

No. Reg: 211060000045628

LAPORAN PENELITIAN



PERGULATAN ULAMA SALAFI DAN ULAMA PESANTREN: KONTROVERSI PENGAMALAN HADITS FIKIH (Studi Kasus Propinsi Aceh dan Sumatera Utara Medan)

Ketua Peneliti

Dr. Nurdin Bakry, MAg.

NIDN: 2006065701

NIPN: 211060000045628

Anggota:

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.A.

Dr. Safria Andy, M.A.

Klaster	Penelitian Kolaborasi Antar Perguruan Tinggi
Bidang Ilmu Kajian	Syariah dan Hukum
Sumber Dana	DIPA UIN Ar-Raniry Tahun 2021

**PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
OKTOBER 2021**

**LEMBARAN IDENTITAS DAN PENGESAHAN LAPORAN PENELITIAN
PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN LP2M UIN AR-RANIRY
TAHUN 2021**

1. a. Judul : PERGULATAN ULAMA SALAFI DAN ULAMA PESANTREN: KONTROVERSI PENGAMALAN HADIS FIKIH (Studi Kasus Propinsi Aceh dan Sumatera Utara Medan)
- b. Klaster : Penelitian Kolaborasi Antar Perguruan Tinggi
- c. No. Registrasi : 21106000045628
- d. Bidang Ilmu yang diteliti : Syariah dan Hukum

2. Peneliti/Ketua Pelaksana
 - a. Nama Lengkap : Dr. Nurdin Bakry, M.Ag.
 - b. Jenis Kelamin : Laki-Laki
 - c. NIP^(Kosongkan bagi Non PNS) : 195706061992031002
 - d. NIDN : 2006065701
 - e. NIPN (ID Peneliti) : 21106000045628
 - f. Pangkat/Gol. : Pembina Tk. I/IV.b
 - g. Jabatan Fungsional : Lektor Kepala
 - h. Fakultas/Prodi : Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry/S1 Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH)

 - i. Anggota Peneliti 1
 - Nama Lengkap : Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.A.
 - Jenis Kelamin : Laki-Laki
 - Fakultas/Prodi : Pascasarjana UIN Ar-Raniry/S3 Fiqh Modern
 - j. Anggota Peneliti 2
 - Nama Lengkap : Dr. Safria Andy, M.A.
 - Jenis Kelamin : Laki-Laki
 - Fakultas/Prodi : Pascasarjana UIN Sumatera Utara /S2 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

3. Lokasi Kegiatan :
4. Jangka Waktu Pelaksanaan : 6 (Enam) Bulan
5. Tahun Pelaksanaan : 2021
6. Jumlah Anggaran Biaya : Rp. 80.000.000,-
7. Sumber Dana : DIPA UIN Ar-Raniry B. Aceh Tahun 2021
8. *Output dan Outcome* : a. Laporan Penelitian; b. Publikasi Ilmiah; c. HKI

Mengetahui,
Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan
LP2M UIN Ar-Raniry Banda Aceh,

Dr. Anton Widyanto, M. Ag.
NIP. 197610092002121002

Banda Aceh, 25 Oktober 2021
Pelaksana,



Dr. Nurdin Bakry, M.Ag.
NIDN. 2006065701

Menyetujui:
Rektor UIN Ar-Raniry Banda Aceh,

Prof. Dr. H. Warul Walidin AK., MA.
NIP. 195811121985031007

PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan dibawah Ini:

Nama : **Dr. Nurdin Bakry, M.Ag.**
NIDN : 2006065701
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Tempat/ Tgl. Lahir : Cunda/ 06 Juni 1957
Alamat : Desa Li-eue, Kecamatan Darussalam, Kabupaten Aceh Besar, Aceh.
Fakultas/Prodi : Syariah dan Hukum/Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH)

Dengan ini menyatakan dengan sesungguhnya bahwa penelitian yang berjudul: **"PERGULATAN ULAMA SALAFI DAN ULAMA PESANTREN: KONTROVERSI PENGAMALAN HADITS FIKIH (Studi Kasus Propinsi Aceh dan Sumatera Utara Medan)"** adalah benar-benar Karya asli sayayang dihasilkan melalui kegiatan yang memenuhi kaidah dan metode ilmiah secara sistematis sesuai otonomi keilmuan dan budaya akademik serta diperoleh dari pelaksanaan penelitian pada klaster Penelitian Terapan dan Kolaborasi Antar Perguruan Tinggi yang dibiayai sepenuhnya dari DIPA UIN Ar-Raniry Banda Aceh Tahun Anggaran 2021. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Banda Aceh, 22 Oktober 2021

Saya yang membuat pernyataan,
Ketua Peneliti,



Dr. Nurdin Bakry, M.Ag.
NIDN.2006065701

**PERGULATAN ULAMA SALAFI DAN ULAMA PESANTREN:
KONTROVERSI PENGAMALAN HADITS FIKIH
(Studi Kasus Propinsi Aceh dan Sumatera Utara Medan)**

Ketua Peneliti:

Dr. Nurdin Bakry, M.Ag.

Anggota Peneliti:

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.A.

Dr. Safria Andy, M.A.

Abstrak

Dakwah Aliran Salafi bertujuan melakukan pemurnian ajaran Islam dengan cara memberantas segala jenis penyelewengan praktik Islam yang telah bercampur baur dengan kultur non-Islam sehingga menimbulkan bid'ah. Aliran salafi mengajak untuk kembali kepada Al-Qur'an dan hadits, di mana hadits hanya dipahami secara tekstual dan dalam dakwahnya ulama salafi menyerang ulama pesantren secara terbuka. Adapun yang menjadi permasalahan dalam penelitian ini, mengapa aliran salafi melakukan pergulatan secara terbuka terhadap ulama pesantren? Bagaimana resistensi yang dilakukan oleh ulama pesantren terhadap dakwah salafi khususnya dalam pemahaman hadits? Bagaimanakah pengaruh yang terjadi terhadap pelaksanaan Fiqih oleh masyarakat di Aceh dan Sumatera Utara Medan? Penelitian ini bersifat kualitatif yakni sebuah jalan penelitian dan pemahaman yang berlandaskan kepada cara menyelidiki keadaan lingkungan dan permasalahan masyarakat. Cara penelitian kualitatif biasa dinyatakan metode penelitian naturalistik dikarenakan penelitiannya dilaksanakan saat keadaan seperti apa adanya, dinamakan juga seperti metode etnografi. Adapun pendekatan yang dipergunakan yaitu pendekatan antropologis. Untuk mendapatkan data, dilakukan secara trukturalis, analisis sejarah, dan kritik idiologi. Berdasarkan hasil penelitian dapat diketahui bahwa, dakwah aliran Salafi yang dilakukan dengan menyerang ulama pesantren secara terbuka, bertujuan untuk mengamalkan syari'ah betul-betul yang ada dasar dari Rasulullah SAW. Karena menganggap ulama pesantren sudah keluar dari Sunnh Rasulullah SAW, sehingga kalau bukan sunnah janganlah dikerjakan karena akan masuk ke dalam perbuatan bid'ah. Namun demikian cara yang ditempuh oleh aliran salafi sebenarnya telah keluar dari ketentuan Al-Quran itu sendiri, yang menginginkan dakwah dilakukan secara lemah lembut. Ulama pesantren/dayah sudah sepatasnya menunjukkan resistensinya terhadap aliran salafi (wahabi), sebab aliran salafi keliru dalam memahami hadits, karena hanya mengandalkan pemahaman secara tekstual. Padahal hadits sebagai sumber hukum Islam yang kedua harus dipahami secara benar, baik tekstual maupun kontekstual, sehingga pesan-pesan Rasulullah melalui hadits, utamanya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur-an yang masih umum sampai kepada masyarakat secara benar. Dakwah salafi yang dilakukan baik di Aceh maupun di Sumatera Utara belum memberikan pengaruh kepada masyarakat dalam mengamalkan fiqih sebagaimana

diharapkan oleh aliran salafi, karena masyarakat masih tetap memperingati hari-hri besar Islam maupun memahami hadits berdasarkan mazhab syafi'iy. Diharapkan kepada aliran salafi untuk melakukan dakwah dengan cara-cara yang lemah lembut dan bersedia berkomunikasi secara dua arah, sehingga pesan-pesan yang ingin disampaikan dapat diterima oleh masyarakat. Diharapkan kepada ulama pesantren/dayah untuk tetap memuka komunikasi dengan aliran salafi, sehingga dapat terhindar dari perpecahan dalam upaya menjaga persatuan diantara sesama muslim. Diharapkan kepada masyarakat agar selalu menjaga kondisi agar tetap kondusif walaupun menghadapi ejekan dan cacian dalam mengamalkan fiqih dalam kehidupan sehari-hari

Kata Kunci: *Ulama Salafi; Ulama Pesantren; Pengamalan Hadits Fikih.*

KATA PENGANTAR



Syukur Alhamdulillah kepada Allah SWT dan salawat beriring salam penulis persembahkan kepangkuan alam Nabi Muhammad SAW, karena dengan rahmat dan hidayah-Nya penulis telah dapat menyelesaikan laporan penelitian dengan judul **“PERGULATAN ULAMA SALAFI DAN ULAMA PESANTREN: KONTROVERSI PENGAMALAN HADITS FIKIH (Studi Kasus Propinsi Aceh dan Sumatera Utara Medan)”**.

Dalam proses penelitian dan penulisan laporan ini tentu banyak pihak yang ikut memberikan motivasi, bimbingan dan arahan. Oleh karena itu penulis tidak lupa menyampaikan ucapan terima kasih kepada yang terhormat:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh;
2. Ketua LP2M UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
3. Sekretaris LP2M UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
4. Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
5. Para pihak yang telah berkontribusi dan bersedia menjadi informan dalam penelitian ini.

Akhirnya hanya Allah SWT yang dapat membalas amalan mereka, semoga menjadikannya sebagai amal yang baik.

Harapan penulis, semoga hasil penelitian ini bermanfaat dan menjadi salah satu amalan penulis yang diperhitungkan sebagai ilmu yang bermanfaat di dunia dan akhirat. *Amin ya Rabbal 'Alamin.*

Banda Aceh, 2 Oktober 2020
Ketua Peneliti,

dto

Dr. Nurdin Bakry, M.Ag.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMBUL	
HALAMAN PENGESAHAN	
HALAMAN PERNYATAAN	
ABSTRAK.....	iv
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI.....	vii
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Permasalahan	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian	6
D. Kajian Pustaka	6
E. Kontribusi	8
BAB II : KERANGKA TEORI	9
A. Kedudukan Hadis dalam Hukum Islam	9
B. Teori Resistensi	35
C. Teori Konflik Sosial	37
D. Teori Komunikasi	44
BAB III : METODE PENELITIAN	47
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian	47
B. Kehadiran Peneliti di Lapangan	50
C. Lokasi Penelitian	50
D. Subjek Penelitian dan Sumber Data	50
E. Instrumen Penelitian	53
F. Metode Pengumpulan Data	54
G. Teknik Analisis Data	57
H. Teknik Penjaminan Keabsahan Data	60
BAB IV : HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	62
A. Hasil Penelitian	62
1. Pergulatan terbuka Aliran Salafi terhadap Ulama Pesantren	62
2. Resistensi Ulama Pesantren terhadap Dakwah Ulama Salafi dalam Pemahaman Hadits	78
3. Pengaruh terhadap Pelaksanaan Fiqih oleh Masyarakat di Aceh dan Sumatera Utara Medan.....	86
B. Pembahasan	96
1. Identifikasi <i>Fiqh al-Hadits</i> sebagai Kerangka Metodologis	96

2. Kontroversi <i>Fiqh al-Hadits</i> antara Aliran Salafi dan Ulama Pesantren	101
3. Implikasi <i>Fiqh al-Hadits</i> terhadap Prilaku Keagamaan Ulama Salafi dan Ulama Pesantren	119
4. Optimalisasi Resolusi Konflik antara Ulama Salafi dan Ulama Pesantren dalam Pengamalan Hadis Fikih	122
BAB V : PENUTUP	128
A. Kesimpulan	128
B. Saran-saran.....	129
DAFTAR PUSTAKA.....	130
BIODATA PENELITI	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Permasalahan

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pergulatan yang terjadi antara aliran Salafi dengan Ulama Pesantren dalam pemahaman *hadis* dan Pengaruhnya terhadap pengamalan *Fiqh*. Aliran Salafi dewasa ini semakin berkembang, mendirikan dan membangun lembaga dakwah serta mengorganisir kelompok-kelompok kajian Islam pada kalangan muda dan mahasiswa. Para Kaum Salafi mengklaim pimpinan dan pengikutnya melakukan dakwah, dalam rangka mengajak umat Islam diluar kelompoknya supaya mengikuti cara berpikir mereka terhadap ajaran Islam. Dakwah Salafi bermula pada penglihatan situasi yang sangat memprihatin kepada menurunnya moralitas masyarakat, supaya kaum Islam dianggap perlu untuk melaksanakan keutuhan melalui cara merujuk pada Al-Qur'an dan *Hadis*.

Salah satu unsur yang menjadi pergulatan dikalangan Salafi yaitu memahami *hadis* sudah semestinya melihat sesuai teks yang disebutkan oleh Rasulullah Saw, pemahaman ini karena aliran Salafi berargumentasi dengan *hadis* riwayat Jabir bin Abdullah:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَطَبَ أَحْمَرَّتْ عَيْنَاهُ وَعَلَا صَوْتُهُ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ حَتَّى كَأَنَّهُ مُنْذِرُ جَيْشٍ يَقُولُ صَبَحَكُمْ وَمَسَّكُمْ وَيَقُولُ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ وَيَعْرُنُ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَابَةُ وَالْوَسْطَى وَيَقُولُ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ.

Artinya: Dari Jabir bin Abdullah radhiyallaahu 'anhu, “*Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam* bersabda, “*Sesungguhnya sebaik-baik perkataan adalah Kitab Allah. Sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad. Seburuk-buruk perkara adalah perkara yang diada-adakan. Setiap bad'ah adalah sesat.*” (*Hadis shahih riwayat Muslim [1435]*).

Aliran Salafi melakukan pemurnian ajaran Islam dengan tujuan untuk memberantas segala jenis penyelewengan praktik Islam yang telah bercampur baur dengan kultur klenik non-Islam sehingga menimbulkan *bid'ah*. Berdasarkan fakta sejarah kaum Salafi memiliki tujuan untuk memurnikan ajaran Islam melalui jalan mempelajari Al-Qur'an dan *Hadis* secara murni, memberantas *taqlid* mazhab, *bid'ah*, *khurafat* dan *takhayyul*, dengan cara membuka pintu ijtihad dan menolak *taqlid* (Abdul Karim: 333).

Gerakan pemikiran *Salafiyah* bertujuan supaya masyarakat muslim hanya mengamalkan dua dasar hukum utama dalam agama Islam, yaitu Al-Qur'an dan *Hadis* Nabi Muhammad Saw, demikian juga berpaling dari ajaran Imam Mazhab yang tidak didasarkan pada kedua dasar hukum tersebut. Salafi juga berupaya membersihkan hukum Islam dari berbagai dampak keyakinan dan tasawuf yang sesat, serta berusaha membuang keyakinan tasawuf yang mengkultuskan para ulama tertentu dan pemujaan kuburan para wali atau pemuka agama. (Imam Tholhah, 2003: 33). Pemikirannya memiliki *platform*, yakni cenderung melakukan interpretasi secara literal terhadap teks-teks suci agama dan menolak berbagai pemahaman kontekstual terhadap catatan-catatan agama, hal ini disebabkan anggapan mehilangkan hakikat kesucian agama; tidak menerima berbagai macam kepercayaan, karena mendistorsi pemahaman ajaran agama; memonopoli kebenaran atas tafsir agama, bahkan mereka menganggap dirinya sebagai pemegang otoritas penafsiran agama yang

paling tepat dan benar; serta mempunyai hubungan dengan fanatisme, intoleransi, radikalisme dan militansisme (M. Sukanta, 2006: 6).

Dampak pemahaman Salafi terhadap pemahaman *hadis* hanya secara tekstual berimbas pada pelaksanaan ibadah (*furu'iyat*) dengan menyerukan untuk menjalankan beragam *sunnah* Nabi, misalnya penetapan keharaman bagi pelaku merokok, makruh hukumnya mencukur jenggot, *bid'ah* apabila merayakan peringatan Maulid Nabi Muhammad Saw., pembacaan talkin bagi yang telah meninggal, melakukan zikir *jahr* setelah shalat, hukumnya *bid'ah* jika perayaan dan doa *Nishf Sya'ban* (doa pertengahan bulan Sya'ban) serta menganjurkan membongkar bangunan di atas kuburan dan lain-lain. (Ibrahim Madkur: 44). Aliran Salafi mengajarkan penting artinya untuk mengamalkan ajaran Islam yang sebenarnya, kesederhanaan dan yang diperoleh sepenuhnya dengan cara mentaati perintah Rasulullah Saw, secara tekstual dan tidak menyalahi perbuatan ritual yang benar. Salafi tidak menerima langkah dalam menjelaskan aturan Allah dengan melihat pertimbangan sejarah dan kontekstual, karena bisa memunculkan berbagai penafsiran yang keliru dan interpretasi sejalan dengan perkembangan masa serta ilmu pengetahuan. Salafi juga mempunyai anggapan sebagian besar sejarah umat Islam adalah unsur perusak Islam dari ajaran kemurniannya. Salafi mendefinisikan tradisional bukan secara luas dan tidak menghargai kearifan lokal yang tidak sesuai dengan kepercayaannya (M. Imdadun Rahmat, 2005: 66).

Pergulatan konsep pemurnian versi aliran Salafi terjadi dengan kalangan Ulama Pesantren yang selama ini telah menganut mazhab *Ahlu*

Sunnah Wa al-Jama'ah. Salah satu daerah yang saat ini mempunyai ulama Pesantren yang mempunyai otoritas keilmuan yang diakui oleh masyarakat adalah Provinsi Aceh dan Sumatera Utara Medan. Ulama Pesantren sebagai basis sosial-intelektual masyarakat memiliki kekayaan intelektual klasik yang selalu diturunkan dari generasi ke generasi. Kekayaan intelektual tersebut menjadikan Ulama Pesantren apresiatif terhadap pemikiran-pemikiran lama dan mengamalkan tradisi-tradisi keagamaan, seperti tahlilan, shalawatan, ziarah kubur maulidan dan lainnya.

Sebab demikian, penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk mengetahui bagaimana pergulatan yang terjadi antara aliran Salafi dengan Ulama Pesantren yang terjadi di Aceh dan Sumatera Utara Medan. Dalam perjalanan sejarah Indonesia, Ulama Pesantren merupakan pengawal agama Islam. Teristimewa lagi Ulama Pesantren di Aceh perjuangannya bersama masyarakat Aceh yang memiliki keberanian dan semangat yang membaratelah melahirkan Aceh sebagai daerah khusus dan berhak syariat Islam terlaksana.

Pergulatan antara aliran Salafi dengan Ulama Pesantren terus terjadi, maka hal ini dapat berdampak pada ketidakharmonisan kehidupan sosial, sehingga menimbulkan konflik dalam masyarakat khususnya masyarakat Aceh maupun masyarakat Provinsi Sumatera Utara Medan. Konflik dapat merusak tatanan kehidupan sosial yang telah mapan. Konflik terbentuk diakibatkan karena munculnya beberapa unsur yaitu keagresifan atau rasa bermusuhan (*hostile feeling*), munculnya perilaku bermusuhan (*hostile feeling*), tingginya rasa legitimasi kekuasaan, dan sistem status. Perasaan

permusuhan tersebut kemudian ditumpahkan melalui perasaan benci, frustrasi dan ketidaksukaan, sedangkan sikap bermusuhan (*hostile behavior*) ditumpahkan melalui banyak kecurigaan, *scapegoat*, tindakan kasar dan peperangan (Coser, 1957: 38).

B. Perumusan Masalah

Berlandaskan pemaparan dalam latar belakang permasalahan di atas, melahirkan beberapa pertanyaan penelitian yang akan dijawab melalui pengkajian, sebagai berikut:

1. Mengapa aliran Salafi melakukan pergulatan secara terbuka terhadap Ulama Pesantren? Pertanyaan ini diajukan untuk menjelaskan strategi tentang cara penyebaran Islam oleh aliran Salafi dalam rangka ide merujuk kepada Al-Qur'an dan *hadis* baik dilakukan terhadap Ulama Pesantren di Provinsi Aceh maupun Provinsi Sumatera Utara Medan.
2. Bagaimana resistensi yang dilakukan oleh Ulama Pesantren terhadap dakwah Salafi khususnya dalam pemahaman *hadis*? Pertanyaan ini berkaitan dengan kondisi yang terjadi dalam merespon ketidakbenaran aliran Salafi dalam memahami *hadis*, sehingga berdampak pada pemahaman mereka terhadap bad'ah dan kurafat dari setiap ibadah yang dilakukan oleh Ulama Pesantren.
3. Bagaimana pengaruh yang terjadi terhadap pelaksanaan Fiqih oleh masyarakat di Aceh dan Sumatera Utara Medan? Untuk menghindari konflik yang terjadi antara pengikut aliran Salafi dengan pengikut Ulama Pesantren sebagai akibat pelaksanaan Fiqih dalam kehidupan sehari-hari. Pertanyaan terakhir ini akan menggambarkan bagaimana

komunikasi efektif harus dibangun sehingga konflik secara terbuka dapat dihindari.

C. Tujuan Penelitian

Berlandaskan rumusan permasalahan sebagaimana dijelaskan di atas, penelitian ini bermaksud:

1. Mendapatkan narasi kenapa aliran Salafi melakukan pergulatan secara terbuka terhadap Ulama Pesantren. Narasi ini diharapkan mampu untuk meredam konflik yang lebih luas dalam kehidupan masyarakat Aceh dan Sumatera Utara Medan.
2. Memetakan resistensi yang dilakukan oleh Ulama Pesantren terhadap dakwah Salafi khususnya dalam pemahaman *hadis*? Tujuan ini tentu saja sangat bermanfaat terhadap studi ilmu *hadis* dalam rangka pemahaman terhadap kedudukan *hadis* yang sebenarnya.
3. Studi ini diharapkan mampu melahirkan studi lintas disiplin ilmu sebagai bagian dari pengembangan teori-teori keilmuan dan data lapangan dalam bidang-bidang ilmu *hadis*, ilmu komunikasi, dan ilmu sosial humaniora. Sehingga pengkajian ini akan ditemukan konsep-konsep keilmuan yang dihasilkan oleh ilmu *hadis* ilmu komunikasi dan kajian dari segi ilmu sosial.

D. Kajian Pustaka

Kajian tentang pergulatan aliran Salafi dan Ulama Pesantren telah dilakukan oleh beberapa sarjana di Indonesia, antara lain: Faizah mengkaji tentang Pergulatan Teologi Salafi dalam keberagaman Masyarakat Sasak, hasil penelitian menunjukkan bahwa golongan Salafi semisal kaum Islam

pada umumnya setuju tentang ajaran Islam yang termaktup dalam Al-Qur'an maupun *hadis*, aspek utama merupakan dalam meyakini dan menerimanya dalam membedakan seorang muslim dan non muslim. Andai kata, waktu mendalami aturan itu, golongan Salafi lebih bersifat literalis dan memberi batas peranan akal. Dari pada itu kepada bermacam pemikiran keagamaan di luar golongan diri sendiri termasuk pemikiran keagamaan masyarakat Sasak tidak benar.

Kedua, penelitian Deni Hardiawan Putra, Keadaan permasalahan Ulama Pesantren dan Salafi Gis *Sunnah* (Studi Kasus Di Perumahan Griya Indah Serpong, Bogor). Penelitian yang sedang dilakukan menitik terhadap pembicaraan permasalahan out- group persoalan Penelitian 1. Bagaimana proses konflik yang terjadi antara golongan Ulama Pesantren dengan Salafi GIS *Sunnah* di Perumahan Griya Indah Serpong? 2. Bagaimana jalan penyelesaian permasalahan yang dilasanakan oleh kedua golongan.

Ketiga, pembahasan lain mempunyai nilai yang baik yaitu trik penyelesaian permasalahan. Dalam Jurnal penelitian berjudul "Berebut Ladang Dakwah pada Masyarakat Muslim Jawa Studi Kasus Terhadap Konflik Majelis Tafsir Al-Qur'an dan Nahdatul Ulama di Kabupaten Purworejo", Indriyani dan Ashroni (2013: 222-227) memberi penjelasan berhasilnya Pemkab Purworejo melaksanakan Tanya jawab dalam keadaan aman, suasana yang secara keluarga, dan harga-menghargai. Pada Tanya jawab itu, Medi sebagai utusan pembicara ketua MTA pusat mengungkapkan memohon untuk permintaan maaf yang sedalam-dalamnya untuk warga Purworejo. Melandaskan kepada bukti-bukti yang didapatkan itu, Medi mempertegas dakwah yang dilaksanakan MTA tidak

pernah untuk mencela lagi amaliyah golongan Islam lainnya. MTA berjanji untuk mengkaji cara-cara penyampaian ceramah supaya tidak memprofokasi serta tidak memberitakan kearah kebencian.

Kesemua penelitian pada beberap alinea diatas hampir sesuai dengan penelusuran ini, sebab mendapat persamaan dalam pengambilan objek dan subjek penelusuran. Namun demikian Penelitian ini terdapat perbedaan dengan penelitian lainnya yaitu berbeda dalam melihat fokus penelitian. Penelitian ini memfokuskan perhatian terhadap pergulatan aliran Salafi dan Ulama Pesantren dalam melihat kedudukan *hadis* sebagai dasar beramal dan penelitian dilakukan sebelum adanya konflik yang nyata.

E. Kontribusi

Penelitian ini dapat memberikan masukan kepada pemangku kebijakan dalam rangka mencegah terjadinya konflik dalam masyarakat sebagai akibat dari pengamalan ibadah yang bersifat sekterian.

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Kedudukan *Hadis* dalam Hukum Islam

Hadis adalah dasar agama Islam dan menduduki posisi kedua sesudah Al-Qur`an. Kaum muslimin mempunyai kewajiban mengikuti *hadis* baik terhadap amar makruf maupun nahi mungkar sebagaimana mengikuti Al-Qur`an, sebab *hadis* adalah menjelaskan bagi Al-Qur`an, pemahaman terhadap Al-Qur`an tidak akan sampai apabila tidak disertai dengan pemahaman dan penguasaan terhadap *hadis*. Demikian juga sebaliknya pemahaman terhadap *hadis* tanpa ilmu Al-Qur`an juga tidak sempurna. Hal ini disebabkan kedudukan Al-Qur`an sebagai sumber hukum utama dalam Islam. Dengan begitu kedudukan Al-Qur`an dan Al-*Hadis* sangat erat, maka tidak bisa memisahkan kedua sumber hukum tersebut dalam rangka pengamalannya. Al-Qur-an menempati urutan pertama dan *Hadis* sebagai sumber hukum kedua (Yusuf Qardhawi, 2007: 82). Menurut Ahmad Hanafi, keberadaan Al-*Hadis* yang menduduki posisi kedua sesudah Al-Qur`an merupakan hukum yang independen (Ahmad Hanafi, 1989: 58).

Menelusuri ontologis hadis, Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa *hadis* berasal dari bahasa Arab, yaitu akar dari kata *al-ḥadīṣ*, jamaknya *al-aḥādīṣ*, *al-ḥadīṣan* dan *al-ḥudṣan*. (Ibnu Manzhur: 2010, 60). Secara etimologis, *hadis* memiliki arti kabar, kejadian, sesuatu yang baru, perkataan, hikayat dan cerita. (Ahmad Warson Munawir: 1997, 261). Dari hal tersebut dapat dipahami bahwa, secara bahasa kata *al-ḥadīṣ* sekurang-kurangnya memiliki

dua (2) makna; 1) *Jadid* (baru) yang menjadi lawan kata *qadim*, jamaknya *hidas* dan *hudasa*. 2) *Khabar*, berita atau riwayat, jamaknya *ahadas*, *hidsan* dan *hudasan*. Apabila ditinjau dari segi bentuknya, Ibn As-Subki (w. 771 H/1370M) berpandangan, definisi *hadis* adalah segala sabda dan perbuatan Nabi Muhammad Saw. Ibnu Subki tidak memasukkan takrir Nabi Saw., sebagai bagian dari definisi *hadis*. Alasannya takrir telah mencakup *af'al*, yakni segala perbuatan. Apabila kata takrir dinyatakan secara eksplisit, rumusan definisi akan menjadi *gair mani'*, yakni tidak terhindar dari sesuatu yang tidak didefinisikan. (M. Syuhudi Ismail: 1998, 24).

Sedangkan secara terminologis, *hadis* memiliki definisi yang beragam, tergantung ulama yang mendefinisikannya. Perbedaan tersebut, lebih disebabkan oleh terbatas dan luasnya objek penelitian *hadis* dari masing-masing pakar (baik pada bidang *hadis*, bidang *uṣul fiqh*, dan bidang fikih) yang memungkinkan terdapat kecenderungan pada aliran ilmu yang sedang digelutiya. Berikut akan penulis uraikan definisi *hadis* secara terminologi yang dijelaskan oleh para ulama, yang diklasifikasikan berdasarkan jenis keilmuan.

1. Ulama *Hadis*

Penulis mengutip definisi yang disampaikan oleh Muhammad Ajaj al-Khaṭīb (1975, 19), bahwa yang dimaksud *hadis* yaitu:

كُلُّ مَا أُتِرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ أَوْ صِفَةٍ خُلِقِيَّةٍ أَوْ خُلُقِيَّةٍ.

“Segala sesuatu yang diberitakan dari Nabi Saw., baik berupa sabda, perbuatan, taqrir (penetapan nabi), sifat-sifat maupun *hal ihwal* Nabi.”

2. Ulama *Uṣul Fiqh*

Menurut ulama *uṣul fiqh*, *hadis* adalah:

كُلُّ مَا صُدِرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ الْقُرْآنِ.

“*Hadis* yaitu segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Saw., selain Al-Qur’an Al-Karim. (Muhammad Ajaj al-Khatib: 1975, 19)

Badri Khaeruman menyimpulkan, dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa, bukan termasuk dalam istilah *hadis* segala sesuatu yang tidak ada kaitannya dengan hukum, seperti urusan pakaian yang merupakan bagian dari budaya setempat. Namun, dalam cara-cara berpakaian seperti menutup aurat merupakan bagian dari *hadis* karena merupakan tuntutan syariat Islam. Inilah alasannya, dalam kajian fikih, berpakaian termasuk *jibilyah*, yaitu sebagian merupakan tuntutan kebudayaan, sebagian lagi merupakan tuntutan syariat. (Badri Khaeruman: 2010, 59).

3. Ulama Fikih

Adapun menurut istilah fukaha, *hadis* adalah:

كُلُّ مَا تُثِبَتَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ بَابِ الْفَرَضِ وَلَا الْوَجِبِ.

“Segala sesuatu yang ditetapkan Nabi Saw., yang tidak bersangkutan dengan masalah-masalah fardu dan wajib.”
(Badri Khaeruman: 2010, 60)”

Muṣṭafa As-Siba’i (1979: 70) menyimpulkan bahwa, terjadinya perbedaan pandangan terhadap makna *hadis* antara ahli *hadis* dan ahli *uṣul fiqh* di atas dikarenakan oleh adanya perbedaan terhadap tujuan masing-masing ahli/pakar di berbagai disiplin ilmunya. Ulama *hadis* menurut As-Siba’i, ketika menulis pribadi dan sikap prilaku Nabi Saw., berpandangan sebagai tokoh penuntun (pemimpin) yang telah diberi gelar oleh Allah sebagai manusia yang pantas dijadikan tuntunan dan teladan (*uswah wa*

qudwah) oleh umat Islam. *Muḥaddiṣin* mencatat setiap kebiasaan, peristiwa, ucapan, dan perbuatan yang berkaitan dengan Nabi Saw., baik yang berupa penetapan hukum syarak atau bukan.

Sedangkan *uṣuliyyun* membahas pribadi dan perilaku Nabi Saw., sebagai peletak dasar hukum syarak yang mesti dijadikan patokan (*rule control*) ijtihad oleh kaum mujtahid pada zaman sesudah Nabi Saw. Di samping itu, *uṣuliyyun* memandang Nabi Saw., sebagai pemberi penjelasan tentang undang-undang kehidupan. Setiap ucapan, perbuatan dan takrir yang dimaksud di sini adalah yang berkaitan dengan penetapan hukum dan pengukuhannya.

Dengan demikian, jelaslah poin penting perbedaan antara *muḥaddiṣin* dan *uṣuliyyun* mengenai istilah *ḥadis* tersebut:

1. *Muḥaddiṣin* mengambil segala hal yang berhubungan dengan Nabi Saw., seperti biografi, akhlak, berita-berita, ucapan, dan perbuatannya, bahkan sifat fisik nabi, baik yang berkaitan dengan hukum syarak atau bukan.
2. Adapun *uṣuliyyun* hanya memandang Rasulullah Saw., dari segi ucapan dan perbuatan serta keputusan-keputusan yang menetapkan hukum-hukum dan memutuskannya.

Selanjutnya, di kalangan para ulama ada pula yang membedakan antara arti kata 'sunah' dan 'ḥadis', terutama dari segi etimologi keduanya memang berbeda. Kata *ḥadis* lebih banyak diarahkan kepada perkataan Nabi, sedangkan sunah lebih mengarah kepada setiap perbuatan dan tindakan nabi yang sudah menjadi tradisi yang hidup dalam pengamalan agama.

Amir Syarifuddin (2014: 228), dalam bukunya menyatakan, semua pakar dari aliran *Ahlu al-sunah* baik dalam bidang fikih, bidang *uṣul fiqh* maupun bidang *ḥadīṣ* sepakat menyimpulkan bahwa kata sunah atau *ḥadīṣ* hanya disandarkan dan berlaku untuk Nabi Saw., dan tidak digunakan untuk selain Nabi Saw. Alasannya adalah karena Nabi Saw., sendirilah yang dinyatakan sebagai manusia yang maksum (terpelihara dari kesalahan), dan karenanya beliau sendirilah yang merupakan sumber teladan, sehingga apa yang disunahkannya mengikat seluruh umat Islam. Namun, sebagian ulama menyatakan bahwa *ḥadīṣ* tidak saja berasal dari Nabi Saw., melainkan juga sesuatu yang berasal dari sahabat dan tabiin juga disebut *ḥadīṣ*. Misalnya, penyebutan *ḥadīṣ marfu'* (yang dinisbahkan kepada nabi), *ḥadīṣ mauquf* (yang dinisbahkan kepada sahabat), *ḥadīṣ maqtu'* (*ḥadīṣ* yang dinisbahkan kepada tabiin). Hal inilah yang membuat sebagian ulama berpendapat bahwa apabila kata '*ḥadīṣ*' berdiri sendiri dan tidak dikaitkan dengan istilah yang lain, maka maksudnya adalah apa yang berasal dari Nabi Saw. Hanya saja, terkadang kata '*ḥadīṣ*' yang berdiri sendiri itu memiliki pengertian tentang apa yang dinisbahkan kepada sahabat dan tabiin.

Dari perbedaan sifat tinjauan tersebut, kemudian melahirkan dua (2) model definisi *ḥadīṣ*, yakni definisi dalam arti sempit dan dalam arti luas. Berkaitan dengan definisi *ḥadīṣ* dalam arti sempit, penulis mengutip definisi yang dijelaskan oleh *Jumhur al-Muḥaddiṣin* (Fachtur Rahman: 1991, 6), yaitu:

مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا أَوْ تَقْرِيرًا أَوْ نَحْوَهَا.

“Sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi Saw., baik berupa perkataan, perbuatan pernyataan (*taqrir*), dan sebagainya.”

Dengan demikian, berdasarkan umumnya *al-Muḥaddiṣin*, esensi *ḥadis* ialah segala berita yang berkaitan dengan sabda, perbuatan, takrir, dan keadaan (hal ihwal) Nabi Muhammad Saw. Hal ihwal yang dimaksud adalah segala sifat dan keadaan pribadi Nabi Saw.

Selanjutnya, definisi dalam arti luas, penulis mengutip *ta'rif* yang dijelaskan oleh Muhammad Mahfuz At-Tarmizi, yaitu:

إِنَّ الْحَدِيثَ لَا يُحْتَصُّ بِالْمَرْفُوعِ إِلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلْ جَاءَ بِإِطْلَاقِهِ أَيْضًا لِلْمَوْقُوفِ
(وَهُوَ مَا أُضِيفَ إِلَى الصَّحَابِيِّ مِنْ قَوْلٍ أَوْ نَحْوِهِ) وَالْمَعْطُوعِ (وَهُوَ مَا أُضِيفَ لِلتَّابِعِ
كَذَلِكَ).

“Sesungguhnya *ḥadis* itu bukan hanya yang dimarfukkan kepada Nabi Muhammad Saw. saja, melainkan dapat pula disebutkan pada apa yang mauquf (dinisbahkan kepada sahabat), dan pada apa yang maqṭu' (dinisbahkan pada perkataan atau hal lain dari tabiin).

Dari definisi yang lebih luas sebagaimana tersebut di atas, dapat dipahami bahwa makna *ḥadis* tidak hanya dinisbahkan kepada Nabi Saw., saja, namun juga generasi selanjutnya. Namun perlu diketahui bahwa, perluasan definisi di atas juga memiliki batasan dan syarat tertentu yang harus dipenuhi agar tidak menjalar kepada hal-hal yang tidak diinginkan seperti pendapat golongan Syi'ah seperti telah dijelaskan di atas.

Berikutnya, kedudukan *Ḥadis* Nabi sebagai sumber otoritatif ajaran Islam yang kedua, telah diterima oleh hampir seluruh ulama dan umat Islam, tidak saja dikalangan Sunni tapi juga di kalangan Syi'ah dan aliran Islam lainnya. Legitimasi otoritas ini tidak diraih dari pengakuan

komunitas muslim terhadap Nabi sebagai orang yang berkuasa tapi diperoleh melalui kehendak Ilahiyah (Azami, 1977:5).

Keberlakuan *sunnah* yang menempati alas hukum didasarkan juga kepada pemahaman bahwa sumber hukum pertama dalam Islam hanya menyebutkan secara umum dasar hukum dan memerlukan penjabaran lebih lanjut untuk bisa diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat. Sehingga dengan demikian perlu digunakan *hadis* untuk penjelasan terhadap sumber utama di atas. Sebab itu Al-Qur'an memberikan petunjuk untuk bukti bahwa al-Qur'an perlu dijelaskan oleh *hadis*., sebagaimana terdapat di Surat An-Nisa' ayat 80:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۗ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۗ

Barangsiapa yang mentaati Rasul itu, Sesungguhnya ia telah mentaati Allah. dan Barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), Maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka.

Allah berfirman dalam QS. Al-Hasyr (59) ayat 7:

... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

الْعِقَابِ ۗ

"... apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Amat keras hukumannya."

Berikutnya, dalam Q.S An-Nisa' ayat 59, Allah berfirman:

يٰۤأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنكُمْ ۗ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۗ

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allaah dan taatilah Rasul(Nya) dan Ulil Amri diantara kamu. Kemudian Apabila terjadi perbedaan paham mengenai suatu masalah, maka berpedomanlah sesuai dengan tuntutan dalam Al-Qur-an dan Al- Ĥadiš(sunnahnya)...

Sebagai penafsir dan penjelas dari keumuman kandungan Al-Qur’an, *ħadiš* memiliki peranan yang sangat kuat, sehingga manusia dapat mempelajari dan memahami Islam secara utuh. Dalam Al-Qur’an mempunyai ketetapan Allah (*nash*) sebagai pedoman bagi orang muslim supaya mengikuti secara absolut terhadap apa yang disuruh dan yang tidak dibolehkan oleh Nabi Muhammad SAW. Yusuf al-Qardhawi menegaskan jadilah *ħadiš* sebagai rujukan hukum yang tiada pernah habis-habisnya pada pembahasan fiqih (Yusuf Qardhawi, 2007: 84).

Seluruh umat Islam, telah sepakat bahwa *ħadiš* merupakan salah satu sumber ajaran Islam. Kedudukan *ħadiš* menempati posisi kedua setelah Al-Qur’an. Umat Islam mesti mengikuti *ħadiš*, baik yang berupa perintah maupun larangan, sama halnya dengan kewajiban mengikuti Al-Qur’an. Hal ini karena, *ħadiš* merupakan *mubayyin* (penjelas) terhadap Al-Qur’an, sehingga seseorang tidak akan mampu memahami/menafsirkan Al-Qur’an tanpa terlebih dahulu memahami dan menguasai ilmu *ħadiš*, begitu pula sebaliknya. Karena Al-Qur’an merupakan dasar hukum pertama, yang di dalamnya berisi garis besar syariat. (Utang Ranuwijaya, 1996: 19).

Ada beberapa penegasan yang menjelaskan tentang otoritas *Ĥadiš* Nabi Saw., sebagai sumber kedua dalam ajaran Islam, berikut penjelasannya:

1. Kewajiban dari Allah di dalam Kitab-Nya untuk Mengikuti *Sunnah* Nabi-Nya

Allah menempatkan Rasulullah Saw., sebagai personifikasi yang sempurna bagi agama, kewajiban dan Kitab-Nya, sehingga umat Islam wajib taat dan haram mengingkarinya. Allah juga telah menjelaskan keutamaan Rasulullah Saw., dengan cara menjadikan keimanan kepada-Nya dan keimanan kepada Rasul-Nya sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, siapapun yang beriman kepada Allah maka iapun wajib beriman kepada Rasulullah, begitu pula sebaliknya, siapapun yang mencintai Rasulullah, maka iapun mesti mengimani Allah dan mematuhi segala perintah-Nya. Hal ini tercantum dalam beberapa firman Allah dalam Al-Qur'an, di antaranya:

a) Al-Qur'an Surah An-Nisa' (4) ayat 171:

يٰٓأَهْلَ ٱلْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِى دِيْنِكُمْ وَلَا تَقُوْلُوْا عَلَى ٱللّٰهِ ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيْحُ
عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلٌ ٱللّٰهِ وَكَلِمَتُهُۥ ٱلْقَهْنَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُۥ فَعٰمِنُوْا بِٱللّٰهِ
وَرُسُلِهِۦ ۗ وَلَا تَقُوْلُوْا ثَلٰثَةٌ ۚ اٰنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللّٰهُ ٱلْوَٰحِدُ ۗ سُبْحٰنَهُۥٓ أَن
يَكُوْنَ لَهُۥ وِلْدٌ ۗ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللّٰهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾

Artinya: Wahai ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al-Masih, Isa putera Maryam itu adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) roh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga," berhentilah (dari Ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan yang Maha Esa, Maha suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. cukuplah Allah menjadi Pemelihara.

b) Al-Qur'an Surah An-Nur (24) ayat 62:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ فَإِذَا أَسْتَأْذِنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذِّنْ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٢﴾

Artinya: "Sesungguhnya yang sebenar-benar orang mukmin ialah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan apabila mereka berada bersama-sama Rasulullah dalam suatu urusan yang memerlukan pertemuan, mereka tidak meninggalkan (Rasulullah) sebelum meminta izin kepadanya. Sesungguhnya orang-orang yang meminta izin kepadamu (Muhammad) mereka itulah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Maka apabila mereka meminta izin kepadamu karena sesuatu keperluan, berilah izin kepada siapa yang kamu kehendaki di antara mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

c) Al-Qur'an Surah Ali Imran (3) ayat 179, yang menjelaskan tentang konsekuensi iman kepada Allah Swt., adalah taat kepada-Nya:

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِيٰ مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَإِن تَوَّابُونَ وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٩﴾

Artinya: Allah sekali-kali tidak akan membiarkan orang-orang yang beriman dalam Keadaan kamu sekarang ini sehingga Dia menyisihkan yang buruk (munafik) dari yang baik (mukmin). Dan Allah sekali-kali tidak akan memperlihatkan kepada kamu hal-hal yang gaib, akan tetapi Allah memilih siapa yang dikehendaki-Nya di antara rasul-rasul-Nya. Karena itu berimanlah kepada Allah dan rasul-rasul-Nya; dan jika kamu beriman dan bertakwa, Maka bagimu pahala yang besar.

- d) Al-Qur'an Surah An-Nisa' (4) ayat 136, yang menegaskan tentang perintah beriman kepada Rasul dibarengi dengan beriman kepada Allah Swt:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ ءَ وَالْكِتَابِ
الَّذِي أُنزِلَ مِن قَبْلُ ءَ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ ءَ وَكُتُبِهِ ءَ وَرُسُلِهِ ءَ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ
ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾

Artinya: "Wahai orang-orang yang beriman, tetapkanlah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barangsiapa yang kafir kepada Allah, Malaikat-malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, dan hari Kemudian, maka Sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya."

Allah menetapkan bahwa kesempurnaan dasar iman, yang aspek-aspek lain mengikuti dasar ini adalah iman kepada Allah, kemudian kepada Rasul-Nya. Seandainya seorang hamba beriman kepada Allah namun dia tidak beriman kepada Rasulnya, maka ia tidak memperoleh kesempurnaan iman selama-lamanya, sebelum dia beriman kepada Rasul-Nya.

2. Kewajiban Menaati Rasulullah Saw., Bersamaan dengan Taat kepada Allah Swt.

- a) Al-Qur'an Surah Al-Ahzab (33) ayat 36:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِن أَمْرِهِمْ
وَمَن يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾

Artinya: "Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain)

tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya Maka sungguhlah Dia telah sesat, sesat yang nyata.”

- b) Al-Qur'an Surah Ali Imran (3) ayat 32, yang menerangkan tentang perintah taat kepada Rasul bersamaan dengan perintah taat kepada Allah Swt:

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِن لَّا تَحِبُّوا الْكُفْرِينَ ﴿٣٢﴾

Artinya: Katakanlah: “Taatilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, Maka Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir”.

- c) Al-Qur'an Surah An-Nisa' (4) ayat 59:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian, yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

- d) Al-Qur'an Surah An-Nisa' (4) ayat 69:

وَمَن يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّٰدِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّٰلِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾

Artinya: “Dan barangsiapa yang mentaati Allah dan Rasul(Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, Yaitu: Nabi-nabi, Para pecinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. dan mereka Itulah teman yang sebaik-baiknya.”

e) Al-Qur'an Surah Al-Anfal (8) ayat 20:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنّٰهُ وَاَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ ﴿٢٠﴾

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya, dan janganlah kamu berpaling dari pada-Nya, sedang kamu mendengar (perintah-perintah-Nya)".

3. Perintah Allah untuk Menaati Rasulullah Saw secara khusus

a) Al-Qur'an Surah Al-Fath (48) ayat 10:

وَعَدَكُمْ اللّٰهُ مَغَانِمَ كَثِيْرَةً تّٰخِذُوْنَهَا فَعَجَلَكُمْ هٰذِهِٗ وَكَفَّ اَيْدِي النَّاسِ عَنْكُمْ
وَلِتَكُوْنَ ءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَيَهْدِيْكُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا ﴿١٠﴾

Artinya: "Allah menjanjikan kepada kamu harta rampasan yang banyak yang dapat kamu ambil, Maka disegerakan-Nya harta rampasan ini untukmu dan Dia menahan tangan manusia dari (membinasakan)mu (agar kamu mensyukuri-Nya) dan agar hal itu menjadi bukti bagi orang-orang mukmin dan agar Dia menunjuki kamu kepada jalan yang lurus."

b) Al-Qur'an Surah An-Nisa' (4) ayat 80:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اطَاعَ اللّٰهَ ۗ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا اَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا ﴿٨٠﴾

Artinya: Barangsiapa yang mentaati Rasul itu, Sesungguhnya ia telah mentaati Allah. dan Barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), Maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka.

c) Al-Qur'an Surah An-Nisa' (4) ayat 64, yang menegaskan mengenai perintah taat kepada:

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۗ وَلَوْ اَنْهَم ۚ اِذْ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَاَسْتَغْفَرُوْا
اللّٰهَ وَاَسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوْا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا ﴿٦٤﴾

Artinya: "Dan kami tidak mengutus seseorang Rasul melainkan untuk ditaati dengan seizin Allah. Sesungguhnya jikalau mereka ketika menganiaya dirinya datang kepadamu, lalu memohon ampun kepada

Allah, dan Rasulpun memohonkan ampun untuk mereka, tentulah mereka mendapati Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang."

- d) Al-Qur'an Surah Al-Hasyr (59) ayat 7, berkaitan dengan perintah taat kepada Rasul secara khusus:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ
فَاخْذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧﴾

Artinya: "Apa saja harta rampasan (*fai-i*) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota Maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang Kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Amat keras hukumannya."

Beberapa ayat yang telah disebutkan di atas, secara eksplisit adalah perintah taat kepada Allah Swt dan mengikuti Rasulullah Saw. Manusia tidak mungkin mampu mengikuti jejak Rasul tanpa mengetahui dan mengikuti *sunnah*-nya. Di antara ayat tersebut menjelaskan perintah untuk beriman dan taat kepada Rasul setelah perintah taat kepada Allah Swt. Hal ini menunjukkan bahwa taat kepada Allah Swt. memiliki arti melaksanakan perintah Al-Qur'an dan menjauhi segala larangan-Nya. Sedangkan taat kepada Rasulullah Saw., memiliki maksud taat kepada perintah dan menjauhi diri dari larangannya yang terdapat dalam keterangan *sunnah* dan *hadis* Nabi Saw. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa, perintah taat kepada Allah berarti taat dan mengikuti perintah Al-Qur'an berdasarkan kaidah dan ketentuan yang tepat. Dan perintah agar

taat kepada Rasulullah memiliki arti mematuhi segala perintah, larangan dan ketetapan yang tercantum dalam *Sunnah* dan *hadis* Nabi Saw., yang terdapat dalam kitab-kitab *hadis muktamad/masyhur*.

Berkaitan dengan perkataan Nabi Saw., yang menjelaskan tentang kewajiban umat Islam untuk mengikuti *hadis* Nabi Muhammad Saw., setelah Al-Qur'an ada banyak sekali, di antaranya:

- a) *Hadis* Riwayat Al-Hakim dan Malik tentang wasiat Nabi agar selalu berpegang teguh kepada dua (2) unsur penting yaitu Al-Qur'an dan *Sunnah/Hadis*:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ رَسُولِهِ.

“Aku tinggalkan pada kalian dua hal, kalian tidak akan sesat selama berpegang teguh kepada keduanya yaitu kitab Allah dan *Sunnahku*.”

- b) *Hadis* Riwayat Abu Dawud (1998: 397) yang menjelaskan tentang peristiwa ketika Rasulullah Saw., mengutus Mu'az bin Jabal untuk menjadi pemimpin di Yaman, namun terlebih dahulu Rasulullah mengajak Mu'az untuk berdialog:

عَنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ مِنْ أَهْلِ حِمْيَرَ قَالَ: وَقَالَ مَرَّةً عَنْ مُعَاذٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟» قَالَ: أَجْتَهُدُ بِرَأْيِي وَلَا أَلُو قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

“Dari orang-orang Hims, dari Mu‘az bahwa Rasulullah Saw., mengutusnyanya ke Yaman. Rasulullah Saw., bertanya: “*Bagaimana kamu akan menetapkan hukum bila dihadapkan padamu sesuatu yang memerlukan penetapan hukum?*” Mu‘az menjawab: “*Saya akan menetapkannya dengan Kitab Allah (Al-Qur’an).*” Lalu Rasulullah bertanya: “*Seandainya kamu tidak mendapatkannya dalam Kitab Allah?*” Mu‘az menjawab: “*Dengan Sunnah Rasulullah.*” Rasul bertanya lagi: “*Seandainya kamu tidak mendapatkannya dalam Sunnah Rasulullah?*” Mu‘az menjawab: “*saya akan memutuskannya dengan pendapat saya sendiri.*” Maka Rasulullah menepuk-nepuk belakang Mu‘az seraya mengatakan: “*Segala puji bagi Allah yang telah menyelaraskan utusan seorang Rasul dengan sesuatu yang kehendaki.*” (HR. Abu Dawud *Hadis* nomor 3.592 dalam Bab *Ijtihād Al-Ra‘yi fi Al-Qadā’,* Kitab *Kitab Aqḍiyah*).

c) *Hadis* Riwayat Abu Dawud (1998:13-14) dan Ibn Májah:

...فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّشِيدِينَ الْمُهْتَدِينَ تَمَسُّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا...

“...Wajib bagi kalian berpegang teguh dengan *sunnahku* dan *Sunnah* Khulafaurrasyidin (khalifah yang mendapat petunjuk), berpegang teguhlah kalian semua dengannya”... (HR. Abu Dawud dan Ibnu Májah)

d) *Hadis* panjang yang diriwayatkan dari Imam Tirmizi, bahwa Rasulullah Saw., bersabda: Artinya: “*Ketahuilah bahwa aku telah diberi Kitab (Al-Qur’an) dan yang sejenis. Sehingga tidak sepatasnya orang merasa cukup hanya dengan Al-Qur’an.*” Kemudian Rasulullah melanjutkan: “*Cukuplah dengan Al-Qur’an; apa yang diharamkan oleh-Nya, maka halalkanlah, dan apa yang diharamkan-Nya maka haramkanlah. Namun demikian, ingatlah ini (Sunnahku); tidak halal bagimu binatang khimar peliharaan, dan tidak pula halal hukumnya binatang yang mempunyai taring dari jenis binatang buas. Juga tidak*

halal bagimu barang temuan, kecuali jika pemiliknya sudah tidak membutuhkannya lagi."

Hadis-hadis tersebut di atas menunjukkan bahwa berpegang teguh kepada *hadis* (menjadikan *hadis* sebagai pegangan dan pedoman) adalah wajib, sebagaimana wajibnya berpegang teguh kepada Al-Qur'an.

Berdasarkan penegasan dalam Al-Qur'an dan *Hadis* Nabi Saw., maka umat Islam telah bersepakat menjadikan *hadis* sebagai salah satu dasar hukum ketika mengamalkan suatu perbuatan. Penerimaan Umat Islam terhadap *hadis* sama seperti penerimaan terhadap Al-Qur'an, hal ini karena keduanya sama-sama dijadikan sebagai sumber Ajaran Islam.

Di sini penulis mencatat beberapa peristiwa yang menunjukkan adanya kesepakatan menggunakan *hadis* sebagai sumber ajaran Islam, antara lain bisa dilihat dari beberapa peristiwa berikut ini:

- 1) Ketika menjadi Khalifah, Abu Bakr pernah berkata; "Saya tidak meninggalkan sedikitpun sesuatu yang diamalkan/ dilaksanakan oleh Rasulullah, sesungguhnya saya takut tersesat bila meninggalkan perintahnya." (Ahmad bin Hambal, t.t: 164)
- 2) Saat Umar berada di depan *Hajar al-Aswad* kemudian berkata: "Saya tahu bahwa engkau adalah batu. Seandainya saya tidak melihat Rasulullah Saw., menciummu, saya tidak akan menciummu." (Ahmad bin Hambal, t.t: 213)
- 3) Pernah ditanyakan kepada 'Abdullah bin 'Umar berkaitan ketentuan salat *safar* dalam Al-Qur'an, Ibn Umar menjawab: "Allah Swt., telah mengutus Nabi Muhammad Saw., kepada kita dan kita tidak mengetahui sesuatu. Maka sesungguhnya kamu berbuat

sebagaimana duduknya Rasulullah Saw., saya makan sebagaimana makannya Rasulullah dan saya salat sebagaimana salatnya Rasul.”

Dari beberapa pengutipan dalil di atas, baik dari Al-Qur'an maupun *hadis* maka dapat disimpulkan bahwa, kedudukan *hadis* sebagai sumber ajaran Islam berada pada peringkat kedua setelah Al-Qur'an. Hemat penulis, ada beberapa indikator yang menunjukkan posisi tersebut; *pertama*, bahwasanya Al-Qur'an adalah *qat'i* karena periwayatannya yang *mutawatir*, sedangkan *hadis* adalah *zanni* karena terkadang banyak yang *aḥad*. Secara umum, setiap yang *qat'i* mesti didahulukan dibandingkan yang *zanni*, sehingga mesti mendahulukan Al-Qur'an (*qat'i*) atas *hadis* (*zanni*). *Kedua*, bahwa *hadis* merupakan penjelas terhadap Al-Qur'an, atau sebagai penambah baginya. Penting disebutkan beberapa fungsi *hadis* terhadap Al-Qur'an, yaitu; 1) Sebagai penguat hukum yang dimuat dalam Al-Qur'an. 2) Sebagai penjelas (keterangan) terhadap hukum-hukum yang diterangkan dalam Al-Qur'an, dengan macam-macam penjelasan, seperti pembatasan arti yang umum, merincikan persoalan-persoalan pokok, dan sebagainya. 3) Sebagai pembawa hukum baru yang tidak diterangkan dalam Al-Qur'an secara tersendiri. (Mardani, 2012: 2). Jika *hadis* berfungsi sebagai penjelas, maka posisinya tentu setelah Al-Qur'an. Jika bukan berfungsi sebagai penjelas Al-Qur'an, maka *hadis* tidak bisa menjadi landasan kecuali jika hukum tentang suatu kasus/peristiwa tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an dan ini menjadi *hujjah* atas didahulukannya Al-Qur'an atas *hadis*. *Ketiga*, adanya *akhbar* dan *asar* yang menunjukkan itu, seperti *hadis* Mu'az yang telah penulis kutib di atas, yang menjawab pertanyaan Nabi Saw., sesuai

dengan urutan posisi penggunaan sumber ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an, *Hadis* dan Ijtihad.

Sebagaimana disebutkan di atas, *Hadis* berarti 'berita' yaitu sesuatu yang diberitakan, diperbincangkan, dan dipindahkan dari seorang kepada orang lain. *Hadis* menurut istilah syarak ialah *hal-hal yang datang dari Rasulullah SAW, baik itu ucapan, perbuatan, atau pengakuan (taqrir)*. Berikut ini adalah penjelasan mengenai ucapan, perbuatan, dan perkataan. *Hadis Qauliyah* (ucapan) yaitu *hadis hadis* Rasulullah Saw, yang diucapkannya dalam berbagai tujuan dan persuaian (situasi). *Hadis Fi'liyah* yaitu perbuatan-perbuatan Nabi Muhammad Saw, seperti pekerjaan melakukan shalat lima waktu dengan tata caranya dan rukun-rukunnya, pekerjaan menunaikan ibadah hajinya dan pekerjaannya mengadili dengan satu saksi dan sumpah dari pihak penuduh. *Hadis Taqririyah* yaitu perbuatan sebagian para sahabat Nabi yang telah diikrarkan oleh Nabi SAW, baik perbuatan itu berbentuk ucapan atau perbuatan, sedangkan ikrar itu adakalanya dengan cara mendiamkannya, dan atau melahirkan anggapan baik terhadap perbuatan itu, sehingga dengan adanya ikrar dan persetujuan itu.

Oleh karena itu segala perkataan, perbuatan dan takrir beliau dijadikan pedoman dan panutan oleh umat islam dalam kehidupan sehari-hari. Terlebih jika diyakini bahwa Nabi selalu mendapat tuntunan wahyu sehingga apa saja yang berkenaan dengan beliau pasti membawa jaminan teologis (Muhammad Arkoun, 1996:73). Ayat-ayat Al-Qur'an, secara tegas memerintahkan umat islam untuk taat kepada Allah dan juga kepada Rasul-Nya. Allah berfirman dalam QS. Al-Hasyr (59) ayat 7:

... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا^ج وَاتَّقُوا اللَّهَ^ط إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

الْعِقَابِ ﴿٧٠﴾

"... apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Amat keras hukumannya."

Menurut ulama, ayat tersebut memberi petunjuk secara umum yakni semua perintah dan larangan yang berasal dari Nabi wajib dipatuhi oleh orang-orang yang beriman. (Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari, 1976:17) Dengan demikian ayat ini mempertegas posisi *hadis* sebagai sumber ajaran Islam. Oleh karena itu kewajiban patuh kepada Rasulullah merupakan konsekuensi logis dari keimanan seseorang. Dalam surat al-Nisa' ayat 80 juga ditegaskan:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ^ط وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾

Barangsiapa yang mentaati Rasul itu, Sesungguhnya ia telah mentaati Allah. dan Barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), Maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka.

Ayat di atas mengandung petunjuk bahwa kepatuhan kepada Rasulullah merupakan salah satu tolok ukur kepatuhan seseorang kepada Allah. Hanya saja perlu dipertegas bahwa indikasi yang terdapat dalam ayat tersebut di atas, bukan perintah yang wajib ditaati dan larangan yang wajib ditinggalkan adalah yang disampaikan oleh beliau dalam kapasitasnya sebagai Rasulullah.

Pada surat al-Ahzab ayat 21 Allaah berfirman :

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ

كَثِيرًا

Sesungguhnya telah ada pada diri Rasulullah teladan yang baik bagimu.

Nabi Muhammad adalah teladan hidup bagi orang-orang yang beriman. Bagi mereka yang sempat bertemu dengan Rasulullah maka cara meneladaninya dapat mereka lakukan secara langsung sedang mereka yang tidak sezaman dengan beliau maka cara meneladaninya adalah dengan mempelajari, memahami dan mengikuti berbagai petunjuk yang termuat dalam *hadis-hadis*-nya.

Dari petunjuk ayat-ayat di atas, jelaslah bahwa *hadis* atau sunah Nabi merupakan sumber ajaran Islam di samping Al-Qur'an. Orang yang menolak *hadis* sebagai sumber ajaran Islam, berarti orang itu pada hakikatnya menolak Al-Qur'an. Namun demikian, orang tertentu menolak *hadis* sebagai sumber ajaran Islam baik di kalangan orang Islam maupun orientalis. Mereka umumnya memahami bahwa adanya otoritas Nabi sebagaimana yang diungkapkan oleh Al-Qur'an tersebut menunjuk pada ucapan dan tindak tanduk beliau di luar Al-Qur'an. (Mustafa al-Sibai, tt.,:106). Namun demikian ada juga orientalis yang menolak pandangan semacam itu, misalnya DS. Margoliout, Ia berpendapat bahwa bagaimanapun juga dalam Al-Qur'an Nabi selalu disebut bergandengan dengan Tuhan. Hal demikian, hanya menunjuk pada konteks Al-Qur'an sendiri bahwa otoritas Tuhan dan otoritas Nabi Muhammad sebagai instrumen kemanusiaan bagi wahyu Ilahiah sehingga tidak dapat dibedakan satu sama lain dan hanya ada Al-Qur'an sebagai satu-satunya

rujukan. Pada titik ini dapat dimengerti bahwa Muhammad tidak memiliki *sunnah* ekstra Qur'anik yang dapat direkam dalam *hadis*. (Fazlur Rahman, 1979:5)

Hubungan *Hadis* dengan Al-Qur'an sangatlah berkaitan, karena pada dasarnya *Hadis* berfungsi menjelaskan hukum-hukum dalam Al-Qur'an dalam segala bentuknya sebagaimana disebutkan di atas. Allah SWT menetapkan hukum dalam Al-Qur'an adalah untuk diamalkan, karena dalam pengalaman itulah terletak tujuan yang digariskan. Tetapi pengalaman hukum Allah diberi penjelasan oleh Nabi. Dengan demikian bertujuan supaya hukum-hukum yang ditetapkan Allah dalam Al-Qur'an secara sempurna dapat dilaksanakan oleh umat. Sebagian besar ayat hukum dalam Al-Qur'an adalah dalam bentuk garis besar yang secara amaliyah belum dapat dilaksanakan tanpa penjelasan dari *hadis*.

Dengan demikian keterkaitan *hadis* dengan Al-Qur'an yang utama adalah berfungsi untuk menjelaskan Al-Qur'an, bila Al-Qur'an disebut sebagai sumber asli bagi hukum *fiqh*, maka *hadis* disebut sebagai *bayani*. Dalam kedudukannya sebagai *bayani* maka dalam hubungannya dengan Al-Qur'an, *Hadis* menjalankan fungsi sebagai berikut:

1. Memperkuat dan menegaskan hukum-hukum yang tersebut dalam Al-Qur'an atau disebut fungsi *ta'kid* dan *taqrir*. Dalam bentuk ini *Hadis* hanya seperti mengulangi apa-apa yang tersebut dalam Al-Qur'an;
2. Memberikan penjelasan terhadap apa yang dimaksud dalam Al-Qur'an;
3. Menjelaskan arti yang masih samar dalam Al-Qur'an;

4. Merinci apa-apa yang dalam Al-Qur'an disebutkan secara garis besar;
5. Membatasi apa-apa yang dalam Al-Qur'an disebutkan secara umum;
6. Memperluas maksud dari suatu yang tersebut dalam Al-Qur'an.

Pada prinsipnya *hadis* nabi yang berfungsi sebagai penjelas (bayan) terhadap Al-Qur'an. Akan tetapi dalam melihat berbagai macam penjelasan nabi dan berbagai ragam ketentuan yang dikandung oleh suatu ayat, maka interpretasi tentang bayan tersebut oleh ulama yang satu berbeda dengan ulama lainnya. Sebagai contoh, Imam Abu Hanifah mengklasifikasikan bayan *hadis* tersebut menjadi tiga, yaitu: *bayan taqrir*, *bayan tafsir*, dan *bayan tafdil (nasakh)*; Imam Malik membagi menjadi : *bayan taqrir*, *bayan taudhih (tafsir)*, *bayan tafsil*, *bayan bashthi (tasbth dan ta'wil)*, dan *bayan tasyri'*; Imam Syafi'i mengkategorikannya menjadi: *bayan tafsil*, *bayan takhsish*, *bayan ta'yin*, *bayan tasyri'* dan *bayan naskh*.

Sebenarnya bila dicermati secara teliti, akan jelas bahwa apa yang ditetapkan oleh *hadis* itu pada hakikatnya adalah penjelasan terhadap apa yang disinggung oleh Al-Qur'an secara terbatas. Umpamanya Nabi mengharamkan daging babi dan bangkai, kemudian Nabi menyebutkan haramnya binatang buas. Secara lahiriah ketetapan Nabi itu adalah hal yang baru dan tidak disebutkan secara jelas dalam Al-Qur'an, tapi larangan itu bisa dipahami sebagai penjelas terhadap larangan Allah memakan sesuatu yang kotor. Jadi secara sepintas sepertinya pelarangan memakan binatang buas adalah lanjutan atau tambahan oleh nabi, namun hal itu hal itu tidak lain adalah penjelasan dari ayat lain yang

mengharuskan memakan hanya dari makanan yang baik- baik saja (tidak kotor).

Pada dasarnya *hadis* Nabi berfungsi menjelaskan hukum-hukum dalam Al-Qur'an dengan segala bentuknya sebagaimana dijelaskan diatas. Allah menetapkan hukum dalam Al-Qur'an adalah untuk diamalkan. Karena dalam pengamalan itulah terletak tujuan yang disyariatkan. Tetapi pengamalan hukum Allah itu dalam bentuk tertentu tidak akan terlaksana menurut apa adanya sebelum diberi penjelasan oleh Nabi. Dengan demikian penjelasan-penjelasan Nabi itu bertujuan supaya hukum-hukum yang ditetapkan dalam Al-Qur'an secara sempurna dapat dilaksanakan oleh umat. Penjelasan Nabi terhadap hukum dalam Al-Qur'an itu memiliki beberapa bentuk:

1. Nabi memberikan penjelasan dengan cara dan bahasa yang mudah ditangkap oleh umat sesuai dengan kemampuan akal mereka pada waktu itu. Dalam penjelasan itu kelihatannya Nabi tidak memberikan penjelasan yang bersifat definitif filosofis, tetapi hanya dengan melakukan serangkaian perbuatan dengan cara yang mudah diikuti umatnya.
2. Nabi memberikan penjelasan dengan cara-cara dan contoh-contoh yang secara nyata terdapat disekitar lingkungan kehidupan pada waktu itu. Dengan demikian hukum yang ditetapkan dalam Al-Qur'an mudah dimengerti dan diterima serta dijalankan oleh umat.

Dari segi bentuk penjelasan Nabi terhadap hukum yang disebutkan dalam Al-Qur'an, terdapat beberapa bentuk penjelasan;

Pertama, penjelasan Nabi secara jelas dan terperinci sehingga tidak mungkin ada pemahaman lain. Walaupun dalam Al-Qur'an beberapa hukum bersifat garis besar, namun dengan penjelasan Nabi secara rinci, lafaz-lafaz yang menunjukkan hukum itu menjadi jelas. Penjelasan Nabi yang rinci itu dipahami baik oleh sahabat. Dalam hal ini tidak timbul perbedaan pendapat dalam memahamipenjelasan tersebut. Dengan demikian penjelasan Nabi bersifat *qath'i*. Penjelasan Nabi yang bersifat *qath'i* itu berlaku dalam bidang akidah dan pokok-pokok ibadah seperti shalat, puasa zakat, dan ibadah haji. Dalam hal yang bersifat pokok ini, meskipun tidak ada penjealsan rinci dalam Al-Qur'an namun karena Nabi memberikan penjelasan secara *qath'i*, maka tidak ada lagi kesamaran, dan karenanya tidak timbul perbedaan mendasar dikalangan ulama dalam hukumnya.

Kedua, penjelasan Nabi tidak tegas dan rinci, sehingga masih menimbulkan kemungkinan-kemungkinan dalam pemahaman meskipun sudah ada penjelasan dari Nabi. Kemungkinan pemahaman itu terjadi dari segi kebenaran materinya atau terjadi akibat ketidakpastian penjelasannya. Penjelasan Nabi yang belum tuntas dan jelas itu disebut penjelasan yang zanni. Penjelasan yang zanni itu pada umumnya berlaku pada bidang mu'amalah dalam arti yang luas. Begitu pula dalam bidang ibadah yang tidak pokok. Umpamanya sikap berdiri atau duduk dalam shalat tidak dijelaskan secara pasti sehingga dalam pelaksanaannya timbul sedikit perbedaan.

Mengenai kekuatan *hadis* sebagai sumber hukum ditentukan oleh dua segi, pertama dari segi kebenaran materinya dan kedua dari segi

kekuatan petunjuknya terhadap hukum. Dari segi kebenaran materinya, kekuatan *ḥadīṣ* mengikuti kebenaran pemberitaannya (wurudnya) yang terdiri tiga tingkat yaitu: *mutawatir*, *masyhur* dan *ahad*. Pemahaman sebuah *ḥadīṣ* dalam ilmu *ḥadīṣ* sering dikenal dengan istilah syarah *ḥadīṣ*, yaitu pemahaman yang diperoleh dari teks-teks *ḥadīṣ*, baik yang berhubungan dengan kehidupan agama ataupun yang berkaitan dengan aspek-aspek lainnya. Untuk memahami maksud suatu *ḥadīṣ* secara baik kadang relatif tidak mudah. Terlebih dahulu perlu disadari bahwa ada kaitan yang tidak bisa dipisahkan antara lafad dan makna. Lafaz adalah apa yang diucapkan, baik terdengar maupun tertulis, sedang makna adalah kandungan lafaz dan tujuan yang hendak dicapai dengan pengucapan atau penulisannya. Ada dua metode dalam memahami *ḥadīṣ*, yaitu:

1. Tekstual

Kata tekstual berasal dari kata teks yang berarti nash, kata-kata asli dari pengarang, kutipan kitab suci untuk pangkal ajaran (Islam), atau sesuatu yang tertulis untuk memberikan pelajaran. Selanjutnya, dari kata tekstual muncul istilah kaum tekstualis yang artinya sekelompok orang yang memahami teks *ḥadīṣ* berdasarkan yang tertulis dalam teks, tidak mau menggunakan *qiyās*, dan tidak mau menggunakan *ra'yu*. Dengan kata lain, maksud pemahaman tekstual adalah pemahaman makna lahiriyah nash (*zahir al-nās*).

2. Kontekstual

Kata kontekstual berasal dari kata konteks yang berarti sesuatu yang ada di depan atau dibelakang (kata, kalimat, atau ungkapan) yang membantu menentukan makna. Selanjutnya, dari kata

kontekstual muncul istilah kaum kontekstual yang artinya sekelompok orang yang memahami teks dengan memperhatikan suatu yang ada disekitarnya karena ada indikasi makna- makna lain selain makna tekstual. Dengan kata lain, pemahaman makna kontekstual adalah pemahaman makna yang terkandung di dalam nash (*bātin al-nāsh*)

Sementara itu, berdasarkan kontekstual, *ḥadis* dibedakan menjadi dua macam, yaitu:

1. Konteks internal, seperti mengandung bahasa kiasan, metafora, serta symbol.
2. Konteks eksternal, seperti kondisi audiensi dari segi kultur, sosial, serta *asbāb al-wurūd*.

B. Teori Resistensi

Resistensi merupakan karakteristik individu manusia yang mencirikan pendekatan negatif terhadap terjadinya perubahan dan kecenderungannya untuk menghindar atau menolak perubahan yang terjadi (Madyasti Putri dan Lisa Widyawati, 2017: 812). Menurut James, resistensi adalah aksi sesuatu tubuh untuk menentang sesuatu, atau oposisi sosial atau *negativism* dalam mereaksi perintah, peraturan, kebijakan politik dan seterusnya (James, 1981: 340). Dalam pengertian yang lain resistensi diartikan adanya perlawanan (baikdiam-diam atau terang-terangan) terhadap suatu kebijakan yang dirilis atau diterbitkan suatu pihak.

Resistensi sangat erat kaitannya dengan sikap seorang manusia. Sikap tersebut merupakan salah satu konsep yang menjadi perhatian

penting dalam ilmu psikologi sosial. Sikap dianggap proses evaluasi yang sifatnya sangat internal/subjektif yang berlangsung dalam diri seseorang dan tidak dapat diamati secara langsung, namun bisadilihat apabila sikap tersebut sudah direalisasikan menjadi perilaku dalam kehidupan bermasyarakat.

Oleh karena itu sikap dapat dilihat dari sisi positif dan sisi negatif. Apabila seseorang suka terhadap suatu hal, maka muncullah sikapnya yang positif dan kemudian cenderung mendekatinya, namun apabila seseorang tidak suka pada suatu hal, maka sikapnya yang muncul kemudian cenderung negatif dan berusaha menjauh. Selain melalui perilaku yang ditampilkan seseorang, sikap dapat pula diketahui melalui pengetahuan, keyakinan, dan perasaan terhadap suatu objek tertentu. Sikap sudah pasti terdapat disetiap dalam diri individu seseorang, dan sikap pun pasti berbeda-beda diantara satu individu dan individu lainnya. Sikap juga dapat mempengaruhi tingkah laku dan perbuatan seseorang, dimana hal itu dipengaruhi oleh bagaimana sikap tersebut didapat dan ditemukan.

Resistensi suatu tingkah laku yang tidak baik kepada suatu perkembangan, antaranya komponen psikologis berupa afektif, sikap, dan kognitif. Komponen ini kemudian merefleksikan tiga manifestasi yang tidak sama jenis penilaian dari diri tiap individu kepada sebuah objek atau keadaan. Komponen afektif berhubungan dengan seperti apa seorang individu menikmati perkembangan (contohnya emosi, gundah), komponen kognitif berkenaan seperti apa seseorang memikir terhadap perkembangan (contohnya, apa perkembangan tersebut dapat

mendatangkan manfaat); dan komponen tingkah laku adalah hasrat atau beraksi untuk ada reaksi suatu perkembangan, contohnya keluhan terhadap perkembangan, berusaha untuk orang lain bisa yakin hal tidak baik apabila terjadi perkembangan.

Dikalangan ilmuan sosial, resistensi ada kala dimaksukkan dalam paradigma permasalahan, pada hal mempunyai model tidak sama. Resistensi biasanya merupakan pusat dari menggerakkan teori permasalahan maxiam dan teori permasalahan bukan maxian. Bila permasalahan bertitik pada wilyah frame teoritis untuk memandng suatu kenyataan, maka resistensi menitikberatkan asoek empiris serta melaksanakan sensitizing atau tanya jawab dengan jalan berfareasi kepada kenyataan kehidupan masyarakat. Hal demikian menjadi salah satu jalan keluar yang sangat baik terhadap kecendrungan teoripermasalahan dalam memandng hal kebaikan problema dari atas, yang nantinyapenuh akan keberlanjutan. Resistensi menyediakan ruang yang lapang untuk pembahasan modern sehingga menampakkan seperti apa SDM lokal dapat berhadapan dengan SDM yang hidup dalam keadan yang sudah modern. (Yusra, <http://www.timur-angin.com/2009/08/resistensi-dalam-kajian-antropologi.html>).

C. Teori Konflik Sosial

Dalam penelitian ini menggunakan teori sebagai pisau analisis yaitu teori permasalahan sosial Lewis A. Coser. Ia beranggapan sebuah permasalahan tidak perlu merusakkan atau bersifat disfungsional untuk sistem di mana permasalahan tersebut muncul, namun sebaliknya pertentangan yang terjadi, kemudian melahirkan akibat-akibat yang baik,

yang bisa menguntungkan sistem. Menurut Wallace dan Wolf, Coser memperlihatkan bagaimana fungsi permasalahan kepada hubungan antar golongan membuat pandangan kebiasaan fungsionalis struktural. Namun demikian, Coser bukan bermaksud menggunakan judul hubungan golongan untuk pandangan yang urgen sebab suatu permasalahan bukan perlu membuat hubungan golongan. Menurut Coser hubungan golongan merupakan suatu resiko terhadap fungsi dari permasalahan (Wallace & Wolf, 1995: 156)

Coser pada penjelasannya terhadap permasalahan sosial, mengutamakan di bagian awalnya menerangkan unsur pembuat permasalahan itu sendiri adalah munculnya keganasan atau keinginan pertengkaran, sikap pertengkaran, keinginan pengesahan kekuasaan, sistem status. Berikutnya keinginan pertengkaran tersebut ditumpahkan terhadap keinginan tidak suka, kekacauan pikiran dan tidak suka, sedangkan sikap keinginan pertengkaran ditumpahkan dengan memunculkan banyaknya praduga, *scapegoat*, perlakuan kasar dan pertengkaran. Untuk Coser, keinginan pertengkaran yang terjadi bukan tidak mungkin mengakibatkan terjadinya permasalahan dengan jalan terbuka, hal dikarenakan permasalahan juga memerlukan sikap yang saling berlawanan dan munculnya silang pendapat pengakuan kekuasaan, dan sistem status berbeda. Unsur Pembentuk Konflik Sosial menurut Lewis Coseri adalah munculnya rasa bermusuhan Legitimasi kekuasaan dan sistem status perilaku bermusuhan konflik terbuka. Unsur dasar konflik tadi, dapat dilihat melalui dua tipe konflik yaitu, konflik realistik dan non-realistik.

Pertama, permasalahan yang nyata adalah permasalahan bermula pada perasaan kecewa terhadap permintaan-permintaan tertentu muncul pada hubungannya terhadap obyek yang disangka telah membuat mereka kecewa. Permasalahan yang nyata tersebut mempunyai landasan jelas atau bersifat ekonomis, seumpama perebutan pusat perekonomian atau zona. bila orang itu sudah memperoleh sumber yang diinginkan itu, tidak melakukan kekerasan, maka permasalahan tersebut secepat mungkin ditangani dengan baik. *Kedua*, permasalahan non-realistik yaitu permasalahan tidak berasal dari tujuan saingan yang antagonistis, namun permasalahan dilakukan dengan sengaja mempunyai tujuan pada meredakan suasana yang memanas di golongan tertentu. Permasalahan non-realistik didukung adanya kemauan diluar kemampuan akal dan ada kecenderungan yang bersifat ideologis, permasalahan seperti ini dapat terjadi misalnya permasalahan agama yang satu dengan agama lain, antara suku, dan permasalahan antar-kepercayaan lainnya. Eksistensi permasalahan yaitu mempunyai keinginan untuk dicapai, diberikan maupun belum diberikan yang diperuntukkan mereka dalam memberitakan dugaan dan *scapegoath* terhadap musuh maupun kepada golongan yang mendukung (Poloma, 2000: 111).

Pengklasifikasian model sengketa di atas, coba Coser pakai sebagai menjelaskan pertentangan terhadap group diluar mereka (*external conflict*). Menurut Coser, sengketa bukan dari dalam (*external conflict*) bisa membentuk dan mempersatu ciri khas golongan tersebut. Beliau mengungkapkan, yakni perkara bisa membentuk pilahan-pilahan ke dua golongan dalam suatu kesatu masyarakat dengan mempersatu kepatuhan

atas ketidaksamaan, supaya mencibentuk kepatuhan ciri khas golongan pada suatu kesatuan (Coser, 1957:38). Apapun dasarnya, penglihatan kepada intimidasi kelompok lain tertolong menaikkan atau mempererat kekompakan dari dalam masing-masing kelompok, apakah itu masuk akal atau tidak. Walaupun intimidasi lawan pada potensial itu hanya pikiran yang datang, lawan itu bisa kita gunakan sebagai biang dari persengketaan. Pada prinsipnya, pertentangan pada sebuah group bisa dihilangkan dengan tujuan untuk menyelamatkan group tersebut, apabila pertentangan itu dapat diperhitungkan kepada kelompok yang lain. Hasilnya membuat partisan berurusan dengan kelompok lain akibat kesukaran di dalam kelompoknya apalagi mengabaikan kesukaran-kesukaran ini mengbuahkan cerai-berai atau perkara kepada golongan tersebut. keterikatan dalam group tersebut dengan lawan luar dalam group lain akan bermacam-macam sesuai situasi dan keadaanya. Di satu sisi, interaksi antara kelompok yang sedang terjadi dapat saja akan muncul musuh dan sikap-sikap kebersamaan yang dijalani belum tentu karena suatu hal yang ikhlas. Musuh yang bakal muncul tadi merupakan suatu ancaman dan hal lumrah untuk diamati atau bagian dari kewaspadaan yang harus diperhitungkan.

Sisi lainnya, kemungkinan terjadinya suatu hubungan atau keterikatan antar golongan luar dan golongan dalam. Orang-orang anggota golongan dalam diperkirakan ada sikap-sikap yang sama seperti orang dari golongan luar, atau ada beberapa dari orang dalam yang mempunyai hubungan sosial dengan orang diluar golongan mereka. Jika memang benar terlaksana, timbullah perlawanan yang berbentuk brutal akan

dirasakan terhadap golongan luar dan selanjutnya dialihkan untuk ke golongan yang mempunyai sikap-sikap kemiripan dengan orang-orang golongan luar atau melakukan hubungan dengan golongan luar tadi. Hubungan-hubungan sosial yang dilakukan dengan golongan luar dapat dimunculkan dengan alasan-alasan, contohnya mempunyai keinginan untuk membuat kesepakatan damai terhadap lawan daripada selalu membuat perlawanan sampai menghabiskan anggaran yang banyak. Bagi mereka yang mempunyai keinginan berdamai harus menyesuaikan dengan diri mereka sendiri, supaya nantinya jangan dianggap sebagai pengkhianat oleh golongan itu, dan sebagai sumber keributan dikemudian hari. Golongan yang sering terjadi permasalahan maka golongan tersebut mempunyai kepedulian yang sangat luar biasa dibandingkan dengan golongan yang aman-aman saja tanpa adanya permasalahan. Kekompakan yang sudah ada bagi golongan yang tidak pernah ada permasalahan bisa saja diselimuti seperti api dalam sekam. Apabila terjadi permasalahan maka kemungkinan saja akan berakhir tanpa dapat dibuat damai kembali alias bubar. Karena ikatan dengan mempunyai arogansi yang melebihi dan suatu keikutsertaan dengan menganggap kepedulian terhadap golongan tinggi mudah sekali terjadi kehancuran akibat tidak adanya pengalaman dalam menangani permasalahan. Coser mengatakan: Apabila kedekatan sangat erat, maka akan tinggi juga keinginan untuk disampaikan, maka akan melahirkan hasrat yang rendah dalam keributan daripada mengatakannya. faktanya yaitu bahwa keinginan-keinginan keributan dapat menumpuk; apabila terjadi kegiatan yang memburuk maka tingkat permasalahan akan sangat tinggi. Permasalahan yang tidak dibicarakan

bukan jaminan kedamaian dalam sebuah golongan. Tidak munculnya suatu permasalahan pada sebuah golongan belum lah dapat dikatakan bahwa golongan tersebut sangat baik.

Begitu juga kebalikannya, orang-orang tertentu bisa saja memperlihatkan rasa kebencian (*hostile feelings*) apabila mempunyai rasa aman dan cocok pada ikatan itu. Orang-orang itu sangat mau untuk menjauhi kepada perbuatan membenci bila hal tersebut akan membuat ikatan itu putus. Buktinya, adalah sebuah ikatan “tidak ada permasalahan” belum bisa dikatakan ikatan itu lepas dari unsur kekacooan. Kebalikannya bila sebuah ikatan mereka di dalam itu damai, permasalahan dapat timbul di dalamnya. Kepada indikasi tersebut, kejadian permasalahan bisa mengakibatkan power serta kedamaian dalam sebuah ikatan (Coser, 1957: 85). Tidak dibicarakan atau diperburuk permasalahan akan mengakibatkan ikatan jadi bubar. Jika keikutsertaan arogansi anggota-anggota makin semakin kuat, putusnya ikatan mereka dapat dengan mudah terbuka permasalahan muncul mendadak dan lebih parah, serta permasalahan yang dulunya tersimpan dapat dimuntahkan secara keras seperti gunung meledak. Pada keadaan model ini, permasalahan kepada mempermudah suatu kejadian dan tidak boleh menggap enteng; urgennya sebagai faktor awal untuk dipahami penyebab bertumpuknya permasalahan yang tersimpan tersebut. Kebalikannya, jika ikatan berbentuk tidak membutuhkan sekali, habinya ikatan akibat permasalahan yang tersimpan bisa saja itu seperti tingkah laku yang tidak punya keinginan untuk menyelesaikan masalah meninggi. Apabila muncul, kedua golongan berupaya untuk menghindari kepada arah pertengkaran dan

mencari jalan keluar untuk melakukan usaha ke arah perdamaian. Pemilihan jalan semacam ini yaitu semisal katup pengaman (*safety value*) bahwa sokongan-sokongan agresif atau permusuhan bisa dikatakan dengan jalan-jalan yang bukan menginterfensi atau memperburuk ikatan persaudaraan. Contohnya ketegangan antar pribadi bisa dikatakan dalam model candaan. Agresi dan permusuhan yang disimpan bisa ditumpahkan pada perlombaan turnamen atau acara-acara keagamaan lainnya. Tingkah laku pertengkaran lainnya bisa dialihkan dengan melimpahkan kesalahan untuk individu dari golongan luar atau individu yang menyimpang dari golongan itu sendiri. Apabila permasalahan dimusyawarahkan melalui bantuan orang ketiga (Mediasi), menurut Coser pihak mediator harus dapat membuang hasrat permusuhan di antara golongan yang bertengkar, yakni memberikan jalan keluar untuk kepentingan kedua golongan tersebut (Coser, 1957: 60). Prosedur katup pengaman seperti itu memberi keuntungan golongan dengan mengabaikan rendahnya ketegangan yang terjadi dari antara golongan dari dalam dan permasalahan dengan jalan tersembunyi supaya tidak mengganggu ikatan persaudaraan tersebut. Penjelasan teori di atas, penulis mengangkat beberapa poin yang dikatakan oleh Coser (1957) seperti,

1. Pertentangan di luar group untuk memberikan ketentuan kepada kedua golongan;
2. Persaudaraan dan penyatuan pihak golongan semakin kuat bila muncul permasalahan dengan golongan lain;

3. Pertentangan kepada group lain semakin meninggi panasnya permasalahan terhadap keputusan bersama serta perubahan sikap oleh orang dalam golongan sendiri;
4. Sewaktu keadaan permasalahan, juru damai itu tidak bisa memberikan kemudahan, bila belum bisa mencukupi syarat ketentuan peraturan maka dengan tidak hormat dikeluarkan dari golongan mereka, kalau pun tidak demikian mereka akan diawasi seketat mungkin;
5. Jika golongan dari mereka tidak termasuk pertentangan terhadap orang selain golongan, dimungkinkan persatuan, perubahan tingkah laku serta ketetapan bersama semakin mereda.

D. Teori Komunikasi

Kata lain dari komunikasi dalam bahasa Inggris *communication* memiliki makna yang banyak. Menurut etimologi, kata lain komunikasi berawal dari bahasa latin, yaitu *communis*, bermakna serupa (*common*). *Communis* berubah menjadi kata kerja *communicare*, artinya menyebarkan atau mengumumkan berita untuk orang supaya memperoleh pemahaman serupa. (Wursanto, 2005:153). Dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI) “komunikasi adalah pengiriman dan penerimaan pesan dan berita antara dua orang atau lebih sehingga pesan yang dimaksud dapat dipahami” (Departemen Pendidikan Nasional, 2001: 79).

Gerald R. Miller yang diambil sama Deddy Mulyana memberikan penjelasan arti komunikasi adalah “komunikasi terjadi jika suatu sumber menyampaikan suatu pesan kepada penerima dengan niat yang disadari

untuk mempengaruhi perilaku penerima". (Deddy Mulyana, 2002: 62) Everest M. Rogers mengungkapkan adalah "komunikasi yakni sebuah rentetan jalan yang mana sebuah jalan pikiran dipindahkan dari sumber untuk seorang yang menerima atau banyak dengan maksud merubah sikap mereka. Anwar Arifin memberikan pengertian komunikasi yakni hasrat kebersamaan individu lain, atau menciptakan kekompakan terhadap individu lain dengan menciptakan hubungan (Ernie Tisnawati, Kurniawan Saifullah, 2005:295).

Komunikasi sekuler, yang didominasi oleh epistemologi Barat, hampir selalu menempatkan komunikan pada posisi yang harus menerima informasi secara utuh. Hal ini merujuk perspektif yang didukung oleh mazhab komunikasi dengan pola *SMCR*, *E*, dan *convergence*. Sistem ini ditekankan oleh C. Shanon dan W. Weaver (1949) dalam bentuk komunikasi satu arah, yaitu *S (sender)- M (message)- C (channel)- R (receiver)*, namun komunikasi satu arah ini, menurut H. Laswell (1960), sangat membutuhkan "*effects*" apabila si penerima menyadari dan merasakan pentingnya suatu pesan yang datang. Pada konteks ini, pengirim pesan masih menjadi pusat dan penentu bagi kesuksesan sebuah komunikasi.

Komunikasi dalam Islam yaitu suatu komunikasi didasarkan pada prinsip kesetaraan dan egalitarianisme. Pesan komunikasi yang disampaikan dalam Islam tidak semata-mata harus dipaksakan kepada orang lain (Hamid Mowlana, 2007: 23). Hal ini mendukung konsep *uses and gratification* (manfaat dan kepuasan). Dalam konsep ini, menurut Branston dan Stafford (2010), seseorang mengidentifikasi dirinya sebagai pembaca yang aktif, penonton yang bebas mengontrol *remote* televisi, dari pada

sekadar menjadi pembaca pasif yang hanya menjadi korban penipuan dan pencucian otak oleh media. Dominasi pengirim atas penerima telah hilang dalam pendekatan ini. Penerima pesan hanya akan menerima atau mengakses pesan sesuai dengan kebutuhan dan kepuasan yang ia peroleh.

Berdasarkan uraian di atas komunikasi yakni suatu jalan pemberitahuan berita dan pemahaman satu individu untuk individu lainnya, baik verbal maupun *non-verbal* melalui lambang-lambang ataupun kiasan-kiasan asalkan komunikasi tersebut bisa maknai untuk para pihak. Kondisi semisal ini bisa disebutkan komunikasi sudah menghasilkan yang terbaik (komunikatif). Jadi, komunikasi yakni ungkapan orang, sedangkan ungkapan tersebut bisa dilaksanakan dengan kata-kata tertulis ataupun lisan, disamping itu bisa dilaksanakan juga dengan kiasan-kiasan atau lambang- lambang. Suatu komunikasi didasarkan pada prinsip kesetaraan dan *egalitarianism*, dimana seseorang mengidentifikasi dirinya sebagai pembaca yang aktif, penonton yang bebas mengontrol *remote* televisi, daripada sekadar menjadi pembaca pasif yang hanya menjadi korban penipuan dan pencucian otak oleh penyampai pesan.

BAB III

METODE PENELITIAN

Telah maklum dipahami bahwa penelitian adalah kegiatan ilmiah yang berhubungan dengan analisa dan konstruksi, yang prosesnya dilakukan secara metodologis, sistematis dan konsisten. Metode pasti digunakan dalam penelitian karena merupakan suatu cara yang mesti dilakukan demi mencapai tujuan dengan menggunakan alat-alat yang dibutuhkan. (Sutrisno Hadi: 1989, 4). Oleh karena itu, secara metodologis tulisan ini akan diselesaikan setelah mengikuti beberapa langkah dengan desain sebagai berikut:

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini akan difokuskan pada pergulatan aliran Salafi dengan Ulama Pesantren dalam Pemahaman *hadis* dan pengaruhnya terhadap pengamalan Fiqih dengan Studi Penelitian di Provinsi Aceh dan Sumatera Utara Medan, jadi penelitian ini akan menggunakan dua wilayah yaitu Provinsi Aceh dan dan Provinsi Sumatera Utara Medan.

Penentuan jenis penelitian menjadi penting sehubungan dengan pemilihan jenis dan cara membahas serta menguraikan hasil penelitian. Karenanya, penelitian kualitatif dipilih sebagai jenis penelitian di sini dengan menggunakan antropologis sebagai pendekatannya. Cara penelitian kualitatif biasa dinyatakan sebagai metode penelitian yang naturalistik, ini dikarenakan penelitiannya dilaksanakan saat keadaan seperti apa adanya, dinamakan juga seperti metode etnografi. Penelitian kualitatif yakni sebuah jalan penelitian dan pemahaman yang berlandaskan kepada cara menyelidiki keadaan lingkungan dan permasalahan

masyarakat. Dalam penelitian ini penulis membentuk sebuah bentuk yang lengkap, meneliti kata-kata, catatan lengkap pada penglihatan yang memberi informasi dan membuat pembelajaran untuk keadaan apa adanya. (Iskandar, 2009:11). Pemilihan itu dilakukan karena penelitian kualitatif mempunyai ciri-ciri seperti, alamiah (*natural setting*) sebagai sumber data langsung, deskriptif, serta proses yang dilakukan berkedudukan lebih penting daripada hasil. Proses analisa data penelitian kualitatif lebih menekankan pada analisa induktif dan makna yang dikandung merupakan poin yang esensial. Sehingga, menurut Moleong, penelitian kualitatif dilakukan karena dalam prosedur penelitiannya akan menghasilkan data yang disajikan dengan cara deskriptif berupa kata-kata yang tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat dialami. (Lexy J. Moleong, 2007: 6).

Penelitian kualitatif ini bertujuan untuk mengetahui realitas sosial yang terjadi dan menemukan pandangan manusia melalui pengakuan mereka yang mungkin tidak dapat terungkap melalui penjonolan pengukuran formal atau pertanyaan penelitian yang telah dipersiapkan terlebih dahulu. Apabila diperhatikan dari aspek orientasinya, maka penelitian yang akan dilakukan ini berorientasi pada tahapan proses, maka penelitian kualitatif ini dianggap paling tepat untuk menuntaskan permasalahan penelitian yang terkait dengan perbuatan manusia, seperti proses, materi, serta metode dalam pembelajaran, sehingga dalam kegiatan itu pengungkapan fenomena lebih bersifat ganda dan nonlinier.

Mengingat penelitian ini berkenaan dengan pemikiran fiqih menurut Ulama Salafi dan Ulama Pesantren sebagai produk sejarah,

alangkah baiknya untuk mengungkapkan sejarah sosial aliran Salafi dan Ulama Pesantren. Seperti diungkapkan Sartono Kartodirdjo, setiap sejarah mencerminkan kehidupan masyarakat pada sebuah masyarakat tertentu bisa dikatakan historis sosial (Sartono Kartodirdjo, 1993: 50). Dalam mempelajari kegiatan sebuah pergerakan atau pembaharuan masyarakat, aspek prosesnya dalam sejarah sosial tersebut harus diperhatikan, demikian juga terhadap aspek strukturalnya pada saling berhubungan. Bisa dinyatakan yaitu proses adalah aspek dinamis dari struktur dan kebalikannya, struktur adalah aspek statis dari proses.

Begitu juga dalam memandang secara objektif terhadap pemahaman ajaran umat manusia, pendekatan antropologis harus dipakai. Agama dipandang untuk panutan warga, agama menjelaskan supaya memberikan bagaimana agama membawa peranan untuk memperkuat struktur masyarakat akan sebuah golongan (David N. Gellner, 1999: 29-30). Berhubungan dengan ini, untuk membaca dan menjelaskan pemikiran aliran Salafi dan Ulama Pesantren merupakan kebiasaan pemahaman Islam, penulis memakai patroun pendekatan *al-Jabiri* yang menawarkan pendekatan "kesatuan problematika" (*wihdah al-isykiiliyyah*). Untuk rangka memperkaitkan antara pemahaman dan kenyataan, mempunyai dua jalan untuk dilaksanakan yaitu: *Pertama*, menjelaskan kenyataan dalam menyingkap strukturnya, menyingkap unsur-unsur pembentuk dan variabel perubahnya; *Kedua*, menjelaskan perkembangan pemahaman itu sendiri (*body of thought*) dengan menjabar unsur-unsurnya, dan menata kembali dengan bentuk yang menggambarkan secara baik dan utama

(Ahmad, 2000 : Xxvii). David N. Gellner, "Pendekatan Antropologis", Peter Connolly (ed.), (terj.Imam Khoiri), (Yogyakarta: LKiS, 1999).

B. Kehadiran Peneliti di Lapangan

Penelitian kualitatif menjadi metode yang tidak dapat dipisahkan dari pengamatan berperan serta, hal ini karena peranan penelitilah yang akan menentukan keseluruhan isi skenarionya. (Lexy Moleong, 2000: 117). Dengan demikian, dalam penelitian ini, keberadaan peneliti bertindak untuk menjadi instrumen kunci, partisipan penuh, sekaligus merangkap menjadi pengumpul data, sedangkan instrumen yang lain hanya sebagai penunjang.

C. Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian ini seharusnya dilakukan di seluruh wilayah Indonesia. Namun mengingat luasnya lokasi, terbatasnya waktu pelaksanaan serta dana, tidak mungkin dijangkau secara keseluruhan, maka dipilih 2 (dua) wilayah penelitian saja yang dianggap mampu mewakili secara ilmiah, yaitu Provinsi Aceh, yang meliputi Banda Aceh sebagai wilayah pusat, Meulaboh sebagai wilayah barat Aceh, Bireun dan Matang sebagai bagian wilayah timur Aceh dan Provinsi Sumatera Utara, yang diwakili pada wilayah Kota Medan serta Kota Binjai.

D. Subjek Penelitian dan Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian terbagi menjadi dua macam, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Data primer adalah data yang diperoleh dari orang melalui wawancara atau angket,

dan yang diperoleh melalui laporan. Data primer dalam penelitian ini nantinya bersumber dari jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan kepada tokoh yang berasal dari aliran Salafi dan dari Ulama Pesantren yang ada di provinsi Aceh dan Provinsi Sumatera Utara. Data primer ini bersifat komplementer untuk mendukung dan memperkuat data sekunder, hal ini dikarenakan penelitian ini adalah penelitian antropologis.

Berikutnya data sekunder yaitu data yang diperoleh dalam bentuk yang sudah jadi, dikumpulkan dan diolah oleh pihak lain, biasanya sudah dalam bentuk publikasi. Data sekunder dalam penelitian ini terbagi kepada tiga bagian, yaitu bahan hukum primer, bahan hukum sekunder dan bahan hukum tersier. Penelitian ini tidak menggunakan bahan hukum primer (undang-undang) sebagai data, melainkan hanya bahan hukum sekunder dan bahan hukum tersier. Bahan hukum sekunder yang dimaksud yaitu pendapat atau pandangan atau pemikiran yang dituangkan dalam tulisan/karya orang.

Bahan hukum sekunder yang dimaksud adalah kitab-kitab Ulama Mazhab, yang nantinya, kitab-kitab tersebut dijadikan sumber untuk menjadi rujukan dalam menemukan konsep penemuan hukum dari fikih yang kemudian baru dapat diamalkan secara praktis. Di antaranya: 1) Kitab *Al-Úmm* karangan Muhammad bin Idris al-Syafii atau Imam Syafii; 2) Kitab karangan Abdurrahman Al-Jaziri, *Kitab Fiqh 'Ala Mazahib Arba'ah*, Terj. Khatibul Umam, Kairo: Matba'ah Istiqamah, 1996. 3) Kitab karangan Abi Bakar Muhammad ibn Musa al-Hazimi al-Hamdzani. *Al-`Itibar fî al-Nasikh wa al-Mansukh min al-Atsar*. Pakistan: Jami`ah Dirasat Islamiyyah Karatsiyi, 1982. 4) Kitab karangan Abí Husain Muslim bin Hajjaj, *Şahîh*

Muslim, Riyad: Baitu al-Fikr al-Dauliyat, 1998. 5) Kitab karangan Abi Dáwud Sulayman, *Sunan Abi Dáwud*, Riyad: Baitu al-Fikr al-Dauliyat, 1998. 6) Kitab karangan Abu Abdullah Muhammad bin Abdurrahman ad-Dimasyqí, *Rahmatu Al-Ummah Fí Ikhtiláfi Al-Aimmah*, Maktabah al-Taufiqiyah, t.t. 7) Kitab karangan Abul Fida Ismail Ibnu Kathir ad-Dimasyqí, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azím*, Terj. Bahrun Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000. 8) Kitab karangan Ahmad bin Hambal, *Musnad al-Imámi al-Hafízi Abi 'Abdullah Ahmad bin Hanbal*, Riyad: t.tmp, 1998. 9) Ahmad Zainuddin bin Abdul Al-'Azízi al-Ma'bariyyi al-Malíbariyyi al-Fanáni, *Fathu al-Mu'ín bi Syarh Qurrati al-'Aini Bihimmáti al-Díni*, Beirut: Al-Jafan wa Jabi, 2004. 10) Kitab karangan al-Zamakhsyari, *Al-Kashshaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 11) Kitab karangan Husayn, Muhammad al-Khidr, *Balaghat Alquran*, Ali al-Ridha al-Tunisi, 1971. 12) Kitab karangan Ibnu Rusyd, *Bidyatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid*, Terj. Abdul Rasyad Siddiq, Jakarta: Akbar Media, 2013. 13) Kitab karangan Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979. 14) Kitab karangan Malik bin Anas, *Muwatha' Malik*, Beirut: Daar al-Fikr, 1974. 15) Kitab karangan Manna Khalil al-Qattan, *Mabahis fi Ulum Al-Qur'an*. Terjemahan Madzakir. Jakarta: Lentera Antar Nusa, 2004. 16) Kitab karangan *Majmu' Syarah Muhazab* karangan Abu Zakaria Muhyuddin bin Syaraf an-Nawawi ad-Dimasyqi atau Imam al-Nawawi; 17) Kitab karangan *Mugni Muhtáj Ilá Ma'rifati Ma'áni al-Fázi al-Minhaji* karangan Syamsuddin Muhamamd bin al-Khatib al-Syarbini; 18) Kitab *Fathu al-Mu'ín bi Syarh Qurrati al-'Aini Bihimmáti al-Díni* karangan Ahmad Zainuddin bin

Abdul Al-'Azízi al-Ma'bariyyi al-Malíbariyyi al-Fanáni; 19) Kitab *Fathul Wahab bi Syarhi Manhaji Al Tullab* karangan Abu Yahya Zakariya Al-Anşari; 20) Kitab *Al-Fiqh Al-Syafi'i Al-Muyassar* karangan Wahbah Zuhaili;

Sedangkan bahan hukum tersier dalam penelitian ini adalah bahan yang terdiri dari kamus, ensiklopedi hukum dan data dokumentasi yang memiliki keterkaitan dengan masalah yang sedang ditelusuri, yaitu pemahaman hadis fikih (*fiqh al-ḥadis*). Bahan tersier tersebut akan membantu serta melengkapi dua bahan hukum yang telah disebutkan sebelumnya. Jadi, secara umum bahan yang digunakan dalam kajian ini merupakan bahan kepustakaan yang berbasis gagasan dan ide yang dapat menunjang kesempurnaan dan ketuntasan penelitian ini.

Untuk melihat objektivitas dalam kajian tradisi, memerlukan tiga cara pendekatan yang saling terkait, yaitu: pendekatan *strukturalis*, artinya dalam mempelajari suatu kebiasaan beranjak dari tulisan-tulisan pada kedudukannya sebagai tubuh, sebuah golongan, unsur-unsur; analisis sejarah, ini berhubungan akan upaya untuk memperkaitkan pemahaman si pemilik teks (pemikiran) pada ruang sejarahnya, baik budaya, politik, dan sosiologisnya; dan kritik idiologi yang berupaya mengungkap fungsi sosial-politik, yang dikandung sebuah teks atau pemikiran tertentu.

E. Instrumen Penelitian

Dalam penelitian ini, yang akan menjadi instrumen utama adalah peneliti sendiri. Oleh karena itu, untuk memudahkan dalam proses mengumpulkan data, maka peneliti menyusun standar pedoman wawancara dan melakukan observasi dengan cara mengamati kejadian-

kejadian yang berkaitan dengan fokus penelitian. Tujuan yang diharapkan supaya data yang akan dikumpulkan sesuai dengan fokus penelitian dan kegiatan ini dilakukan untuk membantu peneliti mendapatkan data yang relevan. Selain itu, penelitian juga akan dilengkapi alat-alat seperti *tape recorder*, kamera digital, buku catatan dan keperluan lain yang dapat membantu kelancaran penelitian nanti di lapangan.

F. Metode Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan studi dokumen terhadap data sekunder yang berhubungan dengan *fiqh al-ḥadis*, *fiqh Islami*, dan *Ushul Fiqh*. Sedangkan berkaitan data primer yang bersifat komplementer dilakukan dengan cara wawancara kepada 10 (sepuluh) informan yang terlibat secara langsung. Berikut diuraikan beberapa cara pengumpulan data secara lebih rinci:

1. Wawancara

Teknik wawancara yang dilakukan dalam proses penelitian ini yaitu dengan cara wawancara yang mendalam, artinya peneliti mengajukan sejumlah pertanyaan terkait secara mendalam yang mempunyai keterkaitan dengan fokus penelitian. Dari sana diharapkan, dengan wawancara yang *intens* ini, data-data dapat dikumpulkan semaksimal mungkin. Hasil dari wawancara bersama tokoh ulama Salafi dan Ulama Pesantren tersebut, ditulis secara lengkap dengan pengkodean khusus dalam transkrip wawancara.

Dalam proses memperoleh data, peneliti sebagai alat pengumpul data kunci (*key instrument*) meninjau langsung ke lokasi, tanya jawab

mendalam dan pemanfaatan dokumen. Untuk lebih mendetil penelitian ini menggunakan cara menghimpun data antara lain:

- a. Pengamatan Berperan serta (*Partisipant Observation*). Dalam penelitian ini, peneliti memakai pengamatan berperan, peneliti ikut berperan langsung sewaktu melaksanakan pada kegiatan yang diobservasi.
- b. Tanya jawab Mendalam (*Indepth Interview*) tanya jawab adalah pembicaraan dua orang untuk mengkontruksi tentang hal individu, peristiwa, golongan, keinginan, penyemangat, permintaan, perhatian dan kebulatan. Berpedoman pada pandangan Lincoln dan Guba itu, peneliti berupaya dalam mengikuti dan memperluas persoalan kepada orang yang mempunyai informasi pada tiga target penelitian yang peneliti angkat.

Dari rangkaian tahapan kegiatan metode penelitian, pada langkah ini adalah kerjaan berat dan membutuhkan tenaga yang luar biasa. Kenapa demikian, peneliti merupakan motor terdepan yang bekerja dengan jalan sangat teliti dan penuh kehati-hatian dalam upaya untuk mencapai hakikat dari segala sesuatu, menyekat dan mengambil data yang cocok pada target penelitian, nampaknya hal yang tidak mungkin dapat ditukarkan kepada individu lain atau penelitalain, sebab memahami hanya dimiliki sewaktu proses berlangsungnya oleh orang yang melakukan penelitian.

2. Observasi

Penelitian kualitatif, pelaksanaan observasi dilakukan dengan tiga cara. *Pertama*, seorang pengamat dapat bertindak menjadi seorang partisipan atau non-partisipan. *Kedua*, observasi dapat dilakukan secara terus terang atau penyamaran. *Ketiga*, observasi yang menyangkut latar penelitian. Namun secara khusus, dalam penelitian ini, observasi yang dilakukan yaitu dengan teknik observasi partisipan. Dan pada tataran tingkat partisipasi alam, observasi yang akan dilaksanakan adalah keterlibatan tinggi (*high involoemen*), yaitu partisipasi aktif (*active partisipation*). Pada tingkat observasi partisipan ini, kegiatan peneliti adalah mengamati aktivitas sehari-hari di lokasi penelitian, karakteristiknya pada tataran fisik situasi sosial dan keagamaan. Namun selama peneliti di lapangan, jenis observasi yang dilakukan tidak tetap. Dalam agenda ini peneliti memulainya dari observasi deskriptif (*descriptive observations*) secara luas, yaitu berusaha menggambarkan secara umum situasi sosial keagamaan dan apa yang terjadi di sana. Kemudian, setelah dilakukan proses perekaman dan analisis data pertama, peneliti akan mengerucutkan upaya pengumpulan datanya dan mulai melakukan observasi yang dilakukan secara berulang-ulang di lapangan. Kemudian peneliti mesti menyempitkan lagi dengan melakukan observasi selektif (*selective observations*). Namun, walaupun demikian, peneliti masih terus melakukan kegiatan observasi deskriptif sampai akhir pengumpulan data.

Hasil observasinya nanti, akan dirincikan dalam Catatan Lapangan (CL), sebab eksistensi catatan lapangan merupakan alat yang sangat penting dalam penelitian kualitatif. Hal ini karena peneliti sangat

mengandalkan proses pengamatan dan wawancara dalam pengumpulan data di lapangan. Ketika di lapangan peneliti membuat “catatan”, kemudian setelah pulang ke rumah atau tempat tinggal barulah menyusun “catatan lapangan”.

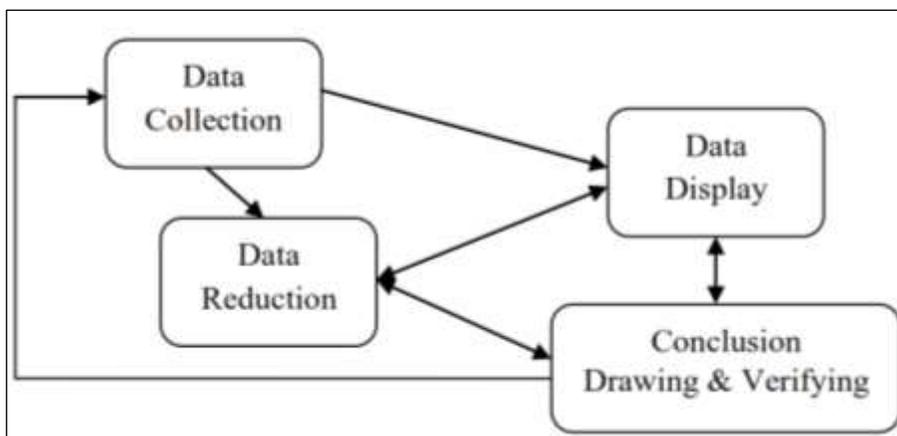
3. Dokumentasi

Penelitian ini melakukan teknik dokumentasi dengan tujuan untuk mengumpulkan data dari sumber non insani, yang terdiri dari dokumen dan ‘rekaman’ yang dilakukan sebagai setiap pernyataan yang dipersiapkan untuk individual atau komunitas dilakukan supaya membuktikan adanya suatu peristiwa atau memenuhi *accounting*. Sedangkan “dokumen” digunakan untuk mengacu atau bukan selain rekaman, artinya tidak dipersiapkan secara khusus untuk tujuan tertentu, seperti surat-surat, buku harian, catatan khusus, foto-foto, dan lain sebagainya.

G. Teknik Analisis Data

Penelitian ini menerapkan teknik analisis induktif, maksudnya seluruh data dan fakta yang telah diperoleh di lapangan, kemudian diformulasikan dan diterangkan dengan cara pengklasifikasian yang relevan dengan tujuan penelitian ini. Dengan kata lain, data yang dianggap sejalan dengan kajian ini dipilih sesuai dengan kebutuhan dan diurutkan secara sistematis. Kemudian setiap hasil analisis data ditafsirkan dalam bentuk deskriptif yang mengacu pada teori-teori relevan yang mendukung penelitian ini. Melalui teknik ini, hasil data yang digunakan benar-benar tersaring dengan tepat dan hanya data yang relevan saja yang digunakan dalam keperluan penelitian ini. Data yang dimaksud adalah data yang berkaitan dengan

praktik pergulatan yang terjadi antara ulama Salafi yang kemudian ditanggapi secara aktif oleh Ulama Pesantren terkait metode memahami hadis fikih yang kemudian dianalisa pengaruhnya terhadap pengamalan fikih. Selanjutnya untuk analisis seluruh data yang telah diperoleh, peneliti mengacu pada konsep analisis yang dikembangkan oleh Miles dan Huberman yaitu menganalisa data kualitatif secara interaktif dan kontinu hingga tuntas, sampai analisis datanya jenuh yang ditandai dengan tidak ada lagi data atau informasi baru yang perlu ditambahkan. (Miles, M.B. and Huberman, M.A,1984: 20). Untuk tujuan tersebut, maka aktivitas analisis data yang dilakukan terdiri dari tiga tahapan, yaitu: Reduksi Data (*Data Reduction*), Penyajian Data (*Data Display*), Penarikan Kesimpulan dan Verifikasi Data (*Conclusion Drawing & Verifying*). Tahapan ini dapat penulis gambarkan dengan langkah-langkah analisis data sebagaimana di gambar berikut ini:



Gambar.2. Analisis Model Interaktif

Gambar di atas, dapat diuraikan dengan langkah-langkah berikut ini.

1. Reduksi Data (*Data Reduction*)

Seluruh data penelitian yang telah diperoleh dari lokasi penelitian terkait pergualatan yang dilakukan ulama Salafi dan resistensi yang dilakukan Ulama Pesantren, seterusnya dirangkum dan dipilah-pilah, kemudian ditetapkan poin-poin yang penting yang berkaitan dengan penelitian ini. Proses ini dilakukan dalam rangka menyeleksi kembali dan menyederhanakan serta mentransformasikan data yang didapatkan ke dalam bentuk-bentuk abstrak singkat. Dengan prosedur ini, akan memudahkan peneliti untuk memahami dan menganalisis semua data yang telah dikumpulkan.

2. Penyajian Data (*Data Display*)

Tahapan ini dilakukan dengan tujuan untuk menyajikan data yang telah dikumpulkan. *Display* merupakan penyajian data dalam bentuk tematik. Melalui prosedur ini, dapat disusun seluruh data yang sudah direduksi secara terorganisir dan tersusun dalam pola yang saling berhubungan. Pada langkah ini akan diperoleh data yang paling relevan sebagai informasi dalam penelitian ini. Oleh karenanya, melalui tahapan ini, proses penemuan data terkait pergualatan yang dilakukan ulama Salafi dan resistensi yang dilakukan Ulama Pesantren yang telah terkumpul dapat dipilah dan disisihkan menurut kelompok dan kategori secara sistematis sehingga memudahkan peneliti untuk menganalisa semua subjek penelitian dengan baik dan tepat.

3. Menarik kesimpulan dan verifikasi (*Conclusion Drawing and Verification*)

Tahapan terakhir adalah penarikan kesimpulan yang bersumber dari penemuan di lapangan dan kemudian diverifikasi dengan cermat. Dalam konteks verifikasi data lapangan untuk penelitian, dilakukan cara-cara sebagai berikut: 1) Seluruh data dimasukkan dalam catatan lapangan yang memuat tanggal informasi dan semua hal yang terkait dengan penelitian. 2) Melakukan *peer debriefing* dengan teman-teman yang dianggap mampu memahami permasalahan penelitian ini. 3) Triangulasi sumber data, yaitu data yang telah ditemukan dari informan yang satu kemudian dibandingkan dengan data yang diperoleh dari informan lainnya, dengan tujuan untuk memastikan kebenaran data yang didapatkan, sehingga keabsahan data yang digunakan benar dan sesuai dengan tujuan penelitian, terkait keabsahan data lebih rinci diuraikan dalam poin berikutnya.

H. Teknik Penjaminan Keabsahan Data

Penjaminan yang bersifat kredibilitas dan transferabilitas (*credibility and transferability*) digunakan sebagai teknik untuk menjamin keabsahan data dalam penelitian ini. Derajat kepercayaan keabsahan data (kredibilitas data) dapat dilakukan pengecekan dengan teknik pengamatan yang cermat dan tekun. Untuk itu, jaminan tingkat kepercayaan data, akan dilakukan tiga hal berikut ini:

1. Khusus data yang ditemukan di lapangan bersifat komplementer, sedapat mungkin dilakukan pengujian berulang kepada informan, agar tidak salah tafsir oleh peneliti.

2. Triangulasi sumber dan metode sebagaimana disebutkan sebelumnya. Data yang telah diperoleh kemudian diverifikasi dengan cara pengecekan ulang secara menyilang informasi dari sumber yang berbeda, khususnya antara hasil wawancara dengan data dokumen/literatur yang ada.
3. Untuk data yang berasal dari bahan hukum sekunder dilakukan uji validitas melalui penerapan logika hukum deduktif dan perbandingan hukum.

Ketekunan pengamatan yang dimaksud adalah menemukan ciri-ciri dan unsur-unsur dalam situasi yang sangat berkaitan dengan persoalan atau isu yang sedang dicari.

BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Hasil Penelitian

1. Pergulatan terbuka Aliran Salafi terhadap Ulama Pesantren

Menurut pengertian bahasa, Salafi berasal dari kata *salaf-yaslufu salafan*, yang artinya telah lalu. Secara lebih luas, kata Salafi berarti orang-orang yang telah mendahului (Atho Muzhara, 2008:9). Adapun menurut istilah, kata *salaf* berarti sahabat, dan *tabi'in*, serta pengikut mereka dari imam-imam terkemuka yang mengikuti l-Qur'an dan *As-Sunah*. *Salaf* juga diartikan sebagai generasi pertama yang mendalam ilmunya tentang Al-Qur'an dan *As-Sunnah* dalam menjalani kehidupan, mengikuti petunjuk Nabi Muhammad Saw dan memelihara *Sunnah* beliau (Muhammad Abdul Hadi Al-mishri, 1994:77). Dengan demikian istilah Salaf yang berarti, terdahulu, telah lalu, telah selesai, kaum di masa lalu. Yang dimaksud dengan Salaf adalah *Salafus Shalih* yakni para pendahulu umat Islam yang shalih. Mereka adalah para sahabat Nabi Saw, para *tabi'in*, dan para *tabi'ut tabi'in*. *Salafiyah* berarti ajaran *Salafus Shalih*. Sementara *Salafiyun* adalah orang-orang yang mengikuti ajaran *Salafus Shalih*.

Salafiyah adalah istilah yang mengacu kepada sikap atau pendirian para ulama Islam dari generasi-generasi Salafi (yang paling awal), dalam lapangan akidah, atau mengacu kepada golongan umat Islam yang bersikap dan berpedirian seperti yang dimiliki oleh para ulama dari generasi kegenerasi Salafi tersebut. Kalangan ulama yang paling sering dan paling bersemangat mengaku sebagai golongan Salafi, adalah ulama-ulama yang dalam lapangan fikih bermazhab Hambali, terutama abad ke-

10 (4 H). Ketika pihak lain, seperti kaum *Asy'ariyah* yang muncul sejak awal abad ke-4 H, juga mengaku sebagai pengikut ulama salaf dalam lapangan akidah, mereka dinilai dan dikritik oleh kaum *Hanabiah* sebagai kaum yang tidak sepenuhnya mengikuti ulama salaf. Tokoh yang sangat lantang menyeru orang, baik dengan lisan maupun tulisan, agar berakidah dengan akidah salaf, adalah Ibnu Taimiyah (1263- 1328/661728 H), seorang ulama besar dari kalangan Hambali. Sesudah ia wafat, seruannya tersebut dilanjutkan oleh para pengikutnya, antara lain Ibnu Qayyim, al-Jauziah (1292-1201 H); kedua ulama ini juga dari kalangan *Hanabilah*.

Jejak pengaruh keagamaan yang bercorak Salafi mulai populer di Indonesia pada awal abad 20 M, atau tepatnya ketika tahun 1912 ketika Muhammadiyah berdiri, disusul dengan Persis yang berdiri tahun 1914 dan Al-Irsyad pada tahun 1925. Ketiga ormas Islam ini meskipun tidak secara langsung dikatakan pemahamannya persis Salafi, namun secara garis besar doktrin-doktrin teologisnya seperti dalam masalah *bid'ah*, syirik dan taqlid tidak jauh berbeda dengan ajaran Salafi.

Pengaruh keagamaan yang bercorak Salafi di Indonesia ini semakin terasa dengan keberadaan kelompok Salafi pada pertengahan 1980-an, dan semakin menguat sejak bergantinya era orde baru ke era reformasi di tahun. Keberadaan mereka mudah dikenali dan semakin terasa karena mereka cenderung membedakan diri dari apa yang selama ini berlaku secara umum di masyarakat. Dengan mengorganisir diri ke dalam ikatan komunitas-komunitas kecil yang terjalin ketat dan eksklusif, mereka menunjukkan keinginan yang kuat untuk memperbarui dan mengikuti contoh-contoh teladan Nabi Muhammad dan generasi pertama umat Islam,

suatu komunitas yang dipersepsi secara umum menjalankan Islam murni, yang ideal. Dari sini menurut Noorhaidi terlihat jelas bahwa mereka hendak menawarkan model masyarakat alternatif yang berbeda dari model barat modern dan bertujuan untuk menandingi apa yang mereka anggap sebagai westernisasi yang merajalela. Embrio gerakan dakwah Salafi muncul pada pertengahan 1960-an di Saudi Arabia dengan nama *al-Jama'ah al-Salafiyah al-Muhtasibah*, untuk selanjutnya disebut *al-Jama'ah al-Salafiyyah*. Ia berkembang di pinggiran gerakan Islam mainstream pragmatis yang politis dan sekaligus elitis, yang dikenal dengan *al-Sahwah al-Islamiyyah* (kebangunan Islam). Hal ini pernah tumbuh subur di universitas-universitas ternama di Saudi Arabia, seperti Universitas Umam Muhammad ibn Sa'ud dan Universitas Islam Madinah. Berbeda dengan *al-Sahwa al-Islamiyyah* yang berkembang mendekati bentuk perkawinan Salafisme dan Ikhwanul Muslimin, *al-Jama'ah al-Salafiyyah* mengkombinasikan Wahhabisme dengan konservatisme al-Albani yang merupakan sarjana Syria keturunan Al-bania. (Noorhaidi Hasan, 2006: 35).

Noorhaidi menyebut dengan gerakan Salafisme kontemporer. Sifat kontemporer disini mengacu pada definisi yang diberikan oleh Noorhaidi Hasan terhadap kelompok Salafy kontemporer. Al-Buthi menyebut pergeseran nama dari Salafisme menjadi salaf adalah bersifat politis. Mereka mengubur label Salafisme yang banyak tidak disukai dan mengalihkannya dengan kampanye *mahaj salaf*. Harapannya dengan label ini orang akan meyakini bahwa kelompok tersebut adalah cerminan dari akidah salaf yang masih orisinil dari Nabi. (Said Ramadhan al-Buthi, 2005: 293). Menurutnya (*Salafy*) Salafisme kontemporer adalah bentuk Salafisme

yang dikemas ulang dan lebih memperhatikan tekad para tokohnya untuk mengkodifikasi dan mengikuti lagi secara lebih sistematis pemikiran-pemikiran yang dikembangkan oleh tiga pemikir klasik kalangan *wahhabi*, yakni Ibn Taimiyah, Ibnul Qoyyim al-Jauziyah, dan Muhammad bin Abdul Wahhab dan ulama Salafi lainnya seperti Abdul Azis bin Baz dan Nashiruddin al-Albani.

Sikap kelompok ini yang awalnya berupaya untuk melakukan pemurnian ajaran agama Islam dengan doktrin-doktrin kesesatan seperti tahlil, shalawatan, istighasah, ziarah wali dan sebagainya, kemudian menjalar kepada upaya pemberlakuan syariat Islam dan doktrin Jihad. Diaspora gerakan yang begitu masif dengan lahirnya berbagai varian, pada tahap selanjutnya membuat beberapa dari kelompok ini tidak segan-segan menerapkan cara-cara represif dalam beberapa proses doktrinasi. Dengan melihat model dan cara dakwahnya, Olivier Roy membagi kelompok Salafi dalam dua kategori;

Pertama, kelompok *Peacefull* Salafi, yaitu mereka yang memperjuangkan aspirasi mereka secara damai dan menolak cara-cara kekerasan. *Kedua*, *Radical* Salafi, kelompok yang menghalalkan berbagai cara dalam menyalurkan aspirasi dan mewujudkan agenda-agendanya. (Oliver Roy, 2002). Dari segi objek pun mereka mulai bersentuhan dengan berbagai unsur masyarakat. Maka tidaklah mengherankan jika gerakan ini kemudian mendapat respon (baca: penolakan) yang beragam, baik dari kalangan umat Islam itu sendiri maupun dari kelompok agama lain.

Beberapa karakteristik komunitas Salafi bisa dilihat setidaknya dari dua hal, yakni: doktrin dan gerakan. Doktrin dan pemahaman keagamaan

kaum Salafi tidak dirumuskan secara kelembagaan karena Salafi memang tidak berbentuk semacam sebuah lembaga yang formal seperti ormas. Sehingga untuk melihat faham keagamaan kelompok ini kita bisa menelusurinya dari konsepsi-konsepsi Muhammad bin Abdul Wahhab (bin Sulaiman at-Tamimi adalah pencetus dari munculnya aliran Salafi yang lahir pada tahun 1115 H. Aliran Salafi dimunculkan pertama kali oleh para pengikut mazhab Hanbali pada abad ke 4 H yang mengklaim bahwa pemikiran dan pandangan mereka berasal dari Ahmad bin Hambal yang telah menghidupkan aqidah salaf saleh dari kalangan sahabat Nabi dan Tabi'in. Kemudian muncul Ibnu Taimiyah yang berusaha menghidupkan kembali, mengembangkan dan menyebarkan aliran salafy ini. Kemudian pada abad ke 12 H di semenanjung Arabia muncul Muhammad bin Abdul Wahab yang mengklaim menghidupkan dan mengibarkan bendera salafy (Muhammad Abu Zahrah, t.t: 211). Berbagai isu atau tema yang menyangkut persoalan agama dan kehidupan sosial keagamaan, yang di antaranya adalah:

Pertama, konsep tauhid, syirik dan kufur. Berangkat dari konsep tauhid *rububiyah* (Tauhid yang berkenaan dengan pengesaan Allah sebagai maha pencipta segala sesuatu yang terlepas dari segala macam pengaruh dan sebab), tauhid *asma' wa sifat* (berhubungan dengan pengeaan nama dan sifat-sifat Allah yang berbeda dengan makhluknya), dan tauhid *ilahiyah* (Berkaitan dengan pengesaan Allah sebagai Tuhan yang disembah) dimana menurut Abdul Wahhab yang diikuti oleh kebanyakan umat Islam adalah dua tauhid yang pertama (*rububiyah* dan *asma' wasifat*), sedangkan tauhid yang ketiga yang paling penting untuk dijaga dan dipraktikkan tetapi

justru malah banyak diselewengkan. Tauhid *ilahiyah* ini akan terwujud jika terpenuhi dua hal, yakni hanya menyembah kepada Allah dan tidak mengakui sifak ketuhanan selain Allah. Selain itu dalam beribadah kepada Allah harus sesuai dengan yang disyariatkan oleh Allah melalui Muhammad Saw. ('Abd al-Rahman bin Hasan bin Muhammad bin Abd al-Wahhab, 2008: 37-43). Hal ini kemudian berimplikasi pada beberapa hal, di antaranya adalah tidak boleh mengangkat manusia, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal untuk dijadikan perantara dengan maksud mendekatkan diri kepada Allah. Selain itu tidak boleh meminta pertolongan atau *tawassul* kepada para wali dan orang saleh, serta tidak boleh ziarah ke makam-maka orang soleh dan para Nabi untuk meminta doa, juga tidak boleh mensakralkan semua itu. Jika seorang muslim melakukan perkara-perkara tersebut, maka orang tersebut termasuk orang musyrik dan atau kafir sehingga halal atau bahkan wajib diperangi (Hamid Algar, 2011: 49).

Kedua, tentang *bid'ah*, konsep ini dipasangkan sebagai lawan negatif dari *sunnah*. Mereka tidak mengakui *bid'ah* yang baik karena menurut mereka seluruh praktik *bid'ah* adalah negatif. *Bid'ah* didefinisikan secara kronologis yaitu seluruh praktik dan konsep keagamaan yang baru ada setelah abad ketiga Hijriyah. Dengan demikian periode perkembangan konsep atau praktik keagamaan baru yang bisa diterima tidak hanya meliputi dua generasi pertama kaum muslim, yakni generasi sahabat dan tabiin, tetapi juga geenrasi para imam mazhab fikih *sunni*. Namun, melakukan tindakan *taqlid* (mengikuti secara konsisten salah satu dari empat mazhab fikih tersebut) dipandang sebagai *bid'ah* selama hal itu

melibatkan otoritas kepada segala sesuatu selain al-Qur‘an dan *Sunnah*. Konsep *bid'ah* itu dipandang telah mencengkeram kaum muslim dalam berbagai praktik lainnya yang lebih berbahaya. Diantara praktik-praktik keagamaan yang dikategorikan *bid'ah* oleh Salafi adalah memperingati hari kelahiran Nabi Saw. Atau Maulid Nabi, memperingati kematian seseorang seperti haul, dan juga tahlilan. Ketiga, konsep *taqlid* dan hukum bermazhab. *Taqlid* dan bermazhab merupakan salah satu perbuatan yang telah mengarah pada pengkultusan seseorang. Padahal menurut Salafi tidak ada yang patut dikultuskan kecuali Allah. Meskipun dalam mengeluarkan fatwa dan keputusan hukum, Ibnu Abdul Wahab juga banyak mengutip atau menukil dari pernyataan gurunya, seperti Imam Ibnu Hanbal, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah. Sehingga secara metodologis menurut Nurkhalik Ibnu Abdul Wahab juga bisa dikatakan telah melakukan *taqlid* dan bermazhab. (Nurkhalik Ridwan, 2012: 77).

Karakteristik *kedua* adalah gerakan, dimana doktrin dan konsep-konsep diaplikasikan dalam bentuk gerakan. Dalam hal ini Abdul Wahab menerapkan adanya kewajiban bagi setiap mukmin untuk melakukan perlawanan terhadap segala macam kemaksiatan, apalagi perbuatan yang mengandung syirik harus dibasmi. Sebaliknya mereka yang tidak memerangi kemaksiatan tersebut tidak termasuk mukmin. Pemahaman inilah yang dijadikan landasan normatif untuk menghancurkan segala hal yang mengandung *bid'ah*. Termasuk tempat-tempat yang disinyalir sebagai lahan *bid'ah*. Menolak dalil-dalil yang terkait dengan tawassul, ziarah kubur, dan maulid. Bahkan lebih dari itu, justru berbalik mengkafirkan

kaum muslimin sejak 600 tahun sebelumnya termasuk guru-gurunya sendiri. Pemikiran yang keras dan kaku ini dipicu oleh pemahaman keagamaan yang mengacu bunyi harfiah teks Al-Qur'an maupun hadis. Hal ini yang menjadikan Salafi menjadi anti tradisi, menolak tahlil, maulid Nabi Saw, barzanji, manaqib, dan sebagainya. Pemahaman yang literer ala Salafi pada akhirnya mengeklusi dan memandang orang-orang di luar Salafi sebagai orang kafir dan keluar dari Islam. Demikianlah karakteristik dari komunitas Salafi di mana dalam konteks Indonesia, komunitas ini terus mengalami perkembangan yang sangat pesat. Meskipun tidak terlembagakan secara formal, tetapi mereka memperkuat jaringan dan keilmuan melalui majelis-majelis taklim dan sangat terbuka terhadap perkembangan teknologi (Ahmad Ubaydi Hasbillah, 2017: 394)

Kebanyakan ulama salaf memandang renungan-renungan teologis yang spekulatif tentang Tuhan dan alam gaib (metafisik) sebagian aktivitas yang sia-sia, bahkan berbahaya, karena mereka anggap banyak tidak sejalan dengan teks-teks Al-Qur'an dan *Hadis*. Mereka tidak bisa membenarkan pemahaman ayat atau *hadis* tentang akidah, bila tidak secara tekstual (Harun Nasution: 831). Sifat gerakan ini tampak sekali dalam berbagai di bidang kehidupan, baik yang berkaitan dengan akidah, ibadah, dan bahkan muamalah. Doktrin yang menonjol dalam gerakan ini adalah: ijtihad tetap terbuka sepanjang masa; *taqlid* atau ikut-ikutan tanpa mengetahui sumbernya diharamkan; kehati-hatian dalam berijtihad dan berfatwa; perdebatan teologis (kalamiah), seperti Muktazilah, Jahamiyah, dan yang lainnya dihindarkan ditafsirkan dan tidak ditakwilkan. Ajaran Salaf, baik perorangan maupun komunitas, disebarkan ide-idenya, melalui

buku-buku yang dikarangnya, majalah, madrasah-madrasah, televisi dan Radio, serta ceramah keagamaan melalui mimbar mesjid.

Salah satu di antara ciri para pengikut *manhaj Salafi* adalah mereka memiliki semangat yang besar dan militansi yang hebat dalam menyebarkan dan mengajarkan dakwah Islam, mereka tidak mudah patah semangat dalam memberikan nasihat dan pengajaran kepada umat manusia secara umum dan kaum muslimin secara khusus. Di antara jargon dan materi dakwah yang sering diusung oleh gerakan Salafi adalah kembali kepada Al-Qur'an dan *sunnah* Nabi Muhammad Saw., sesuai pemahaman sahabat dan kalangan *tabi'in* yang kemudian dikenal dengan gelar "*salaf al-shalih*".

Di samping itu, juga senantiasa mengingatkan dan mengajak umat Islam agar membebaskan diri dari segala bentuk *Takhayul*, *Bid'ah*, dan *Khurafat*. Dalam rangka pengajaran akan pentingnya tauhid dalam Islam dan bahaya segala hal yang dianggap bertentangan dengan apa yang telah dicontohkan dan digariskan oleh Nabi Saw., 1443 tahun yang lalu terutama dalam soal pelaksanaan *ibadah mahdhah* dan ajaran pokok dari ajaran Islam. Oleh karena itu gerakan dakwah menjadi sebuah keniscayaan dan para dai atau *muballigh* menjadi ujung tombak dalam menyuarakan dan menyebarkan ajaran agama kepada umat manusia.

Sikap keberagamaan Salafi yang terlalu strik dalam berpegang pada hal-hal pokok dalam Islam memosisikan mereka sebagai kelompok fundamentalis Islam. Kelompok ini sangat intensif melakukan kegiatan dakwah ber-*manhaj salaf al-shalih*, dengan pemahaman Al-Qur'an dan *al-Sunnah* secara tekstual. Menolak segala bentuk ibadah baru yang tidak

diajarkan oleh Rasulullah SAW (Wahid, 2014 dan Schwartz, 2003). Menurut Sulidar, salah seorang aliran Salafi Medan, menegaskan bahwa pemurnian ibadah berarti menggali tuntunannya sedemikian rupa dari *Sunnah* Nabi Saw, untuk menemukan bentuk yang paling sesuai atau paling mendekati *Sunnah* beliau. Mencari bentuk paling sesuai dengan *Sunnah* Nabi Saw, tidak mengurangi arti adanya keragaman (*tanawwu'*) dalam *kaifiyah* ibadah itu sendiri, sepanjang *kaifiyah* itu memang mempunyai landasannya dalam *Sunnah* Nabi Saw. Contohnya adalah adanya variasi dalam bacaan doa iftitah dalam salat, yang menunjukkan bahwa Nabi Saw, sendiri melakukannya secara variasi. Varian ibadah yang tidak didukung oleh *Sunnah* Nabi Saw menurut Tarjih Muhammadiyah tidak dapat dipandang praktik ibadah yang bisa diamalkan. Sedangkan pemurnian akidah berarti melakukan pengkajian untuk membebaskan akidah dari unsur-unsur *khurafat* dan *tahayul*. Diktum keimanan yang dapat dipegangi adalah apa yang ditegaskan dalam Al-Qur'an dan *as-Sunnah*. Kepercayaan yang tidak bersumber kepada kedua sumber asasi tersebut tidak dapat dipegangi. (Hasil wawancara dengan Sulidar, aliran Salafi Sumatera Utara Medan).

Aliran Salafi juga sangat konsisten dalam mengekspresikan dan mengamalkan *Sunnah* Rasulullah dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini terlihat dari ciri mereka yang memanjangkan jenggot, bercelana di atas mata kaki (*isbal*), dan bercadar bagi perempuan (*akhwat*) (Observasi, 2021); lihat juga Poll, 2014: 4; dan Hasan, 2007: 83-94). Dalam kasus mengenai hadis-hadis Nabi tentang *isbal*, bagi kelompok Salafi adalah sebuah keharusan untuk mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari sebagaimana slogan mereka bahwa Hadis telah memberikan aturan

bagaimana seharusnya berperilaku. Mengikuti langkah Rasul -secara global- merupakan bukti cinta kepadanya. Dengan sebuah kerangka bahwa *sunnah* itu ada yang *qauliyah*, *fi'liyah* ataupun *taqririyah*, maka makan dengan tangan (tanpa sendok), berpakaian gamis, menutup kepala dengan surban, masuk masjid dengan kaki kanan dan sebagainya, diyakini sebagai pelaksanaan *sunnah* Rasul, karena kesemuanya merupakan keadaan dan pola perilaku Rasul yang terekam dalam periwayatan Hadis. Karena *sunnah* adalah bagian dari ajaran agama, maka mengikutinya juga berkonsekuensi pahala (Zuhri, 2003).

Ciri-ciri keislaman seperti di atas mengarah pada ekspresi keislaman yang *simbolik* dan *formalistic*. Pemahaman ini menjadi penting bagi aliran Salafi mengingat tekstual *hadis* harus dipahami seperti apa yang disampaikan oleh Nabi, sehingga setiap yang dilarang hukumnya haram, dan setiap yang diperintah maka hukumnya wajib. (Hasil Wawancara dengan Edy Saputra, Pengurus Salafi di Meulaboh).

Aliran Salafi (*Salafiyun*) dikenal sebagai kelompok yang sangat keras dan tidak mau kompromi dalam berbagai perbedaan pendapat. Mereka sangat kuat memegang doktrin dan prinsip dasar Salafi. Mereka tidak segan bahkan menyalahkan kelompok lain yang berbeda pendapat dengan pemahamannya dengan tuduhan tidak mengamalkan ajaran agama dengan yang murni. Sebutan *ahli bid'ah* adalah salah satu tuduhan yang paling sering disematkan dan dilemparkan kepada golongan atau kelompok lain yang berbeda pemahaman dan pengamalan agama. Berdasarkan wawancara yang dilakukan dengan aliran Salafi di Bireuen,

terkait beberapa pemahaman mereka terhadap *hadis* yang menyebutkan bahwa, dalam *hadis* Jabir yang menyebut 'setiap *bid'ah* sesat' adalah sesuai dengan tekstual *hadis*, sehingga kata 'setiap' yang ada dalam *hadis* di atas dianggap menyeluruh dan tidak ada peluang untuk diuraikan lebih lanjut. (Hasil wawancara dengan Sayed Karim, Pengurus Masjid Al-Ikhlas, Bireuen).

Kelompok Salafi mendefinisikan *bid'ah* dengan defnisi yang lebih sempit. Kelompok ini berpendapat bahwa *bid'ah* adalah seluruh hal baru yang berkaitan dengan ibadah, yang tidak dikenal di zaman Nabi, sahabat, dan salafus-shalih. Semua hal baru tersebut adalah *bid'ah* yang dlalalah. Sebagaimana yang dikutip dari pendapatnya imam asy-Syathibi yang mengatakan bahasa *bid'ah* adalah suatu metode atau model dalam agama yang dikreasikan yang menyerupai ibadah yang syar'i. Tujuan menempuh atau melakukannya adalah sebagaimana tujuan ibadah yang syar'i. Dari sini jelas, perkara-perkara yang berkaitan dengan dunia tidak termasuk *bid'ah* secara syari'at, seperti adanya mobil, motor, radio, televisi, internet, dan lain-lain. Oleh karena itu kelompok ini menentang adanya pembagian *bid'ah* menjadi dua, yaitu *bid'ah* hasanah an dlalalah. Karena telah jelas bahwa *bid'ah* yang semacam itu adalah dlalalah atau sesat. (Nafisatull Mu'awwanah, 2016: 168-169).

Salah satu unsur yang menjadi pergulatan dikalangan Salafi yaitu memahami *hadis* harus secara literal, pemahaman ini karena aliran Salafi berargumentasi dengan *hadis* riwayat Jabir bin Abdullah:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَطَبَ أَحْمَرَّتْ عَيْنَاهُ وَعَلَا صَوْتُهُ وَأَشْتَدَّ غَضَبُهُ حَتَّى كَأَنَّهُ مُنْذِرٌ جَيْشٍ يَقُولُ صَبَّحَكُمْ وَمَسَّكُمْ وَيَقُولُ

بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ وَيَقْرُنُ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَابَةَ وَالْوَسْطَى وَيَقُولُ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ خَيْرَ
الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ.

Artinya: Dari Jabir bin Abdullah radhiyallaahu 'anhu, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "Sesungguhnya sebaik-baik perkataan adalah Kitab Allah. Sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad. Seburuk-buruk perkara adalah perkara yang diada-adakan. Setiap bad'ah adalah sesat." (Hadis shahih riwayat Muslim [1435]).

Setelah dilakukan *takhrij al-hadis* dalam kutubut tis'ah, hadis yang menjelaskan tentang *bid'ah* memiliki lima jalur³, yaitu: Jalur *pertama*, adalah riwayat muslim nomor 8674. Dalam hadis tersebut terdapat enam rawi: 1) Jabir ibn Abdullah dinilai sebagai sahabat, 2). 'uhammad ibn Ali ibn al-Husain yang dinilai tsiqah oleh al-Asqalani, 3) Ja'far ibn uhammad yang dinilai tsiqah oleh asy-Syaf'i dan shaduq faqih oleh al-Asqalani, 4) Abdul Wahab ibn Abdul ajid dinilai tsiqah oleh Ibn Hibban dan al-Asqalani, 5) uhammad ibn al-utsanna dinilai tsiqah oleh Yahya ibn a'in dan Abu Hatim, 6) uslim dinilai sebagai min al-a'immah wa huffadz al-*hadis* oleh al-Khattib al-Baghdadi.

Jalur *kedua* adalah riwayat an-nasa'i nomor 15785. Dalam hadis tersebut terdapat tujuh raai: raai pertama, kedua, ketiga sama dengan raai pada riwayat uslim, raai 4) Sufyan ibn Sa'id yang dinilai tsiqah oleh alik ibn Anas dan Yahya ibn a'in, 5) Abdullah ibn ubarrak yang dinilai tsiqah tsabat oleh Yahya ibn a'in, 6) Utbah ibn Abdillah dinilai tsiqah oleh Nasa'I dan shaduq oleh Ibn Hajar, 7) an-Nasa'i dinilai tsiqah, tsabat, hafidz oleh Abu Sa'id ibn Yunus

Jalur *ketiga* adalah hadis riwayat abu daud nomor 3991. Dalam jalur tersebut terdapat tujuh raai: 1) Irbadl ibn Sariyah dinilai sebagai sahabat, 2) Abdur Rahman ibn Amr ibn Abbas dinilai shaduq oleh adz-Dzahabi, 3) Khalid ibn a'dan dinilai tsiqah oleh an-Nasa'I dan uhammad ibn Sa'ad, 4) Tsaur ibn Yazid dinilai tsiqah oleh Ibn Ishaq dan Yahya ibn a'in, 5) Al-Walid ibn uslim dinilai tsiqah oleh Ibn Hajar, 6) Ahmad ibn Hambal dinilai tsiqah oleh al-Ajli, 7) Abu Daaud dinilai tsiqah oleh Ibn Abi Hatim.

Jalur *keempat* adalah riwayat ibn majjah nomor 457. Dalam hadis tersebut terdapat tujuh raai: 1) Abdullah ibn as'ud dinilai sebagai sahabat, 2) Auf ibn alik dinilai tsiqah oleh Ibn Hajar al-Asqalani dan Yahya ibn a'in, 3) Amru ibn Abdullah dinilai tsiqah oleh ibn Hambal dan Yahya ibn alik 4) usa ibn Uqbah dinilai tsiqah oleh Abu Hatim, Ahmad ibn Hambal, dan an-Nasa'I, 5) uhammad ibn Ja'far dinilai tsiqah oleh Yahya ibn a'in dan ibn Hajar al-Asqalani, 6) Ubaid ibn imun dinilai majhul oleh Abu Hatim dan mastur oleh Ibn Hajar, 7) Muhammad ibn Ubaid dinilai shuduq oleh Ibn Hajar al-Asqalani, 8) Ibn Ajjah dinilai tsiqah kabir oleh al-Khalili.

Jalur kelima adalah hadis riwayat ahmad nomor 138158. Dalam hadis tersebut terdapat lima raai: 1) Jabir ibn Abdullah dinilai sebagai sahabat, 2) uhammad ibn Ali ibn al-Husain dinilai tsiqah oleh al-Asqalani, al-'Ajli, dan uhammad ibn Sa'ad, 3) Ja'far ibn uhammad dinilai tsiqah oleh asy-Sayaf'I, Yahya ibn a'in, dan an-Nasa'I, 4) ush'ab ibn Salam dinilai tsiqah oleh al-Ajli dan dla'if oleh as-Saji, 5) Ahmad ibn Hambal dinilai tsiqah oleh al-Ajli.

Berdasarkan *takhrij al-hadis* dan kritik sanad di atas dapat disimpulkan bahwa hadis yang diriaayatkan oleh imam an-Nasa'i dihukumi shahih lidzatihi. Adapun periaayatannya adalah riwayat bil ma'na. Hadis yang diriaayatkan oleh Ibn ajjah dan imam Ahmad yang di dalamnya terdapat peraaai yang majhul dan dla'if dihukumi hasan lighairihi karena diperkuat oleh hadis lain yang shahih.

Pada dasarnya dalil yang dijadikan landasan oleh masing-masing kelompok dalam menentukan ada atau tidaknya *bid'ah* hasanah, selain hadis yang diriaayatkan oleh Jabir, adalah sama. Namun, cara pandang dan landasan berpikir setiap kelomponya berbeda-beda. Berikut adalah perbedaan pada setiap kelompok dalam memahami dalil yang berkaitan dengan *bid'ah*. *Pertama*, adalah kelompok yang membagi *bid'ah* ke dalam *bid'ah* hasanah dan *bid'ah* dlalalah. Selain hadis yang diriaayatkan oleh Jabir di atas, dalil lain yang dipakai kelompok ini dalam memperkuat pendapatnya adalah hadis yang diriaayatkan oleh Aisyah. Hadis tersebut adalah "*Siapa yang membuat hal baru dalam agama kami dan bukan bagian darinya, maka hal tersebut tertolak.*" Menurut kelompok ini hadis tersebut menjelaskan bahwa tidak semua perkara baru adalah *bid'ah*. Hadis tersebut menunjukkan akan adanya ailyah kerja *bid'ah*, yaitu yang berkaitan dengan agama. Jika sesuatu tersebut terjadi di luar urusan agama, maka konsep *bid'ah* tidak berlaku. Sebelumnya telah dijelaskan bahwa menurut kelompok ini tidak ada satu urusan manusiapun yang tidak diatur oleh agama. Itu artinya bahwa seluruh kehidupan manusia berada dalam naungan agama. Kemudian muncul pertanyaan di manakah ailyah konsep *bid'ah* tidak berlaku? Apakah mungkin semua urusan kehidupan

manusia yang baru dihukumi dengan *bid'ah* yang sesat? Oleh karena itu, diperlukan adanya *bid'ah* hasanah dalam menghukumi perkara yang baru di samping dihukumi dengan *bid'ah* dhalalah. (Mansur Ahmad MZ, t.t.: 93). Selain itu adalah hadis yang diriwayatkan oleh Jabir ibn Abdullah. Hadis tersebut adalah “*Siapa yang membuat perilaku baik dalam Islam, dia mendapatkan pahala dari perilaku tersebut dan pahala orang yang melakukannya tanpa ada pengurangan sama sekali.*” Hadis di ini menunjukkan akan pengecualian konsep *bid'ah*. (Hasbi As-Shiddiqiy, 1999: 62).

Lebih lanjutnya dijelaskan bahwa aliran Salafi menganggap sumber primer dalam hukum Islam adalah Al-Qur'an dan *Hadis*, yang wajib dipahami dengan cara melihat langsung perintah dalam teks/*lafaz* yang disebutkan dalam Nas Al-Qur'an dan *Hadis*. Aliran Salafi yang memegang dua sumber tersebut menjadikan pemurnian agama secara *fitriah* sebagai tujuan utama. Tujuan tersebut dilakukan dengan cara mengadakan pengajian secara rutin dan pengkajian yang bersifat menyeluruh terhadap masalah-masalah yang sedang dihadapi. Salah satu upaya dakwah dilakukan Salafi dengan cara pendidikan, yaitu dilakukan proses pengembangan ilmu kepada anak-anak, perempuan, dan warga masyarakat. (Hasil wawancara dengan Sayed Karim, Pengurus Masjid Al-Ikhlas, Bireuen).

Menurut salah seorang tokoh Salafi di Sumatera Utara, militansi berdakwah aliran Salafi ini bertujuan untuk mengamalkan *syari'ah* betul-betul yang ada dasar dari Rasulullah Saw. Kalau bukan *sunnah* jangan dikerjakan karena akan masuk ke dalam hukum *bid'ah*. Jadi berdakwah memang dilakukan dengan sikap yang tegas dan keras agar masyarakat

tidak ragu-ragu untuk mengikutinya, sehingga pesan yang disampaikan dapat dipahami dengan mudah. (Hasil wawancara dengan Maulana Andi Surya, aliran Salafi Sumatera Utara).

Banyak pandangan yang menganggap aliran Salafi adalah golongan yang melakukan dakwah dengan cara saling menyerang, sehingga merugikan umat yang menimbulkan perpecahan. Menanggapi pernyataan tersebut, pengurus Masjid Al-Ikhlâs mengatakan bahwa, 'mungkin dulu banyak dari tokoh aliran Salafi yang secara tegas menyerang Ulama Pesantren secara terang-terangan, namun saat ini telah dilakukan berbagai upaya agar pendakwah Salafi tidak lagi mengatakan sesuatu kepada Ulama Pesantren sehingga memunculkan perpecahan di antara umat. Namun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa masih banyak juga tokoh aliran Salafi yang masih saling serang melalui media, atau bahkan ketika khutbah jum'at, yang menyudutkan golongan selain aliran Salafi. (Hasil wawancara dengan Sayed Karim, Pengurus Masjid Al-Ikhlâs, Bireuen).

2. Resistensi Ulama Pesantren terhadap Dakwah Salafi dalam Pemahaman *Hadis*

Ulama Pesantren (Dayah di Aceh) berpegang pada *Madhhab Shafi'i* yang telah dianut oleh masyarakat sejak masa Kerajaan Aceh. Dalam bidang *tawhid* secara Ulama Dayah Aceh menganut paham *Asy'ariyyah* dan *Maturidiyyah*. Sementara dalam *tasawwuf* merujuk pada Junaid Baghdadi atau al-Ghazali. Semua ulama dayah di Aceh adalah penganut *Madhhab Shafi'i* dalam bidang *fiqh* dan menganut paham *Ahl as-Sunnah Waljamà'ah* dalam bidang teologi. Bahwa seluruh ulama dayah di Aceh menganut paham *Ahl as-Sunnah Waljamà'ah* dalam bidang teologi.

Dalam pandangan ulama tradisional yang merujuk pada *Asy'ariyyah*, termasuk Ulama Dayah Aceh, menegaskan bahwa ayat-ayat *al-Qur'an* yang seolah-olah menyatakan Allah bertubuh harus ditakwilkan. Hal ini sejalan dengan penjelasan Abbas, bahwa jika terdapat ayat menyatakan Allah bertangan, bermuka atau duduk, maka ayat-ayat tersebut harus ditakwilkan dan ditafsirkan secara *majaz* dan tidak boleh diyakini menurut makna asal dari kata tersebut. Karena kita ber-'*aqidah* dengan *Asy'ariyyah* dan *Maturidiyah*, sehingga kita memandang teologi Salafi sesat. Salah satu penyimpangan adalah bahwa Salafi menganut *Mujassimah* karena tidak menakwilkan ayat *mutasyabihat*. Kalau kita mengaku *Asy'ariyyah* maka tidak mungkin kita tidak menyesatkan *Salafii*.

Salafi juga berpendapat orangtua Nabi Muhammad Saw., kufur, sehingga nanti akan di azab di neraka (*Na'udzubillah*), ini adalah pandangan dalam aliran yang menyimpang. Kemudian membagi *tawhid* kepada tiga, ini juga tidak ada landasan. Imam mereka adalah Ibn Taimiyah dan kemudian dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab. Selama dia shalat, haji dan puasa dan lain-lain kita tidak boleh Mengkafirkan. Persepsi lainnya, sebagai kelompok yang menyerukan kembali kepada *al-Qur'an* dan *Sunnah*, Salafi dinilai melakukan kesalahan karena tidak menggunakan perantaraan ulama dalam memahami ayat dan *hadis* sehingga pemahaman mereka menyimpang.

Selain itu, Ulama Pesantren/Dayah juga masih merawat berbagai tradisi semisal acara kenduri kematian yang dilakukan pada hari ke tujuh, tiga puluh, empat puluh empat sampai dengan hari ke seratus kematian. Selain menyiapkan makanan, dalam acara ini juga dilakukan pembacaan

ayat *Al-Qur'an* dan doa-doa yang dipersembahkan kepada orang yang sudah meninggal. Dalam mengembangkan pemikirannya di Aceh, Salafi sering mempermasalahkan praktik ibadah yang sudah menjadi tradisi di dayah sehingga memunculkan penolakan dari masyarakat Aceh. Salafi dipersepsikan sebagai sebuah kelompok yang sering membid'ahkan dan mensyirikkan amalan orang dayah. Menurut *Teungku Muhammad Hafidh*, Salafi sering meragukan amalan yang dianggap boleh oleh *Ahl as-Sunnah Waljamá'ah*. Salafi terbiasa mengharamkan, membid'ah-kan dan mensyirikkan amalan ulama dayah. Ulama Pesantren berpandangan bahwa, tidak semua dalil, baik *Al-Qur'an* maupun *Sunnah*, langsung dapat dipahami secara mentah tanpa ada pemahaman mendalam yang benar. Dalam hadis Jabir, harus dipahami bahwa yang sesat adalah hal baru yang bertentangan dengan kaidah Islam atau *bid'ah dlalalah*, bukan *bid'ah hasanah*. Ulama Pesantren mengutip dari pendapatnya imam Nawáwi yang mengatakan bahwa hadis Nabi *kullu bid'atin dlalalah ini termasuk 'am makhshush* (lafad umum yang dikhususkan), karena *bid'ah* adalah setiap amalan yang tidak ada contohnya sebelumnya. Imam Nawáwi menjelaskan, bahwa tidak setiap *bid'ah* merupakan amalan yang sesat, karena keumuman hadis tersebut hanya dikhususkan pada sebagian *bid'ah*, yaitu *bid'ah dlalalah*. (Mansur Ahmad MZ, t.t.: 96).

Ulama Pesantren berpandangan, hadis Jabir harus melalui penta'ailan atau pentakhshishan terlebih dahulu. memang dalil-dalil yang menerangkan *bid'ah* sesat adalah umum, tapi yang dimaksud adalah khusus, yaitu *bid'ah* yang keluar dari dalil syara'. (Nur Hidayat, 2012: 68). Perbuatan *bid'ah* dalam hadis tersebut tidak dicela secara mutlak,

tetapi hanya *bid'ah* yang mengandung makna menyalahi *sunnah* dan mengarah pada kesesatan saja. Pendapat di atas mengakui adanya *bid'ah* hasanah, yaitu *bid'ah* yang tidak menyalahi ajaran Islam. Sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn Hajar al-Asqalaniy, "Yang dimaksud dengan sabda Nabi SAW, *kullu bid'atin dlalalah*, adalah sesuatu yang diadadakan dan tidak ada dalil secara khusus atau umum dari syara'." (Hasil wawancara dengan Tgk. Jamaluddin Pimpinan Pesantren Jangka Bireuen).

Salah satu alasan ditolak Salafi itu tidak bersahabat dengan kearifan lokal yang ada di Aceh. Mereka suka menyebut orang lain dengan kode syirik. Di Aceh misalnya sudah ada pendidikan tentang sifat dua puluh, kemudian ketika datang Salafi dengan metode *tawhid ulūhiyah*, *rubūbiyah* dan *asma' wa sifat*, maka dengan serta merta mereka membid'ahkan model pembelajaran sifat dua puluh. Hal inilah yang menimbulkan permasalahan dalam bidang dakwah di kemudian hari. Selain itu, Salafi juga sangat gemar mem-bid'ah-kan, perbuatan orang lain, di mana perbuatan tersebut masih terdapat persoalan ijtihad di dalamnya atau sering disebut *furu'iyah*. (Hasil wawancara dengan Teungku Hafidh, Ulama Pesantren di Bireuen).

Berdasarkan uraian di atas dapat dikemukakan bahwa kemunculan pemikiran Salafi di Aceh telah menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat. Penolakan terhadap pemikiran Salafi adalah bentuk respons atas sikap Salafi sendiri yang dianggap suka mengusik kenyamanan tradisi dan amalan ulama dayah. Salafi dipersepsikan sebagai kelompok yang suka mem-bid'ah-kan, mensyirikkan dan bahkan mengkafirkan amalan

orang lain, khususnya tradisi dayah yang telah berlangsung turun-temurun di Aceh.

Keberadaan aliran Salafi baik di Provinsi Aceh maupun Provinsi Sumatera Utara yang mengklaim dairiny *Salafiyah* adalah istilah yang mengacu kepada sikap atau pendirian para ulama Islam dari generasi-generasi Salafi (yang paling awal), dalam lapangan akidah, atau mengacu kepada golongan umat Islam yang bersikap dan berpedirian seperti yang dimiliki oleh para ulama dari generasi ke generasi Salafi tersebut. Kalangan ulama yang paling sering dan paling bersemangat mengaku sebagai golongan Salafi, adalah ulama-ulama yang dalam lapangan fikih bermazhab Hambali, terutama abad ke-10 (4 H). Ketika pihak lain, seperti kaum *Asy'ariyah* yang muncul sejak awal abad ke-4 H, juga mengaku sebagai pengikut ulama salaf dalam lapangan akidah, mereka dinilai dan dikritik oleh kaum Hambaliyah sebagai kaum yang tidak sepenuhnya mengikuti ulama salaf. Menurut Tgk. Jamaluddin, boleh saja orang mendakwakan dirinya dengan nama apapun, akan tetapi untuk mengenal orang tersebut kita harus melihat pada perbuatan dan ciri-ciri mereka. Sehingga apabila kita melihat keberadaan aliran Salafi mereka lebih dekat kepada kelompok Khawarij. Hal ini sesuai petunjuk Rasulullah SAW dalam sebuah *hadis*, "Ali berkata; Jika aku menceritakan suatu *hadis* dari Rasulullah ﷺ, maka lebih baik aku dilemparkan dari langit, daripada aku mengatakan sesuatu yang belum pernah diungkapkan oleh Rasulullah ﷺ. Dan jika aku menceritakan sesuatu antara aku dan kalian, hal itu karena memang peperangan adalah tipu daya. Aku telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "Di akhir zaman nanti, akan muncul suatu kaum yang umur mereka

masih muda belia dan akal mereka pun masih bodoh. Mereka mengatakan sesuatu yang baik (namun untuk tujuan keburukan). Mereka juga membaca Al-Qur'an, namun tidak sampai melewati batas kerongkongan. Mereka keluar dari Din Islam sebagaimana meluncurnya anak panah dari busurnya. Maka jika kalian menjumpai mereka, perangilah. Karena bagi yang membunuh mereka akan mendapatkan pahala di sisi Allah pada hari kiamat nanti... (HR. Muslim No. 1771)". Oleh karena itu, janganlah kitahnya menilai seseorang hanya dari penampilannya saja tetapi lihatlah keberadaan mereka secara umum. (Hasil wawancara dengan Tgk. Jamaluddin Pimpinan Pesantren Jangka Bireuen).

Sebenarnya resistensi Ulama Pesantren terutama di Aceh dalam menolak aliran Salafi, sudah sejak lama dilakukan. Menurut Tgk. Jamaluddin, pada masa yang lalu Ulama Pesantren bahkan menantang secara terang-terangan aliran Salafi, baik melalui mimbar-mimbar mesjid, ceramah-ceramah agama, maupun dalam dakwah peringatan maulid Nabi Muhammad Saw, untuk berdialog secara terbuka. Namun demikian aliran Salafi tidak pernah mau untuk melakukan dialog dengan Ulama Pesantren. (Hasil wawancara dengan Tgk. Jamaluddin Pimpinan Pesantren Jangka Bireuen).

Aliran Salafi berpandangan bahwa, walaupun diadakannya dialog antara aliran Salafi dan Ulama Pesantren maka pemahaman terkait *hadis* masih tetap tidak mungkin disamakan, karena berbeda orientasi pemahaman *hadis*. Namun apabila dikaitkan dengan upaya penyelesaian perpecahan yang terjadi pada umat Islam, pengurus Masjid Al-Ikhlas Bireuen sebagai masjid bernuansa *Sunnah*, melakukan beberapa upaya

toleransi, misalnya pengurus masjid Al-Ikhlas Bireun memberikan pesan kepada setiap imam yang akan memimpin jamaah agar pembacaan *basmallah* pada surah *al-fatihah* wajib diijharkan, sedangkan pada pembacaan surah diizinkan untuk tidak dibaca mengingat ada ayat yang dibaca pada pertengahan surah. Ini dilakukan agar jamaah yang hadir di masjid Al-Ikhals, tidak hanya berasal dari jamaah Salafi saja, namun juga ada yang dari pendukan setempat yang berbeda paham. Ini sebagai upaya mendekatkan aliran Salafi dengan kondisi masyarakat sekitar agar tidak berpecah belah. (Hasil wawancara dengan Ustaz Sayed Karim, tokoh Salafi Bireuen).

Selain itu resistensi yang dilakukan oleh Ulama Pesantren dengan cara pengembangan pendidikan pesantren yang lebih berkualitas dan mendidik santri agar memahami prinsip dan ciri-ciri aliran Salafi agar, dakwah mereka tidak mudah terpengaruh dalam kehidupan santri. Secara lebih jauh, upaya tersebut juga diberikan kepada masyarakat awam agar mereka memahami sekaligus menangkal konsep yang ditawarkan oleh aliran Salafi yang bercirikan, 1) pengkafiran, 2) *pembid'ahan*; 3) penyesatan. Dari sana kemudian pihak Ulama Pesantren mengharapkan adanya upaya pemerintah secara lebih massif dalam mengontrol aliran Salafi yang ada di Aceh. Atau secara lebih tegas agar mereka pihak Salafi tidak melakukan penyerangan kepada Ulama Pesantren yang dilakukan di media-media dan berbagai *platform* lainnya, sehingga kegaduhan tidak meluas atau bahkan saling melukai. (Hasil wawancara dengan Ulama Pesantren di Kota Binjai Sumatera Utara)

Namun demikian untuk saat ini menanggapi dakwah yang dilakukan oleh Aliran Salafi, Ulama Pesanteren tidak melakukan sikap agresif secara terang-terangan, karena secara khusus tidak ada tantangan untuk melakukan dialog dan diskusi yang dilontarkan oleh pemuka Salafi. Terkait sikap keras yang dilakukan dalam pandangan 'mereka', maka pihak Ulama Pesantren melakukan upaya penolakan melalui peraturan yang sesuai, misalnya kasus yang terjadi di Masjid Oman. Penolakan tausiah yang diajarkan oleh tokoh Salafi tersebut dilakukan sesuai dengan surat edaran PLT Gubernur Aceh saat itu, tujuannya agar akibat hukum yang timbul tidak menyebabkan perpecahan yang lebih jauh. (Hasil wawancara dengan Tgk. Jamaluddin Pimpinan Pesantren Jangka Bireuen)

Tindakan keras yang dilakukan aliran Salafi sudah banyak berkurang peminatnya/pendukungnya, karena saat ini berbagai dakwah aliran Salafi telah banyak ditanggapi oleh tokoh-tokoh, baik tingkat nasional maupun lokal. Sehingga masyarakat luas yang melihat dan menyimak melalui teknologi informasi, lebih terbuka dalam menerima pendapat sehingga kesimpulan yang ditemukan, lebih memilih aliran *Ahlussunnah Wal Jama'ah* yang didengungkan oleh Ulama Pesantren. Dari sana kemudian, disimpulkan: 1) masyarakat lebih mudah menilai informasi *hadis* dengan pandangan orang yang lebih luas (media sosial); 2) Sikap pihak pemuda yang lebih terbuka menerima berbagai informasi, sehingga tidak ekstrem dalam melakukan tindakan; 3) Tidak adanya diskusi terbuka antara Ulama Pesantren dan tokoh Salafi. (Hasil wawancara dengan Tgk. Jamaluddin Pimpinan Pesantren Jangka Bireuen).

3. Pengaruh terhadap Pelaksanaan Fiqih oleh masyarakat di Aceh dan Sumatera Utara Medan

Dasar pemikiran sebuah wacana Islam adalah bahwa setiap Muslim bertanggung jawab untuk mengetahui dan mengamalkan apa yang menjadi kewajiban agama. Salah satu kewajiban seorang Muslim adalah untuk mendakwahkan Islam kepada orang lain, baik sesama Muslim maupun Non-Muslim. Terlebih ditujukan sesama Muslim guna memperbaiki sikap, perilaku, moral hingga keyakinan atas dasar Islam yang konkret. Tidak terkecuali termasuk golongan Aliran Salafi, di mana mereka mengklaim sebagai *ashāb al-da'wah wa al-dīniyah* (para penggiat dakwah dan keagamaan).

Oleh karena itu, hal-hal yang bersifat simbolik tidaklah cukup untuk mewakili bahwa ia telah mengamalkan suatu ajaran agama secara sempurna. Terlebih, dalam ajaran Islam tidak bisa diwakili hanya dengan simbol-simbol belaka. Dalam mengkaji dan memahami beberapa masalah yang berkaitan dengan sosiologi agama hendaknya kita harus mendeteksi berbagai gejala dan fenomena-fenomena dalam masyarakat secara komprehensif, sebab seluruh tindakan di masyarakat juga dapat memengaruhi terhadap perilaku keagamaan seseorang dalam kehidupan sehari-hari. Perilaku keagamaan seseorang akan bermakna bila menjunjung tinggi kebersamaan dan keharmonisan dalam lingkungan hidup seseorang. Terlebih, Islam sangat menjunjung tinggi persaudaraan dan rahmat bagi seluruh umat, sehingga sosiologi keagamaan banyak dipengaruhi oleh adat istiadat atau budaya hidup masyarakat yang notabene menjadi kebutuhan hidup bersama. Dengan demikian akan terjadi kristalisasi suatu norma

yang baku, sekaligus merupakan tatanan sosial yang mengandung nilai-nilai religius.

Pengaruh sosiologi keagamaan secara langsung maupun tidak langsung akan memengaruhi perilaku individu maupun sosial dalam kehidupan masyarakat, hal ini karena masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang religius dan pluralis. Menurut Tgk. Jamaluddin, secara umum kehidupan keagamaan dalam hubungannya dengan praktek fiqih yang dilakukan oleh masyarakat, semakin berkembang yang ditandai dengan antusiasme masyarakat dalam menyambut peringatan hari-hari besar Islam, baik peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW, hari Asyura, Nisfu Sya'ban maupun hari-hari besar Islam lainnya. Hal ini tentu saja atas kesadaran masyarakat bahwa apa yang didakwahkan oleh aliran Salafi banyak yang tidak sesuai dengan kearifan masyarakat yang sudah turun temurun mengikuti peringatan hari-hari besar Islam. (Hasil wawancara dengan Tgk. Jamaluddin Pimpinan Pesantren Jangka Bireuen).

Hal ini juga seiring dengan pandangan aliran Salafi bahwa, tidak mungkin ditemukan titik temu dalam memahami *hadis* Rasulullah Saw, antara Ulama Pesantren dan ulama Salafi. Kalaupun diadakannya dialog antara aliran Salafi dan Ulama Pesantren maka pemahaman terkait *hadis* masih tetap tidak mungkin disamakan, karena berbeda orientasi pemahaman *hadis*. Oleh karena itu maka dalam melaksanakan ketentuan fiqih menurut cara masing-masing sesuai dengan pemahaman terhadap sebuah *hadis*. (Hasil wawancara dengan Sayed Karim, aliran Salafi Bireuen).

Realita pemahaman masyarakat terhadap hadis *kullu bid'atin dlalalah* dapat dikonseptualisasikan melalui tiga proses dalam konstruksi sosial, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Hal tersebut disebabkan karena fakta mengenai pemahaman masyarakat terhadap hadis kullu bid'atin dlalalah merupakan hasil dari proses konstruksi sosial. Melalui proses konstruksi sosial tersebut dapat dilihat bahwa melalui eksternalisasi, masyarakat adalah produk manusia, melalui objektivasi, masyarakat adalah suatu realita objektif, dan melalui internalisasi, manusia adalah produk sosial. Dalil yang dipakai adalah hadis yang menyatakan setiap perkara baru adalah *bid'ah* (*kullu bid'ah dlalalah, wa kullu dlalalah fī al-nār*), dan juga hadis *man ahdatsa fi amrina hadzá má laysa minní fa huwa raddun*.

Berger mengatakan bahwa hubungan manusia dengan lingkungan ditandai dengan keterbukaan dunia (*world-openness*). Dengan frase tersebut ia mengacu pada fakta bahwa seorang bayi lahir dalam keadaan sudah siap untuk belajar tentang apapun yang perlu diketahuinya, tetapi dia pun tidak terikat pada aturan-aturan kultural tertentu dalam kelompoknya sendiri. Di satu sisi, hal ini berarti bahwa kelompok-kelompok manusia bebas untuk menjalankan kreativitas yang seluas-luasnya dalam konstruksi sosial atas realita, yang ujungnya melahirkan keberagaman dan perbedaan dalam masyarakat. Hal ini pula yang terjadi dalam realita keberagaman masyarakat dalam memahami *bid'ah*. Hal tersebut dapat dilihat dalam munculnya berbagai kelompok dengan berbagai pemahaman mengenai *bid'ah*, meskipun hadis yang dipakai adalah sama. Kelompok-kelompok tersebut dengan bebasnya menyebarkan pemahamannya mengenai *bid'ah*

dengan seluas-luasnya. Dalam proses konstruksi sosial, proses tersebut dinamakan dengan eksternalisasi.

Proses eksternalisasi merupakan usaha pencurahan atau ekspresi dari manusia ke dalam dunia. Proses ini merupakan bentuk ekspresi dari diri untuk menguatkan eksistensi individu dalam masyarakat. Keadaan di atas, menurut Berger akan menimbulkan ancaman yang tak terelakkan bagi perubahan kebiasaan-kebiasaan umum dalam suatu masyarakat. (Gerrad Delanty, 2012 : 378). Hal tersebut juga dapat dilihat dalam kasus perbedaan dalam memahami *bid'ah*. Akibat adanya perbedaan tersebut setiap kelompoknya berusaha untuk merubah praktek yang dilakukan oleh kelompok lain, atau mengeksternalisasikan pemahamannya kepada masyarakat atau kelompok-kelompok lain. Inilah yang dikatakan Berger bahwa masyarakat adalah produk manusia.

Ketika pencurahan yang dilakukan oleh manusia disepakati secara kolektif, maka hal tersebut menjadi suatu yang objektif dalam masyarakat. Inilah yang disebut dengan proses objektivasi, yaitu suatu realita objektif yang dicapai dari kegiatan eksternalisasi. Dalam proses ini mungkin akan menghadapi si penghasil itu sendiri sebagai suatu faktasitas yang berada diluar dan berlainan dari manusia yang menghasilkannya. Dalam arti yang lain, pencurahan dari proses eksternalisasi tidak mendapatkan respon atau ditolak oleh masyarakat atau kelompok-kelompok tertentu. Kondisi tersebut juga dapat dilihat dalam kasus pemberian pemahamana *bid'ah* yang dieksternalisasikan oleh kelompok tertentu. Proses tersebut dapat dilihat dari adanya kesadaran bahwa apa yang dialami oleh kelompok selainnya adalah tidak tepat atau keliru atau munculnya praktek saling

menyalahkan antar kelompok. Dalam kasus *bid'ah* tersebut dapat dilihat bahasa setiap kelompoknya berusaha menyalahkan kelompok lainnya dengan memunculkan berbagai dalil dalam Al-Qur'an ataupun hadis. Inilah yang dimaksud Berger sebagai ancaman yang tak bisa terelakkan. Kebiasaan-kebiasaan masyarakat yang awalnya tenang dan damai, karena adanya praktek saling menyalahkan antar kelompok, kebiasaan-kebiasaan tersebut berubah menjadi suatu konflik dalam suatu masyarakat.

Namun, jika suatu pemaknaan *bid'ah* yang dieksternalisasikan oleh kelompok tertentu diterima atau diserap oleh setiap individu dalam suatu masyarakat sebagai pemahaman-pemahaman yang lumrah, maka di situlah proses internalisasi berlangsung. Proses internalisasi adalah penyerapan kembali dunia objektif ke dalam kesadaran sedemikian rupa, sehingga subjektif individu dipengaruhi oleh struktur dunia sosial. Dari proses internalisasi ini terdapat proses sosialisasi, yaitu kembalinya upaya untuk mensosialisasikan realita objektif yang ia terima. aka melalui proses ini, proses eksternalisasi berlangsung kembali dan begitu seterusnya.

Dalam proses tersebut dapat dilihat bahaa perbedaan pemahaman yang terjadi dalam masyarakat mengenai *bid'ah* membawa kepada konflik. aka menurut Berger, permasalahan tersebut dapat diselesaikan dengan cara keterbukaan dunia, yaitu memberikan pemahaman ulang kepada masyarakat. Berger juga mengatakan bahawa keterbukaan dunia dalam eksistensi manusia selalu dan bahkan harus diubah oleh tatanan sosial ke dalam suatu ketertutupan dunia yang relatif. Jadi dalam menghadapi permasalahan tersebut, Burger menawarkan dua jawaban. Pertama, proses institusionalisasi di dalam konteks masyarakat sebagai realitas objektif.

elalui institusionalisasi manusia harus mampu mengkontruksi institusi-institusi sosial yang memandu perilaku manusia ke dalam situasi yang tidak menimbulkan konflik. Kedua, proses sosialisasi di dalam konteks masyarakat sebagai realita subjektif. (Gerard Delandy, 2012: 381). Dalam permasalahan *bid'ah* tersebut harus ada institusi-institusi tertentu yang mampu memandu perilaku masyarakat dalam menjaga kerukunan antar kelompok-kelompok yang berbeda pemahaman mengenai *bid'ah*. Di samping itu juga harus ada proses sosialisasi dalam memberikan pemahaman bahwa perbedaan dalam memahami *bid'ah* adalah suatu hal yang biasa, karena setiap kelompoknya memiliki dasar dan argumen sendiri-sendiri. Namun, tentu saja tidak mudah bagi orang yang telah tersosialisasi dengan pemahaman *bid'ah* tertentu, dapat menerima perubahan atau ide-ide yang dieksternalisasikan, dan bahkan ide-ide tersebut kerap ditolak oleh masyarakat. Namun menurut Berger, proses eksternalisasi baik yang dilakukan secara bertahap atau tiba-tiba, tetap saja masyarakat akan dapat mengikuti tindakan yang dieksternalisasikan, dan lama-kelamaan tindakan tersebut dapat menjadi suatu yang lumrah atau suatu yang objektif dalam suatu masyarakat.

Berikutnya, contoh *fiqh al-hadis* yang dapat diuraikan terkait pemaksanaan hadis-hadis Isbal. Yang menjadi dasar berpakaian bagi laki-laki dalam kelompok Salafi adalah hadis-hadis tentang isbal. Menurut M. Bilal, ada dua pendapat mengenai hukum isbal, yakni:

Berpakaian isbal itu hukumnya boleh, dengan syarat tidak disertai kesombongan. Berdasarkan hadis Nabi yang diriwayatkan Abu Hurairah. Terdapat dalam kitab Bukhari:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطْرًا

Artinya: Dari Abu Hurairah ra bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: “Allah tidak akan melihat dengan pandangan keridhoan dan rahmat kepada orang yang menurunkan kainnya di bawah mata kaki karena maksud kecongkakan (Al-Bukhari, 2006: 816).

Demikian juga berdasarkan hadis yang terdapat dalam kitab Abu Dawud:

مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطْرًا لَمْ يَنْظُرْ اللَّهُ إِلَيْهِ

Artinya: Barangsiapa menurunkan pakaiannya karena sombong, maka Allah tidak akan memandangnya (al-Sajistani, 1999, 4, p. 228).

Salafi berpandangan, berpakaian isbal itu haram, baik disertai atau tidak disertai rasa sombong. Pemahaman ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فِي النَّارِ

Dari Abu Hurairah radliallahu 'anhu dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam beliau bersabda: “Apa yang menjulur dari kain sarung hingga di bawah mata kaki, maka tempatnya adalah neraka (Al-Bukhari, 2006, hlm. 816).

Dari riwayat Samurah:

عَنْ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فِي النَّارِ

Dari Samurah ia berkata; Rasulullah Shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: “Kain sarung yang menjulur hingga dibawah mata kaki maka tempatnya adalah di Neraka” (As-Syaibaniy, 2001, no. 20168).

Kelompok Salafi ini menggunakan dalil hadis-hadis di atas dan memahami setiap pakaian yang isbal hukumnya adalah haram, dan neraka

adalah ancaman bagi siapa saja yang berbuat isbal. Di samping hadis-hadis di atas, M. Bilal menyebutkan hadis lain yang berkenaan dengan isbal, yakni hadis yang berasal dari Ibn Umar:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مِنَ الْخِيَلَاءِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Artinya: Dari Ibnu 'Umar ia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Barang siapa yang memanjangkan pakaiannya karena sombong, Allah tidak akan melihat kepadanya pada hari kiamat kelak (Al-Bukhari, 2006, hlm. 817).

Dari hadis-hadis tentang isbal yang telah disebutkan oleh kelompok Salafi tersebut diatas, terlihat bahwasanya dasar interpretasi yang dipergunakan oleh kelompok tersebut adalah hadis-hadis yang terdapat dalam 9 kitab induk hadis. Hal ini menunjukkan bahwa dalam menginterpretasikan hadis, proses transmisi pengetahuan kelompok Salafi langsung bersumber dari hadis Nabi dengan replikasi kehidupan sahabat sebagai contoh implementasinya. Hal ini dapat dikategorikan sebagai *resepsi hermeneutis*.

Dalam hal ini nampaknya, kelompok Salafi ini tidak ingin lebih jauh menginterpretasikan teks-teks hadis atau menelaah lebih jauh larangan isbal yang terdapat dalam hadis Nabi tersebut. Mereka cenderung lebih suka untuk mengamalkan hadis sesuai dengan teks dengan sedikit mengkompromikan hadis-hadis yang secara lahiriah nampak seolah-olah bertentangan dengan metode takhsis al-'amm terhadap hadis yang dijadikan sebagai dasar dari pendapat pertama. Kesombongan yang menjadi 'illat dilarangnya isbal, menurut kelompok Salafi ini hanya berlaku untuk kasus khusus sebagaimana yang terjadi pada Abu Bakar. Karena

kondisi fisik Abu Bakar yang tidak memungkinkan untuk pakaiannya tetap terjaga diatas mata kaki kecuali apabila ia benar-benar selalu menjaganya. Aspek kesejarahan, kondisi sosio-historis yang melingkupi masyarakat Arab saat itu nampaknya menjadi sesuatu yang tidak penting bagi kelompok Salafi. Hal ini terlihat dari bagaimana kelompok Salafi ini menyikapi pertanyaan tentang bagaimana dengan kondisi masyarakat Arab saat itu yang menjadikan pakaian sebagai tolak ukur kemewahan dan memanjangkan pakaian adalah sebuah kesombongan karena banyak sahabat yang bahkan hanya memiliki selembar pakaian saja. Bagi kelompok Salafi, cukuplah hadis Abu Bakar di atas adalah sebagai jawaban. Abu Bakar adalah salah seorang sahabat yang terpandang dan memiliki kekayaan lebih, namun beliau juga tetap diperintahkan untuk berpakaian tidak isbal. Demikian juga dengan sahabat-sahabat yang lain tanpa terkecuali.

Dalam sebuah interpretasi, aspek kesejarahan, kondisi sosio-historis yang melingkupi masyarakat dimana hadis itu pertama kali muncul menjadi sesuatu yang penting untuk digali. Dengan mempertimbangkan aspek kesejarahan, maka sebuah pesan moral yang hendak dituju oleh sebuah hadis atau teks keagamaan diharapkan dapat ditangkap. Namun demikian, kelompok Salafi ini tampaknya tidak ingin membawa dirinya lebih jauh dalam menginterpretasikan sebuah teks keagamaan. Mereka cenderung berhati-hati dan mencoba menangkap pesan teks melalui ujaran yang tertuang dengan melihat bagaimana sikap dan pelaksanaan para sahabat terhadap teks tersebut. Peri kehidupan para sahabat merupakan cerminan pelaksanaan hadis yang ideal yang semestinya dilakukan oleh

kaum Muslimin. Karena para sahabat adalah orang yang paling dekat dengan Nabi dan yang paling mengetahui tentang bagaimana mengimplementasikan teks hadis tersebut. Mengenai model resepsi yang kedua yakni resepsi fungsional, implementasi dari hadis-hadis yang telah disebutkan diatas dapat dilihat dari pelaksanaan atau tindakan yang telah dilakukan oleh kelompok Salafi tersebut yakni apapun model pakaian yang mereka kenakan, selalu tidak pernah menjulur melebihi mata kaki.

Ajaran dalam *al-Sunnah* secara 'utuh' dipraktekkan masyarakat muslim sebagai *al-sunnah al-hayyah* (tradisi hidup). Hari ini kelompok Salafi berusaha mengcover dan mengejawantahkan Hadis sebagai tradisi hidup. Dalam menghidupkan tradisi Hadis, kelompok ini sangat memperhatikan aturan-aturan tekstual Islam dan mengcover "segala" aktivitas generasi *salaf al-shālih* sebagai rujukan dalam berperikehidupan. Salah satu ajaran Islam yang dipraktekkan kelompok Salafi adalah cara berpakaian. Dalam hal berpakaian, mereka meniru praktek generasi salaf al-shālih, dengan mengimplementasikan hadis larangan mengenakan pakaian isbal bagi laki-laki muslim. Isbal adalah model pakaian laki-laki yang panjangnya melebihi mata kaki. Dalam pandangan kelompok Salafi, model pakaian isbal tidak diperbolehkan baik ketika si pemakai mengenakan pakaian isbal dengan tidak disertai rasa sombong apalagi ketika disertai rasa sombong, baik ketika shalat maupun diluar shalat. Bagi kelompok Salafi, berpakaian non-isbal adalah sebuah kemestian yang seharusnya dilaksanakan oleh setiap Muslim laki-laki. Sebagaimana hal ini telah ditegaskan dalam beberapa hadis.

B. Pembahasan

1. Identifikasi *Fiqh al-Hadis* sebagai Kerangka Metodologis

Istilah pemahaman hadis dalam bahasa Arab disebut dengan *fahm al-hadis* atau *fiqh al-hadis*. Menurut kamus bahasa arab kata *fahm* sinonim dengan kata *fiqh*, yang artinya memahami, mengerti atau mengetahui. Dalam bahasa Inggris makna ini sepadan dengan kata *to understand* atau *to comprehend* (Robi Baalbaki, 1995: 835). Baik *fahm al-hadis* ataupun *fiqh al-hadis*, sebagaimana yang dinyatakan oleh Suryadi merupakan bagian dari kritik matan (*naqd al-matan*), dan kritik matan merupakan bagian dari kritik hadis (*naqd al-hadis*) (Suryadi, 2008: 67). Sementara itu kritik hadis (*naqd al-hadis*) atau penelitian hadis Nabi terdiri dari kritik sanad (*naqd al-khariji*) atau kritik ekstern dan kritik matan (*naqd al-dakhili*) atau kritik intern.

Berbeda dengan Suryadi, Syuhudi Ismail membedakan antara istilah *fahm al-hadis* atau *fiqh al-hadis* dengan *naqd al-hadis*. *Fahm al-hadis* atau *fiqh al-hadis* sudah tidak lagi berbicara tentang persoalan otentisitas matan hadis, tetapi lebih pada persoalan pemahaman dengan menggunakan beragam pendekatan baik pendekatan historis, antropologis, psikologis dan juga sosiologis. Sedangkan *naqd hadis* pasti melibatkan kajian kritik sanad dan kritik matan meskipun kemudian dilanjutkan dengan pemahaman karena memang pada dasarnya *naqd al-hadis* merupakan suatu upaya untuk membedakan kualitas hadis, antara yang benar (sahih) dan yang tidak benar (tidak sahih) (Yunahar Ilyas & M. Mas'ud (ed.), 1996: 180-181; Syuhudi Ismail, 4-5).

Dari sini terlihat bahwa dalam kajian *naqd al-hadis* diawali dengan kecurigaan terhadap otentisitas hadis dan hasil dari kajian *naqd al-hadis* ini

adalah diterima atau tidaknya sebuah hadis. Sedangkan dalam kajian *fahm al-hadis* diawali dengan keinginan untuk mengungkap makna dan maksud dari kandungan hadis, dan hasil dari kajian *fahm al-hadis* atau *fiqh al-hadis* ini adalah apakah sebuah hadis bisa diamalkan atau tidak.

Secara garis besar, ada dua tipologi para ulama dalam memahami hadis. Tipologi ini didasarkan pada pendekatan yang digunakan. *Pertama*, kelompok tekstualis, kelompok ini lebih menekankan pemahaman terhadap hadis Nabi tanpa memperdulikan proses sejarah yang melahirkannya. Kelompok ini lebih mementingkan makna lahiriyah teks, dalam hal ini penekanan teks hadis terfokus hanya pada aspek bahasa. Sedangkan kedua adalah kelompok kontekstualis. Kelompok ini melakukan pemahaman hadis dengan mempertimbangkan asal-usul (*asbab al-wurud*) hadis, atau konteks yang berada dibalik teks (Nurun Najwa, 2008: 5). Kelompok pertama selanjutnya disebut dengan ahl al-ra'yi, sedangkan kelompok kedua disebut dengan *ahl al-hadis*.

Perbedaan dalam memahami hadis Nabi ini terjadi sejak masa Nabi, namun demikian penyebutan kedua tipologi pemahaman hadis ini belum muncul saat itu. Penyebutan kedua istilah tersebut mulai terlihat pada masa sahabat, dan semakin menguat khususnya pada masa perkembangan Mu'tazilah sebagai reaksi atas spekulasi teologis kelompok Mu'tazilah dan pada masa timbulnya reaksi Asy'ariyah.

Contoh perbedaan pemahaman terhadap hadis yang paling sering dipaparkan oleh para ahli hadis adalah ketika Nabi Saw memerintahkan sejumlah sahabat untuk pergi ke perkampungan bani Quraizhah. Sebelum berangkat beliau berpesan: "*La Yusalliyanna ahadun al-'Ashra illa fi Bani*

Quraizah”, artinya “Janganlah ada salah seorang diantara kamu yang salat Ashar, kecuali di perkampungan bani Quraizhah, (HR. Al-Bukhari, no. 894).

Perjalanan ke perkampungan tersebut cukup memakan waktu, sehingga diperkirakan sebelum mereka sampai di tempat yang dituju, waktu Ashar telah habis. Oleh karenanya sebagian sahabat memahaminya sebagai perintah Nabi untuk bergegas dalam perjalanan dan sampai pada waktu masih ashar. Merekapun salat ashar pada waktunya, walaupun belum tiba di tempat yang dituju yakni perkampungan bani Quraizah. Tetapi sahabat lain yang memahaminya secara tekstual, mereka baru melakukan salat ashar setelah sampai di perkampungan Bani Quraizah, meskipun waktu Asar telah berlalu (M. Quraish Shihab, 1989: 9). Mengetahui perbedaan pemahaman terhadap apa yang telah disampaikan, Rasulullah hanya diam dan tidak menyalahkan ataupun membenarkan salah satu dari kedua kelompok sahabat ini. Peristiwa ini merupakan satu contoh kasus dimana perbedaan pemahaman sahabat terhadap hadis telah terjadi pada masa Nabi dan sikap diam Nabi tersebut merupakan satu bentuk persetujuan dari perbedaan pemahaman tersebut.

Namun demikian seiring dengan berjalannya waktu dan jarak yang semakin jauh dengan Rasulullah. Perbedaan-perbedaan dalam pemahaman hadis dirasakan semakin tajam, hingga pada masa selanjutnya perbedaan pemahaman tersebut membentuk dua aliran yang secara radikal membentuk kelompok yang berseberangan dan tidak jarang bahkan berujung pada konflik dan kekerasan.

Mayoritas kelompok ahl al-hadis berada di Hijaz (Madinah) sedangkan para ulama ahl ra“yi kebanyakan tinggal di Irak dan daerah-daerah yang jauh dari Hijaz. Dalam tradisi *fiqh*, istilah ahl al-hadis merujuk pada mazhab Hambali, yang memandang segala sesuatu harus dirujuk pada teks yang ada, sedangkan kelompok ahl al-ra“yi mengacu pada mazhab Hanafi. Meskipun kedua tipologi ini seolah saling bertolak belakang dan berseberangan, tetapi pada kenyataannya dalam aplikasinya kedua aliran ini tidak serta merta berseberangan secara ekstrim. Kedua pendekatan baik tekstual dan kontekstual juga seringkali digunakan secara bersamaan saling mendukung dan tidak dapat dipisahkan, meskipun tetap dengan “porsi” yang berbeda-beda satu sama lain.

Selain adanya perbedaan tipologi dan aliran dalam memahami hadis, hadis sebagai sumber kedua setelah Al-Qur’an juga “disikapi” secara berbeda oleh ahli hadis dan ahli fikih dan ahli ushul. Ahli hadis seringkali disibukkan dengan upaya menemukan validitas hadis dan akurasi periwayatan dengan menempuh dua hal yakni penelitian sanad dan matan. Sedangkan ahli fiqih dan ahli ushul sebagai mujtahid bukan lagi terkonsentrasi pada hal-hal tersebut kecuali jika ia merangkap sebagai ahli hadis, bagi para ahli fiqih dan ahli ushul matan hadis lebih didekati dengan aspek substansi doktrinalnya. Secara lebih rinci, sebagaimana yang diungkapkan oleh Hasjim Abbas, perbedaan antara ahli hadis dan ahli *fiqh* dan ahli ushul dalam melakukan kritik dan pendekatan terhadap matan hadis terlihat antara lain:

- a. Ahli hadis sangat ketat menyikapi gejala illat hadis, tidak hanya illat *qadihah* (merusak) citra matan, tetapi juga illat *khafifah* (ringan)

juga dipandang menjadi sebab status ke-dhaif-an hadis. Sedangkan ahli fiqih dan ahli ushul bersikap lebih permisif dan mentolerir 'illat tersebut.

- b. Ahli hadis sangat peduli dengan uji ketersambungan sanad (*ittisal*) seluruh periwayat disyaratkan harus jelas personalianya dan dikenal luas kepribadian maupun profesi kehadisannya. Bila hal-hal tersebut tidak terpenuhi atau cacat dianggap merupakan ke-daif-an yang sangat mendasar. Sedangkan ahli fiqih dan ahli ushul justru bersedia mengamalkan hadis mursal sekalipun versi dan terminologinya berbeda dengan versi ahli hadis, melembagakan asar (hadis *mawquf*), 'amal *al-sahabah* (hukum kebiasaan yang hidup dan dihormati oleh generasi sahabat) dan sirah mereka. Ahli fiqih lebih interes pada uji kuantitas periwayat guna mengukur data *tawatur ahad*-nya hadis dan *qath'iy-zanny*-nya dalalah.
- c. Ahli hadis bersikap peka terhadap kecacatan kepribadian perawi dari segi integritas keagamaan seperti indikasi keterlibatan pada faham *bid'ah*. Demikian juga bila dicurigai memalsukan hadis, atau tidak cermat dalam membawakan hadis lantaran buruk ingatan dan ketahuan banyak salahnya pada penyajian teks matannya. Sementara ahli fiqih dan ahli ushul lebih tertarik menyoroiti data konsistensi perilaku periwayat diperhadapkan dengan muatan doktrin hadis dimana ia bertindak sebagai periwayatnya. Konsistensi periwayat oleh mereka

dipandang sebagai cermin daya keberlakuan ajaran hadis yang ia riwayatkan.

- d. Data temuan tambahan informasi matan hadis (*ziyadah*) hanya akan dipertimbangkan manakala subyek yang bertanggungjawab atas data tambahan informasi itu adalah periwayat yang menurut ahli hadis betul-betul tergolong tsiqah. Sedangkan para ahli fqih dan ahli ushul bersikap sangat toleran dan lunak dalam merespon data tambahan tersebut.

Demikian sekilas tentang pemahaman suatu hadis, dimana perbedaan dalam memahami hadis menjadi sumber dari perbedaan sikap dalam perilaku keagamaan.

2. Kontroversi *Fiqh al-Hadis* antara Aliran Salafi dan Ulama Pesantren

a. *Fiqh al-Hadis* perspektif Ulama Salafi

Kajian hadis bagi komunitas Salafi Wahabi menjadi hal yang sangat penting. Hal ini karena upaya purifikasi dalam berbagai bidang dilakukan dengan menghidupkan *sunnah-sunnah* Nabi. Segala sesuatu yang hendak dilakukan oleh seorang muslim terlebih jika menyangkut ibadah kepada Allah, maka harus memiliki dasar yang kuat, bahkan bila perlu memiliki contoh yang lugas dari Nabi. Komunitas ini menolak segala aktivitas yang tidak memiliki contoh atau tuntunan dari Nabi. Oleh karena itu hadis menjadi andalan dalam rangka pemurnian tersebut. Komunitas Salafi juga anti terhadap ta'wil atau pengalihan makna dalam bentuk apapun. Mereka memilih pemaknaan secara kebahasaan sebagaimana lazimnya digunakan dan dipahami

oleh para penuturnya. Bahasa wahyu yang disampaikan oleh Nabi, baik dalam al-Qur‘an maupun hadis adalah bahasa yang istimewa. Meskipun sama-sama berbahasa Arab, bahasa wahyu diyakini sangat sakral dan tidak memerlukan adanya penakwilan. Majaz tidaklah berlaku dalam menyampaikan wahyu, meskipun tradisi majaz ada dalam setiap bahasa. Allah dan rasulNya tidak memerlukan retorika dalam berbahasa. (Ahmad Ubaydi Hasbillah, 2017: 295).

Bagi komunitas Salafi, periwayatan berbasis sanad kitab dan pembacaan hadis satu persatu sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok tradisionalis tidaklah penting. Dari manapun hadis asalkan bersumber dari kitab-kitab hadis yang otoritatif dan memiliki sanad shahih dapat dijadikan *hujjah*. Demikian juga setiap muslim yang dianggap telah memiliki kompetensi memahami bahasa al-Qur‘an dan hadis diperbolehkan untuk mempelajarinya secara mandiri. Pembelajaran hadis juga dilakukan dengan memanfaatkan kecanggihan teknologi, melalui TV, radio, atau penerbitan buku terjemah hadis. Hal ini menjadi salah satu penunjang kesuksesan dakwah mereka. Adapun terkait dengan kajian kesahihan atau kritik sanad hadis, komunitas Salafi ini merasa cukup dengan hasil penilaian dari al-Albani. Nasr al-Din al-Albani (W.1999 M) adalah sosok fenomenal dalam dunia hadis abad 20. Di dunia hadis Albani adalah sosok ahli hadis modern yang menyerukan kepada gerakan Salafisme Ahmad bin Hanbal. Ia mengembangkan teori fungsionalisme hadis sebagai sumber hukum Islam yang mandiri, yang tidak lagi bergantung kepada al-Qur‘an atau sekedar penjelas al-Qur‘an,

melainkan sebagai sumber hukum yang sama persis kedudukannya dengan al-Qur'an. Albani juga merupakan pengkaji hadis yang sangat ulet. Karya-karyanya cukup banyak, namun dia mempelajari secara otodidak tanpa memiliki sanad sebagaimana para pengkaji hadis pada masanya yang masih menganggap penting silsilah sanad keilmuan. Hal ini menjadikan kompetensinya dalam bidang takhrij diragukan oleh banyak pemerhati kajian hadis. Selain itu Albani juga melakukan kritik terhadap sahih Bukhari dan Sahih Muslim. Sehingga hal itu membuat sosok Albani menjadi kontroversial. (Ahmad Ubaydi Hasbillah, 2017: 295).

Dalam hal pengambilan hukum dari permasalahan-permasalahan aktual, komunitas ini akan merujuk kepada hadis jika tidak menjumpai jawaban-jawabannya dalam al-Qur'an. Hadis dapat menjadi satu-satunya sumber hukum dan ajaran, meskipun tidak diketahui secara pasti akarnya dari al-Qur'an. Dalam proses ini, seseorang tidak cukup melakukan pengkajian terhadap matan, tetapi harus melakukan kritik sanad. Sehingga kajian fikih menjadi sangat diwarnai dengan kajian rijal al-hadis. Diantara hadis-hadis utama yang dihidupkan secara massif oleh kelompok Salafi adalah:

- 1) Hadis tentang mengikuti *sunnah* dan pentingnya hadis

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ عَنْ بَجِيرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو السُّلَمِيِّ عَنْ الْعَرَبِيَّاتِ بْنِ سَارِيَةَ قَالَ وَعَظَّنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَعْدَ صَلَاةِ الْغَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذُرِفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ فَقَالَ رَجُلٌ إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودَعٌ فَمَاذَا تَعَاهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عِنْدَ حَيْثُ سِي فَأَيُّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ

بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِّبِينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَقَدْ رَوَى ثَوْرُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو السُّلَمِيِّ عَنْ الْعَرَبِاضِ بْنِ سَارِيَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوُ هَذَا حَدَّثَنَا بِذَلِكَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ وَغَيْرُ وَاحِدٍ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ ثَوْرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو السُّلَمِيِّ عَنْ الْعَرَبِاضِ بْنِ سَارِيَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ وَالْعَرَبِاضُ بْنُ سَارِيَةَ يُكْنَى أبا نَجِيحٍ وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ حُجْرِ بْنِ حُجْرٍ عَنْ عَرَبِاضِ بْنِ سَارِيَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ

Hadis Diriwayatkan dalam kitab Sunan al-Turmudzi bab Muqaddimah no hadis 2600, Sunan Ibnu Majah kitab Muqaddimah nomor hadis 42 dan 43, Musnad Ahmad bin Hanbal kitab Musnad al-Syamiyyin nomor hadis 16519, Al-Darimi kitab muqaddimah nomor hadis 95 ini menjelaskan tentang ittiba' *sunnah* yang menjadi andalan komunitas Salafi untuk mendasarkan segala tindakannya berdasarkan *sunnah*.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُنْذِرِ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فَضِيلٍ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَالْأَعْمَشُ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الْآخِرِ كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَعَثْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرْدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ فَاَنْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُقُونِي فِيهِمَا

Hadis ini terdapat dalam kitab Sunan Turmudzi kitab Manaqib nomor hadis 3720, Musnad Ahmad bin Hanbal kitab Baqi Musnad al-Mukatsirin nomor hadis 10681, 10707, 10779, 11175.

Hadis ini menjadi rujukan bagaimana amalan harus berdasarkan kepada Al-Qur'an dan hadis dan bukan yang lain seperti kitab kuning ataupun sains modern.

2) Hadis tentang anti *bid'ah*

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَطَبَ أَحْمَرَتْ عَيْنَاهُ وَعَلَا صَوْتُهُ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ حَتَّى كَانَهُ مُنْذِرٌ جَيْشٍ يَقُولُ صَبَحَكُمْ وَمَسَاكُمْ وَيَقُولُ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ وَيَقْرُنُ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَابَةِ وَالْوَسْطَى وَيَقُولُ أَمَا بَعْدُ فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ مَنْ تَرَكَ مَا لِيَ فَلِأَهْلِهِ وَمَنْ تَرَكَ دِينًا أَوْ ضَيَاعًا فَالِيَّ وَعَلَيَّ وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ كَانَتْ خُطْبَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ يَحْمَدُ اللَّهُ وَيُثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ يَقُولُ عَلَى إِبْرَئِيلَ ذَلِكَ وَقَدْ عَلَا صَوْتُهُ ثُمَّ سَأَقَ الْحَدِيثَ بِمِثْلِهِ وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ جَابِرِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحْطَبُ النَّاسُ يَحْمَدُ اللَّهُ وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ يَقُولُ مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَخَيْرُ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ ثُمَّ سَأَقَ الْحَدِيثَ بِمِثْلِ حَدِيثِ التَّقْفِيِّ

Hadis ini sangat populer di kalangan komunitas Salafi dan menjadi dasar terhadap tindakan-tindakan mereka yang anti terhadap segala hal yang baru yang menyangkut soal ibadah. Tidak ada istilah pembagian *bid'ah*, apakah *bid'ah hasanah* ataupun *bid'ah dhalalah*. Semua *bid'ah dhalalah*. Prilaku anti *bid'ah* ini menjadikan komunitas Salafi juga anti terhadap tradisi-tradisi yang selama ini telah berkembang di dalam masyarakat. Hadis ini terdapat dalam Sahih Muslim kitab Jum'at nomor hadis, Sunan An-Nasai kitab bab 1560, Sunan Abu Dawud kitab *Al-Kharaj Al-Imarah Wa Al-Ghai'i* nomor hadis 2565, 2567, Sunan Ibnu Majah kitab *muqaddimah* nomor hadis 44, Sunan Ibu Majah kitab al-ahkam nomor hadis 2407, Musnad Ahmad bin Hanbal kitab Baqi musnad al-mukatsirin nomor hadis 13542, 13102, 14455, Sunan al-Darimi kitab al-muqaddmah nomor 208.

3) Setia kepada jamaah

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ ح وَ
حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا بَقِيَّةٌ قَالَ حَدَّثَنِي صَفْوَانُ نَحْوَهُ قَالَ حَدَّثَنِي أَزْهَرُ بْنُ
عَبْدِ اللَّهِ الْخَرَّازِيُّ عَنْ أَبِي عَامِرٍ الْهُوزَنِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنَّهُ قَامَ فِينَا
فَقَالَ أَلَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِينَا فَقَالَ أَلَا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ
الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةُ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ
ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَهِيَ الْجَمَاعَةُ زَادَ ابْنُ يَحْيَى وَعَمْرُو فِي
حَدِيثَيْهِمَا وَإِنَّهُ سَيَخْرُجُ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ تَجَارَى بِهِمْ تِلْكَ الْأَهْوَاءُ كَمَا يَتَجَارَى الْكَلْبُ
لِصَاحِبِهِ وَقَالَ عَمْرُو الْكَلْبُ بِصَاحِبِهِ لَا يَنْفَى مِنْهُ عِرْقٌ وَلَا مَفْصِلٌ إِلَّا تَخَلَّه

Hadis ini terdapat dalam Sunan Abu Dawud kitab *al-sunnah* nomor hadis 3981, Sunan Al-Darimi kitab *al-siyar* nomor hadis 2406, Musnad Ahmad bin Hanbal kitab *musnad al-Syamiyyin* nomor hadis 16329.

4) Anti Isbal, Jabaliyah dan memelihara jenggot

أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدٌ وَهُوَ ابْنُ الْحَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ
يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو يَعْقُوبَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فِي النَّارِ

Hadis ini terdapat di dalam kitab *shahih Bukhari* kitab *libas* nomor hadis 5341 dan di dalam *sunan al-Nasa'i* kitab *al-Zinah* nomor hadis 5235.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ نَافِعِ
عَنْ ابْنِ عَمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ وَفِرُوا اللَّحَى
وَاحْفُوا الشَّوَارِبَ وَكَانَ ابْنُ عَمَرَ إِذَا حَجَّ أَوْ اعْتَمَرَ قَبِضَ عَلَى لِحْيَتِهِ فَمَا فَضَلَ
أَخَذَهُ

Hadis ini terdapat di dalam kitab *Sahih Bukhari* kitab *libas* nomor hadis 5442, *Sahih Muslim* kitab *thaharah* nomor hadis 380, 381, 382, 383, *Sunan al-Turmudzi* kitab *Adab* nomor hadis 2687, 2688, *Sunan al-Nasa'i* kitab *Thaharah* nomor hadis , , kitab *zinah*

nomor hadis 4959, 4960, sunan Abu Dawud nomor hadis 3367, Musnad Ahmad bin Hanbal kitab musnad al-mukatsirin min al-shahabah nomor hadis 4425, 4889, 5974, 5176, 6167.

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صِنْفَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ وَنِسَاءٌ كَأَسْيَافٍ عَارِيَاتٍ مُمِيلَاتٍ مَائِلَاتٍ رُءُوسُهُنَّ كَأَسْيِمَةِ الْبُحْتِ الْمَائِلَةِ لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يَجِدْنَ رِيحَهَا وَإِنَّ رِيحَهَا لِيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ كَذَا وَكَذَا

Hadis ini terdapat dalam Sahih Muslim kitab *al-libas wa al-zinah* nomor hadis 3971, Musnad Ahmad bin Hanbal kitab Baqi musnad al-Mukatsirin nomor hadis 8311, 9303, Imam Malik, kitab al-jami' nomor hadis 1421.

Salah satu yang khas dari komunitas Salafi adalah cara berpakaian mereka, yang diantaranya adalah menggunakan celana di atas mata kaki dan menggunakan model jubah atau jabaliyah, serta memanjangkan jenggot sebagai identitas agar berbeda dengan orang-orang musyrik.

Demikianlah, komunitas Salafi berusaha untuk menghidupkan *sunnah* dalam kehidupan sehari-hari, meskipun yang menonjol adalah hadis-hadis sebagaimana yang tersebut diatas. Sehingga mereka kemudian megaku sebagai ahlussunnah yang ditunjukkan dengan semangat dalam mengkaji hadis-hadis Nabi dan selalu menyerukan untuk kembali kepada *sunnah*. Semua kajian-kajian keIslaman yang diwarnai dengan kajian al-Qur'an dan hadis. Pemahaman mereka terhadap hadis tentu saja sangat berpengaruh terhadap perilaku

keagamaan mereka apalagi dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural.

b. *Fiqh al-Hadis* versi Ulama Pesantren

Prinsip dasar yang perlu dipahami bahwa dalam paham keagamaan, Ulama Pesantren menjadikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama. Dalam hal ini penulis perlu membedakan antara pemahaman hadis oleh Ulama Pesantren dengan pemikiran hadis di Pesantren. Pemahaman hadis di Ulama Pesantren adalah bagaimana memahami dan mengamalkan hadis di dalam komunitas Pesantren (baca: semacam living hadis di Pesantren), sedangkan pemikiran hadis di Pesantren adalah bagaimana dinamika pemikiran hadis dan upaya pengembangan pemikiran ilmu hadis di Pesantren. Karena itulah maka mengetahui bagaimana Ulama Pesantren memahami hadis tentu saja berbeda dengan bagaimana dinamika perkembangan pemikiran hadis di Pesantren.

Sejak berdiri sebagai sebuah komunitas, Pesantren memang berupaya untuk mempertahankan tradisi-tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik. Dengan dasar inilah kemudian, Pesantren menjadi salah satu komunitas Islam di Indonesia yang konsisten dalam menjaga tradisi-tradisi Islam yang selama banyak dianggap bukan tradisi Islam dan *bid'ah* karena tidak ada pada masa Nabi Saw, misalnya tradisi perayaan maulid Nabi, ziarah kubur, tawassul, tahlilan dan lain sebagainya. Tradisi-tradisi tersebut selama membawa kebaikan dan masalah menurut Ulama Pesantren justru harus dilestarikan. Disini penulis akan membahas satu hadis terkait

dengan *bid'ah* dan bagaimana Ulama Pesantren memahami hadis tentang *bid'ah*. Pemilihan hadis tentang *bid'ah* ini karena memang semua tradisi Islam yang dilakukan oleh jama'ah Ulama Pesantren dianggap sebagai *bid'ah* dan syirik oleh kebanyakan orang Islam berbeda pandangan. Dasar dari judgement *bid'ah* ini adalah hadis Nabi Saw: “Setiap *bid'ah* adalah kesesatan dan setiap kesesatan akan masuk neraka”.

Hadis ini menjadi “senjata” yang ampuh untuk menjudge *bid'ah* pada setiap amalan keagamaan yang dilakukan dan tidak ada pada masa Nabi Saw. Merujuk pada buku *fiqh* tradisional: *Jawaban Pelbagai Persoalan Keagamaan Sehari-hari* karya KH Muhyidin Abdusshomad (2004) dan buku *Kenapa takut Bid'ah* karya Dr. Omar Abdallah Kamel (2005) yang diterbitkan oleh Lakpesdam NU –meski bukan diterbitkan oleh Ulama Pesantren- tetapi setidaknya dua karya ini mewakili pandangan Ulama Pesantren tentang hadis *bid'ah*.

Hadis yang sering dijadikan dasar pelarangan semua *bid'ah* adalah:

“Dari Abdillah bin Mas'ud, sesungguhnya Rasulullah Saw bersabda: *Ingatlah, berhati-hatilah kalian, jangan sampai membuat hal-hal yang baru. Karena perkara yang paling jelek adalah membuat-buat hal baru dalam masalah agama. Dan setiap perbuatan yang baru dibuat itu adalah bid'ah. Dan sesungguhnya semua bid'ah itu adalah sesat*”. (HR Sunan Ibn Majah).

Penggunaan kata *kullu* secara tekstual memang diartikan seluruh atau semua. Padahal kata *kullu* tidak selamanya diartikan seluruh atau semua, hal ini bisa dilihat dalam teks-teks Al-Qur'an atau hadis misalnya dalam QS. Al-Anbiya: 30, QS. Al-Rahman: 15, QS. Al-Kahfi: 79 dan lain sebagainya, sehingga kata *kullu* dalam hadis di atas bukan

berarti setiap *bid'ah* dilarang karena yang dilarang hanyalah *bid'ah* yang bertentangan dengan ajaran dan secara nyata akan merusak ajaran agama Islam.

Terkait dengan persoalan *bid'ah* ini, Ulama Pesantren juga merujuk kepada pandangan para ulama seperti Imam syafi'i, yang membagi *bid'ah* menjadi dua macam, yakni pertama sesuatu yang baru yang menyalahi Al-Qur'an yang disebut dengan *bid'ah dhalal* dan kedua sesuatu yang baru yang termasuk kebajikan yang tidak menyalahi sedikitpun dari hal itu (Al-Qur'an, al-Sunnah, dan Ijma'). Maka perbuatan tersebut tergolong perbuatan baru yang tidak dicela. Selain Imam Syafi'i, ulama lain seperti Ibn Atsir, Ibn Rajab, Imam Ghazali juga berpendapat demikian.

Dengan demikian maka, dapat disimpulkan bahwa tidak semua *bid'ah* itu dilarang dalam agama, karena hanya *bid'ah* yang akan menghancurkan sendi-sendi agama lah yang dilarang, sebaliknya amaliyah yang akan menambah syi'ar dan daya tarik agama Islam tidak dilarang. Bahkan umat Islam dituntut untuk lebih kreatif untuk menjawab persoalan zaman yang semakin kompleks, sehingga agama Islam menjadi relevan di setiap waktu dan tempat. Dari pemahaman inilah Ulama Pesantren melakukan gerakan dakwah, sosial keagamaan yang cukup adaptif terhadap tradisi-tradisi dalam masyarakat, selama tradisi tersebut tidak bertentangan dengan inti ajaran Islam.

Dari sini dapat dilihat bagaimana Ulama Pesantren memahami hadis tentang *bid'ah* dengan tetap merujuk kepada ulama-ulama pandangan terdahulu. Sehingga bisa dikatakan dalam rangka

memahami hadis Nabi Saw, Ulama Pesantren tetap berada dalam bingkai *mazhabi* dan tetap merujuk kepada pandangan ulama terdahulu.

Terkait dengan hadis dhaif, Ulama Pesantren juga merujuk kepada para ulama terdahulu seperti Sayyid Alawi al-Maliki dalam kitabnya *Majmu' Fatawi wa Rasail* yang memberlakukan hadis *dhaif* hanya dalam *fadhhoil al-a'mal* bukan dalam tafsir Al-Qur'an, masalah hukum dan akidah. Sedangkan menurut Imam Ahmad, kebolehan ini harus memenuhi tiga syarat, *pertama* bukan hadis yang sangat *dhaif*. *Kedua* masih berada di bawah naungan ketentuan umum serta kaidah-kaidah yang universal dalam arti hadis tersebut tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah agama, tidak sampai menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. *Ketiga*, tidak berkeyakinan bahwa perbuatan tersebut berdasarkan hadis *dhaif* namun perbuatan itu dilaksanakan dalam rangka *ihtiyath* (berhati-hati dalam masalah agama). Dari sini maka, walaupun hadis *dhaif* diragukan kebenarannya, namun tidak serta merta ditolak dan tidak diamalkan. Dalam hal-hal tertentu masih diperkenankan mengamalkannya dengan syarat-syarat sebagaimana yang tersebut diatas.

Dalam pengambilan hukum, Ulama Pesantren mendirikan lembaga yang disebut dengan *Lembaga Bahsul Masail* (Misalnya Tim Lajnah Bahsul Masail Mudi, 2014; ada juga *Lembaga Bahsul Masail Nahdatul Ulama/LBMNU*). Lembaga ini merupakan institusi resmi yang dibentuk oleh PBNU yang memiliki kewenangan untuk menjawab persoalan keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat.

Di kalangan NU, Bahsul Masail dilaksanakan bersamaan dengan muktamar NU, yakni setiap lima tahun sekali. Meskipun demikian, di lingkungan NU Bahsul Masail hanya dilaksanakan oleh PBNU tetapi juga di adakan di tingkat wilayah, cabang maupun di NU. Meskipun dari sudut pandang *hierarki yuridis-praktis*, dalam arti struktur jenjang pengambilan keputusan, bahsul masail yang diadakan oleh PBNU merupakan forum yang mempunyai otoritas tertinggi dan mempunyai daya ikat yang lebih kuat bagi warga pesantren/NU dalam memutuskan masalah keagamaan, tetapi hasil keputusan lajnah bahsul Masail yang diselenggarakan oleh baik PBNU maupun di kalangan pesantren, asalkan masih di dalam lingkungan Ulama Pesantren mempunyai kekuatan hukum yang sama dan tidak bisa saling membatalkan. Meskipun demikian, hasil keputusan yang disahkan oleh PBNU mempunyai daya ikat lebih tinggi. Dari sini terlihat bahwa PBNU bersikap toleran dan membebaskan para jamaahnya untuk melaksanakan *bahsul Masail* dengan konsekuensi kalau ada pertentangan antara hasil keputusan yang diambil oleh PBNU dengan hasil keputusan jama'ah NU, mereka dipersilahkan berjalan sendiri-sendiri. (Ahmad Zahro, 2004: 76-77).

Adapun mekanisme pemecahan masalah yang ditempuh oleh Lajnah Bahsul Masail sebagian besar adalah langsung merujuk kepada kitab-kitab muktabarah dari kalangan empat mazhab terutama mazhab syafii. Hal ini tentu saja berbeda dengan kaum modernis yang lebih banyak merujuk langsung kepada Al-Qur'an dan Hadis. Dalam hal ini dikarenakan *lajnah bahsul masail* mengaplikasikan pendekatan *mazhaby*,

sebagaimana yang telah tertulis dalam dasar-dasar keagamaan Pesantren, sehingga ada tiga macam metode istinbat hukum yang diterapkan secara berjenjang, yaitu:

Pertama adalah metode *qauly*, yakni suatu cara istinbat hukum yang digunakan oleh Ulama Pesantren dalam *Lajnah Bahsul Masail* dengan mempelajari masalah yang dihadapi, kemudian mencari jawabannya pada kitab-kitab *fiqh* dari mazhab empat, dengan mengacu dan merujuk langsung pada bunyi teksnya.

Dengan kata lain mengikuti pendapat-pendapat yang sudah “jadi” dalam lingkup mazhab tertentu. Adapun prosedur pelaksanaan metode *qauly* adalah pemilihan *qaul/wajah* ketika suatu masalah dijumpai beberapa *qaul/wajah* dilakukan dengan memilih salah satu pendapat dengan ketentuan:

- a) Mengambil pendapat yang lebih maslahat dan atau lebih kuat.
- b) Perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih:
 - Pendapat yang disepakati oleh Imam An-Nawawi dan ar-Rafi‘i
 - Pendapat yang dipegang oleh an-Nawawi saja;
 - Pendapat yang dipegang oleh ar-Rafi‘i saja
 - Pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama;
 - Pendapat ulama yang terpandai ;
 - Pendapat ulama yang paling *wara* ‘.

Dengan metode *qauly* ini maka akibatnya proses *bahsul masail* ini mirip dengan apa yang terjadi dalam gudang tempat persediaan beragam kebutuhan hidup masyarakat, di mana dalam tataran ijtihad dipadankan dengan metode bayani. Dalam prakteknya metode ini

paling dominan dipergunakan Tercatat 362 keputusan yang diambil berdasarkan metode ini, sejak 1926-1999 . (Ahmad Zahro, 2004:120).

Kedua adalah metode *Ilhaqy*, yang dalam hal ini adalah apabila metode *qauliy* tidak dapat dilaksanakan karena tidak ditemukan jawaban tekstual dari suatu kitab mu'tabar, maka dilakukan apa yang disebut *ilhaq*, yakni menyamakan hukum suatu kasus/masalah yang belum dijawab oleh kitab (belum ada ketetapan hukumnya) dengan kasus/masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (telah ada ketetapan hukumnya atau menyamakan dengan pendapat yang sudah "jadi". Metode ini dalam prakteknya menggunakan prosedur dan persyaratan mirip *qiyas*. Karenanya dapat dikatakan sebagai metode *qiyasi* model Pesantren. Ada perbedaan antara *ilhaq* dan *qiyas*, yakni kalau *qiyas* adalah menyamakan hukum sesuatu yang belum ada ketetapanannya dengan sesuatu yang ada kepastian hukumnya berdasarkan nas Al-Qur'an dan atau *as-Sunnah*, sedangkan *ilhal* adalah menyamakan hukum sesuatu yang belum ada ketetapanannya dengan sesuatu yang sudah ada kepastian hukumnya berdasarkan teks suatu kitab mu'tabar. (Ahmad Zahro, 2004: 121-122). Contoh penerapan *ilhaqy* adalah apa yang diputuskan dalam muktamar II (Surabaya, 9-11 Oktober 1927) mengenai jual beli mercon.

Soal: "Sahkah jual-beli mercon (petasan) untuk merayakan hari Raya atau penganten dan lain sebagainya?"

Jawab: "Jual beli tersebut hukumnya sah karena ada maksud baik yakni adanya perasaangembira menggembirakan hati dengan suara petasan itu". Keterangan dalam kitab *I'annah at Thalibin* juz III/121-122.

1. “Adapun membelanjakan harta untuk sedekah, aspek-aspek kebaikan, makanan, pakaian dan hadiah yang tidak sesuai dengannya, maka tidak termasuk tindakan sia-sia (pendapatnya: tidak termasuk tindakan sia-sia) artinya menurut pendapat yang terkuat, karena di dalamnya mengandung tujuan yang benar, yaitu mendapatkan pahala atau bersenang-senang. Oleh karenanya dikatakan dalam hal kebaikan tidak ada yang dinamakan israf dan tidak ada kebaikan dalam *israf*”.

2. Al-Bajury/652- bab perdagangan: “(Menjual sesuatu yang dapat dilihat) artinya dapat dihadirkan (maka diperbolehkan) jika memenuhi syarat, yaitu barang yang dijual itu suci, dapat dimanfaatkan, dapat diserahkan dan dimiliki oleh pembeli”.

3. Al-Jamal ‘ala Fath al-Wahhab juz III/24: “Dan yang benar dalam memberikan dalih bahwasanya (rokok) itu dapat dimanfaatkan oleh pihak pembeli, yaitu menghisapnya, mengingat rokok termasuk yang diperbolehkan karena tidak adanya dalil yang mengharamkannya. Maka memanfaatkannya tergolong boleh. Namun dalam penjelasannya, asy-Syaikh (pengarang kitab) rupanya menetapkan haramnya, dan karena itu perlu dibedakan antara sedikit dan banyaknya sebagaimana diketahui dari uraian sebelumnya. Periksalah”.

Dari segi argumentasi yang mengacu pada kitab-kitab rujukan, tidak ada yang menyebut secara jelas mengenai hukum jual beli dan menggunakan petasan. Yang ada adalah uraian singkat mengenai hukum bolehnya mentasarrufkan harta untuk kebaikan dan kesenangan (*I’anah*), sahnyanya menjual benda-benda yang dapat dihadirkan asal suci dan bermanfaat (*al-Bajury*), dan bolehnya membeli dan mengisap rokok karena tidak adanya dalil yang mengharamkannya (*al-Jamal*). Jadi keputusan ini didasarkan pada *qiyas* dengan *illat* suci dan bermanfaatnya petasan sebagaimana rokok dan lain-lain. (Ahkamul Fukoha, tt: 31-33).

Ketiga adalah metode *manhajiy*, yakni suatu cara menyelesaikan masalah keagamaan yang ditempuh lajnah Bahsul Masail dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun imam mazhab. Secara resmi metode ini baru dipopulerkan penggunaannya dalam musyawarah nasional Alim Ulama Ulama Pesantren di Bandar Lampung. Karenanya dapat dikatakan bahwa Munas Bandar Lampung adalah era kesadaran perlunya redefinisi dan reformasi dalam arti bermazhab. Era ini dapat dikatakan sebagai titik awal untuk bersikap lebih inklusif dalam hal pemahaman beragama. Meskipun baru dipopulerkan dalam Munas di Lampung penggunaan metode *manhajiy* sudah pernah dilakukan sebelum keputusan Lampung, tercatat ada enam keputusan dengan menggunakan metode *manhajiy*.

Dalam munas di Bandar Lampung menyatakan bahwa sistem pengambilan hukum yang tidak ada *qaul/wajah* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhaq*, maka dapat dilakukan istinbat *jama'iy* dengan prosedur bermazhab secara *manhajiy* oleh lajnah Bahsul Masail. Prosedur istinbat adalah dengan mempraktekkan *qawaid usuliyah* dan *qawaid fiqhiyyah* (kaidah-kaidah *fiqh*) oleh para ahlinya. Ungkapan tersebut mengandung maksud bahwa penerapan metode *manhajiy* harus dengan menelusuri dan mengikuti secara hierarkis metode/prosedur istinbat hukum empat mazhab, sebagai berikut:

Mazhab Hanafi dengan metode dan hierarti: *Al-Qur'an*, *al-hadis Shahih*, *aqwal as-sahabah*, *qiyas*, *al-istihsan*, *ijma'* dan *al-'urf*. Mazhab Maliki dengan metode hierarki: *Al-Qur'an*, *al-hadis as-sahih*, *ijma'*

sahabat, 'amal ahl al-madinah, fatwa sahabat, qiyas, al-istihsan, al-masalih mursalah, dan az-zara'i. Mazhab Syafi'i dengan metode dan hierarki: *Al-Qur'an dan al-hadis as-shahih, ijma', aqwal sahabah dan qiyas.* Serta mazhab Hanbali dengan metode dan hierarki: *Nas, ijma', qiyas, al-masalih al-mursalah, al-istihsan, az-zarai, fatwa sahabat dan al-istihsan.* Contoh penerapan metode *manhajiy* adalah keputusan muktamar 1 (1926).

Soal. "Dapat pahalakah sodaqah kepada mayat?"

Jawab. "Dapat"

"Keterangan dalam kitab al-Bukhary bab "janazah" dan kitab al-Muhadzdzab bab wasiat: "Ibn Abbas meriwayatkan bahwasanya ada seseorang bertanya kepada Rasulullah Saw: sungguh ibuku telah meninggal, apakah dia dapat memperoleh manfaat apabila saya bersedekah untuknya? Maka beliau menjawab: *ya dapat.* Dia berkata: sungguh saya mempunyai keranjang buah, maka kupersaksikan kepadamu bahwasanya saya telah menyedekahkannya untuk dia."

Keputusan di atas dikategorikan sebagai keputusan yang berdasarkan metode *manhajiy* karena langsung merujuk pada hadis yang merupakan dalil yang dipergunakan oleh imam empat mazhab setelah Al-Qur'an. (Ahmad Zahro, 2004: 17-18).

Dari ketiga metode diatas maka dapat dilihat bahwa dalam istinbat hukum Ulama Pesantren tidak langsung merujuk pada dalil Al-Qur'an dan hadis, tetapi tetap merujuk kepada empat mazhab. Meskipun dalam kenyataannya mazhab syafii lebih banyak dipakai dan sangat mendominasi. Hal ini bisa dilihat dari kitab-kitab rujukan yang dipakai dimana kitab mazhab syafii sangat mendominasi dibandingkan dengan kitab tiga mazhab yang lainnya.

Pendekatan mazhab memang menjadi ciri khas Ulama Pesantren yang telah tertuang di dalam dasar keagamaan komunitas Pesantren. Terkait dengan hal ini dijelaskan dalam keputusan muktamar NU ke 12 di Malang tentang “*menjalankan apa yang tersebut di dalam Al-Qur’an dan Hadis tanpa Mazhab*”. Menjawab pertanyaan terkait dengan hal ini lajnah bahsul masail menjawab bahwa hal tersebut tidak benar, sesat dan menyesatkan, dengan keterangan dari kitab *Tanwirul Qulub*:

“Dan barang siapa yang tidak mengikuti salah satu dari mereka (imam-imam mazhab) dan berkata: “saya beramal berdasarkan Al-Qur’an dan hadis”, dan mengaku telah mampu memahami hukum-hukum Al-Qur’an dan hadis, maka orang tersebut tidak bisa diterima, bahkan termasuk orang yang bersalah, sesat dan menyesatkan, terutama pada masa sekarang ini dimana kefasikan merajalela dan banyak tersebar dakwah-dakwah yang salah, karena ingin mengungguli para pemimpin agama padahal ia dibawah mereka dalam ilmu, amal, keadilan, dan analisis”. (Ahmad Zahro, 2004: 151-161).

Persoalan-persoalan hadis yang dibahas di dalam *lajnah bahsul masail*, penulis hanya mendapatkan satu persoalan (sebagaimana yang telah disebutkan diatas), yakni tentang perbedaan antara Al-Qur’an, hadis *qudsi* dan hadis *nabawi*. Dalam hal ini pembahasan lajnah bahsul masail lebih banyak pada persoalan fikih. Dari jumlah 505 keputusan yang diambil mulai dari muktamar 1 tahun 1926 hingga muktamar tahun 1999, 428 (84,8%) adalah bidang fikih dengan klasifikasi 320 (74,8%) fikih sosial dan 108 (25,2%) fikih ritual, dan 77 keputusan (15,2%) adalah non fikih. Hal ini dikarenakan kebanyakan pertanyaan-pertanyaan yang masuk dalam *lajnah bahsul masail* adalah persoalan fikih yang menyangkut persoalan-persoalan *riiel* yang dihadapi oleh masyarakat. (Zunly Nadia, 2017: 162).

Sementara itu terkait dengan perkembangan pemikiran hadis di kalangan Ulama Pesantren, secara umum menurut penulis tidak banyak mendapatkan perhatian, terbukti dengan kurangnya diskusi seputar hadis berikut perkembangannya. Meskipun di dalam lajnah Bahsul masail terdapat satu bidang *tahqiq wa at-takhrij* tetapi bidang ini hanya bertugas untuk mentakhrij hadis dalam kitab-kitab mu'tabar, menelaah biografi kitab-kitab mu'tabar beserta konteks sosialnya, membedah dan menganalisis kitab-kitab itu dari sisi substansi dan metodologi, serta membuat resensi kitab-kitab yang *ditakhrij* dan *ditahqiq*.

3. Implikasi pemahaman *Fiqh al-Ḥadis* terhadap Prilaku Keagamaan Ulama Salafi dan Ulama Pesantren

Baik Ulama Pesantren maupun komunitas Salafi sama-sama mengaku mendasarkan diri pada hadis sebagai sumber ajaran kedua setelah Al-Qur'an. Namun demikian keduanya berbeda dalam memahami hadis, di mana perbedaan tersebut lebih disebabkan karena perbedaan pendekatan dalam memahaminya. Sebagaimana yang ditulis oleh Komarudin, terdapat beberapa model pendekatan yang dilakukan dalam memahami teks (baik teks Al-Qur'an maupun *ḥadis*), yakni pertama, pendekatan yang menekankan pada gramatika bahasa. Penafsir berusaha menggali dan mengembalikan kata dan ekspresi teks dalam wacana dimana bahasa teks tersebut digunakan. Pendekatan ini berangkat dari pemikiran bahwa bahasa dan budaya memiliki ciri lokal dan unik sehingga untuk mengetahui budaya sebuah masyarakat, seseorang harus menyelami sedalam-dalamnya sifat bahasa yang digunakan. *Kedua*, pendekatan yang

menekankan pada konteks sejarah dimana teks itu muncul, yang disebut dengan pendekatan kontekstual-historis. *Ketiga*, pendekatan yang menekankan penafsiran falsafi yang cenderung membangun proposisi universal terhadap logika. Pendekatan ini menggunakan logika deduktif dan cenderung mengabaikan variabel historis-sosiologis dalam proses penalaran untuk mencapai konklusi (Komaruddin Hidayat, 1996: 213-215).

Dalam konteks Ulama Pesantren dan Aliran Salafi bisa dilihat perbedaan pendekatan dalam memahami hadis misalnya pada hadis tentang *bid'ah*. Bagi komunitas Salafi yang lebih menekankan pada pemahaman gramatika bahasa akan tentu saja memandang bahwa semua hal yang baru dianggap *bid'ah*, sebaliknya bagi komunitas Pesantren, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, memahami hadis ini tidak hanya pada melihat pada gramatika bahasa, tetapi juga mempertimbangkan pada konteks dan substansinya. Sehingga membagi *bid'ah* menjadi *bid'ah hasanah* yang boleh terus dilakukan dan sebaliknya *bid'ah dhalalah* yang dilarang sesuai dengan makna *harfiyah* dari teks hadis. Demikian juga pada hadis-hadis lain seperti hadis tentang pakaian (*isbal* dan *jabaliyah*), hadis tentang kepemimpinan perempuan, komunitas Salafi sama sekali tidak mau mempertimbangkan konteks ataupun asbabul wurud, sebaliknya bagi komunitas Ulama Pesantren, masih mempertimbangkan konteks dan asbabul wurud. Hal ini berimplikasi pada misalnya pada komunitas Salafi terjadi pengecaman bagi perempuan yang bekerja dan berperan pada ruang publik, sebaliknya bagi komunitas Pesantren, peran perempuan dalam ruang publik mendapatkan tempat yang cukup luas.

Dalam konteks bernegara, komunitas Salafi meskipun kelompok ini cenderung pada prinsip formalisasi syariat Islam, tetapi mereka juga menyerahkan sepenuhnya pada pemimpin selama tidak secara terang-terangan memerintahkan kepada kekufuran, mereka juga anti terhadap demonstrasi dan menyebutnya sebagai tindakan khawarij. Namun dalam proses pemilihan kepada daerah, legislatif ataupun juga presiden, komunitas ini memilih untuk golput atau tidak memilih. Semua ini didasarkan pada pemahaman literal mereka terhadap hadis. Hal ini tentu saja berbeda dengan komunitas Ulama Pesantren yang memandang bahwa dalam bernegara yang cenderung menolak formalisasi syari'ah, NKRI dengan dasar negara Pancasila adalah hal yang final dan kompatibel dengan bangsa Indonesia yang mempunyai keragaman agama dan suku bangsa. Demokrasi juga menjadi pilihan tepat bagi bangsa Indonesia karena tidak ada nash yang menyatakan dengan jelas tentang bentuk dan model negara, sehingga proses demokrasi yang menggunakan mekanisme pemilihan di Indonesia menjadi salah satu proses penting yang harus diikuti sebagai warga negara Indonesia yang baik.

4. Optimalisasi Resolusi Konflik antara Ulama Salafi dan Ulama Pesantren dalam Pengamalan Hadis Fikih

Berdasarkan konsep dakwah yang dilakukan oleh aliran Salafi yang dilakukan dengan cara keras dan menyinggung perasaan Ulama Pesantren, sebenarnya bukanlah bentuk dakwah yang baik. Dalam konteks komunikasi dakwah, upaya yang dilakukan dapat menjembatani ragam perbedaan di dalam Islam. Ini dibangun di atas kenyataan bahwa dakwah Islam, mengutip Abdul Karim Zaedan (1975), adalah murni mengajak

orang kepada jalan Allah, yaitu agama Islam, yang harus dilakukan dengan cara-cara yang baik. Dalam tradisi dakwah dikenal tiga metode utama, yaitu *al-Hikmah, al-Mau'idzha Hasanah, dan al-Mujadalah bi al-Ahsan* (Q.S. Al-Nahl: 125). Tiga metode ini adalah metode komunikasi dakwah, yang sejalan dengan teknik komunikasi *informative, persuasive, human relation*, bukan koersif (Penny Powers, 2007). Karenanya, tidak ada paksaan atas orang lain untuk menerima dakwah. Egalitarianisme dakwah Islam dapat ditemukan pula dari konsep komunikasi Islam Hamid Mowlana (2007), dengan konsep *tabligh* yang anti-pemaksaan.

Para Ulama klasik telah menerapkan dakwah anti paksaan ini. Mereka seringkali berbeda dalam setiap ijtihad yang dilakukan, tetapi perbedaan itu tidak membuat satu dengan yang lain saling memaksakan pendapat. Imam Abu Hanifah dan Imam al-Syafi'i mengatakan, "apabila ditemukan *Hadišt* shahih, maka itulah mazhabku." Imam Malik berkata: "tidak satupun orang yang datang setelah Nabi yang boleh diambil dan ditinggalkan ucapannya kecuali ucapan Nabi SAW." Sementara itu, Imam Ahmad mengatakan, "siapa yang menolak *hadis* Rasulullah, maka ia berada ditepi jurang kehancuran". Para Imam mazhab menyadari bahwa masing-masing mereka tidak bisa mengabsolutkan apa yang mereka hasilkan dari ijtihadnya.

Ali Tanthawi sebagaimana dihimpun oleh Mujahid Ma'mun Diraniyah (2008) juga menyebutkan bahwa ketika mendakwahkan persoalan khilafiyah, seorang *da'i* harus memberikan kemudahan kepada *mad'u* untuk mengikuti sesuatu yang memudahkan bagi mereka. Tanthawi mencontohkan, jika terjadi khilafiyah tentang shalat Tarawih antara 8 dan

20 rakaat misalnya, maka tidak perlu dipermasalahkan, karena hal itu termasuk ke dalam wilayah *khilafiyah* di mana setiap orang bebas menentukan pilihannya.

Teknik komunikasi-dakwah yang tepat merupakan aspek penting dalam proses transmisi pesan-pesan keislaman. Suatu pesan keislaman yang bersumber dari Al-Qur'an dan *Hadis* yang diformat dalam bahasa komunikasi-dakwah dengan teknik yang tepat akan tampil sebagai bahasa yang inklusif. Jadi, teknik komunikasi dakwah dapat melakukan filterisasi terhadap pesan-pesan keislaman sehingga selaras dengan kebutuhan *mad'u*.

Selain itu, dakwah bukanlah instrument penghancur tatanan sosial yang telah mapan. Pada batas tertentu, dakwah bukan hanya ditujukan untuk memperbanyak pengikut, tetapi hanyalah jalan untuk mengajak orang ke jalan yang lebih baik. Andi Faisal Bakti (2000) mengatakan, "kebaikan yang ditebarkan dari kegiatan dakwah haruslah berupa kedamaian dalam wujud Islam yang toleran dan inklusif. Para *da'i* dituntut untuk lebih fleksibel, kosmopolit, pluralis, dan egaliter." Hal ini sejalan dengan dakwah yang dicontohkan oleh Rasulullah Saw, yang lebih menekankan sifat wasatiyah (moderat) (Rajab, 2011). Wasatiyah ini paling tidak bisa ditumbuhkan dengan cara melakukan penafsiran yang terbuka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan *Hadis*. Nasarudin Umar (2011) menyatakan, deradikalisasi bukan dimaksudkan sebagai upaya untuk menyampaikan pemahaman baru tentang Islam, dan bukan pula pendangkalan akidah, melainkan sebagai upaya mengembalikan dan meluruskan kembali pemahaman tentang apa dan bagaimana Islam.

Untuk usaha itu, bahasa dakwah dapat memerhatikan kecenderungan masyarakat di suatu tempat. Al-Qur'an Surat Ibrahim ayat 4 menegaskan: *"Kami tidak mengutus seorang Rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya Ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dia-lah Tuhan yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana."*

Ayat ini memberikan penjelasan bahwa dakwah harus menggunakan pendekatan bahasa atau budaya suatu masyarakat yang didakwahi. Hanya dengan cara itu dakwah akan mudah diterima. Ahmad Musthafa al-Maraghi (1998) ketika mengomentari ayat ini menyebutkan bahwa tujuan Allah mengutus para rasul dengan bahasa kaumnya adalah untuk memudahkan umatnya dalam menerima dan memahami petunjuk Allah.

Gagasan di atas menunjukkan bahwa menjadi fundamentalis bukanlah suatu persoalan dalam beragama, bahkan dalam bermasyarakat. Persoalan terjadi ketika pesan dakwah dipaksakan untuk diterima orang lain. Di sinilah dakwah kelompok fundamentalis Salafi dapat dikaji. Dalam kasus yang terjadi di Provinsi Aceh dan Sumatera Utara, resistensi Ulama Pesantren setempat terhadap dakwah Salafi pada dasarnya dapat dilihat sebagai permasalahan komunikasi dakwah. Komunikasi dakwah adalah cara-cara inklusif dalam menyosialisasikan atau memasyarakatkan suatu keyakinan (ideologi, sikap, dan komitmen keberagamaan).

Model komunikasi *top-down* ini dikonstruksi dalam tradisi komunikasi sekuler. Komunikasi sekuler, yang didominasi oleh

epistemologi Barat, hampir selalu menempatkan komunikan pada posisi yang harus menerima informasi secara utuh. Hal ini merujuk perspektif yang didukung oleh mazhab komunikasi dengan pola *SMCR*, *E*, dan *convergence*. Sistem ini ditekankan oleh C. Shanon dan W. Weaver (1949) dalam bentuk komunikasi satu arah, yaitu *S (sender)-M (message)-C(channel)-R (receiver)*, namun komunikasi satu arah ini, menurut H. Laswell (1960), sangat membutuhkan "*effects*" apabila si penerima menyadari dan merasakan pentingnya suatu pesan yang datang. Pada konteks ini, pengirim pesan masih menjadi pusat dan penentu bagi kesuksesan sebuah komunikasi.

Sementara itu, di dalam Islam, suatu komunikasi didasarkan pada prinsip kesetaraan dan egalitarianisme. Pesan komunikasi yang disampaikan dalam Islam tidak semata-mata harus dipaksakan kepada orang lain (Hamid Mowlana, 2007: 23-33). Hal ini mendukung konsep *uses and gratification* (manfaat dan kepuasan). Dalam konsep ini, menurut Branston dan Stafford (2010), seseorang mengidentifikasi dirinya sebagai pembaca yang aktif, penonton yang bebas mengontrol *remote* televisi, daripada sekadar menjadi pembaca pasif yang hanya menjadi korban penipuan dan pencucian otak oleh media. Dominasi pengirim atas penerima telah hilang dalam pendekatan ini. Penerima pesan hanya akan menerima atau mengakses pesan sesuai dengan kebutuhan dan kepuasan yang ia peroleh.

Jika dilihat dari kaca mata dakwah Islam, konsep manfaat dan kepuasan sejalan dengan prinsip *tabligh*, yang berarti menyampaikan sesuatu tanpa adanya paksaan kepada si penerima pesan untuk

menerimanya, dan penerima hanya akan menerima pesan jika pesan itu bermanfaat dan berhubungan dengan kebutuhannya. Ini bisa dirujuk dalam beberapa ayat Al-Qur'an misalnya Surat al-A'la ayat 9-10:

فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ ۖ سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَىٰ ۗ

9. oleh sebab itu berikanlah peringatan karena peringatan itu bermanfaat; 10. orang yang takut (kepada Allah) akan mendapat pelajaran.

Pada ayat-ayat tersebut dijelaskan bahwa pengirim pesan tidak punya kekuasaan untuk membentuk diri penerima pesan. Penerima adalah yang menentukan untuk menerima atau menolak sebuah pesan. Selain itu, model komunikasi *top-down* juga tidak sejalan dengan prinsip metode dakwah dalam Islam. Tiga metode dakwah utama, *al-Hikmah*, *al-Maw'idzah Hasanah*, dan *al-Mujadalah bil Ahsan*, merupakan wujud moderasi dakwah dalam Islam. Terlebih metode *al-mujadalah* (debat atau diskusi), yang pelaksanaannya harus dilakukan dengan cara terbaik (*Ahsan*) (Zaedan, 1975). Ini menunjukkan bahwa di dalam Islam tidak terdapat model dakwah *top-down*. Ayat Al-Qur'an yang terkenal mengenai *kalimatun Sawa* yang terdapat dalam Surat Ali Imran ayat 64 juga menekankan aspek diskusi dan kesetaraan serta tidak sama sekaliberbentuk komunikasi *top-down*.

Komunikasi Islam adalah komunikasi yang sangat menghargai eksistensi orang lain. Jika saja kelompok Salafi melihat inti perbedaan yang ditampilkan oleh orang lain sebagai manifestasi kultural-intelektual atas pemahaman masing-masing orang terhadap Al-Qur'an dan *al-Sunnah*, mungkin tidak akan terjadi persitegangan yang rumit dan problematik antara Salafi dan Ulama Pesantren. Oleh karena itu dalam kaitan ini, dapat

dikatakan bahwa komunikasi Islam tidak berfungsi meruntuhkan apa yang menjadi pandangan dan keyakinan orang lain, tetapi berupaya memahami dan menghargainya (Bakti, 2011). Dalam hal pembagian *bid'ah* misalnya, orang yang membagi *bid'ah* menjadi dua, *bid'ah hasanah* dan *bid'ah sayyi'ah*, berpegang kepada Al-Qur'an dan *al-Sunnah*. Begitu pula mereka yang menolak adanya pembagian *bid'ah* menjadi dua, juga berpegang kepada Al-Qur'an dan *al-Sunnah*. Karena itu, seharusnya tidak ada yang salah mengenai perbedaan pemahaman selama kaidah pemahaman Al-Qur'an dan *Hadist* masih dalam batas-batas yang dibenarkan oleh Ulama-ulama Islam dan tidak bertentangan dengan manhaj Rasulullah SAW.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

1. Dakwah aliran Salafi yang dilakukan dengan menyerang Ulama Pesantren secara terbuka, bertujuan untuk mengamalkan syari'ah betul-betul yang ada dasar dari Rasulullah Saw. Karena menganggap Ulama Pesantren sudah keluar dari Sunnh Rasulullah Saw, sehingga kalau bukan *sunnah* janganlah dikerjakan karena akan masuk ke dalam hukum *bid'ah*. Namun demikian cara yang ditempuh oleh aliran Salafi sebenarnya telah keluar dari ketentuan Al-Qur'an itu sendiri, yang menginginkan dakwah dilakukan secara lemah lembut.
2. Ulama Pesantren/dayah sudah sepantasnya menunjukkn resistensinya terhadap aliran Salafi, karena mereka salah dalam memahami *hadis*, karena hanya mengandalkan pemahaman secara tekstual. Padahal *hadis* sebagai sumber hukum Islam yang kedua harus dipahami secara benar, baik tekstual maupun kontekstual, sehingga pesan-pesan Rasulullah melalui *hadis*, utamanya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang masih umum sampai kepada masyarakat secara benar.
3. Dakwah Salafi yang dilakukan baik di Aceh maupun di Sumatera Utara belum memberikan pengaruh kepada masyarakat dalam mengamalkan fiqih sebagaimana diharapkan oleh aliran Salafi,

karena masyarakat masih tetap memperingati hari-hri besar Islam maupun memahami *hadis* berdasarkan mazhab *syafi'iy*.

B. Saran-saran

1. Diharapkan kepada aliran Salafi untuk melakukan dakwah dengan cara-cara yang lemah lembut dan bersedia berkomunikasi secara dua arah, sehingga pesan-pesan yang ingin disampaikan dapat diterima oleh masyarakat.
2. Diharapkan nkepada Ulama Pesantren/dayah untuk tetap memuka komunikasi dengan aliran Salafi, sehingga dapat terhindar dari perpecahan dalam upaya menjaga persatuan diantara sesame muslim.
3. Diharapkan kepada masyarakat agar selalu menjaga kondisi agar tetap kondusif walaupun menghadapi ejekan dan cacian dalam mengamalkan fiqih dalam kehidupan sehari-hari.

BIBLIOGRAFI

- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur-an dan Terjemahan New Cordova*, Bandung: Sikma Ikasa Media, 2012.
- A. Hamid Sarong, dkk, *Fiqh*, Banda Aceh: PSW IAIN Ar-Raniry, 2009.
- A.W Munawwir, *Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Abd al-Rahman bin Hasan bin Muhammad bin Abd al-Wahhab, *Fath al-Majid Li Sharh Kitab al-Tawhid*, Kairo Maktabah 'Ibad al-Rahman, 2008.
- Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Amzah, 2014.
- Abdul Aziz Muhammad Azam & Abdul Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Ibadah*, Jakarta: Amzah, 2013.
- Abdul Halim, *Penilaian Prestasi Kerja Pegawai Negeri Sipil Dalam Kaitannya Dengan Promosi Jabatan Struktural Pada Dinas Pendidikan, Pemuda dan Olahraga Kabupaten Aceh Jaya*, Tesis tidak dipublikasi, Pasca Sarjana Universitas Iskandarmuda Banda Aceh, 2017.
- Abdul Karim, *Sejarah pemikiran dan Peradaban Islam*, Yogyakarta; Pustaka BookPublisher.
- Abdul Muchid Muzadi, *Mengenal Nahdlatul Ulama*, cet-IV, Surabaya: Khalista, 2006.
- Abdul Mustqim, *Dinamika Sejarah tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Ponpes LSQ Kerja Sama Adab Press, 2012.
- Abdullah Hyder, *Mazhab Fiqh: Kedudukan dan Cara menyikapinya*, Riyad: t.tmp, 2004.
- Abdurrahman Al-Jaziri, *Kitab Fiqh 'Ala Mazahib Arba'ah*, Terj. Khatibul Umam, Kairo: Matba'ah Istiqamah, 1996.
- Abdussami' Ahmad Imam, *Pengantar Studi Perbandingan Mazhab*, Terj. Yasir Maqasid, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016.
- Abed al-Jabri, (2002), *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Cet. VIII, Beirut: Markaz Dirasah al- Wahdah al-'Arabiyyah.

- Abed al-Jabri. (1999). *Nahnu wa Turats*, Beirut: cet. II, Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Abí Abdullah Muhammad Ismail Al-Bukhari, *Ṣaḥíḥ Al-Bukhari*, (Riyad: Baitu al-Fikr al-Dauliyat, 1998.
- Abi Bakar Muhammad ibn Musa al-Hazimi al-Hamdzani. *Al-`Itibar fī al-Nasikh wa al-Mansukh min al-Atsar*. Pakistan: Jami`ah Dirasat Islamiyyah Karatsiyi, 1982.
- Abí Dáwud Sulayman, *Sunan Abí Dáwud*, Riyad: Baitu al-Fikr al-Dauliyat, 1998.
- Abí Ḥusain Muslim bin Hajjaj, *Ṣaḥíḥ Muslim*, Riyad: Baitu al-Fikr al-Dauliyat, 1998.
- Abu Abdullah Muhammad bin Abdurrahman ad-Dimasyqí *Fiqh Empat Mazhab*, Terj. Abdullah Zaki Alkaf, Bandung: Hasyimi, 2013.
- Abu Abdullah Muhammad bin Abdurrahman ad-Dimasyqí, *Rahmatu Al-Ummah Fī Ikhtiláfi Al-Aimmah*, Maktabah al-Taufiqiyah, t.t.
- Abu Bakar Jabir Al-Jaza'iri, *Minhajul Muslim: Pedoman Hidup Ideal Seorang Muslim*, Terj. Andi Subarkah, Solo: Insan Kamil, 2008.
- Abu Malik Kamal bin as-Sayyid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Abu Syuja' Ahmad bin Husain, *Matan Fikih Mazhab Syafi'i*, Terj. D.A. Pakihsati, Solo: Al-Wafi, 2015.
- Abul Fida Ismail Ibnu Kathir ad-Dimasyqí, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azím*, Terj. Bahrún Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000.
- Achmad Syauki. (1985). *Lintasan Sejarah Al-Qur'an* Bandung: Sulita.
- Ahmad bin Hambal, *Musnad al-Imámi al-Hafízi Abi 'Abdullah Ahmad bin Hanbal*, Riyad: t.tmp, 1998.
- Ahmad Hanafi. (1989). *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* Jakarta: Bulan Bintang.
- Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011.
- Ahmad Muhammad Yusuf, *Ensiklopedi Tematis ayat Al-Qur'an & Ḥadís*, Jilid 7, terj. Achmad Sunarto, Jakarta: Widya Cahaya, 2009.

- Ahmad Zainuddin bin Abdul Al-'Azízi al-Ma'bariyyi al-Malíbariyyi al-Fanáni, *Fathu al-Mu'in bi Syarh Qurrati al-'Aini Bihimmáti al-Díni*, Beirut: Al-Jafan wa Jabi, 2004.
- Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis wa Mustalahuh*, Beirut: Darul Fikr, 1979.
- Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2016.
- Ali As'ad, *Terjemahan Fathul Mu'in*, Jogjakarta: Menara Kudus, 1978.
- Ali Hasan Al-'Aridi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Terjemahan Ahmad Akrom. Jakarta: Grafindo Persada, 1994.
- al-Zamakhsyari, *Al-Kashshaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Amang Fathurrahman, dan Fahmul Iltiham, *Pendalaman Ilmu Tafsir di PTAI non tafsir*, Pasuruan : be-A Publisher.
- Amaruddin, *Mengungkap Tafsir Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an Karya Ath-Thabari, Jurnal Syahadah, Vol. II, No. II, Oktober 2014*
- Amir Syarifuddin *Ushul Fiqh*, Jilid 2, Jakarta: Kencana, 2014.
- Amir Syarifuffin, *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2007.
- Asmaji Muchtar, *Fatwa-fatwa Imam Asy-Syafi'i: Masalah Ibadah*, Jakarta: Amzah, 2014.
- Atho Muzhara, *Paham-Paham Agama Dalam Komunikasi Masyarakat Islam, Kristen danHindu di Indonesia*, (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama, 2008),
- Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Quran*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004.
- Beni Ahmad Saebani, *Fiqih Munakahat*, Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Boedi Abdullah dan Beni Ahmad Saebani, *Perkawinan dan Perceraian Keluarga Muslim*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Branston, Gill & Stafford, Roy. (2010). *The media student's book*. New York andLondon: Routledge

- Budiman, Kukuh. *Term Di'afan (Lemah) dalam Surat an-Nisa ayat 9: Studi Tematik Kitab Tafsir al-Manar Karya Rasyid Ridha*. Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta, 2011.
- Chitjin, Muhammad, *Alam dan Ulumul Alquran*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.
- Dani Vardiansyah. (1997), *Filsafat Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Cet. II, Jakarta: PT Indeks.
- David N. Gellner (1999) "Pendekatan Antropologis", Peter Connolly (ed.), (terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS.
- Deddy Mulyana, (2002), *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, (Bandung : PT RemajaRosdakarya.
- Dendi Sugono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, t.tmp: t.th. *dengan Metode Tafsir*. Bandung: Pustaka, 1987.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ikhtiyar Baru Van Hoeve, 2006.
- Departemen Agama RI, (2008). *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta:
- Departemen Pendidikan Nasional. (2001), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997.
- Dewi Wulansari, (2009) *Sosiologi Konsep dan Teori*, Bandung: Refika Aditama.
- Didin Saefuddin Buchori, *Pedoman Memahami Kandungan Alquran*. Bogor: Granada Pustaka, 2005.
- Dja'far Amir, *Fiqh Bagian Nikah, Seluk Beluk Perkawinan Dalam Islam*, Surakarta: Sitti Syamsiyah, 1983.
- Djamil Latif, *Aneka Hukum Perceraian di Indonesia*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982.
- Effendy, Onong Uchjana. (2011). *Ilmu Komunikasi Teori dan Praktek*, Cet. XXIII, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003.

Ensiklopedi:

Ernie Tisnawati, Kurniwan Saefullah, *Pengantar Manajemen*.(2005)
Jakarta:KencanaPrenada Media Group.

Fakhruddin Muhammad ibn 'Umar Al-Razi, *Mafatih al- Ghayb* .Jilid. XXII,
Beirut: Dar al-Fikr. 1981.

H.A Musthofa Bisri, *Tiga Pedoman Warga NU*, Jakarta: Yayasan Mata air dan
Majma' Buhuts An-Nahdliyah, 2009.

Hamid Algar, *Wahhabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*, Jakarta: Yayasan Abad
Demokrasi, 2011.

Hanafi, *Segi-Segi Kesusastraan pada Kisah-Kisah Al-Quran*; Jakarta: Pustaka
Al-Husna, 1984.

Hasbi Ash-Shiddiqi, *Sejarah Ilmu Alquran Tafsir*. Semarang: Pustaka Riski
Putra, 2002.

Howard M Federspiel, *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam Indonesia Abad
XX*, cet I, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Husayn, Muhammad al-Khidr, *Balaghat Alquran*, Ali al-Ridha al-Tunisi,
1971.

Ibnu Hajar Al-Asqalani *Bulughul Maram dan Dalil-Dalil Hukum*, Terj.
Khalifaturrahman dan Haer Haeruddin, Jakarta: Gema Insani, 2013

Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fathul Bári*, Terj. Amiruddin, Jakarta: Pustaka
Azzam, 2008.

Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin, *Fiqh Mazhab Syafi'i*, Bandung: Pustaka
Setia, 2007.

Ibnu Rusyd, *Bidyatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid*, Terj. Abdul Rasyad
Siddiq, Jakarta: Akbar Media, 2013.

Ibnu Shalah, *Muqaddimat Ibn As-Shalaah*. Beirut: Daar El-Fikr, 1986.

Ibrahim Bajuri, *Hasyiah al-Bajuri*, Semarang: Toha putra, tth.

Ibrahim Eldeeb. *Be A Living Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.

Ibrahim Madkur. (tt) *Fi al-Falsafa al-Islamiyya* | Manhajuhu wa Thatbiquhu
Kairo: Dar al-Ma'arif.

- Imdadun. M, (2005). *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam TimurTengah ke Indonesia*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Ismail, Asep Usman Ismail. "Aqşam Alquran", dalam *Pengantar Kajian Alquran: Tema Pokok, Sejarah dan Wacana Kajian*. Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2004.
- Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqan fî Ulum al-Qur`an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Jalaluddin al-Suyuthi, *Tadrib Ar-Raawi fii Syarhi Taqrib An-Nawaaawi*, Riyadh: Daar Thayyibah, t.th.
- JamesP Chaplin (1981), *Kamus Lengkap Psikologi*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Joseph A Devito, *Komunikasi Antar Manusia* , Jakarta: Professional Books.
- Kahar Mansykur, *Pokok-pokok Ulumul Qur`an*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Kamal Mukhtar, *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, Bulan: Bintang, 1993.
- Karman, M dan Supiana. *Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014.
- M. A. Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010.
- M. Abdul Mujieb, ddk, *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- M. Ali Hasan, *Zakat dan Infaq*, Jakarta: Kencana, 2006.
- M. Dawam Rahardjo, *Islam Dan Transformasi Sosial-Ekonomi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- M. Nur Rasaid, *Hukum Acara Perdata*, Jakarta: Sinar Grafika, 2013.
- M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- M. Quraish Shihab, *Lentera Al-Qur'an: kisah dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: Mizan Pustaka, 2008.

- M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2009.
- M. Quraish Shihab, *Mukjizat Alquran*. Bandung: Mizan, 1997.
- M. Quraish Shihab, *Sejarah dan Uloom Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar: Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Madyasti Putri Puspaseruni, dan Lisa Widawati, *Studi Deskriptif Resistance To Change Karyawan Divisi Pemasaran PT. Telkom Indonesia Bandung*, jurnal Prosiding Psikologi, Fakultas Psikologi, Universitas Islam Bandung, Gelombang 2, Tahun Akademik 2016-2017.
- Mahmud Syaltout, *Min Taujihat al-Islam*. Kairo: Hai'ah Ammah Likusur as-Saqafah, 2010.
- Malik bin Anas, *Muwatha' Malik*, Beirut: Daar al-Fikr, 1974.
- Mani Abd Halim Mahmud, *Manhāj al-Mufassirīn*. Terjemahan Syahdianor dan Faisal Saleh. Jakarta: Grafindo Persada, 2003.
- Manna Khalil al-Qattan, *Mabahis fi Uloom Al-Qur'an*. Terjemahan Madzakir. Jakarta: Lentera Antar Nusa, 2004.
- Manna Khalil al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu Alquran dan Ḥadis*. Terjemahan Umar Mujtahid. Jakarta: Ummul Qura, 2017.
- Manna Khalil al-Qattan. *Studi Ilmu-ilmu Alquran*, Terjemahan. Mudzakir, Yogyakarta: Pustaka Lentera, 2001.
- Mardani, *Ḥadis Ahkam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- Margaret M. Poloma. (2000) *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: CV. Rajawali.
- Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung, Mizan, 1995.
- Marzuki Yahya, *Panduan Fiqih Imam Syafi'i*, Jakarta: Al-Maghfirah, 2012.
- Moh Rifa'i, *Fiqih Islam Lengkap*, Semarang: Karya Toha Putra, 1978.
- Moh. Nor Ichwan, *Studi Ilmu-Ilmu Alquran*. Semarang: RaSail Media Group, 2002.

- Mowlana, Hamid. (2007). Theoretical perspectives on Islam and communication. *China Media Research*.3 (4).
- Muhamamd Tolkhah Hasan, *Islam Dalam Perspektif Sosio-Kultural*, Jakarta: Lantabora Pers, 2005.
- Muhammad Abdul Hadi Al-mishri, *Mahaj dan Aqidah Ahlullsunnah: Menurut Pemahaman Ulama Salafi, cet ke-3*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1994)
- Muhammad Abd al-`Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum Alquran*. Kairo: `Isa al-Babi al-Halabi, 1957.
- Muhammad Abduh, *Tafsir Juz Amma*, terj. Muhammad Bagir Bandung: Mizan, 1998.
- Muhammad Abduh, *Tafsir Juz Amma*. Terjemahan Muhammad Bagir. Bandung: Mizan, 1998.
- Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyah: Fi as-Syiyasah wa al-`Aqid*, Ttp: Dar al-Fikr al-`Arabi, t.t.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*. Terjemahan Saefullah Ma`sum, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Muhammad bin Ismail al-Kahlani Al-Shan'ani, *Subulussalam*, Riyád: Dar Ibnu al-Jauzi, 1997.
- Muhammad Daud Ali, *Lembaga-Lembaga Islam Di Indonesia*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1995.
- Muhammad Ghufron, *Ulumul Qur'an Praktis dan Mudah*. Yogyakarta: Teras, 2003.
- Muhammad Husein adz-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Mesir: Dar Al-Kutub wa Al-*Hadiš*, 1996.
- Muhammad Husein adz-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran Alquran* (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 7.
- Muhammad Idris al-Syafi'i *Ringkasan Kitab Al-Úmm*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Muhammad Idris al-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz VI, t.tmp: Dar al-Wafa', 2001.

- Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab: Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali*, Terj. Masykur A.B. dkk, Jakarta: Lentera, 2005.
- Muhammad Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Muhammad Wafa', *Ahkam Naskh fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Thabi'ah al-Muhammadiyah, 1984.
- Munzier Saputra, *ilmu Hadis*. (1993). Jakarta PT RajaGrafindo Persada.
- Rahmat, Ritzer, G. dan Goodman, DJ., (2003). *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana.
- Sanderson, SK. (2003). *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial* (edisi kedua), PT. Raja Grafindo Persada.
- Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqih Muqaran*, Banda Aceh: Syiah Kuala Press, 1991.
- Mustafa al-Sawi al-Juwaini, *Manhaj al- Zamakhsyari fi Tafsir Al-Qur'an* Mesir: Dar alMa'arif.
- Mustafa Dib Bugha *Fiqh Islam Lengkap dan Praktis*, Surabaya: Insan Amanah, t.th.
- Mustafa Dib Bugha, *Fiqh Menurut Mazhab Syafii*, Semarang: Cahaya Indah: 1986.
- Musthofa Dib al-Bugha, *Wadhiih fi 'Ulum Alquran*. Damaskus: Daar al-Ulum al Insaniyah, 1996.
- Muzakir Sulaiman, *Persepsi Ulama Dayah Salafi Aceh Terhadap Pendistribusian Zakat Produktif Oleh Baitul Mal Aceh*, Aceh: Lembaga Naskah Aceh, 2013.
- Nushruddin Baidan, Nasharuddin Baidan, *Metode Penafsiran Alquran: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Nushruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1988.
- Omar Abdallah Kamel, *Kenapa Takut Bid'ah*, Jakarta: PP Lakspesdam NU.
- Rachmat Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2006.
- Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, 2010.

- Rif'at Syauci Nawawi dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Robi Baalbaki, *Al-Maurid a Modern Arabic-English Dictionary*, Beirut: Dar al-Ilm lil Malayin, 1995.
- Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-unsur Israiliyyat dalam Tafsir ath-Thobari dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Rosihon Anwar, *Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Said Ramadhan al-Buthi, *Salafi Sebuah Fase Sejarah, Bukan Mazhab*, ter. Futuhal Arifin, Jakarta: GIP, 2005.
- Samsul Bahri, dkk. *Metodologi Studi Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Sartono Kartodirdjo. (1993), *Pendekatan ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Terj. Nor Hasanuddin, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007.
- Sidi Gazalba, *Ilmu Islam: Asas Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Slamet Abidin, *Fikih Munakahat*, Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Subhi As-Shalih, *Mabahits fi Ulum Al Qur'an*, Dar Al-Ilm fi Al-Malaya. Beirut, 1988.
- Sukanta, M, (2006) "Fundamentalisme Islam Di Timur Tengah", *Mimbar Ilmiah Th. 16, No. 2, Desember*, Jakarta, Universitas Islam.
- Sulaiman Rasjid, *Fiqih Islam*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2013.
- Supiana dan M. Karman, *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metode Tafsir*. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Supriana dan M. Karman. *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metode Tafsir*. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Sutrisno Hadi, *Metode Penelitian*, Surakarta: UNS Press, 1989.
- Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

- Tholhah, Imam. (2003). Gerakan Islam *Salafiyah* di Indonesia. *Jurnal Edukasi* Volume I Puslitbang Pemda Nomor 3 Juli-September.
- Usman, *Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Utang Ranuwijaya. (1996), *Ilmu Hadis*, Jakarta : Gaya Media Pratama
- Wahbah Al-Zuhaili *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani, 2012.
- Wahbah Al-Zuhaili *Tafsir Al-Munir: Aqidah, Syariah Manhaj*, Ter. Abdul Hayyie al Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Wahbah Al-Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*, Terj. Muhammad Afifi dkk, Jakarta: Al-Mahira, 2010.
- Wallace A.Ruth, Alison Wolf. (1986). *Contemporary Sociological Theory: Continuing The Classical Tradition*. Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs. New Jersey.
- Wursanto. (2005), *Dasar-Dasar Ilmu Komunikasi*, Yogyakarta, CV. Andi Offset.
- Yusuf Qardhawi. (2007). *Pengantar Studi Hadits*, Bandung: Pustaka Setia.
- Yunahar Ilya dan M Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI UMY, 1996.
- Zamakhsari Dhafier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta, LP3ESW, 1982.



BIODATA PENELITI
PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN LP2M
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH

A. Identitas Diri

1.	Nama Lengkap <i>(dengan gelar)</i>	Dr. Nurdin Bakry, M.Ag.
2.	Jenis Kelamin L/P	Laki-Laki
3.	Jabatan Fungsional	Lektor Kepala/ IV.b
4.	NIP	195706061992031002
5.	NIDN	2006065701
6.	NIPN <i>(ID Peneliti)</i>	211060000045628
7.	Tempat dan Tanggal Lahir	Cunda/ 06 Juni 1957
8.	E-mail	nurdinpanggoi@ar-raniry.ac.id
9.	Nomor Telepon/HP	085238105602
10.	Alamat Kantor	Jln. Syekh Abdurrauf, Kopelma Darussalam, Kec. Syiah Kuala, Kota Banda Aceh, Aceh.
11.	Nomor Telepon/Faks	-
12.	Bidang Ilmu	Syariah dan Hukum
13.	Program Studi	Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH)
14.	Fakultas	Syariah dan Hukum

B. Riwayat Pendidikan

No.	Uraian	S1	S2	S3
1.	Nama Perguruan Tinggi	IAIN Ar-Raniry	IAIN Sumatera Utara	Universiti Malaysia
2.	Kota dan Negara PT	Banda Aceh/Indonesia	Medan/Indonesia	Kuala Lumpur/ Malaysia
3.	Bidang Ilmu/ Program Studi	Syariah dan Hukum/ Tafsir Hadis	Hukum Islam/ Magister Agama	Tafsir/ Al-Quran dan Sunnah
4.	Tahun Lulus	1987	2000	2012

C. Publikasi Artikel Ilmiah dalam Jurnal dalam 5 Tahun Terakhir

No.	Judul Artikel Ilmiah	Nama Jurnal	Volume/Nomor/Tahun/Url
1.	Implenting Islamic Law: Does it Break the Indonesian Legal System	International Journal of Inovation, Creativity and Change	Volume Jurnal: 12, Nomor Jurnal: 6, Tahun Terbit Jurnal: 2020, Halaman: 135-150, ISSN: 2201-1323
2.	The Consistency of Ibn Katsir in Using the Bi	Jurnal of law, Policy and	Jurnal of law, Policy and Globalization, Volume Jurnal:

	Al-Ma'Tsuri Method in the Interpretation of Al-Qur-Anul 'Azim	Globalization.	75, Nomor Jurnal: -, Tahun Terbit Jurnal: 2018
3.	Analysis of 'Uqubah Jarimah Khalwat in the Qanun of Jinayat law in Aceh	Jurnal: IOSR Journal OF Humanities And Social Science.	Volume Jurnal: 24, Nomor Jurnal: 12, Tahun Terbit Jurnal: 2019, Halaman: 62-69, ISSN: 2279-0837
4.	The Philosophy of God's Oath as Written in Koran.	IOSR journal Of Humanities And Social Scince.	Volume Jurnal: 24, Nomor Jurnal: 11, Tahun Terbit Jurnal: 2019, Halaman: 7-11, ISSN: 2279-0837
5.	Analisis 'Uqubah terhadap Muzakki yang Tidak Membayar Zakat Melalui Baitul Mal	Jurnal Reusam: Universitas Malikussaleh	Volume Jurnal: 7, Nomor Jurnal: 2, Tahun Terbit Jurnal: 2019, Halaman: 57-68, ISSN: 2338-4735

D. Karya Buku dalam 5 Tahun Terakhir

No.	Judul Buku	Tahun	Tebal Halaman	Penerbit
1.	'Ulumul Qur'an	2018	133	Cv. Bravo: Banda Aceh
3.	Pengaruh Metode Al-Ma'tsur dalam Khazanah Tafsir di Indonesia	2020	188	LKKI Publisher: Banda Aceh

Demikian biodata ini saya buat dengan sebenarnya.

Banda Aceh,
Ketua/Anggota Peneliti,

Dr. Nurdin Bakry, M.Ag.
NIDN. 2006065701