

PARTICULAR SUNNISM VERSI HASYIM ASY'ARI TENTANG AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMA'AH

*Achmad Muhibin Zuhri**

Abstract: *This study focuses on Hasyim Asy'ari's religious thinking. It particularly examines three key issues, Hasyim's responses to religious dynamics in the early twentieth century, the correlation between his ideas and the religious tradition or thinking of the 'ulama>in the medieval period, and the extent to which he presented the originality, trend, and uniqueness of his ideas on the discourse of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Basing its analysis on the historical understanding of religion and philosophy, the study also makes use of hermeneutics, and seeks to grasp the deep meaning of the text by considering carefully its horizons. The findings of this study imply that Hasyim crafted a new concept of Sunnism, which can be particularly called "particular Sunnism". By this we mean a discursive understanding of the concept of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah according to the context of locality, the religious dynamics that shape it as well as the existing interpretation on it that has been taken by the likes of the modernists and traditionalists in Indonesia in the early twentieth century.*

Keywords: *Particular Sunnism, Tradisionalist, Modernist, Bid'ah, Ijtihad, Taqlid, Authentic Islam*

Pendahuluan

Gagasan utama studi ini adalah mengeksplorasi konsep Sunnisme partikular dalam perspektif Islam tradisional di Indonesia. Sunnisme partikular adalah ekspresi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (selanjutnya disebut Aswaja) pada dimensi ruang dan waktu tertentu. Ia merupakan wujud aktualisasi sekaligus kontekstualisasi Aswaja yang bersinggungan dengan kesejarahan umat Islam. Studi semacam ini, selain dapat memberikan referensi bagi usaha-usaha reaktualisasi ideologi, juga berguna untuk menambah khazanah keilmuan tentang perkembangan historis sebuah paham atau aliran keagamaan (*Sunnism*). Dengan demikian, signifikansi studi ini adalah memperjelas implementasi Sunnisme dalam kerangka *particular pattern* (pola khusus).

Seperti diketahui, sepanjang sejarah **Aswaja** didu-kung oleh mayoritas umat Islam.¹ Ia diakui sebagai ideolo-gi berbagai kelompok —baik besar maupun kecil— di berbagai penjuru dunia Islam.² Setiap periodisasi sejarah menampilkan *Sunnism* dengan dinamikanya yang khas. Setiap kawasan dalam dunia Islam juga memiliki keunikan-keunikan tertentu dalam implementasi *Sunnism*. Bahkan, setiap kelompok umat menampilkan karakter berbe-da-beda antara satu dengan yang lain. Demikian halnya di Indonesia, mayoritas umat Islam di negara ini adalah *Sunni*>Meskipun secara faktual terdapat perbe-daan-perbedaan signifikan antar kelompok dalam mengartikulasikan pemahaman keagamaannya. Bahkan, mereka tidak jarang terlibat pertentangan dalam soal visi keagamaan, konsep kebudayaan-

* Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel, Surabaya.

¹ Semenjak runtuhnya hegemoni dan dominasi *Mu'tazilah* dari lingkaran kekuasaan khilafah Islam, maka paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berkembang pesat. Terutama pada era al-Ghazali (w. 505 H/1111 M). Hal ini selain karena ajaran-ajaran yang dikembangkan relatif moderat, juga karena dukungan penguasa saat itu.

² Menurut laporan Nationmaster, dewasa ini jumlah pendukung *Sunni*>lebih dari 2/3 populasi umat Islam di dunia. Menurut keterangan Ali Yafie, sedikitnya ada 53 negara yang mayoritas umat Islamnya berfaham *Sunni*>termasuk Indonesia. Lihat: Jurnal *Taswirul Afkar*, (Juni 1997), 60.

kemasyarakatan, maupun politik.

Fenomena gencarnya gerakan pembaruan oleh kalangan modernis pada awal abad ke dua puluh —yang mengoreksi secara radikal keberagamaan masyarakat tradisional—,³ serta respons kalangan pesantren dengan —antara lain— membentuk Jam'iyah Nahdlatul Ulama (NU),⁴ adalah fakta riil tentang adanya perbedaan paradigma beragama kedua kelompok yang sama-sama mengklaim diri *Sunni*. Demikian halnya perbedaan orientasi ideologi kelompok-kelompok keagamaan baru dewasa ini —antara lain yang bisa diidentifikasi sebagai *neo-Salafi*— menunjukkan semakin luasnya spektrum *Sunni*.

Pandangan Hasyim dipilih karena dipandang memiliki espektasi terhadap gagasan pokok penelitian. Selain karena faktor ketokohnya di kalangan ulama pesantren, juga karena keterbacaan pandangannya dari karya-karya yang terkodifikasi. Memahami pandangan Hasyim sebagai pendiri sekaligus ideolog NU mengenai Aswaja, menjadi penting untuk dilakukan. Memahami pandangan Hasyim tentang Aswaja, berarti memahami orisinalitas gagasan mengenai ideologi *Sunni* pada komunitas Islam tradisional di Indonesia. Kajian ini juga dapat memberikan gambaran lebih utuh dan fokus mengenai bagaimana ideologi itu dimaknai oleh Hasyim dan komunitasnya di tengah dialektika modernisme dan tradisionalisme Islam di Indonesia pada awal abad ke dua puluh.

Fokus penelitian adalah menjawab tiga permasalahan pokok, yaitu : Bagaimana respons Hasyim Asy'ari terhadap dinamika keagamaan pada awal abad ke-20?; Bagaimana korelasi pandangannya dengan tradisi dan pemikiran keagamaan ulama abad pertengahan?, dan; Sejauhmana pemikirannya menampilkan orisinalitas gagasan, kecenderungan-kecenderungan atau keunikan-keunikan tertentu mengenai diskursus Aswaja?.

Penelitian ini merupakan studi literer (*library research*) dengan model historis faktual

³ Dikhotomi tradisional-modernis lazim dipakai untuk kajian sosiologis masyarakat Islam di Indonesia. Sebenarnya, istilah ini tidak bisa sepenuhnya menggambarkan aliran pemikiran atau gerakan keagamaan komunitas tertentu. Namun istilah populer ini tetap dipakai dalam studi ini, sejauh menyangkut parameter-parameter sosiologis kelompok-kelompok Islam dengan mengesampingkan segala stigma yang dilekatkan pada kedua istilah tersebut. Pembagian Islam tradisional dan modernis antara lain dipakai oleh L. Stoddard, yang menggambarkan kebangkitan dunia baru di Indonesia pada awal abad ke-20 dengan aktor Islam Modernis dan tradisional. Stoddard juga menyebut Islam modernis dengan Gerakan Salaf atau gerakan reform. Lihat: Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam* (Jakarta: Panitia Penerbit Buku The New World of Islam, 1966), 295-332; Greg Fealy. Dalam satu pengantar artikelnya, Fealy menegaskan "istilah tradisional merujuk pada kalangan Muslim yang menganut ajaran salah satu dari empat madhhab hukum *Sunni* dan cenderung pada praktek-praktek ibadah sinkretis. Sebaliknya, kalangan Muslim modernis tidak mengakui secara *a priori* otoritas madhhab apapun dan hanya menganggap al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum utama. Mereka juga sangat kritis terhadap ritual-ritual keagamaan yang bukan berasal dari tradisi Islam". Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1997). Identifikasi ini juga searah dengan Howard M. Federspiel, "Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination", *Jurnal The Muslim World*, Vol. 92 (2002), 373; Peacock menggunakan istilah "Islam Reformis" untuk menyebut Islam modernis dalam kategori Fealy dan Federspiel. Lihat: James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asia Islam* (London: University of California Press, 1978), 17-18. Senada dengan Peacock, Jainuri menggabungkan istilah Modernis-Reformis untuk menyebut kelompok dimaksud. Tetapi menurutnya, terdapat tiga orientasi ideologis kelompok-kelompok Islam di Indonesia pada awal abad ke-20 ini, yaitu: Tradisional-Konservatif, Modernis-Reformis, dan Radikal-Puritan. Lihat: Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya, LPAM, 2002), 48.

⁴ Salah satu motivasi didirikannya Jam'iyah Nahdlatul Ulama (NU) pada tahun 1926 adalah ingin mempertahankan paham-paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dari serangan "bid'ah-bid'ah" kalangan modernis pada dekade 20-an. Lihat: *Qanun Asasi-hi Jam'iyat Nahdlat al-'Ulama* (Surabaya: Matba'ah Nadat al-'Ulama', t.t.), 1-11.

(MHF), yaitu meneliti substansi teks berupa pemikiran maupun gagasan tokoh sebagai karya filsafat atau memiliki muatan kefilosofatan. Dalam hal ini, pandangan Hasyim tentang *Aswaja* dalam karya-karyanya dipandang sebagai "dimensi intelektual agama"⁵ dan diletakkan sebagai obyek penelitian. Dalam hal ini, dimensi intelektual agama atau pemikiran keagamaan dipandang sebagai realitas sosial, seperti disarankan oleh Schleiermacher,⁶ Kleden⁷, dan Nursyam⁸. Penelitian menggunakan paradigma *rasionalistik (verstehen)* dengan pendekatan Sejarah Agama dan Filsafat. Metode yang digunakan adalah hermeneutika dalam Studi Islam, karena berusaha menyelami kandungan literal dan menggali makna dengan mempertimbangkan horizon-horizon yang melingkupi teks karya Hasyim. Dengan demikian, bidang kajian penelitian ini adalah "pemikiran keagamaan"⁹ yang menurut klasifikasi Richard Palmer, termasuk dalam *philosophical hermeneutics*.¹⁰

Adapun teks karya Hasyim yang dijadikan sumber data penelitian ini adalah: "Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Fi-Hādith al-Mawtā wa Ashrat al-Sā'ah wa Bayān Maḥmū al-Sunnah wa al-Bid'ah"; "Ziyādāt al-Ta'līqāt 'alā Manzūmat al-Shaykh 'Abd Allāh bin Yāsīn al-Fasurūanī"; "al-Tanbīhāt al-Wajībāt li man Yathnā al-Mawlid bi al-Munkarāt"; "al-Tibyan fi al-Nahy 'an Muqāṭi'at al-Arḥām wa al-Aqārib wa al-Ikhwān"; "Muqaddimah Qanūn Asasi li Jam'iyyat Nahdat al-'Ulama"; "Risalah fi Ta'kid al-Akhd bi Ahad al-Madhhab al-A'immat al-Arba'ah"; "Arba'in Hāditha Tata'allaq bi Mabadi' Jam'iyat Nahdat al-'Ulama"; "Adab al-'Alim wa al-Muta'allim fi ma-Yahajj ilayh al-Muta'allim fi Ahwal Ta'allum ma-Yatawaqqaf 'alayh al-Mu'allim fi Maqamat al-Ta'lim"; "Mawāziz"; "al-Nur al-Mubīn fi Mahabbat Sayyid al-Mursalin"; "Dhaw' al-Misbah fi Bayan Ahkam al-Nikah"; "Al-Durrat al-Muntathirah fi Masa'il Tis'ah 'Asharah"; "al-Risalah fi al-'Aqid"; "al-Risalah fi al-Tasawuf", dan ; "Tamyiz

⁵ Kalimat ini diambil dari M. Peterson, seperti dikutip Rob Fisher, "Pendekatan Filosofis" dalam Connolly, Peter (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 148.

⁶ Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher dari Jerman, dikenal sebagai "Bapak Hermeneutika Modern". Menurutnya, hermeneutika adalah sebuah teori tentang penjabaran dan interpretasi teks mengenai konsep-konsep tradisional kitab suci dan dogma. Schleiermacher menggunakan filologi untuk membahas teks-teks kitab suci dan hermeneutika untuk teks-teks diluar kitab suci. Lihat: Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008), 37-38.

⁷ Kleden, mengutip pendirian Weber mengungkapkan bahwa ketika nilai atau norma dijadikan sebagai sasaran penelitian, maka hal itu harus dipandang sebagai realitas sosial. Periksa dalam Ignaz Kleden, "Teori Sosial Sebagai Variabel Sosial", dalam *Prisma*, No. 6 Tahun 1983.

⁸ Menurut Nur Syam, kajian tentang agama dapat dikategorikan menjadi dua hal, yaitu *what is religion* dan *what does religion do for other*. Yang pertama terkait dengan makna agama bagi manusia dan yang kedua terkait dengan fungsi agama bagi manusia. Melalui kategorisasi ini, maka yang dijadikan sasaran penelitian ini adalah terkait dengan yang pertama, yaitu teks-teks yang berisi ajaran (norma) agama dalam interpretasi seorang tokoh. Lihat: Nursyam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2005), 50-59.

⁹ Terdapat perbedaan antara agama (*al-din*) dan pemikiran keagamaan (*al-fikr al-dini*). Pemikiran keagamaan bukan merupakan agama, melainkan pemikiran yang meliputi dan berporos pada agama. Agama adalah kumpulan dasar-dasar yang dibawa oleh nabi dan rasul, sedangkan pemikiran keagamaan adalah metode-metode historis untuk memahami dasar-dasar agama dan penerapannya. Setiap pemahaman atas teks-teks keagamaan dan setiap interpretasi atasnya merupakan pemikiran keagamaan. Lihat: Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 43-44.

¹⁰ Richard Palmer mengkalifikasikan cabang-cabang hermeneutika sebagai berikut: (1) *exegesis*, interpretasi terhadap kitab suci Bible, (2) *philology*, interpretasi terhadap kesusastraan lama, (3) *technical hermeneutics*, interpretasi terhadap penggunaan dan pengembangan kaidah bahasa, (4) *philosophical hermeneutics*, interpretasi terhadap proses pemahamannya itu sendiri, (5) *dream analysis*, pemahaman dari makna-makna dibalik setiap sistem simbol, dan (6) *social hermeneutics*, interpretasi terhadap pribadi seseorang dan tindakan-tindakan sosialnya. Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969)

al-Haqq min al-Batil.”

Sunnisme: Pola Umum dan Pola Khusus

Kenyataan adanya Islam sebagai konsepsi realitas dengan Islam sebagai realitas sosial memunculkan setidaknya-tidaknya “dua Islam”, yang disebut dengan menggunakan berbagai istilah. Misalnya saja *great tradition* (tradisi besar), atau *center* (tradisi pusat), yang pada hakikatnya mewakili Islam sebagai konsepsi realitas, dan *little tradition* (tradisi kecil), *periferi* (pinggiran) atau *local tradition* (tradisi lokal). Atau dengan istilah lain, antara Islam dan *Islamicate* (bidang-bidang yang dipengaruhi Islam).¹¹

Aswaja atau *Sunnism* dalam hal ini diasumsikan sebagai sebuah entitas yang merupakan konstruksi sosial umat Islam dalam memaknai Islam sebagai *center* atau *great tradition*. Oleh karena itu, Aswaja disebut sebagai paham keagamaan. Paham ini dalam perkembangan historisnya kemudian menjadi sebuah aliran pemikiran keagamaan (*madhhab, al-madrasah al-fikriyah, school of thought*), dan bahkan melembaga sebagai kelompok keagamaan (*firqah*) dan partai politik (*hizb*) yang memiliki basis teologi sebagai legitimasi gerakannya.

Selanjutnya, dengan mengikuti penjelasan Riedfield, Aswaja atau *Sunnism* dalam kerangka *common pattern* (pola umum) dapat diasumsikan sebagai “tradisi besar”. Sementara ekspresinya yang bersifat *particular* (khas-khusus), sebagaimana halnya konstruksi Hasyim tentang entitas itu diandaikan sebagai “tradisi kecil”. Tradisi besar menggambarkan bentuk ortodoksi kebudayaan atau pusat keagamaan (*religious center*), merepresentasikan tradisi tinggi (*high tradition*) dan tradisi universal. Sementara, tradisi kecil mengandaikan kebalikannya, yaitu bentuk heterodok mengenai kebudayaan, keagamaan pinggiran (*religious periphery*), dan sekaligus menunjuk pada *local tradition* (tradisi lokal), *low tradition* (tradisi rendah) dan *popular religion* (tradisi rakyat).¹²

Seperti telah dipaparkan di depan, *Sunnism* adalah sebuah ideologi atau paham keagamaan yang memiliki nuansa dinamis. Dinamikanya bisa dilihat dari keragaman masing-masing kelompok pendukungnya dalam mengaktualisasikan ideologi ini. Perbedaan dimaksud timbul dari perbedaan pendekatan atau cara pemahaman pendukungnya terhadap *Sunnism*. Selain itu, juga disebabkan perbedaan konteks kesejarahan di mana ideologi ini diaktualisasikan.

Oleh karena itu, kajian mengenai *Sunnism* harus diletakkan secara proporsional sesuai perspektif yang diinginkan. Dalam kerangka inilah, menjadi sebuah keniscayaan akademik untuk merumuskan pola-pola umum *Sunnism* sebagai *common pattern* (pola umum) sebelum mengkaji secara mendalam implementasinya dalam dinamika kesejarahan umat Islam. Dalam hal ini, diperlukan konseptualisasi *Sunnism* dalam kerangka ideal (*the ideal type of Sunnism*) yang menjadi referensi dan tolok ukur implementasi *Sunnism* dalam kerangka *particular* (khas-khusus).

Konsep *Sunnism ideal* dapat dideduksi secara normatif dari *nasy*, sebagaimana dilansir dalam salah satu hadits Nabi tentang prediksi perpecahan ummat Islam¹³ atau dari analisis

¹¹ Lukens-Bull, “Between Text and Practice: Consideration in the Anthropological Study of Islam”, *Marburg Journal of Religion*, Vol. 4, No. 2 (December 1999), hal. 4. Lihat juga : Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, editor: Idris Thaha (Jakarta: Paramadina, 1999), 12-14.

¹² Lukens-Bull, “Between Text and Practice”, 4.

¹³ Salah satu Hādīth tentang perpecahan umat Islam ini menurut teks Tirmidhi adalah sebagai berikut:

induktif berupa fakta historis sejarah awal umat Islam yang oleh para ahli sejarah disebut *proto-Sunnism* (embrio aliran *Sunni*) dan atau; dari seputar pergulatan pemikiran era dan pos. Studi terdahulu mengenai hal-hal tersebut memberikan gambaran mengenai konsep *Sunnism* era awal (*The Formative period of Sunnism*). Konsep tersebut sangat berguna sebagai alat analisis dan kerangka teoritik untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian ini.

Lebih lanjut, penelitian diarahkan pada *particular Sunnism* yang merupakan ekspresi pandangan Hasyim mengenai Aswaja. Kajian difokuskan kepada karya Hasyim, yaitu: *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan beberapa karya lain yang terkodifikasi dan beberapa manuskrip yang dapat dijangkau oleh peneliti.

Kajian historis seputar perkembangannya sebagai aliran pemikiran (*school of thought, al-Madrasah al-Fikriyah*) menunjukkan adanya perbedaan-perbedaan pemikiran pada masing-

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً

"Ummat Yahudi terpecah 71 atau 72 golongan, dan umat Nasrani terpecah juga sejumlah itu. Ummatku (akan) terpecah menjadi 73 golongan".

Hādith ini diriwayatkan oleh Tirmidhi>Abu>Dawud, Ahmad b. Hanbal, Nasa'i>Ibn Majah dan Hakim. al-Tirmidhi meriwayatkan Hādith ini dari empat jalur sanad: Abu Hurayrah, Sa'ad, 'Abdullah b. 'Amr dan 'Awf b. Malik dengan *lafaz*(teks) beragam. Menurut Ibn 'Isa kualitas Hādith ini *hasan shahih* dan di kalangan ahli hadits lainnya, status Hādith ini tidak dipersoalkan otoritasnya sebagai *hujjah*. Lihat : Albani, *Silsilah Ahādith al-Sahihah wa Shay'un min Fiqhima wa Fawa'idha>Vol. I*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1995), 402-403.

Dalam teks lain dari jalur 'Abd Allah b. 'Umar menurut riwayat Tirmidhi terdapat tambahan kata-kata:

كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلا مِثْلَةَ وَاحِدَةٍ قَالُوا وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي

"Semua masuk neraka kecuali satu golongan. Sahabat bertanya: 'Siapakah golongan itu, ya Rasul?' Rasul menjawab: Yang mengikuti aku dan sahabatku"

Karena hanya ada satu jalur periwiyatan, maka al-Tirmidhi menyebutkan bahwa, " Hādith tersebut berstatus *hasan gharib*, yang tidak kami ketahui adanya jalur periwiyatan lain selain jalur `Abd Allah bin `Umar" (*hadha>hādithun hasanun gharibun, la na'rifuhu mithla hadha>illa>min hadha>al>wajh*). Perlu ditambahkan, awalnya hādith tersebut bertatus lemah (*da'if*), Kapasitas salah satu periwiyat, yakni `Abd al-Rahman bin Ziyad al-Ifriqi menjadi penyebab status kedha'ifannya. Hanya saja karena ada Hādith penguat dari jalur lain, maka berstatus *hasan*. Lihat: al-Mabarakafuri, *Tuhfah al-Ahwadhi bi Sharkh Jami` al-Tirmidhi*, Vol. VII (Beirut: Dar al-Fikr li al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi`, tt), 400. Berdasarkan penelitian Assa'idi dari empat jalur *sanad* tersebut, dapat disimpulkan bahwa Hādith itu tidak diragukan validitasnya dan oleh karena itu dapat dipakai sebagai *hujjah*. Lihat: Sa'dullah as-Sa'idi, *Hadis-Hadis Sekte* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 33-56.

Sebenarnya ada Hādith lain yang mengandung pengertian sebaliknya dari Hādith-Hādith yang populer tentang *firqah* seperti tersebut di atas, yaitu "hanya satu dari 73 golongan umat Islam yang masuk neraka, sementara 72 lainnya masuk sorga". Hādith dimaksud adalah:

أَبَانَا عَبْدُ الْوَهَّابِ قَالَ أَبَانَا ابْنُ بَكْرَانَ قَالَ أَبَانَا الْعَتَقِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا يَوْسُفُ بْنُ السَّخِيلِ قَالَ حَدَّثَنَا الْعَقِيلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا نَعِيمُ بْنُ حَمَّادٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَمَانَ عَنْ يَاسِينَ الزُّبَيْرِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَحْيَى بْنِ سَعِيدِ الْإِنصَارِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى بَعْضِ سَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي الْجَنَّةِ إِلا فِرْقَةً وَاحِدَةً وَهِيَ الزَّنَادِقَةُ

Al-Nasai menilai Hādith ini *matruk* (tidak bisa dipakai). Ibn al-Jawzi menilai Hādith dengan redaksi ini *mawdu'>* (palsu), tidak ada dasarnya (*la>asla>lah*), dan tidak benar jika disebutkan bahwa Hādith ini berasal dari Rasul Allah (*hadha>al>hādith la>yasah>lan>rasul>Allah*). Lihat: Ibn al-Jawzi>*al-Mawdu'at*, Juz I, 267. Diskusi tentang kualitas Hādith ini selanjutnya dapat dibaca pada : Albani, *Silsilah Ahādith al-Sahihah wa Shay'un min Fiqhima wa Fawa'idha>Vol. I*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1995), 417-412.

Sayangnya, kualitas Hādith tersebut tidak bisa dipertanggungjawabkan. Namun demikian, pernyataan umum dalam *matan* Hādith yang menyebutkan "semua kelompok akan masuk sorga, kecuali satu", secara rasional lebih layak digunakan untuk mendefinisikan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, yaitu mencerminkan karakter yang inklusiv. Jika pendapat ini dipakai, maka *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah gabungan dari *firqah-firqah* umat Islam yang jumlahnya sangat banyak. Mereka inilah para pengikut sunnah Nabi dan sahabatnya. Dikecualikan dari kelompok ini adalah *zanadiqah* (orang-orang zindiq), karena mengingkari *sunnah*, mereka akan masuk neraka karena pengingkaran itu.

masing era. Peredaan terjadi sesuai dengan kecenderungan pemikiran yang dikembangkan ulama-ulama *Sunni* dan momentum historisnya. Setidaknya, potret *Sunnism* era awal (*the formative period of Sunnism*) dapat dijelaskan melalui tiga babakan sejarah:

- a. *Proto-Sunnism*¹⁴ atau yang oleh Hodgson disebut *Jama'i e Sunni*¹⁵ (embrio aliran *Sunni*), sejak era Hasan al-Basri (w. 110/728 H) sampai Ahmad b. Hanbal (w. 241 H/855 M). Secara metodologis, identik dengan *Ahl al-Hadith*, lawan dari *Ahl al-Kalam*. *Sunnism* era ini secara *distinctive* berhadapan dengan *Shi'ah*, *Mu'tazilah* dan *Mutakallimun* (ahli Ilmu Kalam). Paradigma *Aswaja* era ini adalah *Taqdim al-Nasj}ala-al-'Aql* (mendahulukan *nasj}* dari pada akal). Mereka lebih berpegang kepada yang *ma'thuf* (tekstual) daripada yang *ma'qul* (rasional); mendahulukan *riwayah* (eksistensi, keberadaan teks) daripada *dirayah* (substansi, kandungan teks); mengutamakan *dalil nasj}* (*al-naql*) daripada nalar (*al-'aql*), dan; memahami *nasj}* secara *zahir* (eksplisit) saja.
- b. Konsolidasi *Sunnism* era al-Ash'ari (w. 324 H/935 M) dan para penerusnya. *Sunnism* post-Ash'ari ini telah mengalami rasionalisasi dari pola pemahaman literer *Ahl al-Hadith* serta relatif dapat menuntaskan semua tantangan teologis yang berkembang saat itu, terutama antara mainstream *Ahl al-Hadith* dan rasionalitas kalam *Mu'tazilah*. Meskipun demikian, corak teologi *Sunni* era ini tidak tunggal. Oleh karena teologi *Ash'ariyah* mengalami penyempurnaan-penyempurnaan oleh al-Maturidi (w. 333 H/994 M), al-Baqillani (w. 403 H/1012 M), dan al-Juwayni atau Imam Haramayn (w. 443 H/1051 M). Di tangan al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), Pengembangan *Sunnisme* menjadi lebih luas ke wilayah *tasawuf*.
- c. Pelembagaan *Sunnism* pada masa al-Qadir (w. 422 H/1030 M) yang secara konstitusional menegaskan *Aswaja* sebagai paham resmi negara dan memberlakukan peradilan berdasarkan empat mazhab (*madhab al-arba'ah*), disertai pengangkatan al-Mawardi – seorang ulama bermazhab Shafi'i – sebagai *Qadl al-Qudat* (hakim agung).¹⁶ Penegasan ini tertuang dalam Maklumat atau Deklarasi al-Qadir (*al-Qadir Creed*¹⁷ atau *Risalah Qadiriyyah*¹⁸). Momentum ini juga menandai pelembagaan *Sunnisme* pada bidang Fiqih.

Meskipun demikian, terdapat pola umum yang dapat disintesis dari keragaman tersebut. Pola umum dimaksud memberikan identifikasi yang jelas dan kadang-kadang membedakan antara *Sunni* sebagai aliran pemikiran dengan aliran atau kelompok-kelompok lain dalam dinamika sejarah umat Islam. Pola umum dimaksud adalah:

- a. *Al-Tawasut* (menengah) dan *al-Iqtisad* (moderat), yaitu suatu pola mengambil jalan tengah bagi dua kutub pemikiran yang ekstrem (*tatarruf*): misalnya antara *Qadariyah* (*free-willism*) di satu sisi dengan *Jabariyah* (*fatalism*) di sisi yang lain; *skriptualisme-ortodoks salafi* dan *rasionalisme Mu'tazilah*, dan; antara *Sufisme Salafi* dan *Sufisme falsafi*. Pengambilan jalan tengah bagi kedua ekstrimitas itu juga disertai dengan sikap yang tetap memberikan ruang dialog bagi pemikiran yang berbeda di kalangan ulama-ulama *Sunni* tersebut.
- b. *Al-Tasamuh* (toleran), yaitu terbuka dan apresiatif terhadap pluralitas pemikiran. *Sunnism*

¹⁴ Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leiden: Brill Academic Publishers, Incorporated, t.t.)

¹⁵ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 1 (Chicago: Chicago University Press, 1971), 276-278.

¹⁶ George Makdisi, "The Sunni Revival", dalam *Islamic Civilization 950-1150* (Papers on Islamic History III), ed. D.H. Richards (Oxford: Cassirer - The Near East Center University of Pennsylvania, 1973), 164.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of Chaliphates; The Islamic Near East From The Sixth to The Eleventh Century* (New York: Longman Group Limited, 1986), 242.

senantiasa memberikan pengakuan dan tempat bagi berbagai pemikiran yang pernah tumbuh dalam perjalanan sejarah umat Islam. Inklusifitasnya terhadap berbagai pendapat menjadikan *Sunnism* relatif dapat meredam konflik internal umat. Corak ini sangat nampak terutama dalam diskursus pemikiran hukum Islam, sebuah wacana keislaman yang paling realistik dan paling banyak menyentuh aspek relasi sosial.

- c. *Al-Tawazun* (selaras-seimbang), yaitu konsistensi menjaga *equilibrium* dalam dimensi keagamaan, sosial dan politik. Bukti dari pengembangan corak *tawazun* ini antara lain dapat dilihat dari dinamika historis pemikiran-pemikiran al-Ash'ari dan al-Ghazali. Jika *Sunnisme* al-Ash'ari lahir di tengah-tengah dominasi ekstrimitas *rasionalisme Mu'tazilah* dan *skriptualisme Salafiyah*, maka *Sunnisme* di era al-Ghazali menghadapi gelombang besar *ekstrimitas kaum filosof Shi'ah* dan *Batiniyah*. Dalam berbagai tulisannya, baik al-Ash'ari maupun al-Ghazali berusaha untuk merumuskan keseimbangan antara tuntutan-tuntutan kemanusiaan dan ketuhanan, antara dimensi material dan spiritual, antara *nizam al-dunya* (tatanan duniawi) dan *nizam al-din* (tatanan agama) dan juga ideologi integrasi agama dan negara (*al-din wa al-dawlah*).

Bangunan Pemikiran Hasyim Asy'ari tentang Aswaja

Berdasarkan studi terhadap naskah-naskah karya Hasyim tersebut, dan sesuai dengan permasalahan yang diajukan, diperoleh temuan sebagai berikut.

1. Terkait dengan respons Hasyim terhadap dinamika keagamaan pada awal abad ke-20.

Pandangan Hasyim mengenai *Aswaja* merupakan respons terhadap isu pembaruan Islam disertai otokritik terhadap tradisi keagamaan yang telah berkembang lama di tengah-tengah masyarakat. Respons Hasyim terhadap isu-isu pembaruan Islam lebih menampilkan karakter *deffensive*, dan sebaliknya, *offensive* terhadap keberagaman masyarakat muslim. Hal ini tampak pada substansi pandangan Hasyim yang meliputi penjelasan argumentatif mengenai pola kemazhaban dalam Islam, *ijtihad*, *taqlid* dan *talfiq*, *sunnah* dan *bid'ah*, serta pengabsahan berbagai ritual keagamaan disertai pandangan kritis untuk menjaga otentisitas ajaran Islam.

Jika ditelaah secara seksama dari kitab-kitab yang ditulis oleh Kyai Hasyim, diperoleh petunjuk bahwa salah satu gagasan utama paham *Aswaja* terletak pada sistem kemazhaban –atau dengan meminjam istilah Djohan Effendi disebut *mazhabiyah tradition*¹⁹ (tradisi kemazhaban). Hasil studi menunjukkan, bermazhab sebagai bagian dari implementasi doktrin Islam yang mutlak dipertahankan, bukan saja dalam fiqih melainkan juga teologi. Dalam konteks teologi, bermazhab dimanifestasikan dengan mengikuti mazhab, dan dalam bidang fiqih mengikuti mazhab empat (*madhab al-arba'ah*: Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali). Keharusan pada mazhab empat dan bukan pada yang lainnya, karena hanya empat mazhab inilah yang dapat dipertanggung jawabkan secara historis dan akademis sebagai rujukan. Hal lain yang perlu ditegaskan ialah bahwa Hasyim tidak pernah mengharuskan umat Islam untuk hanya berpegang teguh pada salah satu dari mazhab empat. Bahkan beliau berkali-kali menyerukan umat Islam untuk menghindarkan *ta'assub* (fanatisme) terhadap satu mazhab atau menggiring umat Islam ke dalam suatu mazhab

¹⁹ Djohan Effendi, *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During The Abdurrahman Wahid Era* (Yogyakarta: Interfidei, 2008), 21-22.

tertentu.²⁰

Menurut Hasyim, implementasi dari pola bermazhab adalah *taqlid* kepada imam-imam mazhab. Dalam pandangan Hasyim, sejak berakhirnya era para ulama pendiri mazhab empat, secara faktual tidak ada lagi ulama yang memenuhi kualifikasi sebagai mujtahid mandiri. Pandangan ini mengacu pada pendapat Ibn Sa'ah yang menyatakan bahwa sejak 600 tahun yang lalu tidak ada lagi ulama atau intelektual Muslim yang memiliki kapasitas sebagai mujtahid mandiri (*bulugh darajat-al-ijtihad-al-mutlaq*).²¹ Hal ini berarti, secara implisit Hasyim menegaskan bahwa secara faktual tidak lagi ada kebebasan melakukan *ijtihad* secara mandiri, sekaligus menyetujui pandangan bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup.

Lebih jauh mengenai pentingnya *taqlid* sebagai implementasi sistem kemazhaban, Hasyim menyatakan:

"Karena sesungguhnya pemahaman masyarakat awam yang bersumber langsung dari al-Qur'an dan al-Sunnah adalah tidak batal menurut pendapat-pendapat yang populer (*hiz al-i'tibar*), selama tidak berkesuaian dengan pendapat-pendapat para ulama yang agung dan terpilih. Sesungguhnya ahli *bid'ah* dan orang-orang yang tersesat memiliki pemahaman tentang hukum-hukum Islam secara tidak sah dari al-Qur'an dan al-Hadith. Dan meskipun merujuk pada dua sumber utama hukum Islam, tetapi yang pasti tidak ada kebenaran apapun dari ahli *bid'ah* tersebut."²²

Dalam konteks ini, perlu kecermatan memahami pemikiran Hasyim. Ber-*taqlid* berarti mengikuti pendapat imam-imam yang menjadi bagian dari empat mazhab, bukan satu mazhab tertentu. Namun, kebebasan tersebut tidak berarti memberikan kewenangan kepada umat Islam melakukan *talfiq*. Meskipun tidak secara tegas dinyatakan, Hasyim meneguhkan melalui pemikirannya bahwa, *talfiq* menjadi bagian dari pola ber-*taqlid* yang terlarang.

Sayangnya, Hasyim tidak memberikan rumusan antisipatif terhadap keniscayaan perubahan sosial dan kaitannya dengan penetapan status hukum atas masalah-masalah yang sama sekali tidak tersedia pendapat hukumnya pada hasil *ijtihad* imam-imam mazhab atau ulama-ulama setelahnya. Padahal, karakter setiap produk *ijtihad* selalu berisi respons atas kondisi aktual yang setiap saat mengalami kemungkinan perubahan sesuai hukum perubahan sosial. Dalam hal ini, Hasyim tidak memberikan solusi dalam menyikapinya,

²⁰ Penjelasan lebih lengkap mengenai hal ini, lihat: Muhammad Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahl al-Sunnah wal Jama'ah fi-Hadith al-Mawtaw'ah Ashrat al-Sa'ah wa Bayan Ma'fhum al-Sunnah wa al-Bid'ah*; *Risalah fi-Ta'kid al-Akhd bi Ahad al-Madhahib al-A'immah al-Arba'ah*, dan; *Mawaiz* (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415 H), 14-17.

²¹ Secara umum Hasyim hanya membagi dua derajat ulama mujtahid menjadi dua bagian: mandiri (*mustaqil*) dan tidak mandiri (*ghayr mustaqil*) dan karena itu harus bertaqlid. Secara lebih deskriptif, Hasyim membagi derajat ulama ke dalam berbagai tingkatan. *Pertama*, mujtahid mandiri (*mustaqil*). Derajat ini hanya dimiliki oleh pendiri madhhab empat atau ulama-ulama lain dengan kapasitas sama dengan Imam Hanafi>Imam Maliki>Imam Syafi, dan Imam Hanbali>*Kedua*, mujtahid *mutlak*, sebagaimana dipresentasikan oleh Imam Muzni>*Ketiga*, mujtahid yang masuk dalam klasifikasi *ashab al-wujub*, seperti Imam Qaffal dan Abu-Hamid. *Keempat*, mujtahid fatwa> seperti Imam Rafi' dan Imam al-Nawawi>*Kelima*, mujtahid pembandingan (*nazarun fi-tarjihin*) mengenai pendapat-pendapat yang dipertentangkan oleh al-Rafi' dan al-Nawawi. Termasuk dalam derajat ini, misalnya, Imam al-Asnawi dan ulama lain yang memiliki kapasitas intelektual sepadan dengan al-Asnawi>*Keenam*, para ahli hukum Islam (*hamlah fiqhin*) yang masih banyak ditemukan hingga saat ini (pada era Hasyim masih hidup). Selain ulama dalam derajat pertama, tidak memiliki otoritas melakukan *ijtihad* mandiri. Sebaliknya, mereka harus bertaqlid kepada para ulama yang memiliki derajat *mujtahid mustaqil*. Lihat: Muhammad Hasyim Asy'ari, "Ziyadat al-Ta'liqat", 101.

²² Muhammad Hasyim Asy'ari, "Risalah Ahl al-Sunnah wal Jama'ah", 16.

seperti mengajukan kemungkinan melakukan *ijtihad jama'i* > *Ijtihad Insha'i* > atau alternatif lain. Hasyim juga tidak memberikan rumusan tentang bagaimana metode *Istinbat* hukum dalam sistem kemazhaban atau pendekatan *madhhabi* > Kenyataan ini menyebabkan rumusan pemikiran Hasyim seputar *ijtihad* dan sistem kemazhaban atau mekanisme *taqlid* tidak bisa menggambarkan fungsi Islam sebagai *hidayah* dan *rahmah* bagi manusia pada setiap kondisi dan zaman (*sālih* *li kull zaman wa makan*). Selain itu, —rumusan Hasyim sebagai respons atas isu pembaruan Islam— meskipun dapat menjawab kritik atau penolakan kalangan modernis terhadap mekanisme *taqlid*, tetapi tidak cukup memberikan solusi metodologis atas problem yang diajukan tentang potensi ke-*jumud*-an umat Islam akibat *taqlid*.

Berbeda dengan narasinya tentang *Ijtihad dan Taqlid*, pandangan Hasyim mengenai *bid'ah* relatif berhasil mengukuhkan fungsi shari'at menjawab tuntutan Islam sebagai hidayah dan rahmat bagi umat manusia, seiring dengan keniscayaan adanya perubahan pada setiap zaman. Berbagai pranata sosial yang diungkapkan oleh Hasyim sebagai contoh *Muhathathat* merupakan bentuk *bid'ah* yang tak terhindarkan dalam wilayah kebudayaan yang bersifat sangat dinamis. Oleh karena itu, tidak mungkin menyatakan bahwa semua kebaikan yang menyertai perkembangan kebudayaan manusia itu disebut *bid'ah* yang sesat. Dalam hal ini, Hasyim berpendapat ada *bid'ah* yang berstatus terlarang (*sayyi'ah*), tetapi ada juga yang dianjurkan (*hasanah*). Derivasi dari dua katagori *bid'ah* ini menghasilkan berbagai varian tentang status *bid'ah*. Bagi Hasyim, *bid'ah* dapat dihubungkan dengan status hukum sebagaimana yang berlaku di dalam Islam. Hal ini berarti, terdapat *bid'ah* yang justru diwajibkan (*wajib*), dianjurkan untuk dilaksanakan (*sunnah*), dianjurkan untuk ditinggalkan (*makruh*), diperbolehkan (*mubah*), dan terlarang (*haram*).²³

Pandangan tersebut, berkonsekuensi pada penetapan status hukum berbagai ritual keagamaan seperti ziarah kubur, ber-*tawassul*, ber-*istighathah* dan meminta *shafa'ah*, serta melaksanakan praktek sufistik, terutama tarekat. Dalam pandangan Hasyim, semuanya itu tidak termasuk *bid'ah* yang terlarang atau sesat (*dhalalah*). Sebaliknya, memiliki sandaran baik secara langsung maupun tidak dengan shari'at Islam, sehingga tergolong *bid'ah* yang baik dan diperbolehkan (*hasanah*).

Hanya saja, ritual yang pada status hukum asalnya diperbolehkan atau dianjurkan justeru akan menjadi terlarang (*haram*), jika implementasinya tidak selaras dengan shari'at Islam. Paling tidak, terdapat dua contoh pelaksanaan ritual keagamaan yang justru telah mengubah status hukum asalnya, yakni dari dianjurkan menjadi terlarang, yaitu pelaksanaan peringatan *mawlid Nabi* dan sisi-sisi tertentu dari praktek tarekat.

Dalam pelaksanaan ritual *mawlid* misalnya, berdasarkan temuan Hasyim, telah banyak disertai tradisi-tradisi yang mengarah kepada kemaksiatan. Karena itu, menurutnya, ritual tersebut justru diharamkan. Dalam konteks pelarangan peringatan *mawlid* ini, Hasyim berpedoman pada kaidah *anna al-tā'ah idha addat ila ma'siyah rajihah wajabat tarkuha*²⁴ Artinya, wajib meninggalkan perbuatan baik sekalipun, selama dalam pelaksanaannya jelas-jelas mendatangkan kemaksiatan.

Termasuk yang berubah statusnya adalah praktek tarekat yang tidak lagi selaras

²³ Muhammad Hasyim Asy'ari, "Risalah Ahl al-Sunnah wal Jama'ah", 8.

²⁴ Ibid, 18-19.

dengan shari'at Islam. Ketidakselarasan dimaksud, misalnya, pada praktek bertarekat yang cenderung meninggalkan shari'at, penghormatan berlebihan *murid* (pengikut tarekat) kepada *murshid* (guru tarekat), dan perilaku-perilaku menyimpang sang *murshid* tarekat. Termasuk dalam hal ini adalah pengakuan kewalian *murshid* tarekat. Fenomena beragama di lingkungan tarekat seperti ini, dapat menjerumuskan penganut tarekat.²⁵

2. Mengenai keterkaitan pandangan Hasyim dengan tradisi ulama periode abad pertengahan
 Bangunan pemikiran Hasyim sangat dipengaruhi oleh pemikiran ulama abad pertengahan dan era klasik.²⁶ Dalam hal ini, jarang sekali Hasyim merujuk langsung pada para imam pendiri mazhab, terutama Imam Hānafi dan Imam Hānbalī. Hasyim mengandalkan rujukannya pada ulama-ulama pasca era imam pendiri mazhab, seperti Imam al-Nawawī, Imam al-Subkī, Ibn Sa'ād, dan al-Asqalanī yang selain dikenal kredibilitasnya sebagai "ahli Fiqih" dan sekaligus "ahli Hādīth".²⁷ Corak pemikiran yang demikian itu, justru semakin mengukuhkan status Hasyim sebagai "ahli Hādīth". Status ini tergambar jelas dari karya-karya yang dihasilkannya, yakni berupa penyertaan sumber-sumber paling otoritatif dalam Islam (al-Qur'an dan Hādīth) untuk mendasari argumentasi-argumentasinya.

Pilihan untuk mengambil karya-karya ulama abad pertengahan, juga didasari oleh pertimbangan logis maupun praktis. Selain karena dari aspek jarak waktu yang lebih dekat, juga karena isu-isu yang berkembang dan dihadapi oleh Hasyim lebih tersedia pada karya-karya ulama abad pertengahan.

3. Mengenai kecenderungan-kecenderungan atau keunikan-keunikan tertentu dalam pandangan Hasyim

Meskipun dipengaruhi oleh ulama-ulama abad pertengahan, bukan berarti pemikiran Hasyim bersifat replikatif. Hasyim berhasil merekonstruksi pemikiran mereka dengan mempertimbangkan relevansinya terhadap konteks sosio-relegious yang ada. Hal ini berarti, konteks sosial menjadi sangat penting dalam proses *istinbat al-ahkām*, terutama pada hal-hal yang berkenaan dengan pola keberagamaan Muslim Jawa. Hal ini tentu berbeda dengan kebanyakan ulama pada zamannya. Ulama dari kalangan modernis cenderung begitu saja mengeksekusi pola-pola keberagamaan Muslim tradisional yang tidak memiliki sandaran eksplisit dari al-Qur'an dan al-Hādīth serta menyatakannya sebagai bagian dari penyelewengan (*bid'ah*) dan —oleh karena itu— sesat (*dālalah*). Sebaliknya, ulama-ulama dari kalangan pesantren cenderung melakukan pembelaan apologis tanpa disertai otokritik terhadap pola keagamaan yang secara faktual berlaku di tengah-tengah umat Islam.

Konstruksi naratif pemikiran Hasyim dapat dipandang sebagai salah satu wacana

²⁵ Lebih lanjut mengenai hal ini, lihat : Muhammad Hasyim Asy'ari, "Ad-Durrat al-Muntashiroh Fi Masa'il Tis'a 'Asharah", dalam *Irshad al-Shari'* (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415 H).

²⁶ Periodisasi ini didasarkan pada pendapat Harun Nasution yang membagi periodisasi Sejarah Kebudayaan Islam menjadi tiga, yakni *periode klasik* (30-648 H/650-1250 M), *periode pertengahan* (648-1215 H/1250-1800 M), dan *periode Modern* (1215 H/1800 M – dan seterusnya). Lihat : Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Vol. I (Jakarta: UI Press, 1985), 56-89.

²⁷ Di samping itu, masih cukup banyak ulama abad pertengahan yang karya-karya mereka dijadikan rujukan oleh Hasyim, seperti Qadīyah, al-Malibari, al-Suyuti, Ibn Hajar al-Ansari, al-Bajuri, dan lain-lain. Sebagian besar dari mereka memiliki mata rantai cukup kuat dengan tradisi fiqh madhhab Shāfi'i dan oleh karenanya berkemungkinan kuat memiliki corak pemikiran tidak jauh berbeda dengan al-Nawawī, al-Subkī, dan al-Asqalanī.

tanding (*counter discourse*) terhadap *mainstream* (arus utama) pemikiran Islam modernis saat itu, sekaligus kritik terhadap keberagaman Islam tradisional. Ulama Islam modernis, sebagaimana yang terurai dalam studi ini, menolak secara tegas pola bermazhab dan *taqlid* di kalangan Muslim. Bagi mereka, *ijtihad* tetap terbuka pintunya sehingga bagi siapapun yang masuk dalam klasifikasi *Islamic scholars* wajib melakukan *ijtihad*. Sebaliknya, Muslim yang masih mempertahankan bermazhab dan *taqlid* termasuk orang *fasiq* dan bahkan mendekati *shirik* karena sama dengan menegasikan keberadaan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber otentik Islam.

Selain itu, konstruksi pemikiran Aswaja Hasyim juga secara langsung berpengaruh di kalangan ulama pesantren, baik mereka yang sezaman maupun generasi pasca Hasyim. Hasil studi menunjukkan, beberapa ulama pesantren mengelaborasi formulasi Aswaja Hasyim tanpa ada perbedaan berarti.

Particular Sunnism

Pandangan Hasyim tentang Aswaja secara tipikal menampilkan corak yang khas. Dalam hal mana, narasi Hasyim tidak sebangun persis dengan konstruksi *Sunnism* era awal (*the Formative period of Sunnism*), meskipun dalam banyak hal tetap mencerminkan pola umum *Sunnism*. Aswaja dalam konstruksi Hasyim merupakan entitas yang sangat partikular. Secara konseptual, Ia tidak merupakan suatu mazhab (*school of thought*) atau *firqah* yang berposisi *vis a vis* Shi'ah, atau Mu'tazilah, tetapi dengan Wahhabiyah dan gerakan-gerakan —yang secara substantif maupun metodologis— merupakan kelanjutan emananatif dari Wahhabiyah.

Temuan penelitian ini, berimplikasi teoritis terhadap konsep *Sunnism*. Pandangan-pandangan Hasyim dapat diintrodusir sebagai "*Sunni-partikular*" (*particular sunnism*), yaitu paham Aswaja yang telah berdialog dengan dinamika keagamaan di Indonesia, khususnya dialektika modernis-tradisionalis pada awal abad ke-20.

Studi-studi tentang *Sunnism*, kebanyakan meletakkan entitas ini sebagai aliran keagamaan atau gerakan politik yang dihadap-hadapkan dengan Shi'ah di satu sisi dan *rasionalisme* Mu'tazilah di sisi lain. Diskursus *Sunni-vis-à-vis* Shi'ah biasanya dikaitkan dengan perbedaan pandangan tentang otoritas politik dan relegius sepeninggal nabi. Selain itu, meskipun sama-sama memiliki cara pandang yang sama dalam penerimaan terhadap sistem kemadhaban, *Sunni* dan Shi'ah berbeda kepengikutannya terhadap mazhab. Dalam hal ini, kalangan Shi'ah memiliki mazhabnya sendiri, yakni madhhab Ja'fari²⁸ di luar mazhab-mazhab yang populer di kalangan *Sunni*—yakni *madhhab al-arba'ah* (mazhab empat: Hanafi>Maliki>Hanbali>dan Shafi'i)>

Distingsi *Sunni-Shi'ah* menyulut pertentangan kedua kelompok sepanjang sejarah politik umat Islam sejak era *Khulafa>al-Rashidin* sampai era kontemporer. Meskipun begitu, keduanya juga sering bertemu dan berdialog dalam wilayah tradisi dan kebudayaan. Beberapa contoh seremoni keagamaan dapat disebut untuk menunjukkan akulturasi budaya *Sunni-Shi'i*>seperti peringatan *mawlid*, *hawl* dan kesamaan tertentu dalam hal penghormatan terhadap nabi dan keluarganya, serta tokoh-tokoh spiritual mereka, dan lain-lain.

²⁸ Madhhab *Ja'fari* dinisbatkan kepada *Imam Ja'far al-Sadiq*, salah satu imam yang diakui di kalangan Shi'ah. Lihat: Muhammad 'Abd al-Hadi al-Misji>*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Ma'atim al-Intilaqah al-Kubra* (Riyad: Dar-Tayyibah li al-Nashr wa al-Tauzi>t.t.), 124-136.

Sementara itu, diskursus *Sunni-Mu'tazilah* dikaitkan dengan perbedaan derajat penggunaan akal (rasio) dan cara pandang mereka menyikapi ayat-ayat *mutashabihat*. Dalam hal ini, kalangan *Sunni* secara tipikal lebih mengutamakan pendekatan tekstual dengan mengusung prinsip *taqdim al-nasj'ala al-'aql* (mandahulukan *nasj'* daripada penalaran rasional), sedangkan kalangan *Mu'tazilah* lebih mengedepankan penalaran rasional melalui penggunaan *ta'wil* (interpretasi rasional). Meskipun begitu, kedua aliran ini bertemu dalam wilayah fiqh, di mana tokoh-tokoh *Mu'tazilah* juga merupakan pendukung mazhab-mazhab fiqh yang empat (*madhahib al-arba'ah*), terutama Shafi'i²⁹

Studi tentang *Sunnism* dalam pandangan Hasyim menunjukkan pola yang sangat partikular, yakni menunjuk pada sebuah konstruksi pemikiran Islam Tradisionalis di Indonesia. Dalam hal mana, konstruksi dimaksud secara *par-exellence* merupakan wacana tanding terhadap pemikiran Islam modernis dan *Wahhabism*. Padahal, pada kerangka teori *Sunnism*, baik *Wahhabism* maupun Islam modernis, sebenarnya keduanya termasuk *Sunni*-Genealogi pemikiran *Wahhabism* dan Islam modernis bertemu dengan Islam tradisionalis pada simpul Ahmad bin Hanbal, pendiri mazhab Hanbali yang dikenal otoritasnya sebagai *ahl al-hadith*.

Pandangan Hasyim mengenai *tawassul*, *istighathah*, *tashaffu'*, dan beberapa penilaian kritisnya sekitar tarekat, kewalian, dan *mawlid*, merupakan wacana tanding terhadap pemikiran yang dikembangkan oleh Muhammad bin 'Abd al-Wahhab dan para penerusnya. Sementara isu-isu pembaruan Islam yang diusung oleh kalangan Islam modernis direspons oleh Hasyim dalam pembahasan seputar *ijtihad*, *madhhab*, *taqlid*, *talfiq*, *sunnah* dan *bid'ah*. Hal menarik yang ditemukan dalam pandangan Hasyim mengenai tema-tema tersebut justru terletak pada metodologi yang mencerminkan kompetensinya sebagai Ahli Hadith.

Pandangan Hasyim seperti tergambar di atas, mendorong terjadinya dialog antara kelompok pesantren melalui mekanisme bertahan (*deffensive mechanism*) terhadap isu-isu pembaruan dan pada saat yang sama melakukan otokritik terhadap kalangan pesantren dengan mengoreksi praktek-praktek beragama masyarakat. Posisi pemikiran Hasyim yang demikian ini relatif dapat menengahi ketegangan ideologis antara sayap pesantren dan kelompok pembaru. Posisi seperti ini mencerminkan pola umum *Sunnism*, yakni *al-Tawasut* (*tawazun* dan *al-Iqtisad*) (moderat dan mengambil jalan tengah).

Implikasi teoritik lain yang dapat digali dari pemikiran Hasyim ialah, bahwa diskursus Islam lokal tidak hanya bisa didekati melalui studi-studi antropologis.³⁰ Sebaliknya, melalui studi pemikiran tokoh seperti kajian ini, dapat dirumuskan juga kerangka teoritik tentang Islam lokal.

Pendekatan lokalitas yang digunakan oleh para antropolog dapat diintrodusir sebagai pendekatan analisis terhadap pemikiran Hasyim. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kehadiran pemikiran keagamaan Hasyim, tidak dalam ruang hampa, melainkan melibatkan dinamika keagamaan di tingkat lokal atau lokus tertentu (Jawa). Dalam hal ini, pemikiran

²⁹ Misalnya saja, Qadi 'Abd al-Jabbar (w. 415 H/1024 M) dan Abu al-Husayn Muhammad b. 'Ali b. Tayyib al-Misri (w. 436 H/1044 M). Kedua tokoh ini dalam akidah adalah pendukung setia *Mu'tazilah*, tetapi dalam bidang fiqh keduanya bermadhhab Shafi'i

³⁰ Beberapa contoh, misalnya, hasil studi Geertz mendasarkan pada riset etnografisnya di kawasan Pare (Kediri), Beaty di Banyuwangi, Nur Syam di wilayah Pesisir Tuban, Muhaimin di sekitar Kraton Cirebon, Woodward di sekitar Kraton Yogyakarta, Mulder juga di Yogyakarta, dan Muller di Blora Jawa Tengah.

Hasyim dapat dimaknai sebagai representasi dari “agama yang telah mengalami proses lokalisasi”. Artinya, kehadiran pemikirannya dalam derajat tertentu lekat dengan “pengaruh kekuatan budaya lokal” setelah melalui proses dialektika. Di satu sisi, pemikiran Hasyim bisa jadi dipengaruhi oleh kebudayaan lokal, dan di sisi lain, kebudayaan lokal terpengaruh oleh pemikiran Hasyim. Sehingga yang terjadi adalah fenomena tarik menarik antara kebudayaan lokal dengan pemikiran keagamaan Hasyim.³¹

Kajian mendalam tentang konstruksi pemikiran Hasyim menunjukkan, Islam lokalitas atau Islam kolaboratif menjadi bagian penting dan harus dijaga keberlanjutannya. Keseluruhan dari pola keagamaan maupun ritual-ritual Muslim tradisional yang dipertahankan oleh Hasyim menunjukkan keteguhan Hasyim terhadap arti penting menjaga Islam lokal di Nusantara. Dukungan kepada Islam lokalitas ini tampak, ketika Hasyim bukan saja mempertahankan ritual tetapi juga mengadopsi unsur-unsur kebudayaan dari luar Islam menjadi bagian dari pelaksanaan ritual tersebut.

Proses dialektika ini mengemuka, misalnya, melalui karyanya *al-Tanbihat al-Wajibat li Man Yasja' al-Mawlid bi al-Munkarat*. Dalam risalahnya ini, Hasyim melegitimasi praktek pelaksanaan ritual *mawlid* yang menyertakan tumpengan. Jika mengacu pada Nur Syam (2007:291), Hasyim dapat disebut sebagai salah satu agen yang mengintrodusir unsur lokalitas yang dinilai tidak bertentangan dengan substansi ajaran Islam. Hal ini semata-mata dilakukan untuk melegitimasi keabsahan berdasarkan sumber-sumber Islam otentik (al-Qur'an dan *Hadith*) dan keberlanjutan ritual, bukan saja di hadapan Islam melainkan juga masyarakat Muslim di Jawa dan kalangan pembaru atau Islam modernis. Sebaliknya, ketika unsur lokalitas menjadi lebih dominan yang berkecenderungan memberangus keselarasan praktek ritual dengan shariat Islam, Hasyim tidak dengan serta merta menegasikannya. Baginya, praktek ritual keagamaan harus selalu diafirmasi dan bukan dinegasi, ketika sudah tercerabut dari sumber-sumber otentik Islam. Yang harus dilakukan adalah, bagaimana ada persinggungan antara tradisi Islam lokal tersebut dengan sumber otentik Islam. Hal ini, tampak dalam pemikiran Hasyim mengenai praktek sufistik, terutama tarekat yang berkembang luas di Jombang.³²

Paparan di atas, sekaligus menjadi pintu masuk melakukan respon kritis terhadap teoritisasi Islam lokal-sinkretis atau sinkretisme Islam. Ritual-ritual keagamaan Muslim Jawa yang melekat dalam pola keberagamaan Muslim tradisional justru di kulit luarnya terkesan bukan berasal dari Islam, karena tidak memiliki rujukan yang secara eksplisit menegaskan status keabsahannya. Namun, penelusuran secara mendalam sebagaimana dilakukan Hasyim, justru memiliki keselarasan dengan sumber Islam otentik (al-Qur'an dan al-*Hadith*). Dalam bahasa lain, tesis sinkretisme Islam dalam tradisi Islam Jawa sulit dibuktikan validitasnya, karena yang terjadi, kulit luarnya menampakkan bukan dari Islam, namun justru Islam otentiknya melekat di jantung tradisi ritual-ritual tersebut.

Paparan di atas memberikan penegasan, gugurnya tesis sinkretisme Islam lokal, seperti dipaparkan Geertz (1981) dan Mulder (2001). Berdasarkan riset antropologisnya, Geertz

³¹ Bandingkan dengan Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 23.

³² Jika menggunakan teoritisasi Woodward, pemikiran Hasyim bisa saja disebut sinkretis, namun unsur-unsur Islam yang dihadirkan olehnya lebih menguasai”. Mark R. Woodward, *Islam Jawa, Kesalehan Normatif Versus Kebathinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 2.

menyatakan bahwa dialektika kebudayaan lokal dengan agama dari luar berujung pada ketidakmampuan agama luar tersebut merasuk dalam jantung tradisi kebudayaan lokal. Sebaliknya, penyerapan hanya menembus kulit luar kebudayaan lokal, sehingga yang secara determinan menguasai adalah budaya lokalnya, bukan nilai-nilai dan ajaran agama (Islam). Atau dapat dikatakan, Islam Jawa tidak lebih sebagai "Islam sinkretik, campuran antara animisme, Hinduisme, dan Budhisme".³³ Juga menolak proposisi Mulder yang melukiskan Muslim Jawa sebagai kelompok yang "senang mencampurbaurkan gagasan-gagasan Islam dengan warisan Hindu-Budha dari kurun sebelum datangnya Islam".³⁴

Islam lokal yang tergambar dalam konstruksi pemikiran Hasyim juga menjadi pembeda antara pandangannya yang merepresentasikan aliran pesantren dengan aliran pembaru. Perbedaan dimaksud terletak pada metode penggalian hukum (*istinbat al-ahkam*), di mana Hasyim meletakkan unsur lokalitas yang bersifat historis sebagai entitas penting memperoleh pemahaman wahyu. Persentuhan Islam dengan historisitas telah menghasilkan kodifikasi hukum Islam sebagai khazanah yang merupakan bagian dari Islam itu sendiri. Sementara kalangan pembaru mengkritiknya sebagai bagian dari *bid'ah* yang tidak didapati contohnya pada zaman Nabi dan para sahabatnya, generasi yang mereka sebut *salaf al-salih*.

Penutup

Peneliti merasa masih banyak keterbatasan pada studi ini, terutama pada keterbatasan sumber dan ketidakmampuannya menjelaskan seluruh ekspresi Sunnisme partikular. Karena itu, mungkin menimbulkan bias-bias tertentu. Berdasarkan pertimbangan itu, diperlukan adanya studi lanjutan untuk mengidentifikasi Sunnisme partikular dari perspektif lainnya. Meskipun demikian, seluruh muatan atau substansi hasil penelitian ini, sepenuhnya menjadi tanggung jawab peneliti dan berharap studi ini memberi sumbangan berarti bagi ilmu pengetahuan, khususnya pada bidang kajian pemikiran ke-Islam-an. *Wa Allah A'lam*,

Daftar Rujukan:

- Albani. *Silsilah Ahl al-Sunnah wa Shay'un min Fiqhiha wa Fawa'idih* vol. I. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1995.
- Asy'ari, Muhammad Hasyim. "Mawaiz", dalam Ishom Hadziq, *Irshad al-Shari* Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami>1415 H.
- _____. "Risalah fi Ta'kid al-Akhd bi Ahad al-Madhab al-A'immat al-Arba'ah", dalam Ishom Hadziq, *Irshad al-Shari* Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami>1415 H.
- _____. "Risalah Ahl al-Sunnah wal Jama'ah fi Hadith al-Mawta wa Ashrat al-Sa'ah wa Bayan Mafhum al-Sunnah wa al-Bid'ah", dalam Ishom Hadziq, *Irshad al-Shari* Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami>1415 H.
- _____. "Ziyadat al-Talimat", dalam Ishom Hadziq, *Irshad al-Shari* Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami>1415 H.

³³ Nur Syam, *Islam Pesisir*, 24-27. Dalam bahasa Woodward dinyatakan, tesis Geertz yang menyebut Islam hanya berada dikulit luar dari kebudayaan lokal, maka Geertz sama halnya dengan mengatakan bahwa, "Islam tidak pernah sungguh-sungguh dipeluk di Jawa, kecuali di kalangan komunitas kecil pedagang, dan hampir tidak sama sekali di lingkungan kraton". Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, 2.

³⁴ Niels Mulder, *Mistisisme Jawa, Ideologi di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 244.

- _____. "Ad-Durrat al-Muntashiroh Fi Masa'il Tis'a 'Asharah", dalam Ishom Hadziq, *Irshad al-Shari*. Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415 H.
- al-Asymawi, Muhammad Said, *Nalar Kritis Syari'ah*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, editor: Idris Thaha. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Effendi, Djohan, *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During The Abdurrahman Wahid Era*. Yogyakarta: Interfidei, 2008.
- Fealy, Greg, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Federspiel, Howard M., "Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination", dalam Jurnal *The Muslim World*, Vol. 92 (2002), 373.
- Fisher, Rob, "Pendekatan Filosofis", dalam Connolly, Peter (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam*, Vol. 1. Chicago: Chicago University Press, 1971.
- Jainuri, Achmad, *Ideologi Kaum Reformis : Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM, 2002.
- Kennedy, Hugh, *The Prophet and The Age of Chaliphates ; The Islamic Near East From The Sixth to The Eleventh Century*. New York: Longman Group Limited, 1986.
- Kleden, Ignaz, "Teori Sosial Sebagai Variabel Sosial", dalam *Prisma*, No. 6 (1983).
- Lukens-Bull, "Between Text and Practice: Consideration in the Anthropological Study of Islam", dalam *Marburg Journal of Religion*, Vol. 4, No. 2 (December 1999), 4.
- Makdisi, George, "The Sunni Revival", dalam *Islamic Civilization 950-1150* (Papers on Islamic History III), ed. D.H. Richards. Oxford: Cassirer - The Near East Center University of Pennsylvania, 1973.
- al-Mabarakafuri, *Tuhfah al-Ahwadhi bi Sharkh Jami' al-Tirmidhi*, Vol. VII. Beirut: Dar al-Fikr li al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', tt.
- al-Misri, Muhammad 'Abd al-Hadi, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Ma'aliim al-Intilqa' al-Kubra*. Riyadh: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tauzi', t.t.
- Mulder, Niels, *Mistisisme Jawa, Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Vol. I. Jakarta: UI Press, 1985.
- Nn, *Qaun Asasi li Jam'iyat Nahdlat al-'Ulama*. Surabaya: Matba'ah Nadat al-'Ulama', t.t.
- Nur Syam, *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- _____. *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2005.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Peacock, James L., *Muslim Puritans : Reformist Psychology in Southeast Asia Islam*. London: University of California Press, 1978.
- Raharjo, Mudjia, *Dasar-dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008.
- al-Sa'idi, Sa'dullah, *Hadis-Hadis Sekte*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Stoddard, Lothrop, *Dunia Baru Islam*. Jakarta: Panitia Penerbit Buku The New World of

Islam, 1966.

Woorward, Mark R., *Islam Jawa, Kesalehan Normatif Versus Kebathinan*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Zaman, Muhammad Qasim, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids : The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden : Brill Academic Publishers, Incorporated, t.t.

"Riset Redaksi". dalam *Jurnal Taswirul Afkar*, (Juni 1997), 60.