

MASA DEPAN ALIRAN BEBAS MADZHAB: KRITIK TERHADAP KEJUMUDAN ALIRAN LÂ MADHHABIYAH

Muhammad Asrori

Universitas Islam Lamongan
asrori_gresik24@yahoo.co.id

Abstracts: *Islam as a religion that the plenary should be shalih li kulli zamân wamakân. It means that Islam can be Adaptive and developing appropriate structure of era and place. However, as a religion, Islam is not a mere set of values, but also hassome clear legal rules for the believer. And that in accordance with the rules of guidance locus and tempus, Islamic law need to evolve. So intellectuals, Muslim scholars also make the methodology of Islamic law jurisprudence, so that Islamic law is not stagnant, old-fashioned and stiff. So, Islam appeared several genre of law in Islam called Madhhab. Madhhab or madzhab is a codification of Islamic law which is generated by the priest mujtahid. However this is not necessarily approved by the Muslims entirely. Some of the Muslim, reject the madzhab because they think it is just bid'ah, and the efforts "rival" madzhab of islam actually, Rasulullah's madzhab. An invitation to return to the Al-Qur'an and Al-Hadith finnally called. This day the development is also massive through social media. Call to purify the religion of Islam, with direct reference to the Quran and Al Hadith. Unfortunately that development is not supported by conceptual development. Actually, solicitation and this genre is weak ontological, epistemological even in the realm of Axiological. Since seeing the spread of Islam and the condition of Muslims today, so is not possible to produce the law of the Quran and Al Hadith directly.*

Keywords: *Madzhab, epistemological, Quran, Al Hadith*

PENDAHULUAN

Islam sebagai agama yang paripurna tidak hanya datang menyediakan nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Namun juga membawa risalah hukum yang wajib ditaati sesiapaapun yang menganutnya. Risalah hukum itu mengatur ritual peribadatan, muamalah dan hal-hal keseharian kaum muslim.

Namun tak dapat dipungkiri, walaupun Al Qur'ân, misalnya adalah mukjizat Allah yang kekal, dan mukjizatnya selalu diperkuat oleh ilmu pengetahuan.¹ Namun upaya untuk menjangkau maknanya dalam rangka penentuan hukum, tidak dapat dikatakan mudah. Walaupun dalam al-Qur'ân banyak perintah untuk merenungkan dan *mentadaburi* kandungan dan isi dalam Al Qur'ân, namun hasil penafsiran akan berbeda jika dilakukan tanpa ilmu yang memadai. Hal sedemikian, tentu berbahaya bagi kepastian hukum didalam Islam. Ibnu 'Abbâs seperti dikutip oleh Dr. M. Quraish Shihab membagi penafsiran Al Qur'ân dalam empat tingkat. *Pertama*, yang dapat dimengerti oleh orang-orang Arab berdasarkan pengetahuan bahasanya. *Kedua*, yang tidak ada alasan bagi

¹ Manna@' Khalil al Qaṭṭan, *Mabâhits fi Ulûm Al Qur'ân*, (Surabaya: Al Hidayah. Cet. Ke-2, 1973), 9.

seseorang untuk tidak mengetahuinya. *Ketiga*, yang tidak diketahui kecuali oleh ulama. Dan *keempat*, yang tidak diketahui kecuali oleh Allah.²

Di luar Al Qur'ân, sebagai sumber jurisprudensi sekaligus penjelas Al Qur'ân adalah Al Hadith Atau Al Sunnah. Yaitu segala ucapan, perbuatan, kelakuan, sifat, kebenaran yang dikatakan dari nabi.³ Kedudukan Al Hadith sebagaimana dikatakan oleh 'Abdul Halim Mahmud yang dikutip oleh Quraish Shihab mempunyai dua fungsi. *Pertama*, *bayân takkid*. Yakni sekedar menguatkan dan menggarisbawahi isi Al Qur'ân. *Kedua*, *bayân tafsir*. Memperjelas, merinci, bahkan membatasi, pengertian lahir dari Al Qur'ân. Hal ini menunjuk pada keterangan imam Al Shafi'i dalam kitab Al Risalah.⁴

Dalam perkembangannya, keterangan hukum yang tersedia dalam dua sumber utama hukum Islam tersebut tidak cukup mampu menjawab perubahan zaman, dan perlu dikembangkan kerangka pengambilan hukumnya, sehingga para cerdik cendekia muslim pun pada akhirnya berupaya mengembangkan sebuah metodologi pengambilan hukum, dengan tetap mengacu pada sumber utama hukum Islam, yakni Al Qur'ân dan Al Hadith. Selanjutnya pengambilan hukum yang dilakukan memunculkan beberapa penafsiran hukum yang terkadang berbeda. Hukum-hukum itu kemudian terpolarisasi menjadi sekian kodifikasi yang disebut *madhhab*.

Sejatinya, kelahiran *madhhab* bukanlah hal yang aneh. Melainkan sebuah tuntutan zaman dan sejarah. Untuk itu, kita bisa mengatakan secara normatif bahwa cara penentuan utama hukum Islam adalah dari wahyu dan ijtihad. Yang lantas kemudian kita sebut sebagai dua ekspresi; *shariah* dan *fiqh*.⁵ Sementara *shariah* adalah sesuatu yang sudah tercantum baku dalam sumber utama, dan *fiqh* adalah mengetahui hukum-hukum *shar'iyah* dengan jalan ijtihad.⁶

Merunut pendapat Harun Nasution, fase historis hukum Islam terdiri dari lima periode. *Pertama*, periode Rasulullah. *Kedua*, fase *al khulafâ al rashidîn*. *Ketiga*, fase dinasti Abbasiyah, atau periode mujtahidin klasik. *Keempat*, *taqlid*, juga disebut sebagai tertutup. Dan *kelima*, fase pembaharuan atau modern.⁷

Sedangkan catatan historis peta hukum Islam sampai pada munculnya madzhab digambarkan oleh Al Khaduri dalam enam fase. *Pertama*, fase masa hidup Rasulullah. Yang kesemua persoalan hukum dirujuk langsung pada Rasulullah, sebagai *masâdir al tashri'*. *Kedua*, masa sahabat senior (*kibar al sahabah*), masa ini adalah masa *al khulafâ al rashidîn*. *Ketiga*, masa sahabat junior (*sigor al sahabah*). *Keempat*, fase *fiqh* menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri. Fase ini dimulai dari abad kedua hingga akhir abad ketiga hijriyah. *Kelima*, fase perdebatan fuqaha atas pelbagai hukum yang muncul. Ini terjadi

² Dr. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), 77

³ A. Qadir Hassan, *Ilmu Mushtalah Hadits* (Bandung: Diponegoro, 1982)

⁴ Lih. Dr. M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, 122.

⁵ M. Kholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah* (Jakarta: UI Press, 2011), 60.

⁶ As Sayyid Muhammad b. 'Alawi Al Ma'liki@ Al Hasanani, *Syarh Mandu@matu Al Waraqat fi@ Us{ul Al Fiqhi* (Surabaya: Haiah As Shofwah, tt), 11.

⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid II* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1979), 10.

pada awal abad keempat sampai dengan akhir dinasti Abbasiyah. Keenam, fase *taqlîd*. Yakni fase dimana hukum ditentukan dengan mengikuti pendapat para imam *madhhab*.⁸

Namun, ini tidak serta merta diamini oleh semua kaum muslim. Sebagian menolak konsep *madhhabiyah* ini dengan alasan bahwa hukum yang dimunculkan dari *madhhab* tersebut tidaklah otentik dan bahwa ber hukum adalah sesuatu yang mudah. Golongan ini yang kemudian disebut sebagai golongan *lâ madhhabiyah*. Argumentasi yang dibangun oleh golongan ini, diantaranya adalah bahwa “pencetus” *madhhab* seperti Imam Shafi’i, Al Imam Al Mâlikiy dan lainnya, bukanlah orang-orang *ma’sum* sehingga ada kemungkinan pendapatnya tergelincir pada kesalahan. Mereka mensinyalir *madhhab* ini menyaingi *madhhab* Rasulullah dalam beragama dan terlebih ini adalah bid’ah dalam beragama.

Yang paling terkenal dalam sejarah tentu tulisan Muhammad Sultan al Ma’sumi Al Khojandi al-Makky, seorang pengajar di Masjidil Haram yang melarang umat Islam untuk mengikuti salah satu *madhhab* secara terus menerus karena itu bid’ah dan tidak sesuai dengan tuntunan Rasulullah.⁹ Buku ini pula yang memantik Dr. Said Romadlan Al Buthi mengarang kitab yang cukup fenomenal dalam menjawab tuduhan Al Khojandi berjudul, “*Al Lâ Madhhabiyatu Akhtoru Bid’atin Tuhadidu Al Shari’ata al Islamiyah*”, yang diterjemahkan menjadi, “Bebas Madzhab, Membahayakan Syariat Islam” yang merupakan rujukan primer artikel ini.

Dengan kemajuan teknologi informasi, terutama media sosial, golongan ini pun bermetamorfosa dalam gerakannya. Seruan kembali pada Al Qur’ân dan Al Hadith kerap muncul melalui media sosial. Bahkan tak jarang dengan memakai dalil satu dua ayat atau satu dua hadith, kelompok ini berani menentang hukum yang sudah ditetapkan oleh para ulama. Hal sedemikian, dilakukan karena mereka meyakini bahwa beragama hendaknya merujuk langsung pada dua sumber pokok tersebut. Dan selebihnya adalah bid’ah dan sesat. Namun itu tidak lantas disertai dengan perkembangan konseptualisasi gerakan. Sehingga ajakan itu menjadi hanya sebuah ajakan retorik.

Praktek slogan “kembali pada Al Qur’ân dan Al Hadith”, nyatanya lemah secara epistemologis dan praksis. Tidak memakai madzhab sama sekali dalam berislam hari ini, hampir dipastikan tidak mungkin dicapai. Menafsirkan Al Qur’ân dan Al Hadith tanpa melalui transmisi keilmuan yang shahih, hampir dipastikan hanya akan menuju pada “pengaburan” teks sesuai dengan keinginan dan kepentingan penafsir. Hingga akan terjadi kekacauan hukum dan tidak *ajegnya* praktek keagamaan.

GAMBARAN UMUM AL LÂ MADZHABIYAH

Perkembangan dunia teknologi informasi, terutama media sosial telah menciptakan warna baru dalam pemahaman keagamaan. Beberapa bersifat positif dan membangun, sedangkan beberapa lainnya justru negatif dan destruktif. Kemunculan sekelompok orang dengan faham takfiri, misalnya. Dengan berbekal satu dua ayat, atau satu dua hadist mereka dengan mudah menyalahkan orang lain.

⁸Lih. Kholil Nafis, *Teori Hukum...*, 17-18

⁹D. Said Ramadlon Al Buthi, *Bebas Madzhab Membahayakan Syariat Islam*. Terj. H. Anas Thohir Sjamsudin (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1981), 55-59.

Kelompok ini dalam masa lampau bisa disamakan dengan golongan *khawarij*. Golongan yang muncul paska konflik Ali-Muawiyah. Golongan ini juga mempunyai slogan khas yang sampai kini pun terus digaungkan, “kembali pada Al Qur’ân dan Al Hadith”. Di samping mudahnya menyalahkan penafsiran liyan.

Seruan ini didengarkan terutama untuk menyerang kelompok lain yang dianggap mempraktekkan bid’ah. Sekilas lalu ujaran ini memang akan dianggap benar, dalam konteks berislam. Namun nyatanya gagal secara epistemologis maupun aksiologisnya. Menafsirkan Al Qur’ân dan Al Hadith, tanpa metodologi yang jelas dan transmisi keilmuan yang shahih, jelas merupakan upaya “mengebiri” ajaran Islam. Gerakan *lâ madzhabiyah* sebenarnya adalah gerakan purifikasi Islam yang selalu muncul pada setiap zaman dengan beberapa ciri khasnya. Dan belakangan menggejala kembali, melalui media sosial.

Purifikasi Islam juga merujuk pada Ibnu Taimiyah pada abad ke 12 Masehi. Lima abad kemudian gerakan Ibnu Taimiyah dilanjutkan oleh Muhammad bin Abdul Wahâb. Walaupun sebenarnya, Abdul Wahâb kurang tepat disebut sebagai mujaddid dalam Islam. Karena senyatanya, Abdul Wahâb hanya meneruskan apa yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah. Namun, perannya yang sangat besar dalam penyebaran ajaran Ibnu Taimiyah, sehingga pada akhirnya dikenal sebagai faham sendiri bernama Wahabi di Arab Saudi hingga saat ini.¹⁰

Karena “merasa” menyandarkan pendapat fiqihnya pada dua sumber utama, maka ciri khas fiqih kelompok ini cenderung keras, pasti, kesimpulannya tidak bisa digugat dan penetapannya tegas. Mereka menolak sama sekali untuk setia pada madzhab hukum tertentu dengan menyatakan bahwa seorang muslim tak punya alasan kuat untuk mentaati salah satu madzhab.¹¹

Kelompok ini biasa disebut sebagai kelompok skripturalis. Karena keyakinan dan *concern* mereka yang teramat besar pada teks. Kelompok ini, merasa tidak perlu terlibat dalam kegiatan intelektual untuk mengadaptasikan pesan-pesan Rasulullah dalam kondisi sosial terkini. Mereka merasa bahwa pesan teks dalam Al Qur’ân dan Al Hadith sudah teramat jelas, sehingga hanya perlu penerapan dalam kehidupan nyata.¹²

Puritanisme Islam yang berkembang pada akhir abad ke 20, menjadi lebih radikal. Sebagian pihak mengatakan bahwa abad ke 15 Hijriyah atau abad ke 20 Masehi sebagai era kebangkitan Islam. Namun yang terjadi sebenarnya adalah awal dari radikalisme dalam Islam dalam bentuk baru. Di Iran ditandai dengan munculnya gerakan para agamawan yang dipimpin para ulama Syi’ah yang berhasil menggulingkan dinasti Pahlevi. Sedang di Mesir ditandai dengan berdirinya *Ikhwân al Muslimîn* oleh Hassan Al Banna (1906-1949). Organisasi ini kemudian menyebar ke lebih dari 70 negara, tidak hanya di

¹⁰ Jalaluddin Rakhmat, “Fundamentalisme Islam: Mitos dan Realitas” dalam Al Chaidar (ed.), *Islam, Fundamentalisme dan Ideologi Revolusi* (Jakarta: Madani Press, 2000), 16.

¹¹ Khaled M. Abou el Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2005), 253.

¹² R. William Liddle, “Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru”, dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Cet. 1, (Bandung: Mizan, 1999).



wilayah Timur Tengah.¹³ Gerakan Ikhwân kemudian menjadi lebih radikal pada tahun 70-an ketika mengalami persentuhan dengan pemikiran Sayyid Quthb dan Abu Al A'la Al Maududi.¹⁴

Di antara penyebab menyeruaknya radikalisme Islam adalah kegagalan nasionalisme sekuler yang disebut tak mampu mengakomodasi kepentingan para agamawan. Kaum radikal ini tak menolak perkembangan teknologi, ilmu pengetahuan sebagai perkembangan modernitas. Mereka hanya menolak ideologi dibaliknya, sekularisme dan meterialisme.¹⁵

Maka guna menghancurkan sekularisme dan materialisme yang diasumsikan sebagai kejahiliah modern itu, diperlukan perang, jihad guna menguasai kekuasaan duniawi tersebut. Jihad harus dilakukan secara komprehensif. Kalaupun dianggap perlu maka digunakan kekerasan. Kewajiban jihad juga disertai dengan imbalan, mati syahid. Sebuah "seni kematian terindah" dalam term Islam.¹⁶

Menurut Imdadun Rahmat, gerakan ini memiliki beberapa prinsip. *Pertama, al dîn wa dawlah*. Penegakan agama dan negara harus dilakukan sekaligus. Bagi kalangan ini, hukum Islam bersifat inheren. Maka tak ada pemisahan Islam dan negara. *Kedua, Al Qur'ân dan Al Hadith* sebagai fondasi Islam harus diikuti secara total. Untuk itu kaum muslim harus kembali pada kedua sumber hukum itu. Tentu dengan mengandaikan titik ideal zaman Nabi Muhammad.

Ketiga, puritanisme dan keadilan sosial. Ini dilakukan dalam hal pemurnian ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Juga menolak sistem ekonomi barat yang penuh dengan riba. *Keempat*, kedaulatan dan ber hukum berdasarkan *shari'ah*. Bagi kalangan ini, tujuan Islam adalah menegakkan kedaulatan Tuhan di muka bumi. Hal ini hanya dapat dicapai, jika negara menerapkan tatanan negara Islam, *Nizam Islami*, dimana *shari'ah* menjadi hukum tertinggi. Dan *kelima*, jihad. Sebagai upaya menegakkan negara Islam. Jihad merupakan perang suci, untuk menghalau penghalang tegaknya negara Islam.¹⁷

KELEMAHAN ESPITEMOLOGIS AL LA MADZHABIYAH

Sesungguhnya tak ada golongan Islam manapun yang menolak tentang penting dan utamanya Al Qur'ân maupun Al Hadith. Tapi perbedaan terjadi tentang bagaimana tafsiran Al Qur'ân pada masa kini. Perdebatan tentang boleh tidaknya *ta'wil*, misalnya, sampai hari ini juga tetap menjadi perdebatan tersendiri. Sehingga memunculkan perdebatan dalam bidang teologi, *aqidah*. Maka yang membolehkan *ta'wil*, menolak antropomorfisme yang dilakukan kaum *mujassimah* atau *mushabihah*. Pun begitu dalam penentuan hukum.

Bagi kaum yang menolak bermadzhab, madzhab tidak diperlukan karena Al Qur'ân cukup terang dan jelas. Sehingga hanya membutuhkan Al Qur'ân, kitab-kitab

¹³ Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005), 28.

¹⁴ Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, (Jakarta: Serambi, 1996), xix

¹⁵ Mark Juergenmeyer, *The New Cold War?, Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993), 39.

¹⁶ Shireen T. Hunter, *Politik Islam di Era Kebangkitan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 15.

¹⁷ Lih. Imdadun Rahmat, *Arus Balik...*, 154-155.



Hadith seperti *Al Muwatto*, *Sahih Bukhari* dan *Muslim*, *Sunan Abu Dawud*, *Jami' Turmuzdi* dan *Nasa'i*.¹⁸ Begitu setidaknya yang dikemukakan oleh Syaikh Al Khojandi seperti yang dikutip oleh Dr. Romadon Al Buti dalam kitabnya.

Menolak madzhab dengan memerintahkan semua orang merujuk pada Al Qur'an dan Al Hadith secara langsung merupakan "kecelakaan" berfikir dalam kehidupan beragama. Kenyataan bahwa tidak semua orang dapat memahami bahasa Arab dengan kaidah-kaidah kesusasteraannya adalah penolakan terhadap realitas yang ada. Apalagi kemudian usaha menafsirkan Al Qur'an dan Al Hadith harus dilakukan dalam ranah hukum. Maka tidak akan dicapai sebuah penafsiran yang memadai dan shahih.

Kita lihat misalnya, beberapa syarat untuk menjadi penafsir Al Qur'an yang didedahkan oleh Manna Khalil Al Qattan sangat sulit dicapai awam. *Pertama*, Sahnya aqidah. Ini merupakan syarat agar penafsiran yang dilakukan tetap dalam koridor yang benar. *Kedua*, meninggalkan hawa nafsu. Agar tidak memperturutkan hawa nafsu, seperti yang dilakukan oleh golongan Qodariyah, Syiah Rafidhâh, Mu'tazilah, dan beberapa golongan lain yang menyimpang. *Ketiga*, hendaknya kali pertama menafsirkan Al Qur'an dengan Al Qur'an. Yakni melakukan penafsiran suatu ayat Al Qur'an dengan ayat lainnya dalam Al Qur'an. *Keempat*, menafsirkan Al Qur'an dengan Al Sunnah. Karena Al Sunnah merupakan penjelas paling utama dan paling bisa diterima. Dan memang demikianlah harusnya kedudukan Al Sunnah.

Kelima, jika tidak menemukan pada keduanya. Maka penafsiran dilakukan dengan perkataan para sahabat nabi. Karena sahabat adalah golongan yang paling tahu tentang maksud turunya Al Qur'an. *Keenam*, jika tidak juga ditemukan. Maka harus merujuk pada pendapat para tabi'in. Seperti, Mujahid bin Jabar, Sa'id bin Jabir, Ikrimah budak Ibnu 'Abbas, Atho' bin Abi Robah, Hasan Al Basri dan lainnya. Karena mereka mendapatkan tafsir itu dari para sahabat, yang berarti mendapatkan tafsir yang shahih.

Ketujuh, menguasai ilmu kesusastraan Arab. Karena Al Qur'an turun dengan bahasa Arab. Mau tidak mau, penguasaan bahasa Arab menjadi penting. Mengetahui cabang ilmu Nahwu, Sorf, tiga cabang ilmu *Balaghoh*, yaitu *Ma'ani*, *Bayan* dan *Badi'*. *Kedelapan*, mengetahui ilmu yang mendasar tentang Al Qur'an, seperti ilmu *Qir'at*, ilmu Tauhid, sehingga mampu melakukan ta'wil yang tepat ketika mena'wili sifat-sifat Allah. Mengetahui ilmu Tafsir, seperti *Asbab al Nuzul*, *Naskh Mansukh* dan sejenisnya. Dan *kesembilan*, mendalamnya pemahaman atau kecerdasan yang memungkinkannya menafsir Al Qur'an.¹⁹

Syarat-syarat penafsir, yang ditetapkan oleh *Imam Jalaludin Al Suyuti* dan Al Itqan seperti dikutip oleh Quraish Shihab adalah sebagai berikut. *Pertama*, mengetahui Ilmu Bahasa Arab dengan mengetahui bagian yang *mushtarak*. *Kedua*, menguasai ilmu Nahwu, karena perubahan makna dimungkinkan akibat berubahnya l'rab. *Ketiga*, ilmu sorf, karena perbedaan bentuk dapat merubah makna. *Keempat*, pengetahuan tentang *ishtiqaq* atau akar kata. Karena menentukan makna kata. *Kelima*, mengetahui ilmu *Al Ma'aniy*. *Keenam*, mengetahui ilmu *Al Bayan*. *Ketujuh*, mengetahui ilmu *Al Badi'*. *Kedelapan*, mengetahui ilmu *Al Qir'at*. *Kesembilan*, mengetahui ilmu *Ushul al Din*.

¹⁸Lih. Dr. Said Romadon Al Buti, *Bebas Madzhab...*, 42-43.

¹⁹Lih. Manna@' Khalil al Qattan, *Mabahits fi ...*, 329-331.

Kesepuluh, mengetahui *Ushûl al Fiqh*. Kesebelas, mengetahui Asbab Al Nuzûl. Kedua belas, mengetahui *Naskh* dan *Mansukh*. Ketiga belas, mengetahui *Fiqh* atau hukum Islam. Keempat belas, mengetahui Hadith-hadith nabi yang berkenaan dengan penafsiran. Kelima belas, mempunyai Ilmu al *Mauhibah*, yakni potensi besar yang dianugerahkan Allah kepadanya, sehingga berpotensi menjadi mufassir. Diantaranya adalah sahnya aqidah yang dianut.²⁰

Demikian pula sebagai teks, Al Qur'ân jelas tidak muncul dari ruang hampa. Dan karena inilah, Nashr Hamid Abu Zayd, menyebut bahwa Al Qur'ân adalah *mntaj Al Thaqaifi*, hal yang sering difahami dengan salah dari ungkapan Nashr Hamid. Bahwa makna yang dikandung oleh pernyataan itu adalah, Al Qur'ân adalah bentuk sebuah respon atas budaya, tradisi dan tatanan hukum, sosial dan lain-lain.²¹ Untuk itu Asbab al Nuzûl, adalah salah satu yang harus dikuasai oleh seseorang yang hendak menafsirkan Al Qur'ân. Walaupun dalam kaidah dinyatakan, *Al Ibrah bi umum al lafz la bi al khusus al sabab*.

Namun, jumhur ulama seperti Al Wahhidi, yang mengatakan tidak mungkin menafsirkan Al Qur'ân tanpa memperhatikan cerita dan keterangan tafsirnya. Ibnu Taimiyah, Ibnu Daqiq juga mengatakan hal yang sama tentang ketidak mungkinan menafsirkan Al Qur'ân tanpa *asbab al nuzûl*.²²

Melihat kenyataan sedemikian, sangatlah tidak dimungkinkan seorang awam untuk langsung mengetahui arti dan hukum dari Al Qur'ân tanpa pengetahuan yang mumpuni. Dan dalam hal ini, sudah dipastikan bahwa “kembali pada Al Qur'ân dan Al Hadith” hanyalah slogan yang tak punya konsep operasional.

Permasalahan itu akan mudah kita tangkap dalam memahami maksud surat Al Mâidah ayat 6, misalnya:

Ya Ayyuha Al Ladhina Amanu Idha Qumtum ila al Solati fa Ghsilu Wujuhakum wa Aydiyakum ila al Marafiqi wa Msahu bi Ruusikum...

Ayat yang menjelaskan tentang keharusan wudu sebelum menunaikan sholat ini jika difahami secara *letterlijk* oleh orang awam, akan menyebabkan kerancuan hukum. Lafaz “*qumtum*”, menunjukkan *fi'il madi*, yang berarti lampau. Maka, kalau ditafsirkan secara kebahasaan *an sich*, kewajiban wudu adalah setelah solat. Permasalahan ini baru dari pemahaman satu kata awal.

Sedangkan dalam kalimat, “*wa Msahu bi Ruusikum. .*”, terdapat huruf “*ba*”, yang dalam kaidah bahasa Arab disebut sebagai huruf *jar*, dan mempunyai beberapa faidah, disebutkan dalam kitab Syarh Ibnu Aqîl, demikian;

Bi al Ba' Ista'in, wa 'addi, 'awwid, al Siqi wa Mithla “ma”, wa “min”, wa “an” biha intiqi

“Bahwa huruf *ba'* itu mempunyai makna *isti'annah*, seperti: aku menulis dengan (*bi*) pena. Dan untuk *ta'diyah*, seperti: aku pergi dengan (*bi*) zaid. Dan untuk faidah *ta'wid* (*pengganti*), seperti: aku membeli kuda dengan (*bi*) seribu dinar. Dan untuk faidah *ilshoq*,

²⁰ M.Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera hati, 2013), 395-396.

²¹ Mu'ammam Zayn Qadafy, S.Th.I., M.Hum., *Buku Pintar Asbabun Nuzûl Dari Mikro Hingga Makro; Sebuah Kajian Epistemologis*, (Yogyakarta: In AzNa Books, 2015), x-xi.

²² Muammam Zayn Qadafy, *Buku Pintar Asbabun Nuzûl...*, 5-6.

seperti: *aku berjalan dan bertemu dengan (bi) zaid. Atau mengandung makna “ma’a”, atau “min”, atau “an”, dan kadang-kadang huruf “ba”, juga untuk “musohabah”, seperti: fa sabih “bi” hamdi rabbika.”*²³

Maka sangatlah sulit untuk menentukan hukum langsung dari Al Qur’ân . Jikalau huruf *jâr* “ba” pada kalimat tersebut dianggap berfaidah *ta’diyah*, maka upaya mengusap sebagian kecil rambut saja sudahlah sah dalam wudu. Tetapi jika berfaidah *ilsoq*, maka haruslah seluruh bagian kepala terbasuh.

Hal demikian tidak akan terjadi manakala kita mengikuti madzhab. Karena perbedaan itu dibahas orang masing-masing imam. Imam shafi’l, misalnya menganggap huruf “ba” dalam ayat itu berfungsi “*muta’adiyah*”, sedangkan imam Al Malik, mengatakan “ba” itu berfaidah *ilsoq*.

Demikianlah diantara kesulitan berhukum langsung kepada Al Qur’ân dan Al Hadith, jika dilakukan oleh para awam, belum lagi dengan berbagai perangkat. Misalnya harus mengaitkan *lafaz* Al Qur’ân dengan Al Hadith, mengingat bagaimana hadith harus diperiksa otentisitasnya. Dari mulai sanad, matan dan riwayatnya. Dan tentu ini merupakan pekerjaan besar yang tak mungkin dilakukan oleh awam. Maka jelaslah, bahwa senyatanya secara ontologis, epistemologis, sampai tingkatan aksiologis, faham bebas madzhab atau *lâ madhhabiyah* jelas sangatlah lemah dan sulit dioperasionalkan.

BERISLAM DAN BERMADZHAB; PENDAPAT ULAMA NUSANTARA

Madzhab adalah cara paling benar dan paling mungkin dalam kehidupan berislam. Karena nyata, faham bebas madzhab tidak mampu memberikan jawaban dan gambaran tentang bagaimana berislam tanpa madzhab dalam kurun waktu ini. Kita jelas tidak mungkin berdakwah dengan faham bebas madzhab, karena itu artinya kita akan menyerahkan urusan agama kepada siapapun yang tidak mempunyai kemampuan untuk menentukan hukum Islam.

Ketidak mungkinan berislam tanpa bermadzhab ini sudah diungkapkan jauh hari oleh ulama Nusantara. Diantaranya oleh Kh. Muhammad Faqih Maskumambang (1857-1937). Dalam sebuah kitabnya Kiai Faqih mendedahkan syarat menjadi mujtahid mutlak. *Pertama*, mengetahui perbedaan tingkatan dan karakteristik setiap dalil dalam Al Qur’ân maupun al Hadith, seperti kategori ‘*am* dan *khas*, *mutlaq* dan *muqayyad*, *mujmal* dan *mubayyan*, *naskh* dan *mansukh*, serta hal lainnya.

Kedua, mengetahui ragam hadith seperti *mutawatir*, *ahad*, *muttasil*, *munqati’*, *marfu’* dan *mursal*. *Ketiga*, mengetahui cara mentarjih ketika ada dua dalil yang bertentangan (*tanaqud*). *Keempat*, mengetahui ihwal periwayatan hadith, mana yang bisa dijadikan *istidlal*, dan mana yang tidak. *Kelima*, hukum yang dikeluarkan tidak menyalahi *ijma’* ulama. *Keenam*, mengetahui *naskh* dan *mansukh*, mengetahui mana perintah dan

²³ Qaḍl al Quḍat Bahauddin ‘Abdu Allah bin Aqil al Aqiliy Al Miṣri, al Hamdaniy, *Syarh ibnu Aqil*, Vol. 3. (Surabaya: Al Hidayah, tt), 22-23.

larangan. Mengedepankan nash yang zahir. Dan *ketujuh*, mengenal ketiga qiyas, yakni, *qiyas al Aula, al Maawi dan Adwan*.²⁴

Solusi yang diberikan oleh KH. Muhammad Faqih adalah dengan mengikuti empat madzhab yang sudah jelas runutan sejarah dan otentisitasnya. Kiai Faqih mengetengahkan pendapat dari Sayyid Ba'alawi Al Hadrami yang mengetengahkan pendapat dari Ibnu Shalahakan adanya *ijma'* tentang tidak diperbolehkannya taklid kepada selain empat madzhab yang ada. Pendapat ini dikutip dari kitab *Bughyah al Mustarsyidin fi Talkhis Fatawa ba'd al Aimah al Mutaakhirin*.²⁵

Dalam *khutbah al iftitahmuktamar* kedua jam'iyah Nahdatul 'Ulama, Hadratus Shaikh Hashim Ash'ari mendedahkan sebuah hadith dari sahabat Mughirah bin Sa'ab dengan mengetengahkan seluruh sanadnya hingga sampai pada Shuaib bin Abdu Al Rahman guru dari Hadratus Shaikh Hashim Ash'ari. Bahwa Rasulullah bersabda, "Segolongan umatku akan terbantu dalam kebenaran, tidak akan membahayakan mereka, siapapun yang memusuhi mereka dan mereka akan menang terhadap musuh-musuh mereka sampai hari kiamat." Imam Bukhari mengatakan bahwa golongan itu adalah "ahli ilmu."

Dalam menafsirkan hadith ini, Hadratus Shaikh Hashim Ash'ari mengatakan, bahwa golongan ahli ilmu dan yang akan selalu menang adalah mereka yang berpegang pada ajaran *salaf shalih*. Yakni, berpegang pada madzhab yang jelas. Dan jika berdalil sendiri dengan Al Qur'an dan Al Hadith dan meninggalkan madzhab. Maka, kalian (ahli ilmu) yang meninggalkan madzhab tidak lebih merupakan ahli bid'ah, penurut hawa nafsu dan menyelisihi mereka yang tercantum dalam hadith tersebut diatas.²⁶

SIMPULAN

Dalam pembahasan yang jauh, nyata bahwa aliran bebas madzhab atau *la madhhabiyah*, adalah sebuah gerakan yang lemah secara ontologis. Slogan "kembali pada Al Qur'an dan Al Hadith", jelas merupakan slogan yang hanya berisi kiasan semata. Bahkan dalam menafsirkan Al Qur'an, kita akan dihadapkan pada persoalan *Asbab al Nuzul*, yang pada kenyataannya juga berbeda-beda riwayat, dan "memaksa" kita untuk memilih, mengikuti madzhab tafsir seseorang imam.

Dan setelah itu, kita tetap saja tak bisa melahirkan hukum apapun tanpa mengikuti madzhab yang telah ada. Yang akan ada dan mungkin, hanya kita menganut satu madzhab dengan konsisten atau berpindah-pindah madzhab dengan hanya mengutamakan nafsu belaka. Maka, secara ontologis, epistemologis dan aksiologis, bebas madzhab adalah sesuatu yang lemah, untuk tidak dikatakan tidak mungkin. Serta

²⁴KH. Muhammad Faqih Maskumambang, *Menolak Wahabi: Membongkar Penyimpangan Sekte Wahabi: Dari Ibnu Taimiyah Hingga Abdul Qodir At Tilimsani* Terj. KH. Abdul Azis Mashuri (Depok: Sahifa, 2015), 55-56.

²⁵Lihat .KH. Muhammad Faqih Maskumambang, *Menolak Wahabi...*, 49-50.

²⁶ Hadratus Shaikh Hashim Ash'ari, *Min al Mu'tamar ila al Mu'tamar*. (dokumen didapat dari perpustakaan keluarga ahli waris KH. Umar Burhan, asisten pribadi sekaligus pencatat khutbah/pidato KH. Hashim Ash'ari). Tidak dipublikasikan. Maksudnya adalah berarti tidak akan menjadi golongan sebagaimana disebutkan dalam hadith itu.

tidak berkembang, kecuali pada pola penyebarannya sahaja. Secara konseptual, aliran *lâ madhhabiyah* malah tidak berkembang sama sekali. □

DAFTAR PUSTAKA

- Al Buthi, Said Ramadlon, *Bebas Madzhab Membahayakan Syariat Islam*. Terj. H. Anas Thohir Sjamsudin Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1981.
- Al Hasani, As Sayyid Muhammad b. 'Alawi Al Ma@liki@, *Syarh Mandu@matu Al Waraqat fi@ Usul Al Fiqhi*, Surabaya: Haiah As Shofwah, tt, 11.
- al Hamdaniy, Qadl al Qudat Bahauddin 'Abdu Allah bin Aqil al Aqiliy Al Misri. , *Syarh ibnu Aqil*, Vol. 3. Surabaya: Al Hidayah, tt.
- al Qattan, Manna@' Khalil, *Mabâhits fi Ulûm Al Qur'ân*, Surabaya: Al Hidayah. Cet. Ke-2, 1973.
- Ash'ari, Hadratus Shaikh Hashim, *Min al Mu'tamar ila al Mu'tamar*. Tidak diterbitkan.
- el Fadl, Khaled M. Abou, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi, 2005, 253.
- Hassan, A. Qadir, *Ilmu Mushtalah Hadits*, Bandung: Diponegoro, 1982.
- Hunter, Shireen T. , *Politik Islam di Era Kebangkitan*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Juergenmeyer, Mark, *The New Cold War?, Religious Nationalism Confronts the Secular*. State Berkeley: University of California Press, 1993.
- Liddle, R. William, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", dalam Mark R. Woodward ed. , *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Cet. 1, Bandung: Mizan, 1999.
- M. Kholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah* Jakarta: UI Press, 2011, 60.
- Maskumambang, Muhammad Faqih, *Menolak Wahabi: Membongkar Penyimpangan Sekte Wahabi: Dari Ibnu Taimiyah Hingga Abdul Qodir At Tilimsani* Terj. KH. Abdul Azis Mashuri Depok: Sahifa, 2015.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid II*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1979.
- Qadafy, Mu'ammarr Zayn. ,*Buku Pintar Asbabun Nuzûl Dari Mikro Hingga Makro; Sebuah Kajian Epistemologis*, Yogyakarta: In AzNa Books, 2015.
- Rahmat, Imdadun, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2005.
- Rakhmat, Jalaluddin, "Fundamentalisme Islam: Mitos dan Realitas" dalam Al Chaidar ed. , *Islam, Fundamentalisme dan Ideologi Revolusi* Jakarta: Madani Press, 2000.
- Roy, Oliver, *Gagalnya Islam Politik*, Jakarta: Serambi, 1996.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish, *KaidahTafsir*, Tangerang: Lentera hati, 2013.