

Laporan Penelitian

**DINAMIKA PERKEMBANGAN
TEOLOGI ISLAM
DI INDONESIA ABAD Ke-19 dan 20 M
Model Pemikiran Kritis Sayyid Uthman (1822-1914 M)**



Oleh :

Dr. Muhammad Noupal, M.Ag

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN FATAH
PALEMBANG
1436 H/2015 M**

**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

Ketentuan Pidana

Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia

Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

**DINAMIKA PERKEMBANGAN TEOLOGI ISLAM DI
INDONESIA ABAD Ke-19 dan 20 M
Model Pemikiran Kritis Sayyid Uthman (1822-1914 M)**

Penyusun : Dr. Muhammad Noupal, M.Ag

Layout : Haryono

Desain Cover : Haryono

Diterbitkan oleh

Fakultas Ushuddin dan Pemikiran Islam UIN Raden Fatah

Dicetak Oleh: NoerFikri Offset bekerja sama dengan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN RF

NoerFikri Offset

Jl. KH. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I : Oktober 2015

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN :978-602-6825-36-0

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	i
Daftar Isi	ii
BAB I DINAMIKA PERKEMBANGAN TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA ABAD KE 19 DAN 20 M (Model Pemikiran Kritis Sayyid Uthman (1822-1914)	
A. Pendahuluan	1
B. Rumusan Masalah	4
C. Tujuan Penelitian	4
D. Metodologi Penelitian	5
BAB II LATAR HISTORIS ISLAM DI INDONESIA ABAD 19 DAN 20	
A. Biografi Singkat Sayyid Uthman	11
B. Karya Sayyid Uthman di Bidang Teologi	18
C. Latar Historis Islam di Indonesia Abad 19 dan Abad 20	23
D. Pola Pengajaran Ilmu Aqidah pada Abad 19 dan Abad 20	35
BAB III TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA DALAM PEMIKIRAN KRITIS SAYYID UTHMAN	
A. Kritik Terhadap Bid'ah Kepercayaan	47
B. Kritik Terhadap Faham Pembaharuan dan Modernisme	62
C. Kritik Terhadap Aliran Wahabi dan Rafidhah..	82

BAB IV PENUTUP

Kesimpulan 99

DAFTAR PUSTAKA

BAB I
DINAMIKA PERKEMBANGAN
TEOLOGI ISLAM
DI INDONESIA ABAD Ke-19 dan 20 M
Model Pemikiran Kritis Sayyid Uthman (1822-1914 M)

A. Latar Belakang Masalah

Fokus penelitian ini ada pada satu hal yaitu ingin mengungkap bagaimana dinamika perkembangan teologi Islam di Indonesia pada kurun abad 19 dan 20 M, khususnya melalui studi atas pemikiran teologis seorang tokoh ulama Nusantara, Sayyid Uthman. Studi ini sangat menarik karena selain bersifat studi dokumentasi, studi ini juga akan berusaha menarik garis persamaan dari sumber yang ada tentang pemikiran teologi terutama melalui pendekatan sejarah.

Sebagaimana kita ketahui, perkembangan faham teologi di Indonesia sampai abad 19 masih didominasi oleh mazhab Ahlu Sunnah (Asy'ariyah). Pada kenyataannya, perkembangan tersebut tidak atau belum secara luas berada di masyarakat dikarenakan dominasi faham keagamaan dan budaya lokal yang masih berakar dalam kehidupan mereka. Fakta sejarah mengungkapkan bahwa dalam abad ini, dominasi kultur lokal dalam pola keagamaan dan kepercayaan masyarakat mengemuka melalui praktik adat dan tradisi sehari-hari.

Sampai abad 19, tradisi lokal dalam praktek keberagamaan masyarakat Islam Indonesia bukan saja dilakukan di desa-desa, tetapi juga bertahan di kota-kota besar. Kepercayaan lokal dalam bentuk animisme dan dinamisme yang terbungkus dalam tradisi upacara kelahiran, pernikahan dan sebagainya, juga dilakukan oleh masyarakat Islam di Yogyakarta.

Pada beberapa kasus, dinamika pemikiran teologi di Indonesia pada abad 19 dan abad 20 juga memperlihatkan adanya dua aliran (mazhab) lain yang cukup berpengaruh. Disebut berpengaruh karena penolakan terhadap aliran ini mengemuka melalui berbagai fatwa dan tulisan dari para ulama di Indonesia. Mazhab Syiah dan Wahhabiyah, disebut-sebut menjadi acaman bagi hegemoni mazhab Ahlu Sunnah (Asy'ariyah) di Nusantara yang sudah berlangsung sejak lama.

Tetapi kita juga melihat dalam dinamika ini adanya sebuah gerakan pembaharuan yang mencoba melakukan rekonstruksi pola keberagamaan dan kepercayaan masyarakat, terutama melalui kritik terhadap tradisi lama untuk kemudian digantikan dengan tradisi baru. Di Palembang, kemunculan “kaum mudo” yang mengkritik “kaum tuo”, menjadi bukti bahwa dominasi mazhab ‘Asyariyah dalam dinamika pemikiran teologis di Indonesia pada abad 19 dan abad 20.

Sebagai contoh yang patut diperlihatkan dalam tulisan ini, dan menjadi latar belakang masalah yang utama, adalah ketika

muncul kritik atas kebiasaan masyarakat Islam yang melakukan *talqin mayit*; sebuah ritual pembacaan beberapa kalimat bagi orang yang baru saja dikubur sebagai persiapan menghadapi pertanyaan dari Malaikat. Sekalipun secara fikih praktik ini dilandasi dengan hadis yang mendukungnya, kritik terhadap pelaksanaan praktik ini juga mengarah kepada persoalan teologi; apakah jawaban yang diajarkan kepada si mayit dalam *talqin mayit* tersebut dapat menghilangkan siksa kubur?

Persoalan-persoalan seperti ini menjadi menarik sebagai suatu dinamika perkembangan teologi Islam di Indonesia, khususnya pada abad 19 dan abad 20 yang menjadi bagian penting dalam dinamika perkembangan teologi Islam secara keseluruhan. Adalah Sayyid Uthman , yang menjadi sentral kajian ini, diketahui memiliki pemikiran kritis terhadap persoalan-persoalan teologis yang ada di masyarakat Islam pada masanya. Selain sebagai mufti, prediketnya sebagai ulama dan penulis yang produktif, terutama dalam bidang teologi, memberikan gambaran akan perlunya kajian terhadap pemikirannya. Penelusuran terhadap pemikirannya akan mampu memperlihatkan sedikit banyak fakta historis yang ada di masyarakat. Oleh karena itu, kajian terhadap tokoh ini akan mampu memberikan kepada kita sebuah gambaran akan adanya fenomena sejarah dan perkembangan pemikiran umat Islam dalam teologi, sehingga

dapat memperkaya wawasan kita tentang teologi Islam secara global.

B. Rumusan Masalah

Yang menjadi masalah dalam penelitian adalah :

1. Bagaimana dinamika yang berkembang dalam teologi Islam di Indonesia pada abad 19 dan abad 20 ?
2. Bagaimana pemikiran Sayyid Uthman dalam bidang teologi dan aspek-aspek apa saja yang menjadi fokus dalam pemikiran kritisnya?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini adalah :

1. Mengetahui dan memahami bagaimana dinamika yang berkembang dalam teologi Islam di Indonesia pada abad 19 dan abad 20.
2. Mengetahui bagaimana pemikiran Sayyid Uthman dalam bidang teologi dan aspek-aspek apa saja yang menjadi fokus dalam pemikiran kritisnya.

D. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Kajian ini termasuk dalam kategori penelitian sejarah sosial dan intelektual yaitu sejarah yang lebih menekankan kepada kajian atau analisis terhadap faktor-faktor bahkan ranah-ranah sosial yang mempengaruhi terjadinya peristiwa-peristiwa sejarah itu sendiri. Sejarah sosial dapat disebut sejarah mengenai gerakan-gerakan sosial (*social movement*) yang muncul dan berkembang dalam sejarah; bahkan sering diartikan sebagai sejarah tentang sejumlah aktivitas manusia seperti kebiasaan (*manners*), adat istiadat (*customs*) dan kehidupan sehari-hari (*everyday life*)¹.

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini sendiri bersifat studi kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian yang dilakukan dengan cara menelusuri sumber-sumber data dari berbagai bacaan, baik yang bersifat primer atau sekunder. Tujuan studi kepustakaan adalah mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan bermacam-macam material yang terdapat di ruangan perpustakaan, misalnya berupa buku-buku, majalah, naskah, catatan kisah sejarah dan

¹ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Indonesia Antara sejarah Sosial, Sejarah Total dan sejarah Pinggiran*, h.5-6; dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Menjadi Indonesia* (Bandung, Mizan, 2006)

sebagainya.² Dalam penelitian ini, penulis melakukan penelusuran kepada hal berikut :

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer yang dipakai dalam penelitian ini adalah buku-buku yang ditulis oleh Sayyid Uthman bin Yahya khususnya dalam bidang teologi.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder penulis dapatkan dari berbagai tulisan yang berkaitan secara tidak langsung dengan tema pembahasan, seperti sejarah Islam di Indonesia, sejarah pergerakan Islam, sejarah aliran pemikiran dan sebagainya.

3. Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian ini penulis melakukannya dengan memakai pendekatan sejarah, yaitu pendekatan yang membahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang dan pelaku peristiwa.³ Melalui pendekatan sejarah juga dapat diketahui asal-usul pemikiran atau pendapat dan sikap tertentu dari seorang tokoh, mazhab atau golongan

² Syamsir Salam dan Jaenal Arifin, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Jakarta, UIN Jakarta Press, cet. 1, 2006) h. 4.

³ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2000) h. 46.

serta *stereotype* keberagaman suatu kelompok dan sikap suatu kelompok dengan lainnya.⁴ Di samping itu melalui analisis sejarah juga dapat dilacak asal mula situasi yang melahirkan suatu ide dari seorang tokoh, dan dapat diketahui bahwa seorang tokoh dalam berbuat atau berpikir sesungguhnya dipaksa oleh keinginan-keinginan dan tekanan-tekanan yang muncul dari dirinya sendiri.⁵

Secara umum, pendekatan sejarah itu sendiri dilakukan dengan empat langkah, yaitu *heuristik*, *kritik*, *interpretasi* dan *historiografi*.⁶ Heuristik adalah langkah pengumpulan dan perburuan berbagai sumber data sejarah melalui pelacakan atas berbagai dokumen sejarah, situs sejarah dan wawancara dengan orang-orang tertentu. Langkah kritik adalah upaya peneliti untuk mengkritisi dan menguji sumber dan data sejarah yang sudah dikumpulkan. Dalam hal ini peneliti sejarah harus melakukan kritik ekstern dan intern. Kritik ekstern dilakukan untuk menguji keaslian atau otentisitas sumber sejarah dan membedakan antara sumber sejarah yang asli dengan yang palsu. Kritik intern dilakukan untuk menguji validitas data sejarah. Kritik ekstern dan intern menghasilkan fakta sebagai data yang telah terseleksi. Langkah interpretasi adalah upaya peneliti untuk menafsirkan—

⁴ Imam Prayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, h. 66.

⁵ Imam Prayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, h. 67.

⁶ Hariyono, *Mempelajari Sejarah Secara Efektif* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1995) h. 109-110; Dudung Abdurahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta, Logos, 1999) h. 44.

berdasarkan perspektif tertentu—fakta sejarah sebelum dan selama proses rekonstruksi fakta itu menjadi bentuk dan struktur yang logis. Langkah historiografi adalah menuliskan hasil penafsiran di atas menjadi tulisan atau karya sejarah yang utuh dan bermutu.

E. Sistematika Pembahasan

Untuk mendapatkan gambaran yang jelas dalam penelitian ini, maka pembahasannya akan dibagi dalam beberapa bab.

Diawali dari bab I yang fokus pada masalah pengantar, bab ini akan membahas latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, metodologi penelitian dan sistematika pembahasan.

Pada bab II, deskripsi global tentang perkembangan teologi dalam dunia Islam, akan dipaparkan secara historis. Pada sub ini, pembahasan lebih bersifat global dan menjadi latar belakang sejarah yang sangat perlu untuk kemudian dijadikan cermin dalam melihat sejarah pada abad selanjutnya, terutama yang berkaitan dengan tema pembahasan.

Pada bab III, deskripsi yang menjadi fokus kajian akan ditulis berkaitan dengan dinamika pemikiran teologi pada abad 19 dan 20, khususnya di Indonesia. Pada bab ini, pembahasan dan analisis akan diupayakan untuk melihat bagaimana pemikiran teologi Sayyid Uthman yang terutama melalui karya-karyanya. Oleh karena itu, analisis historis akan diupayakan untuk mencari

momen-momen penting dalam dinamika itu sendiri. Pembahasan ini juga akan merinci pada aspek-aspek apa saja pemikiran teologi itu muncul dan menjadi bagian penting dalam dinamika di Indonesia. Diharapkan analisis pada bab ini akan menjadi inti pembahasan dalam penelitian ini.

Pada bab IV, akan dipaparkan beberapa temuan yang menjadi akhir pembahasan.

BAB II
LATAR HISTORIS
ISLAM DI INDONESIA ABAD 19 DAN ABAD 20

A. Biografi Singkat Sayyid Uthman

Tokoh ini, Sayyid Utsman Bin Yahya, dilahirkan di Betawi tanggal 17 Rabiul Awal 1238 (1822 M). Ayahnya, Abdullah, dan kakeknya ‘Aqil, dilahirkan di Makkah, tetapi kakek ayahnya, Umar, dilahirkan di Hadramaut tepatnya di desa *Qârah Âl Syaikh*. Mengenai kakek Sayyid Utsman, ‘Aqil, informasi dari Snouck hanya menjelaskan bahwa dia adalah seorang yang cukup terhormat di Makkah. Jabatannya sebagai *syaiikh al-sâdah* (pemimpin para sayyid) disandanginya selama 50 tahun. Ia kemudian meninggal dalam penjara Syarif Akbar.⁷ Sedangkan ibu Sayyid Utsman bernama Aminah adalah putri dari Syekh Abdurrahman al-Mishri, seorang ulama keturunan Mesir yang sudah ada di Indonesia.⁸

⁷ Hurgoronje, “Islam dan Fonografi”, dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje IV*, (Jakarta, INIS, 1992) h. 175, khususnya pada catatan kaki no. 4.

⁸ Azyumardi, mengutip Van den Berg mengatakan bahwa Abdurahman al-Mishri pertama-tama datang di Palembang dan Padang untuk berdagang, tetapi ia kemudian menjadikan Petamburan, Batavia, sebagai tempat tinggalnya. Di Petamburan, ia membeli sebidang tanah tempat ia membangun sebuah masjid. Kemudian ia mengundurkan diri dari perdagangan dan sebagai gantinya mengabdikan dirinya dalam pengajaran Islam. Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 10. Dalam laporan Snouck disebutkan bahwa, “Abdurahman (al-Masri) al-Mishri adalah seorang ulama yang memiliki pengetahuan yang luas. Ia pernah datang

Keberangkatan Sayyid Utsman ke Makkah terjadi pada usianya yang ke 18 tahun. Ia berada di sana dalam rentang waktu antara tahun 1840 sampai 1847. Selain untuk menunaikan ibadah haji, perjalanan ini juga dimaksudkan untuk mengunjungi ayahnya. Selain kepada ayahnya, *Suluh Zaman* juga melaporkan bahwa Sayyid Utsman turut mengambil ilmu pengetahuan kepada Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, mufti mazhab Syafi'i di Makkah.⁹ Selain itu juga Sayyid Utsman belajar kepada Syekh Ahmad Dimyathi dan Sayyid Muhammad bin Husein al-Habsyi.¹⁰ Pencarian Sayyid Utsman terhadap ilmu dan pengetahuan di Timur Tengah berlangsung sampai ia berusia 40 tahun. Tepatnya pada tahun 1279/1862, Sayyid Utsman meninggalkan Hadramaut dan tiba di Hindia Belanda.

Sayyid Utsman merasa bahwa ia bukanlah orang yang layak memberikan jawaban atas masalah hukum yang ditanyakan kepadanya. Ia juga menyadari bahwa ia bukanlah orang yang ahli dalam mengarang buku. Tetapi atas desakan masyarakat, ia lalu mengajar dan memberikan pendidikan agama kepada masyarakat;

ke Palembang pada tahun 1808. Di sana ia melakukan pembetulan terhadap arah kiblat yang digunakan oleh Masjid Sultan". Lihat Gobeel dan C. Andriaanse, *Nasehat-Nasehat Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936 V*, (Jakarta, INIS,1990) h. 900.

⁹ Abdullah bin Utsman, *Suluh Zaman*, h. 3.

¹⁰ Sayyid Utsman, *Dzikru Masyâikh al-Mu'allif*, (Manuskript) h. 1. Sayyid Muhammad bin Husein al-Habsyi, adalah orang tua dari Sayyid Ali al-Habsyi, penulis buku *Simth al-Durar* yang sering dijadikan bacaan dalam perayaan maulid Nabi di kalangan masyarakat Arab di Indonesia.

walaupun saat itu ia belum memberikan waktu yang tetap untuk mengajar. Karena permintaan Syekh Abdul Ghani Bima, Sayyid Utsman mulai menggantikan posisinya yang sudah mulai lemah sebagai pengajar di masjid Pekojan. Bisa dimungkinkan, Syekh Abdul Ghani mengakui kemampuan yang dimiliki Sayyid Utsman.

Dari sini, karir keulamaan Sayyid Utsman mulai meningkat. Masyarakat yang ingin mendengarkan kajiannya mulai memenuhi ruangan masjid. Selain masjid Pekojan, Sayyid Utsman juga memberikan bimbingan di masjid daerah Pasar Senen atas permintaan seorang haji yang bernama Abdul Muin.¹¹

Sayyid Utsman mungkin merasa bahwa umat Islam saat itu sangat membutuhkan ulama yang juga mampu menulis atau menyusun buku. Padahal seperti diketahui, sebelum Sayyid Utsman, beberapa muslim Nusantara telah lebih dulu berhasil memosisikan dirinya sebagai ulama. Nama-nama seperti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Khatib Sambas, Syekh Nawawi al-Bantani dan Syekh Junaid adalah mereka yang memiliki jabatan ulama terkemuka di Haramain. Diantara mereka, Arsyad al-Banjari dan Syekh Nawawi adalah ulama yang mampu melahirkan karya tulis. Yang disebut terakhir dikenal sebagai ulama terkemuka, banyak menulis uraian dan penjelasan (dengan bahasa Arab) tentang masalah-masalah hukum, tafsir atau akhlak.¹²

¹¹ Abdullah bin Utsman, *Suluh Zaman*, h. 8.

¹² Nurcholis Madjid pernah memberikan dua nama ulama Indonesia yang karya mereka mencapai otoritas yang cukup baik di

Sebagai ulama yang memahami kondisi masyarakatnya, Sayyid Utsman merasa bahwa bahasa Melayu akan lebih dapat difahami masyarakat ketimbang bahasa Arab. Pertimbangan ini selalu tertulis dalam setiap karyanya. Kita bisa membayangkan bahwa ketika menulis, Sayyid Utsman lebih melihat kepentingan masyarakat banyak dari pada—dalam istilah Kareel—sekelompok elit agama.

Sebagai seorang muslim yang saleh, Sayyid Utsman mendapatkan penghormatan yang tinggi baik dari kalangan masyarakat Eropa, bangsa Arab dan terutama pribumi.¹³ Di kalangan bangsa Eropa, Sayyid Utsman dikenal karena pernah membuat peta negerinya, Hadramaut. K.F. Holle, yang bertugas sebelum Snouck, diinformasikan pernah bekerja sama dengan Sayyid Utsman; yang dengan ini kita dapat menandakan bahwa pergaulannya cukup luas tidak terbatas kepada orang Islam saja.

Sementara itu, di kalangan masyarakat pribumi, Sayyid Utsman dianggap sebagai seorang ulama yang sangat tegas dalam menegakkan hukum Islam. Sikapnya yang anti terhadap segala

dunia Islam; yaitu Syekh Nawawi Banten dengan *Tafsir Marah Labîd* dan Syekh Ihsan Muhammad Dahlan al-Jamfasi al-Kadiri yang mengarang kitab *Siraj al-Talibîn* sebagai *syarah* (keterangan) atas kitab al-Ghazali, *Minhaj al-'Abidîn ila Jannati Rabb al-'Alamîn*. Tetapi menurut Nurcholis, kontribusi dalam bahasa Melayu atau Indonesia masih sangat miskin, dan yang ada pun kurang orisinal. Lihat Nurcholis Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta, Paramadina, 1977) h. 150.

¹³ Hurgoronje, "Islam dan Fonografi", h. 175.

macam bid'ah dan khurafat dalam kehidupan beragama, mengharuskan ia menyusun banyak buku demi menerangkannya kepada masyarakat.

Sikap Snouck terhadap Sayyid Utsman dapat difahami dari ungkapannya, bahwa seorang Arab seperti Sayyid Utsman adalah “lebih berharga dari pada sejumlah besar bupati-bupati peminum anggur yang “berpandangan bebas”. Snouck melihat adanya komitmen dalam diri Sayyid Utsman untuk menjaga dan melindungi masyarakat Islam dari bid'ah dan berbagai bentuk penyimpangan dalam agama.

Sebagai seorang ulama yang lebih berorientasi kepada syari'ah, sikap antipati Sayyid Utsman terhadap jimat atau keramat sangat menonjol dalam aktivitas hidupnya sehari-hari. Suluh Zaman menceritakan bagaimana Sayyid Utsman bersikap tegas terhadap seorang laki-laki dari bangsa Afrika bernama Marjan yang datang ke Batavia pada tahun 1283/1886 serta menjual jimat, memperlihatkan jodoh melalui urat tangannya; atau menjampi orang yang sakit dengan menyemburkan air. Kelakuan orang ini dianggap mengkhawatirkan karena telah membuat banyak penduduk Batavia datang kepadanya sambil membawa air. Bahkan sebagian penduduk malah ada yang menganggapnya sebagai tuan keramat.

Semasa hidup Sayyid Utsman, kepercayaan terhadap sesuatu yang bersifat mistik masih mendominasi pola keagamaan

dan kepercayaan masyarakat. Tidak terkecuali di Batavia, peredaran ‘Surat Wasiat’ juga memaksa Sayyid Utsman mengarang sebuah buku untuk menolak berita bohong tersebut.¹⁴ Dalam buku itu kita dapat melihat prinsip Sayyid Utsman menolak bid’ah dan kebohongan atas nama agama yang tidak pernah surut.

Usaha untuk melindungi masyarakat dari berbagai bentuk penyimpangan tampaknya telah menjadi prinsip yang dipegang teguh oleh Sayyid Utsman. Atas usaha ini, ia dianugerahi medali *Nederlanschen Leeuw* oleh Ratu Wilhelmina. Sebelumnya, Sayyid Utsman juga telah mendapatkan medali *Bintang Mas* dari pemerintah.¹⁵ Pesan terakhir sebelum ia meninggal dunia adalah kekhawatirannya terhadap penyimpangan dalam agama yang harus di jauhi oleh umat Islam.¹⁶ Ia kemudian meninggal dunia di

¹⁴ Buku itu berjudul *al-Naṣīḥah al-Mardiyyah fī al-Radd ‘alā al-Waṣīyah al-Manāmiyah*.

¹⁵ Abdullah bin Utsman, *Suluh Zaman*, h. 17.

¹⁶ Abdullah bin Utsman, *Suluh Zaman*. h. 17-18. Pesan Sayyid Utsman berbunyi, “Berhati-hatilah kalian. Nanti setelah wafatku, pasti akan banyak lagi fitnah dan penyimpangan dalam agama seperti yang pernah dikatakan oleh Nabi bahwa nanti di akhir zaman akan timbul segala macam fitnah, semakin akhir akan semakin berlebih-lebihan. Nanti akan keluar banyak Dajjal selain dari Dajjal yang matanya juling. Mereka akan membuat Islam menjadi rusak, menghalalkan barang yang haram dan mengharamkan barang yang halal. Maka jika kamu mendapati mereka janganlah sekali-kali kamu menghampirinya, dan janganlah sekali-kali kalian mendengar segala perkataan dan bujuk rayu mereka. Karena mereka sangat pandai membuat orang menjadi hancur. Jangan kamu hiraukan mereka. Jauhi mereka.

usianya yang ke 92 tahun, tepatnya pada malam Senin 12 Shafar atau 19 Januari 1914¹⁷. Sekitar 10.000 orang mengantarkan jenazahnya ke pemakaman rakyat Tanah Abang.¹⁸

Sayyid Utsman diangkat sebagai penasihat pemerintah Belanda pada bulan April 1891. Informasi pengangkatannya baru kita dapati dari surat-surat Snouck khususnya sejak keberadaannya di Hindia Belanda pada tahun 1889. Dalam pembicaraannya dengan Gubernur Jenderal Hindia Belanda pada bulan Juni 1889—kira-kira 40 hari sejak kedatangannya—Snouck sudah membicarakan posisi Sayyid Utsman sebagai orang yang akan membantunya dalam melakukan penelitiannya.¹⁹

Dalam suratnya kepada Gubernur Jenderal tertanggal 5 Juli 1890, Snouck juga mengirimkan sebuah tulisan Sayyid Utsman yang berjudul *Manhaj al-Istiqâmah fi al-Dîn bi al-Salamah*. Dalam surat tersebut, Snouck menguraikan secara ringkas isi kandungan buku Sayyid Utsman. Ketika berbicara tentang seruan kepada ‘jihad’ atau perang suci, Snouck merasa perlu membicarakan pikiran Sayyid Utsman yang mengutuk peristiwa Cilegon sebagai gerakan keagamaan yang palsu. Snouck juga

¹⁷ Lihat surat yang ditujukan kepada Snouck Hurgronje dari Alwi bin Utsman Yahya dalam lampiran.

¹⁸ Pada era gubernur Jakarta Ali Sadikin, pekuburan ini dibongkar dan dijadikan sebagai tempat umum. Beberapa peninggalan yang penting dari pekuburan ini, kini disimpan dalam Museum Prasasti.

¹⁹ Gobee dan C. Adriaanse, *Nasehat-Nasehat Snouck Hurgronje IX*, h. 1623.

gembira mendengar bahwa buku Sayyid Utsman tersebut dapat membantu mengurangi jumlah penganut tarekat di Banten.²⁰ Ini menunjukkan bahwa karangan Sayyid Utsman memiliki pengaruh yang sangat besar bagi masyarakat saat itu dan tentu saja berharga bagi pemerintah.

B. Karya Sayyid Utsman di Bidang Teologi

Diantara keistimewaan Sayyid Utsman yang dapat kita lihat adalah produktivitasnya yang tiada henti dalam menulis yang berlangsung sampai usianya 90 tahun. Buku pertamanya berkenaan dengan pedoman *Manasik Haji dan Umrah*, diterbitkan tahun 1875; dan buku terakhir adalah *Fardu Nasihat*; terbit tahun 1912. Buku pertama, dimaksudkan untuk memberikan pengajaran ibadah haji dan umrah yang pada saat itu menunjukkan peningkatan yang signifikan. Sedangkan buku terakhir ditulis pada usianya yang ke 90 tahun; dua tahun sebelum ia meninggal dunia.

Buku-buku yang ditulis Sayyid Utsman terdiri dari dua macam; yang berbahasa Arab dan yang berbahasa Melayu; tetapi ada juga yang ditulis dalam bahasa Sunda atau Jawa. Biasanya buku seperti ini dialihbahasakan oleh orang-orang yang dekat dengan Sayyid Utsman. Dari semuanya, jumlah buku yang berbahasa Melayu lebih banyak dari yang berbahasa Arab. Dengan menggunakan bahasa Melayu tulisan Arab, tampaknya

²⁰ Gobee dan C. Adriaanse, *Nasehat-Nasehat Snouck Hurgronje IX*, h. 1627.

Sayyid Utsman ingin memberikan kemudahan kepada masyarakat untuk dapat membacanya. Keinginan ini hampir terdapat dalam setiap bagian pendahuluan tulisannya. Hampir semua buku tersebut dicetak di Betawi, di percetakan litografis miliknya. Tetapi ada juga yang dicetak di tempat lain.²¹ Bahkan, banyak buku Sayyid Utsman yang tersebar sampai ke Sumatera, Kalimantan dan Madura.²²

Ketika van den Berg menulis karyanya tentang masyarakat Arab Hadhramaut, dalam bahasannya tentang Sayyid Utsman, ia telah mengurutkan 38 judul karangan Sayyid Utsman.²³ Tetapi menurut Steenbrink, karangan Sayyid Utsman berjumlah sekitar 50 buah. Sepertiganya ditulis dalam bahasa Arab dan yang lain ditulis dalam bahasa Melayu untuk keperluan agama.²⁴ Azyumardi sendiri pernah mengatakan bahwa karangan Sayyid Utsman berjumlah sekitar seratus judul. Tulisannya lebih banyak menelaah masalah hukum (fikih). Tetapi perhatian lain juga diberikan kepada masalah teologi (akidah), akhlak, sufisme, hadis, doa-doa serta bahasa Arab.²⁵ Sementara itu katalog Perpustakaan Nasional

²¹ Di Menado, karya Sayyid Utsman yang berjudul *Sinar Istirlam Pada Menyatakan Serikat Islam* dicetak oleh penerbit Liem Oei Tjong & Co. Buku ini adalah hasil translitetasinya dari bahasa Melayu dengan tulisan Arab yang dilakukan oleh Miden Towidjojo, Presiden Serikat Islam di Menado.

²² Abdul Aziz, *Islam dan Masyarakat Betawi*, h. 61.

²³ Berg, *Hadramaut*, h. 106-108.

²⁴ Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 135.

²⁵ Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 14.

(PNRI) mengurutkan lebih dari 120 karangan Sayyid Utsman. Di samping itu, beberapa karya Sayyid Utsman penulis dapatkan dari keturunannya. Dengan jumlah ini, kita dapat membuktikan bahwa produktivitas Sayyid Utsman dalam menulis memang sangat tinggi.

Dalam bidang akidah, karya tulis Sayyid Uthman mungkin lebih banyak mengarah kepada kritiknya terhadap berbagai penyimpangan akidah yang dilakukan masyarakat daripada menerangkan lebih detail masalah-masalah kalam (teologi). Kritik tersebut ia alamatkan kepada mereka yang baik karena tradisi sinkretik-klenik maupun kurangnya pengetahuan tentang Islam, dianggap masih melakukan penyimpangan akidah kepada Allâh SWT.

Buku Sayyid Uthman yang berisi pembahasan tentang kalam (teologi) adalah *Risalah Sifat Dua Puluh* dan *al-'Aqd al-Farîd fi Ba'di Masa'il al-Tauhid*. Yang disebut pertama, seperti judulnya, merupakan buku dasar bagi mereka yang ingin mengenal sifat-sifat Allâh. Buku ini dibuat tidak dengan alasan khusus, kecuali sebagai bahan pengajaran untuk mengenal sifat *wajib*, *mustabil* dan *jâiz* bagi Allah. *Risalah Sifat Dua Puluh* juga merupakan buku akidah pertama yang dibuat pada tahun 1880. Di samping berisi uraian tentang sifat-sifat *wajîb*, *mustabîl* dan *jâiz* bagi Allâh dan Rasul-Nya, buku ini juga membahas rukun Islam dan rukun Iman

serta makna dua kalimat syahadat.²⁶

Buku kedua, *al-'Aqd al-Farīd*, ditulis pada tahun 1896, juga berisi penjelasan istilah-istilah teologis seputar tentang sifat-sifat Allah. Tidak seperti *Sifat Dua Puluh* yang berbahasa Melayu, *al-'Aqd al-Farīd* ditulis dengan memakai bahasa Arab dan dipinggirnya diberi terjemahan bahasa Melayu. Menurut Sayyid Uthman, *al-'Aqd al-Farīd* ditulis karena sebelumnya telah terjadi perbedaan pendapat di kalangan masyarakat. Perbedaan pendapat tersebut berkisar pada pemahaman terhadap arti antara *wājib 'aqlī* dengan *wājib syar'ī*, *wājib zātī* dengan *wājib 'ardī*, serta pada kata *jāiz* yang bersinonim kata *mumkin* dengan pemakaian dalam kata *jāiz 'aqlī*.²⁷ Hal ini timbul setelah mereka mempelajari beberapa buku ilmu kalam yang dikarang oleh ulama-ulama besar. Selain itu juga timbul karena ada beberapa ulama atau guru yang mengajarkan akidah dengan memakai buku-buku tersebut.

Karya Sayyid Uthman tentang masalah-masalah bid'ah dalam bidang akidah juga dapat kita temukan dalam bukunya yang

²⁶ Cetakan kedua buku ini dilakukan sekitar tahun 1906 (1324 H). Buku ini juga dicetak ke dalam bahasa Jawa dengan judul *Ini Kitab Sifat Rongpoeloeh Serta Sakene Roekoene Islam lan Roekoene Iman* sekitar tahun 1892 (1310 H). Pada tahun 1935, anak Sayyid Uthman Bin Yahya, Hasan bin Usman bin Yahya, membuat *Syair Kitab Sifat Dua Puluh*. Buku syair yang dibuat Hasan bin Usman ini diambil dari kata-kata Sayyid Uthman Bin Yahya sendiri. Seluruh bab dan bagian di dalamnya tidak berbeda dengan *Risalah Sifat Dua Puluh*. Hanya saja Hasan mengatakan bahwa tujuannya membuat syair tersebut hanyalah untuk mempermudah pemahaman masyarakat yang hendak membaca buku ayahnya.

²⁷ Sayyid Uthman Bin Yahya, *al-'Aqdu al-Farīd*, h. 2.

berjudul *Manhaj al-Istiqâmah fi al-Dîn bi al-Salâmah* dan *Najât al-akhyâr min al-Wuqû' ilâ al-Ightirâr*. Khusus dalam *Manhaj al-Istiqâmah*, kritik Sayyid Uthman lebih banyak menyoroti tradisi masyarakat Islam yang bersifat sinkretik dan klenik. Sedangkan dalam *Najât al-Akhyâr*, tulisan Sayyid Uthman ditujukan kepada orang-orang yang secara salah memahami konsep *ghurûr* (tipu daya).

Sikap tegas Sayyid Uthman terhadap penyimpangan akidah dalam perkara ‘Surat Wasiat’, juga dapat kita lihat dalam karyanya *al-Nasîḥah al-Mardīyyah fi al-Radd ‘ala al-Wasīyyah al-Manâmiyyah*; dan *al-I’lân bi al-Nasîḥah al-Matlûbah*. Dua buku ini memaparkan kesalahan-kesalahan dalam perkara ‘Surat Wasiat’ yang menurut Sayyid Uthman juga dapat merusak akidah masyarakat Islam.

Fenomena lain yang berkembang pada masa Sayyid Uthman , khususnya akhir abad 19 dan awal abad 20 adalah tersebarnya faham rasionalisme-modernisme dan berkembangnya dua mazhab baru, Wahhabi dan Rafidhah (Syiah). Sebagai ulama tradisional yang konservatif, faham tersebut dianggap dapat merusak akidah umat Islam sehingga wajib bagi Sayyid Uthman untuk menerangkannya kepada masyarakat. Dalam masalah ini Sayyid Uthman membuat enam buah buku, yaitu *Tarîq al-Salâmah min âl-Khusrân wa al-Nadâmah*; *Salâmat al-Muslimîn min al-Ibtidâ’ fi al-Dîn*; *Faṣl al-Khiṭâb fi Bayân al-Ṣawâb*; *I’ânat al-Mustarsyidîn*; *Ṣaun al-*

Dîn ‘an Nazaghât al-Mudillîn; ‘Ain al-Haqq wa Fasl al-Khitâb; dan al-Haqq al-ladzî Yajibu Ittibâ’uhu fî al-Dîn.

Hampir seluruh karya Sayyid Uthman di atas merupakan respon terhadap persoalan yang terjadi pada masanya. Beberapa hal dipandang penting untuk kemudian dijelaskan kembali dalam dua atau tiga buku. Bahkan beberapa buku sengaja ditulis dalam bahasa Arab (bukan seperti biasa dalam bahasa Melayu) karena ditujukan kepada masyarakat yang lebih khusus. Karena itu, kita akan melihat banyak pengulangan yang dilakukan Sayyid Uthman ketika ia hendak menjelaskan suatu masalah. Dan ketika persoalan itu masih berjalan, ia juga merasa perlu menjelaskannya kembali dalam buku yang ia tulis di kemudian waktu.

C. Latar Historis Islam di Indonesia abad 19 dan Abad 20

Dalam teori mengenai kedatangan Islam di Indonesia, mayoritas ahli sejarah mengatakan bahwa ia tersebar dengan cara yang damai, tidak dalam bentuk penetrasi atau ekspansi militer seperti yang terjadi di Afrika Utara, Persia atau India. Islam datang melalui sentuhan para sufi dan para pedagang yang masuk dan menyebar ke seluruh daerah di Indonesia. Peran serta kaum sufi dalam proses Islamisasi berasal dari pemikiran bahwa Islam yang masuk ke Indonesia (abad 13) adalah Islam yang telah

dipengaruhi oleh dominasi sufisme pasca kehancuran Baghdad tahun 1258 M.²⁸

Islamisasi di Indonesia kemudian menemui sudut penting terutama ketika berhadapan dengan budaya lokal; budaya maritim di daerah pantai dan budaya agraris di daerah pedalaman. Dengan dua budaya ini maka corak Islam di Indonesia mengalami dualisme; di pantai, Islam tampil sebagai agama yang formal dan ortodoks; sedangkan di pedalaman, Islam tampil sebagai agama yang sinkretik dan mistik.²⁹

Sudut penting lain yang dihadapi Islam di Indonesia adalah berhubungan dengan kondisi sosial, ekonomi, religiositas

²⁸ Abad-abad pertama Islamisasi Indonesia bersamaan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat. Dalam masa ini bermunculan tokoh-tokoh sufi terkenal seperti al-Ghazali (w. 1111 M), Ibn 'Arabi (w. 1240 M), Abd al-Qadir Jailani (w. 1166 M), Suhrawardi (w. 1167 M), Najm al-Din al-Kubra (w. 1221 M), Abu Hasan al-Syadzili (w. 1258 M). Sementara itu tarekat Rifa'iyah telah mapan sebagai tarekat menjelang tahun 1320 M; Khalwatiyah menjelma menjadi tarekat lebih kurang pada tahun 1300 dan 1450 M; Naqsabandiyah dengan pendirinya Bahâ' al-Din Naqsabandi (w. 1389 M) dan Abdullah al-Syattar dengan tarekat Syattariyah (w. 1428 M). Lihat : Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung, Mizan, 1995) h. 188.

²⁹ Hal ini diperkuat dengan pernyataan Clifford Gertz bahwa suatu versi kepercayaan muslim yang lebih ortodoks memang sudah menjadi karakteristik penduduk pesisir utara dan kelas pedagang di kota-kota kecil Jawa yang tersebar di seantero kota besar dan kecil di seluruh Jawa sejak masuknya Islam ke pulau itu di abad 15. Lihat Clifford Gertz, *Abangan Santri Priayi Dan Masyarakat Jawa* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1981) h. 178. Lihat juga Taufik Abdullah (ed), Pengantar Islam Sejarah dan Masyarakat, dalam *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1987) h. 4.

dan persoalan politik. Islam bukan saja diterima sebagai agama bagi para pedagang, tetapi juga bagi para petani dan tuan tanah serta penguasa daerah yang menguasai sentra-sentra ekonomi. Islam sekaligus diterima dalam suatu religiositas masyarakat yang masih bercampur dengan tradisi Hindu dan Budha. Dengan demikian proses dan selanjutnya perkembangan Islamisasi di Indonesia menyimpan banyak fenomena yang menarik; yang tentu saja mempengaruhi keberagaman masyarakat sampai abad 19.³⁰ Variasi yang tercipta dalam proses ini lebih lanjut menimbulkan akulturisasi; Islam diterima karena ia bersesuaian dengan budaya masyarakat.³¹

Catatan sejarah juga menunjukkan bahwa Islam diterima dalam lingkungan masyarakat Indonesia karena sifatnya yang dinamis. Usaha-usaha yang dilakukan Wali Songo di Jawa yang

³⁰ Dinamika perkembangan Islam di Indonesia sebelum abad 19, khususnya pada abad 16-17 mempunyai fenomena yang sangat menarik. Di sini, Islam Indonesia selalu dihubungkan dengan pencapaian kaum sufi menyebarkan Islam secara damai. Kisah-kisah tentang Wali Sanga di Jawa (abad 16) mengisyaratkan bahwa penetrasi Islam tidak mendapat tantangan dari budaya lokal. Di Aceh, dinamika tersebut menjadi lebih menarik lagi dengan adanya perdebatan antara Islam yang dikembangkan oleh para sufi heterodoks dengan Islam yang diajarkan para sufi ortodoks. Nama-nama seperti Hamzah Fansuri dan Sumatrani yang dilawankan dengan Sinkli dan Raniri, menghiasi perdebatan klasik antara kaum sufi spekulatif dan ulama tradisional.

³¹ Menurut Koentjaraningrat, gagasan-gagasan mistik memang mendapat sambutan hangat di Jawa, karena sejak zaman sebelum masuknya agama Islam, tradisi kebudayaan Hindu Budha yang terdapat di sana sudah didominasi oleh unsur-unsur mistik. Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta, 1984) h. 53.

sukses pada abad 16, menghasilkan penerimaan Islam yang tidak bertentangan dengan budaya dan tradisi setempat. Sambutan hangat penerimaan Islam juga diungkapkan karena gagasan-gagasan mistik yang dibawa oleh para wali mempunyai sandaran budaya yang sudah kental dalam masyarakat. Sekalipun demikian, penekanan terhadap Islam yang murni (ortokodoks) juga menjadi bagian penting dari proses Islamisasi tersebut.

Penerimaan terhadap gagasan-gagasan mistik mewarnai Islam di Indonesia pada abad 17 dan 18 M. Di Aceh, Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Sumatrani memperkenalkan gagasan *wujudiyah* tentang Tuhan. Tetapi usaha ini mendapatkan perlawanan dari al-Raniri dan Sinkli yang lebih memilih harmonisasi antara sufisme dan syari'ah. Harmonisasi ini pada akhirnya berhasil menyatukan jaringan dan menyebar ke berbagai daerah di Indonesia sampai pada abad 18 melalui tarekat, wadah gerakan sufisme secara komunal. Seperti yang diperkenalkan oleh Yusuf Makassar melalui tarekat Khalwatiyah,³² harmonisasi antara sufisme dan syari'ah melalui tarekat Sammaniyah juga

³² Al-Makassari menghasilkan 29 buah karangan yang secara umum menekankan bahwa jalan sufistik hanya bisa ditempuh dengan total komitmen, baik secara lahir atau batin melalui jaran hukum Islam. Dia berpendapat bahwa komitmen seseorang terhadap syariat bahkan lebih baik daripada melakukan sufisme tetapi mengabaikan hukum Islam. Dia bahkan lebih jauh mengklasifikasikan *zindiq* dan *mulhid* sebagai orang-orang yang mempercayai bahwa mereka akan mampu mendekati diri kepada Tuhan tanpa mempraktekkan ibadah-ibadah dan ritual seperti shalat dan puasa. Lihat, Azra, *Islam Nusantara*, h. 129.

dilakukan oleh al-Falimbani³³. Jaringan ini pada akhirnya mampu menangkal sufisme filosofis yang diperkenalkan Hamzah Fansuri dan Sumatrani; dan tentu saja diterima secara luas oleh masyarakat. Sampai pada abad 19, jaringan inipun terus-menerus menemukan perannya di tangan ulama, seperti yang dilakukan oleh Arsyad al-Banjari.³⁴

Di sisi lain, sejak pertengahan abad 19, Islam Indonesia juga secara bertahap mulai menanggalkan corak sinkretiknya dan sedikit demi sedikit bergerak menuju kemurnian (ortodoks).³⁵ Gerakan ortodoksi ini dilakukan dalam dua hal yaitu diterimanya tarekat dan penghapusan terhadap bid'ah.³⁶ Pada perkembangan

³³ Dua karya penting al-Falimbani, *Hidâyat al-Sâlikîn* dan *Sair al-Sâlikîn*, menekankan prinsip-prinsip keimanan dalam Islam dan kewajiban-kewajiban dalam agama yang harus menjadi komitmen setiap pengikut sufisme. Ia percaya bahwa rahmat Tuhan dapat diraih hanya melalui keimanan yang benar kepada ketauhidan Tuhan Yang Mutlak dan kepatuhan total terhadap prinsip-prinsip syari'at. Azra, *Islam Nusantara*, h. 130.

³⁴ Arsyad al-Banjari pernah memberikan fatwa syirik kepada seseorang yang bernama Haji Abdul Hamid Abulung yang mengajarkan faham *wujudiyah mulhid* kepada masyarakat di daerahnya. Dengan keputusan ini, Abulung akhirnya dihukum mati oleh Sultan Tahmidullah. Lihat : Azra, *Islam Nusantara*, h. 133.

³⁵ Husnul Aqib Suminto, "Islam di Indonesia; Sinkretisme, Pemurnian dan Pembaharuan", dalam *Studia Islamika* (Jakarta, No. 21, tahun IX, 1985) h. 19.

³⁶ Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat*. h. 5. Pada pertengahan abad ini, usaha sungguh-sungguh diperlihatkan dengan makin diterimanya tarekat Naqsabandiyah dan Qadiriyyah sebagai wadah bagi praktek keberagamaan masyarakat Islam. Dua tarekat ini juga menekankan pentingnya pengamalan Islam secara total dan menghindari pemikiran-pemikiran spekulatif. Untuk keterangan masalah ini akan dibicarakan pada bab V.

selanjutnya terutama pada akhir abad 19, disebabkan pertemuan dengan budaya Barat yang lebih modern, Islam di Indonesia juga memperlihatkan usahanya untuk menyesuaikan diri (modernisasi) dengan tuntutan dunia yang sedang berkembang.

Gerakan ortodoksi dan modernisasi ini masih terjadi sampai awal abad ke 20. Sepanjang abad 19 saja, perkembangan tarekat di Indonesia menunjukkan peningkatan yang signifikan. Munculnya tarekat Naqshabandiyah dan Qadiriyyah memberi tekanan dalam perkembangan Islam Indonesia yang berlandaskan prinsip dan tata aturan syariat Islam (*syari'ah oriented*). Sementara kritik dan upaya untuk menghapuskan bid'ah atau tradisi sinkretik dalam pola keberagamaan masyarakat, juga menjadi tujuan dalam gerakan pemurnian yang dijalankan kaum Paderi dan di kemudian waktu dalam gerakan pembaharuan oleh organisasi modern yang bernama Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis).

Dari aspek pendidikan keagamaan, sampai abad 19 pusat perhatian masyarakat adalah dua kota suci Islam, Makkah dan Madinah. Disamping sebagai pusat spiritual, dua kota ini juga menjadi poros pengajaran Islam tradisional.³⁷ Bagi masyarakat

³⁷ Kedudukan kota Makkah dan Madinah sebagai pusat pengajaran tradisional, khususnya bagi Indonesia, dengan sangat baik dijabarkan oleh Azyumardi Azra dalam studinya tentang jaringan ulama Nusantara abad 17-18 M. Dalam studi tersebut, Azra mengemukakan beberapa bukti bahwa tradisionalisme yang berkembang di Indonesia disemangati oleh kecenderungan ulama Nusantara untuk mengambil bagian dalam tarekat Qadiriyyah atau

Islam Nusantara, pelaksanaan ibadah haji adalah langkah awal yang sangat tepat untuk mendapatkan pengajaran tersebut.

Meningkatnya jumlah muslim Nusantara yang pergi haji mengakibatkan hubungan dengan pusat-pusat ortodoksi Islam juga meningkat. Setidaknya, sejak pertengahan abad 19, banyak anak-anak muda dari Jawa yang tinggal menetap beberapa tahun di Makkah dan Madinah untuk kemudian memperdalam pengetahuan keagamaan mereka. Selain itu juga banyak diantara mereka menjadi ulama terkemuka dan mengajar di Makkah atau Madinah.

Selain itu, mereka juga diyakini telah membawa ajaran-ajaran Islam ortodoks. Dugaan bahwa mereka terpengaruh dengan pola keberagaman di tanah suci dibenarkan Snouck yang memandang mereka sebagai ulama yang dicari-cari oleh bangsanya yang datang dari berbagai daerah untuk mempelajari hukum dan ajaran Islam.³⁸ Kita dapat membuktikan hal ini dari studi biografis tentang para tokoh dan kiayi yang menjadi murid dari guru atau syekh di Makkah dan Madinah. Beberapa nama dapat kita sebutkan misalnya Kiayi Haji (KH) Hasyim Asy'ari, Jombang; KH. Khalil, Madura atau KH. Asnawi, Pandeglang

Naqsbandiyah; dua tarekat yang menekankan aspek syari'ah dalam pencapaian mereka kepada Tuhan.

³⁸ Snouck Hurgronje, "Politik Haji" dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VIII* (Jakarta, INIS, 1993) h. 106.

Banten yang belajar dari syekh Nawawi al-Bantani.³⁹ Mereka menghabiskan waktu yang cukup lama sebelum kembali ke daerahnya masing-masing.

Pada akhir abad 19, sarana pendidikan keagamaan saat itu memang sudah berbentuk lembaga.⁴⁰ Pesantren, yang mirip dengan *perguruan* pada masa pra-Islam memiliki tokoh sentral kiayi yang kehidupan dan perilakunya menjadi pedoman bagi santri. Selain dihormati, kiayi juga disegani dan mendapatkan kedudukan tinggi di kalangan masyarakat.

Karena posisi guru atau kiayi secara tradisional sangat penting dalam proses pendidikan masyarakat, maka pencitraan seorang kiayi juga menjadi masalah utama. Pada abad 19, kiayi, identik dengan sebutan haji. Posisi ini penting di mata masyarakat karena pada umumnya pengajaran agama akan selalu diwakilkan kepada mereka. Tugas seorang kiayi dengan demikian adalah mengawasi perkembangan keagamaan penduduk. Tidak jarang,

³⁹ Didin Hafiduddin, "Tinjauan atas Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara" dikutip dari Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung, Mizan, 1987) h. 41.

⁴⁰ Dalam tahun-tahun 1860-an jumlah pesantren di seluruh pulau Jawa diperkirakan sekitar 300 buah, hanya beberapa saja yang mempunyai lebih dari 100 santri. Diantaranya yang paling terkenal adalah pesantren Lengkong dan Punjul di Cirebon, Daya luhur di Tegal, Brangkal di Bagelan, Tegal Sari dan Banjarsari di Madiun dan Sida Cerma di Surabaya. Diantara pesantren itu ada yang didirikan pada abad 18. Lihat, Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984) h. 223.

kiayi menempati kedudukan yang tinggi dalam struktur kemasyarakatan.⁴¹

Salah satu lembaga pendidikan dan pengajaran Islam yang sudah ada pada abad 19 adalah *langgar* atau *surau* yang lebih banyak berada di desa. Lembaga ini biasanya hanya mengajarkan *qirâ`at al-Qur`an* (membaca al-Qur`an). Menurut Steenbrink, selain bersifat individual, pengajaran model ini lebih menekankan aspek ibadah ketimbang aspek moral.⁴² Guru yang mengajarnya disebut *guru ngaji*. Tidak jarang mereka juga adalah para haji yang setelah kembali dari Makkah mendirikan langgar di desanya dan mengajar. Snouck mengomentari dengan tajam bahwa “para haji pemakai serban yang menjadi guru-guru agama di desa-desa, yang menyerupai para guru ngaji di langgar-langgar, yang memberi pelajaran kepada muridnya tidak lebih dari pada hanya membaca al-Qur`an semacam burung beo.”⁴³ Keberadaan mereka tentu saja

⁴¹ Misalnya dilaporkan Mas'ud bahwa di Jawa pada abad 19, kepemimpinan kiai dalam pesantren demikian unik, dalam arti menjaga ciri-ciri tradisional pramodern seperti hubungan intim guru-murid yang didasarkan lebih pada suatu sistem kepercayaan dari pada hubungan *patron-client* yang berkembang luas di masyarakat. Para santri menerima kepemimpinan kiai karena percaya pada konsep dalam masyarakat Jawa, yaitu berkah atau barokah yang didasarkan atas doktrin keistimewaan status seorang alim dan wali. Lihat, Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, h. 15.

⁴² Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 152.

⁴³ Hurgonje juga mengatakan bahwa diantara beberapa orang Islam yang telah menunaikan haji, sebagian besar adalah para haji biasa yang memiliki sedikit pengetahuan tentang Islam. Mereka berangkat ke Makkah hanya untuk menunaikan haji. Mereka tinggal di

tidak dapat disamakan dengan para ulama yang memiliki jaringan intelektual dan hubungan ilmiah dengan beberapa ulama Timur Tengah.

Sementara itu peran masjid sebagai tempat pengajaran agama, khususnya pada abad 19 dan awal abad 20, mendapat perhatian dalam laporan Pijper.⁴⁴ Menurutnya, pelajaran agama di masjid diberikan khusus kepada orang dewasa. Selain tentang wudhu, shalat, pelajaran halal dan haram, juga diberikan pelajaran hadis, fikih, *ushuluddin* atau tasawuf. Waktu yang digunakan biasanya adalah setelah shalat Subuh atau antara selesai shalat Maghrib sampai waktu 'Isya.⁴⁵

Selain langgar, surau atau masjid, lembaga pesantren mungkin adalah yang paling berpengaruh dalam sistem pendidikan dan pengajaran agama pada masa itu. Lembaga ini—sebagai kelanjutan dari pendidikan dasar—secara khusus

tanah suci kurang lebih selama tiga tahun, waktu yang dapat membuat orang dapat sedikit memahami bahasa Arab sehari-hari, dan mereka dapat belajar terutama menyangkut pelaksanaan ibadah haji sehari-hari seperti sholat, bacaan zikir dan membaca al-Qur'an. Jika pelaksanaan haji telah usai mereka pulang ke negeri asal mereka dengan membawa sedikit pengetahuan, fanatisme dan pengalaman dari pada sewaktu mereka meninggalkan tanah air. Hurgronje, *Politik Haji*. h. 106.

⁴⁴ Pijper adalah pejabat pemerintah Belanda yang mengepalai *Kantoor voor Indonesische Zaken*. Pada tahun 1925 ia dikirim ke Indonesia sebagai ahli dalam bahasa-bahasa daerah di Indonesia.

⁴⁵ G.F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950* (terj. Tudjimah), (Jakarta, UI Press, 1984) h. 61-62. Dalam laporan ini, Pijper mengambil contoh dari masjid yang ada di Jakarta, Sukabumi, Cianjur, Yogyakarta dan Surakarta.

bertujuan menciptakan santri yang menguasai ilmu-ilmu keislaman. Ilmu-ilmu keislaman yang diberikan jauh lebih banyak dari pada di masjid. Sedangkan kitab yang dipakai adalah kitab-kitab yang berbahasa Arab. Pada akhirnya, pada santri yang belajar di lembaga ini juga diharapkan dapat mengajarkan ilmu yang diperolehnya selama di pesantren dengan menjadi guru pesantren atau guru kitab.⁴⁶

Posisi pesantren sebagai tempat belajar yang lebih tinggi memang menjadi harapan setiap pelajar. Adakalanya keinginan untuk memperdalam pengetahuan—termasuk bahasa Arab—harus dilanjutkan ke pesantren-pesantren yang tempatnya lebih jauh. Karena itu, kemampuan menguasai bahasa Arab sebagai bahasa utama dalam pengajaran agama, menurut Ricklefs, terbatas hanya pada lingkungan guru-guru agama yang sangat kecil.⁴⁷

Dalam perkembangannya, pendidikan keagamaan pada abad 19 juga menyaksikan banyak macam guru. Steenbrink menyebutkan paling tidak ada lima macam guru yang mengajarkan agama; guru *ngaji* al-Qur`an, guru kitab, guru tarekat, guru untuk ilmu gaib atau penjual jimat serta guru yang tidak menetap di suatu tempat.⁴⁸ Masing-masing memiliki fungsi sendiri.

⁴⁶ Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 153.

⁴⁷ Ricklefs, *Islamisasi*, h. 87.

⁴⁸ Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 152-154.

Guru *ngaji* al-Qur`an—sama dengan komentar Snouck—biasanya hanya mengajarkan membaca al-Qur`an. Penekanan aspek ibadah dalam kriteria ini melebihi dari pada aspek moral dan sosial. Guru kitab berada atau dikenal dalam lingkungan pesantren. Setelah tamat dari guru kitab, murid diharapkan dapat menjadi guru pesantren atau guru *ngaji* al-Qur`an, imam masjid atau penghulu. Sementara itu guru tarekat memberikan pengajaran yang berbeda dari pada guru ngaji atau guru kitab. Para muridnya lebih tua dari para santri biasa. Tidak semua guru pesantren dapat mengajarkan tarekat; kecuali mereka yang memiliki ijazah berupa silsilah guru sampai kepada pendiri tarekat. Untuk guru ilmu gaib atau penjual jimat, Steenbrink mengatakan bahwa banyak diantara mereka yang berasal dari guru kitab bahkan guru tarekat.⁴⁹ Sedangkan guru yang tidak menetap di suatu tempat (disebut *kiayi keliling*) dapat dibagi dua; *pertama*, orang Arab atau Indonesia yang mencari calon haji untuk mereka sendiri atau untuk syekh haji tertentu. Mereka juga memberikan ceramah agama, menjual jimat, air zamzam dan tasbih. *Kedua*, golongan yang masih mengikuti kebiasaan lama sebagai pertapa;

⁴⁹ Menurut Deliar Noer, guru tarekat sering menjual azimat (jimat) atau penangkal untuk menjauhkan kejahatan atau roh-roh halus yang jahat, ataupun untuk maksud-maksud lain. Ia sering pula bertindak sebagai dukun. Kerap kali pula terjadi bahwa si murid harus mengantarkan berbagai pemberian atau hadiah kepada sang guru sebagai “bayaran” untuk ilmu yang diperoleh si murid dari gurunya. Noer, *Gerakan Modern*, h. 13.

pergi dari suatu gua ke gua lain bersama dengan beberapa orang murid pilihannya saja.

Deskripsi ini menunjukkan bahwa pola pengajaran agama di Indonesia pada abad 19 dilakukan secara bertahap; dimulai dari anak-anak dengan pengajian al-Qur`an dan kemudian setelah tamat diajarkan dalam suatu pesantren.⁵⁰

D. Pola Pengajaran Ilmu Akidah Pada Abad 19 dan 20

Pada abad ini kita juga bisa melihat bagaimana pola pengajaran tentang sifat Allâh dan Rasul-Nya serta masalah rukun Islam dan rukun Iman yang dilakukan oleh para ulama terutama sampai abad 19 dan 20. Mereka adalah para ulama yang memiliki otoritas tinggi dalam bidang teologi, seperti Imam al-Sanusi, Syaikh al-Fadhali, Syaikh al-Bajuri (w.1844) dan Syaikh Ahmad al-Makki. Sementara dari kalangan ulama Hadrami, nama-nama seperti Syaikh Salim bin Sumair (w.1854), Sayyid ‘Abdullah bin Husein bin Thahir (w.1855), Sayyid Ahmad bin Zein al-Habsyi (w.1834) juga banyak mengisi ruang sejarah perkembangan teologi. Ulama Melayu lainnya yang turut dalam kategori ini juga patut diikutkan, misalnya Syaikh Nawawi al-Bantani yang banyak melakukan penjelasan (*syarh*) kepada kitab-kitab sebelumnya, serta Zain al-‘Abidin bin Muhammad al-Fathani.

⁵⁰ Dua tahap ini juga berlaku untuk beberapa negara seperti Mesir yang mengenal *kuttâb* sebagai tempat pengajaran al-Qur`an dan *ma`had* (pesantren) sebagai kelanjutannya.

Deskripsi tentang masalah-masalah teologi, dapat kita lihat dalam *Kifāyat al-‘Awām* karya Syaikh al-Fadhali; “bahwa setiap orang Islam wajib mengetahui lima puluh akidah; setiap satu akidah harus diketahui dengan dalilnya baik secara global atau rinci. Lima puluh akidah tersebut adalah prinsip-prinsip yang dikandung dalam tiga bagian hukum akal; *wājib*, *mustahîl* dan *jâiz*.⁵¹ Penjelasan yang sama juga dapat kita temui dari perkataan Imam al-Sanusi yang menegaskan bahwa mengetahui sifat Allâh dan Rasul-Nya adalah kewajiban yang bersifat syariat.⁵² Bahkan al-Fadhali kembali mengatakan bahwa memahami tiga hukum akal tersebut adalah esensi dari akal itu sendiri. Orang yang tidak mengetahuinya berarti ia tidak berakal.⁵³ Kewajiban secara syariat dalam mengetahui sifat-sifat Allâh dapat difahami karena yang membuat ketentuan hukum tersebut adalah Allâh.⁵⁴

Sementara itu Syaikh Salim bin ‘Abdullah bin Sumair (w.1854) dalam *Safīnat al-Najāh* juga memberikan penjelasan

⁵¹ Yang dimaksud dengan 50 akidah adalah terdiri dari 20 sifat *wajib* bagi Allâh, 20 sifat *mustahîl* Allâh, 1 sifat *jâiz* Allâh, 4 sifat *wājib* bagi Rasul, 4 sifat *mustahîl* bagi Rasul dan 1 sifat *jâiz* bagi Rasul. Syaikh al-Fadhali, *Kifāyah al-‘Awām*, (tk, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, tt) h. 15,19. Hal ini juga sama seperti yang dapat dilihat pada risalah *Sifat Dua Puluh* karangan Sayyid Uthman Bin Yahya.

⁵² Dalam ulasan Syaikh al-Bajuri, hal ini disebabkan karena prinsip yang dipegang teguh oleh kalangan Asy’ariyah bahwa hukum ditetapkan oleh syariat sekalipun dengan persyaratan dari akal. Lihat, Syaikh al-Bajuri, *Syarh al-Sanūsiyah* (tk, Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt) h. 14.

⁵³ al-Fadhali, *Kifāyat al-‘Awām*, h. 23.

⁵⁴ al-Bajuri, *Syarh Kifāyat al-Awām* (tk, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, tt) h. 13.

tentang rukun Islam dan rukun Iman. Dalam kitab itu ia menjelaskan masalah-masalah ibadah lainnya yang sangat penting bagi para pelajar pemula.⁵⁵ Risalah ini kemudian diperjelas Nawawi al-Bantani dalam *Kâsyifah al-Sajâ*. Mengutip al-Bajuri, Nawawi mengatakan bahwa Islam berarti mengikuti (*inqiyâd*) semua hukum yang telah disyariatkan; atau Islam adalah mengamalkan hukum-hukum syariat. Sedangkan dalam rukun Iman, Nawawi mengatakan bahwa iman memiliki lima derajat; iman taklid, iman ilmu, iman ‘*iyân*, iman haq dan iman hakikat. Yang wajib bagi setiap orang adalah dua derajat yang pertama, sedangkan yang lainnya hanya dikhususkan kepada orang-orang yang memiliki pengetahuan ketuhanan (*al-‘ulûm al-rabbâniyah*).⁵⁶

⁵⁵ Salim bin Sumair, *Saffinat al-Najâh* (tk, Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah, tt) h. 5. Ia hanya menjelaskan rukun Islam itu adalah mengucapkan dua kalimat syahadat, melakukan shalat, puasa, mengeluarkan zakat dan pergi haji. Dalam rukun Iman, dijelaskan yaitu percaya kepada Allâh, Malaikat, Rasul, Kitab, hari Akhir serta qadha dan qadar Allâh. Selanjutnya penjelasan kitab ini mengarah kepada persoalan ibadah seperti shalat dan syarat-syaratnya. Karena sederhana dan tampak mudah, *kitâb Saffinat al-Najâh* sangat disukai di kalangan pesantren dan madrasah. Menurut Kareel Stenbrink, buku *Saffinat al-Najâh* saat itu mampu mengisi kekosongan kitab di pasaran, karena isinya yang sederhana, pendek dan mudah. Lihat Kareel Stenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19* (Jakarta, Bulan Bintang, 1984) h. 134.

⁵⁶ Muhammad al-Nawawi, *Syarh Kâsyifat al-Sajâ*, (tk, Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah, tt) h. 9.

Risalah lain adalah *al-Riyâd al-Badî'ah*⁵⁷ yang berada dipinggir (*hâmis*) buku *Safînah* juga menyebutkan bahwa adalah kewajiban bagi setiap orang mukallaf sekalipun Islam dan imannya masih lemah untuk mengetahui rukun Islam dan rukun Iman.⁵⁸ Mereka berkewajiban mengetahui sistem keimanan berupa meyakini sifat-sifat Allâh dan Rasul-Nya, baik sifat wajib, mustahil atau jaiz.

Penjelasan lain juga diberikan oleh guru Sayyid Uthman , yaitu Sayyid Abdullah bin Husein bin Thahir dalam *Sullam al-Taufîq*. Dalam buku yang juga di-*syarah* oleh Syaikh Nawawi Banten ini, Sayyid Abdullah bin Husein mengatakan bahwa adalah kewajiban setiap orang yang mukallaf untuk masuk dan teguh dalam agama Islam, khususnya dalam menjalankan hukum-hukum Islam. Selain itu juga setiap orang Islam berkewajiban menjaga keislamannya dari *riddah* (keluar dari Islam).⁵⁹ Ketika menjelaskan makna dua kalimat *syahadat*, ‘Abdullah bin Husein menegaskan bahwa arti percaya kepada Allâh adalah percaya bahwa Ia memiliki sifat-sifat seperti *wâhid, ahad, awwal, qadîm, hayy, qayyûm, bâqi, kbâliq, râziq*, dan sebagainya. Sedangkan percaya

⁵⁷ Menurut Martin van Bruinessen, *al-Riyâd al-Badî'ah* adalah kitab yang membahas kewajiban agama. Tidak banyak diketahui mengenai pengarangnya. Ada yang mengatakan namanya Muhammad Hasbullah. Lihat, Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung, Mizan, 1995) h. 122.

⁵⁸ Muhammad Hasbullah, *al-Riyâd al-Badî'ah*, h. 3.

⁵⁹ Abdullah bin Husein bin Thahir, *Sullam al-Taufiq* (tk, Al-Haramain, tt) h. 3 dan 9.

kepada Rasul berarti percaya bahwa Muhammad adalah utusan Allâh untuk seluruh makhluk, berkata benar (*shâdiq*) dalam penyampaian tentang azab dan nikmat kubur, pertanyaan Munkar-Nakir, hari kebangkitan, hisab, balasan, neraka, surga, syafa'at dan sebagainya. Percaya kepada Malaikat, para Rasul, kitab, serta *qadâ`* dan *qadar*, juga merupakan bagian dari makna dua kalimat syahadat.⁶⁰

Selain itu penjelasan tentang sifat wajib, mustahil dan jaiz juga terdapat dalam karangan ulama Melayu, Syaikh Zain al-Abidin bin Muhammad al-Fathani yang berjudul *Miftâh al-Murîd fî 'Ilm al-Tauhîd*. Sekalipun sama dengan penjelasan ulama lainnya tentang sifat Allâh, Zain al-Abidin Fathani, salah seorang ulama dari Patani, terlihat berbeda ketika ia mengatakan bahwa sifat yang wajib bagi Rasul ada tiga yaitu *siddîq*, *amânah* dan *tablîgh*.⁶¹

Persoalan teologis tentang sifat Allâh dan Rasul-Nya serta kewajiban untuk mengetahuinya, merupakan masalah pokok yang selalu menjadi perhatian kalangan ulama kalam, khususnya kaum Asy'ariyah. Masalah ini secara berulang diajarkan kepada masyarakat Islam dari satu generasi ke generasi lain yang menandakan perlunya masyarakat untuk mengetahuinya. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa masalah rukun Islam atau rukun iman, serta sifat wajib, mustahil dan jaiz yang dimiliki Allâh

⁶⁰ Abdullah bin Husein bin Thahir, *Sullam al-Taufiq*, h. 6.

⁶¹ Zain al-Abidin al-Fathani, *Miftâh al-Murîd fî 'Ilm al-Tauhîd* (Surabaya, Bengkulu Indah, tt) h. 5.

dan Rasul-Nya merupakan masalah penting dalam sistem pengajaran ilmu akidah. Sistem ini merupakan mata rantai pengajaran teologis kaum Asy'ariyah yang secara dominan mengambil tempat dalam teks-teks keagamaan di tanah Melayu-Indonesia. Studi yang dilakukan oleh Moh. Nor bin Ngah misalnya, menyebutkan bahwa pengaruh Asy'ari dalam mata rantai pengajaran ini sangat terlihat dalam literatur keagamaan baik dalam bahasa Arab atau Melayu yang dipakai luas dalam masyarakat. Pengaruh ini ia tekankan dalam dua masalah, yaitu diperkenalkannya kategori dari *wājib*, *mustahīl* dan *jāiz* tentang sifat Allāh dan diterimanya konsep *al-kaṣb* (usaha) dalam kehidupan sambil percaya akan kekuasaan Allāh.⁶²

Dengan kata lain, kita dapat memperkirakan bahwa aspek-aspek teologis yang diajarkan oleh para ulama kepada masyarakat Islam di Indonesia sampai pada abad 19 dan 20 hanyalah berkisar pada masalah sifat *wajib*, *mustahil* dan *jaiẓ* bagi Allāh dan Rasulnya.⁶³ Seperti *Risalah Sifat Dua Puluh*, pengajaran akidah yang

⁶² Moh. Noor bin Ngah, "Kitab Jawi; Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars" dalam M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1993* (Jakarta, INIS, 1993) h. 20. Menurut Atho, Rasyidi juga berpendapat bahwa pengaruh pemikiran teologi Asy'ari lebih khusus terdapat dalam karya sastra Jawa seperti *Pati Centini* yang ditulis pada permulaan abad 19.

⁶³ Lihat uraian tentang pola pengajaran Islam yang ditulis oleh Deliar Noer juga mengarah kepada pengajaran sifat 20. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta, LP3ES, 1996) h. 15.

dilakukan oleh Sayyid Uthman juga mengarah kepada hal yang sama. Ia menekankan bahwa pengetahuan untuk mengenal Allâh (*ma'rifat*) adalah pengetahuan yang paling utama. Untuk memperkuat pernyataan ini, ia mengutip pendapat Sayyid Thahir bin Husein yang mengatakan bahwa yang paling pokok dan mendasar adalah mengenal yang Disembah sebelum pelaksanaan ibadah itu sendiri.⁶⁴

Di sini kita juga dapat memperkirakan bahwa pengajaran akidah pada abad 19 dan 20 lebih bersifat praktis. Hal ini dapat difahami mengingat penyebaran buku-buku akidah saat itu lebih didominasi aliran Asy'ariyah yang lebih menekankan kesucian (*tanazzuh*) Allah. Di samping itu, beberapa pelajar dan ulama Indonesia yang kembali dari Haramain pada kurun waktu itu juga lebih berafiliasi kepada syariah dan sufisme ketimbang kepada akidah. Sayyid Uthman sendiri tidak banyak menitikberatkan karyanya dalam bidang akidah. Dua bukunya *Sifat Dua Puluh* dan *al-'Aqd al-Farîd* hanyalah bersifat pengulangan dari karya-karya teologis sebelumnya, baik dari Salim bin Sumair, al-Bajuri, al-Fadhali bahkan al-Sanusi.

⁶⁴ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Sifat Dua Puluh*, h. 3. Syaikh Thahir bin Husein (w. 1241) adalah saudara sekaligus guru dari Syaikh Abdullah bin Husein bin Thahir. Transformasi ilmu dan *khirqah* sufi keduanya sama-sama berasal dari Syaikh 'Abdullah al-Haddad. Lihat, Sayyid Uthman Bin Yahya, *Al-Silsilah al-Nabawiyah fi Asânîd al-Sâdah al-'Alawiyah* (Manuskrip) h. 7-8.

Buku *al-'Aqd al-Farīd* memasukkan teks-teks para ulama yang terpercaya. Menurut Sayyid Uthman, tujuan buku ini adalah memberikan kembali keteguhan hati di kalangan murid dan memberikan pemahaman yang benar mengenai akidah. Setidaknya ada tujuh kitab yang dijadikan sumber acuan Sayyid Uthman, yaitu 1) *Ihyā* dari al-Ghazali, 2) *Syarab Ihyā* oleh Sayyid Muhammad Murtradh al-Zabidi, 3) *Syarab* kitab *Sanūsīyah* oleh al-Dassuqi, 4) *Syarab* kitab *Sanūsīyah* oleh al-Syarqawi, 5) *Syarab* kitab *Sanūsīyah* oleh al-Faijiji, 6) *Syarab* kitab *Sanūsīyah* oleh al-Baijuri, dan 7) *Syarab Kifāyat al-Awām* karangan al-Fadhali oleh al-Baijuri.

Mungkin kita bisa memperkirakan bahwa yang dimaksud dengan buku-buku besar tersebut adalah buku-buku yang dikarang oleh tokoh-tokoh kalam seperti al-Sanusi, al-Dasuqi, al-Syarqawi dan sebagainya. Sekalipun Sayyid Uthman tidak menyebut secara langsung, ulama-ulama besar yang ia maksudkan tentunya adalah mereka yang bukunya tidak dianjurkan untuk dibaca oleh para pelajar pemula. Dalam hal ini, buku akidah yang boleh dibaca pelajar pemula menurut Sayyid Uthman adalah *Risālah* karangan Habib Ahmad bin Zein al-Habsyi dan *Safīnat al-Najāh* karangan Syaikh Salim bin Sumair.⁶⁵

⁶⁵ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Jam'u al-Nafāis li Tahsīn al-Madāris* (tc, tk, tt) hal. 7. Lihat juga daftar kitab yang dirunut oleh Kareel Stenbrink tentang dua kitab ini. Stenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 155. Kriteria ini juga sebenarnya tidak jauh berbeda dengan apa yang

Ditempat lain, Sayyid Uthman juga memberikan batasan yang sangat ketat untuk pelajar pemula bahwa yang layak mereka pelajari adalah masalah sifat dua puluh dan pokok-pokok agama. Pokok-pokok agama yang dimaksud Sayyid Uthman adalah masalah-masalah seputar rukun dan wajib shalat, puasa, zakat dan haji serta beberapa aspek fiqih-ibadah seputar masalah halal dan haram yang sangat perlu difahami.⁶⁶

Sayangnya dalam masalah tersebut Sayyid Uthman tidak menyebutkan nama buku-buku dan ulama-ulama besar yang menjadi sebab perbedaan. Hal ini penting karena pengajaran dan penyebaran buku-buku tersebut sebenarnya dapat menjadi indikator untuk mengetahui lebih jauh bagaimana pemahaman dan pengajaran akidah dalam masyarakat Indonesia pada pertengahan kedua abad 19. Sayyid Uthman juga tidak menyebutkan apakah perdebatan itu mengarah kepada

dikemukakan Van den Berg pada waktu itu. Ia melaporkan bahwa para santri memulai pelajarannya dengan rukun Islam yang lima dan peraturan ibadah dengan teks-teks yang sederhana, seperti *Safinat al-Najâh*, *Sullam al-Taufiq*, *al-Sittîn al-Mas'alah*, *Mukhtasar* oleh *Bâfadhal*, dan *Risâlah* oleh Sayyid Ahmad bin Zein al-Habsyi. Mereka yang melanjutkan pelajarannya akan mengkaji kitab *Minhâj al-Qawîm*, *al-Hawâsyî al-Madînâh*, *Fath al-Qarîb*, *Bajûrî* (syarh *Fath al-Qarîb*), *al-Iqnâ'*, *al-Bujairamî* (syarh *al-Iqnâ'*), *al-Muharrar*, *Minhâj al-Tâlibîn*, *Syarh Minhâj al-Mahallî*, *Fathul Wahhâb*, *Tuhfat al-Muhtâj*, dan *Fath al-Mu'in*. Untuk informasi lebih jauh dapat dilihat pada Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 114.

⁶⁶ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Adâb al-Insân* (Jakarta, al-Maktabah al-Thahiriyah, tt) h. 12.

perdebatan kalam klasik; baik di seputar masalah sifat Tuhan, perbuatan Tuhan, takdir dan sebagainya.

Karena pengajaran ilmu kalam tidak boleh dilakukan secara detail, apalagi terhadap masyarakat awam, maka mempelajarinya tidak dapat membuat orang menjadi bertakwa. Mengambil pendapat al-Ghazali, ia mengatakan bahwa bukanlah jalan untuk menguatkan dan memantapkan iman itu dengan mempelajari ilmu debat (*mujâdalab*) dan kalam, tetapi dengan sibuk membaca al-Quran, mempelajari tafsir, mempelajari hadis dan makna-maknanya serta sibuk mengerjakan kewajiban-kewajiban agama.⁶⁷

Prinsip Sayyid Uthman dalam bidang akidah dapat dikatakan sangat sederhana. Ia mendukung pengajaran akidah sejauh masalah yang diajarkan itu menjadi kewajiban untuk diketahui orang Islam. Pengajaran akidah yang berlebihan kepada masyarakat hanya dapat menimbulkan perselisihan (*al-jadl*) yang tidak bermanfaat. Tetapi ia mensyaratkan kewajiban tersebut dilakukan dengan dalil, sekalipun secara global (*ijmâlî*). Dalil seperti inilah yang kita temukan dalam *Sifat Dua Puluh* yang sengaja ia tulis untuk masyarakat awam.

⁶⁷ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Ṣaun al-Dîn ‘an Nazaghât al-Mudillîn*, (Batavia, tp, 1312) h. 18.

Kita dapat memastikan bahwa penjelasan tentang sifat Allâh terjadi pada masa ini lebih banyak mengambil penjelasan dari para ulama seperti al-Bajuri, al-Fadhali dan al-Syarqawi serta ulama-ulama lain yang berada dalam aliran Asy'ariyah. Hal ini dikarenakan memang Asy'ariyah merupakan mazhab yang sudah dipegang secara umum oleh masyarakat Islam di Nusantara.

BAB III
TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA
DALAM PEMIKIRAN KRITIS SAYYID UTHMAN

A. Kritik Terhadap Bid'ah Kepercayaan

Diantara referensi untuk mengetahui kritik Sayyid Uthman tentang bid'ah adalah sebuah buku bernama *Manhaj al-Istiqâmah fî al-Dîn bi al-salâmah*. Buku yang ditulis pada tahun 1890 ini banyak mengungkapkan praktek bid'ah dan khurafat yang dilakukan masyarakat Islam di Indonesia.

Secara bahasa, *bid'ah* berarti tumbuh, memulai atau sesuatu yang terjadi tanpa contoh dari yang lalu.⁶⁸ Sedangkan secara istilah, terdapat beberapa pengertian bid'ah dari para ulama. Imam Syafii misalnya, menjelaskan bahwa *bid'ah* ada dua macam; yang baik dan buruk. Bid'ah meliputi setiap kejadian setelah masa Nabi atau masa khalifah. Bid'ah yang berbeda dengan al-Quran, Sunnah, ijma' dan *âtsâr* disebut dengan bid'ah sesat (*dalâlah*); dan bid'ah yang timbul dari kebaikan dan tidak ditolak oleh seseorang adalah bid'ah yang tidak tercela.⁶⁹

Defenisi yang digunakan Sayyid Uthman untuk bid'ah juga tidak jauh berbeda. Ia mengartikan bid'ah sebagai sesuatu

⁶⁸ Izzat Ali Id 'Athiyah, *al-Bid'ah Tahdîduhâ wa Mauqif al-Islâm minhâ*, (Kairo, Dar al-Kutub al-Haditsah, tt) h. 193-4.

⁶⁹ 'Athiyah, *al-Bid'ah Tahdîduhâ*, h. 195-6.

yang baru dibuat setelah zaman Nabi.⁷⁰ Mengutip Imam Syafii, bid'ah yang sesat adalah apa yang dibuat dan berbeda dengan al-Quran, Sunnah, *ijmâ'* dan *âtsâr*. Bahkan menurut Ibn Hajar, yang dimaksud dengan “yang baru” (*muhdats*) adalah bid'ah dan kesesatan yang tidak memiliki sumbernya dalam syariat. Orang yang melakukannya adalah orang yang dipenuhi nafsu yang jelas, dan hal ini adalah batil.⁷¹

Para ulama yang membagi bid'ah menjadi dua bagian biasanya mengkaitkannya dengan syariat. Menurut Sayyid Uthman, klasifikasi bid'ah dapat dibagi kepada lima macam; bid'ah haram, makruh, mubah, sunnah dan wajib.⁷² Kelima bagian bid'ah yang disebut Sayyid Uthman mungkin perlu kita jelaskan :

Pertama, bid'ah haram. Bid'ah ini dapat membawa pelakunya ke arah kekafiran atau kemurtadan. Bid'ah seperti ini adalah bid'ah yang mencakup setiap perubahan atau tambahan atas ibadah Islam yang bertentangan dengan al-Quran, hadis, *ijmâ'* dan *âtsâr* para sahabat dan khalifah Nabi. *Kedua*, adalah bid'ah yang makruh yaitu semua praktik yang makruh menurut syariat. Mengutip *Fathu al-Mubîn* karya Ibn Hajar, Sayyid Uthman mencatat bahwa diantara bid'ah yang masuk dalam jenis ini adalah dekorasi masjid atau al-Quran dengan seni motif bunga dan

⁷⁰ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqâmah*, h. 12.

⁷¹ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Saun al-Dîn*, h. 16.

⁷² Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqamah*, h. 12-15; Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 21-22.

semacamnya. Lalu Sayyid Uthman juga mengutip *Nūr al-Zalâm* karya Syaikh Nawawi al-Bantani yang menyatakan bahwa bid'ah yang makruh diantaranya adalah memandang hari tertentu dalam seminggu lebih baik secara keagamaan dari pada hari-hari lainnya.

Bid'ah *ketiga* adalah bid'ah yang mubah. Dalam jenis ini yang termasuk di dalamnya adalah makan dan minum yang enak serta memperlebar lengan baju seseorang. Semua praktek tersebut menurut Sayyid Uthman tidak ada selama masa hidup Nabi Muhammad saw; dan boleh bagi kaum muslim menikmati makanan dan minuman yang enak atau memperlebar lengan baju mereka. Bid'ah *keempat* adalah bid'ah yang sunnah yang sama dengan bid'ah *hasanah*. Bid'ah jenis ini adalah seperti membangun rumah wakaf (*ribât*) bagi para sufi atau pencari ilmu; dan perbuatan baik lain yang tidak dilakukan pada masa Nabi. Dan bid'ah *kelima* adalah bid'ah yang wajib. Menurut Sayyid Uthman, jenis bid'ah ini adalah seperti kewajiban kolektif (*farḍu kifâyah*) dari pengabdian dan ritual Islam. Bid'ah wajib mencakup perbuatan-perbuatan, seperti belajar ilmu alat seperti gramatika bahasa Arab yang bertujuan untuk memahami al-Quran; dan menentang ahlu bid'ah seperti kaum Qadariyah, Jabbariyah, Murjiah dan Mujassimah. Menjaga syariat agama adalah fardhu kifayah.⁷³

⁷³ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqâmah*, h. 12-15; Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 21-22.

Klasifikasi bid'ah ini dapat juga kita temukan dalam sebuah karangan ulama Hadrami, Syaikh Abdullah bin Alwi bin Hasan al-Attas yaitu *al-ʿIlm al-Nibrâs fî al-Tanbîh ‘alâ Manhaj al-Akyâs* yang mengutip perkataan Syaikh Abdu al-‘Aziz bin Abd al-Salam. Melengkapi apa yang dikemukakan Sayyid Uthman, buku ini menyebutkan bahwa menjaga syariat agama adalah hal yang wajib. Dengan membawa prinsip bahwa “apa yang tidak sempurna dari suatu kewajiban kecuali dengan satu hal, maka (satu hal itu) juga menjadi wajib (*mâ lâ yatimmu al-wâjib illâ bihi fa huna wâjib*)” maka disebutkan bahwa mengetahui kata-kata yang susah (*gharîb*) dalam al-Quran atau hadis, menulis buku (*tadwîn*) ushul fiqh, menerangkan masalah *âl-jarh* dan *al-ta’dîl*, mengutamakan yang shahih dari yang tidak shahih adalah *farḍu kifâyah*.⁷⁴

Di samping itu, *al-ʿIlm al-Nibrâs* juga mengatakan bahwa diantara jenis bid'ah yang sunnah adalah melakukan shalat

⁷⁴ *Al-ʿIlm al-Nibrâs* berisikan penjelasan tentang prinsip-prinsip Tarekat ‘Alawiyah. Buku ini berada dalam satu paket dengan *Sabîl al-Muhtadîn* yang berisi doa-doa dan *hizb* para tokoh sufi dari Hadramaut. Pengarangnya adalah Sayyid Abdullah bin Alwi bin Hasan al-Attas. Menurutnya, ia menyusun *Sabîl al-Muhtadîn* dalam suatu perjalanannya ke India pada tahun 1315 H (1897). Lihat Abdullah bin Alwi bin Hasan al-Attas, *al-ʿIlm al-Nibrâs fî al-Tanbîh ‘alâ Manhaj al-Akyâs* (tk, tp, tt) h. 46. Menurut Syaikh Muhammad Bukhait, bid'ah yang dibagi ulama menjadi bid'ah wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah adalah bid'ah yang dikaji dari sisi bahasa (*bid'ah lughawiyah*) yang lebih umum sifatnya dibandingkan dengan bid'ah yang dikaji dari sisi syariat. *Bid'ah syar'iyah* itu sendiri adalah bagian dari *bid'ah lughawiyah*. Lihat, Izzat Ali Id 'Athiyah, *al-Bid'ah Tahdîduhâ*, h. 199.

tarawih, membicarakan detail tasawuf serta berkumpul untuk mencari dalil (diskusi) terhadap suatu masalah. Hanya saja dalam hal ini disyaratkan ikhlas karena Allâh. Dalam jenis bid'ah yang mubah, disebutkan juga masalah bersalaman setelah shalat subuh atau ashar; makan minum yang enak dan meluaskan sandang dan papan.⁷⁵

Adalah sangat menarik ketika *al-'Ilm al-Nibrâs* menyebutkan bahwa membicarakan detail tasawuf termasuk bid'ah yang sunnah. Sementara dalam pembagian bid'ah yang disebutkan Sayyid Uthman , detail tasawuf tidak dibicarakan. Dalam masalah ini *Manhaj al-Istiqâmah* memang tidak menyebutkan sumber buku yang dikutip Sayyid Uthman . Sementara *al-'Ilm al-Nibrâs* hanya menyebutkan nama Syaikh Abd al-Aziz bin Abd al-Salam.

Kita boleh menyangka bahwa rasa tidak nyaman Sayyid Uthman terhadap masalah tasawuf (baca; tarekat) di Nusantara menjadi alasan utama ketika ia tidak memasukkan detail tasawuf sebagai bagian dari bid'ah sunnah. Sekalipun Sayyid Uthman tidak pernah menolak tasawuf atau tarekat, tetapi kondisi sosial yang terjadi pada saat itu membuatnya harus mengatakan bahwa tasawuf atau tarekat yang dilakukan pada saat itu adalah bid'ah. Informasi menarik didapat dalam *Ṣaun al-Dîn*, bahwa Sayyid Uthman melihat dalam amal tarekat saat itu banyak sekali

⁷⁵ Abdullah bin Alwi bin Hasan al-Attas, *al-'Ilm al-Nibrâs*, h. 46.

penyimpangan dan penipuan.⁷⁶ Sementara itu ia menilai wajib memerangi para pelaku bid'ah seperti aliran *qadariyyah*, *jabbariyyah*, *murji'ah* dan *mujassimah*.

Pemikiran Sayyid Uthman terhadap bid'ah memang terlihat keras. Seperti yang diakui Azyumardi, Sayyid Uthman tidak mentolerir sedikitpun apa yang menurutnya salah. Karena bid'ah dapat merusak akidah orang Islam, maka semua yang termasuk bid'ah harus dihapuskan. Untuk itu Sayyid Uthman merasa perlu menerangkan kepada masyarakat beberapa prinsip :

Pertama, akidah yang benar adalah akidah yang dimiliki mazhab *Ahlu Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Mazhab ini meyakini bahwa setiap kejadian di alam, dari kebaikan atau kejahatan, keuntungan atau kerugian, kekayaan atau kemiskinan dan sebagainya, semuanya terjadi karena *qudrat* Allâh swt. Berdasarkan firman-Nya, "*mâ syâ`a Allâh kâna wa mâ lam yasya` lam yakûn*". Alam dunia adalah baharu (*budûts*); tidak memiliki kekuasaan; maka adalah mustahil jika yang baharu (*budûts*) dapat memberikan bekas atau pengaruh dengan sifatnya.

Kedua, akidah yang salah atau bathil adalah akidah yang diyakini oleh ahli bid'ah yang percaya kepada yang baharu atau *budûts* (bintang, jin dan lain-lain) dapat memberi bekas dengan sifatnya. Mengutip Syaikh Muhammad al-Fayyûm dalam *Jam'u al-Muhimmat*, Sayyid Uthman mengatakan bahwa "Orang yang

⁷⁶ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Saun al-Dîn*, h. 20-29.

percaya bahwa bintang-bintang dapat memberikan pengaruh dengan sifatnya maka ia menjadi kafir. Selain itu juga siapa yang percaya bahwa bintang tersebut dapat memberikan pengaruh dengan kekuatan yang Allâh titipkan kepadanya, maka ia juga menjadi fasik”.

Ketiga, perbedaan antara *karâmah*, *ma’ûnah*, dan *istidrâj*; sesuatu yang berbeda dengan kebiasaan yang diperoleh seseorang tanpa ada usaha, maka jika seseorang itu adalah seorang wali maka sesuatu itu disebut *karâmah*; jika seseorang itu adalah orang mukmin yang soleh maka disebut *ma’ûnah*; dan jika seseorang itu adalah fasik dan ahli bid’ah maka disebut *istidrâj*.

Keempat, yang dinamakan dengan *ghurûr* adalah anggapan yang keliru terhadap suatu persoalan yang salah dan dianggapnya benar. *Ghurûr* termasuk musibah besar dalam agama Islam. Orang yang terkena *ghurûr* berarti tidak mengetahui hakikat suatu persoalan. Misalnya, orang yang mengaku masuk tarekat padahal sebenarnya ia belum mengetahui syarat-syarat tarekat dan keadaan para sufi ahli tarekat yang benar. Mereka juga tidak mengetahui bagaimana ilmu serta amal ibadah lahiriah dan batiniyah para sufi.⁷⁷

⁷⁷ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqâmah*, h. 17-18. Dalam *Najât al-Akhyâr min al-Injirâr ilâ al-Ightirâr*, definisi *ghurûr* lebih lengkap dikatakan sebagai salah sangka yang keliru dalam suatu masalah yang keburukannya tidak terlihat oleh orang-orang yang tidak mengetahui akan persoalan yang sebenarnya dan mereka menyangka bahwa dalam persoalan itu ada kebaikannya. Orang yang melakukan

Prinsip-prinsip di atas menjadi sangat penting ketika dihubungkan dengan setting budaya masyarakat pada masa itu. Kepercayaan masyarakat kepada klenikisme dan mistisisme, menjadi alasan bagi Sayyid Uthman untuk mengulas kembali perbedaan antara *karâmah*, *ma'ûnah* dan *istidrâj*. Ia juga harus menyampaikan pesan-pesan tauhid untuk menjelaskan bahwa alam yang baharu (*budûts*) tidak dapat memberikan pengaruh (*atsr*) kepada yang baharu (manusia) juga. Selain itu prinsip-prinsip tersebut juga membawa kepada pengukuhan bahwa mazhab *Ahlu Sunnah wa al-Jamâ'ah* adalah mazhab yang paling benar. Sayyid Uthman —seperti yang akan kita lihat—menampik keyakinan lain yang mencoba memasuki dunia kepercayaan di Indonesia melalui karya-karyanya yang membeberkan kesalahan aliran Wahhabi dan Syiah yang mulai marak pada penghujung kehidupan Sayyid Uthman .

Dalam ulasan Azyumardi, Sayyid Uthman setidaknya mencatat 22 contoh bid'ah haram yang dilakukan orang Islam dalam kehidupan personal dan sosial mereka. Ia mencakup kepercayaan akan hari bertuah atau waktu-waktu tertentu bagi pernikahan; pembangunan sebuah rumah atau perjalanan; kepercayaan kepada dukun, jimat dan jampi; memberikan sesajen (dalam bentuk bunga atau makanan) kepada makhluk halus,

ghurûr adalah “setan berbangsa manusia” yaitu mereka yang membuat kekeliruan terhadap masyarakatnya yang tidak mengetahui hakikat suatu masalah. Sayyid Uthman Bin Yahya, *Najât al-Akhyâr*, h. 3.

mengurbankan kepala hewan untuk sedekah bumi; menurunkan dan mencegah hujan oleh dukun; membaca buku yang ditulis oleh ahli bid'ah atau yang mengaku ahli tarekat; kepercayaan kepada hikayat (dongeng tradisional yang pseudohistoris) seperti hikayat Nabi bercukur, hikayat Muhammad Ali Hanafiyah, atau hikayat Amir Hamzah; perlombaan membaca al-Quran dengan mengikuti tujuh macam *qir'at* (*Qur`ân al-sab'ah*); pembagian pusaka (warisan) secara adat dengan mengabaikan hukum Islam, dan berpanjang-panjang membicarakan tauhid dengan orang bodoh (jahil).⁷⁸

Daftar bid'ah ini setidaknya dapat menjadi informasi penting bagi kita untuk melihat bagaimana tradisi dan adat lokal saat itu dilakukan masyarakat. Perlu dicontohkan, upacara menendang kendi, melempar beras atau mengganti nama bagi pasangan yang sedang menikah, adalah contoh bid'ah yang haram. Kepercayaan batil lain yang dicela adalah ketika seorang perempuan yang hendak melahirkan mengucapkan kalimat *syahadat* dengan mengganti kalimat kedua menjadi *asyhadu anna Muhammad sabîlûllah*. Sekalipun bertujuan untuk mempermudah keluarnya calon bayi, kepercayaan itu dianggap bid'ah dan menyalahi syariat agama.⁷⁹

⁷⁸ Azra, *Hadhrami Scholars*, h. 22; Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqâmah*, h. 28.

⁷⁹ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqâmah*, h. 32.

Kecaman Sayyid Uthman juga didasari dari penilaian Syaikh Arsyad al-Banjari, ulama sekaligus sahabat kakek Sayyid Uthman sendiri, Syaikh Abd al-Rahman al-Mashri, bahwa, “pekerjaan yang telah teradat pada setengah negeri Bawah Angin seperti membuang *pasilih*⁸⁰ atau *uncak*, dan *mungkar* atau tempat anak alus dan sebagainya adalah bid’ah pada perbuatan hamba yang bersalahan dengan Qur`an dan hadis dan kaul sahabat dan ijma’ ulama, maka itulah bid’ah *dalâlah* yang amat keji. Wajib atas orang yang mengerjakannya segera bertobat”.⁸¹

Sayyid Uthman beranggapan bahwa tradisi Hindu-lah yang menjadi penyebab munculnya bid’ah dalam masyarakat Islam, khususnya di Jawa. Munculnya cerita-cerita mitos atau fabel seperti Jin Pajajaran, para dewa atau Dewi Sri serta kebiasaan menyebut nama jin sebagai suatu perlindungan merupakan bukti adanya pengaruh tersebut.⁸² Untuk menghilangkan pengaruh tersebut, Sayyid Uthman mengajarkan beberapa amalan sunnah; misalnya membaca kalimat *basmalah* jika

⁸⁰ *Pasilih* berasal dari bahasa Banjar, Kalimantan, berarti persalinan. Membuang pasilih adalah upacara yang dilakukan untuk menghilangkan berbagai musibah yang telah menimpa suatu keluarga yang bersahabat dengan orang gaib, yaitu dengan jalan membuang *pasilih* (terdiri dari sesajen berupa bubur putih atau bubur merah dan telur yang dihanyutkan di sungai pada sore hari. Musibah itu sendiri terjadi karena tidak melaksanakan upacara membuang *pasilih*. Lihat : Khairil Anwar, *Pemikiran Akidah Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007). Disertasi tidak diterbitkan.

⁸¹ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqamah*, h. 30.

⁸² Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqamah*, h. 15-17.

ingin mendapatkan barokah; membaca *a'ūdzu bi kalimât Allâh al-tâmmah min syarri mâ kebalaq*" dan "*bismillâh al-ladzî lâ yadurru ma'a ismihi syai'un fî al-arḍi wa lâ fî al-samâ`i wa Huwa al-Samî` al-'Alîm* jika ingin memperoleh keselamatan; atau memperbanyak sedekah jika minta selamat dari bala bencana.

Upaya untuk menghilangkan bid'ah dalam masyarakat memang menjadi tujuan utama pemikiran akidah Sayyid Uthman . Karena itu konsep *mutâba'ab* (meneladani Nabi) selalu ia kedepankan dalam banyak karyanya. *Mutâba'ab* dalam masalah ibadah seperti shalat, puasa, zakat atau haji haruslah dengan belajar kepada guru atau ulama yang mengetahui (*'âlîm*) serta tidak masuk dalam golongan bid'ah. Sedangkan *mutâba'ab* dalam doa atau zikir, dapat dilakukan dengan membaca buku doa seperti *al-Adzḳâr* karangan Imam Nawawi dan *Maslak al-Qarîb* karangan Sayyid Thahir bin Husein.⁸³

Sayyid Uthman mengakui bahwa Islam di Indonesia adalah Islam yang telah terkontaminasi dengan tradisi dan mistikisme Hindu. Tetapi hal itu bukanlah satu-satunya yang dikritik Sayyid Uthman . Disamping pembagian harta warisan di Padang yang dianggap menyalahi syariat Islam, yaitu dengan memberikan harta warisan kepada keponakan si mayit, konsep *Martabat Tujub*⁸⁴ yang berkembang dalam ilmu tasawuf juga

⁸³ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqamah*, h. 7.

⁸⁴ Konsep ini pertama kali dikembangkan oleh Ibn 'Arabi dan ditafsirkan kembali oleh al-Burhanpuri. Menurut al-Burhanpuri, Tuhan

dianggap sebagai bid'ah yang sesat dan menyebabkan kekafiran. Bagi Sayyid Uthman, *Martabat Tujub* mengajarkan pelaksanaan amal ibadah melalui hati, dengan beralasan bahwa “*Sesungguhnya Allâh tidak melihat bentuk lahiriah dan amal kamu, tetapi Allâh melihat ke dalam hati kamu*”. Dalil ini, tegasnya, tidak dapat dijadikan alasan untuk meninggalkan syariat yang formal.⁸⁵

Penolakan Sayyid Uthman terhadap konsep *Martabat Tujub* jelas berkaitan dengan keberatannya sebagai seorang ulama tradisional terhadap bahaya pemikiran–pemikiran spekulatif. Seperti penolakannya terhadap pengajaran ilmu kalam secara detail, penolakan terhadap ajaran *Martabat Tujub* semakin menegaskan bahwa Sayyid Uthman hanya melihat ajaran Islam secara praktis; lengkapnya hanya untuk meningkatkan ketakwaan manusia kepada Allah SWT. Adalah mungkin bahwa Sayyid Uthman tidak terlalu memahami konsep *Martabat Tujub* sehingga ia mengatakan bahwa faham ini meniadakan ibadah lahiriah dan

mengungkapkan diri-Nya (*ta'ayyun* atau *tajallî*) melalui tujuh tahap wujud. Penciptaan manusia merupakan tahap terakhir dari pengungkapan Tuhan. Lihat, A.H. Johns, *The Gift Adressed to The Spirit of The Prophet* (Canberra, The Australian National University, 1965) h. 75. Lihat juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, (Bandung, Mizan, 1994) h. 278. Perkembangan faham ini di Jawa dikembangkan oleh Syaikh Abdul Muhyi Pamijahan, murid dari Syaikh Abdul Rauf Singkli. Nama terakhir adalah murid dari Syaikh al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani yang menjadi mursyid dari tarekat Syattariyah. Untuk mengetahui perkembangan ajaran ini di Jawa. Lihat, M. Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syaikh Abdul Muhyi*, (Bandung, Refika Aditama, 2007).

⁶² Sayyid Uthman Bin Yahya, *Manhaj al-Istiqamah*, h. 51.

menggantikannya dengan ibadah hati. Tetapi yang lebih masuk akal, Sayyid Uthman khawatir bahwa konsep mistik-filosofis tersebut dapat merusak akidah masyarakat.

Ia juga mengakui bahwa bid'ah adalah sesuatu yang niscaya dalam setiap agama; dan setiap masyarakat akan cenderung kepada sesuatu yang sifatnya baru. Ia sependapat dengan Syaikh Ahmad al-Hifdzi yang mengatakan bahwa setiap sesuatu yang baru diciptakan pasti akan dikagumi. Tetapi dalam pandangan Sayyid Uthman, rasa suka tersebut haruslah sesuai dengan syariat. Sesuatu yang sifatnya baru tetapi tidak sesuai dengan syariat, maka hal itu tidak pantas disukai. Apalagi jika hal itu menyangkut pada masalah agama.⁸⁶

Kesesuaian dengan syariat inilah yang menjadi pokok utama dari seluruh bangunan pemikiran Sayyid Uthman, khususnya dalam menolak bid'ah. Dalam akidah, pokok pikiran ini diperjuangkan melalui karya tulisnya. Ia menolak setiap buku atau karya tulis tentang ilmu kalam dan tasawuf yang dapat menimbulkan kebingungan bagi masyarakat. Baginya, tujuan pengajaran akidah adalah memberikan keyakinan kepada Allâh melalui pengetahuan akan sifat-sifat dan perbuatan-Nya. Tidak boleh mengajarkan kepada orang awam kalimat-kalimat yang

⁸⁶ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Najât al-Akhyâr*, h. 7.

dalam dan sulit yang dapat membuat fitnah kepada masyarakat awam, membuat kekeliruan, zindik, kafir, bid'ah dan kesesatan.⁸⁷

Karena itu Sayyid Uthman kemudian mendaftarkan nama-nama buku yang layak bagi masyarakat yang ingin mempelajari ilmu kalam atau tasawuf. Selain terpercaya (*mu'tamad*), kitab-kitab tersebut telah menjadi bahan pelajaran para ulama. Untuk memulai pelajaran ilmu tauhid dapat dipakai buku *al-'Aqîdah al-'Anwâm* atau *Kitab Sifat Dua Puluh*. Untuk yang sudah mengerti dapat juga memakai kitab *Ummu al-Barâhîn*. Dalam ilmu fiqh, Sayyid Uthman juga menganjurkan untuk membaca kitab *Risâlah al-Habib Ahmad bin Zein al-Habsyi*, kitab *Mukhtasar Bâfadal*, kitab *Fathu al-Mu'în* atau *Fathu al-Qarîb*. Dalam ilmu tasawuf, dianjurkan memakai kitab *Bidâyat al-Hidâyah*, kitab *Bidâyat al-Sâlikîn* atau *Jadwal Tujub Anggota*.⁸⁸

Bagi Sayyid Uthman, seorang guru yang hendak mengajarkan ilmu kepada masyarakat, kalau pengajarannya itu

⁸⁷ Menurut Sayyid Uthman Bin Yahya, kewajiban menuntut ilmu tauhid adalah untuk sekedar mengenal Allâh dengan segala sifat-sifat-Nya. Sementara kewajiban menuntut ilmu fiqh adalah untuk mengetahui tentang sholat, puasa, dan amal-amal yang wajib lainnya. Sedangkan kewajiban menuntut ilmu tasawuf adalah untuk mengetahui sifat-sifat hati yang terpuji seperti ikhlas, tawadhu' dan sebagainya; mengetahui sifat-sifat yang tercela seperti riya' atau sombong; serta untuk mengetahui ketaatan dan maksiat anggota-anggota badan. Karena itulah kita tidak menemukan tulisannya dalam bidang kalam dan tasawuf yang bersifat filosofis. Lihat juga Sayyid Uthman Bin Yahya, *Risalah Dua Ilmu*, h. 17.

⁸⁸ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Najât al-Akhyâr*, h. 8.

sesuai dengan ilmu yang bermanfaat dan sesuai dengan syarat-syarat serta etika pengajaran, maka guru-guru tersebut wajib diterima dan dihormati. Tetapi kalau ada guru yang tidak sesuai pengajarannya dengan syarat-syarat ilmu yang bermanfaat atau mereka mengajarkan ilmu yang sesat, maka mereka tidak boleh diterima.⁸⁹

Dapat difahami mengapa Sayyid Uthman kemudian memandang penting konsep “ilmu yang bermanfaat”. Bukunya yang berjudul *Risalah Dua Ilmu*⁹⁰ memberikan gambaran bahwa ilmu yang *nâfi’* adalah ilmu yang mengantarkan ketaatan kepada Allâh. Sementara ilmu yang *dâr* (membahayakan) adalah ilmu yang hanya digunakan untuk mencari kedudukan dan melakukan perdebatan.⁹¹ Jadi dengan demikian, Sayyid Uthman bukan saja tidak setuju dengan perilaku bid’ah, tetapi juga menghalangi umat

⁸⁹ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Najât al-Akhyâr*, h. 10.

⁹⁰ Seperti diakui Sayyid Uthman Bin Yahya, penulis buku ini bersumber dari kitab-kitab penting seperti *Ihyâ Ulûm al-Din*, *Bidâyat al-Hidâyah*, *Kitâb al-Zawâjir*, *Kitâb al-Şawâ’iq al-Muhriqah*, *Tuhfah*, *Masyâriq al-Anwâr al-Saniyyah*, *al-Durr al-Naqiyyah*, *al-Naşâih al-Dîniyyah*, *al-Fawâid al-Makkiyah*, *Irsyâd al-Muhtadi* dan sebagainya.

⁹¹ Lihat juga Sayyid Uthman Bin Yahya, *al-’Ilân bi al-Naşîhah al-Mathlûbah*, (Batavia, Percetakan Sayyid Uthman Bin Yahya, 1904) h. 2. Sambil mengutip perkataan seorang sufi dari Hadramaut, Syaikh Abdullah al-Haddad dalam *al-Da’wat al-Tâmmah*, ia mengatakan, “Ketahuilah bahwa saat ini para ahli ilmu telah diselimuti oleh tipu daya dan fitnah. Mereka telah dikuasai pertentangan dan kelalaian. Mereka juga telah meninggalkan amal. Ilmu mereka hanya ada pada ucapan, bukan hati. Ilmu mereka juga ada pada perkataan, bukan perbuatan. Dengan begitu, ilmu tersebut akan menjadi *hujjah* bagi Allâh untuk menyiksa mereka”.

Islam jatuh dalam kriteria bid'ah yang sesat. Pandangannya tentang bid'ah inilah yang selalu dihubungkan dengan pemahaman yang salah terhadap suatu persoalan sehingga menjadi *ghurūr*.

B. Kritik Terhadap Faham Pembaharuan dan Modernisme

Pembaharuan dalam Islam memang tidak lepas dari usaha untuk merubah pemikiran masyarakat yang statis dan jumud. Kemajuan sains dan teknologi Barat yang modern, semakin menyadarkan bahwa dunia Islam untuk sekian lama sangat ketinggalan di bandingkan Barat, baik secara pemikiran atau teknologi. Untuk itulah beberapa individu yang sangat prihatin akan masa depan Islam menyerukan pembaharuan. Diantara mereka adalah Jamaluddin Afghani, Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. Ketiganya dianggap sebagai tokoh pembaharuan Islam.⁹²

Ketiga tokoh ini sangat berjasa dalam usaha melakukan pembaharuan. Mereka menyerukan ijtihad untuk lebih membuka pemikiran umat Islam yang kolot dan beku. Taklid kepada ulama

⁹² Ketiga nama ini memang dianggap sebagai tokoh pembaharuan Islam. Sekalipun demikian, ada banyak nama yang layak disebutkan, misalnya, Tahtawi, Ali Abd Razik, Kemal Pasya dan sebagainya. Mereka melakukan pembaharuan dalam bidangnya masing-masing.

tidak diperlukan lagi karena dapat menghambat pemikiran. Penggunaan akal dibutuhkan untuk menggali bermacam ilmu pengetahuan. Selain itu mereka juga menganjurkan agar masyarakat Islam kembali kepada ajaran Islam yang sebenarnya yang murni dan bebas dari bid'ah serta khurafat.

Pembaharuan Islam juga mengalir dalam denyut nadi kaum muslimin di Indonesia. Sekalipun diawali dengan gerakan *Paderi* di Padang yang terpengaruh faham Wahhabi, pembaharuan di Indonesia juga dilakukan oleh para ulama dengan menyebarkan pemikiran-pemikirannya. Deliar Noor mencatatkan nama-nama seperti Syaikh Ahmad Khatib, Syaikh Thaher Jalaluddin, Syaikh Muhammad Djamil Djambek dan lain-lain sebagai ulama-ulama pembaharu Indonesia.

Syaikh Ahmad Khatib, contohnya, tidak sefaham dengan tarekat Naqsabandiyah. Ia juga menentang keras peraturan adat di Padang dalam masalah waris. Juga Syaikh Thaher yang mendirikan majalah *al-Imâm*, memberikan pendapat yang sangat keras kepada pelaksanaan tarekat dengan bersandarkan kepada dalil-dalil al-Quran secara langsung, bukan kepada pendapat para ulama. Sedangkan Djamil Djambek sangat aktif dalam bidang pengajaran untuk meningkatkan keimanan seseorang, dan yang penting, ia sangat mendukung dan selalu membantu organisasi-

organisasi pembaharuan yang ada di Minangkabau.⁹³

Sayyid Uthman juga menilai Rasyid Ridha sebagai orang yang sesat. Kecamannya timbul karena Rasyid Ridha tidak mengakui mukjizat Nabi. “Diantara kesesatan Rasyid Ridha yang menganut faham materialisme-naturalistik adalah pengingkarannya ketika sebatang pohon bersujud kepada Nabi. Jika mereka mendustakan Rasul, lanjut Sayyid Uthman, maka pastilah mereka mendustakan al-Quran”.⁹⁴

Sayyid Uthman tidak sendirian dalam menolak seruan kaum pembaharu. Ahmad Khatib Minangkabau dan muridnya Hasyim Asy’ari dikatakan tidak setuju dengan pendapat Abduh yang menolak mazhab empat. Sekalipun demikian, kritik Abduh terhadap praktek-praktek tarekat dapat disetujui Ahmad Khatib tetapi ditolak Hasyim Asy’ari. Selain Asy’ari, nama-nama seperti Syaikh Nawawi Banten, Syaikh Sambas, Syaikh Abdul Karim dan Syaikh Mahfudz Termas juga berada dalam satu baris menolak pendapat Abduh yang mengecam tarekat.⁹⁵

Hasyim Asy’ari juga sependapat dengan Abduh bahwa umat Islam harus segera bangkit dari keterpurukannya. Ia juga tidak menolak faham Wahhabi yang mengatakan bahwa praktek-praktek keagamaan umat Islam telah bercampur dengan syirik.

⁹³ Lihat asal-usul gerakan pembaharuan di Indonesia dalam bidang pendidikan dan sosial serta bidang politik dalam Noer, *Gerakan Modern*, h. 37-104.

⁹⁴ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Tariq al-Salâmah*, h. 6.

⁹⁵ Slamet Effendi Yusuf dkk, *Dinamika Kaum Santri*, h. 5.

Tapi sebagai ulama tradisional, Asy'ari menolak untuk menyalahkan semua praktek-praktek tersebut. Seperti gurunya Nawawi Banten dan Ahmad Khatib Minangkabau, Hasyim Asyari di sisi lain meyakini bahwa tidak mungkin dapat memahami maksud yang sebenarnya dari ajaran-ajaran al-Quran dan hadis tanpa terlebih dulu mempelajari dan meneliti kitab-kitab para ulama mazhab. Menafsirkan al-Quran dan hadis tanpa metode tersebut hanya akan memutarbalikkan ajaran Islam yang sebenarnya.⁹⁶

Kita dapat melihat kritik Sayyid Uthman terhadap faham pembaharuan diarahkan kepada dua masalah pokok yaitu :

1. Kritik terhadap isu re-interpretasi al-Quran (atau penafsiran kembali ayat-ayat al-Quran).
2. Kritik terhadap seruan dibukanya pintu ijtihad.

Reinterpretasi al-Quran

Sebagai seorang ulama tradisional, Sayyid Uthman tentu saja memandang bahwa syariat Islam tidak dapat dirubah lagi. Baginya, penafsiran kembali terhadap al-Quran tidak dapat dilakukan karena hal itu dianggap sudah menyalahi prinsip-prinsip yang disepakati para ulama terdahulu. Untuk mengambil suatu

⁹⁶ Dikutip dari KH. Abdul Hamid, "Qonun Asasi Nahdlatul Ulama", dalam Slamet Effendi Yusuf dkk, *Dinamika Kaum Santri*, h. 6.

hukum langsung dari al-Quran, seseorang tidak akan mampu melakukannya karena syarat dan rukunnya yang berat.

Sayyid Uthman , seperti para ulama terdahulu, menegaskan bahwa tidak boleh menafsirkan atau mengambil hukum dari al-Quran bagi mereka yang tidak memiliki persyaratan tafsir atau ijtihad. Ia mengutip otoritas ulama tafsir ternama, al-Suyuthi, dalam *al-Itqân* bahwa “Barang siapa yang mengatakan tentang al-Quran suatu pendapat yang mengikuti hawa nafsunya dan tidak mengambil anutan dari para ulama salaf, maka sungguh ia telah bersalah karena mengambil hukum kepada al-Quran yang tidak ia ketahui asalnya itu dan tidak bersandar kepada mazhab-mazhab hukum serta tidak mengutip pendapat mereka.”⁹⁷

Sayyid Uthman menghubungkan gejala ini sebagai bid’ah. Menurutnya, pengaruh paham modernisme yang berkembang pada masanya disinyalir telah membawa banyak bid’ah yang merusak agama. Beberapa kesalahan ahli bid’ah adalah mereka berani menafsirkan al-Quran dengan *jabil* tanpa mengetahui syarat-syarat yang dibutuhkan dalam penafsiran. Mereka lebih cenderung memakai akal pikiran mereka sendiri. Pelaku bid’ah juga mengaku dapat berijtihad atau mengaku sebagai ahli ijtihad mutlak yang dapat mengambil hukum dari al-Quran. Selain itu mereka pandai meriwayatkan hadis palsu dan membatalkan hadis yang shahih. Dan yang lebih besar, mereka pandai merancukan

⁹⁷ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I’ânat al-Mustarsyidîn*, h. 7.

segala masalah dengan lidahnya dengan mengucap dalil untuk membodohi orang yang jahil serta berani memaki dan mencela para ulama.⁹⁸

Penafsiran terhadap al-Quran yang sesuai dengan tuntutan zaman modern memang menjadi tema sentral ide pembaharuan. Ide ini didasarkan atas pertimbangan bahwa Islam adalah agama yang sesuai dengan segala zaman, dan karena itu dapat ditafsirkan kembali sesuai dengan perubahan zaman. Tafsir itu sendiri juga tidak ditujukan kepada ayat-ayat ibadah yang dianggap sudah sempurna, tetapi kepada ayat-ayat *muâmalah*. Dengan kata lain, tafsir yang dimaksud oleh gerakan pembaharuan adalah tafsir yang berhubungan dengan persoalan-persoalan manusia.

Keengganan Sayyid Uthman terhadap masalah penafsiran ini juga bersifat teknis. Ia secara tegas mengatakan bahwa manusia sekarang ini tidak memiliki kemampuan untuk menafsirkan al-Quran karena syarat-syaratnya yang sangat susah. Ia juga menilai bahwa penafsiran tersebut hanya akan berdasarkan pemahaman logika semata dan hawa nafsu. Lebih lengkap, Sayyid Uthman mengambil pendapat al-Ghazali bahwa larangan menafsirkan al-Quran secara rasional hanya akan mengarah kepada mengikuti hawa nafsu dan pembenaran terhadap pendapatnya sendiri.⁹⁹

⁹⁸ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Salâmat al-Muslimîn min al-Ibtidâ' fî al-Dîn*, (Batavia, Percetakan Sayyid Uthman Bin Yahya, 1911) h. 4.

Pendapat lain yang dipakai Sayyid Uthman adalah berasal dari Imam al-Suyuthi. Ia mengatakan bahwa “siapa yang berkata-kata tentang al-Quran menurut hawa nafsunya, tidak mengambil dari pendapat para ulama salaf lalu ia benar, maka sesungguhnya ia telah bersalah memberikan keputusannya kepada al-Quran karena tidak mengetahui asalnya dan tidak mendasarkan kepada mazhab-mazhab ahli *âtsâr* dan ahli *naql*”.¹⁰⁰

Adalah masuk akal jika Sayyid Uthman menolak penafsiran kaum pembaharu karena dianggap tidak sesuai dengan metode yang dipakai ulama salaf. Apalagi suatu penafsiran dilakukan dengan tujuan untuk mengeluarkan hukum (*istinbât al-hukm*) dari al-Quran. Dalam masalah ini, kritik Sayyid Uthman kepada Abduh salah satunya juga dialasi karena ia berani

⁹⁹ Menurut al-Ghazali, “larangan (menafsirkan al-Quran *bi al-ra'yi*) itu turun kepada dua hal; salah satunya adalah karena pendapat dan kecenderungan manusia hanya akan mengarah kepada sesuatu yang berasal dari perangai dan hawa nafsunya sendiri. Ia akan menjelaskan al-Quran sesuai dengan pendapatnya sendiri sebagai pembenaran terhadap dalil dan tujuannya. Hal ini kadang-kadang dilakukan dengan ilmu, seperti yang berhujjah terhadap ayat-ayat al-Quran untuk membenarkan bid'ahnya. Padahal ia sendiri tahu bahwa hal itu bukanlah yang dimaksudkan dari suatu ayat, tetapi ia memakainya terhadap musuhnya. Dan kadang-kadang juga al-Quran ditafsirkan dengan tidak memakai ilmu. Jika ayat-ayat itu membolehkan, maka pemahamannya akan cenderung kepada sisi yang sesuai dengan tujuan dan keinginannya semula. Yang kedua adalah terlalu cepat menafsirkan al-Quran dari sisi luar bahasa, tanpa mencari kejelasan dengan mendengar (*simâ*) dan menukil (al-Quran dan Hadis). Maka hal ini dapat menambah kesalahan, dan termasuk dalam kategori *tafsîr bi al-ra'yi*”. Lihat, Sayyid Uthman Bin Yahya, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, h. 10.

¹⁰⁰ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, h. 7.

mengeluarkan hukum langsung dari al-Quran tanpa memakai dalil-dalil yang ditetapkan oleh para ulama salaf sebelumnya.

Sebagai contoh, dalam *'Ain al-Haqq wa Fasl al-Khitâb*, Sayyid Uthman mengemukakan fatwa yang mengatakan bahwa secara mutlak dan tanpa syarat, makanan sembelihan ahli kitab adalah halal bagi umat Islam.¹⁰¹ Sekalipun (dalam karangan Sayyid Uthman) tidak disebutkan siapa yang mengeluarkan fatwa, dapat dipastikan bahwa Abduh-lah yang mengeluarkan fatwa tersebut ketika ia menjabat sebagai mufti di Mesir. Dalam tafsirnya, Abduh mengatakan bahwa yang dimaksud *tha'âm* pada ayat yang berbunyi "*Wa ta'âmu al-ladzîna ûtu al-kitâb billun lakum wa ta'âmukum billun labum,*"¹⁰² adalah sesuatu yang dicicipi atau yang dimakan. Sembelihan kaum ahli kitab termasuk ke dalam arti *ta'âm*. Ia juga mengatakan bahwa Allâh secara mutlak telah menghalalkan makanan ahli kitab bagi umat Islam, walaupun mereka tidak menyebutkan nama Allâh terhadap sembelihannya. Rasul dan sahabat juga pernah makan daging yang dimasak dan keju yang dibuat oleh ahli kitab.¹⁰³

¹⁰¹ Sayyid Uthman Bin Yahya, *'Ain al-Haqq*, h. 2.

¹⁰² QS. al-Maidah : 5. Terjemah ayat itu adalah "*Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makan kamu halal (pula) bagi mereka*". Lihat *al-Quran dan Terjemahnya*, (Jakarta, Departemen Agama) h. 158.

¹⁰³ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh I* (Mesir, Dar al-Manar, 1367) h. 677, 683, 688.

Penafsiran yang tidak terikat (baca : *tafsîr bi al-ra`yi*) dengan pendapat para ulama seperti inilah yang dikecam Sayyid Uthman . Begitu juga mengeluarkan hukum langsung dari al-Quran atau sunnah tidak diterima Sayyid Uthman . Bagi Sayyid Uthman , taklid kepada ulama terdahulu—khususnya dalam bidang tafsir—sangat perlu. Sedangkan bagi kaum pembaharu, taklid kepada para ulama tidak bersifat mutlak. Tetapi sebenarnya Sayyid Uthman tidak menolak upaya penafsiran yang dilakukan oleh seseorang. Asalkan telah belajar ilmu tafsir kepada ahlinya dan mengetahui apa yang mereka tetapkan dalam bidang tafsir, maka seseorang boleh menafsirkan al-Quran sama seperti apa yang telah ditetapkan oleh ulama tafsir tersebut.¹⁰⁴

Memang, Sayyid Uthman bukanlah ahli tafsir. Karya tulisnya yang berhubungan dengan ilmu tafsir atau masalah tafsir al-Quran dipastikan tidak ada. Dalam hal ini kita dapat menduga bahwa Sayyid Uthman mungkin merasa tidak berhak atau juga tidak mampu untuk menafsirkan al-Quran karena syarat dan rukun-rukunnya yang berat. Di samping itu, Sayyid Uthman juga

¹⁰⁴ Menurut Sayyid Uthman Bin Yahya, “adapun orang yang telah belajar ilmu tafsir dari pada ulama ahli tafsir dan telah ia mengetahui sungguh-sungguh pada barang yang ditakrirkan oleh ulama tafsir, maka harus ia mentafsirkan dengan menurut arti yang ditakrirkan oleh ulama tafsir jua adanya. Adapun jikalau tiada dengan syarat-syarat ini maka ditakuti ia masuk pada bilangan hadis yang tersebut itu”. Lihat, Sayyid Uthman Bin Yahya, *‘Aqd al-Jumân*, h. 122. Hadis-hadis yang dimaksudkan Sayyid Uthman Bin Yahya adalah hadis yang mengancam orang yang berani menafsirkan al-Quran dengan pendapatnya sendiri.

lebih cenderung membahas suatu masalah dari sudut pandang ilmu fiqh.

Sebagai bukti, bukunya yang membahas masalah sembelihan ahli kitab, ‘*Ain al-Haqq wa Fasl al-Khitāb*—seperti yang ditafsirkan Abduh—lebih banyak menggunakan pendekatan fiqh ketimbang tafsir. Juga bukunya yang berjudul *Hukem al-Rahmān bi al-Nahyi ‘an Tarjamat al-Qur`an* lebih menyoal masalah hukum terjemahan al-Quran.

Selain itu, karya tulisnya yang berjudul ‘*Aqd al-Jumān fī Adāb Tilāwat al-Qur`ān* adalah buku yang membahas masalah ilmu tajwid. Juga ada buku serupa yang berjudul *Jadwal al-Tajwīd*. Selain itu, tulisannya yang berhubungan dengan tata cara pembacaan surat al-Fatihah adalah *Jadwal Menyatakan Perihal Segala Kesalahan dalam Perkara Membaca Fatihah*, juga masuk dalam kategori ilmu tajwid.

Dengan data ini kita dapat mengatakan bahwa Sayyid Uthman tidak banyak menaruh perhatiannya dalam bidang tafsir. Kecamannya kepada penafsiran yang dilakukan kaum pembaharu adalah karena dianggapnya berbeda dengan apa yang telah disepakati oleh para ulama salaf. Bagi Sayyid Uthman , menafsirkan al-Quran dengan memakai pikiran atau pendapat sendiri adalah salah satu ciri dari perilaku ahli bid’ah.

Masalah Ijtihad

Selain itu, seruan untuk melakukan ijtihad merupakan hal utama yang dibawa oleh kaum pembaharu. Seruan ini dilatarbelakangi oleh adanya pemikiran bahwa Islam bukanlah agama yang statis melainkan dinamis. Seruan ini juga disebabkan karena hukum Islam (fiqh) hanyalah hasil pemikiran ulama mazhab terhadap suatu persoalan yang kasusnya dengan masa modern tidak selalu sama. Untuk memberikan keputusan hukum bagi masyarakat sesuai dengan keadaannya, maka ijtihad sangat diperlukan.

Bagi ulama tradisional, seruan ijtihad telah menyalahi prinsip keagamaan yang mereka anut sejak dahulu. Mereka meyakini bahwa ijtihad tidak dapat dilakukan kecuali jika syarat-syaratnya dapat dipenuhi. Mereka juga meyakini bahwa seseorang tidak akan mampu lagi menguasai 15 cabang ilmu pengetahuan yang mutlak diperlukan dalam proses ijtihad. Dengan kata lain, ijtihad tidak mungkin dapat dilakukan lagi; pintu ijtihad telah tertutup.

Seperti kebanyakan ulama tradisional lainnya, prinsip seperti ini juga dipegang teguh oleh Sayyid Uthman . Lebih jauh, menurutnya, kita tidak boleh berbeda dengan para ulama terdahulu. Kita juga tidak boleh melakukan ijtihad tanpa syarat-syarat yang sudah disepakati, bahkan kita tidak boleh berfatwa

dengan akal pikiran sendiri yang berbeda dengan para ulama ahlu sunnah”.¹⁰⁵

Sayyid Uthman kemudian menolak ajakan ijtihad yang dilancarkan kaum pembaharu. Penolakannya diawali dari keyakinan bahwa tidak ada lagi ulama mujtahid mutlak setelah imam-imam mazhab. Juga tidak ada lagi orang yang sanggup menguasai 15 cabang pengetahuan yang diperlukan untuk berijtihad, sekalipun ia seorang Arab yang pintar. Sayyid Uthman juga menyangsikan seluruh cabang pengetahuan tersebut dapat dikuasai oleh seseorang yang mendakwakan dirinya sebagai mujtahid.

Melihat beratnya persyaratan yang diperlukan dalam ijtihad, Sayyid Uthman beranggapan bahwa ulama seperti Imam al-Suyuthi saja tidak berani mengakui dirinya sebagai mujtahid, baik sebagai mujtahid *mutlâk* atau mujtahid *nasb*. Padahal, kualitas dan keunggulannya dalam bidang keilmuan tidak perlu diragukan lagi.¹⁰⁶ Seruan ijtihad, oleh Sayyid Uthman, dianggapnya sebagai seruan yang salah dan sesat.¹⁰⁷

Untuk memahami lebih jauh persoalan ini, kita harus melihatnya dari sisi sejarah, terutama yang berkaitan dengan seruan ijtihad dan bagaimana seruan itu ditentang keras oleh

¹⁰⁵ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Faṣlu al-Khitâb fî Bayân al-Ṣawâb* (Batavia, Percetakan Sayyid Uthman Bin Yahya, tt) h. 6.

¹⁰⁶ Sayyid Uthman Bin Yahya, *l'ânat al-Mustarsyidîn*, h. 14.

¹⁰⁷ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Tarîq al-Salâmah*, h. 7.

Sayyid Uthman . Seperti ide-ide pembaharuan lainnya yang ditolak Sayyid Uthman , sumber-sumber yang berhubungan dengan penolakan ini dapat kita lihat dari tulisan Sayyid Uthman , yaitu *‘Ain al-Haqq wa Faslu al-Khitâb; Tarîq al-Salâmah min al-Khusrân wa al-Nadâmah; I‘ânat al-Mustarsyidîn ‘alâ Ijtînâb al-Bida’ fî al-Dîn; Fasl al-Khitâb fî Bayâni al-Sawâb; dan al-Haqq al-ladzî Yajibu Ittibâ’uhu fî al-Dîn.*

Buku *‘Ain al-Haqq*, sekalipun membahas haramnya makanan atau menikahi ahli kitab, tetapi juga memuat prinsip-prinsip ijtihad yang disepakati para ulama sejak masa dahulu. Penting disebutkan, *‘Ain al-Haqq* ditulis sebagai jawaban terhadap beberapa buku (*risâlah*) yang mengeluarkan ijtihad bahwa makanan sembelihan ahli kitab adalah halal. Tetapi—seperti hampir di seluruh tulisan Sayyid Uthman —tidak disebutkan nama buku yang dimaksud.¹⁰⁸

Kita mungkin saja dapat memperkirakan bahwa yang dibaca Sayyid Uthman saat itu adalah majalah al-Manar; majalah yang sudah diterbitkan Rasyid Ridha pada tahun 1898, setahun

¹⁰⁸ Sayyid Uthman Bin Yahya, *‘Ain al-Haqq*, h. 2. Adalah sangat mungkin bahwa yang dibaca oleh Sayyid Uthman Bin Yahya saat itu adalah tulisan Abduh. Jarak antara posisi Abduh sebagai mufti (1899) dengan buku yang ditulis Sayyid Uthman Bin Yahya (1905) adalah enam tahun. Sekalipun Sayyid Uthman Bin Yahya tidak menyebut kapan ia membaca risalah tersebut, sangat dimungkinkan fatwa itu sudah ia baca lebih awal dari tahun 1905. Abduh sendiri, seperti diakui Rasyid Ridha, mengeluarkan fatwanya ketika ia menjabat sebagai mufti Mesir pada tahun 1899. Lihat lebih lengkap dalam Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh Ustâdz al-Imâm*, h. 677.

sebelum Abduh menjabat sebagai mufti Mesir. Majalah ini mengajak masyarakat untuk melakukan pembaharuan. Dari majalah ini juga pemikiran Abduh dan Rasyid Ridha disebarkan kepada masyarakat.

Majalah al-Manar juga diketahui telah mempengaruhi proses pembaharuan Islam di Indonesia. Dalam penyebarannya di Indonesia, menurut Azyumardi, dilakukan empat cara yaitu; melalui penyelundupan, para haji, mahasiswa yang baru pulang dari Kairo dan melalui agen-agen yang ditunjuk resmi.¹⁰⁹ Dapat dipastikan, masuknya majalah ini ke Batavia, pasti dibawa oleh mereka yang berpihak kepada pembaharuan. Sementara penyebarannya di Batavia, bukanlah hal yang sulit mengingat kedudukan kota ini sebagai sentral kegiatan pemerintah dan masyarakat. Sejarah menunjukkan bahwa koran-koran berbahasa Arab, baik yang terbit di Beirut, Kairo atau Syiria, sudah memiliki pelanggan tetap di Batavia.¹¹⁰

Melalui *Ain al-Haqq*, Sayyid Uthman melihat bahwa di belakang fatwa yang dikeluarkan Abduh, tersimpan usahanya untuk melakukan ijtihad.¹¹¹ Bagi Sayyid Uthman, pintu ijtihad

¹⁰⁹ Azra, *Islam Nusantara*, h. 184.

¹¹⁰ Nama-nama koran Arab yang sempat beredar di Batavia seperti *al-Mu`ayyad*, *al-Ma'lumat*, *Liwa* serta *Tsamarat al-Funûn* dapat dilihat dalam Hurgronje, *Nasehat-Nasehat IX*, h. 1648, 1694, 1744, 1748, 1750.

¹¹¹ Sayyid Uthman Bin Yahya, *'Ain al-Haqq*, h. 3. Menurut Abduh, pada ayat *al-yauma u_hilla lakum al-tayyibât wa ta'âm al-ladzîna ûtû al-kitâb hillun lakum wa ta'âmukum hillun lahum* (QS. al-Maidah; 5).

telah terputus sejak ratusan tahun yang lalu sesuai dengan kesepakatan ulama yang dipercaya dalam mazhab *Ablu Sunnah wal Jama'ah*. Sayyid Uthman percaya bahwa mereka telah memberikan pernyataan yang benar (*haqq*) tentang tertutupnya pintu ijtihad. Diantara mereka adalah Imam al-Manawi, Syaikh Ibrahim al-Bajuri, Syaikh Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi, Syaikh Yusuf bin Ismail al-Nabhani, Ibn Shalah dan Habib Alwi bin Ahmad al-Haddad.

Syaikh al-Manawi, misalnya, mengatakan bahwa mengeluarkan suatu hukum dari dalilnya adalah urusan para mujtahid mutlak; sedangkan menurut Syaikh al-Bajuri, ijtihad mutlak telah terputus setelah tiga ratus tahun”. Selain mereka, Syaikh Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi juga menyimpulkan bahwa ajakan ijtihad saat ini sangat jauh sekali; sedangkan bagi Ibn Shalah, sejak masa yang panjang sekitar tahun ke 300 H, sudah tidak ada lagi mujtahid mutlak. Bahkan pendapat dari Syaikh Nabhani menyebutkan bahwa “masyarakat Islam saat ini tidak mempunyai lagi mujtahid mutlak”; sementara Habib Alwi bin Ahmad al-Haddad dalam *Misbâh al-Ânâm* mengatakan, “tidak

Menurut Abduh, kata *ta'âm* (makanan) adalah sesuatu yang dicicipi atau yang dimakan, dan sembelihan sudah termasuk di dalamnya. Abduh juga mengutip *tafsir Fath al-Bayân fî Maqâsid al-Qurân*, bahwa sembelihan ahli kitab itu adalah lanjutan dari halalnya menikahi perempuan mereka. Muhammad Rasyid Ridha, *al-Imâm al-'Uzhmâ Mabâhîts Syar'iyah Ijtimâ'iyah Islâhiyyah* (Mesir, Mathba'ah al-Manar, 1341) h. 677.

boleh mengambil hukum langsung dari al-Quran dan Sunnah kecuali oleh orang yang sudah sampai derajat ijihad”.¹¹²

Penolakan ini tentu saja bertentangan dengan apa yang dimaksud dalam ijihad; terutama yang diserukan oleh kaum pembaharu. Muhammad Abduh menerangkan bahwa ijihad yang perlu dilakukan adalah ijihad dalam lapangan sosial, bukan lapangan ibadah. Dalam lapangan ibadah, demikian Abduh, ijihad tidak boleh dilakukan karena bagaimanapun ibadah kepada Tuhan akan tetap sesuai dengan perkembangan zaman. Sementara ijihad dalam lapangan sosial dianggapnya sangat penting, bahkan merupakan suatu kebutuhan. Namun—seperti yang dikhawatirkan Sayyid Uthman—tidak setiap orang boleh melakukan ijihad, hanya mereka yang memenuhi syarat ijihad saja yang boleh. Sedangkan yang tidak memenuhi syarat, harus mengikuti pendapat mujtahid yang mereka setuju.¹¹³

Dengan demikian, ijihad yang dimaksud oleh kaum pembaharu berbeda dengan ijihad yang difahami Sayyid Uthman. Sayyid Uthman menganggap bahwa ijihad hanya akan menjadikan setiap orang Islam membuat mazhabnya sendiri.¹¹⁴ Bahkan ia menganggap bahwa ijihad—karena syaratnya sangat berat—tidak dapat dilakukan oleh siapapun, termasuk Abduh.

¹¹² Sayyid Uthman Bin Yahya, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, h.12-15; *al-Haqq al-ladzî Yajibû*, h. 4.

¹¹³ Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, h. 64.

¹¹⁴ Sayyid Uthman Bin Yahya, *al-Haqq al-ladzî Yajibû*, h. 12.

Sambil mengutip Ibn Abi al-Dam, Sayyid Uthman mengatakan bahwa tidak ada di atas bumi saat ini seorang mujtahid mutlak, ataupun mujtahid mazhab.¹¹⁵

Alasan Sayyid Uthman terlihat sederhana; ia menolak ijtihad karena syarat-syaratnya tidak mungkin dapat dipenuhi lagi. Orang yang tidak memenuhi persyaratan ini, harus bertaklid kepada pendapat ulama yang *mu'tamad*. Sedangkan menurut kaum pembaharu, ijtihad diperlukan karena persoalan yang dihadapi manusia pada zaman modern lebih luas. Hukum dapat diambil langsung dari al-Quran dan Sunnah; dua sumber hukum yang kedudukannya lebih tinggi dari *ijmâ'* atau *qiyâs* yang disepakati ulama Ahlu Sunnah.

Jadi, di sini kita berhadapan dengan persoalan metodologi. Bagi Sayyid Uthman, kita tidak boleh menetapkan suatu hukum langsung dari al-Quran atau Sunnah, tetapi melalui pendapat para ulama yang mampu memahaminya lebih baik. Sedangkan bagi kaum pembaharu, pemahaman terhadap al-Quran dan Sunnah dapat langsung dijadikan metode menetapkan suatu hukum. Karena manusia diberikan akal untuk berpikir, maka melakukan ijtihad berdasarkan pemahaman akal boleh saja dilakukan. Dalam kasus Abduh, menurut Usman Amin, tokoh ini menafsirkan al-Quran sesuai dengan ijtihadnya sendiri, yaitu dengan bersandar pada kebebasan akal. Ia membaca langsung al-

¹¹⁵ Sayyid Uthman Bin Yahya, *l'ânat al-Mustarsyidin*, h. 16.

Quran dan kemudian ia menyampaikan apa yang dilimpahkan Allâh ke dalam hatinya.¹¹⁶

Karena menggunakan akal menjadi cara untuk melakukan ijtihad, maka bagi kaum pembaharu, kedudukan akal menjadi sangat penting. Keterpurukan umat Islam selama ini disebabkan karena mereka tidak menggunakan akalunya semaksimal mungkin. Sikap jumud dan taklid buta kepada para ulama, dinilainya sebagai penyebab kemunduran Islam. Karena itulah gerakan pembaharuan berusaha untuk memperbarui penafsiran terhadap ajaran dasar dan petunjuk yang terdapat dalam al-Quran dan hadis, sesuai dengan perkembangan zaman dan kondisi yang dihadapi umat Islam.¹¹⁷

Selain itu rasa tidak suka Sayyid Uthman terhadap gerakan pembaharuan antara lain juga disebabkan karena gerakan ini dianggap telah mencela para ulama dengan mengatakan bahwa pendapat mereka tidaklah *ma'sûm*, dan karena itu tidak wajib diikuti. Sedangkan keberatan lain adalah karena ilmu logika dan filsafat yang mereka gunakan membuat persoalan menjadi lebih

¹¹⁶ Usman Amin, *Muhammad Abduh*, (Kairo, Dar al-Ihya al-Kutub, 1994) h. 106.

¹¹⁷ Mastuhu (dkk), *Seminar Identitas IAIN Jakarta*, (Jakarta, Lembaga Penelitian IAIN, 1987) h. 12.

rancu dan membingungkan masyarakat.¹¹⁸ Perlu diingat, semasa Abduh, kedua ilmu ini masih dianggap haram.¹¹⁹

Pembaharuan yang dijalankan Abduh juga menuai permusuhan dari para ulama, seperti Syaikh Alaisy, Syaikh al-Rifa'i, Syaikh al-Jaizawi, Syaikh al-Tharablusi dan Syaikh al-Bahrawi.¹²⁰ Mereka yang menjadi musuh Abduh, demikian Rasyid Ridha, adalah golongan ulama fiqh yang bersikap keras dan golongan masyarakat awam yang mereka pengaruhi.¹²¹ Dan sebagai ulama fiqh, posisi Sayyid Uthman mungkin sama dengan para ulama tersebut. Rasa tidak sukanya muncul karena syariat Islam yang sudah lengkap, dirubah oleh gerakan pembaharuan.

Kecaman juga disampaikan oleh Syaikh Yusuf Nabhani dalam kitabnya *Syavâhid al-Haqq*, bahwa ajakan untuk berjihad pada masa ini adalah ajakan yang bohong; tidak ada yang

¹¹⁸ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Tarîq al-Salâmah*, h. 7-9. Mereka juga dianggap telah memutarbalikkan istilah untuk membohongi umat, misalnya kata *al-madhâr* (bahaya) dengan *al-manâr* (sinar); *al-fadâ'ih* (aib) dengan *al-naşâ'ih* (nasehat); *al-ifsâd* (kerusakan) dengan *al-islâh* (perbaikan). Tentang ilmu lisan (logika), Sayyid Uthman Bin Yahya mengatakan bahwa ilmu itu hanya melahirkan orang yang suka pamer, berbantahan, merasa baik dengan zaman modern, memandang jahat kepada ulama serta mencela para imam dengan mencari kekurangan dan kebodohan mereka.

¹¹⁹ Ahmad Amin, *Muhammad Abduh*, h. 23-24.

¹²⁰ Muhammad Imarah, *al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad Abduh I* (Beirut, al-Muassasah al-'Arabiyah 1972) h. 20.

¹²¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tarîkh Ustâdz al-Imâm*, h. 990.

mengajak ijtihad kecuali ia adalah penipu akal dan agama.¹²² Seperti diketahui, Syaikh Nabhani adalah sumber informasi terpenting bagi Sayyid Uthman dalam masalah ini. Tetapi bagi Hamka sendiri, kecaman yang diberikan kepada Abduh, adalah bersumber dari Syaikh Nabhani. Nabhanilah yang menyebarkan fitnah dengan mengatakan bahwa ketika Abduh meninggal, lidahnya terjulur sampai satu hasta. Atas permintaan Khadewi, Nabhani telah membuat satu buku yang isinya penuh dengan kecaman kepada Abduh.¹²³ Hamka mungkin tidak mengetahui kalau Sayyid Uthman juga sangat mengecam Abduh dan seluruh gerakan pembaharuan yang dianggapnya ingin merubah syariat Islam.

Selain Abduh, Sayyid Uthman juga menolak ijtihad yang pernah dikeluarkan oleh Syaikh Muhammad bin Abd al-Wahhab. Dalam *I'ânat al-Mustarsyidîn*, Sayyid Uthman mencantumkan nama-nama kitab yang dikarang oleh ulama saat itu yang mengecam Ibn Wahhab, misalnya karangan Syaikh Abdullah bin Syaikh Abdul Lathif; *Tajrîd Saijî al-Jihâd li Mudda'i al-Ijtibâd*; juga karangan Syaikh Muhammad bin Abdurrahman bin 'Afaliq, *Tahkumu al-Muqallidîn li Mudda'i Tajdîd al-Dîn*. Dalam kitab yang disebut terakhir, diceritakan bahwa Muhammad bin Abdul

¹²² Sayyid Uthman Bin Yahya, *Tuhfat al-Nâzirîn fî Fihrasat I'ânat al-Mustarsyidîn* (Manuskrip) h. 1.

¹²³ Hamka, *Islam Revolusi, Ideologi dan Keadilan Sosial*, (ed) H. Rusydi (Jakarta, Pustaka Panjimas, 1984) h. 46; lihat juga Rusydi Afif (ed), *Hamka Membahas*, h. 114-115.

Wahhab pernah ditanya tentang 15 cabang pengetahuan yang diperlukan dalam ijtihad, tetapi ia tidak mampu menjawabnya. Selain itu juga ulama yang menolak Ibn Abdul Wahhab kebanyakan adalah para ulama dari mazhab Hanbali.¹²⁴

Dengan demikian, penolakan Sayyid Uthman atas perlunya kembali ijtihad lebih karena faktor keraguannya terhadap kemampuan seseorang dalam menguasai 15 cabang pengetahuan. Usaha untuk membuka kembali pintu ijtihad, dituduhnya sebagai usaha untuk menjadikan ajaran Islam yang lebih bebas dan menuruti hawa nafsu.

C. Kritik Terhadap Aliran Wahhabi dan Rafidhah

Perkembangan faham Wahhabi dan Rafidhah pada abad 19 dan khususnya awal abad 20 juga mendapat perhatian serius dari Sayyid Uthman . Perhatian ini dapat kita lihat dari buku yang ditulisnya secara khusus pada tahun 1911, *I'ânat al-Mustarsyidîn*. Buku ini—ditulis dengan bahasa Arab sebanyak 112 halaman—menyajikan secara lengkap pandangan kritis Sayyid Uthman dan para ulama Ahlu Sunnah. Buku ini juga dapat dikatakan sebagai buku terpenting Sayyid Uthman tentang aliran Wahhabi dan Rafidhah.

Karya lain Sayyid Uthman adalah *al-Haqq al-Ladzî Yajibu Ittibâ'uhu fî al-Dîn*, *Faṣl al-Khiṭâb fî Bayâni al-Ṣawâb*, *Salâmat al-*

¹²⁴ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, h. 14.

Muslimîn min al-Ibtidâ' fî al-Dîn, dan sebuah rangkuman *I'ânat al-Mustarsyidîn* yaitu *Tuhfat al-Nâẓhirîn fî Fabrasat I'ânat al-Mustarsyidîn*.¹²⁵ Sekalipun tidak ditulis secara lengkap seperti *I'ânat al-mustarsyidîn*, seluruh buku yang disebut terakhir juga memuat pandangan Sayyid Uthman tentang dua aliran ini.

Untuk memahami masalah ini secara jelas, kita perlu melihatnya lebih awal dari sudut sejarah. Dengan kata lain, kita perlu mengetahui bagaimana dua mazhab ini masuk dan kemudian berkembang di Jawa (Indonesia).

Biasanya catatan sejarah menyebutkan bahwa gerakan Paderi di Sumatera Barat sebagai momentum pertama berkembangnya aliran Wahhabi di Indonesia. Tetapi perkembangan yang lebih luas di Indonesia dimungkinkan terjadi melalui orang-orang yang pergi haji dan beredarnya buku-buku karangan Muhammad Abduh.¹²⁶ Untuk saluran yang pertama, kita

¹²⁵ Risalah ini hanya tulisan satu lembar berukuran kira-kira ¼ plano. Yang menarik, dalam buku ini ada gambar dua bendera; sebelah kanan tidak berwarna (polos) dan sebelah kiri berwarna gelap. Di dalam bendera sebelah kanan bertuliskan, "*Inna arbahu al-bidhâ'ati ittibâ'u ahl al-sunnâh wa al-jamâ'ah*; sesungguhnya kelompok yang sangat beruntung adalah mengikuti ahlu sunnah dan jama'ah". Sedangkan bendera sebelah kiri bertuliskan, "*Inna a'dzamu al-musfîbah ittibâ'u al-râfidati bi sabbi al-ṣahâbah*, sesungguhnya musibah yang paling besar adalah mengikuti kelompok *râfidhah* yang mencaci sahabat".

¹²⁶ Selain di Indonesia, gerakan ini juga tersebar ke India, Aljazair, Mesir dan Sudan. Lihat A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta, Al-Husna Zikra, 1995) h. 156.

mendapatkan beberapa nama yang setelah kembali dari Makkah, melakukan pembaharuan di tempatnya. Mereka adalah beberapa guru agama terkemuka, demikian Alwi Syihab, yang diilhami oleh pembaharuan Wahhabiyah,¹²⁷ seperti Thaher Jamaluddin (1869-1956 M), H. Abdullah Ahmad (1878-1933 M), H. Abdul Karim Amrullah atau Haji Rasul (1879-1945 M), dan Muhammad Jamil Jambek (1860-1947 M).¹²⁸

Syaikh Taher Jalaluddin dikabarkan pernah belajar selama 4 tahun di al-Azhar. Ia melakukan pembaharuan dengan cara menerbitkan majalah al-Imam pada tahun 1906 yang memuat masalah-masalah agama dan artikel-artikel tentang pengetahuan populer. Dalam masalah agama, ia banyak mengambil pendapat

¹²⁷ Gerakan pembaharuan yang diilhami oleh faham Wahhabiyah di jazirah Arab menemukan contoh konkrit dalam gerakan kaum Paderi di Minangkabau pada paruh pertama abad 19. Adapun keempat tokoh pembaharuan Indonesia yang disebut Alwi Syihab telah terilhami oleh gerakan Wahhabiyah, perlu dikaji secara kritis, terutama berdasarkan waktu dan tempat di mana mereka berada. Bila gerakan Wahhabiyah di jazirah Arab dan juga Paderi di Minangkabau melakukan pembaharuannya lebih bersifat fisik, maka pembaharuan yang dilakukan keempat tokoh di atas lebih bersifat pemikiran dan organisasi. Melihat perbedaan waktu antara gerakan Wahhabi dan Paderi dengan keempat tokoh tersebut secara tidak langsung kita dapat mengatakan bahwa mereka sebenarnya tidak dipengaruhi oleh faham Wahhabi. Keempat tokoh tersebut lebih tepat dipengaruhi oleh Abduh, mengingat keberadaan mereka di Timur Tengah berada dalam semangat pembaharuan yang dijalankan Abduh dan Ridha.

¹²⁸ Alwi Syihab, *Membendung Arus* (Bandung, Mizan, 2001) h. 240, khususnya catatan kaki no. 12 bab V; lihat juga, Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taymiyah Dalam Bidang Fikih Islam* (Jakarta, INIS, 1991) h. 37.

Abduh dan majalah al-Mannar. Begitu juga Syaikh Abdullah Ahmad, pernah menerbitkan majalah al-Munir di Padang pada tahun 1910. Majalah ini juga menerbitkan artikel-artikel terjemahan yang diambil dari majalah terbitan Timut tengah, termasuk *al-Mannar*. Sedangkan Syaikh Djamil Jambek dan Haji Rasul, melakukan pembaharuan dengan cara berdakwah dan mengecam praktek-praktek tarekat.¹²⁹

Informasi tentang ke empat tokoh ini sendiri menyebutkan bahwa mereka banyak melakukan pembaharuannya di Sumatera Barat, bukan di Jawa. Sedangkan Haji Rosul dilaporkan pernah berkunjung ke Jawa dan mengadakan hubungan dengan pemimpin-pemimpin Sarekat Islam dan Muhammadiyah.¹³⁰ Bila dibandingkan dengan waktu penulisan buku-buku Sayyid Uthman pada tahun 1911, dan Muhammadiyah baru berdiri pada tahun 1912, maka dapat dipastikan bahwa ide-ide pembaharuan dari al-Mannar (termasuk di dalamnya pemikiran Abduh dan Wahhabi) sudah lebih dahulu berkembang di Batavia sebelum kedatangan Haji Rosul ke Jawa.

Untuk saluran kedua, kita hanya dapat memperkirakan bahwa karangan—lebih spesifik tulisan—Abduh yang dimaksud

¹²⁹ William R. Roof, *The Origins of Malay Nationalism* (New Haven, Yale University Press, 1967) h. 60; Noer, *Gerakan Modern*, h. 42.

¹³⁰ Haji Rosul adalah orang yang pertama kali memperkenalkan Muhammadiyah di Minangkabau pada tahun 1925. Lihat Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia* (Jakarta, Tintamas, 1961) h. 20.

mungkin lebih banyak dimuat dalam majalah al-Mannar. Majalah ini dan beberapa majalah lain dari Timur Tengah, pada masa Sayyid Uthman , sudah tersebar secara luas.¹³¹ Sebagai perbandingan, G.F. Pijper pernah melaporkan bahwa seorang ulama di Sambas (Kalimantan), bernama Muhammad Basyuni Imron, setelah belajar dari Makkah dan kembali ke daerahnya pada tahun 1906, telah berlangganan majalah al-Mannar dari Rasyid Ridha dan membaca buku-buku yang berasal dari Mesir.¹³² Jadi kuat dugaan kita bahwa faham Wahhabi sudah berkembang cukup luas pada masa Sayyid Uthman . Sayyid Uthman sendiri sudah mengetahui keberadaan faham Wahhabi ketika ia berada di Makkah. Gurunya, Sayyid Ahmad Zaini Dahlan melalui karyanya

¹³¹ Indikasi yang dapat kita majukan adalah tersebarnya majalah dan koran-koran dari Timur Tengah pada akhir abad 19. Menurut Alwi Syihab, gagasan pembaharuan Muhammad Abduh—yang sampai kepada Ahmad Dahlan—juga terjadi melalui Jamiat Kheir, organisasi pendidikan yang didirikan komunitas Arab di Betawi. Tetapi Alwi tidak menyebutkan secara pasti kapan gagasan itu sampai kepada Ahmad Dahlan. Lihat: Alwi Syihab, *Membendung Arus*, h. 112, 133. Tetapi secara umum kita dapat memperkirakan bahwa sebelum Sayyid Uthman Bin Yahya wafat tahun 1914, gagasan Abduh sudah mendapatkan sarana yang luas.

¹³² Ulama tersebut memberikan catatan data dirinya kepada Pijper. Ia menulis, “Saya berlangganan majalah al-Mannar dari Syaikh Muhammad Rasyid Ridha, dan Saya menjadi pembaca yang tekun dan setia majalah tersebut karena di dalamnya Saya menemukan pengetahuan yang murni tentang agama yang didasarkan kepada Kitabullah dan Sunnah Rasulullah. Majalah ini juga memuat beberapa ilmu pengetahuan lainnya yang sangat bermanfaat. Saya juga membaca bermacam-macam buku dari Mesir”. G.F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, (Jakarta, UI Press, 1984) h. 143.

Fitnat al-Wahhabyah, dan Sayyid ‘Alwi bin Ahmad al-Haddad melalui *Misbâh al-Ānâm* yang sering dikutip Sayyid Uthman , memberikan informasi penting kepada Sayyid Uthman tentang gerakan Wahhabyah. Tidak diragukan, Sayyid Uthman sudah mengenal faham ini jauh sebelum ia masuk dan berkembang di Indonesia, dan lingkungan masyarakat Arab khususnya.

Jika aliran Wahhabi memiliki momentum waktu yang jelas dalam perkembangannya di Indonesia, tidak demikian dengan aliran Rafidhah. Aliran ini, sebelum masa Sayyid Uthman , sudah berkembang di Indonesia untuk waktu yang cukup lama. Snouck mencontohkan tradisi perayaan ‘Asyura yang ada di Aceh, Padang atau Bengkulu bahkan di Jawa yang sangat bersifat Syiah. Tetapi keberadaan Rafidhah sebagai sebuah aliran pemikiran, khususnya pada masa Sayyid Uthman , mungkin belum banyak terungkap. Dari Sayyid Uthman sendiri, informasi yang kita dapatkan hanya mengarah kepada kekhawatiraannya terhadap masyarakat Arab, khususnya golongan Sayyid, yang mulai meninggalkan tradisi leluhur kaum ‘Alawiyyin dan tertarik kepada aliran Syiah.

Jadi, kita juga mempunyai pandangan yang jelas bahwa berkembangnya aliran Wahhabi dan Syiah pada masa Sayyid Uthman mempunyai hubungan dengan sarana transformasi dan komunikasi yang semakin mudah dengan dunia Timur Tengah. Selain itu, ide dan pemikiran yang dibawa, keduanya juga disaranai oleh buku-buku dan media cetak dari Timur Tengah.

Pemikiran yang dibawa oleh aliran Wahhabiyah dan Rafidhah memang bukan seperti faham pembaharuan yang timbul pada masa Sayyid Uthman . Bila faham pembaharuan Islam muncul untuk menjadikan kaum muslim tidak jumud dan berpikiran maju, maka faham Wahhabi dan Rafidhah lebih bersinggungan dengan masalah-masalah sosial normatif yang karena itu berseberangan dengan faham pemikiran Ahlu Sunah. Dapat difahami, sebagai seorang ulama sekaligus mufti, Sayyid Uthman menilai bahwa pertentangan ini dapat membahayakan akidah dan kepercayaan kaum muslim.

Mungkin perlu diuraikan secara singkat beberapa hal yang menjadi pertentangan tersebut. Uraian ini diambil dari penilaian Sayyid Uthman sendiri tentang faham Wahhabi dan Rafidah.

Menurut Sayyid Uthman , diantara kesesatan kaum Wahhabi adalah karena mereka mengkafirkan orang yang bertawassul dan ber-*istighâtsab*, mengkafirkan orang yang menghormati para wali dan mendatangi kuburannya, menghancurkan kubah kuburan, mengkafirkan orang yang percaya karomah para wali dan menganggapnya sebagai syirik, melarang ziarah ke kuburan Nabi dan ziarah secara umum, perjalanan ziarah dianggap berdosa, melarang membaca kitab *Dalâ'il al-Khairât* dan menyuruh untuk dibakar, melarang

membaca kitab *Râudu âl-Râyyâhîn* dan menamainya dengan *Ardu al-Syayâtîn*.¹³³

Selain itu kaum Wahhabi juga beranggapan bahwa para Nabi dan wali Allâh kalau mereka telah meninggal dunia, maka mereka tidak memiliki pangkat lagi. Orang Wahhabi bahkan mengatakan bahwa “tongkatku ini lebih berguna dari pada Nabi Muhammad”. Selain itu mereka beranggapan bahwa orang yang berziarah kepada kuburan wali adalah sama dengan orang yang menyembah berhala. Mereka juga membunuh banyak ulama di Makkah dan Madinah serta membunuh orang-orang yang tidak mau ikut dengan mereka. Bahkan mereka sangat pintar merancukan dalil-dalil al-Quran dengan membawa ayat-ayat al-Quran yang berhubungan dengan orang-orang kafir-musyrik tetapi dijatuhkan kepada orang Islam.¹³⁴

Tidak seperti faham Wahhabi, Sayyid Uthman tidak banyak menjelaskan kesalahan-kesalahan yang dilakukan faham Rafidhah kecuali karena mereka membenci dan mencaci para sahabat Nabi. Selain itu mereka juga dianggap sering melakukan kebohongan terutama dalam periwayatan hadis.¹³⁵

¹³³ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Faṣlu al-Khitab*, h. 42. Lihat lebih lengkap dalam Sayyid Uthman Bin Yahya, *Iʿanat al-Mustarsyidîn*, h. 27-56.

¹³⁴ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Salamat al-Muslimîn*, h. 24.

¹³⁵ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Iʿanat al-Mustrarsyidîn*, h. 22.

Dari data yang ada, Wahhabi dianggap bersalah karena telah mengingkari—seperti yang diyakini Ahlu Sunnah—masalah ziarah kubur, tawassul, syafa’at, membunuh atau mengkafirkan orang Islam yang tidak ikut dengan mereka. Sementara kesalahan kaum Rafidhah adalah karena mereka dianggap tidak menghormati para sahabat Nabi. Dengan kata lain, kesalahan kaum Wahhabi lebih banyak berhubungan dengan praktek ibadah; dan kesalahan kaum Rafidhah berhubungan dengan prinsip ‘*adâlat al-sahâbah*’ yang dipercaya Ahlu Sunnah.

Kita mungkin perlu melihat dari mana Sayyid Uthman mendapatkan informasi tentang masalah tersebut. Hal ini sangat penting mengingat kedudukan Sayyid Uthman sebagai ulama dan mufti yang karena itu pula ia harus memberikan penjelasan kepada masyarakat tentang ‘hukum’ kedua aliran ini.

Sebagai ulama tradisonal—yang silsilah ilmunya berhubungan dengan para ulama di Makkah, Madinah dan Hadramaut—pandangan Sayyid Uthman tentang dua aliran ini secara umum tidak terlepas dari pandangan para ulama Ahlu Sunnah. Di sini, sandaran Sayyid Uthman ditujukan kepada kitab *al-Sirah al-Nabawiyah* karya Sayyid Ahmad Zaini Dahlan; *al-Ṣawâ’iq al-Mubriqah* karya Ibn Hajar al-Haitsami; *Misbâh al-Ānâm* karya Habib ‘Alwi bin Ahmad al-Haddad; *al-Ṣarîm al-Hindi fî Unûqi al-Najd* karya Syaikh ‘Atha al-Makki; *al-Ṣawâ’iq wa al-Ru’ûd fî al-Raddi ‘alâ al-Syaqî ‘Abd al-Azîz bin Sa’ûd* karya Syaikh Abdulah bin

Dawud al-Hanbali; serta *al-Qawlu al-Majidi fi al-Raddi 'alá 'Abdillâh al-Sindi* karya Syaikh Muhammad Said Babasil. Beberapa nama lain yang perlu disebut adalah Syaikh Ahmad bin Ali al-Qayani, Syaikh Ahmad al-Mishri, Syaikh Muhammad bin Abd al-Rahman bin 'Afaliq dan Sayyid Abubakar bin Syahabuddin.¹³⁶ Sedangkan dari Nabhani, Sayyid Uthman hanya mendapatkan sandarannya dari puisi *Râ'iyah*-nya.¹³⁷

Dengan mempertimbangkan data-data ini, tidak aneh jika kemudian Sayyid Uthman mengatakan bahwa kedua aliran ini adalah bid'ah dan sesat; bahkan ia menganggapnya sebagai bencana besar bagi umat Islam.¹³⁸ Tidak aneh juga jika Sayyid Uthman tidak berdiam diri dalam memberikan penjelasan kepada masyarakat terhadap bid'ah yang merusak syariat Islam ini. Karena itu ia menyertakan hadis Nabi yang mengatakan bahwa "Jika telah tampak bid'ah sementara orang yang berilmu berdiam diri, maka baginya laknat Allâh, malaikat dan seluruh manusia".¹³⁹ Kita dapat melihat pandangan-pandangan Sayyid Uthman dalam beberapa contoh di bawah ini.

Pembelaan Sayyid Uthman dalam masalah ziarah kubur menyebutkan bahwa larangan ziarah kubur yang dapat

¹³⁶ Lihat Sayyid Uthman Bin Yahya, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, h. 27; *Faṣlu al-Khitab*, h. 46.

¹³⁷ Lihat *Ra'iyah* Nabhani dalam Sayyid Uthman Bin Yahya, *al-Haqq al-Ladzî Yajibu*, h. 28-29.

¹³⁸ Sayyid Usman, *Tharîq al-Salamah*, h. 10.

¹³⁹ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, h. 2.

menimbulkan syirik kepada Allâh adalah jika menjadikannya sebagai masjid atau tempat i'tikaf serta membuat gambar atau lukisan di dalamnya, bukan karena berziarah, mengucapkan salam ataupun memanjatkan doa. “Orang yang berakal, demikian Sayyid Uthman , mengetahui perbedaan ini dan membenarkan bahwa jika berziarah kubur dilakukan dengan menjaga akhlak yang baik, maka hal itu tidak akan menjadi sebuah larangan”.¹⁴⁰

Menurut Sayyid Uthman , berziarah itu sendiri ada syariatnya dan diperintahkan oleh al-Quran, Sunnah dan ijma' ulama. Dalam hal ini Sayyid Uthman memakai ayat al-Quran yang berbunyi, “Sesungguhnya mereka ketika menzalimi diri mereka, telah mendatangi kamu, maka mereka memohon ampun kepada Allâh dan Rasul pun memohonkan ampun untuk mereka. Maka mereka mendapatkan Allâh yang menerima taubat dan menyayangi”.¹⁴¹ Hadis yang dipakai Sayyid Uthman juga berbunyi, “*Siapa yang menziarahi kuburanku, maka wajib baginya syafaatku*”.¹⁴² Sementara ijma ulama yang dipakai Sayyid Uthman adalah fatwa Syaikh al-Khalili ketika ia ditanya tentang hukum berziarah ke kuburan Nabi. Menurut ulama ini berziarah ke

¹⁴⁰ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, h. 34.

¹⁴¹ Ayat tersebut berbunyi, “*Law anna hum idz zalamu anfusahum ja'ûka fa-staghfaru Allâha wa stagfara lahumu al-rasûlu lawajadû Allâh tawwâban rahîma*”.

¹⁴² Hadis tersebut berbunyi, “*Man zâra qabrî wajabat lahu syafâ'ati*”.

kuburan Nabi dan Rasul adalah disukai (*mustahâb*) kalangan ulama.¹⁴³

Dalam masalah tawassul, Sayyid Uthman berpendapat bahwa Nabi Muhammad pernah berdoa, “*Ya Allâh, aku bermohon kepada-Mu dengan hak orang-orang yang berdoa kepada-Mu*”. Doa ini sendiri merupakan bentuk tawassul dan pernah diperintahkan kepada para sahabat untuk membacanya jika hendak keluar rumah.¹⁴⁴ Menurut Sayyid Uthman, *tawassul*, *tasyaffa’* dan *istighâtsab* mempunyai makna yang sama. Orang mukmin tidak melakukannya kecuali bertabarruk dengan para kekasih Allâh, sedangkan yang dituju sebenarnya adalah Allâh.

Sayyid Uthman juga menegaskan bahwa kaum Wahhabi yang melarang berziarah kubur dan bertawassul, telah melampaui batas karena mengkafirkan manusia, menghalalkan darah dan harta serta menganggap mereka seperti orang-orang musyrik yang ada pada masa Nabi. “Mazhab Ahlu Sunnah, demikian Sayyid Uthman berkesimpulan, menganggap sah bertawassul kepada Nabi Muhammad baik ketika hidup atau sudah meninggal, juga kepada Nabi-Nabi dan Rasul lainnya. Mazhab Ahlu Sunnah tidak mempercayai suatu pengaruh (*ta`tsîr*), manfaat atau *mudarat* kecuali hanya kepada Allâh”.¹⁴⁵

¹⁴³ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I`ânat al-mustarsyidîn*, h. 35.

¹⁴⁴ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I`ânat al-mustarsyidîn*, h. 37.

¹⁴⁵ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I`ânat al-mustarsyidîn*, h. 42.

Penentangan Sayyid Uthman terhadap faham Wahhabi juga berkisar tentang masalah karomah para wali Allâh. Sekalipun Sayyid Uthman menentang gerakan tarekat pada masanya, tetapi ia mempercayai konsep karamah yang dimiliki para wali Allâh. Sambil mengutip pendapat ulama Hadrami, Habib ‘Alwi bin Ahmad al-Haddad dan Syaikh Abdullah bin Ahmad Basudan, Sayyid Uthman mengatakan bahwa karomah itu tidak berasal dari perbuatan manusia, tetapi pemberian dan perbuatan Allâh SWT.¹⁴⁶

Dengan demikian penentangan Sayyid Uthman terhadap kaum Wahhabi lebih dikarenakan aliran ini dianggap menyalahi teks al-Qur`an dan hadis Nabi yang sudah disepakati kebenarannya oleh mayoritas ulama Ahlu Sunnah. Jadi, kita tidak menemukan hal yang baru dalam penentangan ini. Ini dapat kita maklumi karena sebagai ulama Ahlu Sunnah, Sayyid Uthman harus mengikatkan dirinya dengan pendapat *jumhûr* ulama. Kita sekali lagi dapat melihat contoh ini dalam penilaiannya tentang Ibn Taymiyah, ulama *salafî* yang menjadi rujukan kaum Wahhabi dan Muhammad Abduh.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Sayyid Uthman Bin Yahya, *I`ânat al-mustarsyidîn*, h. 49, 52; *Faṣlu al-khitâb*, h. 34-36. Pandangan Sayyid Uthman Bin Yahya yang lebih lengkap tentang *karomah*, *ma`ûnah* dan *istidrâj* dapat kita lihat dari bukunya *Jam'u al-tahqîqât fi Aqsâmi Khawâriq al-`Âdat* yang ditulis pada tahun 1911.

¹⁴⁷ Menurut Sayyid Uthman Bin Yahya, para ulama telah sepakat bahwa Ibn Taymiyah adalah sesat. Mereka adalah Imam al-Subki dan

Sedangkan terhadap gerakan Rafidhah, penentangan Sayyid Uthman dilakukan karena mereka dianggap mencaci para sahabat Nabi. Karena itu, Sayyid Uthman merasa perlu menjelaskan kembali teks-teks al-Qur`an, Sunnah dan pendapat para ulama tentang keutamaan yang dimiliki para sahabat, dan mengecam orang-orang yang mencaci mereka. Sayyid Uthman sampai kepada kesimpulan bahwa ulama Ahlu Sunnah telah sepakat mengatakan wajib mempercayai keutamaan (*afḍaliyyah*) dan keadilan (*‘adālah*) para sahabat. Selain itu juga wajib menghormati dan mencintai, serta haram menghina mereka.¹⁴⁸ Mengutip kitab *al-Tiryâq al-Nāfi’* karangan Habib Abubakar bin Syahabuddin, Sayyid Uthman menilai bahwa orang yang mencaci sahabat adalah berdosa besar.¹⁴⁹

anaknya Imam al-Taj al-Subki, Imam Sya’rani, Abu Hasan al-Syadzili dan Syaikh Ibn Hajar al-Haitsami. Menurut Syaikh Muhammad Said Babasil, mufti mazhab Syafii setelah Aahmad Zaini Dahlan, dalam kitabnya *al-Qaul al-Jaddi fī Raddi ‘alâ Abdullâh al-Sindî al-Wahhâbî wa fī Bayâni Hâl Ibn Taymiyah wa Zayghihi*, “Ibn Taymiyah adalah imam yang luas ilmunya tetapi ilmunya lebih banyak dari akalunya. Ijtihadnya melanggar ijma ulama dalam banyak persoalan, yang mungkin mencapai 60 persoalan. Diantaranya dalam masalah pokok (*ushûl*) yaitu “Tuhan kita adalah tempat bagi yang baharu”, “al-Quran baharu dalam zat Allâh”, “Alam bersifat qadim dalam bagiannya, ia selalu ada bersama Allâh sebagai makhluk”. Ibn Taymiyah juga mengatakan adanya *jasmiyah* (antromorfisme), *jihat* (arah), *intiqâl* (berpindah). Ia juga mengatakan bahwa para Nabi tidak *ma’shûm* (terjaga), Nabi Muhammad tidak memiliki kemuliaan lagi, kata-kata dalam Taurat dan Injil tidak berubah, hanya maknanya saja yang dirubah”. Sayyid Uthman Bin Yahya, *Faşlu al-Khitâb*, h. 42-43.

¹⁴⁸ Sayyid Uthman Bin Yahya, *l’ânat al-mustarsyidîn*, h. 75.

¹⁴⁹ Sayyid Uthman Bin Yahya, *Faşlu al-Khitâb*, h. 22.

Adalah sangat menarik ketika Sayyid Uthman mengutip pandangan seorang sufi besar penerus Ibn ‘Arabi sekaligus guru spiritual Syaikh Abdullah al-Haddad, Syaikh Ahmad bin Muhammad al-Qusyasyi dalam karyanya *Itbâq al-Karâmah li man Ababba Li Nafsihi ‘an al-Wâqi’ah fî al-Sahâbah al-Salâmah*, “Alangkah herannya seorang muslim yang beriman kepada Allâh, Rasul-Nya dan hari akhir dapat membenci para sahabat dengan cara membicarakan pertikaian dan kekurangan mereka setelah Allâh sendiri mengatakan *ridâ* kepada mereka.¹⁵⁰ Karena itu kita juga melihat bahwa penentangan Sayyid Uthman kepada kaum Rafidhah adalah karena mereka dianggap menyalahi al-Quran, Sunnah dan kesepakatan *jumbûr* ulama tentang keutamaan sahabat.

Dengan demikian, ada beberapa hal yang dapat kita lihat secara global dalam bab ini. *Pertama*, bid’ah yang dikritik Sayyid Uthman lebih berkaitan dengan masalah kepercayaan. Ia mengkritik konsep dan bentuk kepercayaan masyarakat yang bertentangan dengan Islam, baik karena berhubungan dengan tradisi lokal atau sistem kepercayaan lain yang masuk dalam dunia Islam di Indonesia. *Kedua*, ia juga tidak setuju dengan seruan yang dikembangkan oleh kaum pembaharu (Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha) yang memahami Islam secara lebih modern. Bagi Sayyid Uthman, Islam yang diajarkan oleh para ulama *salaf al-*

¹⁵⁰ Sayyid Uthman Bin Yahya, *l’ânat al-mustarsyidîn*, h. 72.

shalibin adalah yang paling sesuai dengan syariat Islam. Dan *ketiga*, Sayyid Uthman menganggap salah ajaran yang dikembangkan dalam faham Wahhabi dan Rafidhah karena dianggap tidak sesuai dengan prinsip-prinsip dalam mazhab *Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah*.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dinamika perkembangan teologi Islam di Indonesia pada abad ke 19 dan 20 memang tidak dapat dipisahkan dari masa-masa sebelumnya. Dominasi mazhab 'Asy'ariyah dalam bidang teologi, terutama karena peran dan pengaruh Imam al-Ghazali dan penerusnya, membuat aliran ini meluas sampai ke Indonesia hingga abad 19 dan abad 20. Pada kasus ini, literatur dan sumber-sumber informasi teologi yang digunakan di Indonesia juga tidak lepas dari unsur-unsur yang mengarah kepada pensucian (*tanazzuh*) Tuhan.

Sampai abad 19 dan 20, perkembangan teologi di Indonesia bercampur dengan sudut budaya lokal yang cukup berpengaruh dalam sistem kepercayaan masyarakat. Pencampuran yang lebih disebabkan karena tradisi Hinduisme dan Budhisme yang sudah lebih dulu mengakar, mengakibatkan warna teologi Indonesia lebih bersifat praksis daripada ideologis. Hal ini diperkeruh dengan mistisisme Islam (tasawuf) yang memang sangat terbuka dengan budaya lokal. Karena itu, pada abad ini kita tidak banyak menemukan perkembangan teologi yang cukup berarti, khususnya di masyarakat, kecuali ketika muncul kritik

yang begitu keras dari gerakan puritanisme dan modernisme di berbagai tempat.

Pemikiran kritis Sayyid Uthman dalam bidang ini mengarah kepada dua hal penting; yaitu 1) karena bercampurnya teologi Islam dengan budaya dan tradisi lokal, dan 2) karena teologi Islam yang dianggap benar hanyalah berasal dari mazhab Ahlu Sunnah. Karena itu, kita bisa melihat bahwa kritik dan serangan Sayyid Uthman yang diarahkan kepada dua hal tersebut, dilakukan dalam waktu dan masalah yang tidak sama. Yang disebut pertama karena ia terjadi dalam sistem kepercayaan masyarakat; sedangkan yang kedua karena ia merupakan ‘ancaman’ baru bagi mazhab yang dianut oleh umat Islam di Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta, Al-Husna Zikra, 1995)
- A.H. Jhons, *The Gift Adressed to The Spirit of The Prophet* (Canberra, The Australian National University, 1965)
- Abdullah bin Alwi bin Hasan al-Attas, *al-Ilm al-Nibrâs fî al-Tanbîh 'alâ Manhaj al-Akyâs* (tk, tp, tt)
- Abdullah bin Husein bin Thahir, *Sullam al-Taufîq* (tk, Al-Haramain, tt)
- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2000)
- Alwi Syihab, *Membendung Arus* (Bandung, Mizan, 2001)
- Clifford Gertz, *Abangan Santri Priayi Dan Masyarakat Jawa* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1981)
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta, LP3ES, 1996)
- Didin Hafiduddin, “Tinjauan atas Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara” dikutip dari Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung, Mizan, 1987)
- Dudung Abdurahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta, Logos, 1999)
- G.F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950* (terj. Tudjimah), (Jakarta, UI Press, 1984)

- Gobee dan C. Andriaanse, *Nasebat-Nasebat Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaianya kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936 V*, (Jakarta, INIS,1990)
- Hamka, *Islam Revolusi, Ideologi dan Keadilan Sosial*, (ed) H. Rusydi (Jakarta, Pustaka Panjimas, 1984)
- Hamka, *Pengaruh Muhammad Abdub di Indonesia* (Jakarta, Tintamas, 1961)
- Hariyono, *Mempelajari Sejarah Secara Efektif* (Jakarta, Pustaka Jaya, 1995)
- Hurgoronje, “Islam dan Fonografi”, dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje IV*, (Jakarta, INIS, 1992)
- Husnul Aqib Suminto, “Islam di Indonesia; Sinkretisme, Pemurnian dan Pembaharuan”, dalam *Studia Islamika* (Jakarta, No. 21, tahun IX, 1985)
- Izzat Ali Id ‘Athiyyah, *al-Bid’ah Tabdîdubâ wa Mauqif al-Islâm minbâ*, (Kairo, Dar al-Kutub al-Haditsah, tt)
- Kareel Stenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19* (Jakarta, Bulan Bintang, 1984) h. 134.
- Khairil Anwar, *Pemikiran Akidah Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007). Disertasi tidak diterbitkan.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta, 1984)
- M. Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rabasia Spiritual Syaikh Abdul Muhyi*, (Bandung, Refika Aditama, 2007).

- Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung, Mizan, 1995)
- Mastuhu (dkk), *Seminar Identitas LAIN Jakarta*, (Jakarta, Lembaga Penelitian IAIN, 1987)
- Moh. Noor bin Ngah, “Kitab Jawi; Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars” dalam M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1993* (Jakarta, INIS, 1993)
- Muhammad al-Nawawi, *Syarh Kâsyifat al-Sajā*, (tk, Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah, tt)
- Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taymiyah Dalam Bidang Fikih Islam* (Jakarta, INIS, 1991)
- Muhammad Imarah, *al-A’mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad ‘Abduh I* (Beirut, al-Muassasah al-‘Arabiyah 1972)
- Muhammad Rasyid Ridha, *al-Imâm al-‘Uẓhâmâ Mabâhīts Syar’iyyah Ijtimâ’iyyah Islâbiyyah* (Mesir, Mathba’ah al-Manar, 1341)
- Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkib Ustâdẓ al-Imâm al-Syaikib Muhammad ‘Abduh I* (Mesir, Dar al-Manar, 1367)
- Nurcholis Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta, Paramadina, 1977)
- Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984) h. 223.
- Sayyid Uthman Bin Yahya, *al-I’lân bi al-Naṣībah al-Mathlûbah*, (Batavia, Percetakan Sayyid Uthman Bin Yahya, 1904)

- Sayyid Uthman Bin Yahya, *Al-Silsilah al-Nabawiyah fî Asânîd al-Sâdah al-'Alamiyah* (Manuskrip)
- Sayyid Uthman Bin Yahya, *Faṣlu al-Khitâb fî Bayân al-Ṣawâb* (Batavia, Percetakan Sayyid Uthman Bin Yahya, tt)
- Sayyid Uthman Bin Yahya, *Jam'u al-Nafâis li Tabsîn al-Madâris* (tc, tk, tt)
- Sayyid Uthman Bin Yahya, *Salâmat al-Muslimîn min al-Ibtidâ' fî al-Dîn*, (Batavia, Percetakan Sayyid Uthman Bin Yahya, 1911)
- Snouck Hurgronje, “Politik Haji” dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VIII* (Jakarta, INIS, 1993)
- Syaikh al-Bajuri, *Syarb al-Sanûsiyah* (tk, Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, tt)
- Syaikh al-Fadhali, *Kifâyah al-'Awâm*, (tk, Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, tt)
- Syamsir Salam dan Jaenal Arifin, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Jakarta, UIN Jakarta Press, cet. 1, 2006)
- Taufik Abdullah (ed), Pengantar Islam Sejarah dan Masyarakat, dalam *Sejarah dan Masyarakat Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1987)
- William R. Roof, *The Origins of Malay Nationalism* (New Haven, Yale University Press, 1967)
- Zain al-Abidin al-Fathani, *Miftâḥ al-Murîd fî 'Ilm al-Taḥẓîd* (Surabaya, Bengkulu Indah, tt)