

Muhammad Noupal

Kritik Sayyid Utsman bin Yahya terhadap Pemikiran Pembaharuan Islam: Studi Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia

Muhammad Noupal

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Indonesia

Email: paknovalshahab@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang penolakan Sayyid Utsman terhadap ide-ide pembaharuan seperti penafsiran kembali (reinterpretasi) al-Qur'an, penerjemahan al-Qur'an dan membuka pintu ijtihad dilakukan untuk menyelamatkan umat Islam dari bid'ah dan kerancuan pemahaman (ghurur) dalam agama. Sebagai seorang mufti, Sayyid Utsman merasa berhak memberikan peringatan kepada masyarakat akan bahaya ide dan pemikiran kaum pembaharu. Jadi di sini, terlihat perhatian Sayyid Utsman untuk menjaga akidah dan sistem kepercayaan masyarakat Islam di Indonesia berdasarkan akidah Ahlu Sunnah wal Jama'ah. Sedangkan kritik Sayyid Utsman terhadap gerakan pembaharuan, belum menyinggung sejarah pembaharuan Islam di Indonesia. Hal ini bisa dimengerti, sebab sampai masa Sayyid Utsman, gerakan pembaharuan di Indonesia belum bersifat gerakan, tapi hanya sebatas ide. Dari penjelasan ini juga dapat dilihat bahwa saluran majalah pembaharuan dan media komunikasi pada saat itu belum menyebar secara luas di tengah masyarakat.

Abstract

This research investigated about the rejection of Syed Othman toward the renewal ideas as reinterpretation of the Koran. The translation of the Koran and opened the gate of ijtihad were done to save the Muslims from heresy and confusion of understanding (ghurur) in religion. As a mufti, Sayyed Osman felt entitled to give warnings to the public about the dangers of ideas and thoughts of the reformer. So here, visible attention of Sayyed Osman to keep faith and belief system of the Islamic community in Indonesia was based on the creed Ahlu Sunnah wal Jama'ah. Namely criticism of Sayyed Osman toward the renewal movement had not touched the history of Islamic renewal in Indonesia. This was understandable because at Syed Othman era the renewal movement in Indonesia was not yet a

movement, but it was only limited ideas. From this explanation could also be seen that the renewal of the magazine channels and communication media at the time was not yet spread widely in society.

Keywords: *Renewal of Islam, Sayyid Uthman, Indonesia*

Tulisan ini mengkaji mengenai bagaimana pandangan kritis yang dikemukakan oleh Sayyid Utsman bin Yahya terhadap pemikiran pembaharuan Islam di Indonesia, khususnya sebagai gambaran dari sejarah Islam Indonesia pada akhir abad 19 dan awal abad 20. Sayyid Utsman — demikian selanjutnya disebut — telah memberikan perhatian yang sangat besar terhadap pemikiran keagamaan. Azyumardi Azra mengatakan bahwa Sayyid Utsman adalah ulama Hadrami yang paling terkemuka di Nusantara pada akhir abad 19 dan awal abad 20. Ketermukaannya terletak tidak hanya pada karir keulamaannya yang luar biasa, tetapi juga pada posisi pentingnya dalam administrasi kolonial Belanda di Hindia Belanda.¹

Keterkemukaan Sayyid Utsman sebagai seorang ulama dapat dilihat melalui jabatannya sebagai seorang mufti Betawi, yang untuk beberapa hal juga mencakup hampir seluruh daerah di Indonesia. Ia menjadi rujukan penting dari kalangan ulama, penghulu dan hakim agama di Indonesia melalui permintaan fatwa yang datang kepadanya. Ia juga menjadi media masyarakat muslim yang hendak mencari keputusan hukum atas persoalan keagamaan yang menimpanya.

Dua prediket ini, mufti dan penasihat pemerintah, menjadikan Sayyid Utsman sebagai ulama yang kontroversial pada abad 19. Ia menjadi sandaran hukum bagi masyarakat, penghulu dan hakim agama; tetapi juga menjadi sasaran kritik bagi penganut tarekat dan gerakan Pan-Islam. Ia juga dipuji sebagai ulama yang mampu menjaga syari'at dan akidah Islam dari ajaran dan praktek-praktek bid'ah, tetapi juga dikritik sebagai mata-mata pihak kolonial dan bermuka dua.²

Kontroversi seputar Sayyid Utsman juga mengemuka ketika ia menolak membacakan doa di sebuah perhelatan seorang Arab karena di situ terdapat gambar Ratu Wilhelmina. Tetapi ia membacakan doa untuk kesejahteraan dan keselamatan Ratu di hari ulang tahunnya pada tahun 1898.³ Ia sekali lagi menolak ide-ide pembaharuan yang dijalankan oleh Abduh dan Rasyid Ridha, tetapi menerima kolonisasi nonmuslim atas wilayah muslim.⁴

Kontroversi tentang sikap dan pandangan Sayyid Utsman tersebut menjadi alasan untuk lebih jauh dikaji mengenai bagaimana pemikiran keagamaannya.

Sayyid Utsman merupakan salah satu dari sekian banyak ulama Indonesia pada abad 19 yang menghasilkan karya tulis yang cukup banyak. Seperti Syekh Nawawi Banten (w. 1897), Ahmad Rifa'i Kalisalak (w. 1875) dan Syekh Ahmad Khatib Minangkabau (w. 1916), Sayyid Utsman adalah ulama yang mampu melahirkan lebih dari seratus karya tulis dari berbagai tema. Ia menuliskan pengetahuannya baik di bidang akidah, syariah, tasawuf, bahasa Arab, sejarah, akhlak dan doa serta risalah-risalah kecil yang kontekstual pada masanya.⁵ Ia juga mempunyai percetakan litografis yang memudahkannya mencetak dan kemudian menyebarkan karyanya di tengah-tengah masyarakat. Dengan kata lain, Sayyid Utsman memiliki kontribusi yang sangat penting dalam membangun alam pikiran keagamaan masyarakat Indonesia pada masanya.

Di antara pemikiran Sayyid Utsman yang sangat kontroversial, adalah pandangan kritiknya terhadap pemikiran pembaharuan Islam. Seperti diketahui, gerakan pembaharuan Islam menemukan momentumnya di tangan Jamaluddin Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridho. Ketiganya dianggap membawa angin pembaharuan Islam ke berbagai dunia muslim, tidak kecuali Indonesia. Tetapi pada saat yang sama, gerakan pembaharuan Islam yang juga berkembang di Indonesia, justru mendapat tentangan dari Sayyid Utsman khususnya ketika ia memposisikan dirinya sebagai *mufti*⁶. Sebagai mufti, ia kemudian memberikan fatwa haram terhadap beberapa persoalan yang dikemukakan oleh para kaum pembaharu. Ia juga memberikan peringatan kepada masyarakat untuk tidak masuk dalam gerakan atau golongan kaum pembaharu karena menurutnya bertentangan dengan prinsip-prinsip yang telah dijaga dalam mazhab Ahlu Sunnah. Atas keberatan ini, Sayyid Utsman justru menghasilkan beberapa karya tulis yang cukup penting, dan menjadi sumbangan besar bagi sejarah Islam di Indonesia khususnya pada akhir abad 19 dan awal abad 20.

Adalah sangat menarik untuk membuat interpretasi lebih jauh mengenai pemikiran Sayyid Utsman dan kontroversi yang dimilikinya, khususnya tentang pandangan kritisnya terhadap pemikiran pembaharuan Islam. Seperti diungkapkan Pijper, keulamaan Sayyid Utsman didukung dengan kedudukannya sebagai “penulis produktif yang telah banyak berjuang melawan paham-paham dan kebiasaan bid’ah, meluruskan jalan mencapai kerukunan Islam yang sebenarnya”.⁷ Sedangkan gelar *adviseur honorair voor Arabische zaken* “diberikan kepadanya sebagai bukti penghargaan atas penyebaran dari banyak karya tulisnya yang bermanfaat dan sebagai jasa-jasanya yang telah diberikan tanpa pamrih”.⁸ Dua prediket ini dapat dilihat sebagai kekhususan Sayyid Utsman terhadap mana

sejarah Islam di Indonesia pada abad 19 dan awal abad 20 menjadi penting untuk dicermati.

Untuk mendukung alasan ini, bukti yang perlu diajukan tentunya adalah sejumlah buku karangan Sayyid Utsman. Semasa hidupnya, Sayyid Utsman menghasilkan lebih dari seratus karya. Ini membuktikan bahwa dalam karya tulis tersebut terdapat pemikiran keagamaan Sayyid Utsman. Tentang pembaharuan Islam sendiri, Sayyid Utsman menghasilkan sekitar tujuh buah buku yang ia tulis khususnya pada awal abad 20. Buku-buku tersebut menjadi bukti bahwa Sayyid Utsman turut memberikan pandangan terhadap mana ide, pemikiran dan gerakan pembaharuan berjalan di dunia Islam. Berikut ini akan dijelaskan mengenai karya Sayyid Utsman.

Karya Tulis Sayyid Utsman

Diantara keistimewaan Sayyid Utsman yang dapat dilihat 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 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.⁹ Bahkan, banyak buku Sayyid Utsman yang tersebar sampai ke Sumatera, Kalimantan dan Madura.¹⁰

Selain itu, Sayyid Utsman juga menulis buku yang berbahasa Arab, yang ia beri judul *Taftih al-Muqlatayni wa Tabyin al-Mufsidatayni*; berisi polemik Sayyid Utsman dengan Syekh Ahmad Khatib Minangkabau tentang *ta'addud* Jumat di Palembang.

Tulisan-tulisan pendek Sayyid Utsman disebut Snouck sebagai brosur atau pamflet yang biasanya berisi himbauan Sayyid Utsman kepada masyarakat Islam. Tetapi ada juga buku doa yang dicetak Sayyid Utsman, misalnya *Maslak al-Akhyâr* yang berisi doa-doa pendek sehari-hari.¹¹ Yang perlu disebut selanjutnya adalah doa yang ditulis Sayyid Utsman yang dibacakan pada hari ulang tahun Ratu Wilhelmina dan dibacakan di masjid di Betawi pada tahun 1898.¹²

Ketika van den Berg menulis karyanya tentang masyarakat Arab Hadhramaut, dalam bahasannya tentang Sayyid Utsman, ia telah mengurutkan 38 judul karangan Sayyid Utsman.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ Sementara itu katalog Perpustakaan Nasional (PNRI) mengurutkan lebih dari 120 karangan Sayyid Utsman. Di samping itu, beberapa karya Sayyid Utsman penulis dapatkan dari keturunannya. Beberapa tulisan Sayyid Utsman yang disebutkan di atas membuktikan bahwa produktivitas Sayyid Utsman dalam menulis sangat tinggi.

Perlu diperhatikan, karya tulis pertama Sayyid Utsman adalah *Kitab Manasik Haji dan Umrah* yang ditulis tahun 1873¹⁶ atau 1875.¹⁷ Buku ini terdiri dari 40 halaman. Namun di sini ditemukan hal yang sangat menarik; yaitu selang waktu antara keberadaan Sayyid Utsman di Batavia tahun 1862 dan penerbitan buku yang pertama tahun 1873/1875. Ada rentang waktu sekitar 11 atau 13 tahun dimana Sayyid Utsman belum menulis; yang tentunya memberikan banyak perkiraan.

Perkiraan yang muncul, *pertama*, Sayyid Utsman sangat sibuk dalam dakwah agama dan pendidikan masyarakat sehingga menyita waktunya; *kedua*, Sayyid Utsman mempunyai kesibukan lain yaitu berdagang;¹⁸ dan *ketiga*, yang sangat mungkin, Sayyid Utsman belum mempunyai percetakan litografis. Perkiraan ini menjadi sangat penting sebagai bukti dari ucapan Snouck bahwa pada mulanya Sayyid Utsman memang sibuk dengan usaha dagang dan dakwah. Jadi, dalam rentang waktu itu Sayyid Utsman telah melihat bagaimana kondisi masyarakat Islam di beberapa daerah di Indonesia serta keharusan adanya seorang ulama yang mampu menerangkan kembali hukum-hukum Islam kepada masyarakat.

Karya selanjutnya dari Sayyid Utsman adalah *Ini Kitab Dalîl Khair* dan *al-Syajarah al-‘Âliyah fî al-Rawḍat al-Saniyyah Hawâ Nasabat al-Sâdat al-‘Alawiyah*, yang ditulis pada tahun 1296-7/1879. Dari buku pertama yang diterbitkan tahun 1875, Sayyid Utsman masih membutuhkan waktu sekitar empat tahun untuk menerbitkan kembali pada tahun 1879.

Buku penting Sayyid Utsman yang sampai sekarang masih dipakai sebagian masyarakat adalah *Kitab Sifat Dua Puluh*.¹⁹ Buku yang diterbitkan pada tahun 1880 ini berisi ajaran-ajaran teologis mengenai sifat-sifat Tuhan menurut faham Ahlu Sunnah. Buku ini dapat dianggap sebagai buku pertama Sayyid Utsman yang membahas masalah teologi. Buku ini—sampai sekarang masih dijual bebas—juga masih dipelajari di pesantren dan majelis-majelis pengajian, terutama di Jakarta.

Buku Sayyid Utsman yang dibuat pada tahun 1881 (setahun sebelum dibentuk lembaga Pengadilan Islam) berjudul *al-Qawânîn al-Syar’iyyah li Ahl al-Majâlis al-Hukmiyyah wa al-‘Iftâiyyah*, mungkin jarang disebut oleh para penulis sejarah hukum di Indonesia. Buku ini adalah buku pedoman bagi para hakim agama dan penghulu saat itu dalam mengambil keputusan. Buku ini juga berisi petunjuk dalam menggunakan dan mengambil *istinbâth* hukum dari kitab-kitab fikih terpercaya (*mu’tamad*) di kalangan Ahli Sunnah.

Buku yang mungkin sangat menarik adalah *Manhaj al-‘Istiqâmah fî al-Dîn bi al-Salâmah* (1890). Buku ini berisi kecaman-kecaman Sayyid Utsman terhadap perilaku bid’ah dan khurafat yang dilakukan masyarakat Islam saat itu, yang berasal dari tradisi Hindu-Budha dan sinkretisme Islam. Buku ini juga membahas kecaman Sayyid Utsman terhadap perilaku para anggota tarekat yang menurutnya tidak melengkapi diri dengan syarat dan rukun-rukun yang diperlukan. Selain itu, kecaman Sayyid Utsman terhadap kerusuhan di Cilegon dan Bekasi, juga menjadi bahasan Sayyid Utsman.

Tetapi kecaman Sayyid Utsman terhadap tarekat dapat kita jumpai dalam karangannya yang lain, misalnya *Terjemah Kitab al-Watsîqah al-Wâfiyah fî ‘Uluwwi Sya’ni al-Ṭarîqah al-Ṣûfiyah* (1886); *Tanbîh al-Ghusmân di Dalam Perkara Ratib Samman* (1891); *Buku Kecil buat Mengetahui Arti Tarekat dengan Pendek Bicaranya* (1897); *Shawn al-Dîn ‘an Nazaghât al-Muḍillîn* (1903); *Ṭarîqah al-Salâmah min al-Khusrân wa al-Nadâmah* (tt); dan *al-Naṣîhah al-Anîqah li al-Mutalabbisîn bi al-Ṭarîqah* (tt). Beberapa karya lain yang berhubungan dengan masalah tarekat juga sering disebut dalam kitab-kitab lain.

Buku Sayyid Utsman yang secara khusus membahas penyebaran surat ‘Wasiat Nabi’ berjudul *al-Naṣīḥah al-Mardiyyah fī al-Raddi alâ al-Waṣiyyah al-Manâmiyyah* (1891); dan *al-I’lân bi al-Naṣīḥah al-Maṭlûbah* (1904). Dua buku ini dalam beberapa tulisan Snouck sering disebut, bahkan sering menjadi acuan bagi pemerintah dalam menyikapi penyebaran ‘Surat Wasiat’ tersebut.

Polemik dengan Syekh Ahmad Khatib Minangkabau mungkin yang paling menyita perhatian Sayyid Utsman. Untuk masalah ini Sayyid Utsman setidaknya menulis sekitar 8 buah buku, yaitu *Jam’u al-Fawâid mimmâ yata’allaqu bi Shalât al-Jum’ah wa al-Masâjid* (1893); *Menyenangkan Hati yang Bimbang di dalam Perihal Jumat Palembang* (1893); *Muzîl al-Awhâm wa al-Taraddud fī Amri Ṣalât al-Jum’ah bi al-ta’addud* (1894); *Taftîh al-Muqlatayni wa Tabyîn al-Mufsidatayni* (1895); *Daf’u al-Wâqiat al-Mu’ayyan al-Ladzayni fī Ṣulhi al-Jamâ’atayni* (1895); *Iqnâ al-Ma’ânid bi mâ Jâ`a fī Binâ al-Masâjid* (1895); *Jawab Atas Empat Soal di dalam Perihal Masjid-Masjid antara Wajib Menghormatkannya dan Haram Menghinakannya* (1902); dan *Khulâṣat al-Qawlu al-Sadîd fī Man’i Ihdâts Ta’addud al-Jum’ah fī al-Masjid al-Jadîd* (tt).

Diantara yang sangat khusus, terdapat peta daerah Hadramaut (*Atlas ‘Arabi*) yang dibuat tahun 1891. Menurut Snouck, maksud penerbitan peta Hadramaut tersebut adalah untuk memperluas pengertian yang lebih baik tentang keanehan, adat istiadat dan pekerjaan penduduk Arab Selatan. Dalam kata pengantarnya tentang buku Van den Berg, Kareel Steenbrink sempat menyebutkan bahwa peta ini pernah diperlihatkan oleh seseorang (Dr. M.C. Pijper) kepada Prof. De Goeje. Tetapi Steenbrink merasa aneh bahwa “Berg hanya menyebut cetakan ulang de Goeje, tetapi dia sama sekali tidak menyebut dalam pengantar bukunya bahwa peta Sayyid Utsman yang dijadikan pedoman pokok untuk peta yang disusun Van den Berg sudah pernah dicetak juga.”²⁰

Uraian di atas memberikan kesimpulan bahwa kemampuan Sayyid Utsman dalam menulis buku merupakan faktor pokok yang mendukung aktivitasnya sebagai seorang ulama dan mufti. Kemampuan ini dapat dilihat dari jumlah buku yang dihasilkannya. Terlebih, rangkaian tahun penerbitan setiap buku dapat menunjukkan keistimewaan yang dimiliki Sayyid Utsman. Sayangnya, Sayyid Utsman tidak menulis catatan selama keberadaannya di Timur Tengah; misalnya tentang nama-nama gurunya atau rekan-rekan yang ia jumpai di sana khususnya yang berasal dari Indonesia. Selain itu ia juga tidak menulis kisah perjalanannya ke sembilan negara sebelum ia kembali ke Indonesia. Tentang perjalanan ini sendiri, Abdullah anaknya, hanya menuliskannya secara global. Untuk

meneruskan ‘Jaringan Ulama’ yang dibentangkan oleh Azyumardi, data-data tersebut menjadi sangat penting. Selanjutnya akan dibahas mengenai kritik Sayyid Utsman bin Yahya terhadap gerakan pembaharuan Islam di Indonesia. Kemudian akan dikaji lebih mendalam mengenai hal-hal yang menjadi kritikan beliau terhadap gerakan pembaharuan Islam di Indonesia.

Kritik Sayyid Utsman bin Yahya terhadap Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia

Hal-hal yang menjadi kritikan Sayyid Utsman bin Yahya terhadap gerakan pembaharuan Islam di Indonesia, yakni: terhadap reinterpetasi al-Qur’an, penerjemahan al-Qur’an, seruan ijtihad serta kritikan terhadap faham Wahhabi dan Rafidhah. Berikut ini penjelasannya kritikan Sayyid Utsman bin Yahya. *Pertama*, kritikan terhadap reinterpetasi al-Qur’an. Sumber buku Sayyid Usman dalam masalah penafsiran, yakni bukunya yang berjudul *I’ânat al-Mustarsyidîn*. Buku yang secara umum mengkritik para pembaharu ini juga menyinggung masalah penafsiran al-Qur’an.

Sebagai seorang ulama tradisional, Sayyid Usman memandang bahwa syariat Islam tidak dapat diubah lagi. Baginya, penafsiran kembali terhadap al-Qur’an tidak dapat dilakukan, karena hal itu dianggap sudah menyalahi prinsip-prinsip yang disepakati para ulama terdahulu. Untuk mengambil suatu hukum langsung dari al-Qur’an, seseorang tidak akan mampu melakukannya karena syarat dan rukunnya yang berat.

Sebagai sumber hukum Islam, al-Qur’an diyakini memiliki kandungan yang sangat dalam. Dari sisi bahasa, al-Qur’an mengandung ungkapan yang tidak boleh difahami secara parsial. Pemahaman terhadap al-Qur’an, melalui suatu interpretasi (*tafsir*) dapat dilakukan jika 15 syarat yang ditetapkan ulama tafsir dapat dikuasai. Jika tidak, sekalipun ia seorang Arab yang fasih, maka hal itu sama dengan penafsiran dengan menggunakan akal sendiri (*tafsîr bi al-ra`yi*). Dalam hal ini biasanya para ulama memakai hadis, “*Barang siapa yang menafsirkan al-Qur’an dengan pendapatnya sendiri maka siapkanlah tempat duduknya di neraka*”.²¹

Sayyid Usman, seperti para ulama terdahulu, menegaskan bahwa tidak boleh menafsirkan atau mengambil hukum dari al-Qur’an 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-Qur’an suatu pendapat yang mengikuti hawa nafsunya dan tidak mengambil

anutan dari para ulama salaf, maka sungguh ia telah bersalah karena mengambil hukum kepada al-Qur'an yang tidak ia ketahui asalnya itu dan tidak bersandar kepada mazhab-mazhab hukum serta tidak mengutip pendapat mereka.²²

Sayyid Usman 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-Qur'an dengan *jahil* tanpa mengetahui syarat-syarat yang dibutuhkan dalam penafsiran. Mereka lebih cenderung memakai akal pikiran mereka sendiri. Pelaku bid'ah juga mengaku dapat berjihad atau mengaku sebagai ahli ijtihad mutlak yang dapat mengambil hukum dari al-Qur'an. Selain itu mereka pandai meriwayatkan hadis palsu dan membatalkan hadis yang shahih. Dan yang lebih besar, mereka pandai merancukan segala masalah dengan lidahnya dengan mengucap dalil untuk membodohi orang yang jahil serta berani memaki dan mencela para ulama.²³

Penafsiran terhadap al-Qur'an 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 *mu'âmalah*. Dengan kata lain, tafsir yang dimaksud oleh gerakan pembaharuan adalah tafsir yang berhubungan dengan persoalan-persoalan manusia.

Keengganan Sayyid Usman terhadap masalah penafsiran ini juga bersifat teknis. Ia secara tegas mengatakan bahwa manusia sekarang ini tidak memiliki kemampuan untuk menafsirkan al-Qur'an karena syarat-syaratnya yang sangat susah. Ia juga menilai bahwa penafsiran tersebut hanya akan berdasarkan pemahaman logika semata dan hawa nafsu. Lebih lengkap, Sayyid Usman mengambil pendapat al-Ghazali bahwa larangan menafsirkan al-Qur'an secara rasional hanya akan mengarah kepada mengikuti hawa nafsu dan membenaran terhadap pendapatnya sendiri.²⁴

Pendapat lain yang dipakai Sayyid Usman adalah berasal dari Imam al-Suyuthi. Ia mengatakan bahwa "siapa yang berkata-kata tentang al-Qur'an menurut hawa nafsunya, tidak mengambil dari pendapat para ulama salaf lalu ia benar, maka sesungguhnya ia telah bersalah memberikan keputusannya kepada al-Qur'an karena tidak mengetahui asalnya dan tidak mendasarkan kepada mazhab-mazhab ahli *âtsâr* dan ahli *naql*".²⁵

Adalah masuk akal jika Sayyid Usman 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-Qur'an. Dalam masalah ini, kritik Sayyid Usman kepada Abduh salah satunya juga dialasi karena ia berani mengeluarkan hukum langsung dari al-Qur'an tanpa memakai dalil-dalil yang ditetapkan oleh para ulama salaf sebelumnya.

Sebagai contoh, dalam *'Ain al-Haqq wa Faṣl al-Khiṭâb*, Sayyid Usman mengecam fatwa yang mengatakan bahwa secara mutlak dan tanpa syarat, makanan sembelihan ahli kitab adalah halal bagi umat Islam.²⁶ Sekalipun (dalam karangan Sayyid Usman) 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 hillun lakum wa ta'âmukum hillun lahum,*"²⁷ 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.²⁸

Penafsiran yang tidak terikat (baca : *tafsîr bi al-ra'yi*) dengan pendapat para ulama seperti inilah yang dikecam Sayyid Usman. Begitu juga mengeluarkan hukum langsung dari al-Qur'an atau sunnah tidak diterima Sayyid Usman. Bagi Sayyid Usman, taklid kepada ulama terdahulu—khususnya dalam bidang tafsir—sangat perlu. Sedangkan bagi kaum pembaharu, taklid kepada para ulama tidak bersifat mutlak. Tetapi sebenarnya Sayyid Usman 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-Qur'an sama seperti apa yang telah ditetapkan oleh ulama tafsir tersebut.²⁹

Memang, Sayyid Usman bukanlah ahli tafsir. Karya tulisnya yang berhubungan dengan ilmu tafsir atau masalah tafsir al-Qur'an dipastikan tidak ada. Dalam hal ini dapat diduga bahwa Sayyid Usman mungkin merasa tidak berhak atau juga tidak mampu untuk menafsirkan al-Qur'an karena syarat dan rukun-rukunnya yang berat. Di samping itu, Sayyid Usman juga 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-Khitâb*—seperti yang ditafsirkan Abduh—lebih banyak menggunakan pendekatan fiqh ketimbang tafsir. Juga bukunya yang berjudul *Hukm al-Rahmân bi al-Nahyi 'an Tarjamat al-Qur'an* lebih menyoal masalah hukum terjemahan al-Qur'an.

Selain itu, karya tulisnya yang berjudul *'Aqd al-Jumân fî Adâb Tilâwat al-Qur'ân* adalah buku yang membahas masalah ilmu tajwid. Juga ada buku serupa yang berjudul *Jadwal al-Tajwid*. 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 dapat dikatakan bahwa Sayyid Usman 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 Usman, menafsirkan al-Qur'an dengan memakai pikiran atau pendapat sendiri adalah salah satu ciri dari perilaku ahli bid'ah.

Kedua, kritikan terhadap penerjemahan Al-Qur'an. Fatwa Sayyid Usman mengenai penerjemahan Al-Qur'an dapat dilihat dalam bukunya yang berjudul *Hukm al-Rahmân bi al-Nahyi 'an Tarjamat al-Qur'ân* (1909). Di bukunya ini, Sayyid Usman menceritakan bahwa pada tahun 1909, telah datang sekelompok orang sambil memperlihatkan sebuah al-Qur'an yang sudah diterjemahkan ke bahasa Jawa. Kedatangan mereka adalah untuk memintakan fatwa dari Sayyid Usman tentang hukum al-Qur'an terjemahan itu.³⁰

Menurut Sayyid Usman, menerjemahkan al-Qur'an baik dengan cara menulis atau membacanya dengan memakai bahasa selain Arab (*'âjâm*) adalah haram. Ia beralasan dengan fatwa Syaikh Ibn Hajar ketika ia ditanya apakah diharamkan menulis al-Qur'an dengan bahasa *'ajam* seperti juga membacanya? Lalu ia menjawab, “Keputusan ijma' para ulama adalah haram”.³¹

Pertimbangan Sayyid Usman dapat dilihat dengan jelas ketika ia mengatakan bahwa sebab-sebab haramnya penterjemahan al-Qur'an, baik menulis atau membacanya dengan bahasa *'ajam*, adalah karena beberapa hal, *pertama*, dalam suatu kalimat terdapat makna *haqîqî* dan *majâzî*. Makna *haqîqî* digunakan kepada arti yang sebenarnya; sedangkan makna *majâzî* digunakan kepada arti yang bukan sebenarnya. Seorang yang melakukan penterjemahan, jika ia menerjemahkan kalimat dalam al-Qur'an dari makna *majâzî* ke makna *haqîqî* atau

sebaliknya. Maka ia telah melakukan perubahan dan mengganti (*tahrîf*) al-Qur'an. Orang ini dapat disebut kafir. *Kedua*, sebagian kalimat dalam al-Qur'an memiliki arti kata yang sinonim (*musytarak*). Jika ia menterjemahkan suatu kata al-Qur'an dengan makna yang bukan ditujunya, maka ia juga dapat dikatakan telah merubah dan mengganti al-Qur'an. *Ketiga*, sebagian kalimat atau huruf dalam al-Qur'an memiliki tujuan arti yang tersembunyi (*khaffiy*), atau *mutasyâbih*. Jika seseorang melakukan penerjemahan al-Qur'an dengan artinya yang konkrit, maka ia juga dapat dianggap telah merubah dan mengganti al-Qur'an. *Keempat*, pada kosa kata bahasa Arab, ada makna kosa kata yang tidak sesuai jika diartikan dengan bahasa 'ajam. Seorang penterjemah biasanya mengusahakan arti dari bahasanya sendiri yang dianggap sesuai. Hal ini juga dapat masuk kepada merubah dan mengganti al-Qur'an. *Kelima*, kefasihan (*balaghah*) pada ayat-ayat al-Qur'an telah membuat lemah bangsa Arab untuk membuat hal yang sama seperti al-Qur'an. Jika bangsa Arab saja seperti ini, maka bagaimana jika ada bangsa 'ajâm yang mengatakan dapat menterjemahkan al-Qur'an? *Keenam*, seperti kata al-Ghazali, menterjemahkan ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat ketuhanan adalah tidak boleh. Kesalahan dalam hal tersebut dapat disamakan dengan kekafiran. Maka hal ini akan dapat membuat yang membacanya jatuh kepada keyakinan yang tidak diinginkan al-Qur'an. *Ketujuh*, karena al-Qur'an adalah dasar agama Islam bahkan dapat dikatakan al-Qur'an adalah Islam itu sendiri. Orang-orang yang menggunakan terjemahan al-Qur'an, maka agamanya berasal dari hal-hal yang difahami oleh penterjemah itu sendiri, bukan berasal dari al-Qur'an yang diturunkan Allâh.³²

Dapat diambil garis lurus mengenai pendapat Sayyid Usman bahwa secara umum penterjemahan al-Qur'an adalah hal yang tidak boleh. Yang sudah diterjemahkan itu bukanlah al-Qur'an; tetapi rubahan al-Qur'an (*tahrîf al-Qur`ân wa tabdîluhu*). Ia tidak dapat dianggap sebagai kitab-kitab agama Islam. Ia adalah kitab yang menyebabkan kaum muslim jatuh dalam kesalahan beragama, mencela al-Qur'an sendiri, menyakiti hati orang Islam bahkan menimbulkan fitnah antara dua kelompok. Karena itu orang yang membuat penterjemahan al-Qur'an dapat dianggap berdosa besar kepada Allâh. Dia harus bertobat dan menghapuskan terjemahan itu.³³

Penilaian Sayyid Usman terhadap masalah ini memang terlihat keras. Usaha penterjemahan al-Qur'an pada saat itu, apalagi ke dalam bahasa Jawa, bagaimanapun merupakan salah satu cara bagi masyarakat Islam di Jawa untuk memahami isi kandungan al-Qur'an. Sekalipun pengertian 'terjemah' adalah

merubah suatu bahasa ke bahasa lain tanpa ada pengurangan atau penambahan, penterjemahan al-Qur'an seperti halnya penafsiran, tidak dibolehkan. Tetapi, perlu dilihat alasan Sayyid Usman melarang usaha penterjemahan ini.

Dari tujuh alasan yang diberikan Sayyid Usman, lima alasan pertama berhubungan dengan persoalan bahasa, lebih tepatnya kemampuan berbahasa. Persoalan ini, seperti syarat-syarat penafsiran, menjadi masalah yang sangat penting. Karena terjemah dan tafsir selalu berkaitan dengan bahasa, maka tidak heran jika keberatan Sayyid Usman tampak lebih disebabkan karena ketidakmampuan si penterjemah dalam memahami bahasa Arab. "Seorang penterjemah, begitu Sayyid Usman, akan mengusahakan arti dari bahasanya sendiri yang dianggapnya sesuai". Sedangkan alasan yang bersifat teologis, hanyalah merupakan akibat dari kesalahan terjemah terhadap istilah-istilah teologis yang dikhawatirkan dapat menggoyangkan keyakinan umat Islam.

Defenisi terjemah menurut Sayyid Usman adalah menyalin atau merubah suatu perkataan dari satu bahasa ke bahasa lain dengan semata-mata merubah tanpa mengurangi atau menambahkan.³⁴ Dalam penjelasannya Sayyid Usman tidak menggunakan defenisi lain. Ia hanya mengikutkannya dengan defenisi tafsir dan takwil sebagai bandingan dari defenisi terjemah. Defenisi terjemah yang digunakan Sayyid Usman pada intinya sama dengan arti terjemah secara kamus yaitu menyalin atau memindahkan suatu pembicaraan dari satu bahasa ke bahasa lain.³⁵ Terjemahan dapat juga diartikan dengan salinan bahasa, atau alih bahasa.

Terjemah yang difahami Sayyid Usman dengan demikian adalah terjemah secara *harfiyyah*, terutama *harfiyyah bi al-mitsl* yang tidak menambahkan atau mengurangi. Terjemahan ini tentunya sangat kaku dan banyak mengandung keganjilan bahasa. Di samping itu pula terjemahan seperti ini dapat membawa pemahaman yang berbeda, dan seperti yang dikhawatirkan Sayyid Usman, dapat merusak akidah umat Islam. Wajar jika Sayyid Usman melarang jenis terjemahan ini.

Ketiga, kritikan terhadap seruan ijtihad. Tulisan Sayyid Usman yang membahas hal ini, yakni: '*Ain al-Haqq wa Faslu al-Khiṭâb; Tarîq al-Salâmah min al-Khusrân wa al-Nadâmah; I'ânat al-Mustarsyidîn 'alâ Ijtnâb al-Bida' fî al-Dîn; Fasḷ al-Khiṭâb fî Bayâni al-Ṣawâb; 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 Usman—tidak disebutkan nama buku yang dimaksud.³⁶

Melalui *Ain al-Haqq*, Sayyid Usman melihat bahwa di belakang fatwa yang dikeluarkan Abduh, tersimpan usahanya untuk melakukan ijtihad.³⁷ Bagi Sayyid Usman, pintu ijtihad telah terputus sejak ratusan tahun yang lalu sesuai dengan kesepakatan ulama yang dipercaya dalam mazhab *Ahlu Sunnah wal Jama'ah*. Sayyid Usman 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.

Namun—seperti yang dikhawatirkan Sayyid Usman—tidak setiap orang boleh melakukan ijtihad, hanya mereka yang memenuhi syarat ijtihad saja yang boleh. Sedangkan yang tidak memenuhi syarat, harus mengikuti pendapat mujtahid yang mereka setujui.³⁸

Dengan demikian, ijtihad yang dimaksud oleh kaum pembaharu berbeda dengan ijtihad yang difahami Sayyid Usman. Sayyid Usman menganggap bahwa ijtihad hanya akan menjadikan setiap orang Islam membuat mazhabnya sendiri.³⁹ Bahkan ia menganggap bahwa ijtihad—karena syaratnya sangat berat—tidak dapat dilakukan oleh siapapun, termasuk Abduh. Sambil mengutip Ibn Abi al-Dam, Sayyid Usman mengatakan bahwa tidak ada di atas bumi saat ini seorang mujtahid mutlak, ataupun mujtahid mazhab.⁴⁰

Alasan Sayyid Usman 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-Qur'an 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 Usman, kita tidak boleh menetapkan suatu hukum langsung dari al-Qur'an atau Sunnah, tetapi melalui pendapat para ulama yang mampu memahaminya lebih baik. Sedangkan bagi kaum pembaharu, pemahaman terhadap al-Qur'an 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-Qur'an sesuai dengan ijtihadnya sendiri, yaitu dengan bersandar pada kebebasan akal. Ia membaca langsung al-Qur'an dan kemudian ia menyampaikan apa yang dilimpahkan Allâh ke dalam hatinya.⁴¹

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 akalanya semaksimal mungkin. Sikap jumud dan taklid buta kepada para ulama, dinilainya sebagai penyebab kemunduran Islam. Karena itulah gerakan pembaharuan berusaha untuk memperbaiki penafsiran terhadap ajaran dasar dan petunjuk yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis, sesuai dengan perkembangan zaman dan kondisi yang dihadapi umat Islam.⁴²

Selain itu rasa tidak suka Sayyid Usman 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 rancu dan membingungkan masyarakat.⁴³ Perlu diingat, semasa Abduh, kedua ilmu ini masih dianggap haram.⁴⁴

Kecaman juga disampaikan oleh Syaikh Yusuf Nabhani dalam kitabnya *Syawâhid al-Haqq*, bahwa ajakan untuk berijtihad pada masa ini adalah ajakan yang bohong; tidak ada yang mengajak ijtihad kecuali ia adalah penipu akal dan agama.⁴⁵ Seperti diketahui, Syaikh Nabhani adalah sumber informasi terpenting bagi Sayyid Usman 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.⁴⁶ Hamka mungkin tidak mengetahui kalau Sayyid Usman juga sangat mengecam Abduh dan seluruh gerakan pembaharuan yang dianggapnya ingin merubah syariat Islam.

Selain Abduh, Sayyid Usman juga menolak ijtihad yang pernah dikeluarkan oleh Syaikh Muhammad bin Abd al-Wahhab. Dalam *I'ânat al-Mustarsyidîn*, Sayyid Usman mencantumkan nama-nama kitab yang dikarang oleh ulama saat itu yang mengecam Ibn Wahhab, misalnya karangan Syaikh Abdullah bin Syaikh Abdul Lathif; *Tajrîd Saifi al-Jihâd li Mudda'i al-Ijtihâd*; 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 Wahhab pernah ditanya tentang 15 cabang pengetahuan yang diperlukan dalam ijihad, tetapi ia tidak mampu menjawabnya. Selain itu juga ulama yang menolak Ibn Abdul Wahhab kebanyakan adalah para ulama dari mazhab Hanbali.⁴⁷

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

Keempat, kritikan terhadap faham Wahhabi dan Rafidhah. Tulisan Sayyid Usman mengenai hal ini, yakni dalam bukunya yang berjudul *I'ânat al-Mustarsyidîn* (1991). Buku ini—ditulis dengan bahasa Arab sebanyak 112 halaman—menyajikan secara lengkap pandangan kritis Sayyid Usman dan para ulama Ahlu Sunnah. Buku ini juga dapat dikatakan sebagai buku terpenting Sayyid Usman tentang aliran Wahhabi dan Rafidhah.

Karya lain Sayyid Usman adalah *al-Haqq al-Ladzî Yajibu Ittibâ'uhu fî al-Dîn*, *Faṣl al-Khiṭâb fî Bayâni al-Ṣawâb*, *Salâmat al-Muslimîn min al-Ibtidâ' fî al-Dîn*, dan sebuah rangkuman *I'ânat al-Mustarsyidîn* yaitu *Tuhfat al-Nâzhirîn fî Fahrasat I'ânat al-Mustarsyidîn*.⁴⁸ Sekalipun tidak ditulis secara lengkap seperti *I'ânat al-mustarsyidîn*, seluruh buku yang disebut terakhir juga memuat pandangan Sayyid Usman tentang dua aliran ini.

Menurut Sayyid Usman, diantara kesesatan kaum Wahhabi adalah karena mereka mengkafirkan orang yang bertawassul dan ber-*istighâtsah*, 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 *Râdu al-Râyyâhîn* dan menamainya dengan *Ardu al-Syayâtîn*.⁴⁹

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-Qur'an dengan membawa ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan orang-orang kafir-musyrik tetapi dijatuhkan kepada orang Islam.⁵⁰

Tidak seperti faham Wahhabi, Sayyid Usman 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.⁵¹

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 Usman mendapatkan informasi tentang masalah tersebut. Hal ini sangat penting mengingat kedudukan Sayyid Usman 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 Usman tentang dua aliran ini secara umum tidak terlepas dari pandangan para ulama Ahlu Sunnah. Di sini, sandaran Sayyid Usman ditujukan kepada kitab *al-Sirah al-Nabawiyah* karya Sayyid Ahmad Zaini Dahlan; *al-Ṣawâ'iq al-Muhriqah* karya Ibn Hajar al-Haitsami; *Misbâh al-Ānâm* karya Habib 'Alwi bin Ahmad al-Haddad; *al-Sarîm 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-Majdi fî al-Raddi 'alâ '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.⁵² Sedangkan dari Nabhani, Sayyid Usman hanya mendapatkan sandarannya dari puisi *Râ'iyyah*-nya.⁵³

Dengan mempertimbangkan data-data ini, tidak aneh jika kemudian Sayyid Usman mengatakan bahwa kedua aliran ini adalah bid'ah dan sesat; bahkan

ia menganggapnya sebagai bencana besar bagi umat Islam.⁵⁴ Tidak aneh juga jika Sayyid Usman 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”.⁵⁵ Kita dapat melihat pandangan-pandangan Sayyid Usman dalam beberapa contoh di bawah ini.

Pembelaan Sayyid Usman dalam masalah ziarah kubur menyebutkan bahwa larangan ziarah kubur yang dapat 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 Usman, mengetahui perbedaan ini dan membenarkan bahwa jika berziarah kubur dilakukan dengan menjaga akhlak yang baik, maka hal itu tidak akan menjadi sebuah larangan”.⁵⁶

Menurut Sayyid Usman, berziarah itu sendiri ada syariatnya dan diperintahkan oleh al-Qur'an, Sunnah dan ijma' ulama. Dalam hal ini Sayyid Usman memakai ayat al-Qur'an 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”.⁵⁷ Hadis yang dipakai Sayyid Usman juga berbunyi, “*Siapa yang menziarahi kuburanku, maka wajib baginya syafaatku*”.⁵⁸ Sementara ijma' ulama yang dipakai Sayyid Usman adalah fatwa Syaikh al-Khalili ketika ia ditanya tentang hukum berziarah ke kuburan Nabi. Menurut ulama ini berziarah ke kuburan Nabi dan Rasul adalah disukai (*mustahâb*) kalangan ulama.⁵⁹

Dalam masalah tawassul, Sayyid Usman 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.⁶⁰ Menurut Sayyid Usman, *tawassul*, *tasyaffa'* dan *istighâtsah* mempunyai makna yang sama. Orang mukmin tidak melakukannya kecuali bertabarruk dengan para kekasih Allâh, sedangkan yang dituju sebenarnya adalah Allâh.

Sayyid Usman 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 Usman 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”.⁶¹

Penentangan Sayyid Usman terhadap faham Wahhabi juga berkisar tentang masalah karomah para wali Allâh. Sekalipun Sayyid Usman 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 Usman mengatakan bahwa karomah itu tidak berasal dari perbuatan manusia, tetapi pemberian dan perbuatan Allâh Swt.⁶²

Dengan demikian penentangan Sayyid Usman 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 Usman harus mengikatkan dirinya dengan pendapat *jumhûr* ulama. Kita sekali lagi dapat melihat contoh ini dalam penilaiannya tentang Ibn Taymiyah, ulama *salafi* yang menjadi rujukan kaum Wahhabi dan Muhammad Abduh.⁶³

Sedangkan terhadap gerakan Rafidhah, penentangan Sayyid Usman dilakukan karena mereka dianggap mencaci para sahabat Nabi. Karena itu, Sayyid Usman 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 Usman sampai kepada kesimpulan bahwa ulama Ahlu Sunnah telah sepakat mengatakan wajib mempercayai keutamaan (*afdaliyyah*) dan keadilan (*‘adâlah*) para sahabat. Selain itu juga wajib menghormati dan mencintai, serta haram menghina mereka.⁶⁴ Mengutip kitab *al-Tiryâq al-Nâfi’* karangan Habib Abubakar bin Syahabuddin, Sayyid Usman menilai bahwa orang yang mencaci sahabat adalah berdosa besar.⁶⁵

Adalah sangat menarik ketika Sayyid Usman 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 Ahabba 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.⁶⁶ Karena itu kita juga melihat bahwa penentangan Sayyid Usman kepada kaum Rafidhah adalah karena mereka dianggap menyalahi al-Qur'an, Sunnah dan kesepakatan *jumhûr* ulama tentang keutamaan sahabat.

Kesimpulan

Ada beberapa hal penting yang perlu dikemukakan sebagai hasil kesimpulan tulisan ini, yakni: *Pertama*, kritik Sayyid Utsman terhadap gerakan pembaharuan lahir dari kecenderungan historis akan ajaran para ulama *salaf al-shalihin* yang tidak boleh ditinggalkan. Bagi Sayyid Utsman, anjuran-anjuran seperti yang dikemukakan oleh para ulama pembaharu tidak bisa diikuti oleh masyarakat Islam saat itu karena persyaratan yang sangat berat. Jadi di sini, dapat dilihat bahwa kritik Sayyid Utsman sangat bersifat formal. Tidak mengherankan karena Sayyid Utsman sendiri adalah ulama atau mufti yang sangat tradisional.

Kedua, penolakan Sayyid Utsman terhadap ide-ide pembaharuan seperti penafsiran kembali (reinterpretasi) al-Qur'an, penerjemahan al-Qur'an dan membuka pintu ijtihad dilakukan untuk menyelamatkan umat Islam dari bid'ah dan kerancuan pemahaman (*ghurur*) dalam agama. Sebagai seorang mufti, Sayyid Utsman merasa berhak memberikan peringatan kepada masyarakat akan bahaya ide dan pemikiran kaum pembaharu. Jadi di sini, terlihat perhatian Sayyid Utsman untuk menjaga akidah dan sistem kepercayaan masyarakat Islam di Indonesia berdasarkan akidah Ahlu Sunnah wal Jama'ah. *Ketiga*, kritik Sayyid Utsman terhadap gerakan pembaharuan, belum menyinggung sejarah pembaharuan Islam di Indonesia. Hal ini bisa dimengerti, sebab sampai masa Sayyid Utsman, gerakan pembaharuan di Indonesia belum bersifat gerakan, tapi hanya sebatas ide. Dari penjelasan ini juga dapat dilihat bahwa saluran majalah pembaharuan dan media komunikasi pada saat itu belum menyebar secara luas di tengah masyarakat.

Endnote

¹ Azyumardi Azra, "Hadhrami Scholars in The Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman" dalam *Studia Islamika* (Jakarta, vol. 2. No. 2, 1995) hlm. 9. Selanjutnya disebut Azra, Hadhrami Scholars

² Lihat Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia*, hlm. 136

³ Nico Kapten, "The Sayyid and The Queen: Sayyid Uthman on Queen Wilhelmina's Inauguration on the Throne of the Netherlands in 1898", dalam *Journal of Islamic Studies* (tk, tp, 1998)

⁴ Azra, *Hadhrami Scholars ...*, *Op.Cit.*, hlm. 16

⁵ *Ibid.*, hlm. 14

⁶ *Mufti*, secara kamus diartikan sebagai orang yang memberikan fatwa. Biasanya prediket sebagai mufti diberikan kepada seseorang yang memiliki kemampuan dalam memutuskan perkara hukum (fatwa) dalam masyarakat. Menurut Sayyid Utsman, seorang mufti harus memiliki pengetahuan yang sangat mendalam tentang suatu masalah. Pada abad ke 19, tugas memberikan fatwa termasuk ke dalam tugas seorang penghulu. Untuk mendapatkan informasi tentang *mufti*, lihat, Sayyid Utsman, *al-Qawanin al-Syar'iyyah li Ahli al-Majalis al-Hukmiyyah wa al-Ifta'iyyah*, (Bogor: Maktabah Arafah, tt), hlm. 28

⁷ G. F. Pijper, "Politik Islam Pemerintahan Belanda", dalam *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*, (Jakarta: YOI, 1987), hlm. 243; selanjutnya disebut Pijper, Politik Islam Pemerintahan Belanda

⁸ *Ibid.*, hlm. 243

⁹ Di Menado, karya Sayyid Utsman yang berjudul *Sinar Istislam Pada Menyatakan Serikat Islam* dicetak oleh penerbit Liem Oei Tjong & Co. Buku ini adalah hasil translitetasi dari bahasa Melayu dengan tulisan Arab yang dilakukan oleh Miden Towidjojo, Presiden Serikat Islam di Menado.

¹⁰ Lihat Abdul Aziz, *Islam dan Masyarakat Betawi*, hlm. 61

¹¹ Tidak diketahui jelas tahun berapa *Maslak al-Akhyâr* ditulis. Katalog PNRI tidak memuat buku ini dalam karya Sayyid Utsman. Sekalipun hanya berisi doa sehari-hari, tetapi yang sangat menarik buku ini mencantumkan *Ratib Haddâd*; wirid para penganut tarekat Haddadiyah. *Ratib* ini adalah sekumpulan doa-doa pendek yang disusun oleh seorang sufi bernama Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad yang hidup sekitar abad 17 M. Tidak ada keterangan khusus dari Sayyid Utsman tentang wirid ini. Mungkin ia menganggap *Ratib Haddâd* sebagai bacaan bagi kaum muslimin yang sifatnya tidak mengikat dan karena itu pula buku ini dijual secara umum. Jika demikian, kita dapat memperkirakan bahwa Sayyid Utsman adalah orang yang pertama kali memperkenalkan *Ratib Haddad* di Indonesia secara umum, mengingat tradisi cetak dan penerbitan buku saat itu baru dilakukan oleh Sayyid Utsman.

¹² Salinan doa tersebut penulis dapatkan dari Nico Kaptein yang mengirimkan tulisannya *The Sayyid and The Queen; Sayyid Uthman on Queen Wilhelmina's Inauguration On the Throne of The Netherlands in 1989*.

¹³ Lihat Berg, *Hadramaut*, hlm. 106-108

¹⁴ Lihat Steenbrink, *Beberapa Aspek ...*, hlm. 135

¹⁵ Azyumardi Azra, *Hadhrami Scholars*, *Op.Cit.*, hlm. 14

¹⁶ Lihat Steenbrink, *Beberapa Aspek*, hlm. 135

¹⁷ Katalog Perpustakaan menyebutkan tahun terbit buku tersebut adalah 1292/1875.

¹⁸ Dilaporkan Snouck bahwa Sayyid Utsman pada awalnya sibuk dengan usaha dagang. Tetapi perhatiannya terhadap kondisi keberagaman masyarakatnya membuatnya sibuk dalam usaha pengajaran dan penulisan risalah singkat pengetahuan agama. Lihat, Hurgronje, *Islam dan Fonografi*, hlm. 175

¹⁹ Buku ini sendiri pernah digubah ke dalam bentuk syair oleh anaknya sendiri, Hasan bin Utsman Yahya pada tahun 1935. Hasan melakukannya untuk mempermudah para pembaca memahami uraian Sayyid Utsman dalam *Kitab Sifat Dua Puluh*. Selain itu, cetak ulang (oleh beberapa penerbit lokal) atau transliterasi ke dalam bahasa Indonesia, menunjukkan bahwa buku ini memang sangat diminati masyarakat.

²⁰ Lihat Berg, *Hadramaut*, hlm. xxii

²¹ Kelima belas syarat tersebut menurut Sayyid Usman adalah *ilmu lughah, nahwu, taṣrīf, isyīqâq, ma'ânî, bayân, badî', ilmu qirâ'ah, ilmu ushûluddîn, ushûl fiqh, ilmu asbâbun nuzûl wa al-qashash, nâsikh mansûkh, ilmu fiqh, ilmu hadis* dan *ilmu mauhibah*. Ilmu terakhir adalah ilmu yang diberikan Allâh bagi mereka yang beramal dengan ilmunya. Lihat, Sayyid Usman, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, hlm. 8; *Hukm al-Rahmân bi al-Nahyi 'an Tarjamat al-Qurân* (Manuskrip) hlm. 5

²² Lihat Sayyid Usman, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, hlm. 7

²³ Sayyid Usman, *Salâmat al-Muslimîn min al-Ibtidâ' fî al-Dîn*, (Batavia: Percetakan Sayyid Usman, 1911), hlm. 4

²⁴ Menurut al-Ghazali, “larangan (menafsirkan al-Qur'an *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-Qur'an sesuai dengan pendapatnya sendiri sebagai pembenaran terhadap dalil dan tujuannya. Hal ini kadang-kadang dilakukan dengan ilmu, seperti yang berhujjah terhadap ayat-ayat al-Qur'an 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-Qur'an 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-Qur'an dari sisi luar bahasa, tanpa mencari kejelasan dengan mendengar (*simâ'*) dan menukil (al-Qur'an dan Hadis). Maka hal ini dapat menambah kesalahan, dan termasuk dalam kategori *tafsîr bi al-ra'yi*”. Lihat, Sayyid Usman, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, hlm. 10

²⁵ Lihat Sayyid Usman, *I'ânat al-Mustarsyidîn*, hlm. 7

²⁶ Lihat Sayyid Usman, *Ain al-Haqq*, hlm. 2

²⁷ 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-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Departemen Agama), hlm. 158

²⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh I*, Mesir: Dar al-Manar, 1367), hlm. 677, 683, 688

²⁹ Menurut Sayyid Usman, “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 Usman, *‘Aqd al-Jumân*, hlm. 122. Hadis-hadis yang dimaksudkan Sayyid Usman adalah hadis yang mengancam orang yang berani menafsirkan al-Qur’an dengan pendapatnya sendiri.

³⁰ Lihat Sayyid Usman, *Hukm al-Rahmân*, hlm. 2

³¹ Lihat Sayyid Usman, hlm. 4; *‘Aqdu al-Jumân*, hlm. 121

³² Lihat Sayyid Usman, *Hukm al-Rahmân*, hlm. 5-7

³³ Lihat Sayyid Usman, *Hukm al-Rahmân*, hlm. 7

³⁴ Teksnya adalah “*Ihâlat al-kalâm wa tabdîlihu min lughatin ilâ lughatin ukhrâ bi rummat al-ûlâ min ghairi naqsin wa lâ ziyâdah*”. Lihat, Sayyid Usman, *Hukm al-Rahmân*, hlm. 4

³⁵ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka), hlm. 938

³⁶ Lihat Sayyid Usman, *‘Ain al-Haqq*, hlm. 2. Adalah sangat mungkin bahwa yang dibaca oleh Sayyid Usman saat itu adalah tulisan Abduhlm. Jarak antara posisi Abduh sebagai mufti (1899) dengan buku yang ditulis Sayyid Usman (1905) adalah enam tahun. Sekalipun Sayyid Usman 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*, hlm. 677

³⁷ Lihat Sayyid Usman, *‘Ain al-Haqq*, hlm. 3. Menurut Abduh, pada ayat *al-yauma uhillâ lakum al-tayyibât wa ta’âm al-ladzîna ûtû al-kitâb hillun lakum wa ta’âmukum hillun lahum* (QS. al-Maidah; 5). 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 Maqâsîd al-Qurân*, bahwa sembelihan ahli kitab itu adalah lanjutan dari halalnya menikahi perempuan mereka. Muhammad Rasyid Ridha, *al-Imâm al-‘Uzhmâ Mabâhîts Syar’iyyah Ijtimâ’iyyah Islâhiyyah*, (Mesir: Mathba’ah al-Manar, 1341), hlm. 677

³⁸ Lihat Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, hlm. 64

³⁹ Lihat Sayyid Usman, *al-Haqq al-ladzî Yajibû*, hlm. 12

⁴⁰ Lihat Sayyid Usman, *I’ânat al-Mustarsyidin*, hlm. 16

⁴¹ Usman Amin, *Muhammad Abduh*, (Kairo: Dar al-Ihya al-Kutub, 1994), hlm. 106

⁴² Mastuhu dkk, *Seminar Identitas IAIN Jakarta*, (Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN, 1987), hlm. 12

⁴³ Lihat Sayyid Usman, *Tarîq al-Salâmah*, hlm. 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 Usman 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.

⁴⁴ Lihat Ahmad Amin, *Muhammad Abduh*, hlm. 23-24.

⁴⁵ Lihat Sayyid Usman, *Tuhfat al-Nâzirîn fî Fihrasat I'ânât al-Mustarsyidîn* (Manuskrip), hlm. 1

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

⁴⁷ Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-Mustarsyidîn*, hlm. 14

⁴⁸ 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'âti 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-muṣîbah ittibâ'u al-râfidati bi sabbi al-sahâbah*”, sesungguhnya musibah yang paling besar adalah mengikuti kelompok *râfidhah* yang mencaci sahabat”

⁴⁹ Lihat Sayyid Usman, *Faṣlu al-Khitab*, hlm. 42. Lihat lebih lengkap dalam Sayyid Usman, *I'ânât al-Mustarsyidîn*, hlm. 27-56

⁵⁰ Lihat Sayyid Usman, *Salamat al-Muslimîn*, hlm. 24

⁵¹ Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-Mustrarsyidîn*, hlm. 22

⁵² Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-Mustarsyidîn*, hlm. 27; *Faṣlu al-Khitab*, hlm. 46

⁵³ Lihat Ra'iyah Nabhani dalam Sayyid Usman, *al-Haqq al-Ladzî Yajibu*, hlm. 28-29

⁵⁴ Lihat Sayyid Usman, *Tharîq al-Salamah*, hlm. 10

⁵⁵ Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-Mustarsyidîn*, hlm. 2

⁵⁶ Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-Mustarsyidîn*, hlm. 34

⁵⁷ Ayat tersebut berbunyi, “*Law anna hum idz zalamu anfusahum ja'ûka fa-staghfaru Allâha wa stagfara lahumu al-rasûlu lawajadû Allâh tawwâban rahîma*”.

⁵⁸ Hadis tersebut berbunyi, “*Man zâra qabrî wajabat lahu syafâ'atî*”.

⁵⁹ Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-mustarsyidîn*, hlm. 35

⁶⁰ Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-mustarsyidîn*, hlm. 37

⁶¹ Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-mustarsyidîn*, hlm. 42

⁶² Lihat Sayyid Usman, *I'ânât al-mustarsyidîn*, hlm. 49, 52; *Faṣlu al-khitâb*, hlm. 34-36. Pandangan Sayyid Usman yang lebih lengkap tentang *karomah*, *ma'ûnah* dan *istidrâj* dapat kita lihat dari bukunya *Jam'u al-tahqîqât fî Aqsâmi Khawâriq al-Âdat* yang ditulis pada tahun 1911

⁶³ Menurut Sayyid Usman, para ulama telah sepakat bahwa Ibn Taymiyah adalah sesat. Mereka adalah Imam al-Subki dan 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 fî Raddi 'alâ Abdullâh al-Sindî al-Wahhâbî wa fî 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-Qur'an 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 Usman, *Faṣlu al-Khitâb*, hlm. 42-43

⁶⁴ Lihat Sayyid Usman, *I'ânat al-mustarsyidîn*, hlm. 75

⁶⁵ Lihat Sayyid Usman, *Faṣlu al-Khitâb*, hlm. 22

⁶⁶ Lihat Sayyid Usman, *I'ânat al-mustarsyidîn*, hlm. 72

Daftar Pustaka

- Amin, Usman. (1994). *Muhammad Abduh*. Kairo: Dar al-Ihya al-Kutub
- Azra, Azyumardi. "Hadhrami Scholars in The Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman" dalam *Studia Islamika*. (1995). Jakarta: vol. 2. No. 2
- Hamka. *Islam Revolusi, Ideologi dan Keadilan Sosial*, (ed) HLM. Rusydi. (1984). Jakarta: Pustaka Panjimas
- Kapten, Nico. "The Sayyid and The Queen: Sayyid Uthman on Queen Wilhelmina's Inauguration on the Throne of the Netherlands in 1898", dalam *Journal of Islamic Studies*. (1998). tk. tp
- Mastuhu dkk. (1987). *Seminar Identitas IAIN Jakarta*. Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN
- Pijper, G. F. "Politik Islam Pemerintahan Belanda", dalam *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*. (1987). Jakarta: YOI, 1987
- Ridha, Muhammad Rasyid. (1467). *Târîkh Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh I*. Mesir: Dar al-Manar
- Tim Penyusun. (tt). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka
- Usman, Sayyid. (1911). *Salâmat al-Muslimîn min al-Ibtidâ' fî al-Dîn*. Batavia: Percetakan Sayyid Usman