

TIM PENELITI DOSEN FAKULTAS SYARI'AH

Panorama Kajian Hukum Islam Kontemporer:

**Dari Hukum Perkawinan
Hingga Hukum Bernegara**

**PANORAMA KAJIAN HUKUM ISLAM
KONTEMPORER: DARI HUKUM PERKAWINAN
HINGGA HUKUM BERNEGARA**

PENYUSUN:

Editor : Arif Widodo, S.Ag. MA

**DITERBITKAN OLEH
FAKULTAS SYARIAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SURAKARTA
2015**

**PANORAMA KAJIAN HUKUM ISLAM
KONTEMPORER: DARI HUKUM PERKAWINAN
HINGGA HUKUM BERNEGARA**

ISBN : 978-602-9163-54-4

Penulis

Tim Peneliti Dosen Fakultas Syariah

Editor

Arif Widodo, S.Ag. MA

Penerbit

Fakultas Syariah IAIN Surakarta

Cover – Layout

Tekna Advertise & Cetak (Nuris)

Detail Layout

324 hlm; 14 cm x 21 cm

**FAKULTAS SYARIAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN)
SURAKARTA
2015**

KATA PENGANTAR
DEKAN FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) SURAKARTA

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذى علم بالقلم، علم الا نسان ما لم يعلم، والصلاة
والسلام على نبينا محمد خيرا لانام وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم
باحسان الى يوم الدين

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kita senantiasa haturkan kehadiran Allah SWT. yang telah senantiasa memberikan Rahmat, Taufik dan Hidayahnya kepada kita semua, sehingga kita dapat melaksanakan berbagai aktifitas keseharian baik yang terkait dengan aktifitas ibadah (*hablum min Allah*) maupun berbagai aktifitas muamalah (*hablum minan naas*) dalam keadaan sehat wal 'afiat. Dengan demikian setiap kehidupan manusia senantiasa ditandai oleh gerak dinamika dan kreativitas kehidupan yang selalu berubah dan berkembang sesuai dengan derap peradaban yang tidak ada henti-hentinya

Buku yang ada dihadapan Anda ini adalah kumpulan tulisan dari hasil penelitian yang dilakukan oleh para dosen fakultas syari'ah IAIN Surakarta yang dibiayai oleh DIPA IAIN Surakarta tahun anggaran 2014. Diterbitkannya kumpulan hasil penelitian para dosen ini diharapkan dapat memberikan nilai *plus* baik dari sisi akademik yang memberikan peluang secara lebih luas untuk dibaca oleh masyarakat yang berkepentingan, maupun dari sisi pragmatis untuk memberikan manfaat di samping sebagai angka kredit

tentunya juga untuk memenuhi tugas Laporan Beban Kerja Dosen (LBKD).

Buku ini sengaja diberi judul "*Panorama Kajian Hukum Islam Kontemporer: dari Hukum Perkawinan Hingga Hukum Bernegara*", karena penelitian yang dilakukan oleh masing-masing peneliti sesuai dengan keahlian dan spesifikasi keilmuan yang ditekuni, namun masih tetap dalam bingkai keilmuan hukum Islam baik dalam tataran teoritis maupun tataran praktis.

Seorang dosen melakukan penelitian dan melahirkan karya-karya ilmiah yang dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal maupun tulisan-tulisan lepas lainnya, sebagai salah satu bukti keprofesionalan dalam melaksanakan tugas sebagai akademisi. Hanya dengan tulisan-tulisan seperti inilah seseorang bisa panjang umur dan dikenang oleh para generasi berikutnya yang membaca bahkan mengamalkannya.

Keinginan untuk menerbitkan hasil penelitian menjadi buku sejak adanya peluang ditingkat fakultas untuk menganggarkan penelitian secara mandiri (tidak lewat LP2M), namun karena berbagai kendala keinginan tersebut baru terwujud pada tahun anggaran 2014, inipun tidak luput dari berbagai kendala yang dihadapinya. Keinginan tersebut didasarkan pada kenyataan berkembangnya isu-isu ilmu keislaman (hukum Islam) yang memerlukan kajian lebih mendalam dan komprehensif, sehingga dari hasil kajian dan penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih positif bagi dunia Islam pada umumnya dan hukum Islam pada khususnya.

Fakultas syari'ah IAIN Surakarta akan senantiasa berusaha secara terus menerus mendorong dan memfasilitasi para dosen untuk meningkatkan kualitas diri sebagai Mobilisator, pengembang, peneliti dan pentransfer ilmu pengetahuan baik kepada mahasiswa maupun kepada

masyarakat umum, sehingga Islam benar-benar menjadi agama peradaban yang membawa rahmat bagi alam semesta, bukan agama yang mengancam dan memprovokasi kehidupan umat manusia (*basysyiriin wa mundziriin*). Dengan misi inilah Allah mengutus Rasul-Nya, Muhammad Saw. Sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya, "*Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam*". (lihat QS. Al-Ambiya' (21): 107).

Dalam rangka mewujudkan misi Islam di atas, ada tiga hal penting yang seharusnya menjadi basis penghayatan dalam beragama oleh setiap Muslim/Muslimah yaitu: toleran, moderat dan akomodatif. Bagi umat Islam, keimanan yang hanya dibalut dengan simbol-simbol sangat tidak cukup. Orang yang telah beriman harus disempurnakan dengan amal dan ibadah yang baik, serta prilaku yang terpuji (*al-akhlaaq al-kariimah*).

Berjenggot panjang, memakai sorban dan bercelana complang, itu bagus. Tetapi hal-hal yang bersifat simbolik itu tidak cukup untuk dinilai bahwa dia telah mengamalkan ajaran Islam. Simbol adalah kulit yang siapapun bisa melakukannya hingga orang jahatpun dengan mudah menirunya. Jangan sampai hanya dengan simbol kita terpancing untuk menjustifikasi bahwa seseorang itu puritan atau abangan, sehingga kita terjebak dalam situasi seperti sekarang yang sudah sangat memprihatinkan. (lihat Said Agil Siraj, (2012), Ulama Sejangat Menggugat Salafi Wahabi).

Islam adalah agama yang mengajarkan pemeluknya untuk selalu berbuat baik bukan Agama perusak. Agama diturunkan untuk mengatur dan memperbaiki moralitas dan kepentingan manusia. Allah berfirman: "*Dan berbuat baiklah sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi.*

Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (QS. Al-Qashash (28): 77).

Oleh sebab itu, dengan terbitnya buku ini, diharapkan dapat membantu para pembaca untuk mengamalkan ajaran Islam dengan baik dan benar, tidak eksklusif tetapi inklusif, sehingga dengan memahami ajaran Islam secara benar akan membawa pada *Islam yang rahmatan lil 'aalamiin*.

Akhirnya, saya selaku Dekan Fakultas Syari'ah mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada semua peneliti, Pak Aris Widodo dan tim selaku editor serta semua pihak baik yang terlibat langsung maupun tidak langsung dalam proses penerbitan buku ini. Tidak lupa pula secara khusus saya mengucapkan terima kasih kepada Bapak Rektor IAIN Surakarta yang telah berkenan membiayai penelitian ini, sehingga dapat memotivasi para dosen untuk melakukan penelitian. Semoga buku ini dapat memberikan manfaat bagi kehidupan umat manusia dan secara khusus umat Islam.

Wassalaamu'alaikum wa rahmatullaahi wa barakaatuh.

Sukoharjo, 22 Desember 2014

Dekan Fakultas Syari'ah

IAIN Surakarta

Dr. M. Usman. S.Ag. M.Ag

NIP. 19681227 199803 1 003

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	vii
ARTIKEL 1 : PERKAWINAN, KELUARGA SAKINAH DAN MASYARAKAT MADANI : Studi Analisis tentang Hukum Keluarga Islam Perspektif UU No. 1 Tahun 1974 ..	1
A. Pendahuluan.....	2
B. Pembahasan.....	3
1. Perkawinan.....	3
2. Keluarga Sakinah.....	10
3. Masyarakat Madani.....	16
4. Undang - undang Nomor 1 Tahun 1974 sebagai Landasan Perkawinan, Keluarga Sakinah dan Masyarakat Madani	22
C. Penutup.....	27
Daftar Pustaka.....	29
ARTIKEL 2 : SANKSI PIDANA DALAM RUU HUKUM MATERIIL PENGADILAN AGAMA BIDANG PERKAWINAN: Tinjauan Teori Utilitarianisme	31
A. Pendahuluan	32
B. Pembahasan	37
1. Dikhotomi Tafsir terhadap Aturan Pencatatan.....	37
2. Perbandingan Ketentuan Sanksi Pidana dalam RUU HMPA dan Peraturan Lainnya.....	43
3. Sanksi Pidana dalam RUU HMPA : Sudut Pandang Utilitarianisme	55
C. Penutup	73
Daftar Pustaka	76

ARTIKEL 3 : IMPLEMENTASI PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NO. 46 / PUU-VIII / 2010 TERHADAP HAK PERDATA ANAK LUAR KAWIN	79
A. Pendahuluan.....	80
B. Pembahasan.....	87
1. Konsep Negara Hukum	87
2. Kewenangan dan Urusan Pemerintahan.....	89
3. Kewenangan dan Putusan Mahkamah Konstitusi	90
4. Tinjauan Tentang Akta Kelahiran Anak Luar Kawin.....	92
5. Implementasi Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46 / PUU-VIII / 2010 Terhadap Pencatatan Akta Kelahiran Anak Luar Kawin Di Dinas Kependudukan Dan Catatan Sipil Kota Surakarta.....	94
C. Penutup.....	103
Daftar Pustaka	104
ARTIKEL 4 : PEMAHAMAN DAN PELAKSANAAN ZAKAT PERTANIAN PETANI MUSLIM DI DESA PUCANGAN KECAMATAN KARTASURA SUKOHARJO	107
A. Pendahuluan.....	108
B. Pembahasan.....	111
1. Kewajiban Zakat Pertanian	111
2. Desa Pucangan dan Perkembangan Islam di Dalamnya	119
3. Faktor - Faktor Penyebab Belum Terbayarkannya Zakat Pertanian di Desa Pucangan.....	132
C. Penutup.....	137
Daftar Pustaka	140

ARTIKEL 5 : PELUANG DAN KENDALA PENGEMBANGAN QARDHUL HASAN DI LEMBAGA KEUANGAN SYARI'AH.....	143
A. Pendahuluan	144
B. Pembahasan	147
1. Pengertian Qardh	147
2. Dasar Hukum Qardh.....	148
3. Rukun dan Syarat.....	150
4. Ketentuan Qardh	151
5. Pelaksanaan Qardhul Hasan di LKS... ..	152
6. Peluang dan Kendala Pengembangan Qardhul Hasan di LKS.....	159
C. Penutup	165
Daftar Pustaka.....	167
ARTIKEL 6 : TRANSFORMASI QISAS DALAM SISTEM HUKUM MODERN	171
A. Pendahuluan	172
B. Pembahasan	179
1. Pengertian <i>Qisas</i>	179
2. Bentuk Jarimah <i>Qisas</i>	180
3. Klasifikasi Hukum <i>Qisas</i>	182
4. Pembuktian <i>Qisas</i>	184
5. Transformasi <i>Qisas</i> dalam Sistem Hukum Modern.....	186
C. Penutup	197
Daftar Pustaka.....	199
ARTIKEL 7 : KONSEP BERNEGARA AL-MAWARDI.....	201
A. Pendahuluan	202
B. Pembahasan	203
1. Biografi Intelektual Imam Al-Mawardi.....	203
2. Pemikiran Kenegaraan Iman Al-Mawardi.....	207
3. Pengaruh Pemikiran Al-Mawardi.....	233
C. Penutup	239
Daftar Pustaka.....	242

ARTIKEL 8 : PROPORSIONAL	MENYIKAPI	
	PERBEDAAN (IKHTILĀF):	
	Telaah Atas	
	Kitab <i>Al-Inṣāf Fī Bayān Asbāb Al-Ikhtilāf</i>	
	Karya Syāh Walī Allāh Ad-Dahlawī	
	(1114-1176 H / 1702-1763 M).....	245
	A. Pendahuluan.....	246
	B. Pembahasan.....	248
	1. Ad – Dahlawi dan Kecenderungan	
	Intelektualitasnya.....	248
	2. Menelusuri Jejak <i>Ikhtilāf</i> Dalam <i>Al-</i>	
	<i>Inṣāf</i>	256
	3. Menimbang <i>Al-Inṣāf</i> ad-Dahlawi	274
	C. Penutup.....	279
	Daftar Pustaka	281
ARTIKEL 9 : PETA GERAKAN KEAGAMAAN di	WONOGIRI : Studi Kasus Fikih	
	Toleransi dan Sikap Keberagamaan	283
	A. Pendahuluan.....	283
	B. Pembahasan.....	287
	1. Profil Wonogiri.....	292
	2. Peta Gerakan Keagamaan di	
	Wonogiri.....	296
	3. Kerukunan Kehidupan Beragama.....	301
	4. Karakteristik Ajaran Gerakan	
	Keagamaan di Wonogiri.....	303
	5. Perkembangan Gerakan Keagamaan	
	di Wonogiri.....	306
	C. Penutup.....	309
	Daftar Pustaka	311

PROPORSIONAL MENYIKAPI PERBEDAAN
(*IKHTILĀF*): Telaah Atas Kitab *Al-Inṣāf Fī Bayān Asbāb*
Al-Ikhtilāf Karya Syāh Wafī Allāh Ad-Dahlawī
(1114-1176 H / 1702-1763 M)

Oleh: Sidik²⁴¹

Abstrak:

Tulisan ini menganalisis bagaimana bentuk sikap proporsionalitas (*al-inṣāf*) ad-Dahlawī dalam merespon persoalan *ikhtilāf* sebagaimana tertuang dalam bukunya *Al-Inṣāf Fī Bayān Asbāb Al-Ikhtilāf*. Tulisan ini juga menganalisis apa tujuan di balik sikap proporsionalitas itu. Kajian ini menemukan bahwa proporsionalitas ad-Dahlawi dalam merespon *ikhtilāf* terlihat dari sikap berimbangannya dalam menjelaskan perbedaan dan sebab-sebabnya, tanpa pemihakan. Ia juga objektif dan kritis. Sikap demikian dikemukakannya dengan tujuan menyadarkan masyarakatnya (India abad ke-18) bahwa perbedaan pandangan itu sesuatu yang wajar dan harus disikapi secara wajar pula. Ini bisa terwujud jika masyarakat memiliki kemandirian dalam memahami ketentuan hukum Islam. Kemandirian ini akan menghilangkan fanatisme dan taklid buta terhadap pandangan tertentu. Namun, bagi masyarakat awam yang tidak mampu memahami secara mandiri, maka taklid menjadi wajib baginya.

Kata-Kunci: *Ikhtilāf*, proporsional, mazhab, taklid, mujtahid.

²⁴¹ Dosen Fakultas Syariah IAIN Surakarta

A. Pendahuluan

Perbedaan pandangan (*ikhtilāf*) dalam hukum Islam (*fiqh*) adalah sesuatu yang niscaya (tak terhindarkan). Bahkan Imam asy-Syāṭi'i, sebagaimana dikutip Azizy,²⁴² menegaskan bahwa *ikhtilāf* tidak mungkin dihindari dan dihilangkan. Paling jauh, ia hanya bisa diminimalisir. Senada dengan ini, Qarḍāwī, seperti dikemukakan Arfan,²⁴³ juga menyatakan bahwa *ikhtilāf* merupakan sesuatu yang pasti terjadi. Lebih dari itu, Imam asy-Syāṭibī, lanjut Arfan,²⁴⁴ menilai bahwa selain tak terhindarkan, *ikhtilāf* juga merupakan warisan yang amat berharga bagi umat Islam.

Keniscayaan *ikhtilāf* ini, tampaknya didasarkan pada kenyataan bahwa *fiqh* merupakan sebuah produk penalaran (*intellectual exercise*) ahli hukum (*fuqahā'*) yang bersifat relatif (*zann*). Sebagai produk penalaran yang berhubungan erat dengan subjektifitas daya pikir, tingkat pengetahuan, latar sosial, dan sebagainya, maka keragaman pandangan sudah pasti sulit dihindarkan. Namun demikian, sepanjang *ikhtilāf* itu dihasilkan dalam kerangka dialog dan bukan *jadal* (berbantahan), maka ia justru bernilai positif bagi perkembangan *fiqh* itu sendiri. Ini disebabkan karena,

²⁴²A. Qodry Azizy, "Juristic Differences in Islamic Law: Its Meaning, Early Discussion, and Reasons (A Lesson for Contemporary Characteristic)", dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2, July-Desember, 2001, hlm. 269.

²⁴³ Abbas Arfan, *Genealogi Pluralitas Mazhab dalam Hukum Islam*, Cet. 1 (Malang: UIN-Malang Press, 2008), hlm. 107-108.

²⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 117.

seperti dikemukakan Arfan dan Sirry,²⁴⁵ melalui *ikhtilāf* itu akan terlihat perbedaan pandangan ulama yang bisa dijadikan bahan kajian, masukan, dan perbandingan di masa datang. Hal ini tentu saja akan berdampak positif bagi masa depan *fiqh*. Dalam konteks ini benarlah jika dikatakan bahwa perbedaan di kalangan umat itu adalah rahmat (*ikhtilāf ummatī rahmah*). Benarlah pula jika Imam asy-Syātibī, seperti dirujuk Azizy,²⁴⁶ mengatakan bahwa orang yang tidak mengenal *ikhtilāf*, ia belum mencium aromanya *fiqh* (*man lā ya'rif ikhtilāf lam yasyumma rā'ihah al-fiqh*).

Namun lain halnya jika *ikhtilāf* dilahirkan dalam kerangka *jadal*. Ia hanya akan mewariskan fanatisme (*ta'aṣṣub*) dan penerimaan secara buta (*taqfīd*). Ini tentu saja akan berdampak negatif bagi perkembangan *fiqh*. Lebih dari itu, kondisi demikian pada urutan berikutnya juga dapat memicu ketegangan dan bahkan friksi yang akan berdampak buruk bagi kehidupan masyarakat. Sehingga tidak heran jika sikap *ta'aṣṣub* dan *taqfīd* ini dituding menjadi salah satu sebab keterbelakangan umat Islam.

Memperhatikan potensi ganda (positif-negatif) persoalan *ikhtilāf* itu, maka mendudukkannya secara proporsional (*al-inṣāf*) menjadi penting. Salah satu karya perintis di bidang ini pada masa modern, setidaknya di India, adalah kitab *al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*,²⁴⁷

²⁴⁵ Abbas Arfan, *Ibid.* Lihat juga Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam Sebuah Pengantar*, Cet. 2 (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 65.

²⁴⁶ A. Qodry Azizy, "Juristic...", hlm. 267.

²⁴⁷ Syāh Wafī Allāh Ad-Dahlawī, *Al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*, Cet. 3 (Beirūt: Dār An-Nafā'is, 1968).

karya Syāh Wafī Allāh ad-Dahlawī (1114-1176 H / 1702-1763 M). Selanjutnya, bagaimana sebenarnya wujud proporsionalitas dalam menyikapi *ikhtilāf* yang diusung oleh ad-Dahlawī? Mengapa ia menawarkan sikap demikian? Sebelum menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, secara berturut-turut akan diulas lebih dahulu sosok ad-Dahlawī dan kecenderungan intelektualitasnya. Kemudian akan digambarkan bagaimana substansi *ikhtilāf* dalam kitabnya; *al-inṣāf*. Terakhir, akan dianalisis wujud dan tujuan sikap proporsionalitas ad-Dahlawī.

B. Pembahasan

1. Ad-Dahlawī dan Kecenderungan Intelektualitasnya

Nama lengkapnya adalah Aḥmad bin ‘Abd ar-Raḥīm. Ia dilahirkan di sebuah Desa dekat Delhi pada 4 Syawal 1114 H (1702 M) dan wafat pada 29 Muharram 1176 H (1763 M) di usia 61 tahun. Ia tumbuh dari keluarga religius dan intelek. Ayahnya seorang ulama dan sufi terkemuka pada masanya, penyusun “*al-Fatāwā al-Hindiyyah*”. Konon, sebagaimana dikemukakan ad-Dahlawī dalam “*al-‘Imdād fi Ma’āṣir al-Ajdād*”, silsilah keluarganya tersambung sampai pada ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb.²⁴⁸

Ad-Dahlawī dikenal sebagai seorang intelektual Muslim India terkemuka di abad ke-18. Ia juga seorang penulis terkemuka dalam berbagai topik keislaman yang ditulis dalam bahasa Arab dan Persi. Oleh sebagian

²⁴⁸ Aḥmad Rātib ‘Armūsy, “Tarjamah al-Mu‘allif (Wali Allāh ad-Dahlawī)”, dalam Syāh Wafī Allāh Ad-Dahlawī, *Al-Inṣāf...*, hlm. 7-8.

sejarawan, ia juga dipandang sebagai pahlawan nasionalis dan aktivis politik awal. Belakangan, ia juga dikenal sebagai bapak intelektual, khususnya di kawasan Muslim Asia Selatan.²⁴⁹ Fazlur Rahman (w. 1988 M)²⁵⁰ menyebutnya sebagai seorang yang produktif dan pemikirannya berpengaruh tidak hanya di India tapi juga di jazirah Arab. Bahkan menurut Rahman, “jika diteliti pengajaran hadis secara seksama, maka mayoritas ahli hadis di India pernah belajar padanya.” Terkait pengaruh intelektual ad-Dahlawī di India, Harun Nasution²⁵¹ menuturkan bahwa gagasan pembaruannya menginspirasi puteranya Syāh ‘Abd al-‘Azīz (1746-1823 M) bersama muridnya dalam melakukan gerakan *Mujāhidīn* melawan pengaruh Inggris. Tidak hanya itu, lanjut Nasution, salah seorang cucu dari putranya Syāh ‘Abd al-‘Azīz yang bernama Maulanā Muḥammad Ishāq, juga melanjutkan gagasan-gagasannya dengan mendirikan Madrasah Deoband --sebuah perguruan tinggi setara al-Azhar di India-- yang melahirkan banyak ulama terkemuka selanjutnya. Namun begitu, menurut Rahman,²⁵² meski berada di jajaran pemikir Muslim level atas, ad-Dahlawī merasa belum menjadi orang yang terkenal.

²⁴⁹ Marcia K. Hermansen, “Wali Allāh, Syāh (1703-1762)”, dalam John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N., Jilid 6, Cet. 2 (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 153-155.

²⁵⁰ Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia, Cet. 1 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 245.

²⁵¹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. 9 (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 156-164.

²⁵² Fazlur Rahman, *Gelombang...*, hlm. 245.

Reputasi intelektual ad-Dahlawī yang menjulang itu tentu tidak datang begitu saja. Semua itu didapat karena proses intelektual tertentu dan pengumpulannya yang intens dengan situasi sosial yang mengitarinya. Sentuhan awal intelektualitasnya didapat dari ayahandanya, Syāh ‘Abd ar-Rahīm (w. 1719 M), terutama perkenalannya terhadap tradisi tarekat. Adalah ayahandanya yang mengajarkan tarekat Naqsyabandiyah padanya pada usia 15 tahun. Pada tahun itu pula, ad-Dahlawī menyelesaikan pendidikannya di bidang studi Islam. Ia kemudian diizinkan untuk mengajar di sekolah milik ayahnya (tahun 1763 M).²⁵³

Setelah 12 tahun mengajar dan mempelajari agama, pada tahun 1731 M, ia menunaikan ibadah haji dan kemudian menetap di Makkah dan Madinah selama 14 bulan. Selama di Hijaz, ia belajar hadis, fikih, dan ajaran sufi. Salah seorang guru yang memiliki pengaruh besar terhadapnya adalah Syaikh Abū Ṭāhir al-Kurḍī al-Madanī (w. 1733 M). Ia juga secara serius mempelajari *al-Muwatta’a* karya Imam Mālik (93-179 H).²⁵⁴

Sekembalinya dari Hijaz ia produktif berkarya. Salah satu karya terpenting ad-Dahlawī adalah “*Hujjah Allāh al-Bālighah*”. Menurut Sayyid Sābiq, karya yang menjelaskan rahasia hukum Islam dan falsafahnya ini, merupakan karya yang langka dan karya rintisan di bidangnya. Karya ini juga sekaligus menunjukkan bahwa

²⁵³ Marcia K. Hermansen, “Walī Allāh...”, hlm. 154.

²⁵⁴ *Ibid.*

penulisnya, kata Sābiq, adalah seorang pemikir besar Islam.²⁵⁵

Secara keseluruhan, karya ad-Dahlawī baik dalam bahasa Arab maupun Persi, sebenarnya lebih dari seratus. Namun, hanya tinggal beberapa saja yang dapat ditemukan. Di antara daftar karya beliau yang tertulis dalam bahasa Arab yang masih bisa ditemukan adalah:²⁵⁶

1. *Al-Fath al-Munir* (tentang *gharīb al-Qur'an*)
2. *Hujjah Allāh al-Bālighah* (tentang rahasia syari'ah)
3. *Al-Budūr al-Bazighah* (tentang tauhid)
4. *Al-Khair al-Kasir*
5. *At-Tafhimāt al-Ilāhiyyah*
6. *Fuyūd al-Haramāin* (tentang kesaksian, pengetahuan, dan ruhani)
7. *Al-Muswā fi Syarḥ Muwaṭṭa' Mālik*
8. *An-Nawadir min Ḥadīṣ Sayyid al-Awā'il wa al-Awākhir*
9. *Al-Faḍl al-Mubīn fi al-Musalsal min Ḥadīṣ an-Nabi al-Amīn*
10. *Al-Arba'ūn Ḥadīṣan*
11. *Ad-Darr as-Šamīn fi Mubsyirāt an-Nabi al-Amīn*
12. *Al-Irsyād ilā Muhimmāt 'Ilm al-Isfād*
13. *Tarājum al-Bukharī*
14. *Syarḥ Tarājum Ba'd Abwāb al-Bukharī*
15. *Al-Inṣāf fi Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*
16. *Aqd al-Jayyid fi Aḥkām al-Ijtihād wa at-Taqlid*
17. *Al-Qaul al-Jamīl*

²⁵⁵ Aḥmad Rātib 'Armūsy, "Tarjamah...", hlm. 10.

²⁵⁶ *Ibid.* hlm. 10-12.

18. *Al-Lamhāt*
19. *Ta'wīl al-Aḥādīs*
20. *As-Sir al-Maktūm fī Asbāb Tadwīn al-'Ulūm*
21. *Al-Maktūb al-Madanī*
22. *Al-Maktūbāt*
23. *Ḥusn al-'Aqīdah*
24. *Atyab an-Naghm fī Madḥ Sayyid al-'Arab wa al-'Ajm*
25. *Al-Muqaddimah as-Sunniyyah fī Intiṣār al-Firqah as-Sunniyyah*
26. *Az-Zahrawān*
27. *Syifā' al-Qulūb*
28. *Dīwān asy-Syi'r al-'Arabī.*

Dari karya-karya yang dihasilkannya, pada umumnya ad-Dahlawī cenderung memaparkannya secara historis dan sistematis disertai upaya menjelaskan dan menengahi.²⁵⁷ M. Iqbal (w. 1938 M) dan Fazlur Rahman, menilai bahwa gagasan-gagasan ad-Dahlawī merupakan bentuk respons terhadap krisis zamannya dengan cara mengakomodasi berbagai pandangan hukum dan ideologi, menyerukan pembaruan ijtihad, dan mencari spirit di balik tradisi.²⁵⁸

Dalam nada yang hampir sama, Daniel W. Brown²⁵⁹ mengungkapkan bahwa melalui gagasan-gagasannya, ad-Dahlawī berupaya melakukan

²⁵⁷ Marcia K. Hermansen, "Wali Allāh...", hlm. 154.

²⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 155.

²⁵⁹ Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Redianti dan Entin Sriani Muslim, Cet. 1 (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 38-40.

transformasi sosial berbasis sumber asli. Bagi ad-Dahlawī, lanjut Brown, *sunnah* merupakan basis utama hukum Islam. Karenanya, *status quo* hukum Islam dapat diteliti berdasarkan pada hadis. Secara personal, ad-Dahlawī merasa bahwa dirinya mampu mempelajari secara langsung sumber-sumber klasik itu. Namun, harus dipahami bahwa semangat ini dikemukakannya untuk menegaskan penolakannya terhadap taklid dan upayanya untuk menghidupkan ijtihad individu dalam soal hukum Islam. Karena itu pula, ia menempatkan sistem hukum empat mazhab setelah *sunnah*. Dengan kata lain, ia menolak taklid buta terhadap hukum Islam, mendukung ijtihad, dan menempatkan *sunnah* pada kedudukan utama.

Dengan kecenderungan demikian, tidak heran jika Sirry²⁶⁰ mengelompokkan ad-Dahlawī dalam konteks kecenderungan ulama pada era kebangkitan fikih (akhir abad 13 H/19 M) sebagai kalangan tradisionalisme.²⁶¹ Menurut Sirry, kalangan tradisionalisme ini menekankan keharusan kembali kepada al-Qur'an dan *sunnah*. Mereka mengecam taklid dan penerimaan buta terhadap otoritas abad pertengahan. Sebagai gantinya, mereka mengharuskan mengikuti ulama salaf (sahabat dan *tabi'in*). Ciri utama kalangan ini adalah menjunjung tinggi *sunnah* dan berpandangan literalis terhadap al-

²⁶⁰ Mun'im A. Sirry, *Sejarah...*, hlm. 154.

²⁶¹ Selain tradisionalisme, kecenderungan ulama pada era kebangkitan fikih ini adalah: modernisme (membangun fikih baru), survivalisme (berpijak pada fikih lama), dan neo-survivalisme (merespon perubahan dan kondisi sosial). Lihat *Ibid.*, hlm. 153-154.

Qur'an. Mereka juga menolak *ikhtilāf*. Bagi mereka, *ikhtilāf* harus dirujuk pada hadis, bukan pada pendapat para imam mazhab.

Dengan kecenderungan seperti itu, lebih lanjut Sirri²⁶² menyamakan gagasan-gagasan ad-Dahlawī sebagaimana kecenderungan salafi yang diusung oleh Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb (1703-1792 M). Kecenderungan salafiyah ini ditandai oleh keinginan menghilangkan sama sekali otoritas ulama pertengahan dan menyerukan kembali pada al-Qur'an dan sunnah secara radikal sebagai sumber utama hukum Islam.

Namun demikian, pandangan Sirri yang menyamakan gagasan ad-Dahlawī dengan gagasan salafiyah Wahhabi di atas tampaknya tidak sepenuhnya benar. Sebagaimana dikemukakan Nasution,²⁶³ sebutan Wahhabi bagi gagasan ad-Dahlawī itu lebih sering muncul dari literatur Barat. Mereka manamakan kecenderungan gagasan ad-Dahlawī itu sebagai Gerakan Wahabiah India. Sementara, penulis-penulis Islam India-Pakistan, menurut Nasution, cenderung menolak istilah tersebut. Ini disebabkan karena keduanya berbeda. Setidaknya, wahabiah menolak tarekat dan ajaran sufi. Sementara, gagasan-gagasan ad-Dahlawī malah tidak menentangnya dan mendukung tasawuf yang bersifat moderat. Dalam istilah Hermansen,²⁶⁴ ia membangun sufi eklektik.

²⁶² *Ibid.*, hlm. 158.

²⁶³ Harun Nasution, *Pembaharuan...*, hlm. 164.

²⁶⁴ Marcia K. Hermansen, "Wafī Allāh...", hlm. 155.

Senada dengan Nasution, John L. Esposito²⁶⁵ juga menegaskan bahwa gagasan ad-Dahlawī berbeda dengan kecenderungan wahabi. Memang benar bahwa ad-Dahlawī menolak penyelewengan moral masyarakat, sinkretisme berlebihan dalam ajaran sufi, dan menyerukan pemurnian Islam. Namun, lanjut Esposito, sikap perombakannya tidak seradikal wahabi. Ia tidak merombak secara total keadaan masyarakatnya dan menggantikannya dengan model kehidupan salaf. Tapi, ia mencoba memperbaiki praktik dan akidah masyarakat di bawah sorotan generasi salaf. Ia tidak membasmi sufi, namun memberikan bentuk baru dan memurnikannya. Karena itu pula, ia mendukung penafsiran ulang terhadap warisan Islam abad pertengahan guna merespons situasi yang berkembang. Semua ini dilakukan karena bagi ad-Dahlawī, memperbaiki kehidupan masyarakat akan berdampak positif bagi kebangkitan kembali kekuatan umat Islam.

Keyakinan dan semangat perjuangan ad-Dahlawī seperti itu bisa dimaklumi, mengingat kondisi sosial umat Islam (India) yang berkembang saat itu. Menurut Brown,²⁶⁶ ad-Dahlawī hidup pada masa ketika umat terjangkit berbagai penyakit. Di antaranya: penyimpangan terhadap sunnah, diracuni oleh bid'ah dan taklid terhadap penafsiran hukum klasik, serta menjamurnya praktik sufi. Lebih dari itu, secara politik,

²⁶⁵ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Sou'yb, Cet. 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 50.

²⁶⁶ Daniel W. Brown, *Menyoal...*, hlm. 38.

umat Islam juga mengalami kemunduran pasca jatuhnya kekuasaan Islam di bawah Aurangzeb tahun 1708.

Di tengah kondisi demikian maka tidak aneh jika ad-Dahlawī berupaya melakukan transformasi sosial. Dari sisi politik, ia berupaya menggalang dan menghidupkan kembali semangat jihad guna membangun kekuatan politik umat Islam. Dari sisi keagamaan, ia berupaya memperbaiki kehidupan moral masyarakat. Ia juga berupaya memurnikan umat Islam dari bid'ah dan pengaruh paganisme (keberhalaan).²⁶⁷

2. Menelusuri Jejak *Ikhtilāf* Dalam *Al-Inṣāf*

Di tengah situasi sosial intelektual sebagaimana dikemukakan di atas, ad-Dahlawī menulis kitabnya; *al-Inṣāf*. Lebih dari itu, sebagaimana diturkannya, buku ini secara khusus disusun sebagai pertanggungjawaban dirinya atas kemampuan memahami sebab-sebab perbedaan (*ikhtilāf*) yang terjadi dalam Islam. Selain itu, buku ini merupakan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan padanya tentang sebab-sebab perbedaan itu.²⁶⁸

Buku yang diterbitkan oleh Dār an-Nafā'is tahun 1968 ini merupakan terbitan ulang untuk edisi-edisi yang pernah terbit sebelumnya, namun telah disertai tinjauan (*taḥqīq*) oleh Syaikh 'Abd al-Fattāh Abū Ghaddah. Tinjauan itu dibutuhkan mengingat, terbitan-terbitan sebelumnya dipandang sulit dipahami karena tidak

²⁶⁷ Lihat Aḥmad Rātib 'Armūsy, "Tarjamah...", hlm. 8-9 dan Daniel W. Brown, *Menyoal...*, hlm. 38.

²⁶⁸ Syāh Wafī Allāh Ad-Dahlawī, *Al-Inṣāf...*, hlm. 14.

disertai anotasi-anotasi yang membantu memudahkan pembaca memahami gagasan ad-Dahlawī.²⁶⁹

Secara keseluruhan, dalam buku setebal 113 halaman ini, ad-Dahlawī mengulas secara historis, sebab-sebab perbedaan yang terjadi sejak masa sahabat, tabi'in, imam mazhab, ahli hadis (tekstualis) dan ahli *ra'y* (rasionalis), masa empat abad pertama dan setelahnya, dan masa taklid terhadap empat mazhab. Berdasarkan paparan historis itu, dalam buku ini, penyusun dapat merekam persoalan *ikhtilāf* pada masa Rasul, sahabat, tabi'in, imam mazhab, kondisi empat abad pertama hijriyah, dan kondisi setelah empat abad pertama itu.

a. *Ikhtilāf* Pada Masa Rasul

Meski persoalan *ikhtilāf* pada dasarnya juga telah terlihat pada masa Rasul, namun tampaknya hal ini tidak menjadi fokus perhatian ad-Dahlawī dalam bukunya. Hemat penyusun, hal ini disebabkan karena ad-Dahlawī memandang bahwa sekalipun *ikhtilāf* terjadi pada masa Rasul, namun ia dapat dinetralisir oleh Beliau. Lebih dari itu, saat itu, apapun yang difatwakan, diputuskan, dan yang ditegur oleh Rasulullah, semuanya dipatuhi oleh sahabat. Karenanya, saat itu, *fiqh* belum menjadi topik *ikhtilāf*.²⁷⁰

Namun begitu, menurut ad-Dahlawī, sahabat pada masa Rasul sudah mulai mencoba memahami indikasi-indikasi (*qarīnah*) dari keputusan-keputusan yang disampaikan Beliau. Meski begitu, hal ini tidak

²⁶⁹ Lihat "Pengantar Penerbit", dalam *Ibid.*, hlm. 5-6.

²⁷⁰ Syāh Wafī Allāh Ad-Dahlawī, *Al-Insāf...*, hlm. 18.

dimaksudkan untuk menyusun kaidah-kaidah hukum tertentu. Itu dilakukan semata menambah ketenangan batin dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum.²⁷¹

b. *Ikhtilāf* Pada Masa Sahabat

Setelah Rasulullah wafat, para sahabat kemudian tersebar ke berbagai wilayah. Mereka pun menjadi contoh bagi masyarakat lain. Seiring perkembangan, berbagai masalah pun bermunculan. Para sahabat memberikan fatwa berdasarkan apa yang mereka dapatkan dari Rasulullah. Jika mereka tidak menemukan jawaban dari yang ditinggalkan Rasul, para sahabat berijtihad dengan akal mereka. Mereka mencari '*illat* hukum yang ditetapkan Rasul, lalu mereka menentukan hukum berdasarkan '*illat* itu.²⁷²

Di tengah kondisi demikianlah, *ikhtilāf* di kalangan sahabat mulai muncul. *Ikhtilāf* tersebut terjadi karena beberapa sebab, di antaranya: **Pertama**, perbedaan kadar sampai tidaknya hadis pada sahabat. Sebagian sahabat mendengar suatu hadis, sebagian yang lain tidak.²⁷³ Dalam konteks ini, terdapat beberapa bentuk: pandangan sahabat terkadang sejalan dengan hadis yang belum diketahuinya.²⁷⁴ Terkadang pula, pandangan

²⁷¹ *Ibid.*, hlm. 22.

²⁷² *Ibid.*, hlm. 23.

²⁷³ *Ibid.*, hlm. 23.

²⁷⁴ Contohnya: "An-Nasā'ī dan lainnya meriwayatkan bahwa Ibn Mas'ūd ditanya soal perempuan yang ditinggal wafat suaminya, padahal ia belum menentukan maharnya. Ibn Mas'ūd mengatakan: Aku tidak pernah melihat Rasul menetapkan soal ini. Masyarakat berbeda pandangan dan membicarakan soal ini. Kemudian Ibn Mas'ūd

sahabat berbeda dengan hadis yang lebih logis, sehingga ia membatalkan pandangannya.²⁷⁵ Bisa jadi, sahabat mempertahankan pandangannya dan mengkritik hadis.²⁷⁶ Bisa pula, sahabat tidak mendengar hadis sama sekali.²⁷⁷

Kedua, perbedaan dalam memahami tindakan Nabi. Terkadang, sahabat sama-sama melihat tindakan Nabi. Namun, mereka berbeda memahami apakah tindakan itu berakibat sunnah atau *mubāh*.²⁷⁸ Bisa pula, mereka salah sangka terhadap tindakan Nabi itu.²⁷⁹ Bisa

berijtihad dan berpandangan bahwa wanita itu berhak mahar sebagaimana perempuan pada umumnya, tidak kurang dan tidak lebih, berhak 'iddah dan juga waris. Kemudian Ma'qil bin Yasar bersaksi bahwa Rasul menentukan seperti itu. Ibn Mas'ūd pun sangat senang mendengar hal itu. Bahkan ia tak pernah sesenang itu sebelumnya." Lihat *Ibid.*, hlm. 23.

²⁷⁵ Contoh: "Diriwayatkan dari Abū Hurairah r.a. bahwa siapa yang janabah ketika subuh maka batal puasanya." Tapi kemudian sebagian istri Nabi mengabarkan informasi yang berbeda dengan riwayat Abū Hurairah. Ia pun kemudian merujuk pandangan para istri Nabi itu." Lihat *Ibid.*, hlm. 24.

²⁷⁶ Contoh: "Sebagaimana diriwayatkan bahwa Fātimah bint Qāis bersaksi di hadapan 'Umar bahwa dirinya ditalak tiga oleh Rasul, namun ia tidak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal. 'Umar kemudian menolak kesaksian ini dan menegaskan bahwa kami tidak akan meninggalkan al-Qur'an hanya karena perkataan seorang wanita yang kami tidak tahu apa dia jujur atau berdusta. Padahal, ia mendapatkan nafkah dan tempat tinggal." Lihat *Ibid.*, hlm. 24.

²⁷⁷ Contoh: "Az-Zuhrī meriwayatkan bahwa Hindun tidak mengetahui keringanan yang diberikan Rasul terhadap wanita istihadah. Ia menangis karena telah meninggalkan salat." Lihat *Ibid.*, hlm. 27.

²⁷⁸ Contoh: "Diriwayatkan bahwa Rasulullah turun ke suatu lembah ketika di Arafah. Atas dasar itu Abū Hurairah dan Ibn Umar berpandangan bahwa hal itu termasuk sunnah haji. Sedangkan 'Aisyah dan Ibn 'Abbās menganggapnya sebagai *mubāh*." Lihat *Ibid.*, hlm. 27.

²⁷⁹ Contoh: Rasulullah melaksanakan haji. Sebagian sahabat menganggapnya melaksanakan haji *tamattu'*, sebagian lagi

jadi, sahabat kurang cermat memaknai tindakan Nabi.²⁸⁰
Bisa juga, sahabat lupa terhadap yang dilakukan Nabi.²⁸¹
Atau, dapat pula sahabat berbeda menangkap 'illat dari perbuatan Nabi.²⁸²

Ketiga, perbedaan dalam mengkompromikan informasi yang bertentangan. Misalnya, Rasulullah Saw. membolehkan mut'ah ketika di Khaibar, kemudian melarangnya. Lalu ketika di Tāwus, Rasul kembali membolehkannya, kemudian melarangnya kembali. Ibn 'Abbās berpendapat bahwa mut'ah dibolehkan karena darurat, dan dilarang karena kondisi darurat itu sudah hilang. Sehingga, hukumnya adalah dilarang. Sedangkan menurut jumhur, keringanan untuk melakukan mut'ah

menganggapnya melaksanakan haji *qirān*, dan lainnya menganggapnya melaksanakan haji *ifrād*. Lihat *Ibid.*, hlm. 28.

²⁸⁰ Contoh: Ibn 'Umar meriwayatkan dari Nabi bahwa mayat diazab karena tangisan keluarganya. 'Aisyah menganggap Ibn 'Umar tidak cermat memahami hadis. Rasulullah Saw. melewati orang Yahudi yang menangisi mayat. Rasul mengatakan: "mereka menangisi mayat, sementara ia diazab di dalam kuburnya". Ibn Umar mengira bahwa azab itu ditimpakan akibat tangisan. Ia juga mengira bahwa hal demikian berlaku untuk semua mayat. Lihat *Ibid.*, hlm. 29.

²⁸¹ Misalnya, diriwayatkan bahwa Ibn 'Umar mengatakan: "Rasulullah melaksanakan Umrah pada bulan Rajab. Kemudian hal itu didengar oleh Aisyah dan ia mengatakan bahwa Umar telah lupa." Lihat *Ibid.*, hlm. 29.

²⁸² Misalnya, soal berdiri untuk jenazah. Menurut satu pendapat, alasannya karena menghormati malaikat. Sehingga berlaku baik bagi mayat kafir maupun muslim. Pendapat lain mengatakan, karena ngerinya kematian. Sehingga berlaku umum bagi mayat mukmin dan kafir. Pendapat lain mengatakan, karena lewatnya jenazah Yahudi di hadapan Rasul dan beliau tidak suka jika jenazah itu posisinya di atas kepala beliau. Karena itu, berdiri atas jenazah dikhususkan bagi jenazah kafir. Lihat *Ibid.*, hlm. 30.

adalah *mubāh*, dan larangan itu menghapus keringanan tersebut.²⁸³

c. *Ikhtilāf* Pada Masa *Tabi'in*

Selanjutnya, "warisan" *ikhtilāf* produk generasi sahabat itu beralih pada generasi *tābi'in*. Ini karena mereka (*tābi'in*) mengikuti, menjaga, dan memahami pandangan-pandangan sahabat yang mudah diikuti. Mereka mengkompromikan (*al-jam'*) pandangan yang berbeda, memperkuat (*tarjih*) sebagian pandangan, dan mengenyampingkan (*iḍmiḥāh*) sebagian pandangan.²⁸⁴

Dari aktifitas-aktifitas demikian, maka lahirlah sejumlah tokoh fikih dari kalangan *tābi'in* di beberapa daerah. Di antaranya Sa'id bin al-Musayyab, Sa'im bin 'Abd Allāh bin 'Umar, az-Zuhri, al-Qāḍi Yahya bin Sa'id, dan Rabi'ah bin 'Abd ar-Rahmān di Madinah. Kemudian, 'Aṭā' bin Abī Rabaḥ di Makkah. Lalu, Ibrahim an-Nakha'i dan asy-Sya'bi di Kufah. Selanjutnya, Hasan al-Baṣri di Basrah. Kemudian, Ṭāwus bin Kaisān di Yaman. Terakhir, Makḥul di Syam.²⁸⁵ Dari tokoh-tokoh tersebutlah, hadis, fatwa sahabat, perkataan, dan mazhab mereka tersebar. Para *tābi'in* itu menetapkan hukum berdasarkan fatwa para sahabat, pendapat-pendapat mereka, kesepakatan-kesepakatan mereka, analogi, dan tarjih. Jika tidak ditemukan jawaban, maka mereka mempertimbangkan isyarat (*īmā'*) dan tuntutan (*iqtiḍā'*) kebutuhan.²⁸⁶

²⁸³ Lihat *Ibid.*, hlm. 30.

²⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 31.

²⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 31.

²⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 32.

Pada masa ini, perbedaan pandangan dalam hukum Islam disebabkan karena para ahli fikih berbeda dalam menggunakan penalaran (*ra'y*) dan hadis sebagai dasar penetapan hukum. Di satu sisi, terdapat kalangan yang menghindari penggunaan penalaran (*ra'y*), berfatwa, dan beristinbat, kecuali terpaksa. Mereka lebih memfokuskan diri pada riwayat hadis Nabi. Mereka berprinsip untuk tidak memberikan pandangan hukum selain yang ditemukan dalam *nass* (al-Qur'an dan hadis).²⁸⁷ Mereka ini dikenal dengan kalangan *ahl al-hadis*.

Dengan prinsip seperti itu, tidak heran jika muncul upaya-upaya pengumpulan, validasi, dan bahkan pembukuan terhadap hadis dan *asar* oleh beberapa tokoh yang kemudian dikenal sebagai ahli hadis. Di antara yang populer adalah Bukhārī, Abū Dāud, Aḥmad bin Hanbal, dan Ishāq bin Rahāwāih. Mereka rela berkunjung ke berbagai daerah. Sehingga, terhimpunlah hadis dan *asar* dalam jumlah yang besar.²⁸⁸

Bermodal kumpulan hadis dan *asar* itulah serta *istinbāt* pada keumuman *nass*, mereka memberikan pandangan hukum. Mereka tidak mau mengikuti (taklid) pada pandangan terdahulu, selama terdapat hadis-hadis dan *asar-asar* yang bertentangan dengannya. Mereka lebih mengikuti hadis-hadis Rasul dan *asar-asar* sahabat, tabi'in, dan mujtahid berdasarkan kaidah yang telah

²⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 46-47.

²⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 47-49.

mereka tentukan. Singkatnya, dalam soal hukum Islam, kalangan ahli hadis memiliki sikap sebagai berikut:²⁸⁹

- a. Jika ada dalam al-Qur'an, maka tidak boleh merujuk pada selainnya.
- b. Jika al-Qur'an mengandung berbagai penafsiran, maka sunnah yang menentukannya.
- c. Jika tidak ditemukan dalam al-Qur'an, maka sunnah dijadikan acuan. Baik ia dipedomani oleh setiap ahli fikih ataupun hanya di daerah tertentu saja. Baik ia dipraktikkan oleh sahabat dan ahli fikih maupun tidak.
- d. Selama terdapat hadis, maka *asar* dan *ijtihad* yang berbeda dengannya tidak boleh dirujuk.
- e. Jika tidak ditemukan hadis, maka pandangan sekelompok sahabat dan *tabi'in* dijadikan rujukan. Dalam hal ini tidak soal dari daerah manapun.
- f. Jika mayoritas ulama sepakat, maka kesepakatan itu dijadikan pedoman. Jika berselisih, maka yang paling alim, wara', terpercaya, dan terpopulerlah yang diikuti.
- g. Jika terdapat dua pandangan yang sama, maka persoalan itu dipandang memiliki dua pandangan. Jika dari keduanya sulit dibedakan, maka keumuman al-Qur'an, sunnah, isyarat, dan kebutuhan dijadikan pedoman. Dalam keadaan demikian, sesuatu yang paling mudah dipahami dan menyejukkan hati yang dijadikan acuan. Bukan kaidah *usūl*.

²⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 49.

Dari hirarki penetapan hukum kalangan ahli hadis tampak bahwa hadis memiliki peran signifikan dalam penetapan hukum Islam. Menurut ad-Dahlawī, di antara tokoh ahli hadis yang sekaligus paling *faqīh* adalah Ahmad bin Hanbal dan Ishāq bin Rahāwāih.²⁹⁰

Di sisi lain, terdapat kalangan yang menetapkan hukum Islam berdasarkan kaidah takhrīj. Yakni dengan mengikuti pandangan sahabatnya yang paling populer dan paling tepat dalam *mentarjīh*. Jika dari pandangan sahabatnya itu ditemukan jawaban suatu persoalan, maka pandangan itu diikuti. Jika tidak, mereka mengikuti pandangan umum (sahabatnya), atau melalui isyarat yang dikandung oleh suatu ungkapan. Ini karena, bisa jadi sebuah ungkapan mengandung isyarat yang membantu memahami maksudnya. Atau, mereka juga mencari *'illat* hukum dari persoalan yang sudah memiliki ketentuan. Terkadang, mereka juga menetapkan hukum berdasarkan tindakan atau diamnya imam mereka. Para tokoh yang melakukan metode penetapan hukum seperti ini dikenal juga sebagai *mujtahid fi al-mazhāb*.²⁹¹

Sikap mengutamakan penalaran demikian ini dilakukan karena mereka, kata ad-Dahlawī, tidak memiliki koleksi hadis dan *asar* yang memadai sebagaimana kalangan ahli hadis. Selain itu, mereka belum membuka diri dengan pandangan kalangan di luar wilayahnya. Mereka lebih percaya pada tokoh-tokoh

²⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 54.

²⁹¹ *Ibid.*, hlm. 59-61.

yang populer di lingkungannya.²⁹² Mereka inilah yang disebut dengan kalangan *ahl ar-ra'y*.

Sekalipun berbeda, menurut ad-Dahlawī, penetapan hukum yang dilakukan baik oleh ahli hadis dan ahli *ra'y* sama-sama diperbolehkan dalam agama. Keduanya menurut ad-Dahlawī seharusnya saling melengkapi. Baginya, kalangan ahli hadis tidak bisa hanya membatasi diri pada kaidah-kaidahnya semata. Mereka juga harus mau memperhatikan substansinya. Terutama pada kasus periwayatan *ma'nawī*. Jika hanya membatasi diri pada lafal hadis maka bisa jadi keliru dalam menarik hukum. Demikian juga bagi kalangan ahli *ra'y*, mereka juga harus mau mempertimbangkan hadis. Terutama jika ditemukan hadis yang berbeda dengan pandangan mereka. Ini disebabkan karena, jika hanya mengandalkan '*illat* semata, bisa jadi belum tentu ia sejalan dengan '*illat* yang dimaksud oleh suatu ungkapan. Apalagi, menjaga hadis lebih utama dari pada menerapkan kaidah *takhrīj*.²⁹³

d. *Ikhtilāf* Pada Masa Ahli Fikih

Setelah berlalu masa *tabi'in*, kemudian muncullah periode ahli fikih (*fuqahā'*). Pada periode ini menurut ad-Dahlawī, para ulama secara umum merujuk pada hadis Nabi (*musnad*, *mursal*, dan *mauqūf*). Jika hadis Nabi saling bertentangan, mereka merujuk pada perkataan sahabat dan *tabi'in*, yang biasanya diposisikan sebagai hadis *mauqūf*. Jika perkataan sahabat dan *tabi'in* itu

²⁹² *Ibid.*, hlm. 58.

²⁹³ *Ibid.*, hlm. 62-65.

saling bertentangan, mereka merujuk pada guru atau pandangan umum di sekitar tempat tinggal mereka (lokalitas).²⁹⁴

Pada periode ini, lanjut ad-Dahlawī, para ulama menghargai kebebasan berfikir. Imām Mālik (93-179 H/712-767 M) yang banyak mengacu pandangan komunitas Madinah misalnya, ketika khalifah al-Manṣūr meminta untuk menjadikan kitabnya (*al-Muwat̃a'*) sebagai pedoman seluruh masyarakat, ia menolaknya. Beliau beralasan, di tengah masyarakat telah beredar berbagai pandangan dan berbagai periwayatan hadis. Masyarakat juga sudah menggunakannya dalam menyelesaikan persoalan mereka. Lebih dari itu, para sahabat berbeda dalam *fiurū'*, telah tersebar, dan masing-masing telah memahami sunnah. Karenannya, menurut Imām Mālik, biarkan mereka menentukan sendiri pilihan mereka.²⁹⁵

Sementara Imām Abū Ḥanīfah (80-150 H/699-767 M) yang lebih cenderung pada mazhab Ibrahim dan ulama Kūfah serta piawai dalam menggunakan *takhrīj* (*ra'y*), tidak mempersoalkan perbedaan pandangan. Murid-muridnya yang terkenal seperti Abū Yūsuf dan Muḥammad al-Ḥasan seringkali berbeda dengan hasil *takhrīj* gurunya (Abū Ḥanīfah). Bahkan Muḥammad al-Ḥasan juga mempelajari kitab *al-Muwat̃a'* pada Imām Mālik dan merujuknya dalam konteks tertentu.²⁹⁶

²⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 35-37.

²⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 38.

²⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 39-40.

Sementara Imam Syāfi'ī (150-204 H/769-823 M), hadir setelah kedua mazhab di atas mulai membangun asas-asas fikihnya. Di tengah alam kebebasan berfikir ini, Syāfi'ī hadir melengkapi pandangan-pandangan sebelumnya. Karenanya, ia mengkritisi beberapa gagasan sebelumnya. Di antaranya:²⁹⁷

- a. Mengkritisi penggunaan hadis *mursal* yang dipandangnya problematik. Ini disebabkan karena banyak hadis *mursal* yang bertentangan dengan hadis *musnad*. Karenanya, ia menganjurkan hanya menggunakan hadis *mursal* yang memenuhi syarat tertentu.
- b. Praktik *al-jam'* yang tidak didasarkan kaidah tertentu. Ia menawarkan dasar-dasar berijtihad yang kemudian ditulis dalam sebuah buku dan belakangan dikenal sebagai kitab *uṣūl al-fiqh* pertama.
- c. Terdapat hadis-hadis yang tidak diketahui oleh ahli fikih kalangan tabi'in, sehingga mereka sering berfatwa didasarkan pada pandangan mereka atau pendapat sahabat terdahulu. Namun, setelah keberadaan hadis itu diketahui, mereka tidak membatalkan fatwanya dengan alasan, bertentangan dengan praktik penduduk dan perilaku yang telah disepakati. Syāfi'ī mengingatkan bahwa kalangan sahabat dan tabi'in senantiasa menetapkan hukum berdasarkan hadis. Jika mereka tidak menemukannya maka mereka menggunakan metode lain. Namun, jika

²⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 42-45.

kemudian ditemukan hadis, maka mereka merujuk ijtihad mereka pada hadis itu.

- d. Pendapat sahabat dikompilasi pada masa Syāfi'ī. Ia melihat banyak pendapat sahabat itu yang bertentangan dengan hadis sahih yang belum mereka ketahui. Ia juga melihat, kebanyakan ulama salaf merujuk pada hadis-hadis itu dibanding perkataan sahabat. Karena itu, Syāfi'ī juga meninggalkan perkataan sahabat sepanjang bertentangan dengan hadis.
 - e. Sekelompok ahli fikih mencampuradukkan antara pandangan (*ra'y*) yang belum dikukuhkan syari'at dengan *qiyās*. Mereka tidak membedakan keduanya (*ra'y* dan *qiyās*). Mereka menyebutnya, sebagai *istihsān*. Sebuah pandangan yang diduga memiliki kemaslahatan atau kesulitan, sebagai alasan penetapan hukum. Sedangkan *qiyās* adalah menentukan alasan hukum berdasarkan *naṣṣ*. Karenanya, menurut Syāfi'ī, dugaan tersebut batal. Ia mengatakan, siapa yang ber*istihsān* maka ia seolah ingin menjadi Tuhan (*man istahsana, fa innahu arāda an yakūna syāri'an*).
- e. ***Ikhtilāf* Dalam Menyikapi Mazhab Pada Empat Abad Pertama**

Menurut ad-Dahlawī, sampai abad ke-empat pertama hijriyah, masyarakat belum mengikatkan diri pada satu mazhab. Pada abad pertama hingga abad kedua misalnya, masyarakat belum mengikuti satu mazhab tertentu. Ini disebabkan karena pada masa ini, belum

terdapat kitab-kitab, kumpulan-kumpulan pendapat, maupun fatwa. Demikian juga setelah dua abad pertama itu, masyarakat belum mengikatkan diri pada satu mazhab. Sekalipun, saat itu sudah berkembang tradisi *takhrīj*.²⁹⁸

Pada masa ini, masyarakat terbagi pada dua golongan. Yakni: ulama dan masyarakat umum (*'awam*). Masyarakat umum biasanya mempelajari hukum Islam dari orang tua dan ulama di tempat tinggal mereka. Jika mereka dihadapkan pada persoalan hukum, mereka meminta fatwa kepada siapa saja tanpa membedakan mazhab dan tidak hanya terpaku pada satu *muftī*.²⁹⁹ Sedangkan ulama, mereka terbagi dua pula. *Pertama*, mereka yang disebut mujtahid (*muṭlaq*). Mereka ini mampu memberi fatwa dan menjawab persoalan hukum. Adakalanya berdasarkan pada periwayatan (seperti Ahmad bin Hanbal), atau berbasis *takhrīj* (seperti Abū Yūsuf). *Kedua*, mereka yang hanya mampu menjawab sebagian persoalan hukum. Mereka ini tidak memiliki kemampuan sebagaimana mujtahid *muṭlaq*.³⁰⁰

Setelah beralu dua abad pertama, mulai muncul para pengikut mujtahid. Bahkan, menurut ad-Dahlawī, mengikuti mujtahid menjadi suatu kewajiban pada saat itu. Ini disebabkan karena: *Pertama*, para pengkaji fikih berhadapan dengan persoalan yang sudah dijawab oleh ulama terdahulu. Mau tidak mau, untuk menganalisis hal itu, mereka harus memahami metode ulama terdahulu

²⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 68.

²⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 69.

³⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 69-70.

itu. Namun begitu, tidak tertutup kemungkinan mereka berbeda dengan ulama terdahulu itu. Mereka ini disebut *mujtahid muntasib*. **Kedua**, para pengkaji fikih dihadapkan dengan persoalan yang belum dijawab oleh imamnya. Mereka menjawab persoalan-persoalan itu dengan kaidah imamnya dan tidak menyalahinya. Mereka disebut sebagai *mujtahid fi al-mazhāb*. Singkatnya, kata ad-Dahlawī, bermazhab itu merupakan sesuatu yang tak terhindarkan pada saat itu.³⁰¹

Namun, baginya, sebenarnya yang wajib adalah adanya ulama di setiap masyarakat yang mampu memahami hukum-hukum *furū'* dari dalilnya. Jika ini wajib, maka menghasilkan hal-hal yang mendukung ke arah itu juga wajib. Misalnya menghasilkan metode-metode pendukungnya, semisal mengetahui ilmu nahwu dan menulis kitab hadis. Sedangkan mengikuti imam mazhab, bagi ad-Dahlawī, kadang wajib kadang tidak. Ia mencontohkan, bagi orang India yang di sana tidak ditemukan ulama Syāfi'iyah, Mālikiyah, dan Hanābaliyah, serta tidak ditemukan kitab-kitabnya, maka mengikuti Hanāfiyah menjadi wajib. Ini disebabkan karena ia tidak memiliki panduan syari'at. Sedangkan kalangan masyarakat di Madinah yang mudah menemukan semua mazhab, maka mereka tidak boleh mengikuti (bertaklid) sangkaan yang tidak kuat, pandangan awam, dan kitab yang kurang populer.³⁰²

³⁰¹ *Ibid.*, hlm. 70-73.

³⁰² *Ibid.*, hlm. 78-79.

f. *Ikhtilāf* Setelah Abad Ke Empat

Setelah periode imam mazhab, umat Islam mulai mengalami kemunduran. Saat itu, masyarakat telah tersebar dan persoalan-persoalan baru bermunculan. Dalam persoalan hukum Islam, kondisi masyarakat ketika itu setidaknya ditandai oleh keadaan berikut:

Pertama, masyarakat lebih cenderung melakukan perdebatan dan perselisihan dalam soal fikih. Mereka lebih suka mencari-cari mana di antara mazhab itu yang paling benar. Ini disebabkan antara lain karena pada masa ini bermunculan ahli fikih yang sebenarnya tidak terlalu berkompeten. Mereka mempelajarinya hanya sebatas ingin meraih materi dan kemewahan.³⁰³ *Kedua*, kalangan yang mencukupkan diri dengan mengekor (bertaklid) pada pendapat mazhab. Ini disebabkan karena: ahli fikih saling berdebat dan berkompetisi; hakim yang zalim; pemimpin yang jahil; dan fanatisme.³⁰⁴

Akibat kondisi demikian, masyarakat setelahnya cenderung taklid. Mereka tidak dapat membedakan mana yang benar dan yang salah, mana yang berdebat dan yang ber*istinbāt*, serta mana pandangan yang kuat dan yang lemah. Walhasil, mereka sudah enggan mendalami urusan agama, karena merasa telah cukup dengan warisan generasi terdahulu.³⁰⁵

Pada periode kemunduran dan taklid ini, menurut ad-Dahlawī, terdapat kekeliruan dalam memahami

³⁰³ *Ibid.*, hlm. 87.

³⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 93-94.

³⁰⁵ *Ibid.*, himn. 95-96.

beberapa hal. **Pertama**, masyarakat keliru menganggap bahwa seolah-olah kebolehan taklid pada imam mazhab adalah kesepakatan ulama. Padahal tidak demikian halnya. Kebolehan itu hanya diperuntukkan bagi kalangan yang memang sama sekali tidak mampu memahami hadis Nabi, mendamaikan (*al-jam'*) pertentangan di antara hadis, dan cara menarik ketentuan hukum (*istinbat*) dari hadis. Bagi mereka ini, diperbolehkan bertaklid pada imam mazhab. Kata ad-Dahlawī, mazhabnya orang awam adalah fatwa dari imamnya.³⁰⁶

Sementara bagi kalangan yang mampu melakukan hal-hal tersebut, ia tidak boleh taklid pada imam mazhab. Para imam mazhab pada umumnya melarang pengikutnya untuk bertaklid padanya atau pada imam-imam tertentu. Mereka juga bahkan melarang masyarakat hanya membatasi diri pada satu mazhab tertentu. Sikap-sikap fanatik pada mazhab tertentu dan menolak pandangan lain, pada umumnya dipandang sebagai sikap yang menyalahi kesepakatan ulama.³⁰⁷

Kedua, masyarakat juga keliru menganggap bahwa para imam mazhab itu berbeda dalam menentukan sesuatu yang disyari'atkan. Kemudian mereka menjadikan hal ini sebagai alasan untuk saling berdebat dan menyatakan pendapat tertentu sebagai yang paling benar. Inilah yang kemudian melahirkan fanatisme. Padahal, menurut ad-Dahlawī, para imam mazhab itu

³⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 97-102.

³⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 98-101.

semuanya mendapat petunjuk (dalam kebenaran). Mereka hakikatnya tidak berbeda dalam menentukan syari'at. Mereka hanya berbeda menentukan mana yang lebih utama. Mereka biasanya membenarkan setiap pandangan, menjelaskan perbedaannya, dan memilih pandangan yang dipilihnya.³⁰⁸

Selain itu, para ulama pada umumnya juga saling menghargai satu sama lain dalam perbedaan. Imām Abū Ḥanīfah, Imām Syāfi'ī, dan lainnya, misalnya mau melaksanakan ṣalat (bermukmum) di kalangan penduduk Madinah pengikut Imām Mālik. Meskipun, mereka (pengikut Mālik) tidak membaca *basmalah* baik secara jelas (*jahr*) atau samar (*sirr*). Begitu juga Abū Yūsuf dan Aḥmad Ibn Ḥanbal, tidak mengulang ṣalatnya ketika bermukmum pada Imam Malik yang berbekam. Padahal keduanya menganggap bekam membatalkan wuḍu'. Demikianlah sikap toleransi yang ditunjukkan para ulama terdahulu. Mereka melakukan itu karena saling menghormati dan menghargai satu sama lain.³⁰⁹

Ketiga, masyarakat juga keliru ketika menganggap bahwa dalam konteks memahami syari'at, kalangan masyarakat hanya terdiri dari mujtahid (*muftaq, muntasib, dan fi al-maẓhāb*) dan kalangan awam. Sementara menurut ad-Dahlawī, di tengah masyarakat juga terdapat kalangan yang mampu memahami ketentuan hukum Islam dari dalilnya yang rinci disertai kemampuan memilah-milah pandangan mazhab. Mereka

³⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 108-109.

³⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 109-110.

ini bisa saja, berdasarkan penilaiannya, kemudian menemukan kekeliruan pada pandangan mazhab tertentu lalu ia berpindah pada pandangan mazhab lain (*talfiq*) yang dinilainya lebih tepat.³¹⁰

3. Menimbang *Al-Insāf* ad-Dahlawī

Sebelum menimbang lebih jauh wujud proporsionalitas (*al-insāf*) dan tujuannya dalam gagasan ad-Dahlawī, perlu dikemukakan sekilas bahwa, dalam konteks kajian *ikhtilāf*, menurut Sirry,³¹¹ para ulama salaf sebenarnya memiliki dua karakter yang belakangan mulai hilang. Kedua karakter itu adalah: **Pertama**, menilai seseorang dari sudut pandang kebenaran, dan bukan sebaliknya, menilai kebenaran dari sudut pandang seseorang. Pilihan pertama akan menggiring pada sikap objektif, sedangkan yang kedua akan menyebabkan fanatisme. **Kedua**, bersikap *fair* (*al-insāf*) dalam memberikan penilaian. Sikap ini ditunjukkan dengan penilaian yang objektif dan menghindari generalisasi negatif secara berlebihan.

Sementara Azizy,³¹² memetakan bahwa karya-karya yang melakukan kajian soal *ikhtilāf* setidaknya dapat dibedakan dalam tiga kecenderungan: **Pertama**, kajian yang bersifat polemik. Ini dimaksudkan untuk melemahkan pendapat orang lain dan menguatkan pendapatnya sendiri sebagai yang paling benar. **Kedua**,

³¹⁰ *Ibid.*, hlm. 103-105.

³¹¹ Mun'im A. Sirry, "Ke Arah Rekonstruksi Tradisi Ikhtilaf", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 4, Vol. V, 1994, hlm. 63-64.

³¹² A. Qodry Azizy, "Juristic...", hlm. 263 dan 288.

bersifat informatif. Ini dimaksudkan sekedar mendeskripsikan perbedaan pandangan apa adanya tanpa bermaksud melemahkan atau menguatkan suatu pandangan. *Ketiga*, bersifat kritis. Ini bertujuan menganalisis perbedaan-perbedaan secara kritis. Ia tidak hanya mendeskripsikan, tetapi juga menganalisis secara filosofis dan fenomenologis pemikiran ahli fikih dan metode yang digunakannya.

Merujuk pada pemetaan yang dikemukakan Sirry dan Azizy di atas, menurut hemat penyusun, kajian *ikhtilāf* yang dikemukakan oleh ad-Dahlawī dalam *al-Insāf* dapat dikategorikan sebagai kajian yang bersifat kritis, proporsional, dan objektif. Ini disebabkan karena dalam bukunya, ad-Dahlawī tidak hanya menyajikan tahapan-tahapan perkembangan *ikhtilāf* dari masa ke masa, namun juga menganalisis hal-hal yang menjadi penyebabnya baik yang bersifat metodologis maupun sosiologis. Selain itu, dalam menganalisis, ia bersikap berimbang menyajikan perbedaan-perbedaan di tiap generasi tanpa memperlihatkan kecenderungan dan pembelaan atau penolakan terhadap pandangan tertentu menurut subjektifitasnya.

Selanjutnya, terkait pendekatan historis yang dipilih ad-Dahlawī dalam memaparkan persoalan *ikhtilāf*, ini menandakan ia menyadari bahwa problem *ikhtilāf* yang terjadi pada masanya memiliki titik singgung dengan tradisi *ikhtilāf* di masa-masa sebelumnya. Selain itu, tampaknya juga dilandasi oleh kenyataan bahwa, pada masanya telah terjadi pergeseran sikap masyarakat

dalam menyikapi *ikhtilāf*, dibanding dengan generasi terdahulu. Jika generasi dahulu menyikapinya secara positif dalam bingkai dialog, maka pada masanya cenderung dibingkai oleh sikap fanatik (*ta'aṣṣub*) dan berbantahan (*jadal*) yang kontraproduktif. Karenanya, melihat secara historis persoalan *ikhtilāf* itu menjadi upaya yang penting sebagai pembelajaran bagi masyarakat.

Sementara terkait minimnya paparan persoalan *ikhtilāf* pada masa Rasul dalam bukunya, selain menandakan belum "gentingnya" persoalan *ikhtilāf* pada saat itu, juga menunjukkan bahwa ad-Dahlawī benar-benar menempatkan Rasulullah sebagai sumber yang memiliki otoritas dalam menjelaskan ketentuan hukum setelah al-Qur'an. Karenanya tidak heran jika dalam menyikapi *ikhtilāf* ia mengajak masyarakat untuk merujuk pada sunnah Nabi.

Kemudian, jika diamati, ulasan ad-Dahlawī terkait sebab *ikhtilāf* di masa sahabat lebih dititikberatkan pada hal-hal terkait hadis Nabi. Sementara *ikhtilāf* yang bersumber pada hal-hal terkait al-Qur'an atau metode penetapan hukum, relatif tidak diperbincangkan. Hemat penyusun, ini menegaskan bahwa ia *concern* pada prinsipnya, bahwa persoalan *ikhtilāf* itu dapat ditelusuri secara langsung pada kehidupan generasi salaf. Satu-satunya sumber yang menjelaskan peri-kehidupan generasi salaf itu adalah periwayatan baik yang bersumber pada Nabi, sahabat, *tābi'īn*, maupun *tābi' at-tābi'īn*. Selain itu, persoalan pemahaman terhadap

kandungan al-Qur'an sebagian besar juga membutuhkan pengetahuan terhadap latar belakang turunnya ayat yang juga bersumber dari periwayatan. Karenanya, tampaknya bagi ad-Dahlawī, menelaah persoalan *ikhtilāf* dari sudut pandang sunnah, lebih memiliki makna strategis.

Selanjutnya, ketika menguraikan persoalan *ikhtilāf* pada masa tabi'in, kecenderungan sikap proporsionalitas ad-Dahlawī makin tampak jelas. Ini ditunjukkan dengan sikapnya yang memandang bahwa pilihan ahli hadis dan ahli *ra'y* adalah sesuatu yang sama-sama diperbolehkan. Bahkan menurutnya, keduanya saling melengkapi.

Sikap demikian juga terlihat ketika ia menjelaskan persoalan *ikhtilāf* pada masa imam mazhab. Sekalipun ia berafiliasi pada mazhab Hanafi, namun ia tidak memperlihatkan kecenderungan mazhabnya. Ia memaparkan keseluruhan mazhab secara objektif. Bahkan ia menekankan bahwa pada periode ini masing-masing imam mazhab sangat menjunjung tinggi kebebasan berfikir dan dialog. Kondisi demikianlah yang memungkinkan lahirnya keragaman pandangan yang saling melengkapi satu sama lain.

Selanjutnya, ketika mengulas *ikhtilāf* dalam menyikapi mazhab pada empat abad pertama hijriyah, ad-Dahlawi memperlihatkan kritisismenya. Baginya, hemat penyusun, persoalan menganut mazhab tertentu bukanlah persoalan normatif, tetapi lebih bersifat sosiologis. Ini terlihat dari ulasannya bahwa pada dua abad pertama hijriyah, masyarakat belum mengikatkan diri pada mazhab. Sedang pada dua abad berikutnya,

masyarakat baru mulai mengikuti pandangan tokoh mazhab. Namun, ketika itu mereka belum sepenuhnya bermazhab secara utuh. Ini semua disebabkan karena kondisi sosial yang belum memungkinkan pembukuan secara luas kitab-kitab terkait hukum Islam. Selain itu, saat itu para ahli hukum Islam seringkali menghadapi persoalan hukum yang sudah dijelaskan sebelumnya oleh imam mujtahid.

Meski ketergantungan pada imam mazhab menjadi sesuatu yang tidak terhindarkan ketika itu, ad-Dahlawī memandang bahwa sejatinya, yang dibutuhkan di tengah masyarakat adalah kalangan yang mampu memahami hukum Islam dari dalilnya, sekalipun mereka bukan termasuk kategori mujtahid. Bagi kalangan ini, mereka sebenarnya tidak wajib mengikuti secara total pandangan imam mazhabnya jika ia menemukan pandangan lain yang lebih kuat. Namun, bagi kalangan awam yang sama sekali tidak memiliki kemampuan itu, maka ia wajib mengikuti pandangan mazhab tertentu.

Senada dengan persoalan di atas, bagi ad-Dahlawī problem fanatisme yang menimpa masyarakat pasca abad keempat adalah lebih merupakan persoalan sosiologis dibanding normatif. Ini disebabkan karena ketika itu tradisi berbantah-bantahan dan merosotnya budaya ilmu sedang menimpa kaum muslim. Selain itu, fanatisme juga muncul akibat kekeliruan memandang hakikat kebolehan taklid, *ikhtilāf* di kalangan imam, dan kemandirian dalam bermazhab.

Dari penelusuran jejak-jejak *ikhtilāf* sebagaimana dipaparkan ad-Dahlawī tersebut, tampak bahwa ia bertujuan mengingatkan pada masyarakat bahwa persoalan *ikhtilāf* dalam hukum Islam merupakan sesuatu yang wajar. Hanya saja, karena kondisi sosial tertentu, respon dan sikap terhadap *ikhtilāf* itu dapat berkembang menjadi tidak wajar. Semula, *ikhtilāf* disikapi dalam bingkai dialog yang positif, namun belakangan berkembang sikap fanatis yang kontraproduktif. Karena itu, agar respon terhadap *ikhtilāf* itu bisa berjalan secara wajar dan jauh dari fanatisme yang merugikan, maka perlu ditumbuhkan sikap yang proporsional dalam merespon *ikhtilāf*. Salah satunya dengan menumbuhkan kemandirian dalam memahami ketentuan hukum Islam dan menjauhi taklid buta. Ini tentu saja dengan pengecualian bagi masyarakat umum yang tidak dibekali kemampuan untuk itu.

C. Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan beberapa hal berikut: **Pertama**, wujud proporsionalitas (*al-inṣāf*) ad-Dahlawī dalam menyikapi *ikhtilāf* tampak dari deskripsinya yang berimbang tanpa memperlihatkan kecenderungan atau penolakan terhadap masing-masing pandangan. Lebih dari itu ia bersikap objektif dan kritis merespon sebab-sebab *ikhtilāf* dan kecenderungan masyarakat dalam mengikuti suatu mazhab. **Kedua**, sikap proporsionalitas itu dikembangkan dengan tujuan untuk menyadarkan masyarakat bahwa *ikhtilāf* merupakan sesuatu yang wajar

dan harus direspon secara wajar pula. Hal ini dapat dipenuhi jika masyarakat memiliki kemandirian dalam memahami ketentuan hukum Islam, sekalipun tidak berkualifikasi mujtahid. Ini penting untuk menghindari fanatisme dan taklid buta terhadap pandangan tertentu. Namun begitu, bagi yang tidak mampu mandiri memahami ketentuan hukum Islam itu, maka mengikuti mazhab tertentu adalah wajib.

DAFTAR PUSTAKA

- Azizy, A. Qodry, "Juristic Differences in Islamic Law: Its Meaning, Early Discussion, and Reasons (A Lesson for Contemporary Characteristic)", dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2, July-Desember, 2001.
- Arfan, Abbas, *Genealogi Pluralitas Mazhab dalam Hukum Islam*, Cet. 1 (Malang: UIN-Malang Press, 2008).
- Ad-Dahlawi, Syāh Wafī Allāh, *Al-Inṣāf fi Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*, Cet. 3 (Beirūt: Dār An-Nafā'is, 1968).
- 'Armūsy, Aḥmad Rātib, "Tarjamah al-Mu'allif (Wali Allāh ad-Dahlāwī)", dalam Syāh Wafī Allāh Ad-Dahlawī, *Al-Inṣāf...*
- Brown, Daniel W., *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Redianti dan Entin Sriani Muslim, Cet. 1 (Bandung: Mizan, 2000).
- Esposito, John L., *Islam dan Politik*, terj. Joesoef Sou'yb, Cet. 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1990).
- Hermansen, Marcia K., "Wafī Allāh, Syāh (1703-1762)", dalam John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N., Jilid 6, Cet. 2 (Bandung: Mizan, 2002).
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. 9 (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).
- Rahman, Fazlur, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia, Cet. 1 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000).
- Sirry, Mun'im A., *Sejarah Fiqih Islam Sebuah Pengantar*, Cet. 2 (Surabaya: Risalah Gusti, 1996).
- _____, "Ke Arah Rekonstruksi Tradisi Ikhtilaf", dalam *Uhumul Qur'an*, Nomor 4, Vol. V, 1994.