

PERANAN *SIYÂSAH SYAR'IYYAH* DALAM MEMAHAMI NAS-NAS AGAMA

Irwantoni

Fakultas Syariah IAIN Raden Intan Lampung
Jl. Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung
E-mail: irwantoni@yahoo.com

Abstract: *The Role Siyâsah Syar'iyah in Understanding of Religion Nas.* The debate over the role of *Siyâsah Syar'iyah* as one of the methods on determining the law of Islam has become the intellectual discourse among the scholars from long ago until present as it was stated in many classic and contemporary literatures. This concise study is based on characteristics of *ifrâth*, *tafrîth* and *wasath* in responding the position of *Siyâsah Syar'iyah*. It is expected to facilitate Muslims in understanding Islamic thought in an attempt to pursue the objective of Islam as it is stated in Alquran dan sunnah.

Keywords: *siyâsah syar'iyah*, religion, *ifrâth*, *tafrîth* dan *wasath*

Abstrak: *Peranan Siyâsah Syar'iyah dalam Memahami Nas-Nas Agama.* Perdebatan peranan *siyâsah syar'iyah* sebagai salah satu metode penentuan hukum Islam telah menjadi *intellectual discourse* para ulama dahulu dan masa kini sebagaimana yang termaktub di dalam banyak literatur baik klasik maupun kontemporer. Kajian ringkas ini berasaskan pada pemahaman ciri-ciri dan karakteristik golongan *ifrâth*, *tafrîth* dan *wasath* dalam merespon kedudukan *siyâsah syar'iyah*. Hal ini diharapkan dapat membantu kaum Muslimin dalam memahami peta pemikiran Islam yang nampak dalam realitas sosial dalam upaya menggapai cita-cita Islam sebagaimana terdapat di dalam Alquran dan sunnah.

Kata Kunci: *siyâsah syar'iyah*, agama, *ifrâth*, *tafrîth* dan *wasath*

Pendahuluan

Di antara perbincangan yang menarik di kalangan ulama adalah berkaitan dengan realitas masyarakat Muslim dalam merespon keberadaan *siyâsah syar'iyah* yang dapat diklasifikasikan dalam tiga golongan. Diskursus ketiga golongan tersebut adalah: Pertama, golongan *ifrâth* yang menolak secara total *siyâsah syar'iyah* sebagai metode hukum karena dipandang telah keluar dari landasan Islam. Kedua, golongan *tafrîth* yang mengambil sikap berlebihan dalam pemakaian *siyâsah syar'iyah*. Ketiga, golongan *wasath*

yang memilih jalan keseimbangan antara dua golongan di atas dengan berpegangan pada syarat-syarat dan kaidah-kaidah tertentu yang dapat mendatangkan manfaat dan kebaikan serta menjamin keadilan bagi semua pihak.

Fenomena ketiga *thâ'ifah* dalam merespon *siyâsah syar'iyah* tersebut sekaligus mencerminkan sikap keberagaman masyarakat Muslim dewasa ini dalam mengapresiasi nas-nas agama, di mana sebagian mereka menafsirkan sumber-sumber hukum Islam dengan *rigid* dan *literal*, sementara sebagian lagi terlalu bebas menyandarkan

argumentasi agama yang berasaskan akal manusia semata-mata. Sikap *tafrîth* ini dapat mengantarkan pada sebuah prinsip liberal yakni cara pandang umat Islam pada agamanya sama seperti cara Barat atau Timur dalam memahami agama mereka. Dalam artian, mereka memandang agamanya dengan mendahulukan keraguan akan *authenticity* teks-teks agama mereka.

Keadaan ini pada satu segi menunjukkan dinamika positif dengan kemajemukan *khazânah fikriyyah* umat dan semangat kuat dalam mendalami ajaran agama. Tetapi, tidak dapat dielakkan adanya implikasi lain, yakni wujudnya perpecahan umat dengan makin maraknya golongan yang menonjolkan klaim kebenaran (*truth claim*) sehingga mengganggu hubungan ukhuwwah di antara umat yang sepatutnya terjalin harmonis, meskipun *wasilah* dan *kaifiyyah* (cara) dalam beragama boleh saja berbeda.

Tulisan ini menekankan pentingnya pemahaman terhadap teks-teks agama yang menggunakan pendekatan *siyâsah syar'iyah* sebagai sebuah metode dalam penerapan hukum Islam. Dalam memahami hukum Islam, pandangan ulama diwarnai juga dengan ijtihad *al-thûfi* tentang masalah, yang dianggap sebagian cendekiawan Muslim cukup kontroversial dan menjadi diskursus keilmuan yang seolah-olah tiada henti dibicarakan dalam pelbagai forum. Namun, secara umum, para ulama tersebut menganalisis kedudukan *siyâsah syar'iyah* dan diferensiasi umat Islam yang disederhanakan dalam cara pandang *tafrîth*, *ifrâth* dan *wasath*. Kemudian, untuk memudahkan pembumian analisis dalam konteks keindonesiaan, tulisan ini turut menghadirkan gagasan-gagasan segar dari sebagian intelektual Muslim Indonesia seperti Kuntowijoyo, Munawir Syadzali, Amir Faisal Path dan pemikir-pemikir lainnya.

Mengurai Makna *Ifrâth*, *Tafrîth* dan *Wasath*

Istilah *ifrâth*, *tafrîth*, dan *wasath* sebagian penggunaannya telah dijelaskan di dalam

Alquran. Pengartiannya dapat ditemukan di dalam kitab *Mufradât Alfâzh al-Qur'an* karya al-Raghîb al-Asfahanî.¹

Kata *ifrâth* diambil dari kata *afratha-yufrithu-ifrâth*, dan *tafrîth* diambil dari kata *farratha yufarrithu-tafrîth*, yang artinya melampaui batas, melewati kadar yang sebenarnya, menerjang nilai-nilai yang seharusnya dijadikan sandaran, baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan. Seseorang yang terlalu menyokong sesuatu secara ekstrim disebut "*ifrâth*", sebaliknya jika ia terlalu mengabaikannya, maka disebut "*tafrîth*". Dalam Alquran, menurut Imâni al-Asfahanî, setiap ungkapan "*mâ farraththu fî kadzâ*" artinya *mâ qashshartu* (terlalu mengabaikan atau melalaikan), seperti "*mâ farrathnâ fî al-kitab*" (Q.s. al-An'âm [6]: 38), "*mâ farraththu fî janbillah*" (Q.s. az-Zumar [39]: 56), dan "*mâ farraththum fî Yûsuf*" (Q.s. Yûsuf [12]: 80).

Biasanya orang Arab dalam menggambarkan luapan air yang terbuang mengatakan "*afrathul qirbata*" (saya memenuhi kantung air yang terbuat dari kulit sampai meluap). Luapan yang terbuang ini disebut kesia-siaan dalam Alquran, seperti "*wa kâna amruhu juruthâ*" (Q.s. al-Kahf [18]: 28).

Adapun *wasath* dalam bahasa Inggris disebut *moderate* yang bermakna mengambil sikap tengah, tidak berlebih-lebihan pada satu posisi tertentu. Ia berada pada titik sikap yang tegak lurus dengan kebenaran. *Moderator* adalah seorang penengah, yang mampu menyatukan dua kubu persoalan secara seimbang dan harmonis, tanpa mengorbankan nilai-nilai kebenaran.

Sementara dalam bahasa Arab, pertengahan disebut *al-wasath*. Imam al-Asfahanî mengartikan sebagai titik tengah, seimbang tidak terlalu ke kanan (*ifrâth*) dan tidak terlalu ke kiri (*tafrîth*), di dalamnya terkandung makna keadilan, keistiqamahan, kebaikan, keamanan dan kekuatan. Istilah

¹ Al-Raghîb al-Asfahâni, *Mufradât Alfâzh Alquran*, ditahqiq Sofwan Adnân Dawudi, cet. 1, (Dimaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: Dâr asy-Syâmiyah, 1412 H/1992 M.

wasath dapat ditemukan dalam firman Allah Q.s. al-Baqarah [2]: 143 yang berbunyi:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ

عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.

Menurut Amir Faisal Path,² *ifrâth* dan *tafrîth* juga berarti *al-ghuluw*, melampaui batas, tidak mengikuti fitrah, membebani diri dengan sesuatu keyakinan yang di luar kemampuannya. Dikatakan *ghalâ fulân fi al-amri wa al-dîn*, mengandung makna *tasyaddada fihî wa jam-azal hadd wa afratha*, yang berarti terlalu keras, melebihi batas yang seharusnya, tidak pada posisi yang sewajarnya. Dalam Alquran, kata *al-ghuluw* juga terdapat dalam ayat “*lâ taghlû fi dinikum*” (Q.s. an-Nisâ [3]: 171). Alquran juga menggunakan istilah *ghalâ* untuk menggambarkan bagaimana makanan ahli neraka sangat mendidih dalam perut mereka, bagaikan mendidihnya api neraka itu sendiri: “*tha’âmul atsim, ka al-muhli yaghlî fi al-buthûn, ka ghalyi al-hamîm*”, yang berarti makanan ahli neraka, seperti cairan tembaga yang mendidih dalam perut, serupa dengan mendidihnya air yang sangat panas. Metafora ini juga digunakan untuk mengibaratkan kemarahan yang meledak-ledak (*ghilyan al-ghadhab*), peperangan yang berkecamuk dan menggelegak (*ghilyan al-harb*), semangat muda yang dahsyat (*ghalya al-syabbâb*).

Semakna dalam *ifrâth* dan *tafrîth* adalah kata *al-isrâf* yang diambil dari kata *asrafâ* yang berarti melampaui batas dalam tindakan atau perilaku tertentu. Menurut al-Asfahanî, *al-isrâf* sering dipakai untuk penggunaan harta secara berlebihan atau berhambur-hamburan,

“*walladzîna idzâ anfaqû lam yusriju walam yaqturû*” (Q.s. al-Furqân [25]: 67), “*walâ ta’kulû isrâfan wabidâran*” (Q.s. an-Nisâ’ [3]: 6). Terkadang *isrâf* menurut Asfahanî didukung al-Fairuz ‘Abadi juga disebut dalam penggunaan harta di jalan kemaksiatan, baik sedikit maupun banyak.

Allah berfirman, “*walâ tusrifû innahû lâ yuhîb al musrifîn*”, yang berarti “Dan janganlah kalian berlebih-lebihan, sesungguhnya Allah tidak suka orang yang berlebih-lebihan”. (Q.s. al-An’âm [6]: 141). Ayat di atas mengandung arti bahwa menggunakan harta bukan pada ketaatan kepada Allah. Dalam ayat lain, “*wa annal musrifîn hum ashâb al-nâr*”. (Q.s. Ghâfir [40]: 43).

Al-Asfahanî menerangkan bahwa kata *al-musrifîn* adalah mereka yang melampaui batas dalam segala urusan, termasuk menghamburkan harta secara berlebihan atau menggunakannya di jalan yang tidak diridhai Allah. Karenanya Allah berfirman, “*innallâha lâ yahdî man huwa musrifîn kadzdzâb*”, yang berarti, “Sesungguhnya Allah tidak akan memberi petunjuk pada orang yang melampaui batas dan pendusta”. (Q.s. Ghâfir [40]: 28).

Kata *isrâf* juga digunakan Alquran pada kaum Nabi Luth yang melampaui batas dengan melakukan sodomi (tidak meletakkan bibit sperma pada tempat yang sebenarnya), seperti ayat “*Sungguh kamu telah melampiasikan syahwatmu kepada sesama laki-laki, bukan kepada perempuan. Kamu benar-benar kaum yang melampaui batas*”. (Q.s. al- A’râf [7]: 81).

Dari sini tampak bahwa sekalipun kata *isrâf* lebih populer penggunaannya pada *infâqul mâl* (pemanfaatan harta), namun juga digunakan pada yang lain, seperti *al-isrâf fi al-kalâm* (berlebih-lebihan dalam berbicara), *al-isrâf fi al-qatl* (berlebih-lebihan dalam membunuh). Mengenai berlebih-lebihan dalam membunuh, Allah berfirman, “*falâ yusrif fi al-qatl*” tetapi janganlah walinya itu melampaui batas dalam pembunuhan (Q.s. al-Isrâ’[17]: 33). Ada seekor binatang pemakan dedaunan, orang Arab menyebutnya *al-surfâ*,

² Amir Faisal Fath, “Tafsir Moderat: Meraih Pemahaman Yang Benar Terhadap Pesan-pesan al-Qur’an”, www.ikadi.org, diakses Desember 2012.

karena tindakannya yang merusak dedaunan menyebabkan *isrâf* (penghamburan).

Kedudukan *Siyâsah Syar'iyah* dalam Pandangan Ulama

Berikut ini adalah pandangan para ulama tentang kedudukan *siyâsah syar'iyah* dan peranannya bagi masyarakat Muslim dalam memahami pesan-pesan keagamaan yang mempengaruhi cara berpikir dan pilihan sikapnya demi menggapai tujuan Islam yang dikehendaki.

Ibn Farhun menjelaskan bahwa pada asalnya ada dua jenis *siyâsah*, yaitu *siyâsah dzâlimah* yang diharamkan *syara'* dan *siyâsah 'âdilah* yang dapat memenangkan kebenaran dari kezaliman, menolak pelbagai bentuk kejahatan, menghalangi pembuat kerusakan dan yang menghantarkan tercapainya tujuan-tujuan syariat. *Syara'* berkewajiban untuk merujuk kepada *siyâsah 'âdilah* dan menjadikannya sebagai sandaran dalam menegakkan kebenaran.³

Menurut Ibn Farhun, persoalan *siyâsah* merupakan sebuah pembahasan luas yang berpotensi menyesatkan pemahaman dan mengeluarkan banyak energi manusia. Namun, menganggap ringan *siyâsah* berarti menyia-nyaiakan hak, membatalkan hukuman (*hudûd*), dan memberi peluang para pelaku kejahatan untuk terus melakukan tindak kejahatannya. Sebaliknya, memperluas persoalan ini secara berlebihan akan dapat membuka pintu-pintu kezaliman, bahkan menumpahkan darah dan merampas harta dengan jalan yang tidak benar.

Kemudian ada golongan lain yang memilih jalan *ifrâth*. Mereka sesungguhnya melampaui batasan-batasan Allah dan keluar dari *qamm syara'* kepada pelbagai bentuk kezaliman dan bid'ah. Mereka beranggapan bahwa *siyâsah syar'iyah* sekedar menyentuh persoalan strategi untuk memenuhi kepentingan makhluk dan kemaslahatan umat

saja. Ini adalah anggapan yang salah dan keliru. Karena Allah Swt. berfirman,

“Pada hari ini telah Aku sempurnakan agama kalian, dan telah Aku lengkapkan untuk kalian karunia-Ku, dan telah Aku ridhai Islam sebagai agama kalian” (Q.s. al-Mâidah [5]: 3).

Maka termasuklah dalam ayat ini seluruh kemaslahatan manusia, baik yang bersifat agama maupun dunia di dalam semua aspek kehidupannya.

Ada juga golongan pertengahan (*wasath* atau *tawâsuth*) yang mengambil jalan kebenaran. Apa yang dilakukan mereka adalah menggabungkan antara *siyâsah* dan *syara'* untuk melawan dan memberantas kebatilan, memegang teguh syariat dan memperjuangkan penegakannya.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah berpandangan yang hampir sama dengan apa yang diutarakan oleh Ibn Farhun. Bahkan di antara keduanya ada persamaan dari segi struktur ayat yang digunakan. Ada kemungkinan Ibn Farhun mengambil pandangan tersebut dari Ibn Qayyim karena Ibn Farhun lahir belakangan setelah Ibn Qayyim sebagaimana dapat dilihat dari tahun kematian keduanya. Ibn Qayyim meninggal pada tahun 751 Hijriah, sedangkan Ibn Farhun meninggal tahun 799 H.⁴ Dalam kitab *al-Thuruq al-Hukmiyyah*,⁵ beliau menyebutkan sebuah dialog (*munâzharah*) yang terjadi antara Abu al-Wafa' Ibnu 'Aqil dengan sebagian para fuqaha. Ibnu 'Aqil berkata: “Praktek *siyâsah* adalah sebuah kemestian yang tidak dapat dinafikan oleh seorang pemimpin umat”. Imam al-Syâfi'i berkata, “*lâ siyasata illa mâ wâfaqa al-syara'*”. Tidak ada *siyâsah* melainkan yang sesuai dengan *syara'*. Kemudian Ibnu 'Aqil menjawab bahwa *siyâsah* adalah apa saja tindakan manusia yang dapat mendekatkan pada kemaslahatan dan menjauhkannya dari kefasadan (kerusakan), meskipun Rasulullah

³ Ibnu Farhun, *Tabshirah al-Hukkâm fî Ushûl al-'Aqdiyyah wa Manâhij al-Ahkâm*, (Beirut: Tnp. t.t.). h. 35.

⁴ Shukeri Muhammad, *Siyâsah Syar'iyah dan Kedudukannya Sebagai Metode Penentuan Hukum*, (Malaysia: Kuala Lumpur, t.t.), h. 106.

⁵ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Turuq al-Hukmiyah fî al-Siyâsah al-Syar'iyah*, cet. 1, (Bayrût: Dâr al-Qalam, 1991), h. 61

tidak pernah mensyariatkannya, dan tidak ada wahyu Allah yang diturunkannya.

Al-Syâfi'î melanjutkan tidak ada *siyâsah* melainkan yang sesuai dengan *syara'*, bermakna tidak boleh ada pertentangan antara *siyâsah* dengan apa yang telah diputuskan *syara'*. Tetapi jika maksudnya "*tiada siyâsah kecuali yang disebut oleh syara'*" (*lâ siyâsata illa mâ nataqa bihi al-syara'*), maka hal itu, menurutnya, adalah suatu kekeliruan dan yang mengelirukan para shahabat. Di antara contoh tindakan Rasulullah dan para shahabat yang melandaskan pada penggunaan kaidah *siyâsah syar'iyah* adalah sebagai berikut:

1. Rasulullah bersabda, "Aku pernah berniat untuk menyuruh seorang sahabat menjadi imam shalat jamaah, lalu aku keluar bersama beberapa sahabat lain sambil membawa kayu api untuk membakar kelompok-kelompok masyarakat yang tidak menunaikan shalat jama'ah;
2. Terjadinya pembakaran mushaf Alquran yang dianggap Utsman sebagai sebuah langkah kemaslahatan. Naskah Alquran yang ada pada orang Islam pada masa itu telah menimbulkan kontroversi dan perselisihan dari segi bacaan dan pengartiannya sehingga mencetuskan ketidakstabilan dan perdebatan panjang. Beliau kemudian mengedarkan naskah resmi yang disalin dari mushaf di zaman Sayyidina Abû Bakar bagi menyatukan seluruh umat Islam dengan satu bentuk bacaan;
3. Sayidina Ali menggunakan kaidah *siyâsah* ketika Rasulullah memerintahkan beliau bersama Zubair bin al-'Awwâm merampas surat yang dikirim melalui seorang wanita kepada penduduk Makkah perihal serangan yang akan dilakukan oleh Rasulullah ke Makkah. Surat tersebut dikirim oleh seorang sahabat bernama Hâtib bin Abî Balta'ah kepada beberapa orang Quraisy supaya menjaga keluarganya jika terjadi serangan. Setelah Rasulullah mendapat isyarat dari Allah, beliau terus memerintahkan Sayyidina

'Alî dan Zubair bin al-'Awwâm mengejar wanita tersebut. Akhimya beliau sampai kepada wanita tersebut dan memintanya menyerahkan surat tersebut. Tetapi wanita itu tidak mengaku dan enggan mengabulkan permintaan Ali. Lalu Sayyidina 'Alî mengancam akan mencari sendiri pada tubuh wanita tersebut. Ternyata dengan cara itu, wanita tersebut terus mau mengeluarkan surat dari sanggulnya.

Ibn Qayyim, seperti yang disebutkan dalam kitabnya, *I'lam al-Muwaqqi'in*,⁶ menganggap persoalan ini sebagai sesuatu yang dapat menimbulkan penyelewengan langkah dan menyesatkan pemahaman, karena persoalannya yang *rigid* dan memang menyusahkan. Dalam kenyataannya, sekelompok orang dapat melakukan tindakan *tafrîth* dalam bentuk membatalkan *hudûd*, menyia-nyiakan hak, dan membuka peluang tindak kejahatan. Mereka telah mengerdilkan dan membatasi syari'ah yang tidak tegak berasaskan pada kemaslahatan manusia.

Kemudian ada kelompok lain yang melakukan *ifrâth* dengan mengambil jalan yang bertentangan dengan hukum Allah dan Rasul-Nya. Pada dasarnya, kedua kelompok tersebut (*tajrîth* dan *ifrâth*) memiliki kekurangan dalam pengetahuan tentang kandungan risalah (*message*) yang disampaikan Allah melalui Rasul-Nya, karena Allah telah mengutus para Rasul-Nya, menurunkan kitab suci kepada mereka supaya dapat menegakkan keadilan di antara sesama manusia. Jika tanda-tanda kebenaran telah nampak jelas dan selaras dengan argumentasi rasional serta mudah diterapkan (*applicable*), maka disanalah hakikat keberadaan syariat Allah. Karena Allah tidak pernah membatasi jalan-jalan kebenaran dan segala indikasinya dalam satu jenis saja lalu membatalkan jalan-jalan selainnya, padahal jalan-jalan itu memiliki dalil dan argumentasi yang lebih kuat, nyata dan aktual.

⁶ Ibnu Qayyim *al-Jauziyyah, al-Turuq al-Hukmiyah fi al-Siyâsah al-Syar'iyah*. h. 78.

Prinsipnya, apapun *wasilah* yang mendatangkan kebenaran dan pengetahuan tentang di dalam realitas persoalan yang tidak ditemukan hukumnya dalam nas (Alquran dan Sunnah), ijma dan qiyas, ataupun suatu keadaan yang sejatinya dapat berubah dan berganti dikarenakan ada perubahan kemaslahatan dan kondisi tertentu.⁷ Ini bermakna bahwa realitas-realitas yang berlaku pada masa itu berada dalam keadaan terlantar tanpa keputusan hukum. Hal ini menunjukkan *image* negatif terhadap syariah yang identik dengan sifat lemah, jumud dan tidak responsif terhadap tuntutan kehidupan yang selalu mengalami perkembangan.

Ismâ'il Kouksal dalam kitab *Taghayyur al-Ahkâm fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* menjelaskan sikap para ulama dalam merespon "perubahan syariat" yang dapat dikategorikan sebagai *ashhâb* (penyokong) *ifrâth*, *tafrîth*, dan *i'tidâl* dengan ciri-ciri dan karakter sebagai berikut:⁸

Ashhâb al-ifrâth: Bagi mereka hukum syara' terbagi menjadi dua bagian. Pertama, hukum-hukum yang didatangkan untuk tujuan pensyariaan. Kedua, hukum-hukum yang dikhususkan bagi penyelesaian pelbagai problematika pada masa turunnya Alquran. Apabila problematika itu telah hilang, maka hilang pula hukum-hukumnya meskipun itu *hudûd*, karena hal itu dipandang sebagai bentuk pen-*tabkîm*-an (*judgment*) akal terhadap wahyu. Mereka berpandangan bahwa pembuatan hukum yang berasaskan *mashâlih* dapat diterapkan hanya dalam urusan-urusan sosial ekonomi (*mu'âmalât*), padahal *mashâlih* ini seringkali harus dikembalikan pada nas (Alquran dan al-Sunnah) atau ijma' atas nas atau dengan *takhsîsh* (pengkhususan) dan *ibthâl* (pembatalan).

Di antara tokoh *ifrâth* tersebut menurut pandangan Kouksal adalah Najmuddin

al-Thûfî yang bermazhab mendahulukan maslahat atas nas, akan tetapi ia tidak mendahulukan *mashlahat* di atas persoalan ibadah dan *muqaddarat* (hal-hal yang telah pasti bilangannya). Ia menerimanya sebatas dalam urusan muamalat saja. Padahal, tidak ada seorang pun yang mengatakan ungkapan tersebut, sepanjang sejarah pemikiran Islam, sekalipun golongan Mu'tazilah yang menjadikan akal sebagai asas dan memandang sebagian nas yang terkadang bertentangan dengan maslahat.

Al-Thûfî membentangkan argumentasinya yang dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Apa saja yang telah didatangkan oleh pembuat hukum (*al-Syâri'*) dalam bentuk nas Alquran dan Hadis serta '*illat-illat*' (indikator) hukum yang menunjukkan bahwasanya hal tersebut disyariatkan, tiada lain dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Karena itu, apabila nas-nas itu "diam" terhadap peristiwa atau realitas yang terjadi, itu berarti akal sehat (*rationality*) mereka terhalang untuk melakukan produksi hukum (*istinbâth*) yang dapat mengantarkan perwujudan kemaslahatan mereka;
2. Hadis yang telah disebutkan dalam *al-Sunnah al-Shahîhah*: "*lâ dharara wa lâ dhirâra*". Tidak boleh berbuat madarat dan tidak boleh dimadarati, adalah penafian yang bersifat '*âm*' yang berlaku bagi setiap bentuk kemudharatan. Karena kalimat *nâkirah* (*general*) dalam konteks *nafyi* (peniadaan) bermakna '*âm*'. Dari sini berlakulah penyelewengan yang lahir di antara dua nas, bukan antara nas dan maslahat. Sebagai *al-Syâri'*, Allah telah mensyariatkan hukum-hukum dalam mu'amalat dan *siyâsah* duniawi, sekaligus juga menetapkan pelaksanaannya dengan sesuatu yang tidak akan mendatangkan mudharat kepada manusia. Hal itu dibuktikan dengan sabda Nabi "*lâ dharara wa lâ dhirâra*";
3. Maslahat adalah argumentasi yang lebih unggul, karena dimaksudkan se-

⁷ Abd al-'Alâ Ahmad' Utwah, *al-Madkhal ilâ al-Siyâsah al-Syar'iyyah*, (Riyâdh: Kementerian Pendidikan Universitas Imam Muḥammad ibn Sa'ûd al-Islâmiyyah, 1414 H/1993 M). h. 115.

⁸ Ismâ'il Kouksal, *Taghayyur al-Ahkâm fi al-Syar'iyyah*, cet. 1, (Bayrût: Dâr al-Fikr al-Lubnâni, 1421 H/2000 M).

bagai hukum *siyâsah* bagi orang-orang mukallaf. Sedangkan, dalil-dalil selain maslahat adalah sekedar *wasîlah* saja. Prinsipnya, *maqâshid* wajib didahulukan daripada *wasîlah*. Hal ini dianggap sebagai *nasakh* sebahagian hukum *syara'* dengan yang lain karena bergantinya *mashâlih* (kepentingan-kepentingan).

Ashhâb al-Tafîth: Golongan ini tampak berlebihan dalam memutuskan suatu persoalan dan tidak ambil peduli ketika diingatkan, mengingkari perubahan hukum yang disebabkan perubahan sifat, kemaslahatan, adat istiadat atau sesuatu yang lainnya. Mereka misalnya mengatakan, "Kami telah menjumpai di dalam Alquran ayat *mâ farrathnâ fi al-kitâbi mi al-syainn* (Q.s. al-An'âm [6]: 38).

Maka bagi mereka seluruh hukum itu bersifat tetap, tidak dibedakan antara ibadah dan muamalat, dan tidak melihat di dalamnya apakah sebagiannya termasuk persoalan yang *ma'qûl al-ma'nâ* (*rationable*). Kalangan *Zhahiriyyah* termasuk sebagian golongan yang memerankan aliran ini, mereka tidak membina nas-nas syariat di atas *'illat* yang tertolak dan yang tidak tertolak, karena mereka berpandangan bahwa hukum tidak menerima penafsiran dan penggantian. Ibn Hazm berkata, "Sesungguhnya agama adalah tetap bagi setiap yang hidup dan setiap yang dilahirkan di bumi sehingga hari kiamat. Dengan pergantian masa, tempat atau pun perubahan keadaan, bahwa apa yang sudah tetap adalah tetap untuk selamanya di setiap tempat, masa dan keadaan". Karena itu, Ibn Hazm mengingkari kebolehan berpindah hukum tanpa nas yang semestinya wajib dipindahkan karena bergantinya zaman.

Dengan demikian, ada dua faktor penting timbulnya golongan. *Pertama*, suatu persepsi bahwa hukum yang terakhir adalah tetap dan tidak berubah. *Kedua*, penerimaan terhadap fatwa-fatwa para shahabat sebagai *tasyrî'* yang abadi dan menyeluruh. *Ashhâb al-Itidâli* mengambil jalan tengah dengan menghukumi *mashâlih* yang sekiranya tidak bertentangan dengan nas dan membolehkan perubahan

hukum sekiranya tidak terdapat prinsip asas yang tetap serta tidak ada nas-nas *qath'î* yang jelas, dengan pertimbangan mendahulukan maslahat di atas nas disebabkan perubahan hukum *syara'* yang umum.⁹

Pandangan ini juga menegaskan bahwa kita juga tidak mungkin dapat memahami maslahat yang keluar dari nas, karena perkara yang halal telah jelas seperti jelasnya perkara yang haram. Siapapun yang menjauhi perkara *syubhât* (perkara yang masih samar kedudukan hukumnya), maka sesungguhnya ia telah memelihara agamanya. Perkara yang *qath'î* tidak dapat diketahui kecuali melalui nas-nas yang *qath'î* pula.

Karena itu, tidak ada arti dan manfaatnya dalam meninggalkan nas-nas *qath'î* yang disebabkan adanya kemaslahatan yang bersifat *zhannî*. Ibn Abdussalam, al-Qarrafi, Ibn Taimiyyah, dan Ibn Qayyim memegang pendapat ini, dan memperhatikan kemaslahatan yang senantiasa menjaga faktor-faktor perubahan lainnya dan menghormati nas-nas *qath'î* sebagai dalil-dalil *syara'* seperti yang berlaku pada masa salaf al-Sâlih.

Dengan demikian, diperbolehkan menyusun hukum atas dasar *mashâlih* dengan memperhatikan syarat-syarat dan batasan-batasannya, sehingga tidak merusak *maqâshid al-syar'iah* dan mengganggu kestabilan hidup.

Anatomi Karakteristik Golongan *Tafri'îth*, *Ifrâth*, dan *Wasath*

Penjelasan para ulama tentang ciri dan karakter golongan *ifri'îth*, *tafri'îth* dan *wasath* tersebut dapat memberikan satu gambaran ringkas tentang fenomena sikap keberagaman masyarakat Muslim dalam penerimaannya terhadap kaidah *siyâsah syar'iyah*, khususnya dan pemahaman mereka terhadap nas-nas agama pada umumnya.

Golongan *tafri'îth* pada masa kini dapat dikategorikan sebagai kelompok Islam yang menafsirkan ajaran agama secara *rigid* dan

⁹ Abû Hamîd Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazâlî, *al-Mustahfâ fi 'Ilm al-Ushûl*, cet. 1, (Ttp.: Mathba'ah al-Amiriyah, 1322 H). h. 48.

terkesan menutup peluang terbukanya pintu ijtihad. Golongan ini hadir dalam wajah ajaran-ajaran yang mengusung fundamentalisme, radikalisme, bahkan terorisme yang dapat menghalalkan semua cara dengan dan atas nama Tuhan atau agama.

Sementara kalangan *ifrâth* telah menjadi fenomena nyata dalam masyarakat Islam. Di mana mereka sangat mengagungkan peranan akal, tanpa diimbangi kesadaran untuk merujuk terlebih dahulu kepada nas-nas *qat'i*. Islam yang mengedepankan akal pikiran ini nampak dari luar melahirkan kesan akan kelenturan (*flexibility*) Islam sebagai sebuah ajaran, namun di sisi lain, pandangan *ifrâth* tersebut mengakibatkan hilangnya *maqâshid al-syari'ah* yang tidak seluruh produk hukumnya boleh dihasilkan dan ditafsirkan secara *'aqli* semata-mata.

Tabel berikut ini mencerminkan karakteristik golongan *tafrîth*, *ifrâth*, dan *wasath* yang pada masa ini boleh berubah dalam format, wajah, dan tampilan yang berbeda-beda.

Tabel 1: Anatomi Golongan Tafrîth

No.	Karakteristik	Argumentasi	Implikasi
1	Mencukupkan dengan nas yang tersedia (<i>taken for granted</i>)	Seluruh nas bersifat tetap dan mutlak	Bertentangan dengan praktek Rasul dan para shahabat
2	Pembatasan ruang lingkup suatu persoalan	Penafian terhadap kaidah hukum Islam	Membuka peluang tersebarunya suatu persoalan
3	Penafian terhadap keadaan hukum Islam	Kekhawatiran dapat meninggalkan nas	Syariah menjadi sempit dan terbatas
4	Kurangnya pengetahuan tentang syariat	Tidak menetapkan nas-nas syara' berdasarkan <i>'illat</i> hukum	Menciptakan <i>truth claim</i> dan radikalisasi dalam beragama
5	Minimnya pemahaman tentang realitas sosial	Tidak menjadikan maslahat sebagai pertimbangan hukum	Realitas sosial menjadi 'terlantar' tanpa keputusan hukum

Tabel 2: Anatomi Golongan Ifrâth

No.	Karakteristik	Argumentasi	Implikasi
1	Nas <i>syara'</i> hanya berlaku untuk urusan duniawi	Tidak semua aspek hidup solusinya ada di dalam nas	Pendewaan akal secara berlebihan
2	Nas <i>syara'</i> menjadi solusi untuk satu masa saja	Hilang sebuah persoalan berarti hilang pula hukumnya	Meremehkan prinsip keadilan dan penegakkan hukum
3	Mendahulukan maslahat atas masalah <i>ibadat</i> dan <i>muqaddarah</i>	Maslahat adalah dalil yang paling unggul	Melampaui batasan maslahat dan keluar dari ruh syariat
4	Kurangnya pengetahuan tentang syariat	Mendahulukan akal sebagai asas dalam penetapan hukum	Menciptakan liberalisasi dalam beragama
5	Minimnya pemahaman tentang realitas sosial	Akal tidak boleh terhalang dalam membuat <i>istinbath</i> hukum	Meragukan kedudukan nas-nas yang <i>qath'i</i>

Tabel 3: Anatomi Golongan Wasath

No.	Karakteristik	Argumentasi	Implikasi
1	Menggabungkan antara maslahat dan nas <i>syara'</i>	Tidak ada maslahat kecuali yang sesuai dengan <i>syara'</i>	Lebih dekat tercapainya maslahat
2	Menjadikan <i>maqashid al-syari'ah</i> sebagai tujuan	<i>Syara'</i> memiliki dua sifat utama: tetap dan fleksibel (<i>tsabat wa al-murûnah</i>)	Responsif terhadap tuntutan masyarakat
3	Boleh merubah hukum jika tidak ada nas <i>qath'i</i> yang jelas	<i>Ra'yu</i> dan ijtihad adalah jalan yang dibenarkan <i>syara'</i>	Menjadikan syariat relevan dengan situasi dan masanya
4	Memahami syariat dalam perspektif yang luas	Menafsirkan nas-nas agama dengan tepat	Menguukuhkan sikap beragama yang lebih Istiqamah
5	Mengikuti perubahan dan perkembangan masyarakat	Sinkronisasi antara tujuan syariat dengan realitas sosial	Menjadikan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam

Analisis terhadap Eksistensi Golongan *Tafrîth, Ifrâth* dan *Wasath* dalam Masyarakat Islam

Jika dihubungkan dengan fakta-fakta sejarah yang ada, tidak dinafikan adanya kelompok-kelompok Islam yang cenderung menafsirkan nas-nas keagamaan secara *rigid* dan *literal*, walaupun tidak sepenuhnya muncul sebagai reaksi terhadap modernisme, melainkan juga karena latar belakang politik, ideologi, dan faktor lainnya. Kelompok-kelompok seperti itu, di Timur Tengah khususnya, lebih suka menyebut diri mereka dengan istilah-istilah seperti *ushûliyah Islamiyyah* (asas-asas Islam), *ba'ats Islam* (kebangkitan Islam), atau *harakah Islam* (Gerakan Islam).

Sementara kelompok-kelompok yang kurang menyukai mereka menyebutnya dengan istilah *muta'ashshibîn* (kelompok fanatik) atau juga *mutatharrifîn* (kelompok radikal atau ekstrimis).

Akar persoalan ini dapat dirunut dari perbedaan teologis yang berkembang dalam sejarah percaturan sosial politik umat Islam. Dalam bidang teologi misalnya, dijumpai aliran *Khawârij*. Golongan ini muncul sebagai reaksi terhadap sikap Khalifah 'Alî bin Abî Thâlib dan Mu'âwiyah serta para pendukung dari tokoh yang bertikai ini yang mengambil jalan penyelesaian dengan cara *arbitrase* (damai), dan berakhir dengan kemenangan pihak Mu'âwiyah. Sikap ini tidak dapat diterima oleh segolongan orang yang kemudian dikenal sebagai kaum *Khawârij*.¹⁰

Namun demikian, dalam bidang ketatanegaraan kaum *Khawârij* berpandangan sangat demokratis. Mereka berpendapat bahwa yang berhak menjadi khalifah bukanlah anggota suku bangsa *Quraisy* saja, bahkan bukan hanya orang Arab, tetapi siapa saja yang sanggup asalkan orang Islam, sekalipun hamba sahaya yang berasal dari Afrika. Khalifah yang terpilih akan terus memegang jabatan selama ia bersikap adil

dan menjalankan syariat Islam, tetapi kalau ia menyimpang dari ajaran-ajaran Islam, ia harus dijatuhkan atau dibunuh.¹¹

Kaum *Khawârij* ini selanjutnya terpecah belah ke dalam pelbagai aliran. Salah satunya adalah kaum *Khawârij al-'Azariqah*. Menurut kelompok ini, orang Islam yang sepaham dengan mereka tetapi tidak mau berhijrah ke dalam lingkungan mereka dipandang sebagai musyrik. Barang siapa yang datang ke daerah mereka dan mengikuti penganut *al-'Azariqah* tidaklah diterima begitu saja, tetapi harus diuji terlebih dahulu. Kepadanya akan diserahkan seorang tawanan. Jika tawanan itu ia bunuh, maka ia diterima dengan baik, tetapi kalau tawanan itu tidak dibunuhnya, maka kepalanya sendiri yang mereka penggal. Di wilayah mereka sajalah yang merupakan *dar al-Islam*, sedangkan wilayah Islam lainnya adalah *dar al-Kufr* yang wajib diperangi. Mereka juga memandang musyrik bukan hanya orang-orang dewasa tetapi juga anak-anak dari orang yang dianggap musyrik tersebut.¹²

Selanjutnya, pada tahun 1928, di Kairo muncul suatu organisasi yang dikenal dengan nama *al-Ikhwan al-Muslimun*. Organisasi yang didirikan oleh Hasan al-Banna dan memiliki ciri-ciri fundamentalisme dalam beragama, serta memusatkan perhatiannya kepada kegiatan-kegiatan reformasi moral dan sosial.¹³

Proyek-proyek pendidikan dan kesejahteraan sosial yang ia rintis pertama mendapat sambutan dan dukungan dari masyarakat luas. Di antara kegiatannya adalah mendirikan banyak klinik, rumah sakit kecil, masjid, sekolah, membuka industri kecil perdesaan, dan balai pertemuan.

Organisasi ini selanjutnya terlibat dalam pergolakan politik di Mesir lewat kegiatan-kegiatannya untuk menentang kekuasaan

¹¹ Muḥammad Ahmad Abû Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyah*, (Mesir: Maktab al-Adab, t.t.). h. 180.

¹² Muḥammad 'Alî Subeih, *al-Farq bain al-Firâq*, (Kaherah: Maktabah al-Adab, t.t.). h. 21.

¹³ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, cet.1, (Jakarta: UI Press, 1990). h. 45.

¹⁰ Yusril Iza Mahendra, *Fundamentalisme, Faktor dan Masa Depan*, dalam Muḥammad Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, cet. 1, (Jakarta: Paramadina, 1996). h. 60.

pendudukan Inggris dan berdirinya negara Israel di atas bumi Palestina. Aspirasi politiknya juga makin terkristalisasi, yakni secara jelas mendambakan berdirinya negara Islam di Mesir.¹⁴

Dari segi akidah, *al-Ikhwan al-Muslimin* tidak sedikitpun meragukan kebenaran ayat Alquran yang menyatakan tiada hukum yang benar kecuali di sisi Allah, dan hanya Allah penentu perintah dan larangan yang mesti ditaati. Sejalan dengan sikap akidahnya ini, maka dalam bidang hukum ia cenderung tidak mematuhi ketentuan yang dibuat pemerintah, bahkan berusaha menentang, memberontak dan membentuk perlawanan lainnya. Dari contoh kasus kaum *Khawârij* dan *al-Ikhwan al-Muslimin* tersebut, dapat diketahui bahwa latar belakang timbulnya kaum fundamentalis juga karena perbedaan pandangan dalam bidang teologi, politik, dan hukum.

Dalam pandangan Kuntowijoyo, kemunculan kaum fundamentalis dalam bentuk radikalisme dan fundamentalisme ajaran Islam sesungguhnya adalah gerakan anti industri, suatu hal yang tidak disadari bahkan oleh pengikut fundamentalisme itu sendiri. Karena industrialisme telah menimbulkan dampak negatif, yaitu (1) dominasi masa lalu oleh masa kini; (2) dominasi industri atas alam; dan (3) dominasi bangsa atas bangsa.

Sejalan dengan itu, kaum fundamentalis memiliki tiga ciri. *Pertama*, kaum fundamentalis ingin kembali ke masa Rasul, dalam berpakaian, misalnya mereka cenderung memakai jubah dan cadar dengan maksud untuk menolak *multi fashion*. "Kesalahan" yang mereka lakukan ialah menganggap *fashion* yang bersifat muamalat sebagai akidah. *Kedua*, kaum fundamentalis ingin kembali ke alam. Sebenarnya slogan *back to nature* ini menjadi tema utamanya, tetapi diungkap dengan alasan lain. Misalnya untuk menolak wewangian atau parfum buatan pabrik. Kaum fundamentalis ini lebih memilih memakai bahan-bahan alamiah, seperti siwak,

minyak wangi tanpa alkohol, dan sejenisnya. Dalam hal ini, kesalahannya sama dengan yang pertama. *Ketiga*, sikap fundamentalis mempunyai implikasi politik. Inilah yang menyebabkan negara-negara industri memiliki persepsi bahwa sikap fundamentalis atau radikalisme sama dengan terorisme. Negara-negara Barat-utamanya Amerika Serikat-melihat Iran, Libya, Afghanistan, Palestina, Somalia, dan Sudan sebagai kantong para fundamentalis sekaligus teroris.¹⁵

Berdasarkan fenomena tersebut, tampaknya ada 4 faktor yang menyebabkan lahirnya kaum *ifrâth* (fundamentalis). *Pertama*, faktor modernisasi dirasakan dapat menggeser nilai-nilai agama dan pelaksanaannya dalam kehidupan. *Kedua*, pandangan dan sikap politik yang tidak sejalan dengan sikap dan pandangan politik yang dianut penguasa. *Ketiga*, ketidakpuasan mereka terhadap kondisi sosial, ekonomi, politik, dan sebagainya yang berlangsung di masyarakat. *Keempat*, faktor sifat dan karakter dari ajaran Islam yang dianutnya cenderung bersikap *rigid* dan *literal*.

Secara substansial, pandangan, sikap, dan keyakinan keagamaan kaum fundamentalis sebagaimana diuraikan di atas, tidak keluar dari Islam. Mereka termasuk orang Muslim dan mukmin yang taat, bahkan dapat dikatakan bahwa mereka sangat berpegang teguh pada ajaran Islam dan ingin memperjuangkannya dengan segala daya dan kemampuan yang dimilikinya agar ajaran Islam tersebut benar-benar dapat dilaksanakan oleh seluruh umat Islam, tanpa kecuali. Dengan demikian, mereka bersungguh-sungguh dalam memperjuangkan cita-cita Islam.

Sebagai sebuah kelompok, tampak memiliki ikatan solidaritas yang cukup solid, kokoh, militan, dan rela menerima risiko dari sebuah perjuangan. Terdapat beberapa catatan yang menyebabkan kaum fundamentalis dapat dikatakan kurang memperlihatkan sikap yang baik.

Dari segi keyakinan keagamaannya,

¹⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*. h. 71.

¹⁵ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. 1, (Bandung: Mizan, 1997), h. 29.

mereka bersikap *rigid*, dan *literal*. Kaum fundamentalis sangat menekankan simbol-simbol keagamaan daripada substansinya. Mereka menganggap bahwa doktrin agama telah mengatur segalanya. Agama dinilainya sebagai sebuah sistem yang lengkap dan mencakup pula pelbagai sub sistem di dalamnya. Pandangan yang demikian dapat dijumpai rujukannya pada Abu al-'Alâ al-Maudûdî dan Sayyid Quthb. Mereka berbeda pandangan dengan kaum modernis yang pada umumnya kurang mementingkan soal istilah atau simbol-simbol yang bercorak *distinctive*. Bagi kaum modernis, yang penting adalah bagaimana caranya agar prinsip-prinsip, cita-cita, dan ruh Islam dapat menjiwai kehidupan masyarakat dan negara, bukan mengutamakan simbol-simbolnya, sebagaimana yang dipegang teguh kaum fundamentalis.

Sikap dan pandangan mereka yang eksklusif, yaitu pandangan yang bertolak dari keyakinan bahwa pandangan dan keyakinan merekalah yang paling benar. Sedangkan sikap dan pandangan orang lain yang tidak sejalan dengan mereka dianggap salah, dan harus dikutuk. Sebagai akibat dari sikap dan pandangan yang demikian itu, maka mereka cenderung tertutup, dan tidak mau menerima mereka dianggap salah, dan harus dikutuk. Implikasinya, mereka cenderung tertutup, dan tidak mau menerima pandangan dan sikap orang lain yang berbeda, tidak terbuka, dan tidak ada jalan baginya untuk berdialog.

Dari segi budaya dan sosial, kekurangan mereka juga terlihat dalam menyikapi pelbagai produk budaya modern, sunguhpun pada tataran yang sifatnya kultural, seperti pakaian, alat-alat kebersihan, dan lain sebagainya yang bersifat konservatif. Kehidupan mereka terkesan kolot, kuno, bahkan cenderung melawan arus utama.

Dari segi bentuk dan sifat gerakannya, mereka cenderung memaksakan kehendak dengan menggunakan pelbagai cara termasuk cara-cara kekerasan, seperti propaganda, hasutan, teror bahkan pembunuhan. Dengan sikapnya yang demikian, mereka dianggap sebagai kelompok gerakan radikal, fanatik

dan sebagainya. Dengan beberapa kekurangan tersebut, perjuangan kaum Islam fundamentalis dalam menegakkan cita-cita Islam sering kandas di tengah jalan, dan merugikan dirinya sendiri.

Alternatif Sikap Moderat Sebagai Jalan Tengah

Dari pembahasan di atas, terkesan bahwa setiap sikap yang “keterlaluan” identik dengan ekstrim. Setiap yang ekstrim identik dengan penyimpangan. Semangat belajar misalnya, pada dasarnya adalah bagus. Namun, jika terlalu semangat sampai ke tingkat melupakan waktu istirahat, maka menjadi penyimpangan, karena hal itu merupakan tindakan merusak diri. Demikian juga sikap rajin beribadah pada asalnya wajib, tetapi jika terlalu rajin sampai pada tahapan tidak mau makan, tidur dan seterusnya, jelas itu larangan agama, karena bertentangan dengan fitrah manusia. Islam memang mudah karena sesuai dengan fitrah, tapi jangan dimudah-mudahkan. Setiap kali menganggap mudah dan meremehkan syariat Islam, berarti saat itu pula ia telah terjebak dalam sebuah tindakan ekstrim.

Penutup

Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saat ini sudah berusia kurang lebih 14 abad, yakni dari sejak abad VII hingga abad XX ini. Dalam sejarah perjalanan panjang itu, Islam yang bersumber dari Alquran dan Hadits telah dipahami oleh para penganutnya yang memiliki latar belakang sosial, kultural, politik, pendidikan, kecenderangan, kecerdasan, disiplin, aliran, dan sebagainya yang berbeda-beda. Pelbagai keragaman latar belakang yang dimiliki penganutnya itu ternyata telah digunakan untuk memahami Alquran dan Sunnah. Dari sinilah, Islam dalam kenyataan empirik lahir dalam sosok dan wajah yang amat variatif walaupun sumbernya sama, yaitu Alquran dan Sunnah.

Uraian yang telah dipaparkan di atas menegaskan kembali bahwa di kalangan Muslim terdapat perbedaan aliran yang

sangat mungkin di klasifikasikan dalam tiga golongan yaitu, *tafrîth*, *ifrâth* dan *wasath*. Golongan *tafrîth* yang memiliki ciri-ciri eksklusif, doktriner, keras, dan politis ini muncul sebagai rasa kekhawatiran akan tergesemnya Islam dalam percaturan sosial politik. Corak pemahaman keislaman ini berbeda dengan aliran fundamentalis dalam agama Kristen. Jika dalam agama Kristen, fundamentalisme muncul sebagai reaksi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan yang dikhawatirkan menggeser doktrin ajaran, sedangkan Islam fundamentalis tidak anti terhadap ilmu pengetahuan, melainkan sebagai reaksi terhadap mereka yang ingin menghancurkan Islam secara politis. Dalam konteks ini, Islam dengan gaya *tafrîth* biasanya muncul dalam kelompok Islam minoritas yang berada di tengah-tengah tekanan mayoritas ketika mereka melihat pemerintah yang memimpinya dianggap sudah sejalan dengan nilai-nilai Islam. Dengan demikian, Islam *tafrîth* sering muncul dalam wajah yang kental dengan nuansa politis.

Selanjutnya, kalangan *ifrâth* yang memiliki ciri-ciri menghargai pendapat akal, mengakui hukum alam, dan memiliki keterbukaan, muncul sebagai reaksi terhadap adanya sikap doktriner, ortodoks, dan taklid yang diperlihatkan sebagian umat Islam. Sikap yang demikian itu akan menyebabkan keterbelakangan umat Islam di banding umat lainnya dan pada gilirannya ajaran umat yang dianutnya akan ditinggalkan orang, karena dianggap tidak dapat menjawab pelbagai masalah aktual. Namun demikian, golongan *ifrâth* ini terlalu mengagungkan dan membenarkan pendapat akal semata-mata. Sepatutnya, golongan *ifrâth* ini harus mengakui keterbatasan akal serta peranannya yang tidak boleh melampaui keputusan-keputusan Allah yang terdapat di dalam Alquran.

Pustaka Acuan

Abû Zahrah, Muḥammad Ahmad, *al-Madzâhib al-Islamiyyah*, Mesir: Maktabah al-Adab, t.t.

- Asfahâni, al-, al-Râghib, *Mufradât Alfâzh Alquran*, ditahqiq Sofwan Adnan Dawudi, Dimaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: Dâr al-Syâmiyah, 1412 H/1992 M.
- Ghazâli, al-, Abû Hamîd Muḥammad bin Muḥammad, *al-Mustashfâ fi al-Ushûl*, Ttp.: Mathba'ah al-Arniriyah, 1322 H.
- Hudhaibi, al-, Hasan Ismâil, *Ikhwânul Muslimîn Mengajak Bukan Menghakimi*, Bandung: Pustaka, 1984.
- Ibnu Farhun, *Tabshirah al-Hukkâm fi Ushûl al-'Aqdiyyah wa Manâhij al-Ahkâm*, Beirut: Tnp., t.t.
- Ibn Tâj, 'Abd. Rahman, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islâmî*, al-Azhar: Tnp., 1415 H.
- Jauziyyah, al-, Ibnu Qayyim, *al-Turuq al-Hukmiyyah fi al-Siyâsah al-Syar'iyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Lubnânî, 1991.
- Kouksal, Ismâ'il, *Taghayyur al-Ahkâm fi al-Syar'ah al-Islâmiyyah*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1421 H/2000 M.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- Muḥammad, Shukeri, *Siyâsah Syar'iyyah dan Kedudukannya Sebagai Metode Penentuan Hukum*, Malaysia: Kuala Lumpur, t.t.
- Mahendra, Yusril Ihza, *Fundamentalisme, Faktor dan Masa Depan*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Path, Faisal, *Tafsir Moderat: Meraih Pemahaman Yang Benar Terhadap Pesan-pesan Al-Qur'an*, dalam www.ikadi.org, diakses Juni 2005.
- Subeih, Muḥammad 'Alî, *Al-Farq bain al-Firâq*, Kaherah: Maktabah al-Adab, t.t.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1990.
- Utwah, Abd al-'Alâ Ahmad, *al-Madkhal ilâ al-Siyâsah al-Syar'iyyah*, Riyadh: Kementerian Pendidikan Tinggi, Universitas Imâm Muḥammad ibn Sa'ûd al-Islamiyyah, 1414 H/ 1993 M.