dari akar kata : قطع – قَطَعَا dapat berarti memisahkan bagian tubuh dengan cara menghilangkannya atau memotongnya, atau sesuatu

yang bersifat tetap dan pasti.¹³ Secara istilah, *qath'î al-dilâlah* menurut para ulama *ushûl*, yaitu sesuatu yang menunjukkan pada hukum yang bersifat pasti dan tetap tanpa ada kemungkinan yang bisa merubahnya.¹⁴ Dari definisi ini dapat dipahami bahwa *qath'î al-dilâlah* ialah suatu *nash* yang menunjukkan kepada suatu makna yang tertentu dan tidak memberikan makna yang lain, selain makna yang tertentu itu saja, atau sudah memberikan pemahaman yang jelas, dengan tidak memberi peluang lagi berijtihad untuk memberi interpretasi yang lain. Oleh karena itu tidak ada peluang untuk menginterpretasikannya kepada pengertian yang lain.

Adapun kata *zhannî* (ظنى) secara harfiah mengandung dua makna yang bertentangan, yakni ragu dan yakin tanpa ada keyakinan yang jelas atau pasti, sehingga hanya bersifat dugaan atau sangkaan.¹⁵ Ulama *ushûl* mendefinisikan *zhannî al-dilâlah* adalah sesuatu yang menunjukkan pada hukum, tetapi masih mengandung kemungkinan yang bisa merubahnya tanpa dapat dimenangkan salah satunya.¹⁶ Jadi, *zhannî al-dilâlah* adalah *nash-nash* yang menunjukkan atas makna yang tidak pasti dalam arti masih memungkinkan *ditakwil* atau dirubah

¹³A-Jurjânî, *Al-Ta'rifat*, hlm.57

¹⁴Iyâdh bin Nâmî al-Salmî, *Ushûl Fiqh*, Riyâdh: Maktabat al-Mamlakat al-'Arâ-biyyah, t.th, hlm. 53.

¹⁵; Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz Juz XIII, hlm. 272.

¹⁶ 'Iyâdh bin Nâmî al-Salmî, *Ushûl Fiqh*, hlm. 53.

dari makna asalnya menjadi makna yang lain. Dalil yang *zhannî al-dilâlah* antara lain dalam Alquran diungkapkan dalam bentuk lafal yang bersifat ‘*amm* (umum) dan *musytarak*. Contoh *nash* Alquran yang bersifat *zhannî al-dilâlah* adalah lafal قروء yang terdapat pada QS al-Baqarah/2:228. Dalam bahasa Arab, lafal قروء yang bentuk jamak dari قراء adalah mengandung arti lebih dari satu (*musytarak*), haid (حيض) dan suci (طهر).¹⁷ Karena ia memiliki dua makna, maka dari arti lafal قروء dapat dihasilkan kesimpulan hukum yang berbeda. Maksudnya, jika قروء berarti suci, maka wanita yang ditalak suaminya itu harus menunggu tiga kali suci dan tentu masa ‘*iddah-nya* lebih lama atau lebih panjang dari pada arti haid. Hal ini karena penghitungannya ditekankan setelah suci (bersih) dari haid secara berturut-turut tiga kali. Berbeda halnya jika lafal قروء berarti haid. Artinya, jika wanita yang ditalak oleh suaminya itu telah nyata dan terbukti haid berturut-turut tiga kali, maka habislah masa ‘*iddah-nya* dan tidak mesti menunggu sampai ia suci (bersih).

Ketiga, dilihat dari macam dalil yang digunakan dalam menetapkan hukum, dalil dikelompokkan menjadi dua, yaitu (1) dalil-dalil yang disepakati penggunaannya, yaitu Alquran, Hadis, *Ijmâ`* dan *Qiyâs*; (b) dalil-dalil yang tidak disepakati penggunaannya, yaitu *al-istihsân*, *al-istishlâh*, *mashlahat al-mursalâh*, *sadd dzarî’ah*, ‘*urf*, *qaul al-shahâbi*, dan *syar’ man qablana*. Khusus Alquran dan

¹⁷Ibn Manzhûr, Juz I, *Lisân al-‘Arab*, hlm. 130

Sunnah, dalam kajian *ushûl al-fiqh*, disebut sebagai sumber dan dalil hukum sekaligus.

1. Alquran sebagai Sumber dan Dalil Hukum

Ada banyak ungkapan rumusan definisi menurut istilah tentang Alquran yang dikemukakan oleh para ulama. Antara lain menurut al-Syaukânî (w.1250 H), Alquran adalah:

فَهُوَ الْكَلَامُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ، الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ،
الْمَنْقُولُ إِلَيْنَا نَقْلًا مُتَوَاتِرًا.¹⁸

Ia (Alquran) adalah kalam (firman/perkataan) Allah Swt yang diturunkan kepada Rasulullah, termaktub (tertulis) dalam sebuah mushaf, dan yang sampai kepada kita secara mutawâtir”.

Di dalam Kitab Suci Alquran inilah terhimpun kehendak-kehendak Allah yang berisikan berbagai ketentuan-ketentuan hukum yang mengatur segala aspek kehidupan manusia. Sebagai sumber hukum utama dan pertama, Alquran harus dinomor satukan oleh umat Islam dalam menemukan dan menetapkan hukum. Ayat-ayat Alquran harus didahulukan dalam menjawab permasalahan hukum yang dihadapi umat Islam. Bukti bahwa Alquran menjadi sumber dan dalil primer dalam menetapkan dan menggali hukum, adalah dari Alquran

¹⁸Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl la Tahqiqi min Ilm al-Ushul*, jilid I, Kairo: Dâr al-Salâm, 1430 H/2009 M, hlm. 119

sendiri, yaitu banyaknya ayat Alquran yang memerintah agar manusia mematuhi Allah, atau manusia diperintah memutuskan suatu perkara berdasarkan pada ayat Alquran yang telah diturunkan.

Sungguhpun demikian, jumlah ayat-ayat tentang hukum (al-ahkâm) tidaklah banyak. Menurut sebagian ulama, ayat-ayat tentang hukum (al-ahkâm) hanya berjumlah 500 ayat. Dari jumlah itu, 'Abd al-Wahhâb Khallâf (w.1375 H) membuat rincian, bahwa hukum-hukum yang termuat dalam Alquran, secara garis besar meliputi tiga kategori, yaitu: (1) hukum-hukum (ahkâm) 'i'tiqâdiyyah; (2) hukum (ahkâm) khuluqiyah (akhlak), dan; (3) hukum-hukum (ahkâm) 'amaliah. Ayat tentang 'amaliah ini, menurutnya lebih lanjut terdiri dari dua macam, yaitu: pertama, hukum-hukum ibadah seperti sholat, puasa, zakat, haji, nadzar, sumpah dan ibadah-ibadah lainnya, yang dimaksudkan untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya. Kedua, hukum tentang muamalah seperti akad, pembelanjaan, hukuman, pidana dan lainnya yang bukan ibadah, dan dimaksudkan untuk mengatur hubungan antara sesama manusia, baik individu maupun masyarakat dengan rincian dan klasifikasi:

- a. *Ahkâm al-Syakhshiyah* (hukum keluarga), terdiri dari 70 ayat;
- b. *Ahkâm al-Janâ'iyah* (hukum pidana), terdiri dari 30 ayat;
- c. *Ahkâm al-Murafa'ât* (hukum acara), terdiri dari 13 ayat;

- d. *Ahkâm al-Dustûriyyah* (hukum tata negara) terdiri 25 ayat;
- e. *Ahkâm al-Iqtishâdiyyah wa Mâliyyah* (hukum ekonomi) terdiri 10 ayat.¹⁹

Dari rincian di atas, terlihat bahwa ayat-ayat hukum yang berhubungan kehidupan sosial kemasyarakatan (muamalah) hanya berjumlah 148 ayat. Jumlah ini, tentu saja relatif amat sedikit jika dibandingkan dengan jumlah keseluruhan ayat Alquran.

Di samping jumlahnya sedikit, ketentuan hukum yang berkenaan dengan bidang muamalah ini ternyata juga diberikan Alquran hanya berupa kaidah umum dan prinsip dasar, yakni hukum-hukum tersebut dikemukakan secara *mujmal* (global), bukan *mufashshal* (terperinci) atau tidak diterangkan secara lengkap. Ketentuan-ketentuan hukum muamalah yang dibatasi Alquran, yakni hanya berupa kaidah-kaidah umum dan prinsip-prinsip ini, sepertinya sangat relevan dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat yang terus mengalami perubahan. Masyarakat yang dinamis mengalami perubahan dari zaman ke zaman, dan jika diatur dengan hukum-hukum yang berjumlah besar lagi terperinci, maka hukum akan terikat dan tidak dapat mengikuti perkembangan zaman. Di sinilah hikmahnya ayat-ayat hukum mengenai hidup bermasyarakat yang tidak rinci, dan hanya berupa dasar-dasar yang harus dipegang, dan tidak boleh dilanggar. Artinya, bahwa dasar-

¹⁹ 'Abd Wahhâb Khallâf, *Ushûl al-Fiqh*, hlm. 32-33

dasar atau prinsip (kaidah) pokok itu tidak boleh dirubah, sedangkan interpretasi, perincian dan pelaksanaannya dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman yang kemudian menghasilkan hukum yang disebut sebagai fikih.

Lain lagi jika *nash* Alquran dilihat dari *dalâlah* (penunjukan) hukum yang terkandung di dalamnya, sebagaimana telah dijelaskan terdahulu bahwa ayat-ayat *ahkâm* yang berkaitan dengan bidang muamalah (hubungan sesama manusia atau masyarakat), di samping umumnya bersifat *mujmal* (global) ternyata juga kebanyakan berbentuk *zhannî al-dalâlah*. Oleh karena itu, ayat-ayat *ahkam* tidak berhenti pada satu makna dan atau penafsiran (interpretasi) tertentu, tetapi memungkinkan ditemui makna atau penafsiran lain yang dapat lebih relevan dengan kebutuhan dan perubahan zaman. Dengan begitu, maka Alquran sebagai sumber pokok hukum Islam yang bersifat abadi dan universal tidak akan lekang oleh zaman dan tidak lapuk oleh waktu.

2. Hadis atau Sunnah sebagai Sumber dan Dalil Hukum

Secara bahasa (etimologi) kata “الحديث/*al-hadîts* dalam bahasa Arab mengandung beberapa arti, antara lain: *al-jadîd* (sesuatu yang baru) lawan kata yang *al-qadîm* (sesuatu yang lama); *al-khabr* (kabar/berita) yaitu sesuatu yang dipercakapkan dan dipindahkan dari seseorang kepada orang lain.²⁰ Sedangkan kata *al-sunnah* (السنة) yang secara bahasa mengandung arti jalan yang biasa dilalui,

²⁰ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz II, hlm. 347-348

kebiasaan dan ketetapan.²¹ Adapun menurut istilah, para ulama *ushûl fiqh* tidak membedakan kedua istilah itu. Hadis atau Sunnah menurut ulama *ushûl* adalah:

ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن الكريم من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلا لحكم شرعي.²²

Segala sesuatu yang bersumber dari Nabi Saw selain Alquran al-Karîm, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun taqrîrnya, yang pantas untuk dijadikan dalil bagi penetapan hukum syara'.

Dari definisi di atas, terlihat bahwa ulama *ushûl* membatasi hadis hanya berupa perkataan, perbuatan dan *taqrîr* Nabi Saw yang layak dijadikan dalil penetapan hukum. Itu berarti, hal-hal lain yang berkaitan sifat-sifat Nabi Saw, baik sifat fisik dan *khalqiyah*-nya, serta *hal ihwal* sejarah kehidupan (*sirah*)-nya, tidak dapat disebut hadis atau sunnah. Setidaknya ada tiga fungsi pokok hadis atau sunnah terhadap Alquran yang banyak dibicarakan oleh para ulama. **Pertama**, berfungsi menguatkan dan menegaskan hukum-hukum yang disebut Alquran, atau disebut *bayân al-ta'kid* dan *taqrîr*. **Kedua**, memberikan penjelasan terhadap apa yang dimaksud Alquran yang dapat berupa: (a) menjelaskan arti atau makna yang masih

²¹Al-Jurjânî, *Al-Ta'rifât*, hlm. 122

²² Muḥammad 'Ajjâj Khathîb, *Ushûl al-Ḥadits*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1987, hlm. 19

samar dalam Alquran; (b) merinci apa-apa yang dalam Alquran disebutkan masih secara garis besar; (b) membatasi apa-apa yang dalam Alquran disebutkan masih secara umum, dan; (c) memperluas maksud dari sesuatu yang tersebut dalam Alquran.²³ Ini merupakan fungsi utama dari hadis. Hal itu karena sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa sebagian besar ayat-ayat hukum dalam Alquran adalah dalam bentuk garis besar yang secara *'amaliyah* belum dapat dilaksanakan tanpa ada penjelasan dari Nabi Saw.

Ketiga, menetapkan suatu hukum yang secara jelas tidak terdapat dalam Alquran. Jadi kelihatan bahwa hadis menetapkan hukum sendiri yang belum atau tidak ditetapkan dalam Alquran. Fungsi hadis ketiga ini disebut fungsi *itsbâth* (اثبات) atau *insyâ`* (انشاء).²⁴

3. *Ijmâ`* sebagai Dalil Hukum

Secara bahasa, kata *ijmâ`* (اجماع) memiliki beberapa arti, antara lain ketetapan hati atau kebulatan tekad, dan kesepakatan atau sependapat tentang sesuatu hal.²⁵ Adapun menurut istilah (terminologi), *ijmâ`* didefinisikan oleh para ulama dengan ungkapan redaksi yang beragam. Menurut al-Bazdawî (w. 730 H) dari kalangan Hanafiyah,

²³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid I, Jakarta: Kencana, 2009, hlm. 238

²⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, hlm. 102

²⁵ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz XIII, hlm. 53.

ijmâ' adalah ²⁶ اتِّفَاقِ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- عَلَى أَمْرٍ مِنْ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ (kesepakatan umat Muhammad Saw atas suatu perkara agama). Adapun para ulama kalangan Syâfi'iyah, misalnya al-Syirâzî (w.476 H)²⁷ dan al-Juwainî (w.478 H)²⁸ membuat definisi yang sama tentang *ijmâ'*, yaitu: “ اتِّفَاقِ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ عَلَى ” (ijmâ` adalah kesepakatan ulama pada masa tertentu atas hukum suatu kejadian). Sedangkan Ibn Qudâmah (w. 620 H), dari kalangan mazhab Hanâbilah mendefinisikan *ijmâ'* sebagai berikut:

اتِّفَاقِ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ -ﷺ- عَلَى أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ
الدين²⁹

Kesepakatan para ulama pada suatu masa ummat Muhammad setelah atas suatu perkara dari perkara agama”.

²⁶Abd al-`Azîz bin Ahmad al-Bukhârî al-Hanafî, *Kasf al-Asrâr Syarh Uhsûl al-Bazdawî*, Juz III, t.tp: Dâr al-Kutub al-Islâmi, t.th, hlm. 226

²⁷Al-Syirâzî, *Al-Luma` fî Ushûl al-Fiqh*, t.tp: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 1424 H/2003 M, hlm.

²⁸Al-Juwainî, *Al-Waraqât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1403 H, hlm. 24

²⁹Ibn Qudâmah, *Rawdhat al-Nazhîr wa Junnat al-Manâzhi fî Ushûl al-Fiqh `ala Madzhab al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Juz I, t.tp: Mua`ssasat al-Rayyân li al-Thaba`at wa Nasyr wa al-Tawzî, 1423 H/2002 M, hlm. 376

Dari beberapa definisi *ijmâ`* yang dikemukakan di atas terlihat bahwa para ulama berbeda-beda dalam mendefinisikan *ijmâ`*. Perbedaan tersebut antara lain terletak pada perbedaan mereka dalam melihat siapa yang melakukan kesepakatan itu. Sebagian ada yang melihat bahwa kesepakatan merupakan kesepakatan seluruh ummat Islam setelah wafatnya Nabi Saw, sedangkan yang lain melihat kesepakatan itu cukup hanya golongan atau kalangan tertentu yang memiliki keahlian dalam urusan agama atau hukum yaitu para ulama atau para mujtahid. Kesepakatan itu tentu saja setelah wafatnya Rasulullah Saw atas suatu hukum dari suatu perkara atau kejadian. Terlepas dari perbedaan dalam mendefinisikan *ijmâ`* itu, yang jelas di kalangan para ulama ada yang mengakui adanya *ijmâ`*. Meski demikian tidak dipungkiri ada sebagian kecil yang menolak atau tidak mengakui adanya *ijmâ`*. Hal ini berakibat pula adanya perbedaan pendapat mereka dalam melihat keberadaan *ijmâ`* sebagai hujjah atau dalil hukum. Kebanyakan ulama bersikap mengakui adanya *ijmâ`* dan menjadikannya sebagai salah satu *hujjah syar'iyah* dan dalil hukum sesudah Alquran dan hadis. Ini berarti *ijmâ`* dapat menetapkan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi oleh umat Islam bila tidak ada ketetapan hukumnya dalam Alquran maupun Sunnah. Sementara itu sebagian lainnya, walaupun jumlahnya sedikit yang diantaranya dari kalangan Mu'tazilah, seperti Ibrâhîm bin Sayyar al-Nazhzhâm (w.221 H) dari kelompok

Rafîdhah, dan sebagian dari kalangan Imamiyah tidak menjadikan *ijmâ`* sebagai *hujjah* atau dalil hukum.³⁰

4. *Qiyâs* sebagai Dalil Hukum

Secara bahasa, *qiyâs* (القياس) berarti "*al-taqdîr wa taswiyah*" (mengukur dan menyamakan).³¹ Adapun *qiyâs* menurut istilah, banyak dikemukakan oleh para ulama *uhsûl al-fiqh*, antara lain sebagai berikut. Mewakili ulama klasik, Abû al-Husein al-Bashrî (w. 436 H) dalam kitabnya *al-Mu'tamad* menyebut:

الْقِيَاسُ هُوَ إِثْبَاتُ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفُرْعِ لِاجْتِمَاعِهِمَا فِي عِلَّةٍ
الحكم ٢٢

Qiyâs adalah menetapkan hukum asal pada furu' karena keduanya sama dalam 'illat hukum".

Imam al-Ghazâlî (w.505 H) mendefinisikan *qiyâs*, yaitu:

³⁰Al-Sarakhsî, *Ushûl al-Sarakhsî*, Juz I, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th, hlm. 295

³¹ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid VII, hlm 536

³² Abû al-Hasan al-Bashrî, *Al-Mu'tamad*, Juz II, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H, hlm. 3

حَمَلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ هُمَا أَوْ نَفِيهِ عَنْهُمَا
بِأَمْرِ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ أَوْ نَفِيهِمَا
عَنْهُمَا.³³

Qiyâs adalah menghubungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada hal yang sama antara keduanya, dalam penetapan atau peniadaan hukum.

Sedangkan diantara ahli *ushûl* kontemporer, antara lain 'Abd al-Wahhâb Khallâf (w.1375 H) membuat definisi *qiyâs* yaitu:

القياس في اصطلاح الأصوليين هو الحاق واقعة لا نص على
حكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص
لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم.

Menyamakan peristiwa (suatu kasus) yang tidak terdapat nash hukumnya dengan peristiwa yang terdapat nash bagi

³³ Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa min 'Ilm Ushûl*, Juz I, hlm. 280

*hukumnya, karena kesamaan illat hukum dalam keduanya.*³⁴

Dari beberapa definisi itu, terlihat *qiyâs* pada hakikatnya adalah sebuah metode menetapkan hukum terhadap; (a) dua kasus yang mempunyai '*illat* yang sama; (b) satu diantara dua kasus yang bersamaan '*illat*-nya itu sudah ada hukumnya yang ditetapkan berdasarkan *nash*, sedangkan kasus yang satu lagi belum diketahui hukumnya, dan; (c) berdasarkan '*illat* yang sama, seorang mujathid menetapkan hukum yang yang tidak ada *nash*-nya itu seperti hukum yang pada kasus yang hukumnya telah ditetapkan berdasarkan *nash*. Di sini dapat dilihat bahwa penerapan *qiyâs*, prosedur kajiannya senantiasa melibatkan *nash*. Artinya, harus ada *nash* yang dijadikan tempat kembali atau suatu persoalan baru yang akan dicari kesamaannya. Dari sini, maka dalam berbagai kitab *ushûl fiqh* disebut ada empat unsur yang menjadi rukun *qiyâs*, dan harus selalu ada dalam setiap melakukan *qiyâs* yaitu: (a) *al-ashl* (الأصل), yaitu *nash* yang menunjukkan hukum baik Alquran, hadis dan *ijmâ'*; (b) *al-far'u* (الفرع); yaitu kasus atau peristiwa yang tidak disebutkan secara tegas dalam *nash* dan hendak diketahui hukumnya melalui *qiyâs*; (c) hukum *ashl* (حكم أصل), yaitu hukum yang ditetapkan Allah (dalam Alquran) dan Rasul-Nya (dalam hadis) terhadap suatu peristiwa yang disebutkan dalam *nash* secara *sharîh* (jelas), lafal maupun maknanya atau hukum

³⁴ Abd al-Wahâb Khallâf, , *Ushûl al-Fiqh*, hlm. 52

ashl ialah ketetapan *nash* yang hendak ditransfer pada kasus-kasus hukum baru karena adanya unsur persamaan, dan; (d) 'illat (علة) hukum yang terdapat pada *ashl* dan terlihat pula pada *furû`*.³⁵

5. Al-Istihsân

Dari segi bahasa, kata *al-istihsân* adalah bentuk *mashdar* (kata benda jadian) dari kata kerja "استحسن", yang berarti menganggapnya sesuatu baik.³⁶ Menurut istilah para ulama membuat definisi *al-istihsân* yang bervariasi. Beberapa definisi tersebut sebagai berikut.

Al-Sarakhsyî (w.483 H), ulama terkemuka dari kalangan Hanafiyah, mendefinisikan *al-istihsân* sebagai berikut:

القياس و الاستحسان في الحقيقة قياسان أحدهما جلي
ضعيف أثره فسمى قياسا والأخر خفي قوي أثره فسي
استحسانا.³⁷

³⁵ Iyâdh bin Nâmî bin 'Audh al-Salmî, *Ushûl Fiqh*, hlm. 145

³⁶ Majîd al-Dîn Muḥammad bin Ya'kûb al- Faîruzabâdî, *Al-Qamus al-Muhith*, Beirut: Mu`assasat al-Risâlat lil al-Thaba'at wa al-Nasyr wa al-Tawzi`, t.th, hlm .215

³⁷ Syam al -Dîn al-Syarakhsî, *Al- Mabsûth*, Jilid X, Beirut : Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1993, h.145

Qiyâs dan Istih̄sân keduanya adalah dua macam qiyâs. Yang pertama al-qiyas al-jali (qiyâs yang jelas) tapi pengaruhnya dalam mencapai tujuan syari'at (kemaslahatan) lemah dan inilah yang dinamakan qiyâs. Sedangkan yang kedua adalah al-qiyâs al-khafi (qiyâs yang tersembunyi) yang mempunyai pengaruh hukum yang kuat, inilah yang dinamakan al-istih̄sân.

Dari definisi di atas tergambar, bahwa *al-istih̄sân* itu yang ada di kalangan Hanafiyah pada hakikatnya melakukan kedua kajian *qiyâs*. Yang pertama disebut *qiyâs jalî* atau disebut "*qiyâs*" saja yang hasil kajiannya sangat jelas memiliki kesamaan dengan *al-ashl*. Sedangkan yang kedua, *qiyâs khafi* yang tingkat kesamaan dengan *ashl* tidak jelas. *Qiyâs* yang pertama ditinggalkan karena dianggap lemah atau kurang relevan merealisasikan pencapaian kemaslahatan (*maqâshid syari'ah*), kemudian beralih kepada *qiyâs khafi* karena ingin mencari yang terbaik, dan lebih realistis serta sesuai dengan kemaslahatan manusia. Jadi pengutamaan *al-istih̄sân* dari pada *qiyâs* adalah didasarkan kepada lemah atau kuatnya pengaruh hukumnya dalam mencapai tujuan (*maqâshid*) syari'at (yakni kemaslahatan), bukan didasarkan kepada tersembunyi atau jelasnya bentuk *qiyâs*.

Sementara itu ulama dari kalangan Mâlikiyah, Ibn al-'Arabî (w.543 H), sebagaimana dikemukakan oleh al-Syâthibî (w.790 H), membuat rumusan *al-istih̄sân* sebagai berikut:

الاستحسان هو ايثار ترك مقتضى الدليل على طريق
الاستثناء في الترخيص بمخالفة لمعارضة مايعرض به في بعض
مقتضياته

*Istihsân adalah mengutamakan untuk meninggalkan ketentuan dalil yang umum dengan cara istihsna (pengecualian) atau memberikan keringanan (rukshah) karena adanya pertentangan bagi dalil lain pada beberapa ketentuan.*³⁸

Imam al-Syâthibî yang juga bermazhab Mâlikî mendefinisikan *al-istihsân* sebagai berikut:

الاستحسان هو طرح القياس الذى يؤدى الى غلو فى الحكم
ومبالغة فيه الى حكم آخر فى موضع يقتض أن يستثنى من
ذلك القياس

Al-istihsân adalah meninggalkan ketentuan qiyâs yang menghasilkan keadaan yang berlebihan dalam suatu hukum, dan berpindah kepada hukum lain pada beberapa

³⁸Al-Syâthibî, Jilid IV, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, t.tp: Dâr Ibn Affân, 1997 M/1417 H, hlm. 207-208

hal yang mempengaruhi adanya pengecualian dari ketentuan qiyâs tersebut.³⁹

Definisi *al-istihsân* yang dikemukakan oleh Ibn al-'Arabî dan al-Syâthibî di atas, kelihatannya *al-istihsân* yang dimaksudkan dalam mazhab Mâlikî adalah mendahulukan kemaslahatan (*mashlahah*) dari pada ketentuan umum *syara'*, yaitu dalil atau kaidah umum atau *qiyâs*. Jadi, *al-istihsân* berarti mengecualikan dalil umum karena pertimbangan kemaslahatan.

Adapun Ibn al-Subkî (w.771 H), ulama dari kalangan Hanabilah, dalam kitabnya *Jam'û al-Jawâmi'* mengemukakan *al-istihsân*, yaitu:

عُدُولٌ عَنْ قِيَاسٍ إِلَى قِيَاسٍ أَقْوَى مِنْهُ^{٤٠}

Beralih dari penggunaan suatu qiyâs kepada qiyâs lain yang lebih kuat dari padanya (qiyâs yang pertama).

Demikian beberapa definisi *al-istihsân* yang dirumuskan oleh para ulama *ushûl* dengan ungkapan redaksi yang berbeda-beda. Dari beberapa definisi itu tergambar hakikat penerapan *al-istihsân* yang setidaknya dapat dipolakan menjadi dua. *Pertama*, *al-istihsân* dalam arti menetapkan hukum dengan mengamalkan yang

³⁹Al-Syâthibî, *Al-I'tishâm*, Jilid II, Riyâdh: Maktabat al-Riyâdh al-Hadîtsah, 1976, hlm. 321

⁴⁰Ibn Subkî, *Jam'û al-Jawâmi'*, Juz II Al-Athâr, t.tp: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th hlm. 359

terkuat diantara dua dalil (beralih dari *qiyâs* kepada *qiyâs* yang lebih kuat) atau beralih dari *qiyâs* karena ada tuntutan pengecualian dari dalil yang lain. Penerapan hakikat *al-istihsân* pola pertama ini, menurut Ibn al-Subkî tidak diperdebatkan karena yang terkuat diantara dua *qiyâs* harus didahulukan. Kedua, *al-istihsân* dalam arti beralih dari *qiyâs jali* kepada *qiyâs khafi*, atau beralih dari dalil kepada adat kebiasaan. Penerapan hakikat *al-istihsân* pola kedua ini menimbulkan perdebatan di kalangan ulama. Imam al-Syâfi'î termasuk ulama yang paling keras menolak *al-istihsân* bentuk ini. Menurutnya *al-istihsân* model ini "*taladzdudz*" (hanya untuk mencari enakunya saja).⁴¹ Dengan demikian *al-istihsân* termasuk metode ijtihad yang tidak disepakati oleh para ulama. Artinya tidak semua bentuk *al-istihsân* dapat diterima oleh ulama untuk kemudian mempunyai kekuatan sebagai dalil untuk menetapkan hukum dalam berijtihad. Dalam banyak literatur *ushûl al-fiqh* disebut bahwa yang menggunakan *al-istihsân* adalah para ulama dari kalangan Hanafiyah dan Mâlikiyah. Sedangkan imam al-Syâfi'î secara tegas menolaknya.⁴²

⁴¹Al-Syâfi'î *Al-Risâlah*, t.tp: Dâr al-Atsâr, 1429 H/2008 M, hlm. 316

⁴²Al-Zâhidî, *Talkhîs Uhsûl, Talkhîs Uhsûl*, Kuwait: Markaz al-Makhthûthât wa al-Turats wa al-Watsâ'iq, 1414 H/1994 M, hlm. 44

6. Al-Mashlahah al-Mursalah

Istilah *al-mashlahat al-mursalah* (المصلحة المرسله) terdiri dari dua suku kata, yakni *al-mashlahat* (المصلحة) dan *al-mursalat* (المرسله). Secara bahasa, kata *مصصلحة*, berasal dari akar kata “*صلى*” yang berarti bebas atau terhindar dari kerusakan dan sesuatu yang bermanfaat (*زَالَ عَنْهُ الْفُسَادُ وَالسَّيِّئُ*) (كَانَ نَافِعًا).⁴³ Dari arti bahasa ini, maka menurut Imam al-Ghazâlî (w. 505 H), kata *mashlahat* pada asalnya berarti “*المُصْلِحَةُ فِيَّ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنِ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ*” (sesuatu yang mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan). Namun begitu, hakikat *mashlahah* yang dimaksud adalah “*المُحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ*” (memelihara tujuan *syara'*) dalam menetapkan hukum, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁴⁴ Dari penjelasan Imam al-Ghazâlî ini, terlihat ada penekanan bahwa ukuran *mashlahah* dalam pengertian *syara'* dan menjadi kajian *ushûl al-fiqh* tersebut adalah merujuk kepada *maqâshid al-syarîah*: (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) tanpa melepaskan tujuan pemenuhan kebutuhan yang bersifat duniawi.

Adapun kata “*mursalat/مرسله*” terambil dari akar kata “*أرسل*” yang berarti “*أطلقه الشيء وأهمله*”⁴⁵ (sesuatu yang

⁴³ Ibrahim Mushtofa, *Mu'jam al-Wasîth*, Juz I, t.tp: Dâr al-Da`wah, t.th), h. 520.

⁴⁴ Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa min 'Ilm Ushûl*, Juz I, hlm.47

⁴⁵Ibrâhîm Mushtofa , *Mu'jam al-Wasith*, hlm. 344

dilepaskan dan dibiarkan). Adapun sebagai sebuah istilah, *mashlahat al-mursalah* didefinisikan oleh para ulama *ushûl* antara lain, menurut Imam al-Ghazâlî:

مَا لَمْ يَشْهَدْ لَهُ مِنَ الشَّرْعِ بِالْبُطْلَانِ وَلَا بِالْإِعْتِبَارِ نَصٌّ مُعَيَّنٌ^{٤٦}

Apa-apa (mashlahat) yang tidak ada bukti baginya dari syara' dalam bentuk nash tertentu yang membatalkannya dan tidak ada yang memperhatikannya."

Al-Râzî (w.606 H) dari kalangan Hanafiyah, dalam kitabnya *al-Mahshûl* menyebut bahwa *mashlahat al-mursalah* adalah :

مَا لَمْ يَشْهَدْ لَهُ بِالْإِعْتِبَارِ وَلَا بِالْإِبْطَالِ نَصٌّ مُعَيَّنٌ^{٤٧}

Apa-apa (mashlahah) yang tidak ada bukti nash tertentu yang membatalkannya dan tidak pula memperhatikannya."

Ibn Qudâmah (w.620 H) ulama dari kalangan Hanâbilah menyatakan, *mashlahat al-mursalah*:

مَا لَمْ يَشْهَدْ لَهُ بِإِبْطَالِ وَلَا بِإِعْتِبَارِ مُعَيَّنٌ^{٤٨}

⁴⁶Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa min 'Ilm Ushûl*, Juz I, hlm. 174

⁴⁷ Muḥammad bin `Amr bin Ḥasan bin Ḥusein Fakhr al-Dîn al-Tamîmî al-Râzî, *Al-Mahshûl*, Juz VI, t.tp: Muassasat al-Risâlah, 1418 H/1997 M, h. 163

Apa-apa (mashlahah) yang tidak ada bukti petunjuk tertentu yang membatalkannya dan tidak pula memperhatikannya.

Sedangkan al-Āmidî (w.631 H) mendefenisikan *mashlahat al-mursalah*:

ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا إلغاء⁴⁹

Apa-apa (mashlahah) yang tidak ada petunjuk syara' yang memperhatikan atau membatalkannya."

Beberapa definisi di atas secara substansial memberikan pengertian yang sama yakni *mashlahat al-mursalah* adalah sesuatu yang menurut akal dapat mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan serta sejalan dengan tujuan *syara'*, akan tetapi tidak ada petunjuk atau dalil (*nash* Alquran, hadis atau *ijmâ'*) yang mengakuinya atau menolaknya. Dengan kata lain, *mashlahat al-mursalah* yang digunakan dalam berijtihad merupakan salah satu metode atau dalil untuk menetapkan hukum terhadap suatu masalah atas dasar pertimbangan kemaslahatan yang disebabkan tidak adanya *nash* maupun *ijmâ'* yang menentukan hukumnya. Namun kemaslahatan yang dimaksud bukan berdasarkan

⁴⁸ Ibn Qudâmah, *Rawdhat al-Nazhîr wa Junnat al-Manâzhi fi Ushûl al-Fiqh 'ala Madzhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Juz I, hlm. 633

⁴⁹ Al-Āmidî, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, hm. 160

akal dan hawa nafsu semata, melainkan kemaslahatan yang selaras berdasarkan tujuan *syara'* (*maqâshid al-syarî'ah*).

Mashlahat atau kemaslahatan memang dipandang para ulama sebagai inti dari disyariatkannya hukum Islam. Artinya, suatu ketentuan hukum yang ditetapkan teks hukum (*nash*), diyakini mengandung atau berkaitan dengan kemaslahatan yang sesuai dengan kebutuhan hidup manusia secara individu dan sosial. Dalam kaitan ini jika dilihat dari keterkaitannya dengan *nash*, para ulama *ushûl* mengklasifikasi kemaslahatan menjadi tiga jenis. Pertama, *al-mashlahat al-mu'tabarah*; kemaslahatan yang ada petunjuknya dari *Syâri'*, baik langsung atau tidak langsung dalam *nash*. *Mashlahat* yang ditunjuk oleh *Syâri'* dan *nash* tersebut memiliki kesesuaian dan keserasian antara akal dan *maqâshid syarî'ah*. Kedua, *al-mashlahat al-mulghah*; yaitu kemaslahatan yang dianggap baik menurut akal, tetapi tidak diperhatikan dan tidak sesuai oleh *syara'* bahkan ada petunjuk *syara'* menolaknya. Ketiga, *al-mashlahat al-mursalah*; yaitu kemaslahatan yang dipandang baik oleh akal, sejalan dengan tujuan *syara'* namun tidak ada petunjuk *syara'* yang memperhitungkannya dan tidak ada pula petunjuk *syara'* (dalil) yang menolaknya. *Al-mashlahat* jenis pertama disepakati oleh para ulama *ushûl* sebagai kehujjahan, sedang jenis kedua disepakati tidak dapat sebagai hujjah. Adapun terhadap *al-mashlahat al-mursalah* para ulama

berbeda pendapat.⁵⁰ Menurut Imam al-Syâthibî (w.790 H),⁵¹ Imam Mâlik (w.179 H) dan pengikutnya menggunakan *mashlahat al-mursalah* dengan beberapa syarat sebagai berikut. Pertama, *mashlahat* tersebut harus bersifat *ma'qûl* (dapat diterima akal) dan sesuai (*munâsib*) dengan kasus hukum yang ditetapkan. Kedua, *mashlahat* harus bertujuan untuk memelihara sesuatu yang *dharûriyat* dan menghilangkan kesulitan (*ra'f al-haraj*), dengan cara menghilangkan *masyaqqah* dan kemudharatan. Ketiga, *mashlahat* tersebut harus sesuai dengan maksud disyariatkan hukum (*maqâshid al-syarî'ah*) dan tidak bertentangan dengan dalil *syara'* yang *qath'î*.

Sementara itu, ulama dari kalangan Mazhab Zhâhirî, Syi'ah dan Mutakallimun (Mu'tazilah) menolak *mashlahat al-mursalah* sebagai dalil atau hujjah dalam berijtihad. Sedangkan para ulama dari kalangan Syâfi'iyah dan Hanâbilah sebagian menerima *mashlahat al-mursalah* sebagai dalil atau hujjah dalam berijtihad dan sebagian lagi menolaknya.⁵² Diantara ulama dari kalangan Syâfi'iyah yang mengakui dan menerima penggunaan *mashlahat al-mursalah* adalah Imam al-Ghazâlî (w.505 H). Namun ia menerimanya dengan beberapa catatan (syarat), yaitu:

⁵⁰ Abd Karîm bin `Ali bin Muḥammad al-Namlah, *Al-Muhadzdzab fî `Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, Riyadh: Dâr al-Nasyr, Maktabah al-Rusyd, 1420 H/1999 M, hlm. 388-389

⁵¹ Al-Syâthibî, *Al-I'tishâm*, Jilid II, hlm. 364-367.

⁵² Najm al-Dîn Sulaimân bin `Abd al-Qawî bin Karîm al-Thûfi al-Sharsharî (w.716 H), *Syarḥ Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, t.tp: Mu`assasat al-Risâlah, t.th, hlm. 209

Pertama, *mashlahat* itu harus masuk kategori peringkat *dharûriyyat* (yakni untuk memelihara salah satu dari lima hal kebutuhan kemaslahatan yang pokok berikut: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda). Kedua, *mashlahat* harus bersifat *qathi'î* (tidak didasarkan pada dugaan/*zhann* semata) atau tidak bertentangan dengan dalil yang *qath'î*, dan sesuai dengan *al-mashlahah* yang maksudkan oleh *syara'*. Ketiga, *mashlahat* itu harus bersifat *kullî*. Artinya, kemaslahatan itu berlaku secara umum, tidak bersifat individual.⁵³ Adapun ulama Hanafiyah, sebagaimana keterangan dari al-Ämidî (w.631 H) tidak menggunakan *mashlahat al-mursalah* sebagai dalil *hujjah*. Ali Muḥammad Juraisyah memperkirakan bahwa kajian tentang *mashlahat al-mursalah* dikalangan madzhab Hanafi dimasukkan dalam kajian *istiḥsân* dan '*uruf*, karena *mashlahat al-mursalah* berdekatan dengan persoalan *al-istiḥsan*.⁵⁴ Demikian keberadaan *mashlahat al-mursalah* sebagai dalil (*hujjah*) diperdebatkan oleh para ulama. Kalangan ulama yang mengakui dan menerima *mashlahat al-mursalah* ternyata tidak menggunakannya secara mutlak, akan tetapi menetapkan syarat-syarat yang berat. Ini berarti bahwa antara ulama yang menerima dan menolak *mashlahat al-mursalah* memperlihatkan kesamaan prinsip dalam berijtihad, yaitu prinsip sikap kehati-hatian dalam melakukan ijtihad, terhindar dari

⁵³ Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa min 'Ilm Ushûl*, Juz I, hlm. 537

⁵⁴ Ali Muḥammad Juraisyah, *Al-Mashlahat al-Mursalat Muhawalat Libasathiha wa Nazhrat fihâ*, Madînah: Al-Jâmi'ah al-Islâmiyah Madînah al-Munawwarah, 1397 H/1977 M, hlm. 42.

kesalahan dan memperturutkan hawa nafsu dan akal semata dalam menetapkan hukum.

7. *Istishhâb*;

Istishhâb secara bahasa berarti terus menerus menyertai atau melanjutkan pemeliharaan (استمرار الصحبة).⁵⁵

Adapun secara terminologi *ushûl al-fiqh*, para ulama membuat rumusan definisi *istishhâb* antara lain sebagai berikut:

Ibn Qayyim al-Jauziah (w.751 H) mengemukakan definisi *istishhâb*, yaitu:

اسْتِدَامَةٌ إِثْبَاتِ مَا كَانَ ثَابِتًا أَوْ نَفْيِ مَا كَانَ مَنفِيًّا^{٥٦}

“Mengukuhkan ketetapan yang pernah ditetapkan dan meniadakan apa yang sebelumnya tiada”

Ibn al-Subkî (w.771 H) mendefinsikan *istishhâb*:

ثُبُوتٌ أَمْرٍ فِي الثَّانِي لِثُبُوتِهِ فِي الْأَوَّلِ لِفُتُورِهِ مَا يَصْلُحُ
لِلتَّغْيِيرِ^{٥٧}

⁵⁵ Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, hlm. 278-279

⁵⁶ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *‘Ilâm al-Muawâqî‘in ‘an Rabb al-‘Alamin*, Juz I, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H/1991 M, hlm. 255

⁵⁷ Ibn Subkî, *Jam‘u al-Jawâmi‘*, Juz II, hlm. 391

“Tetapnya sesuatu pada waktu yang kedua karena pernah berlaku pada waktu pertama karena tidak ada yang patut untuk mengubahnya.”

Menurut al-Syaukânî (w.1250 H) *al-istishhâb* adalah:

ما ثبت في الزمان الماضي فالأصل بقاءه في الزمن المستقبل.⁵⁸

“Apa yang pernah berlaku secara tetap pada masa lalu, pada prinsipnya tetap berlaku pada masa yang akan datang.”

Sedangkan menurut Ibn Hummâm (w.861 H), dalam kitab *“al-Taqrîr wa al-Taḥrîr ‘ala Taḥrîr al-Kamâl bin al-Hummâm”*, *istishhâb* adalah:

بَقَاءُ أَمْرٍ تَحَقَّقَ وَمَ يَضُنُّ عَدَمَهُ⁵⁹

Tetapnya sesuatu yang sudah pasti yang belum ada dugaan tentang tiadanya.

Beberapa definisi *al-istishhâb* di atas, redaksinya nampak berbeda-beda. Namun pada hakikatnya menuju pada kesamaan maksud yang didasari oleh tiga segi, yaitu *pertama*, segi waktu; *kedua*, segi ketetapan, dan; *ketiga*,

⁵⁸ Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, hlm. 680.

⁵⁹ Syam al-Dîn Muḥammad bin Muḥammad bin al-Mauqit al-Ḥanafî (w. 879 H), *Al-Taqrîr wa al-Taḥrîr ‘ala Taḥrîr al-Kamâl bin al-Hummâm*, Juz III, t.tp: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 H/ 1983 M), hlm. 290

segi dalil. Dari waktu, *al-istishhâb* dihubungkan dengan tiga waktu, yaitu masa lampau (*mâdhî*), sekarang (*hâdhîr*) dan akan datang (*mustaqbal*). Dalam *al-istishhâb* terdapat kecenderungan mempersamakan ketiga waktu tersebut. Dari segi ketetapan, pada *al-istishhâb* terdapat dua kemungkinan ketetapan, yaitu kebolehan dan ketidakbolehan. Sedangkan dari segi dalil, ketiadaan dalil yang mengubah ketetapan masa lalu merupakan kunci *al-istishhâb*. Apabila ada dalil yang mengubah suatu ketetapan, maka *al-istishhâb* tidak berlaku. Jadi, metode *istishhâb* adalah melanjutkan pemberlakuan hukum di masa sebelumnya hingga ke masa kini atau (bahkan) nanti (yang akan datang).

Selain membuat definisi *al-istishhâb* dengan redaksi yang bervariasi, para ulama juga mengemukakan bermacam-macam bentuk *al-istishhâb* dan mereka berbeda pendapat dalam menyikapi apakah *al-istishhâb* dengan berbagai bentuknya dapat dijadikan sebagai dalil dalam proses penetapan hukum, ketika tidak ada dalil. Beberapa bentuk *al-istishhâb* dan beserta penggunaannya yang banyak dikemukakan dan dibicarakan oleh para ulama *ushûl*, antara lain sebagai berikut.

- a. استصحاب العدم الأصلية أو البراءة الأصلية; yaitu mengukuhkan pemberlakuan prinsip tidak ada menurut asalnya. Para ulama umumnya dapat menerima penggunaan *istishhâb* bentuk ini, bahkan Imam al-Subkî (w.771 H)

menyebutnya sebagai hujjah secara pasti tanpa terdapat perbedaan pendapat.⁶⁰

- b. استصحاب الحال لاثبات الحكم ابتداء; mengukuhkan pemberlakuan suatu hukum dalam arti untuk menetapkan hukum dari semula. Ulama dari kalangan Hanâbilah, Mâlikiyah, dan sebagian ulama dari kalangan Syâfi'iyah, diantaranya al-Ghazâlî (w.505 H), al-Muzânî (w.264 H), al-Syarafî al-Hanafi (w.747 H) serta kalangan mazhab Zhâhirî menerima *istishhâb* bentuk ini sebagai dalil (hujjah), baik dalam penetapan adanya (*tsubût*) hukum ataupun penafian (tidak adanya) sebuah hukum. Sementara itu al-Sarakhsî (w. 483 H) dan kebanyakan ulama Hanafiyah serta para *mutakallimûn*, seperti Abû Husein al-Bashrî (w.436) tidak menerima *istishhâb* bentuk ini sebagai hujjah secara mutlak, baik dalam menetapkan hukum atau menafikannya.⁶¹
- c. استصحاب الحكم العقل; yaitu mengukuhkan pemberlakuan hukum akal. Ulama dari kalangan Mu'tazilah, umumnya mengakui *al-istishhâb* hukum akal sebagai dalil dalam berijtihad. Sedangkan ulama *ahlu sunnah wa al-jamâ'ah* menolaknya.⁶²

⁶⁰Ibn Qayyim al-Jauziah, *I'lâm al-Muawâqî'in 'an Rabb al-'Alamin*, hlm. 256

⁶¹ Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, hlm. 680-681; Al-Râzî, *al-Mahshûl*, Juz VI, hlm. 109

⁶²Al-Āmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, hlm. 127

- d. استصحاب العموم الى أن يرد تخصيص واستصحاب النص الى ان يرد نسخ; yaitu mengukuhkan pemberlakuan hukum-hukum umum sampai datang *takhshîsh* dan mengukuhkan pemberlakuan *nash* sampai datang *nasakh*. Sebagian ulama ada yang menyebutnya احتمال الدليل مع المعارض; yaitu mengukuhkan pemberlakuan sebuah dalil, di samping ada kemungkinan dalil yang menyalahinya. Jumhur ulama berpendapat *al-istishhâb* umum tidak dapat dijadikan hujjah dan tidak dapat beramal dengan dalil umum sampai ditemukannya dalil yang men-*takhshîsh*-kannya. Sementara sebagian ulama yang lain berpendapat sebaliknya, boleh mengamalkan dalil umum sekalipun belum ditemukan dalil yang men-*takhshîsh*-kannya. Jadi *istishhâb* umum dapat dijadikan hujjah.⁶³
- e. استصحاب الحكم الثابت; mengukuhkan pemberlakuan hukum yang ditetapkan *ijmâ'*, atau استصحاب الحكم الثابت; yaitu mengukuhkan pemberlakuan hukum yang ditetapkan *ijmâ'* tentang masalah yang diperdebatkan. Kebanyakan dari ulama kalangan Hanafiyah, dan beberapa ulama lain, seperti al-Ghazâlî (w.505 H) dan Ibnu Qudâmah (w.620 H), sebagian ulama Mâlikiyah dan *mutakallimûn*, Abû al-Khatthâb (w. 633 H), dan Ibn 'Aqîl (w. 513 H) berpendapat bahwa dalam masalah ini *istishhâb* dengan *ijmâ'*

⁶³Ibn Subkî, *Jam'u al-Jawâmi'*, hlm. 391

terdahulu tidak dapat dijadikan landasan, karena berbedanya kondisi yang disebutkan dalam *ijmâ'*. Sementara itu, Abû Tsaur (w.240 H), al-Muzânî (w.264 H), Dâwud al-Zhâhirî (w.271 H), Ibn Suraij (w.306 H), Ibn Khairân (w.320 H), Ibn Hâjib (w.646 H), al-Āmidî (w.631 H), dan sebagian ulama Hanabilah berpendapat bahwa *istishhâb ijmâ'* ini dapat dijadikan sebagai hujjah hingga ada dalil lain yang mengubahnya.⁶⁴

Demikianlah, meski dalam beberapa hal *istishhâb* terdapat perbedaan pendapat dikalangan ulama ahli hukum Islam, *istishhâb* tetap tidak bisa dinafikan kedudukannya sebagai salah satu metode argumentatif ijtihad dalam menggali hukum Islam. Metode *istishhâb* ini ada, dan diperlukan untuk mengantisipasi adanya kekosongan hukum atas suatu perkara. Artinya, *istishhâb* adalah salah satu jalan untuk mencapai suatu ketetapan hukum.

8. Sadd al-Dzarî'ah

Kata *sadd al-dzarî'ah* (سد الذريعة) merupakan bentuk frase (*idhâfah*) yang terdiri dari dua kata, yaitu *sadd* (سَدٌّ) dan *al-dzarî'ah* (الذَّرِيعَةُ). Secara etimologis, kata *sadd* (سَدٌّ) merupakan kata benda abstrak (*mashdar*) dari سَدَّ يَسُدُّ سَدًّا. Kata *sadd* tersebut berarti menutup sesuatu yang cacat

⁶⁴Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, hlm. 680-681

atau rusak dan menimbun lobang.⁶⁵ Sedangkan *al-dzarî'ah* (الدَّرْبَعَةُ) merupakan kata benda (*isim*) bentuk tunggal yang berarti jalan, sarana (*wasilah*) dan sebab terjadinya sesuatu. Bentuk jamak dari *al-dzarî'ah* (الدَّرْبَعَةُ) adalah *al-dzarâ'i* (الدَّرَائِع).⁶⁶ Sejalan dengan makna bahasa ini, Ibn al-Qayyim (w.751 H) mendefinisikan *al-dzari'ah* yaitu: “ مَا كَانَ ” وَسِيْلَةً وَطَرِيْقًا إِلَى الشَّيْءِ⁶⁷

Makna bahasa dan pendapat Ibn al-Qayyim di atas menunjukkan bahwa pada asalnya makna yang terkandung pada istilah *al-dzarî'ah* bersifat netral. Lebih lanjut menurut Ibn al-Qayyim, *al-dzarî'ah* itu tidak hanya menyangkut sesuatu yang tidak boleh (dilarang), tetapi ada juga yang dibolehkan (dianjurkan). Namun sebagian ulama mengkhususkan (mempersempit) pengertian *al-dzarî'ah* dengan sesuatu yang membawa pada perbuatan yang dilarang dan mengandung kemudaratan, sebagaimana terlihat dari definisi yang dikemukakan oleh al-Syâthibî (w.790 H), yaitu *al-dzarî'at* adalah: التَّوَسُّلُ بِمَا هُوَ مَفْسَدَةٌ⁶⁸ (perantara yang semula mengandung masalahat (boleh) إِلَى مَصْلَحَةٍ إِلَى

⁶⁵ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jiid IV, hlm. 530

⁶⁶ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz III, hlm. 498-499

⁶⁷ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muawâqî'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz III, hlm. 109

⁶⁸ Al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz V, hlm. 183

menuju pada suatu kemafsadatan). Sejalan dengan al-Syâthîbi, al-Syaukânî mengatakan *al-dzarî'ah* adalah:

هِيَ الْمَسْأَلَةُ الَّتِي ظَاهِرُهَا الْإِبَاحَةُ، وَيَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى فِعْلِ
الْمَحْظُورِ^{٦٩}

*“Masalah atau perkara yang pada lahirnya
dibolehkan namun akan mengantarkan
kepada perbuatan yang dilarang (al-
mahzhûr)”*

Kemudian ditambahkannya kata “*sadd*” sebelum kata *al-dzarî'ah*, menjadi *sadd al-dzarî'ah*, didefinisikan oleh al-Namlah, yaitu:

حسم مادة وسائل الفساد بمنع هذه الوسائل^{٧٠}

*“Memutus (mencegah) jalan dan perantara
yang dapat menimbulkan kerusakan
(masalah) dengan melarang perantara-
perantara ini.*

Dari pengertian di atas, *sadd al-dzarî'ah* terlihat merupakan metode yang lebih bersifat preventif. Artinya segala sesuatu yang pada asalnya mubah, tetapi membawa kepada perbuatan yang haram, maka hukumnya menjadi

⁶⁹ Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, hlm. 703.

⁷⁰ Al-Namlah *Al-Muhadzdzab fî `Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, hlm. 1016.

haram. Diantara kasus yang ditetapkan berdasarkan metode ini adalah kasus pemberian hadiah kepada hakim. Seorang hakim dilarang menerima hadiah dari pihak yang berperkara, sebelum perkara itu diputuskan, karena khawatir akan membawa kepada ketidakadilan dalam menetapkan hukum mengenai kasus yang sedang ditangani. Pada dasarnya menerima pemberian adalah boleh, tetapi dalam kasus ini harus dilarang.⁷¹

Adapun eksistensinya sebagai dalil, tidak semua ulama sepakat menerima atau menjadikan *sadd al-dzar'iah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum. Secara umum berbagai pandangan ulama tersebut bisa diklasifikasikan dalam tiga kelompok. Ulama dari kalangan Mâlikiyah dan Hanâbilah, menempatkan *sadd al-dzar'iah* sebagai salah satu dalil hukum. Sedangkan para ulama dari kalangan al-Syâfi'iyah dan Hanafiyah menurut suatu pendapat menerapkan *sadd al-dzar'iat* pada kondisi tertentu. Adapun mazhab al-Zhâhirî, secara tegas menolaknya.⁷² Bagi Ibn Hazm (w.450 H) *sadd al-dzar'iah* tidak bisa berfungsi untuk menetapkan boleh atau tidak boleh sesuatu. Pelarangan atau pembolehan hanya bisa ditetapkan berdasarkan *nash* dan *ijmâ'*. Sesuatu yang telah jelas diharamkan oleh *nash* tidak bisa berubah menjadi dihalalkan kecuali dengan *nash* lain yang jelas atau *ijmâ'*.

⁷¹ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muawâqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Jilid III, hlm. 142

⁷² Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muawâqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Jilid III, hlm. 259

Hukum harus ditetapkan berdasarkan keyakinan yang kuat dari *nash* yang jelas atau *ijmâ'*. Hukum tidak bisa didasarkan oleh dugaan (*zhann*) dan perkiraan semata.⁷³ Sikap mazhab al-Zhâhirî yang menolak secara tegas *sadd al-dzarî'ah* dapat dipahami, karena mereka memang sangat berpegang teguh pada prinsip berpegang kepada Alquran dan Hadis. Dengan kata lain, semua perbuatan harus diputuskan berdasarkan *zhâhir nash* dan *zhâhir* perbuatan. Meski demikian, jika terlalu berpegang kepada tekstual *nash* juga tidak selamanya dapat diterima. Hal itu karena sikap demikian justru bisa mengabaikan tujuan syariah untuk menghindari *mafsadah* dan meraih *mashalahah*. Jika memang *mafsadah* jelas bisa terjadi apalagi jika telah melewati penelitian ilmiah yang akurat, maka *sadd al-dzarî'ah* adalah sebuah metode hukum yang perlu dilakukan.

9. 'Urf

'*Urf* (العرف), secara bahasa berasal dari akar kata '*arafa*, yang berarti mengetahui atau mengenal. Kemudian ia menjadi istilah, yang mengandung arti sesuatu yang sudah dikenal, diketahui, dianggap baik dan diterima oleh akal pikiran sehat.⁷⁴ Kata '*urf* sering pula disamakan dengan kata *al-'âdat* (العادة/adat) yang dalam bahasa Arab berasal

⁷³ Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm al-Zhâhirî, *al-Ahkâm fi Ushûl al-Ihkâm*, Juz VI, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, hlm. 179-189.

⁷⁴ Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974, h. 77

dari akar kata "عَادَ-يَعُودُ" yang artinya mengulangi kembali (perulangan). Penyamaan antara keduanya karena sesuatu yang sudah menjadi 'urf (dianggap baik dan diakui/diterima oleh akal dan orang banyak) biasanya akan dilakukan secara berulang oleh orang manusia, sehingga menjadi adat kebiasaan. Namun sebenarnya antara 'urf dan adat masih terdapat perbedaan, yaitu kata 'urf pengertiannya tidak melihat dari segi berulang kalinya suatu perbuatan dilakukan, tetapi dari segi bahwa perbuatan tersebut sudah sama-sama dikenal dan diakui oleh orang banyak. Perbedaan lainnya, penekanan makna kata adat (*al-'âdat*) terletak pada perulangan perbuatan yang dilakukan tanpa melihat baik atau buruk, sehingga kata adat lebih bermuatan netral. Sedangkan penekanan makna kata 'urf tidak terletak pada perulangan perbuatan, tetapi pada kualitas perbuatan, yaitu perbuatan baik yang diterima akal dan diakui oleh orang banyak. Namun perlu juga digaris bawahi bahwa walaupun dalam 'urf ada unsur pengakuan orang banyak, tidak berarti sama dengan *ijmâ'* atau keduanya berbeda. Diantara perbedaannya adalah *ijmâ'* merupakan kesepakatan para mujtahid atau suatu hukum setelah Nabi Saw wafat memiliki dasar dalil *syara'*. Sedangkan 'urf merupakan tindakan mayoritas, baik awam maupun ulama dan tidak harus dalam bentuk kesepakatan dan tidak harus berdasarkan dalil *syara'*.

Adapun menurut istilah, ulama *ushûl al-fiqh* membuat rumusan definisi 'urf antara lain sebagai berikut:

ما أَلْفَهُ النَّاسُ وَعَتَادُوهُ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ^{٧٥}.

“Sesuatu yang tidak asing lagi bagi manusia (masyarakat) telah menjadi pegangannya dalam kehidupan baik berupa perkataan atau perbuatan.

Definisi lain, ‘urf adalah:

ما تعارفه الناس و ساروا عليه من قول أو فعل أو ترك و

يسمى العادة^{٧٦}

“Sesuatu yang telah dikenal dan dilakukan oleh banyak orang, baik berupa perkataan, perbuatan ataupun kebiasaan untuk meninggalkan sesuatu. Hal ini juga disebut dengan adat.”

Secara umum ulama terutama dari kalangan Hanafiyah dan Mâlikiyah menerima dan mengamalkan ‘urf sebagai dalil hukum. Dalam hal ini ‘urf yang diterima dan diamalkan dalam menetapkan hukum tentulah ‘urf yang tidak bertentangan dengan *nash* atau *ijma’* (*‘urf shahih*). Sedangkan ‘urf yang bertentangan dengan *nash* (*fâsid*) para ulama sepakat menolaknya. Itu berarti penerimaan ‘urf sebagai landasan menetapkan hukum bukan sebagai

⁷⁵ Al-‘Inazî, *Taysîr ‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 211

⁷⁶ Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl Fiqh*, hlm. 89

dalil yang berdiri sendiri. 'Urf atau adat itu menjadi dalil karena ada yang mendukungnya atau ada tempat sandarannya baik itu *nash*, *ijmâ'* atau kemaslahatan.⁷⁷ Pengamalan 'urf dikalangan ulama Hanafiyah, antara lain terlihat pada salah satu bentuk *al-istihsân* yang mereka gunakan dalam berijtihad, yaitu *istihsân 'urf*. Sedangkan ulama Mâlikiyah menjadikan 'urf atau kebiasaan penduduk Madinah sebagai dasar menetapkan hukum dan mendahulukannya dari hadis Ahâd.

10. Mazhab al-Shahâbî

Mazhab *al-shahâbî* dalam berbagai literatur *ushûl al-fiqh*, disebut juga dengan istilah *qaul al-shahâbî* (pendapat sahabat). Maksudnya pendapat para sahabat Nabi Saw secara perseorangan (individu) tentang suatu kasus, baik berupa fatwa atau ketetapan hukum, sedangkan *nash* tidak menjelaskan hukum tersebut dan tidak menjadi kesepakatan.⁷⁸ Pendapat itu merupakan hasil ijtihadnya sendiri yang kemudian difatwakan. Dalam kaitan ini, para ulama berbeda pendapat tentang kehujjahan pendapat sahabat bagi orang lain selain sahabat. *Pertama*, *qaul al-shahâbî* tidak menjadi *hujjah* atau dalil hukum. Ini adalah pendapat dari ulama dari kalangan ulama al-Asy'ariyah, Mu'tazilah, Imam al-Syâfi'i (w.204 H) dalam satu *qaul*-nya (*qaul al-jadîd*), Ibn Hajib (w.646 H), Ahmad bin Hanbal (w.241 H) dalam satu riwayatnya, dan al-Âmidi (w.631 H).

⁷⁷ Muḥammad Abû Zahra, *Tarîkh al-Madzâhib Islâmiyyah fî al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th., hlm. 247

⁷⁸ Al-'Inazî, *Taysîr 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 215

Kedua, pendapat sahabat dapat dijadikan dalil hukum atau *hujjah* secara mutlak. Ini adalah pendapat dari kebanyakan ulama Hanafiyah, Mâlikiyah, Syâfi'iyah dalam *qaul qadîm*-nya, dan Ahmad bin Hanbal dalam salah satu riwayatnya. *Ketiga*, pendapat kalangan ulama yang tidak secara tegas (mutlak) dalam menerima atau menolak pendapat sahabat, dalam arti mereka menerima dan menolaknya dalam bentuk tertentu. Sebagian ada yang menerima *qaul al-shahâbî* sebagai *hujjah* jika ia dikuatkan oleh *qiyâs*. Sebagian lain bersikap bahwa jika pendapat sahabat bertentangan *qiyâs*, maka pendapat sahabat tersebut dapat menjadi *hujjah*.⁷⁹

11. Syar' man qablanâ

Yang dimaksud dengan *syar' man qablanâ* ialah syariat atau hukum yang telah ditetapkan Allah bagi umat terdahulu sebelum Islam, seperti syariat *ahl al-Kitâb*. Para ulama *ushûl fiqh* mengkaji persoalan ini karena pada dasarnya, semua agama samawi (Islam, Yahudi, Nasrani) berasal dari asal yang sama, yaitu Allah Swt. Kemudian, para ulama mengkaji syariat sebelum Islam dalam kaitannya dengan penerapan syariat tersebut bagi umat Islam. Dalam hal ini para ulama membagi syariat terdahulu menjadi tiga kelompok. *Pertama*, syariat terdahulu yang secara jelas sudah dibatalkan (*nasakh*) oleh Alquran dan Hadis. *Kedua*, syariat terdahulu yang disebutkan dalam Alquran dan Hadis masih berlaku bagi umat Muhammad. *Ketiga*, syariat yang disebutkan dalam Alquran dan Hadis

⁷⁹ Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, hlm. 694-695

dan berlaku bagi umat terdahulu, akan tetapi tidak ada dalil *nash* yang membatalkannya dan tidak pula secara jelas dinyatakan berlaku bagi umat Muhammad.⁸⁰

Namun yang menjadi persoalan bagi para ulama ialah menyangkut syariat sebelum Islam yang tidak disertai dengan dalil pembatalannya atau pelestarian pemberlakuannya, apakah syariat itu masih berlaku atau telah dihapuskan. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat para ulama. Menurut jumhur ulama Hanafiyah, Mâlikiyah, Syâfi'iyah dan salah satu pendapat Ahmad bin Hanbal bahwa syariat umat sebelum Islam masih tetap berlaku bagi umat Islam. Akan tetapi golongan al-Asy'ariyah, Mu'tazilah, Syi'ah serta pendapat yang kuat dalam mazhab Syâfi'i, dan salah satu riwayat dari Ahmad bin Hanbal (w.241 H) bahwa syariat sebelum Islam tidak berlaku bagi umat Islam. Sementara itu sebagian ulama lain, diantaranya seperti al-Ghazâli (w.505), Qâdhi Abd Jabbâr (w.415 H) dan al-Ämidî (w.631 H) memilih bersikap *tawaquf* terhadap persoalan ini sampai ada penjelasan dari dalil yang benar.⁸¹

Dalil lain yang telah dirumuskan para ulama terdahulu dalam kaitannya upaya menggali dan merumuskan hukum,

⁸⁰ Ahmad Muḥammad Khallâf, *'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, t.tp: Dâr al-Tharfain, 1421 H/2001 M, hlm. 136-137

⁸¹ Najm al-Dîn Sulaimân bin `Abd al-Qawî bin al-Karîm al-Thûfi al-Sharsharî, *Syarḥ Mukhtashr al-Raudhat*, Juz III (t.tp: Mu`assasat al-Risâlah, 1407 H/1987 M), h. 170; Al-`Inazî, *Op. Cit.*, h. 169.

yaitu kaidah fikih (*al-qawa'id al-fiqhiyah*). Meskipun ada perbedaan pendapat dikalangan ulama dalam hal penggunaannya sebagai dalil hukum, akan tetapi yang jelas tidak ada ulama yang mengingkari akan penting peranan *qawâ'id fiqhiyah* dalam kaitannya dengan melakukan penggalan hukum Islam yang terkandung dalam Alquran dan Hadis Nabi Saw. Hal ini seperti dinyatakan oleh Syihâbuddîn al-Qarafi (w. 684 H) sebagai berikut:

فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ الْمُعْظَمَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ زَادَ اللَّهُ تَعَالَى مَنَارَهَا شَرْفًا
وَعُلُوًّا اشْتَمَلَتْ عَلَى أَصُولٍ وَفُرُوعٍ، وَأُصُولُهَا قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا
الْمُسَمَّى بِأُصُولِ الْفِقْهِ وَهُوَ فِي غَالِبِ أَمْرِهِ لَيْسَ فِيهِ إِلَّا قَوَاعِدُ
الْأَحْكَامِ النَّاشِئَةُ عَنِ الْأَلْفَاظِ الْعَرَبِيَّةِ خَاصَّةً وَمَا يَعْرِضُ لِتِلْكَ
الْأَلْفَاظِ مِنَ النَّسْخِ وَالتَّرْجِيحِ وَنَحْوِ الْأَمْرِ لِلرُّجُوبِ وَالنَّهْيِ
لِلتَّحْرِيمِ وَالصِّيغَةِ الْخَاصَّةِ لِلْعُمُومِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَمَا خَرَجَ عَنْ هَذَا
النَّمَطِ إِلَّا كَوْنُ الْقِيَاسِ حُجَّةً وَخَبَرَ الْوَاحِدِ وَصِفَاتِ
الْمُجْتَهِدِينَ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي قَوَاعِدُ كَلِمَةٍ فِقْهِيَّةٍ جَلِيلَةٍ كَثِيرَةٌ
الْعَدَدِ عَظِيمَةُ الْمَدَدِ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى أَسْرَارِ الشَّرْعِ وَحِكْمِهِ، لِكُلِّ
قَاعِدَةٍ مِنَ الْفُرُوعِ فِي الشَّرِيعَةِ مَا لَا يُحْصَى وَمَا يُذَكَّرُ مِنْهَا شَيْءٌ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ. وَإِنْ اتَّفَقَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ هُنَالِكَ عَلَى سَبِيلِ
الْإِجْمَالِ فَبَقِيَ تَفْصِيلُهُ لَمْ يَتَحَصَّنْ، وَهَذِهِ الْقَوَاعِدُ مُهِمَّةٌ فِي
الْفِقْهِ عَظِيمَةً.⁸²

“Sesungguhnya syariah yang agung diberikan Allah kemuliaan dan ketinggian melalui ushûl dan furû’. Adapun ushul dari syariah tersebut ada dua macam. Pertama, ushul fiqh. Ushûl fiqh memuat kaidah-kaidah istinbâth hukum yang diambil dari lafal-lafal berbahasa Arab. Diantara yang dirumuskan dari lafal bahasa Arab itu kaidah tentang nasakh, tarjîh, kehendak lafazh amar untuk wajib dan kehendak lafal nahi untuk menunjukkan haram, dan sighat khusus untuk maksud umum. Kedua, al-qawâ'id al-fiqhiyyah yang bersifat kulli (umum). Jumlah kaidah tersebut cukup banyak dan lapangannya luas mengandung rahasia-rahasia dan hikmah syariat. Setiap kaidah diambil dari furû’ yang terdapat dalam syari’ah yang tidak terbatas jumlahnya. Hal itu tidak disebutkan dalam kajian ushûl fiqh,

⁸²Abû `Abbâs Syihâb al-Dîn Aḥmad bin Idrîs bin `Abd Raḥman al-Qaraffi, *Anwâr al-Burûq fi Anwâ' al-Furûq*, Juz I, t.tp: `Ālim al-Kutub, t.th, hlm. 2-3

meskipun secara umum mempunyai isyarat yang sama, tetapi berbeda secara perinciannya, karena itu kaidah ini sangat penting dalam memahami hukum.”

Demikian beberapa macam dalil hukum yang dapat menjadi dasar penetapan suatu hukum. Sebagian dalil hukum tersebut ada yang mereka sepakati dan sebagian yang lain tidak disepakati. Namun hingga kini masih menjadi kerangka acuan dalam melakukan kajian hukum Islam.

C. Metode Perumusan (*Istinbath*) Fikih

Dalam kajian hukum Islam terdapat dua istilah yang walaupun pengertiannya berbeda, akan tetapi memiliki keterkaitan satu sama lainnya. Kedua istilah tersebut adalah *istinbâth* dan *ijtihad*. *Istinbâth* (اِسْتِنْبَاطُ) secara bahasa dalam bahasa Arab berasal dari akar kata “نبط” yang artinya air yang mula-mula memancar keluar dari sumur yang digali. Kata dasar ini kemudian menjadi kata “اِسْتَنْبَطُ”, atau “اِسْتَنْبَاطُ”, artinya mengeluarkan air dari sumur atau tempat persembunyian. Jika disebut “اِسْتَنْبَاطُ الْفَقِيهِ” maka artinya adalah mengeluarkan pemahaman dari yang belum tampak sebelumnya (*bathin*) melalui *ijtihad* dan pemahaman yang benar.⁸³ Kata *istinbâth* kemudian dipakai dalam hukum Islam (*fikih*) yang mengandung arti upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya.

⁸³ Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Juz VII, hlm 410.

Adapun istilah ijtihad (bahasa Indonesia) yang diadopsi dari bahasa Arab (الاجتهاد), secara etimologi berasal dari akar kata “جهد” mengandung dua arti, yaitu (1) kemampuan, daya atau kekuatan (طاقة); (2) kesulitan atau kesukaran (مشقة).⁸⁴ Dari makna bahasa ini terlihat bahwa asalnya makna ijtihad adalah maksimalisasi pengerahan daya, kekuatan dan kemampuan (بذل الوسع و المجهود) dalam menyelesaikan sesuatu yang sulit.⁸⁵ Kemudian secara istilah (termonologi) khusus dalam kajian hukum Islam (*al-fiqh wa ushûl al-fiqh*) kata ijtihad diberi pengertian (definisi) dengan ungkapan yang beragam, akan tetapi secara substansi memiliki kesamaan, yaitu pengerahan seluruh kemampuan untuk memperoleh atau menemukan hukum syara’.

Jika dicermati, terlihat bahwa antara istilah *istinbâth* dan ijtihad memiliki keterkaitan dan kesamaan. Keterkaitannya yaitu bahwa usaha menggali dan merumuskan hukum dari sumbernya yang diistilahkan dengan *istinbath* harus dilakukan dengan mengerahkan seluruh kemampuan atau disebut ijtihad. Dengan kata lain, kerja ilmiah *istinbâth* dilakukan dalam kerangka ijtihad. Adapun kesamaannya adalah terletak pada kesamaan dalam hal untuk menggali, memukan dan merumuskan

⁸⁴ Ahmad bin Fâris, *Mu’jam Maqâyi’s al-Lughah*, Juz I, hlm 486

⁸⁵ Abû Hamîd Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa min ‘Ilm Ushûl*, Juz II, hlm 467

hukum *syara'* (Islam) dari sumbernya. Namun begitu, antara keduanya juga memiliki perbedaan. *Istinbâth* digunakan hanya dalam kaitannya dengan penggalian dan perumusan (formulasi) hukum. Sedangkan ijtihad tidak hanya digunakan dalam kaitannya dengan penggalian dan perumusan hukum disebut bentuk "*ijtihad istinbâth*", tetapi juga dalam hal penerapan hukum disebut bentuk "*ijtihad tathbiqi*".⁸⁶

Istinbâth, Ijtihad, dan fatwa merupakan pranata hukum yang sangat dibutuhkan dalam rangka pengembangan dan penerapan hukum Islam. *Istinbâth* dan ijtihad dibutuhkan, pertama karena hukum *syara'* yang terkandung dalam *nash* Alquran dan Hadis/Sunnah kebanyakan tidak berbentuk "barang jadi" yang langsung bisa diambil dan diterapkan. Kedua, karena tidak semua persoalan yang muncul tidak semua dirujuk kepada teks-teks *nash*. Sedangkan fatwa dibutuhkan karena, tidak semua orang punya kemampuan untuk melakukan ijtihad dan *istinbâth*.

Telah menjadi kesepakatan dikalangan umat Islam bahwa Alquran merupakan sumber utama (primer) hukum Islam, sedangkan Hadis sebagai sumber hukum kedua setelah Alquran. Di satu sisi setelah Rasulullah Saw wafat (13 H) secara otomatis jumlah ayat dan hadis tidak akan

⁸⁶Abi Hasan, *Ijithad Tidak Membatalkan Ijtihad Yang Lain*, BIDAYAH: Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Keislaman, Sekolah Tinggi Agama Islam Syekh Abdur Rauf Aceh Singkil, volume 9, No. 1, Juni 2018, hlm. 1-12

bertambah. Sedangkan di sisi lain dinamika kehidupan sosial terus mengalami perubahan dan perkembangan, sehingga memunculkan berbagai persoalan baru yang tidak akan ada hentinya, namun tidak ditemukan penjelasan tentang ketentuan hukumnya pada teks-teks Alquran dan Hadis atau Sunnah Nabi Saw.

Setelah Rasulullah Saw wafat, maka para sahabat menjadi tempat bertanya umat saat itu. Ketika menghadapi persoalan baru yang tidak ditemukan penjelasan ketentuan hukum pada teks-teks *nash* Alquran dan Hadis Nabi Saw pada awalnya sahabat mengambil keputusan melalui proses kesepakatan kolektif (musyawarah) yang kemudian dikenal dengan *Ijma'*. Namun demikian, tetap ada juga sebagian sahabat yang menyelesaikannya melalui pendapat (*ijihad*) secara individu.⁸⁷ Perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa proses penyelesaian hukum melalui *ijma'* mulai mengalami kesulitan dikarenakan para sahabat mulai berjauhan, berpencar diberbagai wilayah Islam yang saat itu semakin luas. Konsekuensinya, penyelesaian hukum lebih banyak dilakukan oleh para sahabat secara individu lebih berkembang.

⁸⁷Abdulah Safe'i, *Redefinisi Ijtihad dan Dan Taqlid:Upaya Reaktualisasi dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis*, ADLIYA: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Jati Bandung. Adliya Vol. 11, No. 1, Juni 2017

Para sahabat yang menyelesaikan persoalan hukum secara individu tentu memiliki cara yang tidak sama dan konsekuensinya menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan mereka. Para ahli sejarah hukum Islam mengidentifikasi bahwa saat itu sudah muncul *embrio* dua pola pemikiran hukum, atau dua kecenderungan dalam melakukan *istinbâth* hukum yang kemudian menjurus terbentuknya dua mazhab (aliran/kelompok) pada masa Tabi'in (41-99 H) hingga masa imam mujathid di abad II dan III H, yaitu mazhab *istinbâth bi al-hadîs* (disebut *ahl al-hadîts*) dan mazhab *istinbâth bi al-ra'yi* (disebut *ahl al-ra'yi*). Antara keduanya terdapat karakteristik dan metode *istinbâth* yang berbeda.

Dalam khazanah hukum Islam, *ahl al-hadîs* dikenal dengan metode *istinbâth*-nya yang lebih dominan menggunakan riwayat hadis dari pada *al-ra'yu* (rasio/akal). Aliran atau kelompok *ahl al-hadîs* memahami *nash* Alquran dan Hadis lebih cenderung bersifat *tekstualistik-literalis*. Artinya hukum yang diambil dan dirumuskan (formulasi) berdasarkan pesan sebagaimana bunyi teksnya apa adanya.⁸⁸ Adapun sebaliknya, *ahl-al-ra'yi* dikenal sebagai kelompok yang lebih mengedepankan penggunaan akal (rasio/*ra'yu*) dari pada riwayat (hadis) dalam *istinbath* hukum. Hukum yang tersimpul pada Alquran dan Hadis digali dan dirumuskan berdasarkan analisis secara kontekstual, tidak terikat pada teks yang

⁸⁸Zulkarnain Suleman, *Dinamika Pemikiran Hukum islam: Corak dan Karakteristik*, Al-Mizan, Journal IAIN Gorontalo, Vol 12 No. 1 Juni 2016, hlm. 109

tertulis (tekstual). Dalam hal ini yang dimaksud dengan cara kontekstual adalah bahwa sisi bahasa (semantik) dan kondisi sosial masyarakat dengan berbagai aspeknya yang melingkupi masa *nuzûl*-nya Alquran atau masa kenabian menjadi tumpu bahan kajian analisis menggali dan merumuskan hukum.⁸⁹

Dalam perkembangan teori hukum Islam saat ini ada pula yang disebut dengan *istinbâth bayânî*, *istinbâth ta'lîfî* dan *istinbâth isthilâhî*. *Istinbâth bayânî* adalah proses *istinbâth hukum* dengan cara melakukan analisis terhadap *lafadz* (ungkapan redaksi) pada suatu dalil (*nash*) melalui kaidah-kaidah kebahasaan atau makna *lafazh*, sehingga disebut juga dengan istilah *istinbâth lafzhi* atau *tharîq al-lughawiyah*. Adapun *istinbâth bayânî* adalah proses *istinbâth hukum* dengan cara melakukan analisis mendalam atas 'illat hukum (*causa legis*) dari suatu ketentuan hukum yang sudah ada kepastiannya pada *nash* untuk kemudian dianalogikan dan diterapkan pada suatu kasus hukum yang tidak disebut oleh *nash* secara zahir. Sedangkan *istinbâth isthilâhî* adalah proses *istinbâth hukum* dengan cara melakukan analisis terhadap dalil-dalil umum yang berpijak pada asas kemaslahatan yang sesuai

⁸⁹ Eko Zulfikar, Ahmad Zainal Abidin, *Penafsiran Tekstual Terhadap Ayat-Ayat Gender: Telaah Penafsiran Wahbah az-Zuhaili Dalam Kitab Tafsirol-Munir. Al-Quds*, Jurnal Studi Alquran dan Hadis IAIN Curup, Volume 3, Nomor 2, 2019, 142-143

dengan *maqâsid al-syarî'ah*.⁹⁰ Di sini terlihat bahwa permusan hukum dengan metode *istinbâth ta'lîlî* dan *istinbâth isthilâhî*, tidak terikat pada teks (*tekstualistik-literalis*) atau tidak kepada *nash* langsung sehingga disebut *istinbâth ma'nawî* atau *tharîq al-ma'nawî*. Demikian secara umum beberapa hal kajian teoritis berkaitan dengan *istinbâth*.

⁹⁰Ahmad Mukhlisin, Aan Suhendri, dan Muhammad Dimiyati, *Metode Penetapan Hukum Dalam Berfatwa, Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Curup*, Vol.3, No.2, 2018, 175;



BAB III

AGAMA DAN

PERILAKU BERGAMA

A. Pengertian dan Fungsi Agama

Agama ada dan akan terus ada di mana-mana dalam kehidupan manusia, meskipun tidak begitu jelas penampilannya. Fakta menunjukkan bahwa agama merupakan sumber sekaligus kerangka peradaban manusia. Selain itu agama dalam kehidupan individu berfungsi sebagai suatu sistem nilai yang memuat norma-norma tertentu.¹

¹ Mulyadi. *Agama Dan Pengaruhnya Dalam Kehidupan* ,
Jurnal Tarbiyah Al-Awlad, Volume VI, Edisi 0 2 2016, hlm. 556

Secara umum istilah "*religion*" merupakan terjemahan dari bahasa Inggris "*religion*" dan merupakan kata serapan dari bahasa Latin (*religare*) dan mengandung arti solidaritas. Ahli bahasa Max Müller, yang juga pelopor dalam studi agama mengatakan bahwa akar dari kata "*religion*" dalam bahasa Latin, "*religio*", pada awalnya dipakai khususnya dalam arti "pemujaan terhadap Tuhan atau dewa, perlakuan yang penuh hati-hati pada hal-hal yang ilahi, kesalehan". Pada dunia yang berbasis bahasa Inggris, istilah "*religion*" kerap kali digunakan berselingan pada "*faith*" (keyakinan), "*belief system*" (sistem kepercayaan), atau juga kadang-kadang "*set of duties*" (sejumlah kewajiban).

Penggunaan istilah "*religion*" di Indonesia memiliki arti yang sama dengan istilah asing "*religion*" (Inggris) dan "*godsdienst*" (Belanda). Istilah "*agama*" bermula dari bahasa Sangsekerta, artinya mengacu pada adanya kepercayaan manusia berdasarkan wahyu ilahi.² Dalam pengertian linguistik, kata religi berasal dari suku kata "*a-gam-a*". Kata "*a*" berarti tidak, kata "*gam*" berarti "*pergi*" atau berjalan, dan akhiran "*a*" adalah kata sifat yang diperkuat secara permanen. Jadi istilah *agam* atau "*agama*"

²Laode Monto Bauto. *Perspektif Agama Dan Kebudayaan Dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia (Suatu Tinjauan Sosiologi Agama)*, JPIS, Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial, Volume 23, No. 2, Edisi Desember 2014, hlm. 12.

berarti “tidak meninggalkan” atau “tidak pergi” atau “menghuni” (abadi, kekal), sehingga secara umum kata “agama” atau “agama” merujuk pada pedoman hidup yang kekal.

Menurut kitab *Sunarigama*, kata agama berasal dari istilah agama, kata “a” berasal dari kata “awang-awang” yang maksudnya hampa atau kosong, dan kata “ga” diambil dari bahasa Bali, “ga” itu berasal dari kata “genah” yang bermakna tempat. Kemudian kata “ma” berasal dari kata “matahari” yang berarti terang dan bersinar. Agama dalam hal ini berarti Ambek (ajaran) yang menarik jalan yang misterius karena Tuhan adalah rahasia.

Menurut Sidi Gazalba, agama secara etimologis (asal kata) berasal dari bahasa Latin “relegere” atau “religere”. *Relegere* berarti perhatian dan pengertian dasar (*grondbegrip*), yaitu ketaatan terhadap aturan-aturan dasar. Artinya, menurut anggapan Romawi agama mewajibkan umatnya untuk memperhatikan hal yang sakral, yang juga dianggap sebagai istilah tabu atau *muharram*. “Religare” berarti belenggu, yaitu belenggu manusia dengan kekuatan gaib.

Pada umumnya bisa dikatakan bahwa istilah *religi* mempunyai maksud yang berarti kecenderungan batin (rohani) bagi manusia untuk berhubungan dengan kekuatan dalam alam semesta dalam mencari nilai dan makna berdasarkan apa yang dikenal dan dialami

manusia.³ Kekuatan tersebut dianggap suci dan dikagumi karena luar biasa. Dalam pengertian yang lain istilah “*religi*” memperlihatkan perilaku dan kebiasaan yang tradisional berdasarkan panduan buku-buku suci yang merupakan himpunan peraturan keagamaan yang dipakai sebagai panduan kehidupan manusia guna meningkatkan mutu kerohaniannya mencapai kesempurnaan. Dengan demikian istilah *kepercayaan* ataupun *religi* yang dimaksud adalah memperlihatkan adanya hubungan antara manusia memakai kekuasaan gaib dalam luar kekuasaan manusia, berdasarkan keyakinan dan agama menurut paham atau ajaran kepercayaan dan agama masing-masing, baik bagi warga yang sederhana budayanya, juga warga yang sudah maju budayanya. Singkatnya definisi keyakinan yang paling relevan yaitu menentukan pada sebuah “*keyakinan* atau *pemujaan*” terhadap “*Tuhan* atau *dewa*”, atau *pemujaan* terhadap Tuhan atau sesuatu yang dianggap “*supernatural*”, atau *relasi* manusia memakai sesuatu yang dianggap suci, spiritual dan Ilahi. Agama adalah hubungan atau ikatan antara manusia memakai Tuhan, dewa, atau spirit. Dari pemaparan yang telah dikemukakan terlihat bahwa istilah *kepercayaan* memiliki makna pengertian yang bervariasi sesuai dengan pengambilan kata yang diterapkan.

³A.B.TakkoBandung, *Pemaknaan Agama Dalam Perspektif Antropologi-Sosiologi*, Jurnal Al-Qalam, Volume 5 Nomor 24 Juli - Desember 2009, hlm. 447.

Secara pragmatis, seseorang yang mengikuti suatu ajaran agama adalah dikarenakan oleh kegunaannya. Sebagian besar orang meyakini bahwa agama dapat berguna bagi kebahagiaan dan keutuhan hidup. Namun dari sudut pandang sains sosial, kegunaan agama memiliki dimensi yang lain seperti apa yang dijelaskan di bawah ini:

1. Memberikan pandangan dunia pada satu budaya manusia. Agama bertujuan untuk memberikan pandangan dunia kepada manusia, karena agama selalu memberikan informasi tentang dunia (secara keseluruhan) dan posisi manusia di dunia. Penjelasan untuk masalah ini tentu sulit dalam pengertian manusia, tetapi ada sedikit penjelasan dari filsafat.
2. Beberapa pertanyaan yang terus diajukan orang adalah pertanyaan yang tidak dapat dijawab oleh pikiran manusia. Misalnya pertanyaan tentang dunia setelah kematian, makna hidup, nasib, dan sebagainya. Bagi kebanyakan orang pertanyaan-pertanyaan ini sangat menarik dan dapat dijawab, jadi agama berupaya untuk untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini.
3. Memainkan peran sosial. Agama merupakan faktor yang membentuk suatu kelompok manusia. Karena sistem agama menciptakan kesatuan tidak hanya dalam keyakinan yang sama, tetapi juga dalam tindakan, pandangan dunia dan nilai-nilai yang sama.
4. Memberi rasa peduli kepada sesuatu kelompok manusia. Sebagian besar agama di dunia pada kenyataannya menyarankan bahwa ajaran agama itu sendiri menguraikan kode etik yang harus dipatuhi

oleh para penganutnya. Dalam hal ini, maka agama dapat dikatakan mempunyai peran besar dalam kehidupan bermasyarakat.

B. Teori Asal-usul Agama

Kemunculan agama dapat dilihat baik dari perspektif teori revelasi maupun teori evolusi. Orang-orang yang percaya pada agama-agama besar dunia cenderung melihat agama-agama dalam sudut pandang teori revelasi atau teori wahyu dan mendefinisikannya secara prinsip. Nilai dan perintah yang diwahyukan oleh Tuhan. Di sisi lain, sebagian besar cendekiawan agama Barat modern mencoba menjelaskan historis agama dari sudut teori evolusi atau perkembangan berdasarkan berbagai ilmu seperti antropologi, sosiologi, dan psikologi serta lain sebagainya. Pemikiran modern menerima kemanusiaan sebagai langkah menuju sesuatu yang lebih bagus. Gerakan itu tidak bisa dicegah untuk bergerak atau dibatalkan. Menurut teori evolusi, umat manusia telah melalui beberapa tahap perkembangan intelektual dan berdasarkan teori ini para cendekiawan Barat telah menganalisa dan mentelaah agama sebagai makhluk hidup seperti halnya dunia fisika. Studi tentang agama begitu hebat sehingga dapat dikatakan "*Darwinism makes it possible*".⁴

⁴Eric.J. Sharpe, *Comparative, Religion A. History*, London: Gerald Duckqorth and Company. Ltd., 1986, hlm. 47-71.

Para antropolog generasi awal menitikberatkan perhatiannya pada problematika mengenai asal-muasal agama dan pada akhirnya mereka mengalami perbedaan dalam merumuskan kesimpulan. J.G. Frazer (1854- 1941), misalnya, mengungkapkan bahwa permulaan agama yaitu magi, namun berbeda halnya dengan E.B. Tylor (1832-1917) yang menyimpulkan bahwa permulaan agama adalah animisme, kemudian Wilhelm Schmidt (1868-1954) juga menyampaikan pendapatnya bahwa adanya paham monoteisme asli. Antropolog lainnya berargumen bahwa permulaan agama yakni paham pre-animisme, totemisme, fetisisme atau politeisme.

Para antropolog kemudian lebih tertarik pada peran agama dalam masyarakat dibanding asal-usulnya. Sementara antropolog sosial menganggap agama sebagai bagian dari masyarakat dan berfokus terutama pada studi suku tertentu dan analisis mitos, ritual dan simbol sehingga antropolog budaya mengacu pada agama sebagai seperangkat kepercayaan, ritual dan institusi.

Sebagaimana para antropolog yang memiliki perbedaan ketika menarik kesimpulan mengenai asal-usul agama, demikian juga para cendekiawan yang berupaya menemukan hakikat agama. Mereka pun memiliki argumen yang berbeda. Beberapa pendapat positif mengenai agama dan lainnya negatif. Di antara komentar positif, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) mendefinisikan agama yaitu "*perasaan ketergantungan mutlak*". Definisi ini berperan besar dalam pemikiran modern tentang agama. Menurutnya, agama mencakup

pengetahuan dan tindakan yang didasarkan pada "persepsi diri langsung" bahwa setiap manusia seutuhnya memiliki ketergantungan kepada sesuatu yang tidak terbatas di luar dirinya.⁵

Adapun pandangan negatif seputar agama yang diungkapkan antara lain oleh Karl Marx. (1818-1883) dan Frederick Engels (1820-1895), keduanya selalu digandengkan pada persepsi permulaan komunisme. Mereka kerap melihat agama sebagai suatu ilusi menemukan kehidupan yang lebih baik, karena mendapatkan kegagalan dan ketimpangan sosial dalam hidup. Manusia menciptakan agama, bukan sebaliknya. Mereka memproklamasikan agama sebagai "*candu masyarakat*", seperti obat yang menjadikan kebahagiaan palsu untuk masyarakat. Melenyapkan agama adalah suatu keharusan agar menemukan kebahagiaan yang sesungguhnya. Menurut Marx, perbuatan agama adalah petunjuk bahwa emansipasi belum tercapai. Maka, jika mau menikmati sepenuhnya kebahagiaan yang sebenarnya, agama haruslah di hapus dari kehidupan masyarakat.⁶

Sigmund Freud (1859-1930), pencetus disiplin psikologi modern, beranggapan bahwa agama sebagai

⁵John Lyden (.ed.), *Enduring Issues in Religion*, San Diego: Greenhaven Press, Inc., 1995, hlm. 18-19.

⁶Walter H Capps, *Religious Studies The Making of a Discipline*, USA : Fortress Press 1995, hlm. 38.

neurosis atau penyakit kejiwaan. Agama menurutnya sebagai sesuatu yang irasional dan tidak sehat dan orang akan menjadi lebih baik apabila bisa mendapatkan suatu pandangan yang "saintifik" atau "ilmiah" saat menolak agama serta ajaran-ajarannya yang tidak realistik.⁷ Pemikir eksistensialisme atheis terkenal, Paul Sartre (1905-1980) sangat kontradiktif terhadap standar moral transenden dalam bentuk apapun. Menurutnya, fakta bahwa Tuhan tidak ada membuat manusia bertanggung jawab atas nasib moralnya sendiri. Mereka yang memegang gagasan tentang Tuhan hanya menolak untuk bertanggung jawab. Padahal, jika Tuhan benar-benar ada, tidak ada yang berubah karena manusia masih harus menentukan pilihannya sendiri. Opini mengenai Tuhan tidak dapat membantu menyangkal fakta bahwa manusia "didorong secara bebas".⁸

C. Agama dalam Teks Kitab Suci Alquran

1. Istilah agama

Sebagai kitab suci, Alquran sebenarnya berbicara tentang evolusi kepercayaan dan agama orang-orang Arab yang hidup sebelum Muhammad dan di era kenabian. Alquran memiliki beberapa istilah yang berkaitan dengan makna dan keyakinan, yaitu:

⁷Walter H Capps, *Religious Studies The Making of a Discipline*, hlm. 39.

⁸Walter H Capps, *Religious Studies The Making of a Discipline*, hlm. 45.

a. Al-Din

Istilah “*al-dîn*” diberi arti agama, hal ini dapat dilihat pada Q.S-Kafirun ayat 6: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (*bagimu agamamu dan bagiku agamaku*). Secara bahasa kata *dîn* merupakan suatu bentuk dari *mashdar* (kata benda jadian) dan berasal dari akar katanya yaitu “*dana – yadînu*”. Dalam bahasa Arab, kata dasar yang asalnya terdiri dari huruf “*dal, ya dan nun*” mempunyai banyak arti, diantaranya adalah memberi pinjaman atau berhutang, paksaan, taat, menundukkan, melayani, kekuasaan, membalas, memiliki, pengaturan, hisab atau perhitungan, agama, kemenangan, adat, keputusan, aturan, undang-undang, merendahkan, kebiasaan dan perkara urusan.⁹ Maka, jika pengertian yang terkandung pada akar kata “*dana–yadînu*”, istilah *al-dîn* bermakna undang-undang atau peraturan penguasa alam semesta agar dapat dijadikan sebagai pedoman hidup, harus ditaati, dipatuhi dan akan dimintai pertanggungjawaban atas pengaplikasiannya seperti, kebaikan akan dibalas dengan kebaikan pula dan keburukan pun akan dibalas dengan keburukan juga. Dengan demikian, ketika istilah *al-dîn* meliputi makna semua aspek penguasaan alam semesta, maka kehidupan mulai dari aspek ekonomi, politik, budaya, pendidikan,

⁹Luwis Ma`luf, *Al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986, hlm. 231. Juga, Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwar*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997, hlm 437

hukum, sosial dan lain-lain menyangkut masalah duniawi dan ukhrawi.¹⁰

Dalam Alquran kata *al-dîn*, baik yang disebut secara sendiri maupun digandengkan dengan kata lain, diulang sebanyak 91 kali¹¹ dan dapat dirinci dalam tabel berikut.

Tabel 1

Bentuk-bentuk kata "*al-din*" yang disebut dalam Alquran

	Uraian bentuk kata " <i>al-dîn</i> "	Jumlah
	Dalam bentuk berdiri sendiri " <i>al-dîn</i> " (<i>al-dînu, al-dîni, al-dîna</i>)	53
	Bergandengan dhamir (kata ganti) jamak <i>mukhâthabah</i> "kum" = " <i>dînkum</i> "	11
	Bergandengan <i>dhamîr</i> (kata ganti) orang ketiga tunggal (<i>mufrad al-ghaib</i>) " <i>huwa</i> " = " <i>dînihi</i> "	2
	Bergandengan <i>dhamîr</i> (kata ganti) orang ketiga banyak (jamak <i>al-ghaib</i>)	10

¹⁰Abdurrahman Madjrie, *Meluruskan Aqidah*, Jakarta, Khairul Bayan, 2003, hlm. 14-15

¹¹ Muhammad Fu`ad `Abd al-Baqiy, *Al-Mu`jam al-Mufahras Lialfazh al-Qur`an al-Karim*, Surabaya, Maktabah Dahlan, tth, hlm. 340-342

	"hum" = "dînihim/dînuhum"	
	Bergandengan <i>dhamîr</i> (kata ganti) orang pertama tunggal (<i>mufrad al-mutakallim</i>) " <i>dîniy</i> "	2
	Bergandengan dengan kata " <i>yaum</i> " (hari) " <i>yaum al-dîn</i> "	13
Jumlah		91

Dalam terjemahan yang lazim, lafadz *al-dîn* yang dipakai di dalam Alquran merujuk pada banyak makna. Akan tetapi makna sesungguhnya dari *al-dîn* yang paling mendominasi dalam Alquran terdapat enam makna.

Pertama, *al-dîn* merupakan pembalasan atau balas jasa; terutama saat kata *al-dîn* bersanding dengan kata *yaum*. Ini bisa ditemukan dalam Alquran, Q.S al-Fâtihah/1: 3; al-Dzâriyat/51: 6; al-Shafat/37: 20, dan; al-Infithâr/82: 17-18:

وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ

*Tahukah kamu Apakah hari pembalasan itu?
Sekali lagi, tahukah kamu Apakah hari
pembalasan itu? (Q.S al-Infithar/82: 17-18)*

Kedua, kata *al-dîn* bermakna penyembahan atau ibadah. Ini dapat ditemukan dalam QS. al-Baqoroh/2 : 193, al-Nisa/4:, al-A'raf/7; al-Anfal/8: 39 QS.: 29; Yunus/10 : 22; Yusuf/12 : 40; al-Nahl/16: 52; al-Ankabut/29: 65; al-

Rum /30 : 30, Luqman/31: 32; al-Ghofir/40: 14, 65, al-Zumar/39 : 2, dan 3, dan al-Bayyinah/98 : 5.

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ۗ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ

“Luruskanlah muka (diri)mu di Setiap sembahyang dan sembahlah Allah dengan mengikhhlaskan ketaatanmu kepada-Nya. sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan (demikian pulalah kamu akan kembali kepadaNya”. (Q.S al-A’raf/7: 29)

Ketiga, kata *al-dîn* yang bermakna hukum atau undang-undang negara. Ini dapat ditemukan dalam Q.S Yusuf /12 : 76.

مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ
اللَّهُ

“Tiadalah patut Yusuf menghukum saudaranya menurut undang-undang Raja, kecuali Allah menghendaki-Nya.”

Keempat, lafadz *al-dîn* yang bermakna keyakinan yang dianut (agama) atau *millah*. Ini dapat ditemukan dalam QS.

Ali-Imran/3 : 24; al-Nisa/4 : 60; al-An'am/6 : 159; al-Syura/42 : 13; al-Ahzab/33 : 5; al-Mumtahanah 60/: 8, 9, dan; al-Kafirun/109 : 6.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ
وَعِيسَىٰ ۗ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ

“Dia telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama (kepada-Nya).” (Q.S al-Syura/42: 13)

Kelima, lafadz *al-dîn* yang bermakna patuh atau taat. Ini dapat ditemukan dalam QS. Imran/3: 83; Q.S al-Nahl/16 : 52; al-Ghafir/40: 65, dan; al Bayinah/98: 5.

وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا ۗ
أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ

“Dan kepunyaan-Nya-lah segala apa yang ada di langit dan di bumi, dan untuk-Nya-lah ketaatan itu selama-lamanya. Maka mengapa kamu bertakwa kepada selain Allah?” (Q.S al-Nahl/16: 52)

Mencermati penjelasan pada ayat-ayat di atas, kita dapat melihat bahwa makna agama dalam Alquran tidak sebatas gejala hubungan antara manusia dengan Ilahi atau gaib. Dalam konteks Islam, agama tidak hanya menyangkut hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan, tetapi juga hubungan horizontal antara sesama manusia. Mengenal dan menyembah Tuhan adalah inti dari semua agama dan kepercayaan. Kemungkinan kepercayaan ini bahkan setelah Alquran (Islam), seperti yang dikatakan para ahli, Potensi pengakuan ini telah dibawa oleh manusia ketika ia lahir ke dunia, bahkan menurut Alquran (Islam), sebagaimana diungkapkan oleh para ahli, telah menjadi ikrar (ikatan) primordial sebelum manusia terlahir. Hal itu digambarkan dalam Alquran surat al-A'raf/7 : 172.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
 وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ
 شَهِدْنَا

"Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), Kami menjadi saksi".

Ayat di atas menurut Thabatha'I sesungguhnya mengingatkan adanya perjanjian (ikatan primordial) antar

manusia dengan Tuhan.¹² Quraish Shihab dalam Kitab Tafsirnya *al-Misbah* mengungkapkan bahwa ayat tersebut lebih tepatnya diketahui sebagai ilustrasi mengenai aneka pembuktian perihal keesaan Allah yang ada pada diri manusia, fitrah dan akal fikiranya.¹³ Singkatnya, sudut pandang Islam (Alquran) menilai bahwa seluruh manusia yang terlahir ke dunia akan memiliki ikatan dengan perjanjian primordial tersebut. Oleh karenanya, secara realitas tidak akan mungkin ada seorang yang tidak mengakui adanya keberadaan Tuhan, terlepas entah seperti apa dan bagaimana ia mempersepsi mengenai Tuhan itu sendiri. Dari kesimpulan para ahli antropologi dan sosiologi, menunjukkan bahwa suku pedalaman atau primitif sekalipun memiliki ajaran mengenai Tuhan yang mereka sembah. Dari sini mereka berkesimpulan bahwa kecenderungan beragama adalah gejala universal. Manusia tak dapat menyangkal dari ber-Tuhan (beragama). Kebebasannya hanya untuk memilih antar satu agama dengan agama lain yang berbeda. Masalahnya yaitu agama mana yang akan dipilih dan diikuti itu tergantung persepsi, pengetahuan dan informasi yang diterimanya. Dalam perihal ini Alquran menyatakan bahwa fitrah ber-Tuhan

¹²Muhammad Husain al-Thabatha'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz VIII, Beirut: Mu'assas al-'A'lam lil Mathu'at, tth. h. 311

¹³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid V, Jakarta: Lintera Hati, 2006, hlm. 305-306

(beragama) harus lahirkan dan dikembangkan sesuai dengan fitrahnya.”¹⁴

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ
النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan Lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada perubahan pada fitrah Allah.”

Keenam, makna dari kata “*al-din*” merupakan syariat atau sistem kehidupan di bawah kuasa Tuhan (*al-Syariat wa al-Nizham al-Ka'in tahta Sulthan Allah wa Hakimiyyatihi*). Kata *al-din* terhadap makna ini terlihat dalam QS. Yunus ayat 104-105. Kata “*al-din*” dalam ayat di atas mempunyai arti syariat dan sistem kehidupan (*amaliyah*) yang dilakukan manusia terhadap ajaran agama. Jika hukum dan syariat dimana manusia memiliki ikatan dan ketundukan terhadap perundang-undangan yang berasal dari Tuhan, maka ia telah berada dalam agama Tuhan. Al-Thabari menggunakan kata *al-din* terhadap syariat yang berasal dari Tuhan, maka bagi umat Islam terikat dengan syariat tersebut bukan berpaling kepada syariat-syariat sebelumnya seperti Yahudi dan

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid V, hlm. 305-306

Nasrani.¹⁵ Sedangkan jika ia tunduk pada sistem dan perundang-undangan buatan manusia, maka ia telah berada dalam sistem buatan manusia, seperti yang telah dipaparkan dalam QS. Yusuf ayat 76; “*Tidaklah patut Yusuf menghukum saudaranya menurut aturan Raja*”. Pengertian dari kata *al-din* dalam ayat ini merujuk pada suatu sistem kekuasaan Raja Mesir pada masa Nabi Yusuf.

b. Al-Millah

Dari sisi bahasa (perspektif etimologi), kata *al-millah* berasal dari Bahasa Aram. Aram yaitu diantara salah satu suku berada di jazirah Arabia.¹⁶ Menurut Az-Zamakhsyari, kata *millah* memiliki makna yaitu tata cara yang dilalui. Ar-Raghib al-Ashfahani (w.502 H) menyebutkan, *millah* seperti juga dengan *dîn* adalah sebutan bagi apa yang telah disyariatkan oleh Allah kepada ummat manusia dengan perantara para Nabi-Nya, supaya manusia bisa berkomunikasi dengan-Nya. Pengertian selaras dikatakan pula oleh Ibrahim dalam *al-Mu'jam al-Wasith*.¹⁷ Dalam bahasa Turki diistilahkan dengan “*millet*”, istilah yang dipakai pada Turki Utsmani bagi semua agama yang

¹⁵Al-Thabari, *Jâmi` al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Juz XV, t.tp: Mua`ssasat al-Risalah, 1420 H/ 2000 M, hlm.217

¹⁶ M. Yudie R. Haryono, *Bahasa Politik Alquran: Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks*, Bekasi: Gugus Press, 2002, hlm. 244

¹⁷Ibrahim Anis, *Al-Mu'jam al-Waisth*, Jilid II, Kairo, Majma' al-Lughah al-Arabiyyah. tth. hlm. 887.

berkembang di wilayahnya. Bahkan dalam bahasa Turki dan Persia, kata “*millet*” kerap digunakan pada pengertian “bangsa, rakyat, atau negara”.¹⁸

Dalam pengaplikasiannya, kata *millah* sering diperuntukkan pada Nabi yang membawanya, misalnya *millah* Abraham (Ibrahim), *millah* para Nabi (Syu’aib, Ismail, dan keturunan Ishaq as.). Kata yang kerap dipakai Alquran untuk memaknai *millah* yaitu kata *dîn*, yang berasal dari kata “*dana-yadînu-dînan*; jika ia menyertai, menyerah kepada, dan menaati seseorang”. Beberapa ulama seperti Abu al-A’la al-Mawdudi mendefenisikan *millah* dengan *din* yang mempunyai karakteristik sama, dimana kata *dîn* tersebut mempunyai tiga arti; *pertama*, kehormatan pemerintah, negara dan kekuasaan; *kedua*, ketundukan, kepatuhan, penghambaan dan penyerahan diri; arti *ketiga*, memperhitungkan, mengadili, memberi hukuman atas perbuatan-perbuatan.¹⁹K

Kata *millah* sendiri tercatat dalam lima belas ayat Alquran dengan berbagai konteks bahasan, yang umumnya berhubungan dengan para Nabi, khususnya Nabi Abraham

¹⁸ Cyrill Glasse, *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, Jakarta: Raja Grafindo, 1999, hlm .269.

¹⁹Abu al-A’la al-Mawdudi, *Dasar-dasar Islam*, penerj. Achsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1997, hlm. 94.

(Ibrahim).²⁰ Beberapa derivasi kata *millah* dalam Alquran diantaranya surat al Baqarah /2; 130:

وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ

Lalu siapa yang tidak suka akan millah Ibrahim, selain orang yang membodohkan dirinya sendiri ...”

Munasabah ayat tersebut dengan ayat sebelumnya menjelaskan bahwa ayat tersebut sebagai penutup dari cita-cita dan harapan Ibrahim dalam konteks ini Alquran surat Al-Baqarah/2: 126-129. Teks ayat dengan makna serupa terulang kembali dalam surat Ibrahim ayat 35-41.

Kata “*millah*” terdapat pula dalam surat Ali Imran: 97. Al-Thabari dalam *Jamiul Bayan* menjelaskan maksud dari kata *millah* ada *hanif* yakni lurus dengan makna tauhid.²¹ Artinya, tauhidnya Ibrahim yang mengesakan tuhan. Selain itu, Ar-Razi berpandangan dalam kitab *mafatihul ghaib* “*millah*” Ibrahim adalah sama dengan *millah* yang dibawa oleh Muhammad Saw. yang mengajarkan manusia akan keesaan Tuhan dengan ajaran tauhid, Maksud *millah* Ibrahim adalah *millah* yang dibawa Nabi Muhammad Saw yang *ushulnya* sama mengajak manusia untuk mengesakan

²⁰Muhammad Fu'ad 'Abdu al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfazh Alquran Al-Karim*, , hlm. 676.

²¹Al-Thabari, *Jâmi` al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Juz VI, hlm.26

tuhan dan meyakini kenabian serta memiliki akhlak yang mulia. Akan tetapi berbeda di dalam *furu'* atau syariatnya dan ibadah. Karena syariat disesuaikan dengan kondisi. Dalam syariat Ibrahim tidak mewajibkan untuk meyakini kenabian Muhammad berbeda dengan syariat Islam meyakini akan *nubuat* Ibrahim yang tertuang dalam rukun iman percaya kepada para nabi dan rasul. Di samping *nubuat* dan kerasulan beberapa ibadah yang disyariatkan kepada Ibrahim telah di *mansukh* dalam Alquran, namun secara *ushul* sama-sama membawa pesan tauhid, nubuat dan akhlak yang mulia.²² Sehingga inilah yang menjadi pembeda antara syariat Ibrahim dan Muhammad.

Dapat disimpulkan bahwa ar-Razi berpandangan bahwa defenisi *millah* memiliki dua arti yaitu *ushul* dan *furu*. Secara *Ushul* kata *millah* berarti agama yang sama-sama membawa pesan sama meng-Esa-kan Tuhan. Sementara secara *furu* defenisi *millah* berarti *syariat*. Dalam konteks syariat tidak semua yang menjadi syariat Ibrahim berlaku pula dalam syariat Muhammad.

Kata *millah di* dalam Alquran tidak disandarkan kepada Allah (*millah Allah*) berbeda dengan kata *din*. *Dîn* disandarkan menjadi *dîn Allah* dikarenakan melihat Allah sebagai Pemilik dan Sumber dari *dîn* tersebut. Karena itu Allah sebagai *ad-Dayyan* (Sumber dan Yang memerintahkan hukum). Jika kata *dîn* disandarkan pada pengikutnya, seperti kata *dîniy* (agamaku) atau *dînuhum*

²²Fakhr al-Din al-Razi, Mafatihul Ghaib, Juz VIII, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabiy, 1440 H, hlm. 294

(agama kalian), maka hak tersebut didasarkan pada ketaatan dan ketundukan dari si penganut. Sehingga tafsiran para mufasir memberikan definisi yang sama antara *millah* dan *din*. Meskipun penggunaan kata *millah* tidak disandarkan kepada Allah, tidak mengurangi keuniversalan ajaran Ibrahim dengan Tauhidnya sehingga dijuluki bapaknya para nabi. Dalam hal ini Alquran menegaskan dalam surat al-Baqarah /2: 124 dengan kata imam.

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia".

Kata *imam* dari ayat di atas pun bermakna bahwa Ibrahim membawa *millah* dan misi yang bersifat universal; *rahmatan li al-alamin*. Apabila Ibrahim sendiri dijanjikan sebagai pemimpin bagi seluruh manusia, ini artinya kepada anak generasinya pun berlaku hal yang sama. Karenanya, doktrin agama bahwa setiap Nabi diutus hanya untuk bangsanya sendiri (nabi lokal) adalah sebuah penyimpangan. Demikian pula dengan universalitas Kitab Suci yang dibawanya juga berlaku kepada semua manusia, semua suku bangsa, bukan hanya khusus kepada Bani

Israil atau Bani Ismail semata. Allah, misalnya, menegaskan bahwa Kitab Suci Taurat dan Injil adalah Kitab pedoman bagi seluruh umat manusia, demikian halnya dengan Alquran. Apabila Kitab Suci sebagai petunjuk para nabi dan rasul bersifat universal, maka para rasul sebagai pemberi risalah juga bersifat universal, karena mereka bertindak atas dasar pedoman wahyu dalam Kitab Suci itu. Semua kepemimpinan dan misi para nabi selarasnya bersifat universal, meskipun pada awal mula kenabiannya atau masa hidupnya mereka memulai da'wahnya dari bangsanya masing-masing. Hal ini bukan tanpa sebab melainkan setiap bangsa memiliki akar historis masing-masing, sehingga setiap nabi dan rasul memulai misinya dari bangsanya sendiri.

c. Syari'ah

Secara etimologis, *syari'ah* atau *syara'* menurut kata dasarnya bermakna jalan ke sumber air atau jalan terang yang harus dilewati atau jalan yang harus diikuti oleh orang-orang beriman. Seluruh umat memiliki *syir'ah* yakni *syariat*. Kemudian pengertian kata ini dipinjam agar dapat digunakan untuk pengertian istilah bagi setiap jalan yang ditetapkan oleh Allah yang tidak berubah, yang datang untuk kita melalui salah seorang nabi. Pendapat lain menurut Thaba'thaba'i dalam kata *syariat* diambil dari akar kata "*syara'a*" yang berarti "air yang banyak" atau "jalan menuju sumber air". Dari pengertian tersebut, selanjutnya diambil untuk menyebut jalan ketuhanan.

Agama merupakan sumber kehidupan rohani sebagaimana air yang menjadi sumber kehidupan jasmani.²³

Secara terminologis Syari'ah dalam berbagai pengertian ulama Islam adalah aturan-aturan atau hukum-hukum Tuhan yang tertuang dalam Alquran dan Sunnah Nabi Muhammad Saw.²⁴ Aturan-aturan tersebut meliputi kompleksitas kebutuhan manusia baik yang bersifat individual maupun kolektif. Artinya, syari'ah merupakan penumbuhan (pelembagaan) kehendak Tuhan sehingga manusia harus hidup secara pribadi dan bermasyarakat. Syariat dalam pengertian istilah yang berlaku adalah aturan yang diletakkan oleh Allah Swt, bagi para hamba-Nya berupa hukum-hukum yang dibawa oleh salah seorang nabi di antara para nabi-Nya. Jadi syariat adalah buatan Allah bukan hasil ijtihad manusia; bersifat tetap, tidak berubah. Syariat merupakan jalan terbentang yang diperuntukkan bagi suatu umat tertentu dan nabi tertentu yang diutus, dan untuk umat tertentu pula, sebagaimana

²³ Abdul Ghafur, *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein ath-Thabathaba'i*, (Yogyakarta:Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 170.

²⁴At-Thabari, *Jamiul Bayan Fi Tafsir Al Quran*, Juz X, hlm. 977

syariat Nuh, syariat Musa, syariat Isa, dan syariat Muhammad.²⁵

Dalam hal ini, maka syariat mempunyai makna yang spesifik dibanding *din* yang bersifat universal dan mencakup seluruh umat. Begitu spesifiknya kata syariat ini, sehingga ia tidak dapat dinisbahkan kecuali kepada orang yang membawa dan menyampaikannya. Penyebutan kata syariat Ibrahim bersifat khusus bagi syariat Ibrahim, dan tidak mungkin disebutkan dengan syariat Ibrahim dan Isa. Karena syariat Ibrahim adalah khusus dan syariat Isa adalah khusus pula.

Dengan demikian, mulai terlihat perbedaan antara penggunaan kata *millah*, *din* dan *syir'ah*. Apabila *millah* dan *din* bermakna universal dengan pesan tauhidnya, hanya berbeda penisbatan. Istilah *syir'ah* lebih spesifik terkait pada aturan, hukum dan ketentuan yang mengikat pada umat tertentu. Apabila terdapat syariat baru yang dibawa oleh para rasul dalam wahyu maka syariat baru tersebutlah yang digunakan. Penghapusan syariat sebelumnya di-*mansukh* (abrogasi) dalam Alquran sebagaimana dalam surat al-Baqarah ayat 106. Legitimasi terdapatnya suatu perbedaan syariat dalam fiqh dikenal dengan *syarhu man qablana*.

d. Manhaj

²⁵Abdul Ghafur, *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein ath-Thabathaba'i*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008, hlm. 171.

Manhaj dalam bahasa Arab adalah sebuah jalan terang yang ditempuh al-Thabari berpendapat bahwa jalan yang terang dan jelas, yakni jalan yang ditempuh dengan terang dan jelas.²⁶

Kata *manhaj* terdapat pada surat al Maidah/5; 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ
مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَآخُذْكُمْ بِبَيْنَهُمْ بِمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۗ
لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ
لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ
فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“Dan Kami telah turunkan kepadamu Alquran dengan membawa kebenaran, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan

²⁶ Al-Thabari, *Jamiul Bayan Fi Tafsir Al Quran*, Juz X, hlm 377

janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu, Kami berikan aturan (syir'ah) dan jalan yang terang (minhaj). Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberiannya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah tempat kembali kamu selamanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu."

Menurut Ibnu Abbas, kata *manhaj* pada ayat tersebut bermakna sunnah. Sedangkan sunnah artinya jalan yang ditempuh dan sangat terang. Demikian pula Ibnu Katsir menjelaskan hal yang sama.²⁷

Dari beberapa kata yang digunakan dalam mengistilahkan agama dalam Alquran al-Thabathabai memberikan titik terang terhadap perbedaan kata-kata tersebut, penggunaan kata syariat dalam Alquran memiliki makna lebih khusus dari pada *al-din*. *Syariat* merupakan jalan atau cara-cara yang ditempuh oleh suatu masyarakat/bangsa atau oleh seorang nabi, seperti syari'at Nabi Nuh, syari'at Nabi Ibrahim, syari'at Nabi Musa, syari'at Nabi Isa dan syari'at Nabi Muhammad Saw.

²⁷Abû al-Fidâ' Ismâ'il bin Umar bin Katsîr, Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm, Juz III, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H, hl.127

Sementara *din* merupakan jalan ketuhanan (*al-thariqah al-ilahiyah*) yang bersifat menyeluruh (universal) untuk semua bangsa. Syariat dapat di-*naskh* (dihapus/diganti), namun tidak untuk *din*.²⁸ Beberapa ulama kontemporer seperti Thaba'thaba'i, Sayyid Sabiq, dan Muhammad Syaltut, membedakan antara syariat dan aqidah, antara *din*, *millah* dan syariat. Aqidah merupakan dasar prinsipal agama, sedang syariat ialah cabang, atau jalan menuju agama. Aqidah hanya satu dan sama antara satu nabi dengan nabi yang lain. Sedang syariat bisa berbeda-beda dari satu nabi ke nabi yang lain karena tergantung masa (zaman) dan umat yang berbeda pula.

2. Agama-agama dalam Alquran

Dari pemaparan sebelumnya mengenai kata *din* yang dalam bahasa Indonesia diistilahkan dengan arti "agama", dapat ditarik kesimpulan bahwa *dîn* memiliki dua pengertian yang digunakan secara umum dan khusus. Dalam artian umum agama bersifat luas yakni *sunah*, *tariqah* dan *sabil* yang berlaku di masyarakat sehingga semua kepercayaan adalah agama saat mereka percaya akan adanya sesuatu yang lain di luar mereka dalam istilah studi agama yang *adikodrati* di luar batas manusia. Sedangkan dalam pengertian khusus agama merupakan sunah atau *tariqah ilahiyah* yang berlaku untuk seluruh umat manusia. Agama dalam arti khusus ini selaras dengan

²⁸Muhammad Husain al-Thabatha'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz VIII, Beirut: Mu`assah al-'A'lamî lil Mathu'at, tth, hlm 358.

fitrah manusia yang bertujuan untuk mencapai kebahagiaan. Agama yang sesuai dengan fitrah seperti ini ialah agama yang benar, yang tidak dapat ditemukan kecuali dengan adanya petunjuk wahyu dan kenabian.²⁹

Agama dalam kemutlakannya memiliki fungsi sebagai pedoman dan panutan hidup yang membutuhkan kadar kepastian yang tinggi serta memberikan kepastian yang tinggi pula. Atas dasar tersebut maka suatu ajaran agama berada dalam daya dan kemampuan manusia untuk melaksanakannya, jika tidak maka agama menjadi *absurd*.³⁰

Islam sebagai sebuah nama agama, yang disebut bergandengan (dikaitkan) langsung dengan kata *al-din* (agama) sebanyak 3 kali, yaitu: QS Ali 'Imran /3 : 19 dan 85; dan Q.S al-Maidah/5: 3.³¹ Salah satu misalnya:

...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ
نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

*"Pada hari ini telah Ku sempurnakan untuk
kamu agamamu, dan telah Ku cukupkan*

²⁹Sadullah Afandy, *Menyoal Status Agama Pra Islam*, Bandung: Mizan, 2015, hlm 169.

³⁰Nurkholis Madjid, *Islam dan Doktrin Peradaban*, Jakarta, Paramadina, hlm. 329.

³¹Muhammad Fuad 'Abd Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras Lialfazh al-Qur'an al-Karim*, hlm. 453

*kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku ridhai
Islam itu jadi agama bagimu.” (Q.S al-
Maidah/5: 3)*

Kata "Islam" tidak ada hubungannya dengan kepribadian seseorang, nama ras, suku atau daerah. Islam mengandung makna dan prinsip yang dapat didefinisikan secara tersendiri dan dipahami secara utuh apabila dipahami secara menyeluruh. Sebagaimana yang terdapat dalam surat Ali Imran 3:19, 67 dan 83; al-Hajj:18, dan al-Syura: 13.

Secara bahasa kata Islam (bahasa Arab) merupakan bentuk *mashdar* (kata benda jadian) dari kata kerja "*aslama – yuslimu*". Bentuk kata kerja "*aslama*" ini berawal dari akar kata "*salima*" yang menurut kamus bahasa makna dasarnya ialah selamat (bebas) dari bahaya atau cacat. Dari akar kata ini muncul (terbentuk) beberapa kata yaitu: "*salīm*" yang artinya sehat; "*al-silm*" dan "*al-salām*" artinya damai (perdamaian), ketentraman, ketenangan dan keamanan serta; "*sallama, aslama, dan istaslama*" artinya tunduk, patuh, pasrah, menyerah berserah diri, dan memberi hormat.³² Dilihat dari makna-makna yang terkandung dalam arti dasar dari akar kata "*salima*" atau "*aslama*" ini, maka Islam sebagai sebuah agama yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW intinya

³² A.W Munawwir, *Kamus al-Munawwar*, hlm. 654-655

mengedepankan keselamatan, perdamaian dan ketentraman serta ketaatan kepada Tuhan.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan Tiadalah Kami mengutus engkau (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”. (Q.S al-Anbiya/21 : 107)

Menurut Waryono dengan mengutip pendapat Thaba'thaba'i, mengatakan bahwa *Islam, taslim, dan istislam* memiliki arti yang serupa, yaitu tunduk patuh dan menerima hukum-hukum Allah. Islam itu memiliki hierarki, yaitu; *Pertama*, menerima dan mematuhi (secara lahiriah) perintah dan larangan Allah Swt dengan menyebut dua kalimat syahadat, tidak menjadi soal apakah ia menyebutnya dengan sepenuh hati atau tidak. Islam seperti ini sebagaimana yang difirmankan Allah dalam al-Hujurat ayat 14. *Kedua*, kepasrahan dan ketundukan hati untuk menerima keyakinan yang benar secara terperinci dengan diikuti perbuatan amal soleh, sungguh pun terkadang ia berbuat salah, seperti yang telah difirmankan Allah dalam al-Baqarah ayat 208, al-Hujurat ayat 15, al Shaff ayat 11. *Ketiga*, sebagaimana Islam pada level kedua dengan penyempurnaan akhlak yang sesuai dengan tuntunan iman, yang membuat semua sifat dan kecenderungan kepada dunia tunduk. Ibadah pada tingkatan ini seolah ia melihat Allah yang selanjutnya dikenal dengan *term* Ihsan. *Keempat*, adalah tingkatan di atas *Ihsan* bahwa ia benar-benar melaksanakan

pengabdian dan tunduk sepenuhnya kepada semua keinginan dan kehendak Tuhan serta menerima segala yang dicintai dan diridhai-Nya.³³

Ibn Katsir mengutarakan hal serupa saat menafsirkan surat Ali Imran ayat 83 "*dan barang siapa menganut agama selain sikap pasrah (al-Islam) itu, ia tidak akan diterima, dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi*". Menurut Ibn Katsir mereka yang pasrah (muslimun) itu mengatakan yang dimaksud ialah "mereka dari kalangan umat ini yang percaya pada semua nabi yang diutus, pada semua Kitab Suci yang diturunkan, mereka tidak mengingkarinya sedikitpun, melainkan menerima kebenaran segala sesuatu yang diturunkan dari sisi Tuhan dan dengan semua nabi yang dibangkitkan oleh Tuhan".³⁴ Sedangkan *al-Zamakhsari dalam al-Khasyaf* memberi makna pada perkataan muslimun sebagai "mereka yang bertauhid dan mengikhlaskan diri pada-Nya", dan mengartikan al-Islam sebagai sikap mengesakan (bertauhid) dan sikap pasrah diri kepada Tuhan".³⁵

³³Waryono Abdul Ghafur. *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein ath-Thabathabai*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008, hlm 197.

³⁴ Ibn Katsir, jilid 1, hlm. 380.

³⁵ Al Zamakhsari, *Tafsir al-Khasysyaf*, Teheran: Intisharat-e Aftab, jilid 1, hlm. 442.

Berbeda halnya terhadap pendapat Muhammad Arkoun yang tidak mengaplikasikan term Islam dengan istilah “kepasrahan” yang terkadang digunakan untuk memperjelas arti “penyerahan”. Arkoun beranggapan bahwa manusia muslim tidak disuruh pasrah di hadapan Tuhan melainkan ungkapan syukur akan nikmat dari pengangkatan derajat manusia muslim oleh Allah, sehingga menjadikan komunikasi ketaatan yang penuh rasa cinta dan syukur antara *al-Khaliq* dan makhluk. Sehingga Arkoun mendefinisikan Islam yang cenderung memberi arti dengan memberikan (mempercayakan) keseluruhan jiwa (raga) seseorang kepada Tuhan (Allah).³⁶

Adapun penggunaan nama Islam, Sadullah mengutip pendapat Joseph Schact yang berargumen mengenai Islam bahwa Islam tidak dinisbatkan kepada pembawanya Muhammad. Islam tidak dikatakan dengan *Muhammadanism* sebagaimana istilah Kristen yang dijadikan nama bagi pengikut Yesus Kristus.³⁷ Islam pada arti intuisi resmi dimulai ketika Muhammad diangkat menjadi nabi pada usia 40 tahun di abad ke 7 M, saat menyendiri di Gua Hira. Sebagai tradisi ajaran *hanif* yang menjadi keyakinan leluhurnya. Dan salah satu bukti kenabian bahwa Muhammad tidak mengikuti kepercayaan

³⁶ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, Yogyakarta: LPMI dan Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 17.

³⁷ Joseph Schact, *The Origins of Muhammad Jurispurdance*, Oxford, 1959, hlm. 184.

orang Quraisy yang tengah berkembang pada masa tersebut.³⁸

Karen Armstrong berpendapat bahwa Islam merupakan suatu ajaran yang dibawa Muhammad sebagai penerus dari ajaran agama monoteisme sebelumnya yakni Yahudi dan Nasrani yakni kepercayaan kepada Allah yang menciptakan dunia dan seluruh umat manusia dari awal hingga akhir zaman, akan dimintai pertanggungjawabannya selama hidup di dunia dan akan diadili se adil-adilnya di akhirat.³⁹ Hal serupa juga dikatakan oleh Philip K. Hitti, Ia berpendapat bahwa Islam dengan Alquran ialah satu dari tiga agama monoteisme yang berkembang di wilayah Semith. Islam dipandang sebagai agama yang paling mirip dengan Yahudi dalam Perjanjian Lamanya, dari pada dengan Kristen dalam Perjanjian Barunya. Sehingga inilah yang selanjutnya diasumsikan bahwa Islam tidak dapat dikatakan sebagai agama baru.⁴⁰ Dari pernyataan di atas, terlihat bahwa banyak ragam defenisi tentang Islam. Pemaknaan Islam lebih universal sebagaimana yang terdapat dalam surat Ali Imran (3) ayat 19 dan 85. Keuniversalan ini dimaknai bahwa Islam merupakan suatu bentuk sikap pasrah

³⁸Abdul Karim, *Hegemony Quraisy*, Agama, Budaya, Kekuasaan. Yogyakarta: LKiS, hlm. 184.

³⁹Karen Armstrong, *Islam: A Short History*. terj, Surabaya: Ikon Teralitera, 2004, hlm. 4.

⁴⁰Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj, Jakarta, Serambi, 2008. hlm. 160.

kepada Tuhan Yang Maha Esa, artinya seluruh ajaran yang datang sebelum Islam menyampaikan misi yang sama.

Di samping menyebut Islam sebagai agama, Alquran juga menyebut beberapa agama atau kelompok penganut agama tertentu. Nama agama atau pengikut agama yang kerap dikatakan di dalam Alquran adalah Yahudi (*al-Yahudu*) dan Nasrani (*al-Nashara*). Alquran banyak mengisahkan tentang agama, umat Yahudi dan Nasrani dikarenakan bangsa Arab telah mengenal dua agama tersebut dan saat Nabi Saw telah tinggal di Madinah, umat Islam hidup berdampingan dengan kedua pemeluk agama tersebut.

Agama Yahudi termasuk sebagai agama Samawi yang diakui. Agama ini berpusat di daerah Israel, diklaim sebagai agama tertua di dunia dan berasal dari Ibrahim.⁴¹ Telah banyak pemaparan seputar agama Yahudi, diantaranya yang menyatakan bahwa agama Yahudi itu ialah suatu keyakinan yang dihubungkan dengan ide ketuhanan serta perwujudan suatu bangsa yang telah dipilih Tuhan. Ada juga yang berpendapat bahwa agama Yahudi merupakan agama yang dihasilkan oleh proses perkembangan sejarah Bani Israil yang telah melewati zaman sekian lama, ditumbuhkan dari ide Taurat, Talmud dan watak pembawaan bangsa Israil itu sendiri. Menurut sebagian sejarawan, bangsa Yahudi hakikatnya ialah bangsa perpaduan dari berbagai unsur (*mixed race*) yang

⁴¹Romdlon, *Agama agama Dunia*, Yogyakarta : IAIN SUKA Press : 1988 , hlm. 296

dipersatukan oleh satu nasib dan watak.⁴² Agama Yahudi berpedoman pada Taurat. Mereka hidup mengembara seperti orang Badui. Untuk mendapatkan wilayah sebagai tempat tinggal, bangsa ini melakukan peperangan dengan penduduk pribumi. Salah satunya yaitu berperang dengan penduduk Kananiah (Palestine). Dasar pemikiran dan tingkah laku Yahudi adalah Talmud, yaitu pedoman rahasia yang tidak diketahui dengan pasti kecuali oleh mereka sendiri.⁴³ Sehingga posisi agama Yahudi yang pada mulanya sebagai agama samawi seakan berganti menjadi organisasi rahasia.

Sejarah agama Yahudi diketahui telah ada sejak kemunculan Nabi Musa (4000 tahun yang lalu). Beliau lahir tahun 1570 SM dan wafat tahun 1450 SM. Ketika telah berusia usia 40 tahun, beliau mendapatkan mandat dari Tuhan untuk menerima wahyu. Diawali dengan tugas pertamanya sebagai seorang nabi, Nabi Musa membebaskan bani (bangsa) Israil keturunan Nabi Ya'kub as yang pada waktu itu diperbudak oleh bangsa Mesir.⁴⁴

Dalam pemahaman agama Yahudi, mereka mempunyai seperti keyakinan terhadap "Goya". Goya yang dalam bahasa Ibrani disebut sebagai "Gentiles" merupakan

⁴² Romdlon, *Agama agama Dunia*, hlm, 296

⁴³William G. Carr, *Yahudi Menggenggam Dunia*, Jakarta: Pustaka, Al Kautsar, 1982, hlm. 17

⁴⁴ Abu Ahmadi, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991, hlm. 152.

keyakinan bahwa mereka diciptakan sebagai bangsa (umat) pilihan Tuhan dan bangsa lain diciptakan Tuhan hanya untuk melayani Yahudi semata. Agama Yahudi dalam kehidupan keagamaannya memiliki berbagai keyakinan, misalnya mengenai kedatangan akan Sang Messiah, konsep ketuhanan maupun ritual-ritual ibadahnya. Kitab suci agama Yahudi juga telah diakui sebagai dari bagian kitab suci agama Kristen yaitu Taurat atau Perjanjian Lama. Selain Kitab Taurat, mereka juga mengakui kesucian beberapa kitab, seperti *Talmud* dan *protokol-protokol Pendeta Zionis*. Talmud ialah suatu himpunan tafsiran mengenai kitab suci yang pertama, yaitu Taurat. Tafsiran ini berisi tentang hukum, peradaban, kemanusiaan dan ketuhanan. Kandungannya berisi tentang kejadian atau sejarah bangsa Yahudi ribuan tahun yang lalu. Sejarah umat Yahudi pada masa lalu mereka gunakan sebagai pedoman hidup. Mereka lebih memuliakan Talmud daripada Taurat.⁴⁵

Adapun "*Nashara*" merupakan sebuah agama yang terdapat dalam Alquran, dalam bahasa Indonesia disebut menjadi Nasrani, Kristen atau Masehi. Kata *nashara* kerap ditautkan sebuah nama kota yang terletak di sebelah utara Palestina, *Nazareth*. Di kota ini, Isa as atau disebut Yesus sang pemawa ajaran ini dilahirkan dan dibesarkan, sehingga pengikutnya disebut umat Nasrani. Disebut juga Kristen, berasal dari kata Yunani "*khritos*" yang artinya

⁴⁵ Huston Smith, *The Religious of Man*, terjemahan, New York : Perennial Library, Harper & Row, 1985, hlm. 335

diurapi, sehingga penganutnya disebut umat Kristen (di Barat disebut *Christianity*). Sedangkan Masehi ada hubungannya dengan kata *Messias* (bahasa Ibrani) atau al-Masih (al-Masih Isa bin Maryam), yang juga bermakna diurapi. Namun begitu, Alquran menyebut pengikut agama yang dibawa nabi Isa as ini dengan sebutan Nashara.⁴⁶

Tema mengenai Nasrani dapat ditemui dalam Alquran yang tersebar di beberapa surah antara lain yaitu surah al-Baqarah/2: 62; surah Ali Imran/3: 55, 199; surah al-Maidah/5: 66, 82-83; al-Qashash: 52-55; dan al-Hadid: 27. QS al Baqarah/2: 62.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ
أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

⁴⁶ Abu Ahmadi, *Perbandingan Agama*, hlm. 67-68

Ayat di atas menggambarkan eksistensi umat Kristen yang diakui oleh Alquran sebagai “komunitas religius”. Dan dalam ayat ini dijelaskan juga bahwa Islam, Kristen maupun Yahudi sama-sama memiliki peluang untuk mendapatkan rahmat Tuhan. Dengan syarat mereka harus beriman kepada Tuhan dan hari akhir serta beramal saleh. McAuliffe berpendapat bahwa kata “*nashara*” yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 62, setidaknya memiliki tiga makna. *Pertama*, *nashr* yang berarti menolong. Arti ini berasal dari linguistik kata *nashara* yang memiliki dasar yang sama dengan kata *nashr* yang berarti pertolongan. *Kedua*, *nashara* identik dengan nama tempat, *nasirah*. Nama tempat tersebut identik dengan tempat dimana Yesus hidup, yakni Nazareth. *Ketiga*, *nashara* hampir semakna dengan makna pertama yaitu sebagai penolong. Arti tersebut selaras dengan makna yang terkandung dalam surat as-Shafat ayat 14 “*ansharallah*”.⁴⁷

Dengan demikian, kata “*nashara*” dalam bahasa Alquran adalah “*anshar*”. Kata kerja “*anshar*” adalah “*nashara*” yang berarti “mendukung, membantu, menolong, mendampingi dan sebagainya. Jadi “*anshaar*” berarti “para pendukung”. Konteks kata tersebut membuktikan bahwa

⁴⁷Jane Dammen McAuliffe, *Quranic Hermeneutics: The Views Of Al-Tabari And Ibn Kathir*, dalam Andrew Rippin (ed), *Approaches To The History Of The Interpretation Of The Qur'an*, Oxford: Clarendon Press, 1988, hlm. 46.

konteks religius dan makna khusus kata “*anshar*” saat digunakan untuk menunjukkan orang-orang Kristen. Istilah “*anshar*” ditemukan dalam konteks penyebutan orang-orang Kristen sebagai “*anshaar Isa di jalan Allah*” yang pada dasarnya merupakan “para pendukung Allah” yang mengikuti ajaran yang dibawa oleh Isa As.

Dalam Alquran, ayat-ayat yang berbicara tentang Yahudi lebih mendominasi dibanding ayat-ayat yang membicarakan tentang Nasrani. Selan itu dapat diketahui juga bahwa Alquran lebih mendominasi penyebutan kaum Nasrani yang berada di Madinah ketimbang di Makah, karena dalam hal ini secara umum, kaum Nasrani pada fase Makiyyah disifati baik dikarenakan mereka lebih siap menerima dakwah kenabian Muhammad Saw. Sedangkan pada fase Madaniyah ditemukan banyak ayat yang membahas mengenai kaum Nasrani terkait akidah serta diskrepansi yang terdapat pada teologi mereka, begitu juga banyak menguraikan tentang Isa, Maryam dan kaum Hawariyun.⁴⁸

Darwazah berpendapat,⁴⁹ pembahasan Alquran yang bertemakan seputar kaum Nasrani, bisa dikategorikan menjadi empat bagian. *Pertama*, gambaran Alquran mengenai kondisi kaum Nasrani. Dalam surat al-

⁴⁸ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, Bandung, Mizan, 2016, hlm. 451-452.

⁴⁹Muhammad Izzat Darwazah, Jilid 24, *Ashrar An Nabi wa Baiatuhu Qabla al Bi'tsah*, Beirut, 1964, hlm 212-213.

Baqarah/2 ayat 253, kemudian surat al-Maidah/5 ayat 15-16 membahas tentang ahli kitab secara universal, baik Yahudi dan Nasrani. Kedua ayat tersebut secara lebih spesifik memaparkan tentang Isa al-Masih yang membawa ajaran agama Nasrani. Alquran dalam surah al-Maidah/5 ayat 14, membicarakan penyimpangan yang terjadi pada kaum Nasrani yang hidup di masa Rasulullah terhadap janji wasiat Allah sehingga terjadi kontroversi dan konflik diantara mereka. Dengan demikian, Alquran mengingatkan kepada mereka agar berjalan sesuai kitab sucinya, yaitu kitab Injil. Di sisi lain, Alquran dalam surat al-Hadid ayat 27, menunjukkan pujian untuk kaum Nasrani yang mengikuti Nabi Isa dengan hati yang tulus, berikutan para rahib yang tulus mencari ridha Allah. Alquran surat al-Maidah/5 ayat 111 pula memberikan pujian terhadap kaum *Hawariyyin* yang menjadi penolong Isa. Sebaliknya, dalam surat al-Shaf ayat 14 Alquran mengancam kelompok yang tidak mengikuti ajaran kitab suci dan para rahib. Ayat-ayat tersebut memberikan pelajaran kepada umat Islam agar dapat membangun hubungan *mawaddah* dan rahmat dengan kaum Nasrani yang hidup berdampingan di era kenabian Muhammad.⁵⁰ Selain itu, Alquran juga mengancam keras kaum Nasrani yang mempercayai keilahian Isa al-Masih dengan menyebut mereka sebagai orang kafir. Kaum Nasrani yang mengimani keilahian Isa al-Masih itu adalah kufur dan oleh sebab itu diharapkan mereka kembali ke jalan yang benar, yaitu berpedoman

⁵⁰ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, hlm. 453-454.

pada ajaran kitab suci yang dibawa Muhammad Saw (Alquran).⁵¹

Kedua, sikap mereka kepada dakwah kenabian. Alquran dalam surat al-Maidah ayat 19 mempertegas bahwa risalah kenabian Muhammad mencakup kedua agama ahli kitab. Secara lebih khusus mengajak kaum Nasrani agar dapat menjauhi kebatilan yang tidak sejalan dengan kebesaran Allah dan sifat-sifat-Nya yang sempurna dan menegaskan bahwa Isa dan malaikat tidak mungkin mengingkari untuk beribadah kepada Allah.⁵² Dalam surat al-Baqarah/2 ayat 120-121 dijelaskan bahwa sikap pertentangan keras dari sebagian kaum Nasrani kepada dakwah kenabian Muhammad. Adapun sebab yang menjadikan pertentangan tersebut menurut Darwazah dikarenakan mereka terlalu fanatis terhadap rahib-rahib mereka, terutama sikap menuhankan Isa al-Masih hal ini mengakibatkan mereka menentang dakwah Muhammad.⁵³

Ketiga, sikap argumentatif kaum Nasrani. Surat Ali Imran/3 ayat 65-68 menurut para mufasir dengan berbagai riwayatnya yang berhubungan dengan diskusi Muhammad bersama kaum Nasrani terkait tentang Nabi

⁵¹ Muhammad Izzat Darwazah, *Sirah al Rasul*, Jilid 2, hlm. 220-222.

⁵² Muhammad Izzat Darwazah, *Sirah al Rasul*, Jilid 2, hlm. 223-224.

⁵³ Muhammad Izzat Darwazah, *Sirah al Rasul*, Jilid 2, hlm. 227.

Isa dan persoalan teologis yang dipermasalahkan. Terkait hal ini dapat ditemukan bahwa Alquran mengisahkan perkataan yang saling mengklaim antara kedua ahli kitab, yaitu Yahudi dan Nasrani mengenai siapakah yang paling berhak untuk menyanggah kebenaran dan petunjuk. Alquran menyinggung sikap kedua ahli kitab tersebut dengan Nabi Muhammad yang diminta oleh Allah untuk mempertegas kebenaran bahwa yang memberi petunjuk bukan Yahudi ataupun Nasrani. Melainkan Allah yang berhak memberi petunjuk melalui Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw.

Keempat, konflik diantara nabi dan umat Islam dengan kaum Nasrani. Darwazah berpendapat bahwa Alquran memberikan indikasi terciptanya konflik diantara Nabi Muhammad Saw dan umat Islam dengan kaum Nasrani sebagaimana yang terdapat tertuang dalam surah at-Taubah/9 ayat 38-42.⁵⁴

Selain kelompok umat Yahudi dan Nasrani, agama atau kelompok umat beragama yang disebutkan dalam al-Qur'an yaitu *Majusi*, *al-Sabhi'un*. Ini dapat ditemukan dalam al-Qur'an sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى
وَالْمَجُوسَ

⁵⁴Menurut Izzat Darwazah yang dikutip dari Aksin Wijaya dalam *Sejarah Kenabian*, hlm. 460-462

*“Sesungguhnya orang-orang yang beriman,
orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabiin
orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi”
(Q.S al-Hajj/22: 17)*

Alquran mengisahkan mengenai *al-sabhi`un* dalam konteks bahwa berita mengenai kedatangan nabi baru yang berasal dari masyarakat keturunan Arab, diharapkan kedatangannya oleh dua golongan yaitu *al-sabhi`un* dan *hunafa*.⁵⁵ Alquran menyebut agama *al-sabhi`un* dalam tiga ayat, yaitu surah al-Baqarah (2) ayat 62, al-Hajj (15) ayat 17 dan surat al-Maidah (4) ayat 69. Dalam surat al-Baqarah dan al-Maidah *al-sabhi`un* disebut bersamaan dengan orang-orang Mukmin, Yahudi dan Nasrani. Sedangkan dalam Surat al-Hajj, *al-sabhi`un* disebut bersamaan dengan orang-orang Musyrik dan Majusi.

Para Mufasir berbeda pendapat terhadap hakikat *al-sabhi`un*. Salah satunya dikemukakan oleh Mujahid, beliau berargumen yang dikutip oleh Ibnu Katsir, *al-sabhi`un* merupakan segolongan Nasrani, Yahudi dan Majusi yang tidak beragama. Menurut Qatadah *shabi'in* ialah orang yang menyembah malaikat, shalatnya tidak menghadap kiblat dan mereka membaca Zabur. Ibn Wahab berkata Ibn Abi Ziyad menceritakan kepada saya dari ayahnya dia berkata: *al-sabhi`un* merupakan sekumpulan kaum yang tinggal tak jauh dari Irak, yaitu Bakausi. Mereka merupakan orang-orang yang beriman kepada seluruh nabi, menjalankan puasa selama 30 hari pada setiap tahun

⁵⁵ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, hlm. 285.

dan shalat menghadap Yaman lima kali sehari.⁵⁶ Menurut Sayyid Qutbh pada umumnya *shabi'un* merupakan golongan penyembah berhala sebelum diutusnya Rasulullah Saw. Dan orang-orang yang menyembah Allah saja tanpa mengikuti agama tertentu. Orang seperti ini banyak ditemukan di kalangan bangsa Arab. Selaras dengan pendapat Qutbh, Rudi Paret sebagaimana dikutip oleh Adnan Amal, nama ini biasanya dikaitkan terhadap pengikut dua sekte keagamaan yang terpisah yaitu *pertama*, orang *mandean* atau *subba* yang menerapkan ritus baptis di Mesopotamia; *kedua*, orang *sabeian* di Harran yang merupakan sekte Pagan penyembah bintang. Tidak jelas sekte manakah yang disebutkan oleh Alquran dengan istilah *shabi'un*. Para ahli memiliki perbedaan pendapat mengenai hal ini. Pada masa penyebarluasan Islam yang belakangan, baik orang-orang *shabi'un* maupun Majusi dianggap sebagai *ahl al-kitab*.⁵⁷

Dari berbagai agama yang disebut dalam Alquran, harus diakui bahwa Yahudi dan Nasrani adalah agama yang paling banyak disinggung oleh Alquran. Kedua agama tersebut biasa juga disebut oleh Alquran dengan sebutan *ahlu kitab*, maksudnya umat yang pernah diturunkan kepadanya sebuah pedoman kitab suci yang berasal dari

⁵⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, hlm. 126-127.

⁵⁷Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: FkBA, 2001, hlm. 22. Ade Jamarudin dalam *Artielknya Kajian Pluralitas Agama dalam Kata Kunci Ahlu Kitab*. *Journal Ushuludin* Vol XIX No 1, Januari 2013.

Allah (Tuhan), yaitu Kitab Taurat kepada Nabi Musa as untuk umat Yahudi, dan Kitab Injil kepada Nabi Isa as untuk umat Nasrani. Khususnya dalam menanggapi sikap umat Yahudi dan Nasrani yang demikian tersebut, maka Islam mengharuskan umatnya agar mengamati dengan cermat apa yang disampaikan mereka, seperti terlihat dalam sebuah sabda Rasul Saw :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَفْرُقُونَ
التَّوْرَةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا
تُكذِّبُوهُمْ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ

“Dari Abi Hurairah r.a, ia berkata (kepada Rasulullah saw), adalah Ahlu al-Kitab mereka membaca Kitab Taurat dengan bahasa Ibrani dan menafsirkannya dengan bahasa Arab untuk umat Islam. Bersabda Rasulullah Saw: ” Janganlah kamu benarkan Ahlu Kitab dan jangan pula kamu dustai mereka.” (H.R Bukhari).⁵⁸

Hadis di atas pada pada dasarnya bertujuan supaya umat Islam tidak berpraanggapan terhadap umat Yahudi

⁵⁸ Al-Bukhari, *Jami' Shahih al-Bukhari*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, 2006, hlm. 132

dan Nasrani, justru seharusnya dapat melihat dari sudut pandang secara obyektif, sebab bagaimanapun mereka merupakan umat yang telah diberi kitab suci oleh Allah Swt. Oleh sebab itulah pada bagian lain, jika terjadi pertikaian di antara Islam dengan dua agama tersebut, Alquran justru menyampaikan agar mencari titik temu antara ketiganya, sebagaimana tertera dalam ayat berikut.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنِنَا
وَبَيْنَكُمْ إِلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا
يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا
فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

Katakanlah: "Hai ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)". (Q.S Ali Imran/3: 64)

Histori asal muasal agama Yahudi, Nasrani (Kristen) dan Islam memang tidak dapat dilepaskan begitu saja dari akar kesejarahan teologi Abraham dan Abraham sendiri sebagai figur sentral. Dalam tradisi Yahudi, Abraham (Ibrahim) merupakan seorang penerima perjanjian (kovenan) orisinil antara orang-orang Ibrani dengan Allah. Dalam tradisi Nasrani, Abraham ialah patriark yang populer dan penerima suatu perjanjian formatif yang asli dengan Allah yang mana selanjutnya disarikan sebagai kovenan Mosaik, sedangkan kovenan kedua percaya telah dibuat untuk Yesus Kristus. Di sisi lain justru dalam tradisi Islam (Arabisme), Ibrahim merupakan sosok teladan dari seorang pewarta wahyu yang memiliki akidah yang tak tergoyahkan dan seorang monotheis yang kokoh (*muslim hanif*), serta pembawa *millah* Abraham yang diamanahkan Allah untuk diajarkan untuk keturunannya dan segenap umat manusia.

D. Agama dan Perilaku Beragama

Perilaku merupakan cara berbuat atau menjalankan segala sesuatu dengan sifat yang layak bagi masyarakat.⁵⁹ Menurut Alport perilaku adalah hasil belajar yang diterima melalui pengalaman dan interaksi yang terus menerus dengan lingkungan. Seringnya dalam lingkup lingkungan, akan menjadi seseorang agar bisa menentukan sikap karena disadari atau tidak, perilaku tersebut terjadi

⁵⁹Purwadaminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Terbaru*, Surabaya: Amalia Surabaya, 2003, hlm. 302.

dikarenakan adanya pengalaman yang di alaminya.⁶⁰ Dalam sudut pandang psikologi menilai bahwa perilaku manusia merupakan sebuah reaksi yang bersifat sederhana maupun bersifat kompleks.⁶¹ Ringkasnya, perilaku adalah suatu perbuatan, tindakan serta reaksi seseorang terhadap sesuatu yang dilakukan, didengar dan dilihat. Perilaku ini terlahir berdasarkan perbuatan maupun perkataan. Adapun kalimat beragama berasal dari kata agama, mendapat awalan "ber" yang mempunyai arti segala hal yang berkaitan dengan agama.⁶² Beragama merupakan bentuk atau ekspresi jiwa dalam berbuat, berbicara sesuai dengan ajaran agama yang dianutnya. Suatu jenis sosial yang dibuat oleh penganut-penganutnya yang berporos pada kekuatan non-empiris yang dipercayainya dan didayagunakan untuk mencapai keselamatan bagi diri mereka dan masyarakat luas umumnya.⁶³

⁶⁰Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama*, Edisi Revisi, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, hlm. 201.

⁶¹Saifuddin Azwar, *Sikap Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hlm. 9.

⁶²Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Persero Penerbitan dan Percetakan Balai Pustaka, 2005, hlm. 12.

⁶³Hendro Puspita, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983, hlm. 34.

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa beragama merupakan keyakinan-keyakinan terhadap doktrin-doktrin agama, etika hidup, kehadiran dalam upacara peribadatan yang kesemuanya itu menunjukkan kepada ketaatan dan komitmen terhadap agama. Perilaku beragama merupakan suatu keadaan yang ada dalam diri manusia dan mendorong orang tersebut untuk bertingkah laku yang berkaitan dengan agama. Zakiyah Darajat mengatakan bahwa perilaku beragama merupakan perolehan bukan pembawaan. Terbentuknya melalui pengalaman langsung yang terjadi dalam hubungannya dengan unsur-unsur lingkungan material dan sosial. Walaupun sikap terbentuknya melalui pengaruh lingkungan, namun faktor individu ikut juga menentukan.⁶⁴

Menurut Abdul Aziz Ahyadi yang dimaksud dengan perilaku beragama atau tingkah laku keagamaan merupakan pernyataan atau ekspresi kehidupan kejiwaan manusia yang dapat diukur, dihitung dan dipelajari yang diwujudkan dalam bentuk kata-kata, perbuatan atau tindakan jasmaniah yang berkaitan dengan pengalaman ajaran agama Islam.⁶⁵ Jadi dapat dikatakan bahwa, perilaku beragama adalah bentuk atau ekspresi jiwa dalam berbuat, berbicara sesuai dengan ajaran agama. Ini menunjukkan bahwa pada dasarnya perilaku beragama adalah suatu

⁶⁴Rohmalina Wahab, *Psikologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo, 2015, hlm. 161.

⁶⁵Abdul Aziz Ahyadi, *Psikologi Agama Kepribadian Muslim Pancasila*, Jakarta: Sinar Baru, 1988, hlm. 28.

perbuatan seseorang baik dalam tingkah laku maupun dalam berbicara yang didasarkan pada petunjuk agama.

Dalam kehidupan manusia tidaklah hanya memperhatikan kebutuhan fisik atau jasmaniah saja, akan tetapi lebih daripada itu manusia juga harus memperhatikan dan memenuhi kebutuhan psikis rohaniah. Sebab pada diri manusia ada rasa ketergantungan kepada Sang Pencipta. Dimana hal tersebut merupakan suatu fitrah beragama dan akhirnya manusia akan sampai pada suatu titik kesadaran diri, mengabdikan serta penghambaan kepada Tuhan yang diyakininya dalam Islam yaitu Allah Swt.⁶⁶

Agama dalam kehidupan manusia berfungsi sebagai suatu sistem nilai yang memuat norma-norma agama tertentu. Secara umum norma-norma tersebut menjadi kerangka acuan dalam bersikap dan bertingkah laku agar sejalan dengan keyakinan agama yang dianutnya.⁶⁷ Pada diri manusia telah ada sejumlah potensi untuk memberi arah dalam kehidupan manusia. Potensi tersebut adalah naluri, inderawi, nalar dan agama. Melalui pendekatan ini, maka agama sudah menjadi potensi fitrah sejak lahir. Pengaruh lingkungan terhadap seseorang adalah memberi bimbingan kepada potensi yang dimilikinya itu. Dengan

⁶⁶Rohmalin Wahab, *Psikologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo, 2015, hlm. 162.

⁶⁷Ishomuddin, *Sosiologi Agama*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002, hlm. 35.

demikian, jika potensi fitrah itu dapat dikembangkan sejalan dengan pengaruh lingkungan maka akan terjadi keselarasan. Sebaliknya, jika potensi itu dikembangkan dalam kondisi yang dipertentangkan oleh seseorang.⁶⁸

Berdasarkan pendekatan ini, maka pengaruh agama dalam kehidupan individu adalah memberi kemantapan batin, rasa bahagia, rasa terlindungi, rasa sukses dan rasa puas. Perasaan positif ini lebih lanjut akan menjadi pendorong untuk berbuat. Agama dalam kehidupan individu selain menjadi motivasi dan nilai etik juga merupakan harapan masa depan. Agama juga mempunyai pengaruh sebagai motivasi dalam mendorong individu untuk melakukan suatu aktivitas, karena perbuatan yang dilakukan dengan latar belakang keyakinan agama dinilai mempunyai unsur kesucian serta ketaatan. Keterkaitan ini akan memberi pengaruh diri seseorang untuk berbuat sesuatu.

Semua agama mengajak pengikutnya untuk menghidupi agamanya, karena inti agama adalah menyediakan petunjuk mengenai bagaimana memperlakukan orang lain dan memperoleh kedamaian batin.⁶⁹ Koentjaraningrat pernah menulis bahwa “orang

⁶⁸ Ishomuddin, *Sosiologi Agama*, hlm. 37.

⁶⁹Samovar, Larry A dan Porter, Richard E dan McDaniel, Edwin R. *Komunikasi Lintas Budaya*, Jakarta: Salemba Humanika, 2010, hlm. 125.

jawa senang mencari kesusahan dan menderita ketidaknyamanan dengan sengaja untuk tujuan agama”.

Agama dan keberagamaan merupakan dua istilah yang dapat dipahami secara terpisah meskipun keduanya mempunyai makna yang sangat erat kaitannya, keberagamaan berarti pembicaraan mengenai pengalaman yang menyangkut hubungan agama dengan penganutnya atau suatu keadaan yang ada dalam diri seseorang dan mendorong untuk bertingkah laku yang sesuai dengan agamanya. Sedangkan agama adalah lebih dipandang sebagai wadah lahiriyah yakni sebagai instansi yang mengatur pernyataan iman itu di forum terbuka (masyarakat) dan yang dimanifestasikan dapat dilihat dalam bentuk kaidah-kaidah, ritus dan kultus, doa-doa dan lain sebagainya tanpa adanya agama sebagai suatu wadah yang mengatur dan membina.



BAB IV

FORMULASI FIKIH

WASATHIYYAH DALAM BERAGAMA

A. Pengertian *Wasathiyyah*

Kata atau istilah "*wasathiyyah* (وسطية)" terdiri kata "وسط" plus penambahan "*ya nisbah/ية*". Penambahan akhiran kata "*ya nisbah/ية*" ini menunjukkan ada suatu penisbatan yang melekat pada kata "*wasathan/وسط*". Para ahli bahasa mengemukakan bahwa kata "وسط" mengandung beberapa arti atau makna. Ibn Manzhur dalam kitabnya *Lisan al-Arab*, mengemukakan bahwa kata "وسط" mengandung arti طَرَفَيْهِ مَا بَيْنَ "apa saja atau sesuatu yang

berada diantara dua tepi atau ujung".¹ Yang berada diantara dua tepi berarti adalah yang di tengah atau pertengahan. Menurut Ahmad bin Faris, kata "وسط" mengandung arti adil "يَدُلُّ عَلَى الْعَدْلِ"². Sementara itu menurut al-Asfahani, kata "وسط" mengandung beberapa makna yaitu adalah (keadilan) dan "*khiyar*" (pilihan terbaik) dan pertengahan dalam arti yaitu tengah-tengah diantara dua batas atau yang biasa-biasa saja, seimbang tidak terlalu ke kanan (*ifrāth*) dan tidak terlalu ke kiri (*tafrīth*).³

Dalam Alquran kata "وسط" dengan derivasinya disebut 3 kali yaitu: Al-Baqarah (2): 143 dan 238, Al-Qalam (68): 28, dan Al-Adiyat/100:5, QS Al-Baqarah (2): 143 berbunyi:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى
النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ

"Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas

¹Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz VII, Beirut: Dâr al-Shadr, 1414 H, hlm.430

²Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughat*, Juz VI, Mesir: dar al-Fikr, 1399H/1979 M, hlm.108

³Al-Raghîb al-Ashfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1432 H/2010 M, hlm. 869

(perbuatan) manusia dan agar Rasul
(Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan)
kamu.”

Pada ayat di atas terlihat kata “وسط” mensifati kata “umat” (umat yang *wasathan*). Dalam kaitan ini ada banyak ulama yang memberikan komentar (tafsiran) dalam memahami kalimat “umat yang *wasathan*” pada ayat tersebut, antara lain sebagai berikut. Menurut Imam Ibn Jarir al-Thabari, dan Imam al-Zamakhsari, makna “وسط” pada QS al-Baqarah/2: 143 adalah خيارا (baik atau pilihan). Jadi “*ummatan wasatahan*” berarti umat yang baik atau umat pilihan.⁴ Menurut Imam al-Razi, dan Imam al-Qurthubi, Ibn Katsir dan al-Baydhawi, makna “وسط” pada QS al-Baqarah/2: 143 adalah “عَدْلًا/الْعَدْلُ” (adil). Maksudnya berada di tengah, jauh dari sisi (sikap) yang bertentangan *al-ifrath* (berlebihan) dan *al-tafrith* (kelalaian), atau tidak cenderung kepada salah satu

⁴Al-Thabarî, Muhammad bin Jarîr bin Yazîd bin Katsîr bin Ghalîb al-Thabarî, *Jâmi` al-Bayân fi Ta`wîl al-Qur`ân*, Juz III, t.tp: Mua`ssasat al-Risalah, 1420 H/ 2000 M, hlm.141; Al-Jamakhshyari, *Al-Kâsyif `an Haqâiq Ghawâid al-Tanzîl*, Juz I, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabi, 1407 H, hlm. 198.

diantara dua lawan yang bertikai.⁵ Sementara itu ada juga menurut sebagian ulama, antara lain Imam al-Jalalain, Muhammad Abduh, al-Maraghi, bahwa istilah “وسط” pada QS al-Baqarah/2: 143 mengandung makna العدل dan الخيار sekaligus.⁶

Selanjutnya adalah Q.S al-Baqarah/ 2: 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا
لِلَّهِ قَانِتِينَ

*“Peliharalah semua shalat(mu), dan
(peliharalah) shalat wustha Berdirilah untuk
Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu’.”*

⁵Al-Râzî, Mafâtih al-Ghaib, Juz IV, Beirut: Dâr al-Turâts al-Arabi, 1420 H, hlm. 48; Al-Qurthûbî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz II, Kairo: Dâr Ihya' al-Mishriyyah, 1384 H/1964 M, hlm. 153; Ibn Katsîr, Abû al-Fidâ' Ismâ'il bin Umar bin Katsîr al-Quraisy al-Basharî, Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm, Juz I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H, hlm. 455; Al-Baidhawî, *Tanzîl wa Asrâr al-Takwîl*, Juz I, Beirut Dâr Ihya al-Turâts al-Arabi, tth. hlm. 110.

⁶Ahmad Mushthofa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz II, Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathbaat al-Babi al-Halabi, 1946 M/1365 H, hlm. 4; Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manar*, Juz II, Mesir: Al-Haiat al-Mishriyyat al-Ammat lilkutub, 1990/1354, hlm. 2; Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi, Juz I, *Tafsîr Al-Jalalain*, Kairo: Dar al-Hadits, tth. hlm. 130

Sedangkan QS al-Qalam/68: 28:

قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَفُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ

Berkatalah seorang yang paling baik pikirannya di antara mereka: "Bukankah aku telah menga-takan kepadamu, hendaklah kamu bertasbih (kepada Tuhanmu)

Kata "*al-wustha*" dalam Q.S al-Baqarah/ 2: 238 dan "*ausath*" QS al-Qalam/28: 28 merupakan bentukan kata (derivasi) yang berasal dari akar kata "*wasatha*". Menurut para ulama umumnya, kata "*al-wustha*" dalam Q.S al-Baqarah/2: 238 mengandung arti pertengahan. Jadi kalimat "*al-sholawatul wustha*" pada ayat tersebut artinya sholat pertengahan; sholat Ashar karena waktunya berada pada pertengahan antara sisi waktu sholat Subuh dan Dzuhur, serta Maghrib dan Isya sisi waktu yang lain.⁷ Sedangkan kata "*ausath*" QS al-Qalam/28: 28, menurut para ulama mengandung arti yang paling baik, adil, berilmu dan ideal dan berilmu.⁸

Makna istilah "*وسط*" menurut para ulama sebagaimana dipaparkan di atas terlihat tidak menyimpang dari makna dasarnya. Makna *الخيار* (terbaik atau pilihan) dan *العدل* (adil)

⁷Al-Tahabari, *Jâmi` al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Juz V, hlm. 168

⁸ Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, Juz, XVII, hlm. 244

yang terkandung dalam istilah “وسط” menunjukkan ada keterkaitan. Dengan posisi sikap berada di tengah antara dua sikap yang ekstrim saling bertentangan, atau tidak cenderung memihak pada salah satu pihak yang ada, dapat menjadikan seseorang berlaku atau berbuat adil dan karenanya menjadi yang terbaik atau pilihan. Dalam konteks ini, ahli tafsir Muhammad Quraish Shihab berkomentar bahwa Islam menjadi *ummatan wasathan* (pertengahan) adalah moderat dan teladan. Dengan demikian eksistensi umat Islam dalam posisi pertengahan itu sesuai dengan posisi Ka’bah yang posisinya berada di pertengahan juga.

Jika dicermati kembali arti dan atau makna yang terkandung pada istilah/kata “*wasathan*” sebagaimana dipaparkan di atas, maka padanan kata bahasa Indonesia yang memiliki kesesuaian dengan kata “*wasathan*” adalah kata moderat (Inggris: *moderate*). Jhon Echol dan Hassan Shadili, *moderate* artinya mengambil sikap tengah; tidak berlebih-lebihan pada satu posisi tertentu, ia berada pada titik sikap yang tegak lurus dengan kebenaran.⁹ Dengan kata lain moderat mengandung arti paham yang tidak ekstrem, selalu cenderung pada jalan tengah. Dalam kaitan ini Yusuf Al-Qaradawi, tokoh (ulama) Islam kontemporer mempergetas bahwa *wasathiyyah* yang intinya merupakan keseimbangan dan moderasi merupakan hakikat diri umat

⁹Jhon Echol, dan Hassan Shadili. *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia. 2003

Islam yang menjadikannya memiliki peran penting dalam kehidupan umat manusia. Konsep *wasathiyah* ini berlaku menyeluruh dalam kehidupan muslim. Mencakup keseimbangan dalam bidang aqidah dan konsepsi, atribut dan ritus, moral dan perilaku, sistem dan perundang-undangan, pemikiran dan perasaan, material dan spiritual, idealita dan realita, juga pribadi dan jama'ah.¹⁰

Lebih lanjut Yusuf al-Qaradawi mengemukakan beberapa karakter sikap *wasathiyah*. *Pertama*, sikap pertengahan antara kelompok yang cenderung pada praktik mazhab yang rigid dan fanatis dengan kelompok yang condong kepada kebebasan dari keterikatan dengan mazhab secara mutlak. *Kedua*, sikap pertengahan antara kelompok yang lebih mengedepankan akal dalam menetapkan hukum, walaupun tidak jarang bertentangan atau menyimpangi *nash* atau dalil yang *qath'i* dengan kelompok yang menolak akal dalam memahami *nash*. *Ketiga*, sikap pertengahan antara kelompok yang cenderung *tasyaddud* (keras, kaku dan ketat) dalam masalah-masalah *furu'iyah* dengan kelompok yang *tasâhul* (longgar) dalam urusan *ushuliyah*. *Keempat*, sikap pertengahan antara kelompok yang berlebihan mengagungkan *turath*, walaupun kenyataannya telah berubah dengan kelompok yang merendahkan *turath*. Padahal dipadanya ada panduan yang bermanfaat. *Kelima*,

¹⁰Yusuf Al-Qardhawy, *Nahwa Wahdah Fikriyah Lil Amilin Lil Islam*, Terj. Menuju Kesatuan Fikrah Aktivistis Islam, Jakarta: Robbani Press, t.th, hlm. 157-158

sikap pertengahan antara kelompok yang tidak mengakui peran ilham (intuisi) secara mutlak dengan kelompok yang mengakuinya secara berlebihan dan menjadikannya sebagai sumber hukum syara'. *Keenam*, sikap pertengahan antara kelompok yang ekstrim dalam hal mengharamkan sesuatu, seakan tidak ada ataupun perkara yang halal dengan kelompok yang terlalu memudahkan penghalalan sesuatu seakan tiada sesuatu perkara yang haram. *Ketujuh*, sikap pertengahan antara kelompok yang meninggalkan dalil/*nash* dengan *reasoning* demi memelihara *maqasid syari'ah* dengan golongan yang meninggalkan *maqasid syari'ah* dengan tujuan untuk memelihara *nash*.¹¹

Dari beberapa analisis perspektif etimologi dan penafsiran dari para ulama di atas, terlihat bahwa muatan istilah *wasathiyyah* bermuara pada makna sikap pertengahan atau jalan tengah dan terbaik diantara dua hal yang berlebihan atau ekstrim. Pada sikap *wasathiyyah* tersimpul pendekatan integratif dan komprehensif serta dapat menjadi solusi pemecahan persoalan konflik sosial dan pemeliharaan perdamaian sekaligus menampakkan Islam sebagai *rahmatan lil alamin*. Wujud *wasathiyyah* termanifestasikan pada perilaku beragama yang inklusif, humais dan toleran. *Wasatiyah* dalam Islam meliputi semua sisi kehidupan manusia; agama, moral, karakter, cara berinteraksi dengan pemeluk agama lain dan pemerintahan.

¹¹Yusuf al-Qaradawi, *Mustaqbal al-Ushuliyyah al-Islamiyah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1998, hlm. 48

B. Kemunculan dan Perkembangan Wacana *Wasathiyyah* di Indonesia

Wasathiyyah (Islam *wasathiyyah*) dalam beberapa dasawarsa, termasuk istilah atau wacana yang sangat digaungkan di abad 21 ini. Tidak hanya dalam konteks keindonesiaan (nasional), tetapi juga dalam konteks global (internasional). Pernyataan mendasar terkait dengan hal ini adalah mengapa istilah atau wacana Islam *wasathiyyah* yang berarti Islam moderat muncul dan digaungkan atau apa sesungguhnya yang melatari muncul dan berkembangnya wacana *wasathiyyah*)?

Kemunculan istilah *wasathiyyah* yang kemudian menjadi populer tidaklah berdiri sendiri melainkan bergandengan kata Islam, yakni Islam *wasathiyyah* (Islam moderat). Ini berarti istilah *wasathiyyah* muncul sebagai sebuah wacana pemikiran bahwa pemahaman dan pengamalan Islam yang menekankan jalan tengah dalam berperilaku beragama, terutama dalam berinteraksi sosial tidak condong berperilaku radikal (ekstrim) dalam beragama. Dengan kata lain, kemunculan istilah wacana dan gerakan pemikiran sebagai *counter* terhadap pemikiran dan gerakan radikalisme dan ekstremisme yang berwujud dalam tindakan kekerasan dan terorisme.

Sebagaimana data dan fakta menunjukkan bahwa pemahaman ekstremisme yang berwujud tindak kekerasan dan teror mulai muncul mencuat di awal abad 21 yang dengan peristiwa penyerangan terhadap gedung kembar WTC Amerika Serikat. Peristiwa ini dicap dilakukan oleh kelompok yang memiliki pemahaman

(berideologi) ekstrim, memonopoli satu satunya kebenaran keyakinan yang mutlak (yang lain salah), anti toleransi dan kompromi dalam beragama. Tindak kekerasan dan terror tersebut dibingkai dengan berbagai simbol ajaran agama seperti, jihad, dakwah, keadilan, *nahi munkar* dan lain sebagainya.

Muncul dan mencuatnya kejadian terorisme di awal abad 21 merupakan kelanjutan dari gerakan *Islamic Fundamentalism* yang berkembang di abad 20 (era 1970-1980-an) dengan mengisukan kebangkitan Islam. Maksudnya Islam kembali muncul menjadi kekuatan politik mendunia (global). Cakupan kebangkitan Islam meliputi seluruh belahan dunia, mulai dari kawasan Timur Tengah, Afrika sampai ke Indonesia.¹²

Khusus di Indonesia, momentum kemunculan fenomena radikalisme dan ekstrimisme beragama diperkirakan pada saat setelah runtuhnya rezim pemerintahan Orde Baru tahun 1998 yang kemudian masuk pada era baru, era reformasi. Dengan dalih demokrasi, maka pada masa ini kran kebebasan mengekspresikan ideologi berbagai gerakan kelompok sosial politik, sosial keagamaan dan lainnya terbuka luas yang tentunya menyuarakan kepentingannya masing-masing.

¹²J.L Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, Terj. Alawiyah Abdurrahman dan Missi, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 25

Beberapa gerakan kelompok sosial keagamaan yang baru terlihat muncul, tumbuh dan berkembang dalam kalangan umat Islam yang menyuarakan kepentingan pengakuan syariat Islam pada masa ini antara lain Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Laskar Jihad. Banyak pengamat menilai bahwa kelompok-kelompok gerakan Islam garis keras yang ada di Indonesia ini terinspirasi dan terafiliasi dengan gerakan garis keras Islam yang ada di Timur Tengah, utamanya gerakan Wahabiyah dan Ikhwanul Muslimin (IM).

Dalam mengekspresikan ideologinya, kelompok-kelompok yang menyuarakan kepentingan penegakan syariat Islam di Indonesia ini pada kenyataan tidak jarang menimbulkan *social conflict* (konflik sosial) yang meresahkan masyarakat. Itu karena performa dalam mengekspresikan ideologinya, mereka terkesan bersikap monopoli kebenaran, eksklusif, ekstrim, menggunakan cara kekerasan dan pemaksaan dan intoleran. Di samping itu, ideologi yang bermula berorientasi dan prinsip keinginan penegakan syariat Islam di Indonesia dalam perjalanannya berkembang ke arah gerakan politik yang bertentangan dengan ideologi negara (NKRI). Ini karena mereka memiliki keyakinan agama di satu sisi dan politik di sisi lain merupakan dua hal berbeda, akan tetapi tidak bisa dipisahkan.

Selain faktor ideologi, munculnya kelompok Islam radikal (ekstremis) juga sebagai sebuah gerakan anti atau *counter* terhadap perkembangan pemikiran Islam liberal, diantaranya Jaringan Islam Liberal (JIL) yang juga

berkembang di Indonesia pada awal era reformasi. Gagasan Islam liberal ini ternyata juga meresahkan sebagian masyarakat. Dengan demikian terlihat bahwa di Indonesia terdapat dua kelompok pemikiran yang pemikiran dan gerakannya berseberangan. *Pertama*, kelompok yang terobsesi menegakkan syariah Islam dengan menafikan kebinekaan kebangsaan tidak menerima perbedaan, anti toleransi dan agama lain. *Kedua*, kelompok yang mengusung toleransi dengan mengabaikan syariat Islam, identitas agama dan sekuler. Keberadaan dua kelompok yang berkembang jelas berdampak resiko bahaya bagi kelangsungan NKRI.¹³

Melihat kenyataan munculnya keresahan, baik dalam konteks kehidupan sosial maupun bernegara muncul pemikiran beberapa organisasi sosial keagamaan dengan *term* dan konsepnya masing-masing yang menggagas ide *rethinking Islam* ke arah jalan tengah (pertengahan) antara dua gerakan pemikiran yang ekstrim. Diantaranya, organisasi Muhammadiyah memunculkan ide Islam Berkemajuan. Sementara itu NU menyuarakan istilah Islam Nusantara. Sedangkan MUI mewacanakan Islam *Wasathiyah*.

Berdasarkan penelusuran literatur yang ada ternyata wacana *wasathiyah* pertama kali ditemukan dalam karya

¹³Muhammad Ainun Najib, Ahmad Khoirul, *Islam Wasathiyah dan Kontestasi Wacana Moderatisme Islam di Indonesia*, Jurnal Theologia, Vol 31 No.1, 2020, hlm. 115-138

ilmiah Mohammad Hashim Kamali, seorang intelektual Islam asal Malaysia, berjudul *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasathiyyah*. Dalam karyanya, Hashim Kamali menganalisis *term* dan konseptual *wasathiyyah* secara tematik. Diantara hasil kajiannya bahwa *wasathiyyah* merupakan jalan tengah, moderat dan terbaik dalam beragama. Konotasi *term wasathiyyah* dimaknai sama dengan *term* moderat atau moderasi beragama. Dalam hal ini moderasi beragama tidak hanya pada tataran moral dan kebajikan kehidupan secara individual, tetapi juga dalam suatu komunitas dan bangsa. Melalui sikap *wasathiyyah* (moderasi) beragama akan mendorong terwujudnya keharmonisan dan kedamaian di tengah kehidupan yang heterogen. Oleh karena itu beliau merekomendasikan tentang penting mereaktualisasikan prinsip *wasathiyyah* sebagaimana yang diajarkan Alquran untuk menghindari perilaku kekerasan, pemaksaan, eksklusifisme, terorisme dan anti toleran yang mengarah terjadinya *clash of civilitations*. Ini karena kenyataan menunjukkan bahwa sungguh pun diakui kelompok ekstremisme keagamaan berjumlah relative sedikit ketimbang jumlah umat Islam yang toleran, moderat dan cinta perdamaian, akan tetapi mereka lebih terlihat eksis dan agresif.

Wacana *wasathiyyah* yang berkembang di Indonesia agaknya terinspirasi dari gagasan hasil penelitian Mohammad Hashim Kamali tokoh intelektual Muslim asal negeri jiran, Malaysia. Adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI) ketika menyelenggarakan MUNAS (Musyawarah Nasional) ke-19 pada 23-27 tahun 2015 Agustus di

Surabaya mengangkat tema “Islam *Wasathiyyah* untuk Indonesia dan Dunia yang Berkeadilan dan Berperadaban”, menjadi pertanda munculnya wacana *wasathiyyah* di kalangan cendekiawan Islam Indonesia. Menurut Ketua MUI saat itu, Din Syamsuddin bahwa diangkatnya tema Islam *wasathiyyah* ini relevan dengan perkembangan kontemporer dunia Islam, khususnya di Indonesia serta sekaligus menggenapi tema muktamar yang dilaksanakan oleh ormas Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU).

Menurut MUI, dalam perkembangan kontemporer dunia Islam terdapat dua kelompok Muslim yang prinsip dan sikapnya saling bertolak belakang, yaitu kelompok Islam ekstrim kanan dan kelompok Islam ekstrim kiri. Kelompok Islam ekstrim kanan memahami agama secara kaku, ekstrim, radikal dan anti toleran. Islam atau beragama yang benar adalah yang mereka persepsi dan praktekkan. Adapun yang berbeda atau berlainan dengan mereka dianggap salah bahkan mencap kafir.

Secara vulgar MUI mengistilahkan kelompok ini dengan kelompok *New Khawarij*. Yaitu gerakan kelompok masa klasik Islam kaku, tekstualis dalam memahami naskah keagamaan dan menggunakan pemaksaan dan kekerasan terhadap orang yang dianggapnya tidak mentaati agama, serta menuduh kafir orang yang tidak sepaham dengannya. Di sisi lain MUI melihat pula ada gerakan pemikiran kelompok Islam ekstrim kiri, yaitu tidak memperdulikan dan meremehkan (sekuler) terhadap ajaran pengamalan ajaran agama. Dalam penilaian MUI kedua kelompok ekstrim ini sangat tidak sesuai dalam

konteks beragama dan bernegara di Indonesia. Menurut MUI prinsip beragama dalam Islam adalah *wasathiyah*, berada di tengah, moderat, tidak ekstrim kanan atau ekstrim kiri. *Wasathiyah* adalah prinsip jalan tengah berorientasi pada kedamaian, menuju umat terbaik dan *rahmatan lil 'alamin*.

C. Ketentuan-ketentuan dalam Fikih *Wasathiyah*

1. Larangan menghina, mencaci maki, melecehkan keyakinan atau agama lain

Larangan ini antara lain termaktub dalam Kitab Suci Alquran surat al-An'am/6: 108.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ
عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ
إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan Setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan”. (QS al-An'Am/6: 108).

Jika dilihat dari tingkat kejelasan atau ketidakjelasan (tersembunyi) makna (maksud) yang terkandung dalam suatu teks (*bi i'tibâr dalâlah lafzh 'ala al-ma'na bihasab zhuhûr al-ma'na wa khafa`ihi*), kandungan makna dari QS al-An'am/6: 108 tersebut dapat dengan mudah dipahami kandungan maksudnya sesuai dengan arti atau makna apa adanya yang tertulis tanpa memerlukan lafal lain atau pentakwilan ke makna lain. Oleh karena itu dari sisi ini, redaksi QS al-An'am/6: 108 berkategori *lafazh wadhîh al-dalâlah* (ungkapan redaksi/*lafazh* yang jelas penunjukan maknanya. Kejelasan kandungan maknanya sampai pada tingkat *muhkam* (tingkat kejelesannya sangat tinggi). Dalam hal ini, makna dan maksud yang terkandung pada QS al-An'am/6: 108 ini demikian jelas, yakni terkandung adanya larangan bagi umat Islam menghina, mencela dan mencaci maki keyakinan atau agama orang lain. Jika umat Islam melakukan hal demikian berakibat adanya caci maki balasan terhadap Allah dengan melampaui batas. Kejelasan kandungan makna adanya larangan ini terlihat pada redaksi ayat "ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله" yang artinya, *janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah*. Huruf lam "لا" yang terdapat pada ayat ini adalah "*la nahi/nahiya*" (menunjuk pada makna larangan). Dalam kajian teori penemuan hukum Islam, ada kaidah yang menyebut yaitu: "الأصل في النهي التحريم"¹⁴ (asal

¹⁴ Majid al-Din 'Abd al-Salam bin Taymiyah, *Almasudat Fi Ushul al-Fiqh*, ttp. Dar al-Kutub al-Arabi, hlm 18

dari suatu larangan adalah haram). Berdasarkan QS al-An'am/6: 108 dan kaidah *nahi* ini, maka kesimpulan (formulasi) hukumnya adalah haram hukumnya mencela, menghina dan mencaci maki keyakinan atau agama lain.

Jika dianalisis lebih jauh mengapa ada larangan bagi umat Islam mencela, menghina dan mencaci maki keyakinan atau agama orang lain. Untuk menemukan jawaban yang lebih komprehensif maka perlu terlebih dahulu mencermati latar belakang (*asbab al-nuzul*) QS al-An'am/6: 108. Dalam hal ini jika dirujuk pada kitab-kitab tafsir terdapat beberapa riwayat yang menceritakan kejadian yang menjadi sebab turunnya QS al-An'am/6: 108, antara lain sebagai berikut.

Ibn Katsir dalam kitab tafsirnya, menukil riwayat yang bersumber dari Ali ibnu Abu Talhah dan Ibnu Abbas. Bahwa orang-orang Mekkah penyembah berhala (musyrik) mengatakan, "Wahai Muhammad, berhentilah dari mencela dan mencaci tuhan-tuhan kami. Jika tidak berhenti, kami akan membalas mencaci maki Tuhanmu. Merespon kejadian ini, maka turunlah ayat menegaskan Allah melarang orang beriman mencela, menghina dan mencaci sesembahan patung berhala orang musyrik. Abdur Razzaq menambahkan keterangan dan pengakuan dari riwayat Ma'mar dari Qatadah bahwa memang pada masa awal perkembangan Islam, umat Islam selalu menghina, melecehkan dan memaki patung berhala yang disembah orang-orang musyrik Mekkah saat itu. Cacian dan makian tersebut kemudian dibalas oleh orang kafir dengan mencaci maki Allah sampai melampaui batas tanpa

pengetahuan. Oleh sebab itu, turun surat al-An'am ayat 108 ini.¹⁵

Kejadian lain yang menjadi *asbabun al-nuzul* surat al-An'am ayat 108 ini adalah sebagaimana dalam sebuah riwayat bersumber dari As-Saddi:

عَنِ السُّدِّيِّ أَنَّهُ قَالَ فِي تَفْسِيرِهِ هَذِهِ الْآيَةِ: لَمَّا حَضَرَ أَبَا طَالِبٍ الْمَوْتُ قَالَتْ قُرَيْشٌ: انْطَلِقُوا فَلْنَدْخُلْ عَلَى هَذَا الرَّجُلِ، فَلَنَأْمُرُهُ أَنْ يَنْهَى عَنَّا ابْنَ أَخِيهِ، فَإِنَّا نَسْتَحْيِي أَنْ نَقْتُلَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، فَتَقُولُ الْعَرَبُ: كَانَ يَمْنَعُهُمْ فَلَمَّا مَاتَ قَتَلُوهُ. فَانْطَلَقَ أَبُو سُفْيَانَ، وَأَبُو جَهْلٍ، وَالنَّضْرُ بْنُ الْحَارِثِ، وَأُمَيَّةُ، وَأَبِيُّ ابْنِ خَلْفٍ، وَعُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ، وَعَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، وَالْأَسْوَدُ بْنُ الْبَحْتَرِيِّ وَبَعَثُوا رَجُلًا مِنْهُمْ يُقَالُ لَهُ: "الْمُطَلِّبُ"، قَالُوا: اسْتَأْذِنْ لَنَا عَلَى أَبِي طَالِبٍ، فَأَتَى أَبَا طَالِبٍ فَقَالَ: هَؤُلَاءِ مَشِيخَةٌ قَوْمِكَ يُرِيدُونَ الدُّخُولَ عَلَيْكَ، فَأَذِنَ لَهُمْ عَلَيْهِ، فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا: يَا أَبَا طَالِبٍ، أَنْتَ كَبِيرُنَا وَسَيِّدُنَا، وَإِنَّ

¹⁵Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, Juz III, hlm.315

مُحَمَّدًا قَدْ آذَانَا وَآذَى آهْتِنَا، فَنَحِبُ أَنْ تَدْعُوهُ فَتَنْهَاهُ عَن
 ذِكْرِ آهْتِنَا، وَلِنَدْعُهُ وَإِلَهُهُ. فَدَعَاهُ، فَجَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ أَبُو طَالِبٍ: هُوَ لَاءِ قَوْمِكَ وَبَنُو عَمِّكَ. قَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا تُرِيدُونَ؟". قَالُوا: نُرِيدُ
 أَنْ تَدْعَنَا وَآهْتِنَا، وَلِنَدْعَكَ وَإِلْهَكَ. قَالَ لَهُ أَبُو طَالِبٍ: قَدْ
 أَنْصَفَكَ قَوْمُكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 "أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَعْطَيْتُكُمْ هَذَا، هَلْ أَنْتُمْ مُعْطِيَّ كَلِمَةً إِنْ تَكَلَّمْتُمْ بِهَا
 مَلَكَتُمْ بِهَا الْعَرَبَ، وَدَانَتْ لَكُمْ بِهَا الْعَجَمُ، وَأَدَّتْ لَكُمْ الْحُرَاجُ؟"
 "قال أبو جهل: وأبيك لأعطينكها وَعَشْرَةَ أَمْثَالِهَا [قَالَ] فَمَا
 هِيَ؟ قَالَ: "قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ". فَأَبَوْا وَاسْتَأْزَرُوا. قَالَ أَبُو
 طَالِبٍ: يَا ابْنَ أَخِي، قُلْ غَيْرَهَا، فَإِنَّ قَوْمَكَ قَدْ فَرَعُوا مِنْهَا.
 قَالَ: "يَا عَمِّ، مَا أَنَا بِالَّذِي أَقُولُ غَيْرَهَا، حَتَّى يَأْتُوا بِالشَّمْسِ
 فَيَضَعُوهَا فِي يَدِي، وَلَوْ أَتَوْا بِالشَّمْسِ فَوَضَعُوهَا فِي يَدِي مَا
 قُلْتُ غَيْرَهَا". إِرَادَةَ أَنْ يُؤَيِّسَهُمْ، فَعَضِبُوا وَقَالُوا: لَتَكْفُرَنَّ عَن

شْتُمْ آهْتِنَا، أَوْ لَنْشْتُمَنَّكَ وَنَشْتُمْ مَنْ يَأْمُرُكَ فَذَلِكَ قَوْلُهُ:

{فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ^{١٦}}

"Bahwa saat menjelang wafatnya Abu Thalib. Orang-orang kafir Quraisy berkata, "Mari kita pergi ke rumah orang ini (Abu Thalib), kemudian kita suruh dia agar mencegah keponakannya berdakwah, karena kita sungguh merasa malu bila membunuhnya saat dia meninggal dunia. Lalu orang-orang Arab akan memberikan komentarnya, bahwa dahulu Abu Talib melindunginya, tetapi setelah Abu Talib meninggal dunia mereka baru berani membunuhnya. Maka berangkatlah Abu Sufyan, Abu Jahal, Nadr ibnul Haris, Umayyah serta Ubay (keduanya anak Khalaf), Uqbah ibnu Abu Mu'it, Amr ibnul As, dan Al-Aswad ibnul Bukhturi. Mereka terlebih dahulu mengutus seorang lelaki dari kalangan mereka yang dikenal dengan nama Al-Muttalib. Mereka berpesan kepadanya, "Mintakanlah izin bagi kami kepada Abu Talib (agar kami diizinkan masuk menjenguknya)." Lalu utusan itu datang menemui Abu Talib dan berkata kepadanya, "Mereka adalah para tetua

¹⁶ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, hlm. 315

kaummu, mereka ingin masuk menjengukmu" Abu Talib mengizinkan mereka menjenguk dirinya, lalu mereka masuk menemuinya dan berkata, "Hai Abu Talib engkau adalah pembesar dan pemimpin kami. Sesungguhnya Muhammad telah menyakiti kami dan sembah-sembahan kami, maka kami menginginkan agar sudilah engkau memanggilnya, lalu cegahlah dia, jangan mencaci maki sembah-sembahan kami lagi, maka kami pun akan membiarkannya bersama Tuhannya." Nabi Saw. dipanggil, maka Nabi Saw. datang, dan Abu Talib berkata kepadanya, "Mereka adalah kaummu, juga anak-anak pamanmu." Rasulullah Saw. bertanya, "Apa yang kalian kehendaki?" Mereka menjawab, "Kami menginginkan agar engkau membiarkan kami dan sembah-sembahan kami, maka kami pun akan membiarkan engkau dan Tuhanmu." Nabi Saw. berkata, "Bagaimana pendapat kalian jika aku menyetujui hal itu? Apakah kalian mau memberiku suatu kalimat yang jika kalian ucapkan kalimat ini niscaya kalian akan merajai semua orang Arab dengannya dan tunduklah kepada kalian semua orang Ajam (selain Arab), serta akan membayar upeti kepada kalian?" Abu Jahal bertanya, "Demi ayahmu, kami benar-benar

akan memberimu sepuluh kali lipat dari apa yang engkau minta, tetapi apakah yang engkau maksudkan dengan kalimat itu?" Nabi Saw. bersabda: Ucapkanlah, "Tidak ada Tuhan selain Allah" Tetapi mereka menolak dan merasa enggan untuk mengucapkannya. Abu Talib berkata, "Hai anak saudaraku, katakanlah yang lainnya, karena sesungguhnya kaummu merasa kaget dengan ucapan itu." Rasulullah Saw. berkata: Wahai paman, aku sekali-kali tidak akan mengatakan yang lainnya hingga mereka mendatangkan matahari, lalu mereka letakkan di tanganku, dan seandainya mereka dapat mendatangkan matahari, lalu meletakkannya di tanganku ini, aku tetap tidak akan mengatakan yang lainnya. Nabi Saw. mengatakan demikian dengan maksud memutuskan harapan mereka untuk dapat membujuk dirinya. Maka mereka marah dan mengatakan, "Kamu benar-benar menghentikan cacianmu terhadap sembah kami, atau kami akan balas mencacimu dan Tuhan yang memerintahmu?"

Terkait kandungan surat al-An'am ayat 108 imam al-Qurthubi menyatakan:

حُكْمَهَا بَاقٍ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، فَمَتَى كَانَ الْكَافِرُ فِي مَنَعَةٍ وَخِيفَ أَنْ يَسُبَّ الْإِسْلَامَ أَوْ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ، فَلَا يَجِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَسُبَّ صُلْبَانَهُمْ وَلَا دِينَهُمْ وَلَا كَنَائِسَهُمْ، وَلَا يَتَعَرَّضُ إِلَى مَا يُؤَدِّي إِلَى ذَلِكَ، لِأَنَّهُ مِمَّنزَلَةِ الْبَعْثِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ.¹⁷

"Hukum larangan mencaci agama lain adalah hukum pasti dan tidak bisa diubah dengan alasan apapun, selama dikhawatirkan kaum non-Muslim mencaci agama Islam maka selama itulah umat Islam tidak diperbolehkan mencaci agama lain baik itu mencaci salib mereka ataupun mencaci gereja mereka, serta umat Islam tidak boleh melakukan hal-hal yang menjurus terhadap penghinaan karena berpotensi buruk".

Dari data riwayat *asbab al-nuzul* al-An'am ayat 108 dan komentar para ulama tafsir di atas, terlihat semakin jelas bahwa larangan terhadap umat Islam, mencela, menghina dan mencaci maki patung berhala yang disembah kaum musyrik adalah untuk menghindari munculnya balasan hinaan, celaan dan makian terhadap

¹⁷ Al-Qurthûbî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz VII, hlm. 76

Allah dari orang-orang musyrik sampai melampaui batas karena ketidaktahuan tentang Allah dengan sebutan-sebutan yang tidak layak diucapkan untuk-Nya, dan dapat menyebabkan orang-orang kafir tambah menjauhi kebenaran. Mungkin saja terjadi, mereka mencaci-maki Allah dengan kata-kata yang disebabkan dorongan emosi dan kemarahan umat Islam.

Dalam kajian hukum Islam (*ushul fiqh*) ada suatu ketentuan (kaidah) hukum yaitu sesuatu kejadian (perbuatan) jika dikerjakan atau digunakan untuk terwujudnya perbuatan lain yang maksiat, dosa dan kemafsadatan, maka seharusnya ditinggalkan dan segala perbuatan yang menimbulkan kemafsadatan, kemudharatan (akibat buruk), maka perbuatan itu terlarang. Kaidah hukum tersebut adalah "سد الذريعة".

Definisi kaidah ini berbunyi:

هِيَ الْمَسْأَلَةُ الَّتِي ظَاهِرُهَا الْإِبَاحَةُ، وَيَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى فِعْلِ
الْمَحْظُورِ¹⁸

*"Masalah atau perkara yang pada lahirnya
dibolehkan namun akan mengantarkan
kepada perbuatan yang dilarang (al-
mahzhûr)"*

¹⁸ Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1430 H/2009 M, hlm. 703.

Kaidah ini merupakan tindakan prepenentif untuk mencegah terjadinya perbuatan yang dilarang oleh syariat. Kaidah ini diterima dan diakui oleh para ulama ahli hukum Islam, sebagai salah satu metode dan *adillat* (dalil hukum) dalam berijtihad menemukan dan merumuskan hukum. Jika demikian halnya penggunaan kaidah hukum “سد الذريعة” ini semakin memperkuat bahwa kandungan hukum larangan menghina, mencela dan mencaci maki keyakinan/agama lain sembagai mana termaktub pada al-An’am ayat 108 adalah haram.

Di sisi lain menurut Ibn Katsir bahwa pada dasarnya mencela dan mencaci maki sembahan orang musyrik berupa patung tidak perbuatan dosa, karena sesembahan patung tersebut berupa benda mati. Namun karena celaan dan makian tersebut menyebabkan orang musyrik tersinggung dan marah yang akhirnya mereka akan membalas dengan mencaci-maki Allah, maka tindakan perbuatan tersebut terlarang. Meninggalkan suatu *maslahat* demi mencegah terjadinya *mafsadat* (kerusakan) yang jauh lebih parah dari pada *maslahat* adalah hal yang diperintahkan.¹⁹ Sejalan dengan Ibn Katsir, Imam al-Zamakhshari mengatakan alasan dilarangnya mencaci agama lain adalah karena perbuatan tersebut menyebabkan kerugian bagi umat Islam sendiri dimana

¹⁹ Ibn Katsir, Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-Azhîm*, hlm. 315

mereka akan membalas dengan mencaci agam Islam.²⁰ Sama halnya sebagaimana yang dinyatakan Nabi Saw dalam sabdanya:

مَلْعُونٌ مِنْ سَبِّ وَالِدَيْهِ". قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ يَسُبُّ
الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: "يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ
فَيَسُبُّ أُمَّهُ."²¹

Terlaktatlah seseorang yang memaki kedua orang tuanya. Mereka (para sahabat) bertanya, "Ya Rasulullah, bagaimanakah seseorang dapat mencaci kedua orang tuanya sendiri?" Rasulullah Saw. bersabda: Dia mencaci bapak seseorang, lalu orang yang dicacinya itu balas mencaci bapaknya. Dan dia mencaci ibu seseorang, lalu orang yang dicacinya itu balas mencaci ibunya.

Dalam kajian teori hukum Islam terdapat pula suatu kaidah yang berkaitan dengan kemaslahatan dan *mafsadat* yang ada pada suatu kasus hukum. Kaidah tersebut berbunyi: "دَرْءُ الْمَفْسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ"²² (mencegah atau

²⁰Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'An Haqaik Ghawamid al-Tanzil*, Juz II, hlm. 56

²¹Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, hlm. 315

²²Ibn Subki, *Al-Asybah wa al-Nazhair*, ttp. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411H/1990, hlm. 105

menolak suatu *mafsadat* didahulukan dari pada mengambil kemaslahatan). Dampak negatif (keburukan/*mafsadat*) dari perbuatan menghina, mencaci maki dan mencela keyakinan orang lain demikian jelas terlihat. Dalam kaitan ini Ibn Katsir tegas menyatakan: “ تَرْكُ الْمَصْلَحَةِ الْمُسَدِّةِ أَرْجَحُ مِنْهَا²³ meninggalkan kemaslahatan untuk menghindari kemafsadatan, lebih kuat dari padanya (masalah) ini. Dengan demikian, di samping penggunaan kaidah *sadd al-dzari'ah*, kaidah hukum “*dar al-mafasid aulam min jalbi al-mashalih*” ini kembali semakin memperkuat bahwa kandungan hukum larangan menghina, mencela dan mencaci maki keyakinan/agama lain sebagaimana termaktub pada al-An'am ayat 108 adalah haram. Dengan kata lain dapat dikatakan kesimpulan hukum haram mencela, mengina dan mencaci maki keyakinan agama lain sangat kuat berdasarkan *nash* Alquran, hadis nabi dan dua kaidah hukum *sadd al-dzari'ah* dan kaidah hukum “*dar al-mafasid aulam min jalbi al-mashalih*”.

2. Larangan memaksa masuk dalam keyakinan atau agama

Dasar larangan memaksa keyakinan pada agama lain adalah Alquran al-Baqarah/2 ayat 256:

²³Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, hlm. 315

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۗ فَمَنْ
يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang Amat kuat yang tidak akan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui”.

Huruf atau kata “لا” yang terdapat pada kalimat “إِكْرَاهَ” adalah لانفي yang berfungsi meniadakan suatu makna. Jika لانفي ini masuk ke dalam *ism* (kata benda) yang *nakirah*, maka ia menafikan atau menyangkal keberadaan dari semua bagian jenis *ism*-nya. Dengan demikian dari analisis sisi ini, maka kalimat “لا اكراه في الدين” memfaedahkan pengertian menolak, menyangkal adanya paksaan, apapun bentuknya dalam atau terhadap agama. Dengan kata lain dalam kacamata kajian hukum Islam (*ushul fiqh*) *dilalah al-hukm* pada kalimat “الدين لا اكراه في” memberi isyarat (*dalâlah al-isyâriyah*) adanya larangan memaksa untuk masuk atau memeluk suatu keyakinan atau agama. Imam

Baidhawi²⁴ dan Imam al-Nasafi²⁵, keduanya secara tegas berpendapat bahwa لاني yang terdapat pada kalimat “ لا اكراه ” mengandung makna “ النهي إخبار في معنى ” (larangan).

Imam al-Thabari,²⁶ ketika mengomentari QS al-Baqarah/2: 256 ini mengatakan:

نُزِلَتْ فِي رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْ بَنِي سَالِمِ بْنِ عَوْفٍ يُقَالُ لَهُ
الْحُصَيْنُ كَانَ لَهُ ابْنَانِ نَصْرَانِيَّانِ وَكَانَ هُوَ رَجُلًا مُسْلِمًا فَقَالَ
لِلنَّبِيِّ أَلَا أَسْتَكْرِهُمَا فَإِنَّهُمَا قَدْ أَبَيَا إِلَّا النَّصْرَانِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ
ذَلِكَ

“Ayat ini diturunkan kepada lelaki Anshar Bani Salim bin ‘Awf; al-Hushayn, bernama al-Huhsoin. Dia mempunyai dua anak lelaki Nasrani, sementara dia sendiri Muslim. Dia lalu bertanya kepada Nabi saw., “Tidak perlukah aku memaksa mereka berdua,

²⁴Al-Baydhowi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil*, Juz I, , tth, hlm. 154.

²⁵Al-Nasafi, Abd Allah bin Ahmad bin Mahmud Hafizh al-Din, *Madarik al-Tanzil wa Haqiq al-Ta’wil*, Juz I, Beirut Dar al-Kalam al-Thayyib, 1419H/1998, hlm. 211

²⁶Al-Thabarî, *Jâmi` al-Bayân fî Ta`wil al-Qur`ân*, Juz V, hlm.407

karena mereka telah enggan kecuali tetap memeluk Nasrani?" Kemudian, dalam hal ini Allah menurunkan ayat tersebut."

Menurut Wahbah al-Zuhaili, pemikir Islam kontemporer asal Damaskus, lafazh "لا اكراه في الدين" maksudnya adalah لا جبر ولا إكراه على الدخول في الدين (tidak ada paksaan memeluk/masuk suatu agama.²⁷ Tidak dibolehkannya ada paksaan dalam agama, menurut al-Maraghi adalah karena keyakinan yang ada dalam agama merupakan suatu kepasrahan dan ketundukan dan itu bukan dengan paksaan atau paksaan, tetapi dengan argumentasi dan pembuktian.²⁸ Sementara itu menurut imam al-Razi dan al-Zamakhsari, Tuhan tidak menjadikan masalah iman berdasarkan paksaan dan paksaan, tetapi pada pemberdayaan dan pilihan.²⁹

Kandungan QS Al-Baqarah/2: 256 yang mengisyaratkan tidak boleh adanya paksaan dalam beragama sesungguhnya merupakan sebuah doktrin yang sudah dicanangkan sejak 14 abad yang lalu. Islam tidak

²⁷Zuhailî, Wahbah bin Musthofa, *Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdat wa al-Syarî'at wa al-Manhaj*, Jus III, Damasyqus: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1418 H, hlm. 19

²⁸Al-Marîghî, Ahmad Musthofa, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz III, Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathba'at Mushthofa al-Bâbi al-Halabi wa Auwlâduhu, 1365H/1956 M, hlm 16

²⁹Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'An Haqaik Ghawamid al-Tanzil*, Juz I, hlm 303; Al-Razi, *Mafatihul Ghaib*, Juz VII, hlm 15.

menafikan, tidak menerima atau meniadakan pemaksaan terhadap manusia untuk memeluk atau masuk agama Islam, akan tetapi justru Islam mendorong umat Islam agar mengajak manusia agar berpikir sampai mereka sanggup memilih menentukan pilihan jalannya sendiri atau mendapatkan hidayah. Tugas Nabi Saw dan umatnya hanya menyampaikan dan menjelaskan mana yang baik dan lurus dan mana jalan yang buruk dan sesat, sesuai dengan statemen kelanjutan ayat tersebut yakni *قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ* (*sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat*).

Kata “*ar-rusyd*” yang terdapat dalam ayat tersebut berarti petunjuk, menyusuri jalan kebaikan dan keberhasilan. Sedangkan kata “*al-ghayy*” berarti *al-dhalal* (kesesatan), atau *suluk thariq al-halak* (menyusuri jalan kehancuran) dan *al-khaybah* (kegagalan). Tanpa ada paksaan, manusia dengan akalny dipersilahkan memilih diantara keduanya. Ini artinya, Islam memandang penting kebebasan beragama dan menghormati adanya perbedaan agama atau keyakinan. Agama dan keberagaman seseorang sudah tentu dipengaruhi oleh kesadaran dan pengalaman spiritual yang berbeda oleh masing-masing. Karena itu, beragama bersifat sukarela dan berdasarkan kesadaran serta pilihan. Ketika seseorang telah menentukan pilihan agamanya, maka itu berkonsekuensi adanya keharusan memenuhi dan menunaikan kewajiban dari pilihannya tersebut. Dengan kata lain, apabila seseorang sudah menyatakan dirinya masuk memeluk

Islam, maka ada kewajiban baginya mematuhi dan melaksanakan ajaran Islam.

Penggalan ayat dengan lafazh *قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ* (*sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat*), sesungguhnya juga perlu adanya komitmen teguh terhadap keyakinannya dan melaksanakan ajaran agama yang tidak lain bertujuan untuk memelihara agama itu sendiri. Menurut M. Quraish Shihab, sebagai seorang muslim dituntut agar meningkatkan pemahamannya tentang ajaran agamanya sekaligus membentengi diri dari apa saja yang menyebabkan pencemaran kemurnian agama itu.³⁰ Namun demikian walaupun ada kebebasan pilihan bagi manusia memilih dalam beragama, bukan berarti bahwa ketika seseorang memeluk suatu agama, dia memilih dan membedakan mana yang ia suka dan mana yang ia tidak suka menurut hawa nafsu semata, atau menerima yang sesuai dan menolak yang tidak diinginkan secara subjektif tanpa didasarkan *hujjah* yang kuat. Agama yang dipilih harus utuh tidak boleh sebagian-sebagian (parsial). Penolakan terhadap sebagiannya berkonsekuensi penolakan terhadap totalitasnya.

3. Anjuran menghormati dan toleransi terhadap agama lain

³⁰Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Penerbit Mizan, 1992, hlm. 368

Realitas yang harus diakui dan tidak terbantahkan adalah bahwa manusia dalam kehidupannya sangat plural, sangat beragam terdiri dari berbagai suku dan bangsa, dan masing-masing memiliki budaya tersendiri (multi etnis dan budaya). Alquran sebagai kitab suci umat Islam secara jelas dan tegas melegitimasi adanya keragaman tersebut. Ini antara lain terdapat dalam surat al-Hujarat ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ
وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Jika pada surat al-Hujarat ayat 13 di atas, Alquran mengakui dan melegitimasi adanya keragaman suku dan bangsa, sedangkan pada surat Yunus ayat 40-41, Alquran mengakui adanya keragaman jenis kepercayaan dan agama. QS Yunus ayat 40-41:

وَمِنْهُمْ مَّنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ ۚ
 وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ ۝ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي
 عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ۗ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا
 بِرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ

“Di antara mereka ada orang-orang yang beriman kepada Alquran, dan di antaranya ada (pula) orang-orang yang tidak beriman kepadanya. Tuhanmu lebih mengetahui tentang orang-orang yang berbuat kerusakan. Jika mereka mendustakan kamu, maka katakanlah: "Bagiku pekerjaanku dan bagimu pekerjaanmu. Kamu berlepas diri terhadap apa yang aku kerjakan dan aku pun berlepas diri terhadap apa yang kamu kerjakan".

Dengan atau berdasarkan dua dalil *nash* Alquran di atas, cukup menjadi suatu keyakinan bahwa kemajemukan adalah suatu keniscayaan dan menjadi *sunatullah* (*low of nature*) yang tidak akan pernah bisa berubah. Konsekuensi dari kemajemukan tersebut adalah masyarakat memiliki keinginan aspirasi dan budaya yang beranekaragam yang tidak jarang berpotensi benturan keinginan dan kepentingannya. Untuk menghindari terjadinya *clash* (*social conflict*) dan mewujudkan kedamaian di tengah

kehidupan yang majemuk (plural) maka perilaku saling menghargai dan toleransi mutlak dibutuhkan.

Istilah toleransi teradopsi dari bahasa Latin *"tolerare"* mengandung arti mendinginkan dan membiarkan sesuatu dengan sabar dan lapang dada. Dalam dunia Islam kontemporer saat ini, kata yang semakna digunakan untuk istilah toleransi adalah *"تسامح/tasamuh"*. Kata ini berasal dari akar kata *"سمح"* yang arti dasarnya memberikan, memberi izin, membolehkan dan murah hati. Arti kata *"tasamuh"* memiliki kesamaan makna dengan kata *"رحب الصد"* (lapang dada), *"الجواد"* (dermawan) dan *"كريم"* (murah hati). Kata *تسامح* atau *سمح* juga mengandung arti izin, legitimasi, lisensi, dan maafkan.³¹ Beberapa makna yang terkandung pada kata *"سمح"* tidak saling bertentangan justru saling berkaitan. Dari makna-makna yang terkandung dalam istilah toleransi dan *"تسامح/tasamuh"* ini tergambar bagaimana wujud toleransi dalam sikap atau perilaku, yakni tidak menyimpang dari aturan, menerima, menghormati dan menghargai sikap orang lain dengan lapang dada, mudah memaafkan, dan suka dermawan (membantu orang lain). Dengan demikian, toleransi dalam beragama terwujud dalam sikap perilaku yang tidak

³¹ Salma Mursyid, Konsep Toleransi (Al-Samahah) Antar Umat Beragama Perspektif Islam, JURNAL AQLAM -- Journal of Islam and Plurality -- Volume 2, Nomor 1, Desember 2016, hlm. 37-38.

menyimpang dari aturan agama, di mana saling menghargai, menghormati, menerima dengan lapang dada adanya perbedaan keyakinan dan agama, menghormati dan menghargai, tidak mengganggu penganut agama lain, memberikan kebebasan ruang gerak secara luas bagi orang lain memilih dan pemeluk agama tanpa adanya unsur paksaan dari pemeluk agama lain dan bahkan tidak mencampuri sesuatu apapun dalam urusan agama masing-masing. Dengan begitu setiap penganut agama bisa melaksanakan ajaran agamanya dengan nyaman dan damai yang pada akhirnya akan tercipta hubungan yang harmonis, terhindar dari *clash*, pertikaian dan permusuhan.

Di dalam Alquran secara eksplisit tidak ditemukan adanya istilah “*samaha* atau *tasamuh*”. Istilah “*samaha* atau *tasamuh*” ada ditemukan di dalam hadis Nabi Saw riwayat Imam Ahmad sebagai berikut:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ
الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ³²

“Dari Ibnu Abbas, ia berkata: ‘Ditanyakan kepada Rasulullah Saw, agama manakah yang paling dicintai oleh Allah?’, maka beliau bersabda: al-hanifiyyah as-samhah atau

³² Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz IV, ttp: Muassat al-Risalat, 1421 H/2001, hlm. 17

agama yang lurus lagi toleran (maksudnya agama Islam).” (HR. Ahmad).

Islam sebagai sebuah agama mendatangkan rahmat bagi seluruh alam semesta, sesungguhnya telah memberikan ketentuan yang jelas dan tegas terkait saling menghormati, menghargai dan toleransi, khususnya terhadap agama yang berbeda. Ini dapat dilihat dan dirujuk kepada Alquran dan hadis-hadis Nabi Saw yang menjadi sumber dan dalil hukum dalam ajaran Islam. QS al-Kafirun/ayat 1-5:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۖ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۖ وَلَا
أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۖ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ۖ
وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۖ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۖ

“Katakanlah: "Hai orang-orang kafir. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untuk mu agamamu, dan untukku lah, agamaku”.

Imam al-Thabari mengemukakan ada beberapa riwayat yang menjelaskan latar belakang sebab turunnya surat al-Kafirun ini. *Pertama*, riwayat yang bersumber dari Ibn Abbas:

عن ابن عباس: أن قريشا وعدوا رسول الله ﷺ أن يعطوه مالا فيكون أغنى رجل بمكة، ويزوجوه ما أراد من النساء، ويطئوا عقبه، فقالوا له: هذا لك عندنا يا مُحَمَّد، وكفّ عن شتم آهتنا، فلا تذكرها بسوء، فإن لم تفعل، فإننا نعرض عليك خصلة واحدة، فهي لك ولنا فيها صلاح. قال: "ما هي؟" قالوا: تعبد آهتنا سنة: اللات والعزي، ونعبد إلهك سنة، قال: "حتى أنظر ما يأتي من عند ربي فجاء الوحي من اللوح المحفوظ: (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ)³³

"Dari Ibn Abbas, bahwa suatu ketika orang-orang (pemimpin) Quraisy mendatangi dan menawarkan Nabi Saw menjadi orang yang paling kaya di kota Makkah, atau mempersilahkan Nabi Saw mengawini para wanita cantik yang ia sukai. Kemudian mereka berkata kepada Nabi Muhammad. "Wahai Muhammad kami menyediakan ini hanya untuk kamu, tetapi ada satu syarat,

³³Al-Thabarî, Muhammad bin Jarîr bin Yazîd bin Katsîr bin Ghalîb al-Thabarî, *Jâmi` al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Juz XXIV, hlm.662

kamu berhenti menghina tuhan kami dan jangan menyebutnya dengan keburukan (pernah mencaci maki)nya. Jika kami menawarkan kepadamu suatu perundingan yang sama-sama mendapat kebaikan (winwin solution). Apa itu, tanya Nabi Saw. Mereka berkata, Engkau menyembah tuhan kami (Lata dan Uzza) satu tahun dan kami menyembah tuhanmu satu tahun. Nabi Muhammad menjawab aku masih menunggu wahyu dari tuhanku yaitu Allah. Kemudian turunlah dari Lauh Mahfuzh surat al-Kafirun.”

Kedua, riwayat bersumber dari Muhammad bin Ishaq:

عن مُحَمَّد بن إِسْحَاق، قال: ثني سعيد بن مينا مولى البختري (١) قال: لقي الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل، والأسود بن المطلب، وأمّية بن خلف، رسول الله، فقالوا: يا مُحَمَّد، هلمّ فلنعبد ما تعبد، وتعبد ما نعبد، ونُشركك في أمرنا كله، فإن كان الذي جئت به خيرا مما بأيدينا، كنا قد شَرِكناك فيه، وأخذنا بحظنا منه; وإن كان الذي بأيدينا خيرا مما في يديك،

كنت قد شَرِكْتَنَا فِي أَمْرِنَا، وَأَخَذْتَ مِنْهُ بِحِظِّكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ:
(قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ^{٣٤})

“Dari Muhammad bin Ishaq, bercerita kepadaku Sa’id bin Mina Maula al-Bakhtari, berkata: Walid bin Mughirah, Ash bin Wail, Aswad bin Abdul Muthalib dan Umayyah bin Khalaf menemui Rasulullah Saw, mereka mengatakan, “Wahai Muhammad, marilah kami menyembah Tuhan yang kamu sembah dan kamu menyembah Tuhan yang kami sembah. Kita bersama-sama ikut serta dalam perkara ini. Jika ternyata agamamu lebih baik dari agama kami, kami telah ikut serta dan mengambil keuntungan kami dalam agamamu. Jika ternyata agama kami lebih baik dari agamamu, kamu telah ikut serta dan mengambil keuntunganmu dalam agama kami.” Atas tawaran ini, turunlah surat al-Kafirun

Secara substansi, konten dua riwayat tersebut di atas memiliki kesamaan. Bahwa dalam rangka untuk mencegah gerak langkah Nabi Saw menyebarkan ajaran Islam saat itu. Berbagai cara dan upaya dilakukan oleh orang-orang

³⁴Al-Thabarî, *Jâmi` al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Juz XXIV, hlm.662

terutama pemimpin kafir Quraiys mulai dari intimidasi dan teror terhadap para pengikut Nabi Saw, menawarkan harta kekayaan, jabatan, wanita hingga akhirnya mengajak perundingan, yaitu bekerja sama dalam memuja Tuhan dalam melakukan peribadatan. Dengan wahyu (surat al-Kafirun) yang diterimanya Nabi Saw menolak semua tawaran mereka dan memberi penegasan “*bagimu agamamu dan bagiku agamaku*”.

Ayat keenam dari surat al-Kafirun yang *lafazh*-nya “*وَلِيَّ* *لَكُمْ دِينُكُمْ دِينِ* *اِغَامَاكُم*” yang artinya “*bagimu agamamu dan bagiku agamaku*” merupakan subtansi dan kunci jawaban terhadap penolakan orang kafir Quraisy terhadap ajaran Islam yang disampaikan Nabi Saw, begitu pun respon penolakan Nabi Saw terhadap apa yang mereka tawarkan, walaupun sebelumnya mereka telah melakukan intimidasi, terror dan penyiksaan terhadap orang yang menjadi pengikut Nabi Saw.

Menurut Imam al-Qurthubi, *dilalah* (penunjukan makna) dari ayat “*لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَّ دِينِ*” secara *mafhum* adalah “*إِنْ* *رَضِيْتُمْ بِدِينِكُمْ، فَكُنَّا رَضِيْنَا بِدِينِنَا*” (*jika kamu puas dengan agamamu, maka kami pun puas dengan agama kami*) dan “*جَزَاءُ دِينِكُمْ، وَلِيَّ جَزَاءُ دِينِي*”³⁵ (*balasan atau ganjaran yang diberikan agamamu atas perbuatan kamu adalah untuk kamu, begitupun balasan yang diberikan agamaku adalah*

³⁵ Al-Qurthûbî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz XX, hlm. 229

untuk ku). Adapun menurut Imam al-Baydhowi, *dilalah* (penunjukan makna) ayat “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ” adalah “لَكُمْ دِينُكُمْ”³⁶ (bagi kamu atau anda memiliki agama yang tidak akan kamu/anda tinggalkan, dan saya pun memiliki agama yang saya anut, dan saya tidak menolaknya). Ringkasnya, *dilalah al-nash* pada ayat “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ” secara *mafhum* mempersilahkan orang-orang kafir musyrik untuk tetap berada dan melaksanakan agama yang dianutnya, begitu pun sebaliknya umat Islam. Balasan atau ganjaran atas keyakinan dan pengamalan ajaran agama adalah untuk masing-masing tanpa ada saling mempengaruhi. Ini artinya secara *mafhum* (implisit/*ibarah a-nash*) ada ketentuan harus menghormati, menghargai dan toleransi terhadap perbedaan keyakinan dan agama.

Lebih rinci beberapa hal yang dicanangkan oleh agama Islam sebagai upaya mewujudkan toleransi yang ditandakan oleh agama Islam dapat telusuri pada ayat Alquran dan Hadis nabi sebagai berikut.

Q.S. Al-Syura/42: 13

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي
 أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ

³⁶ Al-Baydhowi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Juz V, hlm. 343

وَعِيسَى ۞ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ
 عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ
 يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

“Dia telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa Yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendakinya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)”. (Q.S al-Syura/43: 13)

Berdasarkan ayat di atas terlihat bahwa Islam mengajarkan agar umat Islam tidak membeda-bedakan agama-agama yang pernah dibawa oleh para nabi yang pernah diutus Allah dalam arti tidak merasa lebihkan atau merendahkan suatu agama. Kalaupun dilihat ada perbedaan, maka perbedaan antara berbagai agama itu hanyalah dalam bentuk-bentuk jalan (*syir’ah* atau *syari’ah*) menempuh jalan itu. Dan perbedaan dari sisi ini hendaknya tidak menjadi halangan bahkan menjadi pangkal untuk berlomba-lomba menuju ke berbagai

kebaikan. Terhadap adanya perbedaan yang dipersoalkan. Alquran menjelaskan bahwa di hari akhir nanti Allah akan menjelaskan semua itu. Kalaupun terjadi perbedaan, maka untuk mengurangi resistensinya Alquran menganjurkan agar dibangun "dialog lintas agama" dengan mencari titik temu kebenaran yang ada pada setiap ajaran agama. Untuk ini Alquran menyatakan:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا
وَبَيْنَكُمْ إِلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا
يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا
فَعُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

Katakanlah: "Hai ahli Kitab, Marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara Kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". jika mereka berpaling Maka Katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa Kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)". (Q.S Ali Imran/3:64)

Q.S al-Baqarah/2: 136:

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِن رَّبِّهِمْ
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ
مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ
بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

*Katakanlah (hai orang-orang mukmin):
"Kami beriman kepada Allah dan apa yang
diturunkan kepada Kami, dan apa yang
diturunkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq,
Ya'qub dan anak cucunya, dan apa yang
diberikan kepada Musa dan Isa serta apa
yang diberikan kepada nabi-nabi dari
Tuhannya. Kami tidak membeda-bedakan
seorangpun diantara mereka dan Kami
hanya tunduk patuh kepada-Nya"*

Kandungan (*dilalah al-nash*) ayat di atas mewajibkan setiap muslim percaya kepada semua nabi dengan semua yang dibawanya dalam kitab-kitab suci tanpa membeda-bedakan seorangpun diantara mereka. Memang merupakan suatu kenyataan yang tidak dapat diingkari bahwa tidak semua ajaran dan kitab-kitab para nabi itu terpelihara dengan baik sepanjang masa sehingga mungkin mengalami perubahan-pengubahan tidak sah oleh tangan-tangan manusia. Kerena itu Alquran diturunkan pertama-tama untuk mendukung kebenaran kitab suci

yang ada di tangan umat manusia dan melindunginya dan untuk meluruskan mana yang telah menyimpang karena ulah tangan manusia itu. Namun pada dasarnya Alquran itu tetap mengakui kitab-kitab suci yang lalu itu mengandung kebenaran yang harus dijalankan oleh para pengikutnya. Karena itu, misalnya Allah memerintahkan kaum Yahudi dan Nasrani dengan kesungguhan menjalankan ajaran yang ada dalam kitab suci mereka masing-masing.

وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah didalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik” (Q.S al-Maidah/5: 47)

Q.S al-Ankabut/29: 46:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا وَإِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

"Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan Katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada Kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan Kami dan Tuhanmu adalah satu; dan Kami hanya kepada-Nya berserah diri"

Pada ayat di atas jelas terlihat ada kalimat larangan (*nahi*) bagi umat Islam berdebat kepada pengikut kitab suci (*ahl al-kitab, people of the book*) kecuali dengan cara yang baik dan santun dari segi cara maupun isinya. Rasulullah Saw dalam sejarahnya terlihat bahwa bersikap keras dan tegas terhadap kaum musyrik, namun beliau tetap menjaga pergaulan yang sangat baik dengan kaum Nasrani yang lurus. Terhadap mereka yang lurus itu, Nabi Saw bersikap sangat ramah, sampai-sampai ketika suatu delegasi Kristen Najran (sebuah kota di selatan Makkah, dekat dengan perbatasan Yaman) datang menemui Nabi Saw di Madinah, dan selesai mengadakan perundingan dengan Nabi Saw, beliau mengizinkan mereka itu melakukan kebaktian di mesjid beliau (Masjid Nabawi). Ada kalangan dari para sahabat Nabi Saw yang mencoba menghalangi mereka dan hendak membawa mereka keluar. Tapi justru Nabi Saw melarang sahabat itu dan bersabda: *"Biarkan mereka"*. Berdasarkan peristiwa itu Ibn Qayyim menyimpulkan bahwa Ahli Kitab dibolehkan masuk mesjid dan mengadakan kebaktian di situ dengan

disaksikan kaum muslimin, asalkan tidak dijadikan kebiasaan.³⁷

Q.S al-Taubah/9:6

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ
يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ
لَّا يَعْلَمُونَ

“Dan jika seorang diantara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, Maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ketempat yang aman baginya. demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.”

Pada ayat di atas terdapat perintah *فَأَجِرْهُ* agar umat

Islam memberikan perlindungan kepada pihak non-muslim ketika mereka meminta perlindungan pada situasi perang. Ini artinya, dalam situasi perang pun umat Islam tidak dibolehkan berbuat kejahatan terhadap musuh sekalipun, tetapi tetap mengembangkan sikap toleran. Ketika dalam situasi perang dilarang menangkap atau membunuh para pendeta, guru-guru agama, sarjana,

³⁷ Ibn Qayyim, *Zad al-Ma'ad fi Hady Khair al-Ibad*, Jilid III, Beirut: Dar al-Fikr, 1972, h. 38-42

orang-orang tua, wanita dan anak-anak. Dilarang merusak barang-barang atau harta benda, tumbuh-tumbuhan, binatang-binatang dan tempat-tempat ibadah. Perang harus dibatasi pada ukuran batas-batas kemanusiaan.

Adapun beberapa aktualisasi wujud perilaku dan sikap toleransi sesungguhnya dapat dilihat pada hadis-hadisnya dan data sejarah yang valid. Beberapa bukti tentang perilaku toleransi Nabi Saw. Diantaranya Nabi Muhammad Saw berdiri untuk menghormati jenazah pemeluk Yahudi Madinah. Hadis riwayat Bukhari dan Muslim.

عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى أَنَّ قَيْسَ بْنَ سَعْدٍ وَسَهْلَ بْنَ حُنَيْفٍ كَانَا بِالْقَادِسِيَّةِ فَمَرَّتْ بِهِمَا جَنَازَةٌ فَقَامَا فَقِيلَ لَهُمَا إِنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ فَقَالَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّتْ بِهِ جَنَازَةٌ فَقَامَ فَقِيلَ إِنَّهُ يَهُودِيٌّ فَقَالَ أَلَيْسَتْ نَفْسًا³⁸

“Dari Ibn Abi Laila, Qais bin Sa’ad dan Sahal bin Hunaif sedang berada di Qadisiyah. Lalu sebujur jenazah ditandu orang melewati keduanya. Keduanya pun berdiri untuk menghormati. ‘bukankah jenazah itu adalah (non-Muslim ahludz dzimmah) penghuni dunia?’ tanya orang di sekitarnya. Keduanya

³⁸ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ’il, *Jâmi’ al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz II, hlm 85

menjawab, 'satu keranda jenazah digotong orang melewati Rasulullah Saw. Beliau kemudian berdiri. Ketika diberitahu bahwa itu adalah jenazah Yahudi, Rasulullah Saw menjawab, 'Bukankah ia manusia juga?' (HR Bukhari dan Muslim)

Sikap Nabi Saw berdiri ketika melihat jenazah yang melintas di depannya jelas merupakan bentuk penghormatan atas peristiwa kehidupan dan kematian. Walaupun orang yang meninggal dunia adalah pemeluk agama Yahudi, Nasrani, atau Majusi, Nabi Saw tetap berdiri. Ketika sahabat menginformasikan jenazah tersebut non-muslim (Yahudi), Beliau justru berbalik bertanya: "bukankah dia manusia (nafs)? Dengan jawaban itu Nabi Saw seakan mengingatkan para sahabat bahwa setiap manusia layak mendapat penghormatan, terlepas dari apa latar belakang sosial dan agamanya, bahkan ketika manusia itu sudah terbaring menjadi mayat. Secara kemanusiaan muslim dan non-muslim sama saja, sama-sama sebagai manusia tidak ada perbedaannya. Jenazah yahudi tersebut adalah makhluk bernyawa ciptaan Allah. Di dalam dirinya terdapat kuasa Ilahi dan tanda kebesaran-Nya dalam penciptaan. Nabi Saw berdiri mengagungkan dan membesarkan Allah yang telah menciptakan nyawa atau jiwa tersebut kemudian Dia mencabutnya. Perilaku Nabi dalam konteks ini tentu menjadi dasar hukum yang harus dilaksanakan umat Islam, karena apa saja yang dilakukan Nabi Saw merupakan sunnah yang dapat menjadi dasar hukum untuk dipatuhi.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمَحًا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَضَى³⁹

"Dari Jabr bin Abd Alah bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: "Allah merahmati orang yang "samhan" ketika menjual dan ketika membeli, dan ketika memutuskan perkara," (H.R. Bukhari).

Kata "سَمَحًا" yang terdapat dalam *matn* hadis di atas adalah bentuk *mashdar* (kata benda jadian), seakar kata dengan "تسامح/*tasamuh*, yakni "سمح". Dengan demikian jual beli yang *samhan* adalah jual beli mengandung unsur toleransi, yakni dilakukan dengan cara sukarela, ramah, tanpa kekerasan dan paksaan dan sah sesuai dengan aturan yang berlaku. Toleransi yang diajarkan oleh Nabi Saw dalam hadis dalam kaitannya dengan urusan muamalah (transaksi) tidak hanya tertuju untuk umat Islam, melainkan untuk semua tanpa melihat perbedaan antar manusia.

Sikap dan perilaku toleransi yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad Saw dapat dilihat dalam sejarah perjalanan Nabi berdakwah. Piagam Madinah (*Mithaq al-Madinah*) merupakan sebuah perjanjian tertulis yang diprakarsai

³⁹Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il, *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz III, hlm 57

oleh Nabi Muhammad Saw pada tahun 622 M adalah bentuk manifestasi toleransi antar umat beragama saat itu khususnya antara umat Islam dan non-muslim. Diantara butir perjanjian itu adalah: *“Orang-orang yahudi Bani Auf adalah satu umat dengan orang-orang mukmin. Bagi orang-orang Yahudi adalah agama mereka dan bagi orang-orang mukmin agama mereka, termasuk pengikut mereka dan diri mereka sendiri. Hal ini berlaku bagi orang-orang yahudi selain Bani Auf.”* Dengan adanya Piagam Madinah tersebut, Nabi Saw berkeinginan membangun Negara Madinah serta membangun terwujudnya hubungan yang harmonis antara warga muslim dengan non-muslim (*dzimmi*). Meskipun berbeda agama dan keyakinan, tetapi mereka sebagai warga negara yang sama memiliki hak yang juga sama, terutama yang berkaitan dengan perlindungan dan keamanan jiwa (hak untuk hidup), membela diri, kebebasan beragama, kebebasan berpendapat dan perlakuan yang sama di depan hukum dan perundang-undangan. Di sisi lain, kaum *dzimmi* juga memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam mempertahankan negara (bela negara).

Selain itu juga, Nabi Muhammad Saw mengadakan hubungan dengan penguasa-penguasa lain di luar Jazirah Arab dengan mengirimkan surat-surat yang dibawa oleh utusan Nabi Muhammad Saw. Misalnya surat Nabi kepada Kaisar Romawi, Kisra Persia, Mesir, Bahrain, Basrah dan lainnya.³⁵ Di dalamnya terdiri 47 pasal 36 yang menandakan berdirinya negara yang tidak hanya dihuni oleh umat Islam, atau komunitas yang menolong nabi yang dikenal dengan kaum Anshar, bukan pula hanya dihuni

oleh sahabat nabi yang berasal dari Makkah yang disebut kaum Muhajirin.

Sepeninggal Rasulullah Saw, wilayah kedaulatan Islam semakin luas seiring dengan itu masyarakat dan kelompok di bawah naungan panji Islam juga semakin bertambah jumlahnya, beragam dan pluralistik. Sebab keberagaman kelompok masyarakat ini tidak hanya terdiri dari Islam, Nasrani, Yahudi, maupun Majusi saja, namun sudah mencakup umat Hindu, Budha, dan kaum Sabaean. Dokumen sejarah tentang toleransi yang terekam pada zaman *Khulafa' al-Rashidin* (Abu Bakr r.a, Umar Bin Khattab r.a, Utsman Bin Affan, Ali Bin Abi Thalib) yang sangat menonjol adalah pada masa Umar saat membuat perjanjian kepada penduduk *Aelia* (al-Quds, saat ini Palestina) seperti yang pernah dilakukan Rasulullah terhadap penduduk Madinah dulu yang disusul dengan dibukanya kota ini oleh pasukan Islam. Umar bin Khattab berhasil menaklukkan Kota Aelia tanpa ada kekerasan dan memberi jaminan perlindungan orang-orang Kristen dari orang-orang Yahudi. Perjanjian terhadap bangsa Aelia ini lebih dikenal dengan sebutan "Piagam Aelia".

Andalusia (atau yang lebih dikenal saat ini spanyol) pertama kali jatuh kepada umat muslim pada masa kekhalifahan Walid bin Abdul Malik di tahun 92 H atau bertepatan dengan 711 M, melalui tangan panglima Musa bin Nushair dan Thariq bin Ziyad. Setelah itu Andalusia terus berada di bawah kekuasaan Islam hingga jatuhnya kota Granada pada akhir kerajaan Islam di Spanyol tahun 897 H atau bertepatan dengan 1492 M. Semasa Islam

berjaya di Andalusia terjadi berbagai interaksi antara kaum muslim dan penduduk asli Andalusia yang mayoritas adalah non-muslim, sinergi antara keduanya dalam berinteraksi terwujud dalam sebuah konstruksi keadilan sosial di tengah masyarakat pada waktu itu. Orang-orang Kristen dan Yahudi di Spanyol tetap diperbolehkan menjaga akidahnya tanpa memaksa mereka untuk masuk agama Islam dan membebaskan mereka menjalankan ritual ibadah mereka masing-masing, simbol-simbol keagamaan mereka tidak dirusak, bahkan tidak sedikit dari mereka yang menjabat posisi-posisi penting dalam pemerintahan. Politik toleransi yang diikuti oleh kaum muslim dalam memperlakukan *ahlu dzimmah* membuat peradaban Islam cepat diterima dan berintegrasi dalam masyarakat dan kebudayaan Spanyol. Bahkan orang-orang Spanyol pada masa itu lebih menghargai dan menggunakan bahasa Arab dibandingkan dengan bahasa Latin, beberapa orang Yahudi Spanyol belajar kepada kaum muslim, dan tidak sedikit dari kalangan mereka yang ikut serta aktif dalam kebudayaan Andalusia dengan menterjemahkan banyak buku dari bahasa Arab pada abad 12 dan 13 M. Tradisi toleransi yang dijalankan umat muslim membuat peradaban Islam berkembang sangat pesat dan diterima di Andalusia, komitmen Islam dalam bertoleransi ketika berada di suatu daerah telah menciptakan keharmonisan dan kerukunan beragama, dimana Islam tidak mendiskriminasi agama lain untuk masuk kepada agama Islam, bahkan sebaliknya *ahlu dzimmah* selalu diperlakukan sangat baik dan bebas menjalankan ritual ibadah mereka masing-masing selama

mereka tidak memerangi Islam. Ketika Granada jatuh ke tangan umat Kristen pada tahun 1492M yang dilancarkan oleh raja Ferdinand dan Ratu Isabel, kehidupan toleransi yang dibangun di bawah kekhalifahan umat Islam pun berubah menjadi kehidupan yang intoleran. Umat Islam dan yahudi dibunuh dan diusir secara biadab dari Andalusia, dan mereka hanya diberi 3 pilihan, berpindah agama kepada Kristen, diusir keluar dari Andalusia, atau jika tidak memilih keduanya maka akan di bunuh. Pasca runtuhnya kejayaan Islam di Andalusia saat itu, tidak ada lagi tradisi sikap toleransi yang terjalin, kehidupan harmonis antar umat beragama berubah sedemikian rupa menjadi persekusi terhadap Islam dan Yahudi oleh inkuisisi gereja di Spanyol.

Demikian dalil-dalil *nash* dari Alquran dan hadis-hadis, baik secara eksplisit maupun implisit memberikan ketetapan (mensyariatkan) tentang keharusan umat manusia bersikap toleran agar terwujud tatanan kehidupan yang damai, aman dan nyaman menginginkan terciptanya kerukunan hidup antar umat beragama. Bersikap tidak toleran artinya melanggar ketentuan syariat.

4. Kebolehan berinteraksi sosial dengan non-muslim

Fakta sejarah menunjukkan bahwa ketika Nabi Muhammad Saw berdakwah menyebarkan ajaran Islam, beliau hidup berdampingan dengan orang-orang telah memiliki agama seperti Nasrani (Kristen) dan Yahudi. Eksistensi agama-agama selain Islam itupun disebut di dalam Alquran. Jika dalam kaitannya dengan keyakinan

(akidah) ada pembatas yang jelas, lalu bagaimana dengan interaksi sosial hubungan sesama manusia dalam arti berhubungan dalam aspek kegiatan-kegiatan duniawi (non akidah)? Berikut dipaparkan beberapa dalil yang berkenaan dengan aspek ini.

a. QS Al-Mumtahanah/60: ayat 8:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu.”

Redaksi kalimat “لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ” pada QS al-Mumtahanah/60: ayat 8, menunjuk kepada makna yang jelas, tanpa memerlukan lafal lain untuk memperjelasnya (*wadhîh al-dalâlah*). Maksudnya, dari artinya apa adanya sudah dapat diketahui makna kandungannya. Kejelasannya sampai pada tingkat *muhkam*. Demikian juga sisi penunjukan atas hukum yang kandungannya (*dalâlat al-lafzh ‘ala al-ma’na*) terkategori *lafazh* yang jenisnya *dalâlah al-ibarat*. Maksudnya, hukum dapat dipahami dan diambil darai apa adanya yang tertulis, tanpa membutuhkan ibarat-ibarat lain untuk memhamai dan merumuskan hukumnya, tidak ada larangan bagi umat Islam untuk berbuat baik pada non-muslim. *Mafhum* dari sesuatu yang tidak dilarang adalah boleh atau dibolehkan. Jadi

dibolehkan bagi umat Islam berbuat baik kepada pihak non-muslim yang tidak memusuhi mereka.

Dalam banyak kitab tafsir disebutkan bahwa asbab al-nuzul QS al-Mumtahanah/60: ayat 8 berkenaan perlakuan Asma' binti Abu Bakar yang sudah memeluk Islam terhadap ibu kandungnya yang sudah bercerai dengan Abu Bakar sejak masa jahiliah dan masih musyrik. Suatu ketika Qatilah, ibu kandung Asma bin Abu Bakar datang menemui anak putrinya. Asma' binti Abu Bakar dengan maksud ingin memberikan anting dan barang-barang lainnya. Setelah bertemu, Asma' menolak dengan tegas pemberian itu bahkan ia menyuruh sang ibu keluar meninggalkan rumahnya dengan alasan "*tidak diperbolehkannya menjalin kerukunan dan pergaulan*" dengan pemeluk agama lain. Dengan perasaan kecewa, Qatilah mendatangi Rasulullah Saw untuk mengadukan kejadian yang dialaminya. Setelah semuanya disampaikan kepadanya, turunlah surat al-Mumtahanah/60: ayat 8. Pada riwayat lain disebutkan Asma binti Abu Bakar, ia bertanya kepada Rasulullah; Ibuku mendatangiku saat ia masih musyrik pada zaman Rasulullah. Maka aku bertanya kepada Rasulullah mengenai perkara ini: "*Ibuku datang kepadaku dengan penuh perdamaian, apakah aku harus menjaga hubungan dengan ibuku?*" Maka beliau menjawab: "*ya, jagalah hubungan dengan ibumu*".⁴⁰

⁴⁰ Al-Qurthûbî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz XVII, hlm

Menurut al-Razi QS al-Mumtahanah/60: ayat 8 ini menjadi dasar untuk berbuat baik kepada pemeluk agama lain. Bentuk perbuatan baik itu, misalnya adalah dengan cara memperlakukan mereka secara adil, berinteraksi dengan baik, tidak mengganggu keberadaan, dan saling tolong-menolong.⁴¹ Sementara menurut al-Sa'di, ada banyak alasan untuk melakukan kebaikan, sekali pun kepada kelompok agama lain. Alasan-alasan tersebut, misalnya, bergaul dengan dasar kesopanan, berbuat baik karena adanya hubungan kerabat, menjadi tetangga, atau jika keduanya tidak ada, alasan terakhir adalah karena hubungan kemanusiaan.⁴² Berdasarkan dalil *nash* Alquran al-Mumtahanah/60: ayat 8 serta analisis kandungannya, dapat dinyatakan bahwa bagi umat Islam boleh hukumnya berbuat baik dan menjalin pergaulan dengan pemeluk agama lain. Terkaitnya kebolehan berbuat baik kepada non-muslim, Nabi Saw dalam hadis menyatakan:

اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ وَأَتَّبِعِ السَّبِيَّةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا وَخَالِقِ النَّاسَ
بِحُلُقٍ حَسَنٍ

“Bertakwalah di manapun kalian berada, dan ikutilah keburukan dengan kebaikan. Niscaya ia akan menghapus keburukan tersebut. Dan

⁴¹ Al-Razi, Tafsir Mafatihul Ghaib, Juz X, hlm. 520

⁴²Al-Sai’idi, Al-Qawa’idul Hissan fi Tafsiril Qur’an, Maktabah ar-Rusyd, Cet.I, 1999, hlm. 35.

pergaulilah manusia dengan akhlak yang baik.” (HR Turmudzi)⁴³

Pada sabdanya dia atas, Nabi tidak mengatakan “pergaulilah saudara muslim”, melainkan “pergaulilah manusia”. Ini artinya perbuatan baik tidak hanya harus ke sesama muslim, tapi seluruh umat manusia. Siapa pun dia, selama statusnya masih manusia, seorang muslim wajib berbuat baik kepadanya.

b. Hadis riwayat Imam Bukhari:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَى طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى أَجَلٍ، وَرَهْنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ؛

“Dari Aisyah r.a bahwa Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam pernah membeli makanan dari orang Yahudi dengan berhutang, lalu beliau menggadaikan baju perang besinya kepada orang tersebut.” (HR. Bukhari)

c. Hadis riwayat imam Bukhari:

⁴³Al-Turmudzî, Abû ‘Isa Muhammad bin ‘Isa bin Tsaurah bin Mûsa bin al-Dhahâk, *Sunan al-Turmudzî*, Juz IV, Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathba’ât Mushthfa a l-Bâbî al-Halabî, 1395 H/1975 M, hlm. 355

⁴⁴ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ’il, *Jâmi’ al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz III, hlm. 56

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: " أَعْطَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْبَرَ الْيَهُودَ: أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا، وَهُمْ شَطْرُ مَا يُخْرَجُ مِنْهَا؛"

"Dari Abdullah bin Umar radhiyallahu 'anhu, ia berkata "Rasulullah Saw memberikan kesempatan kepada kaum Yahudi di Khaibar, sehingga mereka dapat bekerja mengolah lahan dan menanaminya. Dan mereka mendapatkan sebagian dari hasil panennya" (HR Bukhari)

d. Hadis riwayat Imam Turmudzi:

أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو دُبِحَتْ لَهُ شَاةٌ فِي أَهْلِهِ، فَلَمَّا جَاءَ قَالَ: أَهْدَيْتُمْ لِحَارِنَا الْيَهُودِيَّ؟ أَهْدَيْتُمْ لِحَارِنَا الْيَهُودِيَّ؟ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورُنِي»^{٤٦}»

"Bahwa seorang sahabat menyembelih kambing untuk Ibnu Umar dan keluarganya. Ibnu Umar berkata: "apakah engkau sudah hadiahkan kambing ini juga kepada tetangga

⁴⁵ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz III, 94

⁴⁶Al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, Juz IV, hlm. 333

kita yang Yahudi itu?”. Mereka berkata: “belum”. Ibnu Umar berkata: “berikan sebagian untuk mereka, karena untuk mendengar Rasulullah Saw bersabda: ‘Jibril senantiasa mewasiatkan aku untuk berbuat baik pada tetangga, hingga hampir aku menyangka tetangga akan mendapatkan harta waris” (HR. Tirmidzi)

e. Hadis Nabi Saw riwayat Imam Bukhari:

حَبَّرَنِي أَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَتْ تَتَنِي أُمِّي رَاغِبَةً فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ - فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ - آصِلُهَا قَالَ « نَعَمْ »^{٤٧}

“Asma binti Abu Bakar bercerita, bahwai ibuku datang kepadaku dan ia sangat menyambung silaturahmi denganku. Kemudian aku menanyakan pada Nabi Saw, bolehkah aku tetap menjalin silaturahmi dengannya? Beliau pun menjawab, “iya boleh”. (HR. Bukhari)

f. Hadis Nabi Saw riwayat Imam Bukhari

⁴⁷ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz VIII, hlm 4

كان غُلامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَرِضَ،
فَأَتَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُهُ، فَقَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ، فَقَالَ
لَهُ : أَسْلِمَ . فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ : أَطَعُ أَبَا
الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْلَمَ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقُولُ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ^{٤٨}”

“Ada seorang Yahudi yang suka membantu Nabi Saw suatu hari ia sakit, Nabi pun menjenguknya. Nabi duduk di dekat kepadanya lalu mengatakan: ‘masuk Islamlah anda!’. Lalu orang itu memandang kepada ayahnya yang ada disampingnya, lalu ayahnya mengatakan: ‘turuti perkataan Abul Qasim (Rasulullah)’. Lalu Nabi Saw pun keluar dan berkata: ‘segala puji bagi Allah yang telah menyelamatkan ia dari api neraka’” (HR.Bukhari).

g. Hadis Nabi Saw riwayat Imam Bukhari

⁴⁸ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz II, hlm.94

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَى طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى أَجَلٍ، وَرَهْنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ»⁴⁹

“Dari Aisyah r.a, bahwa Nabi Saw pernah membeli makanan dari orang Yahudi dengan berhutang, lalu beliau menggadaikan baju perang besinya kepada orang tersebut” (HR. Bukhari)

Demikian beberapa hadis yang konten (*matn*)nya tentang interaksi Nabi Saw dengan non-muslim saat itu. Secara terminologi hadis menurut para ulama ahli hukum Islam adalah:

ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن الكريم من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلا لحكم شرعي⁵⁰

“Segala sesuatu yang bersumber dari Nabi Saw selain Alquran al-Karîm, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun taqrîrnya, yang pantas untuk dijadikan dalil bagi penetapan hukum syara’.

Dalam kajian hukum Islam, jumhûr ulama berpendapat bahwa hadis berkedudukan sebagai sumber

⁴⁹ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz III, hlm 56.

⁵⁰ Muhammad 'Ajjâj Khathîb, *Ushûl al-Hadits*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1987, hlm. 19

atau dalil yang kedua setelah Alquran dan mempunyai kekuatan untuk ditaati. Dengan demikian beberapa hadis yang kontennya tentang perkataan dan perbuatannya dalam kaitannya dengan aspek kehidupan sosial kemasyarakatan, mengandung ketentuan hukum umat Islam boleh melakukan hubungan dan interaksi sosial dalam kehidupan bermasyarakat. Beberapa aspek ketentuan hukum kebolehan umat Islam berinteraksi sosial dengan non-muslim sebagai terdapat dalam hadis-hadis di atas adalah:

- a. Boleh melakukan transaksi jual beli (membeli makanan non-muslim)
- b. Boleh melakukan penggadaan dengan non-muslim
- c. Boleh berhutang non-muslim
- d. Boleh menyambung silaturahmi dengan kerabat yang non-muslim
- e. Boleh menjenguk orang sakit
- f. Boleh memberi hadiah kepada non-muslim atau sebaliknya menerima hadiah
- g. Boleh memberi sedekah kepada non-muslim
- h. Boleh bekerja sama dalam mengembangkan dunia usaha (pertanian dan lainnya).

Begitupun kemungkinannya terjadi perkawinan antara umat Islam dengan non-muslim sebagai konsekuensi kehidupan bermasyarakat bahwa Alquran memberikan ketentuan bahwa seorang lelaki muslim menikahi wanita

non-muslim (*ahlul kitab*), sebagaimana tertera dalam QS al-Maidah/5: ayat 5.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ
مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ“

“(Dan diharamkan menikahi) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik”.

5. Kebolehan *ikhtilaf/khilafiyah* (beda pendapat dan pengaman) ajaran agama

Allah menurunkan agama-Nya, Islam sebagai petunjuk dan pedoman hidup manusia, yang dengan melaksanakan ajarannya manusia mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Maka ajaran Islam yang mesti diaplikasikan dalam kehidupan tersebut harus diketahui maksud dan tujuan akidah serta tata cara ibadahnya melalui pemahaman. Dalam konteks inilah imam al-Syafi'i berkata: Ilmu mendahului amal. Pemahaman sudah barang tentu hanya bisa diupayakan dan dilakukan oleh orang yang berakal dan berpikir. Dalam konteks inilah Khalifah Umar berkata:

Agama Islam itu akal, tidak ada kewajiban beragama bagi orang yang tidak berakal.

Islam demikian telah diakui adalah agama rasional, menjunjung tinggi peran akal, dan mendahulukan ilmu sebelum amal. Setiap individu umat berhak memahami agamanya dengan prinsip bebas berpikir, tetapi bukan berpikiran bebas. Prinsip kebebasan dan persamaan hak inilah, barangkali, yang menjadi salah satu faktor yang memperkaya khazanah ilmiah dengan aneka ragam dan corak pemikiran dalam Islam.⁵¹

Perbedaan atau *ikhtilāf* diantara manusia adalah sebuah fenomena yang alami dan sejalan dengan fitrah penciptaan manusia itu sendiri. Allah Swt telah menetapkan penciptaan manusia dalam wujud kebebasan dalam pikiran dan pemahaman yang berbeda, di samping wujud perbedaan-perbedaan yang lain, seperti: perbedaan bahasa, budaya dan juga cara pandang terhadap sesuatu. Aneka perbedaan itu tentu berkonsekuensi melahirkan keragaman pendapat dan kesimpulan. Apabila perbedaan ras dan bahasa adalah bukti kekuasaan penciptaan Allah Swt terhadap manusia, maka perbedaan pandangan dan pendapat dengan segala konsekuensinya tentu juga merupakan bukti kekuasaan Allah Swt. Setidaknya ia

⁵¹Suryana A. Jamrah, *Ikhtilaf dan Etika Perbedaan dalam Islam*, Toleransi: Media Komunikasi Umat Bergama, Vol.6, No.2 Juli-Desember 2014, hlm. 233-240.

menjadi jalan terjadinya sinergi antar manusia dengan keragaman potensi yang mereka miliki.⁵²

Namun kebebasan dalam perbedaan pandangan atau pendapat yang terlalu jauh tanpa batas juga dapat berakibat munculnya pemahaman oleh orang-orang yang tidak mempunyai kapasitas dan otoritas. Terlepas dari sisi positif dan negatif, yang pasti sejak perkembangannya yang mula-mula, dinamika pemikiran dalam Islam telah berkembang sedemikian rupa dan melahirkan aneka ragam pendapat yang berbeda, yang pada gilirannya masing-masing pendapat mengkristal menjadi mazhab atau aliran. Ikhtilaf dan perbedaan pendapat bak pisau bermata dua, bisa membawa rahmat dan bisa pula menimbulkan musibah bagi Islam dan muslimin.

Ketika sumber ajaran Islam yang berbahasa Arab tersebut dipahami dan dianalisis oleh umat melalui daya akal atau nalar sudah barang pasti akan terjadi keanekaragaman dan perbedaan. Semakin jauh zaman berjarak dengan masa Rasulullah dan sahabat serta *tabi'in*, maka kemungkinan terjadinya perbedaan pemahaman di kalangan muslimin semakin terbuka. Lebih-lebih di era modern saat ini perbedaan paham dan pendapat di kalangan muslimin semakin mudah terjadi dan rawan menyimpang dari prinsip pemahaman yang telah ditetapkan oleh generasi terbaik masa lalu dan sangat

⁵²Muhammad Ikhsan, *Membedah faktor-Faktor Penyebab Terjadinya Ikhtilaf di Kalangan Ulama*, Vol 2, No 1, 2016: Nukhbatul 'Ulum, Jurnal Bidang Kajian Islam, hlm. 1-29.

rawan melahirkan pertentangan yang bisa berujung perpecahan.⁵³

Sudah pasti ketika perbedaan dihadapi dengan subyektivitas individual atau aliran dan fanatik mazhab secara ekstrem atau berlebihan, maka persatuan dan ukhuwah muslimin akan menjadi taruhan. Adalah fenomena bahwa ada kelompok muslimin yang tidak siap berbeda dan dengan mudah mencela bahkan mengkafir-fasikkan saudara seiman seagama yang bisa menjadi petaka. Ada kelompok atau individu yang mengklaim diri sebagai yang paling benar dan menuduh kelompok lain salah. Akhirnya, terjadi suasana saling menyalahkan dan terjadi permusuhan berkepanjangan.

Terlepas dari maraknya perbedaan ekstrem tersebut. bila ditarik akar sejarah kaitannya dalam Fikih Islam, kekayaan khazanah ranah ini jika ditelisik lebih jauh dan mendalam, sesungguhnya dibangun atas dasar adanya *ikhtilāf* atau perbedaan pendapat dan pandangan di kalangan para pelakunya. Bagi para pelaku awal Fikih Islam, *ikhtilāf* itu dijadikan sebagai sumber kekayaan dan dasar fleksibilitas Islam, Ibnu Taimiyah menuturkan:

صنف رجل كتاب في الاختلاف فقال أحمد : لا تسمه,
كتاب الإختلاف ولكن سمه كتب السعة.

⁵³ Suryana A. Jamrah, *Ikhtilaf dan Etika Perbedaan dalam Islam*, hlm. 233-240.

“Seorang pria menulis sebuah kitab tentang ikhtilāf. Maka Ahmad (Ibnu Hanbal) mengatakan padanya: “jangan beri judul buku itu dengan Kitab al-Ikhtilāf, tapi berikanlah ia judul Kitab al-Sa’ah (kitab kelapangan)”.⁵⁴

Tidak hanya itu, keragaman pendapat dalam Fikih Islam pada generasi awal juga meninggalkan warisan teladan tentang bagaimana seharusnya seorang muslim menyikapi keragaman atau *ikhtilāf* itu. Yaitu bahwa keragaman dan *ikhtilāf* itu tidak seharusnya melahirkan permusuhan dan konflik yang merusak tatanan interaksi sesama muslim secara khusus. al-Dzahabi –pada saat menuliskan biografi al-Imam al- Syafi’i- menukilkan penuturan salah seorang murid al-Syafi’i, Yunus Ibnu ‘Abd al-A’la al-Shafady yang mengatakan:

ما رأيت أعقل من الشافعي, ناظرته يوما في مسألة افترفنا,
ولقيني فأخذ بيدي ثم قال : يا أبا موسى ألايستقيم أن نكون
إخوانا وإن لم نتفق في مسألة ؟

⁵⁴Ahmad Ibnu ‘Abd al-Halim Ibnu Taimiyah, *Majmū’ al-Fatāwā*, editor: ‘Abd al-Rahman Ibnu Qasim dan putranya, Muhammad, Jilid 30, Majma’ al- Malik Fahd li Thiba’ah al-Mushāḥ Madinah Munawwarah, 1416 H, hlm. 9.

“Saya tidak pernah melihat orang yang lebih berakal dan cendekia melebihi al-Syafi’i. Suatu ketika, saya berdiskusi dan berdebat dengannya tentang sebuah masalah. Lalu kami berpisah. Kemudian ia menemuiku, lalu meraih tanganku sembari berkata: “wahai Abu Musa, tidak layakkah jika kita tetap bersaudara, meski kita harus berbeda dalam satu masalah?”⁵⁵

Ibnu ‘Abd al-Bar juga menyebutkan kisah perdebatan Ahmad Ibnu Hanbal dan ‘Ali Ibnu al-Madiny tentang penetapan jaminan surga bagi para sahabat yang turut menyaksikan perang Badar dan perjanjian Hudaibiyah (*al-Syhadah*). Ibnu ‘Abd al-Bar meriwayatkan kisah ini dari al-‘Abbas Ibnu ‘Abd al-‘Azhim al-‘Anbarī yang menuturkan:

كنت عند أحمد بن حنبل وجاءه علي بن المديني راكبا على دابة, فتناظر في الشهادة وارتفعت أصواتهما حتى خفت أن يقع بينهما جفاء, وكان أحمد يرى الشهادة, وعلى يأبى و يدفع, فلما أراد علي الا نصراف قام أحمد فأخذ بركابه

⁵⁵ Muhammad Ibnu Ahmad al-Dzahaby, *Siyar A’lam al-Nubala*, jilid 16, Cet. 7: Mu’assasah al-Risalah, Beirut, 1410 H, hlm. 10

“Suatu ketika, saya berada di majelis Ahmad Ibnu Hanbal. Lalu ‘Ali Ibnu al-Madiny datang sembari mengendarai seekor tunggangan. (Tidak lama kemudian), keduanya terlibat dalam diskusi dalam masalah al-Syahadah. Suara keduanya lalu meninggi, hingga saya menjadi khawatir keduanya akan terlibat dalam permusuhan yang sengit. Ahmad sendiri memandang (adanya) al-Syahadah, sementara ‘Ali Ibnu al-Madiny menolak pendapat itu. Namun ketika ‘Ali (Ibnu al-Madiny) hendak meninggalkan majelis itu, Ahmad segera berdiri untuk memeganginya (‘Ali Ibnu al-Madiny)”.⁵⁶

Kedua peristiwa ini setidaknya menunjukkan bahwa proses ijtihad yang dilakukan oleh para ulama Islam generasi awal tetap dibingkai oleh pemahaman yang dalam tentang konsekuensinya yang paling nyata, yaitu: terjadinya perbedaan hasil ijtihad. Dan perbedaan hasil ijtihad itu sendiri telah diakomodir oleh Rasulullah Saw saat mengatakan:

⁵⁶Abu ‘Umar Yusuf Ibnu ‘Abdillah Ibnu ‘Abd al-Barr (edt: Abu Zuhair al-Asybah, *Jami’ Bayan al-‘Ilm wa Fadhlihi*, edt: Abu Zuhari al-Asybal, jilid 2, Cet.I: Dar Ibnu al-Jauzy, Dammam, 1414 H, hlm. 968.

إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر

“Apabila seorang hakim memutuskan, lalu (hasil) ijtihadnya benar, maka ia akan mendapatkan dua pahala. Namun jika (hasil) ijtihadnya salah, maka ia akan mendapatkan satu pahala” (HR. al-Nasa’i)

Ini kemudian ditambah lagi dengan pemakluman Beliau Saw terhadap perbedaan kesimpulan ijtihad para sahabat dalam beberapa peristiwa, seperti dalam kisah “Janganlah kalian mengerjakan shalat Ashar kecuali di Bani Quraizhah”.⁵⁷

⁵⁷ Kisah ini diriwayatkan oleh al-Bukhari no.946 dan Muslim no.1770, dimana sebagian sahabat memahami bahwa maksud perintah Nabi itu adalah agar mereka benar-benar menunaikan shalat Ashar di kampung Bani Quraizhah, sementara sebagian yang lain memahaminya sebagai perintah untuk menyegerakan perjalanan agar dapat segera tiba di kampung tersebut. Dalam prakteknya, kelompok sahabat pertama benar-benar menunaikan shalat Ashar di Bani Quraizhah meski waktunya telah habis, sedang kelompok sahabat kedua tetap mengerjakannya pada waktunya meski belum tiba di kampung tersebut. Dan Nabi saw tidak menyalahkan satupun dari kedua kelompok ini.

Dalam perkembangan Fikih Islam selanjutnya, *ikhtilāf* yang terjadi dalam ruang lingkungannya justru menjadi salah satu penyebab lahirnya berbagai fenomena negatif di tengah umat Islam. Salah satunya yang paling meninggalkan goresan luka sangat dalam catatan sejarah adalah fenomena fanatisme buta pada mazhab atau pandangan ulama tertentu. Konflik-konflik antar para pengikut mazhab menjadi fenomena yang umum terjadi kemudian.

Fanatisme buta ini kemudian menjadi "*batu loncatan*" bagi lahirnya ide penutupan pintu ijtihad dalam ranah Fikih Islam secara khusus, dan juga dalam ranah keilmuan Islam lainnya secara umum. Tidak hanya itu, fanatisme buta itu kemudian "*dilembagakan*" dalam wujud penetapan kewajiban untuk bertaklid bagi kaum muslimin kepada salah satu dari 4 mazhab Fikih besar yang ada: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.⁵⁸ Fenomena tersebut menunjukkan betapa pentingnya memahami prinsip-prinsip dasar *ikhtilāf* bagi siapa pun yang akan terlibat dan berinteraksi dengan keragaman mazhab Fikih tersebut. Ibnu Taimiyah menyatakan:

⁵⁸ Yusuf al-Qaradhawy, *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Turāts wa al-Tamazzub wa al-Ikhtilāf*, Cet. 1: Maktabah Wahbah, Kairo, 1414 H, hlm. 64-65.

إمثلة هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد، وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها، ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية، فمن تبين له صحة أحد القولين تبعه، و من فلد أهل القول الآخر فلا إنكار عليه

“Sesungguhnya masalah-masalah ijtihadiyah semacam ini tidak boleh diingkari dengan menggunakan tangan (alinkar bi al-yad). Tidak ada seorang pun yang boleh mewajibkan orang lain untuk mengikuti (pendapat)nya dalam (masalah) tersebut. Akan tetapi, masalah seperti ini harus dikaji dengan argumen-argumen yang ilmiah. Sehingga siapa yang kemudian terbukti kebenaran salah satu pendapat baginya, ia pun mengikutinya. Sementara yang bertaklid pada pendapat yang lain, tidak boleh diingkari”⁵⁹

Kata *al-Ikhtilāf* (الإختلاف) secara bahasa ia merupakan bentuk *mashdar* dari إختلف-يختلف. al-Raghib al-Ishfahani mendefinisikannya dengan mengatakan:

⁵⁹Ahmad Ibnu ‘Abd al-Halim Ibnu Taimiyah, jilid 30, hlm. 80.

Ikhtilāf dan *mukhalafah* adalah ketika setiap orang mengambil suatu jalan lain yang tidak ditempuh orang lain, baik dalam sikap maupun perkataan. Dan oleh karena *ikhtilāf* dalam pendapat antar manusia terkadang melahirkan pertikaian, maka kata ini kemudian terkadang digunakan sebagai metafor untuk makna pertikaian dan perdebatan itu”.⁶⁰

Menurut Muhammad ‘Awwawah, penjelasan al-Raghib al-Ishfahani ini menunjukkan bahwa dalam makna asalnya, kata *ikhtilāf* sesungguhnya tidak mengandung makna pertikaian dan perselisihan. Hanya saja tabiat manusia lah yang kemudian menyebabkan *ikhtilāf* di antara mereka kemudian berubah menjadi pertikaian, sebab dada mereka terlalu sempit untuk menerima kenyataan perbedaan itu.⁶¹ Di samping kata *ikhtilāf*, ada juga kata *al-khilaf* (الخلف) yang seringkali dianggap memiliki pengertian yang sama dengan *ikhtilāf*. Meskipun kemudian banyak ulama yang lebih condong pada penggunaan kata *ikhtilāf* dalam kajian semacam ini.

⁶⁰Al-Raghib al-Asfahany, *Mufradat fi Gharib al-Qur’an*, Cet. 1: Dar al- Qalam, Beirut, 1412 H, hlm. 121.

⁶¹ Muhammad ‘Awwawah, *Adab al-Ikhtilāf fi Masa’il al-’Ilm wa al-’Amal*, Cet. 2: Dar al-Basya’ir al-Islamiyyah, Beirut, 1418 H, hlm. 8.

Abu al-Baqa' al-Kafawy misalnya menjelaskan 4 perbedaan makna antara *ikhtilāf* dan *khilaf*:⁶²

- a. *Ikhtilāf* adalah bila jalan yang ditempuh berbeda, namun tujuan yang akan dicapai adalah satu. Sedangkan *khilaf* adalah ketika keduanya –jalan dan tujuan yang akan dicapai berbeda.
- b. *Ikhtilāf* adalah sesuatu yang bersandar pada dalil, sedang *khilaf* adalah sesuatu yang tidak bersandar pada dalil.
- c. *Ikhtilāf* adalah salah satu bukti rahmat, sedang *khilaf* adalah salah satu dampak dari bid'ah.
- d. Jika seorang *qadhi* memutuskan sesuatu yang termasuk dalam kategori *khilaf*, lalu persoalan yang sama dilimpahkan kepada (*qadhi*) lain, maka (*qadhi*) itu boleh membatalkan (putusan tersebut). Berbeda dengan keputusan (yang termasuk dalam kategori) *ikhtilāf*, sebab *khilaf* adalah sesuatu yang terjadi di luar wilayah yang dibolehkan untuk berijtihad, yaitu sesuatu yang menyelisih Alquran, Sunnah dan Ijma'.

Karena itu, 'Abdullah Ibnu Baih mengatakan bahwa kata *ikhtilāf* lebih dikedepankan penggunaannya, sebab isyarat yang ditunjukkannya kepada arah saling memahami dan melengkapi lebih kuat dibanding kata

⁶² Abu al-Baqa' al-Kafawy, *al-Kulliyat*, ed: 'Adnan Darwisy, et.al, jilid 1, Cet.1: Dar al-Qalam, Damaskus, 1981, hlm. 70.

khilaf, meskipun para ulama juga terkadang menggunakan kata yang terakhir untuk makna yang sama.⁶³

Secara lebih spesifik, tentang perbedaan kedua kata ini *ikhtilāf* dan *khilaf*, Muhammad ‘Awwamah menjelaskan bahwa kata *khilaf* adalah kata yang di dalamnya mengandung makna perselisihan, perseteruan, dan pertentangan yang hakiki. Sementara kata *ikhtilāf* adalah kata yang menunjukkan perbedaan dari sudut *lafzhiyah* (redaksional) saja dan bukan perbedaan yang bersifat hakiki. Itulah sebabnya terdapat semacam tradisi di kalangan para ulama, ketika mengkaji masalah-masalah *khilafiyah*, untuk mengatakan: “ini adalah *ikhtilāf* dan bukan *khilaf*”, untuk menunjukkan bahwa perbedaan pendapat dalam masalah itu lebih bersifat redaksional belaka, dan karena itu sangat memungkinkan untuk melakukan kompromi (*al-jam’u*) antara pendapat-pendapat tersebut. Dari sudut pandang inilah, maka ‘Abdullah Ibnu Mas’ud r.a. pernah mengungkapkan: *الخلاف شر* “*al-Khilaf itu buruk*”.

Sebagaimana diketahui bahwa secara esensial, Fikih Islam telah berkembang sejak masa Rasulullah Saw dan para sahabatnya r.a. namun kelahiran dua institusi Fikih besar: Institusi Hadits (*Madrasah al-Hadits*) dan Institusi Logika (*Madrasah al-Ra’yi*) pada akhir abad ke-I Hijriah, nampaknya menjadi pemicu berkembangnya ilmu *Ikhtilāf*

⁶³ ‘Abdullah Ibnu Baih, , *Adab al-Ikhtilāf*, Rabithah al-‘Alam al-Islamy, Makkah, 1422 H, hlm. 1-2.

ini. Meskipun perbedaan antara kedua institusi Fikih besar itu dapat diredam secara signifikan dengan kemunculan karya al-Syafi'i, *al-Risalah* –karya yang dipandang bahkan disepakati sebagai buku paling awal dalam ranah *Ushul al-Fiqh*-. Karya besar ini diduga memiliki peran yang sangat besar dalam mendekatkan antara *Ahl al-Hadits* dan *Ahl al-Ra'yi*.⁶⁴

Masa-masa selanjutnya –abad ke 3, 4 dan 5 Hijriah kemudian menjadi saksi akan kematangan ilmu *Ushul al-Fiqh* di tangan para ulama mujtahid. Aktifitas ilmiah yang kuat didukung oleh semangat murid-murid mereka yang mendukung ijtihad mereka, kemudian menjadi sebab utama berkembang ilmu *al-Ikhtilāf* atau *al-Khilaf* ini. Namun satu hal yang patut dicatat di sini adalah bahwa perkembangan ilmu ini memang tidak bisa dilepaskan dari kolaborasi setidaknya- 2 disiplin ilmu; ilmu Mantiq (*al-Manthiq wa al-Jadal*) dan ilmu Fikih itu sendiri. Sehingga tabiat perkembangan ilmu *al-Ikhtilāf* di masa-masa ini juga lebih banyak terfokus pada bagaimana seorang mujtahid dapat mematahkan argumentasi penyelisihnya, meski misalnya dengan mengabaikan etika dan ukhuwah. Hal inilah yang kemudian ingin dikembangkan dalam penelitian ini, yaitu bahwa kemampuan berargumentasi secara ilmiah hendaknya diiringi dengan keluhuran budi yang dibangun di atas pemahaman yang benar tentang *ikhtilāf*.

⁶⁴Abd al-Rahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* Cet 1: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1413 H, hlm. 213.

Sejak Rasulullah Saw masih hidup, *ikhtilāf* telah terjadi di kalangan para sahabat. Kisah “*Bani Quraizhah*” adalah kisah yang paling masyhur tentang itu. Namun dari semua *ikhtilāf* di kalangan para sahabat, kita bisa menyimpulkan beberapa karakteristik pokok *ikhtilāf* mereka, sebagai berikut:

- a. Para sahabat selalu berusaha untuk meminimalisir *ikhtilāf* di antara mereka, dan segera melakukan upaya solusi bagi setiap masalah yang terjadi di kalangan mereka dengan petunjuk Rasulullah Saw. Dan solusi yang segera biasanya tidak membuka peluang besar untuk lahirnya perdebatan dan perselisihan.
- b. Para sahabat sangat pro-aktif dalam mematuhi ketentuan hukum Allah Swt dan Rasul-Nya terhadap masalah yang di-*ikhtilāf*-kan di kalangan mereka.
- c. Dalam banyak kasus, Rasulullah Saw membenarkan kedua belah pihak yang berbeda pendapat dalam masalah yang membuka peluang *ta’wil*. Sementara setiap pihak dari kalangan sahabat selalu merasa bahwa pendapat yang dipegangi sahabat lain memiliki kemungkinan benar. Keyakinan semacam ini menjadi jaminan bagi terjaganya sikap saling hormat antara kedua belah pihak dan menghindari fanatisme buta terhadap suatu pendapat.
- d. Komitmen para sahabat dengan adab-adab Islam; memilih ungkapan yang terbaik, menghindari kalimat-kalimat yang melukai, menyimak dengan baik argumentasi lawan dan yang lainnya.

Seperti telah disinggung, perbedaan pemahaman dan penafsiran terhadap ajaran agama telah terjadi di kalangan para sahabat di saat Rasulullah Saw bersama mereka. Namun perbedaan ini semata-mata disebabkan oleh faktor alami dan logis, karena Allah menciptakan manusia berbeda kemampuan akal dan kualitas pemahaman serta kapasitas keilmuannya. Namun, tujuan pemahaman mereka semata-mata untuk mencari kebenaran dan tidak menyebabkan lemahnya akidah atau menimbulkan keraguan terhadap agama yang disampaikan oleh Rasulullah Saw.⁶⁵ Perbedaan di antara sahabat ini tidak berumur lama, mereka segera meminta konfirmasi dari Rasulullah Saw yang mungkin membenarkan satu dari dua pendapat atau membenarkan keduanya. Contoh, para sahabat berbeda pendapat memahami sabda Nabi:

لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة (رواه البخاري و
مسلم)

Lalu waktu 'Ashar tiba ketika mereka di tengah perjalanan. Sebagian sahabat berkata:

"Kita tidak shalat kecuali kalau sudah sampai di kampung Bani Quraizhah. Sebagian lagi berkata: Kita harus shalat sekarang juga.

⁶⁵Thaha Jabir al-'Alwani, *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam* Virginia, U.S.A.: The International Institute of Islamic Thought, 1991, hlm. 101-102.

Ketika bertemu, mereka sampaikan perbedaan pendapat tersebut kepada Rasulullah Saw. Rasulullah Saw tidak mencela keduanya, beliau setuju dengan kedua pendapat tersebut. Kelompok pertama mengambil makna *zahir* hadis sedangkan kelompok kedua mengambil makna hadis yang dikhususkan, bahwa makna hadis tersebut sekedar isyarat agar mempercepat perjalanan.⁶⁶ Ada kalanya perbedaan itu selesai sebelum sampai kepada Rasulullah, yakni ketika ada *nash* yang diketahui oleh sebagian sahabat dan tidak diketahui oleh sebagian yang lain.⁶⁷ Karena niat tulus demi agama Allah dan Rasul-Nya, para sahabat dengan ikhlas menerima dalil *nash* yang dikemukakan lawan *ikhtilaf* yang memang belum diketahui oleh sebagian mereka. Demikian, perbedaan atau *ikhtilaf* para sahabat di masa Rasulullah Saw hanya berumur selama waktu perjalanan mereka menemui Rasulullah Saw dan segera berakhir dengan penjelasan atau persetujuan Sang Nabi.

Ketika Rasulullah Saw sudah tiada, otoritas memahami dan menjelaskan Islam sepenuhnya berada pada tanggung jawab para sahabat, merekalah tempat umat bertanya tentang ajaran Islam yang terkandung dalam Alquran dan Sunnah. Tugas mulia para sahabat ini terasa sangat berat, karena di samping memahami mereka juga harus memilah

⁶⁶ Thaha Jabir al-'Alwani, *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam*, hlm. 34.

⁶⁷ Thaha Jabir al-'Alwani, *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam*, hlm. 102.

pesan ajaran tersebut ke dalam berbagai aspek, mulai dari aspek akidah, hukum, sejarah, sosial dan ekonomi.

Adalah *sunatullah* bahwa setiap orang tidak terkecuali para sahabat, dibekali oleh Allah dengan tingkat dan kemampuan akal yang berbeda yang menyebabkan kapasitas keilmuan, ketajaman, dan arah analisis yang berbeda pula satu sama lain, maka perbedaan paham dan pendapat di antara mereka wajar terjadi. Dengan demikian, secara alami perbedaan hasil pemahaman dan penafsiran terhadap Islam, Alquran dan Sunnah sudah terjadi di kalangan sahabat, baik di saat Rasulullah Saw masih hidup dan apatah lagi setelah beliau wafat.

Demikian halnya ketika sepeninggal Nabi saw, para sahabat juga berbeda pendapat dalam banyak hal. Beberapa di antaranya bahkan termasuk persoalan-persoalan besar, seperti: *ikhtilāf* mereka seputar benartidaknya kematian Nabi Saw, kekhilafahan sesudah beliau Saw dan saat akan memerangi orang-orang yang enggan membayar zakat. Ibnu Taimiyah mengutarakan:

“Para sahabat telah sepakat dalam beberapa masalah yang mereka perselisihkan untuk menetapkan bahwa setiap kelompok harus menyetujui kelompok lain untuk mengamalkan hasil ijtihad mereka sendiri, seperti dalam beberapa masalah ibadah, pernikahan, kewarisan, pemberian, politik (siyasah), dan yang lainnya. Umar pada tahun pertama (kekhilafahannya) telah memutuskan untuk tidak melakukan tasyrik

dalam kasus kewarisan Himariyah.⁶⁸ Namun di tahun kedua, ia memutuskan untuk melakukan tasyrik dalam kasus yang sama. Ketika ia ditanya tentang itu, ia menjawab: "Keputusan pertama itu untuk apa yang dahulu telah kami putuskan, sementara keputusan ini adalah untuk apa yang kami putuskan saat ini." Padahal merekalah para imam yang ditetapkan oleh nash-nash bahwa mereka tidak mungkin bersepakat untuk sesuatu yang batil dan sesat, dan Alquran serta Sunnah menunjukkan wajibnya mengikuti jejak mereka..."⁶⁹

⁶⁸ *Himariyah* adalah sebuah kasus kewarisan dimana mayit meninggalkan suami (mendapat 1/2), ibu (mendapat 1/6), saudara seibu (mendapat 1/3) dan saudara kandung (yang mendapatkan *'ashabah* atau sisa). Dalam prakteknya, saudara kandung tidak mendapatkan sisa apapun karena harta habis dibagi dengan semua pembagi tersebut. Itulah sebabnya sebagian ulama (seperti: 'Umar Ibnu al-Khathab, Utsman Ibnu 'Affan, Zaid Ibnu Tsabit, Malik dan al-Syafi'i) berpandangan bahwa saudara kandung ditasyrik (diikutkan dengan saudara seibu) dalam bagian 1/3 tersebut. Sedangkan ulama lain (seperti: 'Ali, Ubay Ibnu Ka'ab, Abu Musa al-Asy'ary, Abu Hanifah dan Ahmad) berpandangan bahwa tidak ada tasyrik dalam kasus ini. Lihat. Ibnu Rusyd al-Hafid, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, jilid 2 Dar al-Fikr, Beirut, 1413 H, hlm. 340.

⁶⁹Ahmad Ibnu 'Abd al-Halim Ibnu Taimiyah, 1346, *Qawa'id fi Tawahhud al-Millah wa Ta'addud al-Syara'I*, dalam *Majmu'ah*

Sepeinggal Rasulullah Saw, *ikhtilaf* antar para sahabat terus selalu terjadi dan tidak ada lagi hakim tempat mereka kembali untuk klarifikasi dan konfirmasi, kecuali mereka kembali kepada niat dan keikhlasan untuk meraih kebenaran dan menjaga persatuan umat. *Ikhtilaf* pertama yang terjadi di kalangan sahabat adalah tentang kematian Rasulullah Saw. Ketika jumbuh sahabat meyakini dan ikhlas melepas kepergian Sang Nabi menuju keharibaan Ilahi Rabbi, Umar bin Khattab bersikeras dan lantang menantang bahwa Nabi tidak meninggal, itu hanya berita orang-orang munafik. Umar menghunuskan pedangnya mengancam orang-orang di sekitarnya, seraya berkata: *siapa yang mengatakan Muhammad telah mati akan aku bunuh dengan pedangku ini; sesungguhnya beliau diangkat ke langit sebagaimana Isa*. Lalu Abu Bakar berdiri seraya berkata: *Barangsiapa menyembah Muhammad adalah sia-sia, karena Muhammad telah mati. Barangsiapa menyembah Tuhan Muhammad sesungguhnya Tuhannya Muhammad tidak pernah mati*. Lalu Abu Bakar membaca ayat 144 Surat Ali Imran, dan ayat 30 Surat al-Zumar. Mendengar ayat yang dibacakan kontan pedang terlepas dari tangannya dan Umar tersungkur, dan yakinlah ia bahwa Rasulullah Saw telah tiada dan wahyu telah terhenti. Umar pun berkata: *Rasanya seakan saya tidak*

al-Rasa'il al-Muniriyah, jilid 3 (Dar Ihya' al-Turats al-'Araby, Beirut, 1346 H, hlm. 126.

*pernah mendengar ayat ini sampai Abu Bakar membacanya.*⁷⁰

Selanjutnya para sahabat berbeda pendapat mengenai tempat di mana gerangan jasad Rasulullah seyogianya dimakamkan. Sahabat dari Muhajirin menginginkan jasad Rasulullah dimakamkan di Mekah, tempat beliau dilahirkan dan dibesarkan. Sementara sahabat dari Anshar meminta dimakamkan di Madinah, karena di sini tempat hijrah dan kejayaan beliau; sementara itu ada sebagian sahabat mengusulkan agar jasad beliau dibawa dan dimakamkan di Baitul Maqdis, karena di sini tempat makam para nabi dan dari sini mi'raj beliau. Perbedaan pendapat akhirnya berakhir dengan kesepakatan para sahabat mematuhi sabda Nabi yang dibacakan oleh Abu Bakar: "*Para Nabi dimakamkan di mana mereka mati*".⁷¹

Setelah kesepakatan dimakamkan di Madinah, para sahabat kembali berbeda pendapat. Sebagian berpendapat beliau dimakamkan di masjidnya; sebagian lagi berpendapat harus dimakamkan bersama para sahabatnya (di Baqi'). Lalu Abu Bakar kembali berkata: Saya mendengar Rasulullah Saw bersabda: "*Di mana seorang Nabi menghembuskan nafas terakhirnya, di situ lah dia dimakamkan*". Maka para sahabat segera mengangkat

⁷⁰ Muhammad Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 21.

⁷¹ Muhammad Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, hlm. 22.

kasur yang ditiduri Sang Nabi dan menggali liang di bawahnya.⁷²

Masih banyak perbedaan terjadi antar para sahabat, seperti antara Umar dan Ali, Umar dan Abdullah Ibn Mas'ud, antara Ibn Abbas dan Zaid bin Tsabit. Perbedaan antar sahabat ini tidak pernah berujung perselisihan, melainkan menambah kekayaan khazanah hukum dalam Islam, karena niat mereka sama dan satu, yakni demi kebenaran dan aplikasi ajaran agama Allah dan rasul-Nya.

Bila perbedaan pendapat di kalangan sahabat saja mulai tumbuh, maka tentu perkembangannya di masa sesudah itu akan jauh lebih pesat, mengingat aneka persoalan dan masalah baru semakin bermunculan. Namun bila perbedaan itu masih menyentuh persoalan *ijtihadiah*, maka tidak ada pengingkaran apalagi permusuhan. Perbedaan dalam ranah *ijtihadiah* masih mendapatkan ruang-ruang yang lapang di hati mereka. Yahya Ibnu Sa'id al-Anshary, salah seorang pemuka tabi'in, pernah mengungkapkan: *"Para ulama yang berfatwa itu akan selalu berbeda pendapat. Maka yang ini menghalalkan, sementara yang itu mengharamkan. Namun yang mengharamkan tidak pernah memandang bahwa yang menghalalkan akan binasa akibat penghalalannya. Begitu pula yang menghalalkan tidak pernah menganggap bahwa yang mengharamkan akan binasa akibat*

⁷² Al-Alwani, *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam*, hlm. 52.

pengharamannya".⁷³ Sufyan al-Tsaury mengatakan "Untuk (masalah) yang diperselisihkan oleh para fuqaha", maka saya tidak melarang saudara-saudaraku (baca: murid-muridku) untuk mengambil (pendapat manapun dari itu)".⁷⁴

Dibanding generasi sahabat, generasi Tabi'in lebih beragam dan tersebar di berbagai wilayah yang sangat luas dan dengan tatanan masyarakat yang lebih kompleks. Persoalan khilafiah yang terjadi tidak terbatas pada masalah hukum fiqhiyah lagi, melainkan sudah merambat ke persoalan politik yang sarat kepentingan, yang dapat membawa perbedaan kepada pertentangan dan perpecahan, permusuhan dan peperangan. Seperti diungkapkan oleh al-Syahrastani, perselisihan yang paling besar di kalangan umat adalah perselisihan politik, masalah imamah, di mana tidak pernah pedang terhunus karena perselisihan masalah agama seperti yang terjadi dalam perselisihan politik di sepanjang zaman dan di segala tempat.⁷⁵

Pada generasi ini, para tokohnya sudah terpolarisasi kepada kecen-derungan atau corak dan manhaj tertentu

⁷³ Abu 'Umar Yusuf Ibnu 'Abdillah Ibnu 'Abd al-Barr , jilid 2, hlm. 80.

⁷⁴ Ahmad Ibnu 'Ali al-Khathib al-Bagdady, *al-Faqih wa al-Mutafaqqih*, jilid 2, Cet. 1, Dar Ibnu al-Jauzy, Dammam, 1417 H, hlm. 69.

⁷⁵ Muhammad Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, hlm. 22.

dalam komunitas tertentu, yang berpusat di Irak (Kufah dan Bashrah) dan yang berpusat di Hijaz (Madinah). Kelompok Irak dikenal dengan sebutan Ahl al-Ra'yi, mereka menggunakan qiyas ketika tidak menemukan al-atsar. Sedangkan kelompok Hijaz disebut Ahl al-Hadits, yang sangat komit berpegang kepada nash, dan tidak berkenan menggunakan qiyas atau ra'yu.⁷⁶

Kendati antara kedua aliran yang menggunakan *ra'yu* dalam bentuk *qiyas* dan yang ketat berpegang pada *nash* dan *atsar* ini sering berbeda, serta biasa saling mengkritik satu sama lain, namun perbedaan atau ikhtilaf di antara mereka tetap tidak keluar dari batas etika *ikhtilaf*, tidak pernah terjadi saling mengkafirkan, atau menuduh fasik, atau menuduh bid'ah satu sama lain.⁷⁷

Seperti telah dikemukakan, pada periode Tabi'in ini wilayah ikhtilaf merambah ke persoalan politik, yang merambat kepada masalah akidah, sehingga muncul di antara mereka kelompok fanatik ekstrem menuduh yang lain sebagai kafir, fasik, dan bid'ah. Bermula dari ikhtilaf politik yang memanfaatkan akidah untuk menuduh lawan inilah yang mengakibatkan persaudaraan umat putus dan persatuan berubah menjadi permusuhan. Lebih dari itu, ikhtilaf politik sampai kepada tindakan menodai

⁷⁶Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, juz 2, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 2001, hlm. 271.

⁷⁷ Thaha Jabir al-'Alwani, *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam*, hlm. 82.

kemurnian akidah dan syariah dengan munculnya hadis-hadis palsu yang sengaja dibuat untuk kepentingan aliran kalam dan kelompok politik tertentu.

Bermuara dari dua komunitas *tabi'in* kelompok Irak (Basrah dan Kufah) dan komunitas kelompok Hijaz (Madinah) ini kemudian lahir para tokoh *mujtahid aimmatul fuqaha* yang melahirkan mazhab fikih atas nama mereka, yang memiliki *manhaj* atau metode *istinbath* masing-masing. Mazhab fikih tersebut, khususnya mazhab yang empat yang masih menjadi panduan umat sampai sekarang, dapat dibedakan kepada dua kecenderungan utama. Mazhab Hanafi cenderung kepada corak Irak yang menggunakan *ra'yu*. Sementara tiga mazhab lainnya, yakni Mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali condong kepada corak Hijaz yang menekankan Sunnah dan Atsar sahabat. Meskipun demikian, di antara tiga mazhab yang disebut terakhir ini tetap banyak terjadi *ikhtilaf*.

Sampai sekarang lahirnya mazhab fikih ini, ikhtilaf di kalangan tokoh pendiri dan pengikut mazhab merupakan rahmat bagi umat, sama sekali tidak memisahkan mereka dalam fanatisme mazhab dan golongan. Situasi ini tidak lepas dari keteladanan yang ditunjukkan oleh para tokoh pendiri mazhab yang menjunjung tinggi etika ikhtilaf atau perbedaan. Karena mereka berjihad dan berbeda demi agama Allah dan Rasul-Nya, bukan untuk mencari popularitas diri dan mazhabnya. Mereka saling mengakui dan saling menghormati baik dalam hubungan teman sehati, baik hubungan guru dan murid, kendati berbeda *manhaj* dan tidak sama hasil ijtihad.

Bagaimana misalnya Imam Malik menghormati Imam Abu Hanifah dan sebaliknya Imam Abu Hanifah mengakui keilmuan Imam Malik. Bagaimana Imam al-Syafi'i mengagumi dan memuliakan gurunya Imam Malik, dan sebaliknya Imam Malik sangat membanggakan muridnya Imam al-Syafi'i. Demikian pula, bagaimana Ahmad bin Hanbal sangat menghormati pendahulunya Imam Malik dan Imam al-Syafi'i.⁷⁸ Demikian mereka berbeda *manhaj* dan hasil ijtihad adalah bermanfaat untuk saling melengkapi kesempurnaan khazanah pemikiran dalam Islam, bukan untuk kepentingan dan kecenderungan pribadi, apatah lagi untuk membingungkan dan memisahkan umat dalam mazhab dan golongan.

6. Larangan mengkafirkan sesama muslim

Keyakinan atau keimanan merupakan perkara prinsip dan mendasar dalam Islam bahkan di setiap agama. Orang yang telah mengakui, mempercayai atau meyakini dan berikrar bahwa Allah adalah Tuhannya dan Muhammad adalah utusan Allah, maka ia sudah dikatakan beriman (mukmin). Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa keimanan adalah pengakuan yang tidak sekedar membenarkan dengan lisan, pengakuan yang mencakup pembenaran oleh hati dan amal dengan hati dalam bentuk kepatuhan.⁷⁹

⁷⁸ Thaha Jabir al-'Alwani, *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam*, hlm. 122-134.

⁷⁹ Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa Syaikh Al-Islam Ibn Taimiyyah*, Riyadh: Khadim Haramain wa Al-MalikAl-Fahd Ibn Abd Al-Aziz Al-Su'ud, Vol. 7, hlm. 638.

Sebaliknya orang yang tidak mengakui, mempercayai atau meyakini dan berikrar bahwa Allah adalah Tuhannya dan Muhammad adalah utusan Allah, maka dalam doktrin Islam dikatakan kafir.

Dalam Alquran ada banyak istilah kafir yang disebut. Pada awalnya istilah kafir adalah untuk menunjuk orang tidak mengakui, mempercayai atau meyakini dan berikrar bahwa Allah adalah Tuhannya dan Muhammad adalah utusan Allah. Contohnya antara lain sebagai terdapat adalah dalam surat al-Kafirun ayat 1-6. Istilah *kafirun* (orang-orang kafir) dalam surat itu adalah orang yang menolak, tidak mengakui Allah sebagai Tuhan sesembahannya dan Muhammad sebagai utusan Allah atau disebut orang yang berada di luar agama Islam (non-muslim). Namun demikian akhir-akhir ini pada kenyataannya istilah kafir ini direduksi tidak hanya digunakan untuk menunjuk orang tidak beriman tetapi ditujukan kepada sesama umat Islam (muslim).

Namun demikian fenomena yang berkembang saat ini ada kelompok yang aktif dengan mudah mengkafirkan atau membid'ahkan kelompok lainnya. Mereka memandang bahwa orang-orang yang ada di luar kelompoknya, atau yang tidak berbai'at kepada iman mereka sebagai kafir, murtad dan keluar dari Islam. Bahkan terkadang dosa-dosa yang dilakukan oleh umat Islam ini sudah cukup dijadikan

dasar oleh mereka untuk memosisikan umat Islam di dalam kekafiran.⁸⁰

Lebih jauh lagi, para pemimpin negeri Islam dan termasuk juga ulama pun dikafirkan karena dianggap mendiamkan kemungkaran. Jadi dalam pandangan mereka tidak harus menjalankan kemungkaran, tapi sekedar mendiamkan kemungkaran pun sudah bisa membuat seseorang atau sebuah pemerintahan menjadi kafir. Maka setiap kali berbeda pendapat dengan orang lain, mereka dengan mudah menyerang lawan bicaranya itu dengan julukan kafir.

Fenomena munculnya kelompok dari kalangan umat Islam yang mudah mengklaim orang lain kafir (mazhab *takfiri*) sebenarnya bukanlah hal baru. Dalam sejarah perkembangan Islam masa klasik, persoalan *takfir* ini menjadi awal persoalan teologis dalam Islam dimana Khawarij sebagai pelopor awal. Karena memandang pemuka-pemuka sahabat yang tersebut kafir, ini berarti mereka diklaim telah keluar dari Islam (murtad) dan halal darahnya untuk dibunuh. Kaum Khawarij mengambil keputusan untuk membunuh keempat pemuka sahabat tersebut, namun hanya Ali yang berhasil dibunuh. Dari sinilah timbul masalah perbuatan dosa besar. Dalam kaitan ini Khawarij berpegang pada posisi bahwa pembuat dosa besar sudah bukan muslim lagi, namun telah menjadi

⁸⁰Azhar, *Konsep Takfir Antara Salaf dan Khalaf*, Tarbiyah Bi al-Qalam; Jurnal Pendidikan, Agama dan Sains, Vol. IV Edisi 1 Januari-Juni 2020, hlm. 83-100.

kafir.⁸¹ Hal ini dapat dilihat dari sikap orang-orang Khawarij yang mengkafirkan Mu'awiyah setelah peristiwa *tahkim* (*arbitrase*), walaupun pada awalnya cara pengkafiran mereka berbeda-beda. Peristiwa tersebut dianggap tidak sah dan kesepakatannya merupakan perbuatan dosa besar yang berujung dengan kekafiran.⁸² Lebih dari itu, sikap ekstrim mereka menuduh orang lain kafir berujung kepada tindak pemaksaan, kekerasan dan kekejaman mengatasnamakan ajaran agama.

Terkait dengan persoalan menuduh orang lain kafir atau mengkafirkan orang lain sesama muslim, terdapat beberapa sabda Rasulullah Saw.

Hadis riwayat Imam Bukhari:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
«سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ»⁸³

⁸¹Syamsul Rijal, *Radikalisme Islam Klasik Dan Kontemporer; Membanding Khawarij Dan Hizbut Tahrir*, Jurnal Al Fikr, Volume 14 No. 2 2010, diterbitkan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makassar, hlm. 218-219.

⁸² Abu al-Hasan Al-Asy'ariy, *Maqalat al-Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Musallin*, Beirut : Maktabah Asriyyah, 1990, Juz 1, hlm. 167-168.

⁸³ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz, VIII, hlm. 15

“Dari Abdullah bin Mas’ud r.a., Nabi Saw bersabda: Mencela seorang muslim adalah kefasikan dan memeranginya adalah kekufuran

Hadis riwayat Imam Bukhari:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكَفْرِ، إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ»⁸⁴

“Dari Abu Dzarr r.a., Nabi Saw bersabda: Janganlah seseorang menuduh orang lain dengan tuduhan fasik dan jangan pula menuduhnya dengan tuduhan kafir, karena tuduhan itu akan kembali kepada dirinya sendiri jika orang lain tersebut tidak sebagaimana yang dia tuduhkan.”

Hadis riwayat Imam Bukhari:

⁸⁴Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz, VIII, hlm 15

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ
بِهَا أَحَدُهُمَا»^{٨٥}

“Dari Abdullah bin Umar ra Rasulullah Saw bersabda, “siapa saja yang berkata kepada saudaranya, “Wahai kafir!”, maka bisa jadi akan kembali kepada salah satu dari keduanya.”

Hadis riwayat Imam Bukhari:

عَنْ أَبِي قِلَابَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «
وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عُدِّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ
لَعَنَ مُؤْمِنًا فَهُوَ كَقَتْلِهِ، وَمَنْ قَذَفَ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ»^{٨٦}

“Dari Abi Kilabah, Rasulullah Saw bersabda: siapa yang menuduh seorang mukmin

⁸⁵ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz VIII, hlm 26

⁸⁶ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz, VIII, hlm 15

dengan tuduhan kafir, itu seperti membunuhnya.”

Hadis riwayat Imam Muslim:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ "

“Dari Abdillah bin Dinar bahwa ia mendengar Ibn Umar berkata: bersabda Rasulullah Saw: Apabila seorang laki-laki mengkafirkan saudaranya, maka sungguh salah seorang dari keduanya telah kembali dengan membawa kekufuran tersebut.”

Hadis riwayat Imam Muslim:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ، أَوْ قَالَ: عَدُوُّ اللَّهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ

“Dari Abu Dzarr r.a., Nabi Saw bersabda, “Apabila seorang laki-laki mengkafirkan saudaranya, maka sungguh salah seorang dari keduanya telah kembali dengan membawa kekufuran tersebut.”

Secara tersurat, hadis-hadis riwayat Imam Bukhari dan Muslim di atas mengandung *dilalah* ancaman bagi orang yang memanggil atau menuduh saudaranya (muslim) dengan panggilan kafir dan fasik, bahkan dikiaskan sama dengan membunuh. Menkafirkan seseorang berarti menganggap seorang muslim sebagaimana orang kafir tidak lagi memiliki keimanan, mentakfirkan tanpa kriteria khusus merupakan sikap berlebihan dalam beragama, sikap berlebihan lebih cenderung merusak dan berbahaya.⁸⁷ Yusuf al-Qardhawi dalam bukunya menyebutkan bahwa salah satu ciri-ciri sikap ekstrim dalam beragama adalah selalu berkeras dan mewajibkan sesuatu sementara Allah tidak mewajibkannya, boleh saja ditetapkan aturan ketat dalam rangka bersikap hati-hati dalam beberapa kondisi akan tetapi tidak boleh untuk semua kondisi.⁸⁸ Ringkasnya, berdasarkan hadis-hadis tersebut, perbuatan memanggil atau menuduh saudaranya (muslim) dengan panggilan kafir dan fasik, dilarang oleh syariat, dosa besar sehingga hukumnya haram. Dalam kaitan ini Imam al-Ghazali berkata:

⁸⁷Yusuf al-Qardhawi, *As-Sahwat al-Islamiyyah bain al juhud wa at-Tatarruf*, Beirut : Muassasat al-Risalah, 1996, hlm. 24.

⁸⁸ Yusuf al-Qardhawi, *As-Sahwat al-Islamiyyah bain al juhud wa at-Tatarruf* , Beirut : Muassasat al-Risalah, 1996, hlm. 41.

والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً. فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله مُحَمَّد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم⁸⁹.

“Agar menjaga diri dari mengkafirkan orang lain sepanjang menemukan jalan untuk itu. Sesungguhnya menghalalkan darah dan harta Muslim yang shalat menghadap kiblat yang secara jelas mengucapkan dua kalimat syahadat, itu merupakan kekeliruan. Padahal kesalahan dalam membiarkan hidup seribu orang kafir itu lebih ringan dari pada kesalahan dalam membunuh satu nyawa muslim.”

7. Anjuran *tawazun* dalam pengamalan ajaran agama

Sebagaimana penjelasan terdahulu bahwa poin inti muatan makna yang terkandung dalam istilah *wasathiyyah* atau moderat adalah mengambil jalan tengah, seimbang (*tawâzun*) di antara dua kutub ekstrim. Menurut para ahli

⁸⁹ Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fî al-I'tiqad lil al-Ghazali*, Juz I, hlm 135

jalan tengah dan seimbang yang diajarkan dan dituntut oleh Islam mencakup segala aspek kehidupan. Dengan kata lain, sikap *tawâzun* merupakan salah satu indikator sikap *wasathiyah* (moderat).

Akar kata *tawazun* dari *al-waznu* artinya seimbang tidak berat sebelah. Dari arti bahasa ini, maka *tawâzun* adalah bagaimana seseorang dapat mengatur dirinya, menyeru dan membina kehidupannya untuk memenuhi aspek-aspek kebutuhannya secara seimbang, termasuk dalam soal beragama. Di dalam Alquran memang tidak ditemukan secara eksplisit istilah *tawâzun* yang mengisyaratkan keharusan adanya keseimbangan. Ketika mengajarkan pentingnya *tawâzun* dalam kehidupan diungkap dengan menggunakan redaksi yang lain. Misalnya Q.S al-Mulk/67 ayat 3:

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۚ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ
الرَّحْمٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۗ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ۖ هَلْ تَرَىٰ مِن
فُطُوْرٍ

“Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka lihatlah berulang-ulang, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang?”

Islam telah memberikan ketetapan (syariat) umatnya untuk menegakkan keseimbangan dalam segala hal. Dalam

karya monumentalnya *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayat Alquran*, Imam Ibnu Jarir al-Thabari berkomentar:

وأرى أن الله تعالى ذكره إنما وصفهم بأنهم "وسَطٌ"، لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غُلُوٍّ فيه، غلَوَّ النصارى الذين غلوا بالترهب، وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه - ولا هم أهلُ تقصير فيه، تقصيرَ اليهود الذين بدَّلوا كتابَ الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم، وكفروا به؛ ولكنهم أهلُ توسط واعتدال فيه. فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحبَّ الأمور إلى الله أوسطها

"Aku berpendapat bahwasanya Allah mensifati umat ini dengan "wasat" karena posisi pertengahan mereka dalam beragama. Mereka bukanlah para ekstremis, sebagaimana ekstrimnya kalangan Nasrani dalam peribadatan dan perkataan mereka tentang Isa, dan mereka bukanlah para ekstremis sebagaimana ekstremnya kalangan Yahudi yang telah merubah kitab Allah, membunuh para Nabi, berdusta pada Tuhannya, serta kufur kepada-Nya. Akan tetapi mereka adalah orang-orang pertengahan yang dapat bersikap adil dan proporsional dalam hal tersebut. Oleh sebab itu, Allah mensifati mereka dengannya,

karena sesungguhnya setiap perkara yang paling disukai Allah adalah perkara yang pertengahan".⁹⁰

Adapun diantara dalil *nash* syariat (Alquran dan hadis) mengandung isyarat (petunjuk) tentang ketentuan keharusan sikap *tawâzun* dalam arti adil, moderat, seimbang dan melarang berlebih-lebihan, mempersulit dan memperberat yang diistilahkan dengan ekstrem, antara lain sebagai berikut.

QS al-Qashash/28:77

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ
نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ
وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُفْسِدِينَ

"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi.

⁹⁰ Thabari, Ibnu Jarir. *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Ayat al-Qur'an*. Juz IV. hlm 142.

Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.”

Para ulama menjelaskan bahwa latar belakang (sebab) turunnya surat al-Qashash ayat 77, berkaitan perilaku seseorang bernama Qarun yang disinggung pada ayat 76 sebelumnya. Qarun dikenal sebagai orang yang saleh akan tetapi miskin. Lalu ia mendatangi Nabi Musa dan minta didoakan agar memiliki harta banyak. Doa Nabi Musa dikabulkan Tuhan dan Qarun menjadi orang kaya dengan harta yang berlimpah. Akan tetapi setelah menjadi orang kaya, dia tidak lagi mau beribadah, durhaka dan sombong dengan orang lain. Atas perbuatannya tersebut akhirnya Qarun mendapat kebinasaan dari Tuhan. Berkaitan dengan kisah Qarun inilah turun surat al-Qashash ayat 77 yang memerintahkan agar umat Islam mengejar kehidupan akhirat, akan tetapi tidak boleh mengabaikan kehidupan duniawi. Artinya Alquran menyuruh menyeimbangkan kehidupan dunia dan akhirat.

Fenomena kecenderungan sikap berlebihan terhadap kehidupan akhirat di satu sisi dan mengurangi aspek kehidupan duniawi sudah terlihat pada masa Nabi Saw. Dalam suatu riwayat, ada sahabat Nabi Saw bertanya kepada Siti Aisyah r.a., tentang ibadah Rasul. Diceritakan oleh Siti Aisyah bahwa Rasulullah Saw adalah sosok yang gemar beribadah. Hingga akhirnya salah satu di antara mereka berkata: *“maka aku akan selalu salat malam dan tidak akan tidur”*. Yang kedua berkata, *“adapun aku, maka aku akan berpuasa sepanjang hari dan tidak akan berbuka.”* Dan yang ketiga berkata, *“sedangkan aku tidak akan*

menikah selama-lamanya". Mendengar hal tersebut lantas Rasulullah melarang mereka melakukan itu dan berkata: "sedangkan aku, maka aku salat malam dan tidur, berpuasa dan berbuka, dan menikahi wanita. Barang siapa yang membenci Sunah-ku maka ia bukan dari golonganku."

وَعَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: جَاءَ ثَلَاثَةٌ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ
أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَانَتْهُمْ تَقَالُوهَا، وَقَالُوا: أَيْنَ
نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ وَقَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ
ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ. قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَا أَنَا فَأُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا، وَقَالَ
الْآخَرُ: وَأَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ أَبَدًا وَلَا أَفْطِرُ، وَقَالَ الْآخَرُ: وَأَنَا
أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا ؟ أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي
لَأَحْشَاكُمُ لِلَّهِ وَأَنْتَقَاكُمُ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ،
وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي⁹¹

⁹¹ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il , *Jâmi' al-Shahîh lil al-Bukhârî*, Juz VII, hlm. 2

Sejalan dengan surat al-Qashash ayat 77, hadis tersebut juga mendorong adanya keseimbangan (*tawazun*) dalam segala tuntutan dan kewajiban. Hal ini sebagai langkah antisipatif atas tindakan ekstrem (*ghuluw*) yang mereka lakukan dengan membebaskan sesuatu hal yang sebenarnya tidak diwajibkan atas mereka serta mencegah hal yang semestinya tidak pernah diharamkan.

Kemudian hadis riwayat Imam al-Bukhari:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان الدين يسر ولن يشاد الدين احد الى غلبه فسدوا وقاربوا وابشروا واستعينوا بالغداوة والروحة وشيء من الدلجة.

“ Dari Abi Hurairah berkata, bersabda Rasullulah Saw: “sesungguhnya agama itu mudah, dan tidaklah seseorang mempersulit diri berlebih-lebihan di dalam mengamalkan agama ini, kecuali dia akan dikalahkan (semakin berat dan sulit), maka berlaku luruslah kalian, mendekatlah (kepada yang benar) dan berilah kabar gembira dan minta tolonglah dengan al-ghadwah (berangkat di awal pagi) dan ar-ruhah (berangkat setelah dzuhur) dan sesuatu dari ad-duljah (berangkat diwaktu malam)”. (HR. Bukhari)

Larangan untuk tidak berlebihan di dalam mengamalkan agama, Q.S al-Maidah: 77.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا
أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ
السَّبِيلِ

"Katakanlah: "hai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus".

Di samping larangan berlebih-lebihan di dalam melaksanakan ajaran agama Islam, seorang muslim dituntut juga untuk tidak meremehkan dan bermalas-malasan. Jadi harus seimbang dan bersikap wajar. Selain itu perlu ditegaskan bahwa seorang muslim yang baik dituntut untuk memikirkan dan mempersiapkan diri untuk mencari bekal yang akan dibawa yang akan dibawanya ke alam akhirat kelak, pada saat yang sama dia tidak boleh melupakan keberadaannya di dunia yang di jalani ini sebagaimana hadis Rasulullah Saw:

ليس بخير كم من ترك دنياه لما خرته و لا اخرته لد نيا ه حتى
يصيب منهما جميعا فان الد نيا بلا غ الى الا خرة و لما تكو
نوا كل على الناس (بن عساكر عن انس)

“Bukankah orang yang paling baik diantara kamu orang yang meninggalkan kepentingan dunia untuk mengejar akhirat atau meninggalkan akhirat untuk mengejar dunia sehingga dapat memadukan keduanya. Sesungguhnya kehidupan dunia mengantarkan kamu menuju kehidupan akhirat. Janganlah kamu menjadi beban orang lain”.(H.R. ‘Asakir dan Anas)

Berdasarkan dalil-dalil Alquran dan Hadis Nabi Saw sebagaimana dipaparkan di atas dapat dirangkum bahwa sikap *tawazun* merupakan suatu kewajiban yang harus diwujudkan dalam segala aspek kehidupannya. Begitu pula sikap dan perilaku berlebih-lebihan dalam segala aspek merupakan suatu hal yang dilarang dalam ajaran Islam.

8. Larangan tindakan anarkis (Kekerasan)

Kekerasan atau anarkis merupakan suatu sifat atau keadaan yang mengandung kekuatan, tekanan dan paksaan. Kekerasan terkait dengan paksaan yang berarti tekanan yang keras. Kekerasan yang sering pula dikaitkan

dengan tindakan menundukkan dengan paksaan.⁹² Kekerasan adalah tindakan fisik yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang untuk melukai, merusak, atau menghancurkan orang lain atau harta benda dan segala fasilitas kehidupan yang merupakan bagian dari orang lain tersebut.⁹³

Dalam konteks masyarakat kekinian, kekerasan yang terjadi saat ini tidak hanya pada taraf eskalasi kekerasan (lewat lingkaran kekerasan, kekerasan struktural), melainkan juga sofistikasi, kekerasan lewat proses budaya, bahkan agamanisasi kekerasan (lewat labelisasi kekerasan dengan agama). Kekerasan yang dibungkus oleh ajaran-ajaran agama.

Semua agama pada dasarnya yang ada memiliki inti ajaran yang sama yaitu menciptakan perdamaian antar sesama manusia. Tentunya setiap ajaran agama tidak menginginkan adanya tindak kekerasan terjadi dalam pengikutnya. Hanya saja belakangan ini mungkin banyak di antara kaum yang beragama belum memahami inti ajaran agama dengan baik sehingga menimbulkan tindak kekerasan dengan mengatasnamakan agama oleh oknum atau kelompok-kelompok tertentu. Kekerasan atas nama agama sejatinya sangat bertentangan dengan ajaran agama

⁹²Arqom Kuswanjono, *Kekerasan dalam Perspektif Etka dan Agama*," Religion Issues 1, No. 2, 2003, hlm. 160.

⁹³Munir Mulkan, *Membongkar Praktik Kekerasan Menggagas Kultur Nir-Kekekrasan*, hlm. 20.

itu sendiri. Bagaimana mungkin agama yang menjunjung tinggi nilai perdamaian dapat membuat pemeluknya berperilaku anarkis.

Tindak atau perilaku kekerasan yang selama ini terjadi dapat diklasifikasikan dalam beberapa bentuk, akan tetapi khusus bentuk kekerasan yang berlabel agama ada tiga macam yaitu; kekerasan intern umat beragama, kekerasan antara agama dengan kekuatan di luar agama seperti rezim kekuasaan dan kekerasan antar umat beragama.⁹⁴ Sebagai suatu istilah, kekerasan atas nama agama dapat mencakup: kekerasan yang dilakukan individu atau kelompok terhadap individu atau kelompok baik dari kelompok agama yang sama atau kelompok agama yang berbeda baik yang didorong oleh motivasi keagamaan maupun faktor yang lain. Selanjutnya kekerasan yang dilakukan individu atau kelompok dengan cara mengucilkan, mengintimidasi atau mengusir kelompok lain yang memilih keyakinan agama yang dianggap menyimpang atau berbeda. Dan yang terakhir adalah kekerasan berupa perusakan atau penistaan terhadap objek atau simbol keagamaan seperti kitab suci, nabi dan tempat peribadatan.⁹⁵

⁹⁴Arqom Kuswanjono, "*Kekerasan dalam Perspektif Etika dan Agama*", hlm. 168.

⁹⁵Bashori Hakim, ed., *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekeraan Atas nama Agama: Studi Hubungan antara Pemahaman Keagamaan dengan Tindak Kekerasan Atas Nama Agama*, Jakarta; Badan Litbang dan Diklat Kementerian Beragama, 2010, hlm. 6

Dilihat dari bentuk dan jenisnya, kekerasan atas nama agama banyak tingkatan macam dan ragamnya, mulai dari yang paling kecil dan sederhana seperti memukul anak agar taat kepada orangtua, agar anak menunaikan ibadah shalat, sampai yang besar seperti angkat senjata melawan rezim yang dianggap memusuhi agamanya. Dilihat dari ruang kejadian, kekerasan atas nama agama biasa terjadi di ruang domestik seperti kekerasan terhadap anak dan isteri, dan bisa juga di ruang publik seperti menghancurkan tempat-tempat yang dianggap sarang maksiat. Semua ini bisa dikategorikan sebagai kekerasan atas nama agama.⁹⁶

Kekerasan intern agama biasanya berawal dari adanya perbedaan pemahaman terhadap suatu ajaran. Ada satu kutub yang ingin melakukan pembaharuan dan di sisi lain ingin menghendaki purifikasi. Kekerasan kemudian muncul karena terjadi kebuntuan komunikasi dan kemacetan demokrasi internal keagamaan. Kekerasan antar agama dengan kekuatan di luar agama biasa terjadi manakala agama dihadapkan pada penguasa yang zalim dan agama merasa harus memberikan reaksi perlawanan. Pertentangan demikian dapat menimbulkan bentuk-bentuk kekerasan yang beraneka ragam. Adapun konflik yang terjadi antar umat beragama seringkali bersifat

⁹⁶Bashori Hakim, ed., *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekerasan Atas nama Agama: Studi Hubungan antara Pemahaman Keagamaan dengan Tindak Kekerasan Atas Nama Agama*, hlm. 7.

kompleks, karena banyak terkait pada fanatisme intern, dengan anggapan bahwa kesediaan untuk berkorban demi agama merupakan suatu tindakan suci.⁹⁷

Islam yang mengklaim sebagai agama yang *rahmat lil 'alamin*, menolak dan melarang keras tindakan kekerasan. Beberapa dalil dari *nash* Alquran dan Hadis yang melarang keras tindakan kekerasan ini sebagai berikut.

Q.S. Fushshilat/41: 34, yaitu:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ
حَمِيمٌ

*“Dan tidaklah sama kebaikan dan kejahatan.
Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang
lebih baik, maka tiba-tiba orang yang
antaramu dan antara dia ada permusuhan
seolah-olah telah menjadi teman yang sangat
setia.*

Ayat di atas mengandung mengisyaratkan betapa besar pengaruh perbuatan baik terhadap manusia walau terhadap lawan dan terdapat ungkapan perintah (*amr*: اَدْفَعْ) menolak kejahatan dan keburukan pihak lain dengan

⁹⁷Arqom Kuswanjono, *Kekerasan dalam Perspektif Etika dan Agama*, hlm.169.

memperlakukannya dengan cara yang lebih baik. Perintah (*amr*) tersebut dalam kajian ushul fikih, pada dasarnya menjadi suatu yang wajib. Kaidah dasar *al-amr* tersebut adalah "*al-ashl fi al-amr li al-wujub*". Jika seorang memusuhi orang lain dan memperlakukannya dengan tidak wajar, pada saat itu pula sebenarnya dia sadari atau tidak ada benih kebaikan yang memusuhi itu terhadap yang dimusuhinya, namun benih itu ditekan dan berusaha dipendam ke bawah sadarnya. Tapi bila perlakuan tidak wajar dihadapi dengan sikap lemah lembut itu akan mengundang benih-benih kebaikan dan akan mendatangkan perdamaian.

QS Al-A'raf ayat/7 33:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ
وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ
يُنزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui."

Secara eksplisit terlihat jelas dan tegas terdapat kalimat "harrama" yang artinya mengharamkan segala bentuk kejahatan (perbuatan keji) bahkan tidak hanya dilalukan secara terang-terangan, akan tetapi juga yang dilakukan secara sembunyi sembunyi.

Q.S. Ali Imran/3: 159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا
الْقَلْبِ لَأَنفَضْتُمَا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ
لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى
اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.

QS. Al-Ma'idah/5: 32

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

“Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi.

Hadis riwayat imam Turmudzi:

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَدِيءِ»⁹⁸

“Dari Abu Darda` bahwasanya Nabi Saw bersabda: “Tidak ada sesuatu yang lebih berat dalam timbangan seorang mukmin kelak pada hari kiamat daripada akhlak yang baik. Sesungguhnya Allah amatlah murka terhadap seorang yang keji lagi jahat.

Teks dalil-dalil *nash* Alquran dan hadis di atas mengandung makna yang gamblang dan mudah dipahami. Diantara ada yang mengungkapkan dengan kata “haram” dan ada juga yang berisikan ancaman terhadap tindakan anarkis atau kekerasan. Dengan demikian, tindakan anarkis atau kekerasan ini hukumnya adalah haram dan terlarang. Karena hal itu akan mendatangkan berbagai macam fitnah dan huru-hara di tengah-tengah masyarakat.

Akan tetapi sungguhpun sudah ada landasan yang kuat dalam Alquran dan hadis tentang ketentuan hukum tindak kekerasan, faktanya tindak kekerasan dan anarkis mengatasnamakan agama di dunia khususnya di Indonesia masih muncul setiap tahun. Setidaknya beberapa tahun terakhir, aksi kekerasan massa atas nama agama

⁹⁸ Turmuzi, *Sunan Al-Turmudzi*, Juz IV, hlm. 362

menyesaki berbagai media. Cerita sedih konflik di Ambon dan Poso yang menewaskan ratusan nyawa, aksi bom Bali, kisah tragis pengeboman gereja, drama peperangan antara kelompok agama tertentu, aksi kekerasan terhadap kelompok Ahmadiyah dan berbagai aliran kepercayaan yang dianggap sesat dalam kacamata Islam. Ironi tersebut hadir secara berturut-turut di Indonesia.

Salah satu tipe baru gerakan yang mengatasnamakan agama adalah gerakan terorisme. Mungkin dalam pandangan pelaku teror yang diteror tidak lain adalah rezim yang berkuasa dan dianggap tidak sejalan dengan yang meneror sehingga menganggap kelompoknya merasa terancam dengan itu, maka ditempuh lah jalan kekerasan, seperti bom bunuh diri dengan cara seseorang yang membawa bom dalam badannya atau kendaraannya meledakkan bom setelah ia sampai pada tempat sasaran. Jika ditelusuri latar belakang para pelaku bom selama ini, akan diketahui bahwa sebagian besar pelakunya adalah orang-orang yang mengetahui agama, hanya saja masih ada kekeliruan dalam proses menjalankannya dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam realitas negara kita sekarang ini, terorisme adalah bentuk paling nyata dari kekerasan politik-agama di Indonesia. Dalam konteks teologis, terorisme bisa mengambil bentuknya dari agama sebagai landasan dan alat untuk mendapatkan kekuasaan, sebagai tujuan dari teror tersebut. Padahal sebenarnya agama justru mengandung suatu idealisme terhadap suatu tatanan kehidupan manusia yang penuh keteraturan dan

perdamaian dengan berbagai ajarannya mengenai cinta kasih, persaudaraan, anti kekerasan, dan sebagainya. Peranan agama sangat menentukan dalam setiap kehidupan dan tanpa agama manusia tidak akan dapat hidup sempurna. Agama sebagai sistem keyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem-sistem nilai yang ada dalam kebudayaan manusia dan menjadi pendorong atau penggerak serta pengontrol tindakan-tindakan para penganutnya agar tidak menyimpang dari norma-norma kehidupan. Tidak satupun agama dapat menerima konsep kekerasan sebagai suatu prinsip tindakan. Kekerasan mengandaikan pemaksaan kehendak terhadap orang lain dan berarti melanggar kebebasan manusia. Secara normatif agama menentang kekerasan, namun demikian meminjam istilah Wilson yang melihat agama dalam berbagai dimensi yaitu *religious thinking*, *religious practices* dan *religious institutions*, agama bukan hanya menyangkut pemikiran keagamaan atau perilaku keagamaan, tetapi terkait pula dengan lembaga keagamaan yang sangat rentan dengan transformasi sosial-budaya.⁹⁹ Agama pada hakikatnya refleksi manusia menyikapi dunia sekitarnya. Ia menyadari alam tidak muncul dengan sendirinya dan kehidupannya tidak semata-mata mengikuti naluri. Tetapi mesti ada “sesuatu” yang melebihi segala sesuatu yang dapat diandalkan dan ditaati agar kehidupan terjaga dan mengarah pada kebaikan. Agama menjadi kata benda untuk menunjukkan suatu sistem

⁹⁹Arqom Kuswanjono, *Kekerasan dalam Perspektif Etika dan Agama*, hlm. 168.

kepercayaan yang dianut sekelompok orang, seperti agama Yahudi, Kristen, Islam, agama Hindu dan sebagainya.¹⁰⁰

Tindak kekerasan tentunya terjadi karena adanya faktor internal dan eksternal yang mempengaruhinya. Faktor internal kerap menjadi pemicu dalam aksi kekerasan yang dilakukan oleh umat Islam. Faktor internal ini kerap melahirkan konflik bukan hanya antar umat beragama, melainkan juga dalam tubuh Islam sendiri karena perbedaan mazhab fiqih, hingga konsep ketuhanan. Diantara faktor internalnya adalah sebagai berikut:

Pertama, Faktor Egoisme Beragama

Yusuf al-Qardhawi menyebutkan bahwa tanda paling mencolok yang hadir dalam tindak kekerasan (ekstremisme), khususnya dalam hal agama adalah sikap fanatik pada suatu pendapat dengan kata lain egoisme beragama. Menurutnya fanatisme identik dengan menafikan atas hak pendapat lain yang ada. Atau dengan kata lain kebekuan seseorang yang bersikeras atas suatu paham dengan cara demikian ketatnya, sehingga tidak dapat melihat dengan wajar sesuatu demi perbaikan masyarakat, tercapainya tujuan agama, serta terpenuhinya

¹⁰⁰Muhaemin, ed., *Damai di Dunia Damai Untuk Semua; Perspektif Berbagai Agama*, Jakarta; Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukuna Hidup Umat Beragama, Puslitbang Kehidupan Beragama, dan Badan Litbang Agama serta Diklat Keagamaan, 2004, hlm. 207.

kehendak masyarakat.¹⁰¹ Sikap egois dalam beragama menuai kekuatan karena sikap ini masuk di tengah-tengah masyarakat yang telah menjadikan Islam sebagai salah satu identitas. Yudi Latif mengemukakan bahwa agama sebagai identitas kelompok merujuk pada keberadaan komunitas-komunitas keagamaan, kelompok-kelompok yang terdiri atas individu-individu yang diikat bersama oleh kesamaan atau kemiripan simbol-simbol keagamaan.¹⁰²

Egoisme beragama yang mewabah dalam alam pikiran umat Islam akan melahirkan sebuah pola pikir bahwa hanya Islam yang mampu memberikan stabilitas sosial, status, memberikan ajaran kebaikan di dunia, hingga hanya Islam agama yang benar, yang pantas ada di bumi, dan agama lain lebih rendah dari Islam, yang hanya akan menimbulkan pelbagai masalah. Akibatnya ini memungkinkan setidaknya dua konflik yang akan segera terjadi. *Pertama*, konflik antar agama Islam dengan non Islam. Fanatisme mengandaikan pembenaran secara membabi buta bahwa Islam adalah agama yang paling benar. Hal ini diperkuat dengan doktrin agama bahwa agama yang diterima di sisi Allah hanyalah Islam. Sehingga konflik, kekerasan, sampai perang antar umat Islam

¹⁰¹Yusuf Qardawi, *Islam Radikal, Analisis Terhadap Radikalisme dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya*, Solo; Era Intermedia. 2004, hlm. 39.

¹⁰²Yusuf Qardawi, *Islam Radikal, Analisis Terhadap Radikalisme dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya*, hlm. 40.

dengan non Islam akan terjadi sebab agama lainnya tidak mendapat pengakuan, sudah usang dan hanya Islam satu-satunya acuan moral di dunia. *Kedua*, konflik antar umat muslim sendiri. Sebagaimana telah diutarakan sebelumnya bahwa yang direspon oleh umat Islam telah melahirkan keberagaman, baik dalam hal mazhab fikih maupun konsep ketuhanan. Fanatisme dapat menciptakan agama dalam agama. Fanatisme dalam hal ini dimaknai terlalu mengagung-agungkan mazhab tertentu. Dalam mazhab fikih misalnya, fanatisme mampu membentuk pola pikir penganut mazhab fikih Syafi'i sebagai satu-satunya mazhab yang paling benar. Sehingga tata cara bersuci, shalat hingga haji yang tidak menggunakan tata cara sebagaimana yang telah diajarkan oleh Imam Syafi'i, maka segala amal ibadah tersebut gagal, demikian juga sebaliknya. Fanatisme ini berlanjut hingga ke klaim membenaran dan penyalahan hingga memicu konflik. Sentimen antara NU dan Muhammadiyah yang kadang masih terjadi, hingga konflik berkepanjangan antara muslim Sunni dan Syi'ah di Timur Tengah yang berlangsung hingga kini menjadi salah satu contoh.¹⁰³

Persoalan teologi yang paling mendasar misalnya, standar yang menimbulkan masalah klaim kebenaran bahwa agama kita adalah agama yang paling sejati berasal dari Tuhan, sedangkan yang lain hanya berasal dari konstruksi manusia, dalam sejarah standar ganda ini

¹⁰³Shofiyullah Mz, dkk., eds., *Revitalisasi Humanisme Religius dan Kebangsaan KH. Wahid Hasyim*, hlm. 21.

biasanya dipakai untuk menghakimi agama lain dalam derajat keabsahan teologis di bawah agama.¹⁰⁴ Selain itu pengkafiran terhadap sesama muslim merupakan hasil lain dari egoisme beragama. Pada titik inilah maka konflik dalam skala besar, mengerikan dan berkepanjangan terjadi. Sebab menganggap umat Islam lainnya kafir berarti ia menghalalkan darah sesama muslim tersebut untuk ditumpahkan. Meski mereka tetap menjalankan syariat Islam namun karena dicap kafir oleh kaum fanatis, maka mereka tetap halal untuk diperangi.¹⁰⁵

Kedua, Tekstualisasi Nash

Menurut Yusuf al-Qardhawi pemaknaan teks secara dangkal atau *harfiah* menolak mempertimbangkan alasan, motivasi, dan latar belakang hukum, memungkiri adanya perbandingan (analogi), mengabaikan pada pemilihan maksud, serta kepada sesuatu yang membawa *maslahat* (kebaikan). Pemaknaan seperti ini rentan, sebab jika dihadapkan pada teks yang berbicara tentang kaum kafir, munafik, syirik, hingga jihad, maka potensi konflik dan kekerasan besar.¹⁰⁶ Sebagai contoh jika berhadapan dengan teks tentang perintah membunuh kaum kafir dan

¹⁰⁴Budhy Munawwar Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001, hlm. 34.

¹⁰⁵Shofiyullah Mz, dkk., eds., *Revitalisasi Humanisme Religius dan Kebangsaan KH. Wahid Hasyim*, hlm. 21.

¹⁰⁶Yusuf Qardawi, *Islam Radikal, Analisis Terhadap Radikalisme dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya*, hlm. 63.

syirik di mana pun berada, dan diterjemahkan secara harfiah, maka pembunuhan oleh umat Islam akan terjadi dimana-mana. Pemaknaan teks tersebut harus lebih dalam dengan mempertimbangkan alasan, motivasi, latar belakang hukum, analogi, hingga kemaslahatan.¹⁰⁷ Oleh karena itu perlu dipahami makna terdalam, semangat serta spirit dari ayat-ayat atau *nash-nash* kitab suci. Agar teks-teks, *nash-nash*, dalil-dalil tersebut mempunyai umur yang panjang baik dari segi waktu maupun tempat (*shalihun likulli zaman wa makan*), maka ia harus dipahami secara komprehensif lewat pemahaman yang mendalam dan inter-disipliner. Makna kebahasaan secara konvensional saja tidak cukup dapat menjangkau sisi terdalam dari makna ayat-ayat tersebut. Perkembangan situasi sosial, budaya politik, ilmu pengetahuan, revolusi informasi, turut memberi andil bagaimana memaknai kembali teks-teks keagamaan.¹⁰⁸

Ketiga, Syariatisasi Negara

Gerakan syariatisasi negara dipompa oleh gerakan Islam radikal.¹⁰⁹ Sebab penegakan syariat hingga

¹⁰⁷Shofiyullah, dkk., eds., *Revitalisasi Humanisme Religius dan Kebangsaan K.H. Wahid Hasyim*, hlm. 23.

¹⁰⁸Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif/Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 171-172.

¹⁰⁹Gerakan Islam radikal membawa nafas politik karena ditegakkan syariat Islam menjadi tujuan utama. Kaum radikal mengusung Arabisasi Islam yang menjadi dasar kebanyakan

pembentukan negara Islam menjadi tujuan utama dari Islam radikal. “Politik-isme” dijadikan cara sekaligus tujuan dakwah. Karena hanya dengan politisasi syariat inilah Islam bisa berjaya menandingi hegemoni Barat yang menurut mereka begitu populer. Melalui politik pula hukum Allah dapat ditegakkan dan membatalkan hukum sekuler, produk dari zaman yang mereka sebut sebagai *jahiliyah modern*.¹¹⁰ Nalar Islamisme (Islam dan bingkai politik), telah melahirkan radikalisme keagamaan.

Di Indonesia gerakan Islam radikal, baik yang berwujud ormas Islam maupun partai Islam, rentan terhadap kekerasan hingga konflik. Sebab faktanya Indonesia adalah negara sekuler yang dasar serta praktek perundang-undangan bukan berdasarkan paham agama. Khususnya syariat Islam, ditolaknya piagam Jakarta yang mewajibkan pelaksanaan syariat bagi muslim, membuat kaum Islamis kehilangan payung “yuridis” bagi gerak Islamisasi mereka. Fakta ini menyakitkan kelompok Islam radikal sebab dasar negara dan hukum tersebut

Negara Arab, coba dibangun oleh geraka Islam radikal di Negara yang mayoritas muslim namun berdasar hukum non-Islam, seperti Indonesia. Lihat Shofiyullah, dkk., eds., *Revitalisasi Humanisme Religius dan Kebangsaan K.H. Wahid Hasyim*, hlm. 24.

¹¹⁰Syaiful Arif, *Deradikalisasi Islam, Paradigma dan Strategi Islam Kultural*, Depok; Koekoesan, 2010, hlm. 2.

merupakan warisan atau bentukan dari Barat (kolonial) yang oleh mereka dicap kafir.¹¹¹

Kekerasan terjadi jika produk hukum yang dikeluarkan menyangkut persoalan mendasar dan sensitif dalam Islam. Beberapa aksi kekerasan baik yang dilakukan oleh ormas Islam maupun masyarakat muslim tertentu kerap dipicu oleh produk hukum tersebut. Tentu saja yang menjadi obyek kekerasan adalah kaum minoritas. Kasus kekerasan terhadap jamaah Ahmadiyah misalnya, kekerasan terhadap mereka masih terus terjadi pasca dikeluarkannya fatwa MUI bahwa Ahmadiyah adalah sesat. Bagi jamaah Ahmadiyah, klaim sesat tidak mempengaruhi keyakinan mereka karena ajaran Ahmadiyah telah berwujud sistem keyakinan. Namun bagi sebagian ormas Islam yang sebelumnya merasa tidak nyaman dengan Ahmadiyah, memperoleh legitimasi dari adanya fatwa pemerintah.¹¹² Kedangkalan pemahaman agama secara esensial (*esoteric*) ini, pada umumnya menyebabkan kurangnya toleransi dan maraknya konflik. Sebagai konsekuensi logis terjadi tabiat dalam menyelenggarakan dialog agama, sehingga pemahaman itu tidak substansial dan mendalam. Itu pula sebabnya mengapa sementara pihak begitu memandang penting mengembangkan asumsi bahwa semua agama mengajarkan kebajikan, kemuliaan,

¹¹¹Shofiyullah, dkk., eds., *Revitalisasi Humanisme Religius dan Kebangsaan* K.H. Wahid Hasyim, hlm. 25.

¹¹²Shofiyullah, dkk., eds., *Revitalisasi Humanisme Religius dan Kebangsaan* K.H. Wahid Hasyim, hlm. 26.

kedamaian atau keharmonisan. Bukan mengajarkan kejahatan dan kekerasan.¹¹³

Keempat, Kuatnya Rasa Saling Curiga

Keadaan demikian dapat memicu timbulnya konflik antar umat. Sebagai contoh, kecurigaan di kalangan umat Islam bahwa lembaga kepemimpinan dan organisasi di kalangan umat Kristiani dirasakan masih saja melakukan kristenisasi dengan berbagai cara. Sebaliknya sementara umat kristiani mencurigai kalangan umat Islam yang berusaha menciptakan negara Islam di Indonesia.

Kelima, Pengetahuan dan Pemahaman Agama yang Kurang tetapi Memiliki Motivasi Tinggi untuk Menjalankan Agama. Keadaan demikian menimbulkan adanya kelompok umat yang memiliki motivasi tinggi untuk menjalankan agamanya, tetapi rendah pengetahuan agamanya sehingga melahirkan semangat tanpa memiliki landasan pemikiran keagamaan yang kokoh, bahkan jauh dari pemahaman yang utuh dari prinsip ajaran agama. Kasus seperti ini sangat sering terjadi di kalangan masyarakat terutama yang ada di daerah pedesaan. Jika ada perbedaan dalam

¹¹³ Mohammad Sabri, *Keberagaman yang Saling Menyapa Perspektif Filsafat Prenial*, Yogyakarta: ITTAQA Press, 1999, hlm. 138.

tata cara beragama, maka dengan mudah akan memunculkan konflik dan kekerasan atas nama agama.¹¹⁴

Berdasarkan analisis faktor-faktor di atas agama terkesan merupakan sumber dari kekerasan, akan tetapi pemahaman yang tekstualis terhadap kitab suci agama yang bisa menjadi variabel yang paling signifikan dalam mendorong timbulnya perilaku kekerasan agama. Di samping mendorong perilaku kekerasan agama, tekstualisme dan Islamisme juga berkorelasi positif dengan perilaku kekerasan umum dan kekerasan negara. Tidak dapat dipungkiri bahwa agama merupakan sumber identitas yang sangat kuat dalam diri seseorang. Agama profetik seperti Islam dan Kristen cenderung melakukan kekerasan segera setelah identitas mereka terancam. Persaingan antar agama yang memicu konflik sangat mudah terjadi apabila salah satu kelompok merasa identitasnya terancam. Potensi ini menjadi semakin besar ketika para pemimpin politik berusaha mengkonstruksi identitas negara berdasarkan agama tertentu yang mayoritas. Di satu sisi itu bisa menimbulkan arogansi dari kelompok pemeluk agama yang mayoritas dan perasaan terancam dan terintimidasi yang dirasakan oleh kelompok minoritas. Demikian gambaran beberapa faktor yang

¹¹⁴Bashori Hakim, ed., *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekeraan Atas nama Agama: Studi Hubungan antara Pemahaman Keagamaan dengan Tindak Kekerasan Atas Nama Agama*, hlm. 62

menyebabkan orang melakukan tindakan aksi kekerasan atas nama agama di Indonesia ini.

Akhirnya, kembali jika dilihat dari perspektif teologi, maka tentunya setiap tindak kekerasan yang dilakukan oleh manusia itu termasuk telah melanggar kehendak Tuhan. Sebab setiap ajaran ketuhanan dalam agama apapun itu mengajarkan tentang keadilan, kesederhanaan dan nilai-nilai kebaikan serta menjunjung tinggi kesejahteraan dan perdamaian umat manusia. Dalam Islam setiap pelanggaran terhadap perintah Tuhan disebut dosa dan setiap dosa yang kita perbuat, maka harus siap mendapat hukuman sesuai dengan perbuatannya.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan data dan analisis yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, dalam perspektif Islam, *wasathiyah* adalah konsep ajaran tentang sikap yang sesuai dengan aturan, sikap terbaik, sikap pertengahan, atau jalan tengah (*al-'adl*) diantara dua hal ekstrim, tidak ekstrim condong kanan dan ekstrim kiri; tidak tekstual dan *rigid*, tidak pula liberal; tidak terlalu ketat (*tasyaddud*), tidak pula terlalu mempermudah (*tasahhul*), juga sikap seimbang (*tawazzun*) antara dua hal pemikiran yang sama dan atau berseberangan. *Wasathiyah* sebuah ajaran prinsip yang harus diwujudkan dalam segala aspek kehidupan.

Kedua, ketentuan-ketentuan fikih (hukum) yang terkandung dalam *wasathiyah* beragama adalah: (1). larangan menghina keyakinan agama lain; (2) larangan memaksa masuk dalam keyakinan atau Agama; (3) anjuran menghormati dan toleransi terhadap agama lain; (4) boleh berinteraksi sosial dengan non Muslim, diantaranya boleh melakukan transaksi jual beli (membeli makanan non Muslim); boleh melakukan pengadaian dengan non Muslim; boleh berhutang non Muslim; boleh menyambung silaturahmi dengan kerabat yang non Muslim; boleh menjenguk orang sakit; boleh memberi hadiah kepada non Muslim atau sebaliknya menerima hadiah; boleh memberi sedekah kepada non Muslim, dan boleh bekerja sama dalam mengembangkan dunia usaha; (5) boleh adanya perbedaan dalam memahami dan mengamalkan ajaran agama; (6) anjuran *tawâzzun* dalam pengamalan ajaran agama; (7) larangan menuduh *bid'ah* dan atau mengkafirkan sesama muslim; dan (8) larangan melakukan tindakan anarkis kekerasan.

B. Saran

Sebagai sebuah agama, kehadiran Islam diyakini oleh umat atau penganutnya membahwa rahmat bagi seluruh alam semesta. Dalam rangka untuk mewujudkan Islam yang *rahmatan lil 'alamin*, maka prinsip *wasathiyah* (moderat) yang telah diajarkan sejak 14 abad lalu, semestinya dipahami dengan baik dan utuh serta dan diterapkan oleh umat Islam di semua aspek kehidupannya. Untuk itu diperlukan upaya "*pembumisasian*" konsep *wasathiyah* di tengah kehidupan masyarakat (umat) Islam.



DAFTAR PUSTAKA

A. JURNAL

A.B.TakkoBandung, *Pemaknaan Agama Dalam Perspektif Antropologi-Sosiologi*, Jurnal "Al-Qalam" Volume 5 Nomor 24 Juli - Desember 2009,.

Abdul Ghafur, *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein ath-Thabathaba'i*, Yogyakarta:Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008

Abd. Malik Usman, *Islam Rahmah Dan Wasathiyah : Paradigma Keberislaman Inklusif, Toleran dan Damai*, Humanika, Universitas Negeri Yogyakarta , Vol. 15 Nomor 1. September 2015

Abi Hasan, *Ijithad Tidak Membatalkan Ijtihad Yang Lain*, BIDAYAH: Jurnal Studi Ilimu-Ilmu Keislaman, Sekolah Tinggi Agama Islam Syekh Abdur Rauf Aceh Singkil, volume 9, No. 1, Juni 2018

'Ali al-Khathib al-Bagdady, *al-Faqih wa al-Mutafaqqih*, jilid 2 (Cet. 1, Dar Ibnu al-Jauzy, Dammam, 1417 H

- Abu Amar menulis artikel berjudul Pendidikan Islam Wasathiyah ke-Indonesia, *Al-Insyiroh*, Junal Studi ke-Islaman, *LP3M STAI Darul Hikmah Bangkalan*, Volume 2, Nomor 2, 2018,
- Abdulah Safe'i, *Redefinisi Ijtihad dan Dan Taqlid:Upaya Reaktualisasi dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis*, *ADLIYA: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan*, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Jati Bandung. *Adliya* Vol. 11, No. 1, Juni 2017
- Ade Jamarudin dalam Artikelnya *Kajian Pluralitas Agama dalam Kata Kunci Ahlul Kitab*. *Journal Ushuludin* Vol XIX No 1, Januari 2013.
- Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis Konsep Wasathiyah Dalam Al-Quran: Studi Komperatif Antara Tafsir al-Tahrir wa At-Tanwir dan Aisar At-Tafsir, An-Nur, *Jurnal Lembaga Pengkajian Al-Qur'an dan Hadis (LPQH)*, UIN Suska Riau Vol. 4 No. 2, 2015
- Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughat*, Mesir: dar al-Fikr, 1399H/1979 M
- Ahmad Mukhlisin, Aan Suhendri, dan Muhammad Dimiyati, *Metode Penetapan Hukum Dalam Berfatwa*, *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Curup*, Vol.3, No.2, 2018
- Ahmad Muhammad Khallâf, *'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, t.tp: Dâr al-Tharfain, 1421 H/2001 M
- Agus Akhmadi, *Moderasi Beragama Dalam Keragaman Indonesia*, *Jurnal Diklat Keagamaan, Inovasi*, Vol. 13, no. 2, Pebruari - Maret 2019
- Andika Putra, *Pemikiran Islam Wasathiyah Azyumardi Azra sebagai Jalan Moderasi Beragama*, *Jurnal Riset*

Agama, UIN Sunan Gunung Jati Bandung, Volume 1,
Nomor 3, Desember 2021

Azhar, *Konsep Takfir Antara Salaf dan Khalaf*, TARBIYAH
BIL QALAM: Jurnal Pendidikan, Agama dan Sains,
Vol. IV Edisi 1 Januari-Juni 2020

Budhy Munawar Rachman, *Mengembalikan Kerukunan
Umat Beragama*, dalam Majalah Ikhlas Beramal
Departemen Agama, Nomor 47 Tahun X 2007

Elia Nurindah Sari, *Etnosentrisme dan Sikap Intoleran
Pendatang Terhadap Orang Papua*, Jantro, Jurnal
Antropogi: Isu-Isu Sosial Budaya, FISIP UNAD,
Volume 2. No.1, 2020

Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, Kairo: Maktabah al-
Nahdhah al-Mishriyyah, 2001

Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam (Wasathiyah
Islam) Perspektif Al-Qur'an, Assunah Serta
Pandangan Para Ulama dan Fuqaha*, Al-Risalah:
Jurnal Studi Agama dan Pemikiran, UIN Syahid
Hidayatullah, Vol 11, No. 1, 2020

Imam Hanafi, *Eklusivisme, Iklusivisme, Dan Pluralisme:
Membaca Pola Keberagamaan Umat Beriman*, Al-
Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman, Pascasarjana UIN
Sultan Syarif Kasim Riau, Volume 2, No. 2, 2011

Laode Monto Bauto. *Perspektif Agama Dan Kebudayaan
Dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia (Suatu
Tinjauan Sosiologi Agama)*, JPIS, Jurnal Pendidikan
Ilmu Sosial, Volume 23, No. 2, Edisi Desember 2014

Muhammad Ainun Najib, Ahmad Khoirul, *Islam
Wasathiyah dan Kontestasi Wacana Moderatisme
Islam di Indonesia*, Jurnal Theologia, Vol 31 No.1
(2020), Mulyadi. "Agama Dan Pengaruhnya Dalam

Kehidupan”, Jurnal Tarbiyah Al-Awlad, Volume VI Edisi 0 2 2016

Muhammad Ikhsan, “Membedah faktor-Faktor Penyebab Terjadinya Ikhtilaf di Kalangan Ulama”, NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam, Vol 2, No 1 (2016)

Trini Diyani, *Implementasi Paradigma Islam Wasathiyah; Strategi Menjaga Masa Depan Keindonesiaan*, SALAM; Jurnal Sosial & Budaya Syar-i FSH, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 6 No. 3, 2019

Salma Mursyid, Konsep Toleransi (Al-Samahah) Antar Umat Beragama Perspektif Islam, JURNAL AQLAM - - Journal of Islam and Plurality -- Volume 2, Nomor 1, Desember 2016

Syamsul Rijal, *Radikalisme Islam Klasik Dan Kontemporer; Membanding Khawarij Dan Hizbut Tahrir*, Jurnal Al Fikr, Volume 14 No. 2 2010, diterbitkan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makassar

Zainun Wafiqatun Niam, *Konsep Islam Wasathiyah Sebagai Wujud Islam Rahmatan Lil Alamin: Peran NU dan Muhammadiyah Dalam Mewujudkan Islam Damai di Indonesia*, PALITA: Journal of Social-Religion Research , LP2M IAIN Palopo, Vol.4, No.2 Oktober 2019

Zulkarnain Suleman, *Dinamika Pemikiran Hukum islam: Corak dan Karakteristik*, Al-Mizan, Journal IAIN Gorontalo, Vol 12 No. 1 Juni 2016

B. BUKU

- Al-Āmidī , *Al-Iḥkām fī Ushûl al-Aḥkām*, Juz I, Beirut: al-Maktabat al-Islāmī, t.th
- ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl Fiqh*, t.tp: Al-Ḥarâmainî li al-Nasyr wa al-Tawzî’, 1994
- ‘Abd al-`Azîz bin Aḥmad al-Bukhârî al-Hanafî, *Kasf al- Asrâr Syarḥ_Uhsûl al-Bazdawî*, Juz III, (t.tp: Dâr al-Kutub al-Islâmi, t.th
- `Abd Karîm bin `Ali bin Muḥammad al-Namlah, *Al-Muhadzdzab fī `Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, Riyadh: Dâr al-Nasyr, Maktabah al-Rusyd, 1420 H/1999 M
- Abdul Aziz Ahyadi, *Psikologi Agama Kepribadian Muslim Pancasila*, Jakarta: Sinar Baru, 1988
- Abdurrahman Madjrie, *Meluruskan Aqidah*, Jakarta, Khairul Bayan, 2003
- Abdullah Ibnu Baih, , *Adab al-Ikhtilâf*, (Rabithah al-‘Alam al-Islamy, Mekkah, 1422 H
- Abu Al-A’la al-Mawdudi, *Dasar-dasar Islam*, penerj. Achsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1997
- Abu al-Baqa’ al-Kafawy, *al-Kulliyat*, edt: ‘Adnan Darwisy, et.al, jilid 1 (Cet.1: Dar al-Qalam, Damaskus, 1981
- Abu Ahmadi, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991
- Abu al-Hasan Al-Asy’ariy, *Maqalat al-Islamiyyin Wa Ikhtilaf al-Musallin*, Beirut : Maktabah Asriyyah, 1990

- Abu 'Umar Yusuf, *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadhlihi*, ed: Abu Zuhari al-Asybal, jilid 2 (Cet.I: Dar Ibnu al-Jauzy, Dammam, 1414 H
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz IV, ttp: Muasssat al-Risalat, 1421 H/2001
- Ahmad Mushthofa al-Marâghi, *Tafsir al-Marâghi*, Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathbaat al-Babi al-Halabi, 1946 M/1365 H
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwar*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997
- Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, Bandung, Mizan, 2016
- `Ali Muḥammad Juraisyah, *Al-Mashlahat al-Mursalat Muhawalat Libasathiha wa Nazhrat fihâ*, Madînah: Al-Jâmi'ah al-Islâmiyah Madînah al-Munawwarah, 1397 H/1977 M
- Abû `Abbâs Syihâb al-Dîn Aḥmad bin Idrîs bin `Abd Raḥman al-Qaraffî, *Anwâr al-Burûq fî Anwâ` al-Furûq*, Juz I, t.tp: `Ālim al-Kutub, t.th
- Abû al-Ḥasan al-Bashrî, *Al-Mu'tamad*, Juz II, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H
- `Ali bin Aḥmad bin Sa'id bin Ḥazm al-Zhâhirî, *al-Aḥkâm fi Ushûl al-Iḥkâm*, Juz VI, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid I, Jakarta: Kencana, 2009
- A.W Munawwir, *Kamus Al-Munawwir; Arab- Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997
- Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Jakarta: UII Press, 2011

- Al-Baidhawi, Abd Allah bin Umar bin Muhammad al-Syirazi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Takwîl*, Beirut Dâr Ihya al-Turâts al-Arabi, tth.
- Bashori Hakim, ed., *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekeraan Atas nama Agama: Studi Hubungan antara Pemahaman Keagamaan dengan Tindak Kekerasan Atas Nama Agama*, (Jakarta; Badan Litbang dan Diklat Kementerian Beragama, 2010
- Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian Hukum*, Bandung: Pustaka Setia, 2008
- Budhy Munawwar Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001
- Al-Bukhari, *Jami' Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikr, 2006
- Cyrill Glasse, *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, Jakarta: Raja Grafindo, 1999
- Dadang Kahmad, *Metode Penelitian Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2000
- Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, 1998
- Departemen Agama RI, *Pedoman Dasar Kerukunan Hidup Beragama*, Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1979
- Eko Zulfikar, Ahmad Zainal Abidin, *Penafsiran Tekstual Terhadap Ayat-Ayat Gender: Telaah Penafsiran Wahbah az-Zuhaili Dalam Kitab Tafsiral-Munir. Al-Quds*, Jurnal Studi Alquran dan Hadis IAIN Curup, Volume 3, Nomor 2, 2019

- Eric.J. Sharpe, *Comparative, Religion A. History*, London: Gerald Duckqorth and Company. Ltd., 1986
- Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatihul Ghaib*, Juz VIII, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabiy, 1440 H
- Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfa min 'Ilm Ushûl*, Juz I, Kairo: Dâr al-Hadits, 1432 H/2011 M, hlm. 280
- Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974
- Hasby ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974
- Hendro Puspita, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983
- Huston Smith, *The Religious of Man*, terjemahan, New York : Perennial Library, Harper & Row, 1985
- Hendro Puspita, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Cet 1: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1413 H
- Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Juz XII, Beirût: Dâr al-Shadr, 1414 H
- Ibrahim Anis , *Al-Mu'jam al-Waisth*, Jilid II, Kairo, Majma' al-Lugahat al-Arabiyyah, tth.
- 'Iyâdh bin Nâmî al-Salmî, *Ushûl Fiqh*, Riyâdh: Maktabat al-Mamlakat al-'Arâ-biyyah, t.th
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, Muḥammad bin Abî Bakr bin Ayyûb bin Sa'ad Syams al-Dîn, *I'lâm al-Muawâqi'în 'an Rabb al-'Ālamin*, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1991 M

- Ibn Qudâmah, *Rawdhat al-Nazhîr wa Junnat al-Manâzhi fi Ushûl al-Fiqh 'ala Madzhab al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz I, t.tp: Mua`ssasat al-Rayyân li al-Thaba'at wa Nasyr wa al-Tawzî', 1423 H/2002 M
- Ibn Qayyim, *Zad al-Ma'ad fi Hady Khair al-Ibad*, Beirut: Dar al-Fikr, 1972
- Ibnu Rusyd al-Hafid, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Dar al-Fikr, Beirut, 1413 H
- Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, Muhammad, Majma' al-Malik Fahd li Thiba'ah al-Mushaḥ, Madinah Munawwarah, 1416 H
- , *Qawa'id fi Tawahhud al-Millah wa Ta'addud al-Syara'i*, Dar Ihya' al-Turats al-'Araby, Beirut, 1346 H
- Ibn Subki, *Al-Asybah wa al-Nazhair*, ttp. Dar al-Kutun al-Imiyyah, 1411H/1990
- Ibrahîm Mushthofa, *Mu'jam al-Wasîth*, t.tp: Dâr al-Da`wah, t.th
- Al-'Inazî, *Taysîr 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Beirût: Mua`ssasat al-Riyân li al-Thabâ'at wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1418 H/1997 M
- Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi, Juz I, *Tafsir Al-Jalalain*, Kairo: Dar al-Hadits, tth.
- Jane Dammen Mcauliffe, *Quranic Hermeneutics: The Views Of Al-Tabari And Ibn Kathir*, dalam Andrew Rippin (ed), *Approaches To The History Of The Interpretation Of The Qur'an*, Oxford: Clarendon Press, 1988
- J.L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, Terj. Alawiyah Abdurrahman dan Missi, Bandung: Mizan, 1996

- Jhon Echol, dan Hassan Shadili. *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia. 2003
- Jhon Lyden (.ed.), *Enduring Issues in Religion*. San Diego: Greenhaven Press, Inc., 1995
- Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama*, Edisi Revisi, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001
- Al-Jamakhshyari, *Al-Kâsyif 'an Haqâiq Ghawâid al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1407 H
- Joseph Schact, *The Origins of Muhammad Jurispurdance*, Oxford, 1959
- 'Al-Jurjânî, *Al-Ta'rifat*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 M
- Al-Juwainî, *Al-Waraqât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H
- Karen Amstrong, *Islam: A Short History*. terj, Surabaya: Ikon Teralitera, 2004
- Kusmin Busyairi, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Kalam" dalam M. Masyhur Amin (ed.) *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama*. Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1992
- Luwis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986
- Majid al-Din 'Abd al-Salam bin Taymiyah, *Almasudat Fi Ushul al-Fiqh*, ttp. Dar al-Kutub al-Arabi,
- Mannâ' Khalîl al-Qatthân, *At-Tasyrî' wa al-Fiqh fi al-Islâm, Tarîkhan wa Manhajan*, Mesir : Maktabat Wahbah, 2001

- Al-Marîghî, Ahmad Musthofa, *Tafsîr al-Marâghî*, Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathba'at Mushtofa al-Bâbi al-Halabi wa Auwlâduhu, 1365H/1956 M
- Muhaemin, ed., *Damai di Dunia Damai Untuk Semua; Perspektif Berbagai Agama*, (Jakarta; Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukuna Hidup Umat Beragama, Puslitbang Kehidupan Beragama, dan Badan Litbang Agama serta Diklat Keagamaan, 2004
- Muhammad 'Ajjâj Khathîb, *Ushûl al-Hadits*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1987
- Muhammad 'Awwawah, *Adab al-Ikhtilâf fi Masa'il al-'Ilm wa al-'Amal* (Cet. 2: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, Beirut, 1418 H
- Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, Yogyakarta: LPMI dan Pustaka Pelajar, 1996
- Muhammad Ibnu Ahmad al-Dzahaby, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Cet. 7: Mu'assasah al-Risalah, Beirut, 1410 H
- Muhammad bin 'Amr bin Hasan bin Husein Fakhr al-Dîn al-Tamîmî al-Râzî, *Al-Mahshûl*, Juz VI, t.tp: Muassasat al-Risâlah, 1418 H/1997 M
- Muhammad Abû Zahra, *Tarîkh al-Madzâhib Islâmiyyah fi al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqiy, *Al-Mu'jam al-Mufahras Lialfazh al-Qur'an al-Karim*, Surabaya, Maktabah Dahlan, tth,
- Muhammad Husain al-Thabatha'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah al-'A'lamî lil Mathu'at, tth.

- Muhammad Izzat Darwazah, *Jilid XXIV, Ashrar An Nabi wa Baiatuhu Qabla al Bi'tsah*, Beirut, 1964
- Muammad Quraish Shibab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Penerbit Mizan, 1992
- Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Mesir: Al-Haiat al-Mishriyyat al-Ammat lilikutub, 1990/1354
- Mohammad Sabri, *Keberagaman yang Saling Menyapa Perspektif Filsafat Prenial*, Yogyakarta: ITTAQA Press, 1999
- M. Yudie R. Haryono, *Bahasa Politik Alquran: Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks*, Bekasi: Gugus Press, 2002
- Najm al-Dîn Sulaimân bin `Abd al-Qawî bin Karîm al-Thûfi al-Sharsharî (w.716 H), *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Juz III, t.tp: Mu`assasat al-Risâlah, t.th
- Al-Nasafi, Abd Allah bin Ahmad bin Mahmud Hafizh al-Din, *Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Ta'wil*, Juz I, Beirut Dar al-Kalam al-Thayyib, 1419H/1998
- Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj, Jakarta, Serambi, 2008
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Persero Penerbitan dan Percetakan Balai Pustaka, 2005
- Al-Qurthûbî, Muḥammad bin Aḥmad bin Abû Bakr bin Farh al-Anshari Syam al-Dîn, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Ihya' al-Mishriyyah, 1384 H/1964 M
- Al-Raghîb al-Ashfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'an*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1432 H/2010 M

- Al-Râzî, Muḥammad bin `Amr bin Ḥasan bin Ḥusein Fakhr al-Dîn al-Tamîmi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Turâts al-Arabi, 1420 H
- Rohmalina Wahab, *Psikologi agama*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2015
- Romdlon, *Agama agama Dunia*, Yogyakarta : IAIN SUKA Press : 1988
- Al-Sai'idi, *Al-Qawa'idul Hissan fi Tafsiril Qur'an*, Maktabah ar-Rusyd, Cet.I, 1999.Sadullah Afandy, *Menyoal Status Agama Pra Islam*, Bandung: Mizan, 2015
- Samovar, Larry A dan Porter, Richard E dan McDaniel, Edwin R. *Komunikasi Lintas Budaya*, Jakarta: Salemba Humanika, 2010
- Al-Sarakhsî, *Ushûl al-Sarakhsî*, Juz I, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th
- Saifuddin Azwar, *Sikap Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Suryana A. Jamrah, *Ikhtilaf dan Etika Perbedaan dalam Islam*, TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Bergama, Vol.6, No.2 Juli-Desember 2014, hlm. 233-240.
- Al-Syâfi'î *Al-Risâlah*, t.tp: Dâr al-Atsâr, 1429 H/2008 M
- Syaiful Arif, *Deradikalisasi Islam, Paradigma dan Strategi Islam Kultural*, Depok; Koekoesan, 2010
- Syam al -Dîn al-Syarakhsî, *Al- Mabsûth*, Jilid X, Beirut : Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1993
- Syam al-Dîn Muḥammad bin Muḥammad bin al-Mauqit al-Ḥanafî, *Al-Taqrîr wa al-Tahrîr 'ala Tahrîr al-Kamâl bin al-Hummâm*, Juz III, t.tp: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H/ 1983 M

- Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1430 H/2009 M
- Purwadaminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Terbaru*, Surabaya: Amalia Surabaya, 2003
- Al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl la Tahqiqi min Ilm al-Ushul*, jilid I, Kairo: Dâr al-Salâm, 1430 H/2009 M
- Al-Syirâzî, *Al-Luma` fî Ushûl al-Fiqh*, t.tp: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 1424 H/2003 M
- Al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, t.tp: Dâr Ibn Affân, 1997 M/1417 H
- , *Al-I'tishâm*, Jilid II, Riyâdh: Maktabat al-Riyâdh al-Hadîtsah, 1976
- Al-Thabari, *Jâmi` al-Bayân fî Ta`wîl al-Qur`ân*, Juz XV, t.tp: Mua`ssasat al-Risalah, 1420 H/ 2000 M
- Thaha Jabir al-'Alwani, *Adab al-Ikhtilaf fî al-Islam* Verginia, U.S.A.: The International Institute of Islamic Thought, 1991
- Al-Turmudzî, Abû 'Isa Muḥammad bin 'Isa bin Tsaurah bin Mûsa bin al-Dhahâk, *Sunan al-Turmudzî*, Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathba'ât Mushthfa a l-Bâbî al-Halabî, 1395 H/1975 M
- Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: FkBA, 2001
- Talizihiduhu, *Research Teori Metodologi*, Jakarta: Bina Aksara, 1995
- TB. Sumarna, *Dialog, Kritik, Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian Interfide, 2002
- Soerjana Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UII Press, 2006.

- Wahbah Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1406 H/1986 M
- , *Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdat wa al-Syarî'at wa al-Manhaj*, Damasyqus: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1418 H
- Walter H Capps, *Religious Studies The Making of a Discipline*, USA : Fortress Press 1995
- Waryono Abdul Ghafur. *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein ath-Thabathabai*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008
- William G. Carr, *Yahudi Menggenggam Dunia*, Jakarta: Pustaka, Al Kautsar, 1982
- Yusuf Al-Qardhawî, *Nahwa Wahdah Fikriyah Lil Amilin Lil Islam*, Terj. Menuju Kesatuan Fikrah Aktivistis Islam, Jakarta: Robbani Press, t.t
- , *Mustaqbal al-Usuliyah al-Islamiyah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1998
- , *Kaifa Nata'âmal Ma'a al-Turâts wa al-Tamazżub wa al-Ikhtilâf*, Cet. 1: Maktabah Wahbah, Kairo 1414 H
- , *As-Sahwat al-Islamiyyah bain al juhud wa at-Tatarruf*, Beirut : Muassasat al-Risalah, 1996
- Al-Zâhidî, *Talkhîs Ushûl, Talkhîs Ushûl*, Kuwait: Markaz al-Makthûthât wa al-Turâts wa al-Watsâ'iq, 1414 H/1994 M
- Al Zamakhsari, *Tafsir al Kasysysaf*, Teheran: Intisharat-e Aftab

