

PRINSIP-PRINSIP USHUL FIQH MAZHAB SALAFI SAUDI

Faqihuddin Abdul Kodir*
faqihuddinabkudir@yahoo.com

Abstract

In many analyzes (Altorki, 1986; Olivetti, 2001; Algar, 2002; and Abou El-Fadl, 2004), the literal and textual method of understanding among the School of Salafi Saudi becomes the root of their rigid, unfriendly, and discriminatory views against women. Examining the five principles of the School of Ushul Fiqh, this paper argues that even literal textuality is in fact very complex and opens for possible negotiation and changes. The five principles in question include (1) The Authoritative texts are not only limited to the Qur'an and Hadith, but also the views of Companions, and Tabi'in; (2) The authority of mutawātir hadith is the same as ahad; (3) The Criticism on the sanad of hadith in the science of Hadith determines whether a hadith is accepted; (4) The use of qiyās and any kind of mind-based interpretation are strongly stricted; and (5) The texts of the Qur'an and Hadith are literally interpreted.

Keywords: *Uṣūl Fiqh, the School of Salafi Saudi, the Qur'an and Hadith*

Abstrak

Dalam banyak analisis (Altorki, 1986; Olivetti, 2001; Algar, 2002; dan Abou El-Fadl, 2004), metode pemahaman Mazhab Salafi Saudi yang tekstual dan literal adalah pangkal dari pandangan-pandangan mereka yang kaku, keras, tidak ramah pada yang berbeda, dan diskriminatif terhadap perempuan. Dengan mendeskripsikan lima prinsip Ushul Fiqh Mazhab ini, tulisan ini memandang bahwa tekstualitas yang literal sekalipun sesungguhnya juga sangat kompleks dan membuka kemungkinan pada negoisasi dan perubahan. Kelima prinsip yang dimaksud adalah; (1) Teks yang otoritatif tidak terbatas pada al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga pandangan Sahabat, dan Tabi'in; (2) Otoritas Hadis mutawatur adalah sama dengan ahad; (3) Kritisisme sanad Hadis dalam ilmu Hadis menjadi penentu penerimaan dan penolakan suatu Hadis; (4) Membatasi secara ketat dari penggunaan qiyas, dan segala jenis interpretasi berbasis akal pikiran; dan (5) Metode interpretasi yang literal terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadis.

Kata kunci: *Uṣul Fiqh, Mazhab Salafi Saudi, al-Qur'an dan Hadis*

PENDAHULUAN

Beragama pada praktiknya adalah upaya interpertasi manusia terhadap sumber-sumber otoritas keagamaan. Dalam Islam, otoritas tunggal keagamaan adalah Allah Swt. melalui al-Qur'an dan Nabi Muhammad Saw. melalui teks-teks Hadis. Kaidah-kaidah yang digunakan untuk menjalankan proses interpretasi terhadap kedua teks otoritatif tersebut disebut Ushul Fiqh (*Uṣūl Fiqh*). Melalui proses ini, lahirlah pandangan-pandangan keislaman mengenai semua pernak-pernik kehidupan seorang muslim, baik yang bersifat ibadah personal antara dirinya dengan Allah

Swt., relasi antar personal seperti pernikahan, maupun yang lebih luas yaitu relasi sosial. Fatwa-fatwa Mazhab Salafi Saudi mengenai berbagai aspek kehidupan yang dianggap banyak pihak sebagai kaku, keras, dan diskriminatif terhadap perempuan dan non-Muslim bisa dikembalikan pada prinsip-prinsip Ushul Fiqh yang mereka rujuk.

Mazhab "Salafi Saudi" di sini yang dimaksud secara eksklusif adalah suatu pemahaman keagamaan yang dipopulerkan oleh Muḥammad bin 'Abdul Wahāb (1701-1793 M) di bumi Hijaz. Sejak tahun 1740, pemahaman keagamaan ini secara politik didukung penuh oleh Muḥammad bin Saud (1710-1765), penguasa Dir'iyyah pada saat itu dan pendiri Dinasti Saud, yang sekarang

*Dosen IAIN Syekh Nurjati Cirebon dan Pendiri Fahmina Institute

menjadi penguasa Kerajaan Saudi Arabia. Doktrin utama Mazhab ini adalah tauhid, pengeesahan Allah Swt. Dengan doktrin tauhid ini, Salafi Saudi melakukan gerakan pemurnian dengan mengembalikan Islam hanya pada apa yang mereka sebut sebagai asli dan otentik. Yaitu yang disampaikan Allah dalam al-Qur'an, Nabi Saw dalam hadis-hadis, serta teladan para Sahabat, Tabi'in dan Tabi' Tabi'in.

Dengan doktrin tauhid yang ketat, pengikut Mazhab ini seringkali mengkafirkan, menyesatkan dan membid'ahkan kelompok-kelompok muslim lain yang tidak sejalan. Segala hal yang menurut mereka dimungkinkan akan merusak doktrin tauhid harus dilawan dan dihancurkan. Mereka tidak segan-segan merusak seluruh situs keagamaan, seperti kuburan Nabi Saw., para sahabat dan para wali, yang dianggap mereka telah disucikan umat Islam. Sesuatu yang menurut paham Salafi Saudi adalah syirik, atau setidaknya bid'ah yang bisa membawa pada syirik. Salafi Saudi menolak secara keras bergabung dalam atau menerima mazhab-mazhab kalam atau teologi, mazhab-mazhab fiqh, pemikiran filsafat, juga tarikat-tarikat tasawuf. Mereka sendiri tidak menganggap apa yang diyakininya sebagai suatu Mazhab dalam Islam, tetapi Islam itu sendiri.

Gerakan-gerakan pembaharuan di berbagai belahan dunia Islam, sedikit banyak, juga terinspirasi dari paham pemurnian Ibn Abdul Wahhab pendiri Mazhab Salafi Saudi.¹ Termasuk gerakan-gerakan pemurnian Islam yang berkembang di Indonesia. Tetapi yang harus disadari adalah bahwa istilah dan paham salafi, begitupun metode-metode interpretasi teks dalam paham ini, tidak hanya dikontestasikan, tetapi juga diinterpretasikan secara berbeda antara satu tokoh, atau gerakan, dengan yang lain. Dalam konteks pemikiran keagamaan kontemporer misalnya, rujukan Mazhab Salafi Saudi pada otoritas keilmuan Ibn Taymiyah (1263-1328) dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (1292-1349), berbeda dari rujukan

yang sama yang dilakukan kelompok Salafi Reformis Muhammad Abduh (w. 1905), Rashid Ridha (w. 1935), atau Neo-Modernis Indonesia Nurcholis Madjid (w. 2005).

Sekalipun kedua kelompok ini, Salafi Saudi dan Salafi Reformis, memiliki persamaan dalam hal kritisisme terhadap tradisi Islam masa lalu, tetapi berbeda sikap dalam implementasinya. Salafi Saudi mengambil teologi purifikasi, ijtihad, dan anti taqlid untuk meneguhkan pemikiran-pemikiran keagamaan yang terkesan sangat kaku, tertutup, anti rasional, dan menolak segala bentuk pembaruan keagamaan. Sebaliknya kelompok reformis justru menjadikan ijtihad sebagai pintu persinggungan dengan akal bagi segala pembaruan pemikiran dan kehidupan untuk perbaikan dunia Islam. Pada isu-isu gender misalnya, kelompok reformis menggunakan ijtihad untuk mempromosikan kemajuan kehidupan perempuan dan melepaskan mereka dari tradisi masa lalu yang mengekang, dengan menekankan pada pendidikan, ekonomi, bahkan dalam politik perempuan.² Sebaliknya, kelompok Salafi Saudi sampai saat ini masih memberikan batasan-batasan yang sangat ketat terhadap kiprah sosial politik perempuan sebagaimana tergambar pada fatwa larangan perempuan Saudi untuk menyetir mobil sendiri di atas.³

Pandangan-pandangan ketat Mazhab Salafi Saudi bisa ditelusuri melalui analisis terhadap prinsip-prinsip Ushul Fiqh yang dianut. Setidaknya adalah lima prinsip yang bisa menggambarkan karakter dasar Ushul Fiqh Mazhab ini. Yaitu: (1) Teks yang otoritatif tidak terbatas pada al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga pandangan Sahabat, dan Tabi'in; (2) Otoritas Hadis mutawatir adalah sama

²Leila Ahmed, *Wanita & Gender dalam Islam; Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, (Jakarta: Lentera, 2000), hlm. 182-191.

³Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (terj.) oleh R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004); dan Adis Duderija, "Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi manhaj", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 21, No. 1, January 2010, 75-93.

¹Muhammad Fathi Utsman, *as-Salafiyah fial-Mujtama'at al-Mu'ashirah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 61-119.

dengan ahad; (3) Kritisisme sanad Hadis dalam ilmu Hadis menjadi penentu penerimaan dan penolakan suatu Hadis; (4) Membatasi secara ketat dari penggunaan qiyas, dan segala jenis interpretasi berbasis akal pikiran; dan (5) Metode interpretasi yang literal terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadis.

OTORITAS TEKS RUJUKAN

Persoalan otoritas teks adalah yang utama dalam Mazhab Salafi Saudi. Karena persoalan ini, mereka dianggap sebagai yang tekstualis. Otoritas teks dibicarakan dalam Mazhab ini dalam kaitannya untuk menentang otoritas akal pikiran di satu sisi, dan untuk mengkritik otoritas ulama mazhab-mazhab fiqh. Mereka mengklaim hanya memberikan otoritas pada teks rujukan, bukan pada orang yang memahami dan menafsir teks. Karena itu, mereka menentang taqlid kepada ulama dan mengajak semua umat Islam untuk merujuk langsung pada al-Qur'an dan Hadis. Tetapi sebenarnya yang benar-benar teks rujukan adalah hanya al-Qur'an. Karena merujuk pada Hadis, berarti merujuk pada orang juga, yaitu Nabi Muhammad Saw. Tetapi dengan argumentasi yang sebelumnya sudah disampaikan Imam al-Shāfi'ī (w. 820), Mazhab Salafi Saudi meyakini bahwa merujuk pada Nabi Saw adalah diperintahkan al-Qur'an. Dengan kalimat lain, merujuk pada Hadis menjadi niscaya karena diperintahkan al-Qur'an.

Dalam berbagai tulisan ulama Mazhab ini, sangat kentara pembelaan mereka dan perujukan mereka terhadap teks-teks Hadis dalam setiap masalah. Rumusan mengenai konsep, jenis, otoritas, otentisitas, dan tradisi kritik Hadis, sejauh pengamatan saya, sebenarnya juga tidak tunggal. Apalagi jika merentangkan pendapat-pendapat antara Imam Ahmad bin Hanbal (w. 855), kemudian Ibn Taymiyah (w. 1327), Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (w. 1350), Ibn Abdul Wahhab, dan sekarang Ibn Baz (w. 1999), al-Albanī (w. 1999), dan al-Utsaimin (w. 2001). Mazhab Salafi Saudi memang selalu mengklaim memiliki tradisi *ittibā*, atau mengikuti dengan basis

pengetahuan, bukan *taqlid*, atau mengikuti tanpa basis pengetahuan. Karena ada basis pengetahuan ini, tokoh-tokoh mazhab ini secara terbuka bisa saling mengkritik satu sama lain, berbeda pendapat, dan menyimpulkan kebenaran sesuai dengan argumentasi masing-masing.

Hadis, sering juga diungkapkan dengan istilah *khbar* dan *sunnah*, didefinisikan sebagai "Sesuatu yang dinisbatkan kepada Nabi Saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, maupun deskripsi diri".⁴ Dengan definisi ini, maka deskripsi mengenai diri Nabi Saw, baik fisik maupun kepribadian, juga termasuk dalam pengertian Hadis. Dalam kerangka epistemologis Mazhab Salafi Saudi, Nabi Saw harus diikuti dalam segala hal, baik terkait kebiasaan manusiawi sehari-hari, kepribadian, apalagi anjuran dan ajaran-ajarannya. Kecuali ada pernyataan tegas dari teks yang otoritatif, yang menunjukkan bahwa sesuatu yang dari Nabi Saw itu tidak boleh diikuti. Misalnya, hal-hal yang dianggap khusus bagi Nabi Saw, seperti menikah lebih dari empat orang perempuan, dan tidak memakan harta sedekah. Persoalannya, juga perdebatannya dengan mazhab dan pandangan-pandangan yang lain, adalah bagaimana mendefinisikan teks otoritatif.

Dalam pembahasan yang lebih detail misalnya, Hadis tidak hanya sesuatu yang dinisbatkan pada Nabi Saw semata. Sesuatu yang dinisbatkan pada Sahabat, juga disebut Hadis, yaitu Hadis *Mawqūf*. Yaitu pernyataan, perbuatan, dan bisa jadi persetujuan Sahabat, satu atau banyak orang, bukan Nabi Saw. Sesuatu yang dinisbatkan pada generasi berikutnya, Tabi'in, juga disebut Hadis, yaitu Hadis *Maqtū*". Hadis ini merupakan pernyataan, perbuatan, dan bisa persetujuan Tabi'in, satu atau banyak orang, bukan Nabi Saw. dan bukan para Sahabat. Jika mazhab-mazhab lain secara tegas menolak yang mawqūf dan yang *maqtū* sebagai Hadis, sikap Mazhab Salafi Saudi terlihat ambigu. Sekalipun demikian, Salafi

⁴Muhammad bin Salih al-Utsaimin, *al-Uṣūl min 'Ilm al-Uṣūl*, (Iskandariyah: Dar al-Iman, 2001), hlm. 45.

Saudi menerima otoritas Sahabat dan Tabi'in sebagai teks rujukan setelah al-Qur'an dan Hadis.⁵

Hadis dengan demikian, pada praktiknya, adalah segala yang dinisbatkan pada Nabi Saw., Sahabat, dan juga Tabi'in. Sekalipun secara teori, ia hanya dinisbatkan pada Nabi Saw. Pengembangan otoritas di luar Nabi Saw. ini merupakan konsekuensi logis dari paradigma mereka bahwa Salaf adalah juga para Sahabat dan para Tabi'in. Pernyataan, pandangan, sikap, dan kepribadian para Sahabat dan para Tabi'in, dengan demikian, adalah teks-teks rujukan yang otoritatif bagi Mazhab Salafi Saudi. Rumusan otoritas ini juga diakui ulama Salafi generasi sebelumnya. Dalam penjelasan mengenai dasar-dasar perumusan hukum dan fatwa agama, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah memberikan hirarki teks-teks rujukan: *pertama*, al-Qur'an dan Hadis; *kedua*, fatwa-fatwa Sahabat; dan *ketiga*, fatwa-fatwa Tabi'in. Dalam penjelasan berikutnya, Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa fatwa generasi paska tabi'in juga lebih baik dan bisa menjadi teks rujukan dibanding ijtihad dan fatwa generasi setelahnya, apalagi generasi yang semasa dengan dirinya. Karena generasi yang lebih awal memiliki keimanan, keutamaan, dan komitmen yang jauh lebih tinggi dan lebih baik dari generasi yang datang kemudian.⁶

Mazhab Salafi, baik yang klasik maupun kontemporer, secara terang-terangan mengusung perujukan pada teks Sahabat dan Tabi'in ini sebagai kontra argumentasi terhadap mereka yang menggunakan akal pikiran dan langsung melakukan interpretasi pada al-Qur'an dan Hadis. Dengan sikap yang demikian, Mazhab Salafi mengklaim sebagai pendukung teks, atau *ahl an-naql*, sementara lawan mereka dianggap pendukung akal, atau *ahl al-'aql*. Dalam bahasa lain, Mazhab Salafi adalah tekstualis sementara yang lain adalah rasionalis. Klaim bahwa Mazhab Salafi Saudi merujuk pada otoritas teks, bukan pada hasil

ijtihad orang atau ulama yang memahami teks, tidak sepenuhnya tepat. Karena pada praktiknya mereka merujuk pada orang-orang, yaitu Sahabat dan Tabi'in, yang melakukan interpretasi terhadap teks. Dalam merumuskan otoritas teks juga, terutama konsep-konsep dan kritisisme Hadis, sesungguhnya Mazhab Salafi Saudi bergantung pada analisis dan argumentasi para ulama yang dianggap mereka memiliki otoritas. Artinya bergantung juga pada otoritas orang, tidak semata-mata pada otoritas teks.

KESETARAAN OTORITAS MUTAWĀTIR DAN AḤĀD

Mazhab Salafi Saudi sebagaimana mayoritas ulama membedakan antara Hadis yang *mutawātir* dari yang *aḥād*. Mutawatir adalah sesuatu yang dinisbatkan kepada Nabi Saw. dan diriwayatkan sekelompok orang dalam jumlah yang cukup banyak sehingga tidak mungkin satu atau di antara mereka sepakat berbohong dalam periwayatan ini. Jika Hadis tidak diriwayatkan oleh periwayat dalam jumlah banyak dan berkelompok sebagaimana *mutawātir*, maka ia bersifat *aḥād* atau perseorangan.⁷ Perbedaan mutawatir dan ahad, di mata para ulama Ushul Fiqh, memiliki implikasi yang sangat signifikan, tetapi di mata Mazhab Salafi tidak demikian. Implikasi yang paling mendasar adalah bahwa pengetahuan yang termuat dalam hadis mutawatir dianggap sebagai sesuatu yang meyakinkan (*qaṭ'iyy ats-tsubūt*). Sementara pengetahuan dari Hadis ahad adalah bersifat dugaan kuat (*dhanny ats-tsubūt*), tetapi bukan pada level keyakinan sebagaimana mutawatir. Al-Qur'an termasuk berita publik, atau mutawatir, dan pengetahuan yang terkandung di dalamnya adalah ilmu yang meyakinkan.⁸

Kebanyakan Hadis yang tercatat dalam kitab-kitab Hadis rujukan adalah bersifat "ahad". Karena bersifat personal atau "ahad", maka Hadis masih menyisakan kemungkinan

⁵Al-'Utsaimin, *al-Uṣūl*, hlm. 48.

⁶Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), dan juz 4, hlm. 118.

⁷Al-'Utsaimin, *al-Uṣūl*, hlm. 48-49.

⁸Manna' al-Qathtan, *Tarikh at-Tashrī' al-Islāmī*, (Cairo: Maktabah Wahba, 2001), hlm. 81.

adanya kesalahan, kebohongan, dan kepalsuan. Karena itu, muncul ilmu kritik sanad dan matan, untuk memastikan agar “apa yang dinisbatkan sebagai Hadis” bukan merupakan sesuatu yang palsu, bohong, atau kesalahan nisbat kepada Nabi Saw. Dalam kritik ini, setiap ulama memiliki metode masing-masing, yang berbeda dari yang lain. Yang paling ketat dalam mengaplikasikan metode kritik “Hadis ahad” ini adalah mazhab Hanafi. Secara umum bisa dikatakan di sini, bahwa mayoritas ulama menerima Hadis “ahad” dengan catatan. Satuan Hadis Sahih Bukhari misalnya, kitab yang dianggap paling otentik di mata umat Islam, di mata pakar Hadis dan terutama fiqh juga menyisakan sesuatu yang dianggap tidak otentik dan salah.⁹

Detail perdebatan ulama klasik mengenai “sifat personal Hadis” mendorong para pemikir gerakan reformis seperti Muhammad Abduh dan Rashid Ridha untuk mengevaluasi kembali penggunaan Hadis dalam pengembangan pemikiran dan peradaban Islam. Muhammad Abduh dikenal sangat sedikit bersandar pada Hadis, bahkan ia enggan menggunakan Hadis karena sifatnya yang “ahad” itu. Ia juga mengajak untuk menolak Hadis-Hadis “ahad” untuk persoalan-persoalan menyangkut aqidah dan ilmu pengetahuan. Sementara untuk isu-isu fiqh, termasuk isu-isu gender, adalah Syekh Muḥammad al-Ghazālī (w. 1996) ulama Azhar yang terkenal sangat kritis dalam penggunaan Hadis karena sifatnya yang “ahad”.

Menurut al-Ghazālī, penggunaan Hadis sebagai teks rujukan harus menggunakan metode para ahli fiqh bukan para ahli Hadis. Tugas ahli Hadis dianggap selesai ketika menilai suatu Hadis dari sisi sanad. Sementara bagaimana menjadikan suatu Hadis sebagai teks rujukan; bagaimana memahami dan menginterpretasikannya, adalah tugas ahli fiqh bukan ahli Hadis. Salah satu metode ahli fiqh yang ditawarkan al-Ghazālī, sebelumnya sudah ditawarkan para ahli fiqh klasik, adalah bahwa

Hadis karena sifatnya yang “ahad” maka harus dirujukan kepada ayat-ayat al-Qur’an. Jika ada Hadis “ahad”, sahih sekalipun dari sisi sanad, yang bertentangan dengan ayat al-Qur’an harus ditolak dan digugurkan dari statusnya sebagai teks rujukan. al-Ghazālī juga menolak Hadis-Hadis “ahad” jika kandungannya bertentangan dengan fakta-fakta sejarah yang tercatat dalam berbagai kitab lain, dalam disiplin Hadis, sirah, dan tarikh.¹⁰

Dalam suasana perdebatan seperti ini, Mazhab Salafi Saudi tampil sebagai pembela Hadis secara tekstual. Mazhab ini menganggap Hadis, baik mutawatir maupun ahad, memiliki otoritas yang sama dan tidak bisa dibedakan dari sisi implikasi terhadap rumusan ajaran dan hukum dalam Islam. Hadis juga memiliki status yang setara dengan al-Qur’an, dalam kaitannya sebagai penjelas terhadap wahyu yang turun dari Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw. Jika mazhab yang lain menganggap status Hadis adalah hirarkis dan datang setelah al-Qur’an, mazhab Salafi Saudi menganggap setara, sehingga tidak bisa dipertentangkan satu dari yang lain. Sebagaimana ayat al-Qur’an tidak bisa dianggap bertentangan dengan ayat-ayat yang lain, karena status otoritasnya yang sama, maka Hadis pun tidak bisa diasumsikan sebagai bertentangan dengan al-Qur’an. Hadis harus disandingkan bersama dengan al-Qur’an. Karena itu, tidak saja al-Qur’an dianggap tidak cukup tanpa Hadis, tetapi interpretasi al-Qur’an tidak diperkenankan hanya berdasar pada ayat-ayat al-Qur’an saja maupun pada pendekatan bahasa semata. Interpretasi al-Qur’an harus didasarkan pada teks-teks Hadis. Dalam pandangan Mazhab ini, tidak ada hirarki antara al-Qur’an dan Hadis.

Dalam argumentasi al-Albanī, misalnya, Hadis adalah wahyu kedua setelah al-Qur’an. Perbedaan keduanya hanyalah, bahasa dan isi al-Qur’an dari Allah Swt., sementara bahasa Hadis dari Nabi Saw tetapi isi kandungannya dari Allah Swt. Jadi, baik Hadis maupun al-

⁹Mohammad Hashim Kamali, *Hadith Methodology: Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith*. (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002), hlm. 290-294.

¹⁰Syekh Muhammad al-Ghazālī, *As-Sunnah an-Nabawiyah bayn ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis*, (Beirut: Dar asy-Syuruq, 1992), hlm. 62-64.

Qur'an keduanya adalah wahyu yang harus diterima secara bulat dan bersamaan, tanpa dipisah-pisahkan.¹¹ Sebagai wahyu, Hadis bergandengan dengan al-Qur'an, bahkan al-Qur'an tidak bisa sempurna tanpa Hadis. Seseorang yang ingin merujuk pada kandungan al-Qur'an, menurut al-Albanī, tidak bisa hanya bergantung pada ilmu-ilmu bahasa semata dan tanpa bersandar pada teks-teks Hadis. Keahlian dalam disiplin Bahasa Arab sama sekali tidak cukup, dan tidak boleh jika menyisihkan teks-teks Hadis, dalam mengungkap dan mengambil kandungan al-Qur'an.¹² Tidak ada hirarki antara al-Qur'an dan Hadis. Teks Mu'adz bin Jabal soal hirarki sumber hukum fiqh adalah lemah dan tidak dapat menjadi rujukan. Dus, menurut al-Albanī berbeda dari mayoritas mazhab fiqh, Hadis-Hadis ahad adalah rujukan yang otoritatif untuk rumusan aqidah, ibadah, mu'amalah, adat istiadat, dan hampir tak terkecuali untuk semua hal kehidupan.¹³

Otoritas Hadis sebagai teks rujukan yang setara dengan al-Qur'an menjadi salah satu karakter epistemologis bagi Mazhab Salafi Saudi yang membedakan dirinya dari mazhab-mazhab lain. Muhammad Shalih Al-'Utsaimin dalam *Uṣūl Fiqh*-nya tidak membahas sama sekali persoalan hirarki sumber-sumber hukum, sebagaimana ditemukan pada pembahasan standar Ushul Fiqh. Ini mengindikasikan bahwa hirarki yang biasa dibahas dalam Ushul Fiqh tidak dianggap oleh al-'Utsaimin. Bahkan ada pernyataan yang mengindikasikan bahwa al-Qur'an dan Hadis adalah setara, ketika membicarakan kemungkinan terjadinya pertentangan antara berbagai sumber hukum.¹⁴

Dengan demikian, secara bersamaan al-Qur'an dan Hadis harus dijadikan dasar

rujukan ketika melakukan proses keputusan dan perumusan hukum dalam Islam. Karena kesetaraan otoritas ini, Mazhab Salafi Saudi setuju dengan pandangan bahwa Hadis bisa menghapus (*naskh*) hukum-hukum yang ditetapkan al-Qur'an. Pandangan ini dinyatakan secara jelas oleh Muhammad Shalih al-'Utsaimin. *Naskh*, atau penghapusan hukum, menurut al-'Utsaimin bisa dan sudah terjadi dalam empat kategori: hukum-hukum dari al-Qur'an dihapus oleh al-Qur'an; al-Qur'an dihapus oleh Hadis; Hadis dihapus oleh al-Qur'an; dan terakhir hukum-hukum dari Hadis dihapus oleh Hadis sendiri.¹⁵ Hadis yang dimaksud di sini tentu saja, yang "ahad". Karena kebanyakan Hadis bersifat "ahad". Jika *Hadis*, atau *Sunnah*, atau *Khabar*, disebutkan secara mutlak, maka yang dimaksud adalah yang "ahad" bukan yang "mutawatir".

Dalam pernyataan-pernyataan Mazhab Salafi Saudi di atas, setidaknya dalam kesan saya, Hadis menjadi lebih penting dari al-Qur'an. Kesan ini muncul terutama dari pernyataan mereka bahwa interpretasi al-Qur'an harus bergantung pada Hadis. Sementara mereka juga menyatakan bahwa Hadis bisa independen dari al-Qur'an dalam merumuskan hukum-hukum. Dari pernyataan independensi ini, bisa disimpulkan –kesimpulan ini bisa salah– bahwa makna-makna al-Qur'an harus dikontrol dengan Hadis, sementara makna-makna dari Hadis tidak harus dikontrol oleh al-Qur'an. Ini berbeda secara diametral dengan pandangan ulama-ulama lain, seperti dalam pandangan Syekh Muhammad al-Ghazālī di atas.

KRITISISME HADIS

Kritisisme Hadis juga menjadi karakter dasar dari Mazhab Salafi Saudi pada masa kontemporer.¹⁶ Kritisisme di sini secara umum adalah evaluasi sanad Hadis dengan menggunakan metode-metode yang telah dikembangkan ilmu Hadis. Tetapi karena

¹¹Nasiruddin al-Albanī, *Kayfa Yajibu an Nufassira al-Qur'an*, (t.p., t.t.), hlm. 2, kitab versi pdf dapat diakses di situs alamat: www.al-mostafa.com.

¹²Nasiruddin al-Albanī, *Manzīl al-Sunnah fī al-Islām*, (t.p., t.t.), hlm. 7-8, kitab versi pdf dapat diakses di alamat situs: www.al-mostafa.com.

¹³Nasiruddin al-Albanī, *al-Ḥadīṣ Ḥujjatun Binafsihī fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām*, (t.p., t.t.), kitab versi pdf dapat diakses di situs: www.al-mostafa.com.

¹⁴Al-'Utsaimin, *al-Uṣūl*, hlm. 64.

¹⁵Al-'Utsaimin, *al-Uṣūl*, hlm. 40-44.

¹⁶Id al-Syekh Abbas, *ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhā min al-Ḥarakāt al-Ukhrā*, (Iskandariyah: Dar al-Iman, 2002), hlm. 26.

metode-metode ini juga diperdebatkan di kalangan ulama klasik, maka pilihan-pilihan Mazhab Salafi Saudi juga menjadi salah satu pilihan di antara pilihan-pilihan lain yang juga berkembang dalam tradisi keilmuan Hadis. Bahkan di antara tokoh Mazhab ini juga bisa saling berbeda pendapat dalam melakukan proses kritisisme. Sehingga suatu Hadis bisa jadi dianggap sahih oleh tokoh tertentu, tetapi tidak sahih menurut tokoh yang lain. Bahkan pandangan tokoh-tokoh Mazhab ini terhadap Hadis yang statusnya lemah (*ḍa'īf*) secara sanad, juga berbeda satu dari yang lain. Perbedaan ini akan tampak nyata lagi ketika mereka merumuskan hukum-hukum fiqh, termasuk dalam kaitannya dengan relasi gender.

Secara konsep, Hadis dianggap lemah jika tidak memenuhi salah satu syarat Hadis sahih; soal ketersambungan sanad, intelektualitas atau daya hafal periwayat, dan integritas atau kejujuran, serta komitmen keimanannya. Di setiap persoalan ini ada banyak level dan juga banyak pandangan. Sehingga tidak mustahil suatu teks Hadis dinilai lemah, karena suatu alasan, kemudian dinilai sahih oleh yang lain karena alasan-alasan yang lain. Tingkatan kelemahan suatu Hadis dalam pembahasan ilmu Hadis juga beragam dan berbeda. Kompleksitas persoalan ini yang membuat banyak ulama Hadis tidak gegabah untuk menyalahkan ulama karena tidak menerima suatu Hadis sahih tertentu, atau sebaliknya karena mengamalkan suatu Hadis lemah tertentu. Dalam kajian ilmu haidts, karena kompleksitas persoalan yang bisa jadi tidak dicermati banyak pengkaji, dikenal dengan ungkapan “Ketika *sanad* diputuskan sebagai selamat tidak serta merta dipastikan *matan*-nya adalah selamat, begitupun ketika *sanad* diputuskan sebagai lemah tidak serta merta *matan*-nya adalah lemah”.¹⁷ Kompleksitas persoalan evaluasi dalam kritisisme Hadis ini tidak dikenal dalam Mazhab Salafi Saudi. Ketika tokoh dari Mazhab ini sudah sampai pada kesimpulan suatu Hadis sebagai sahih, maka dengan tegas

dan pasti teks tersebut harus menjadi rujukan yang otoritatif. Begitupun sebaliknya, ketika suatu teks Hadis dalam kritisisme Mazhab Salafi Saudi ini dianggap lemah, maka dengan sendirinya gugur sebagai teks yang otoritatif. Setiap pandangan hukum dan ijtihad ulama yang didasarkan pada teks lemah ini kemudian dianggap salah, sesat, syirik, khurafat, dan bid'ah. Ini karakter umum yang membedakan Mazhab Salafi Saudi dari mazhab-mazhab lain yang berkembang di dunia Islam. Tetapi di kalangan tokoh-tokoh Mazhab ini, pada praktiknya, juga ada perbedaan-perbedaan dalam memutuskan suatu Hadis, atau dalam menyikapi Hadis yang sudah dianggap sahih atau lemah.

Sebagaimana dikenal dalam perdebatan Ushul Fiqh, Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 M) tokoh awal Salafi memilih menggunakan Hadis-Hadis *ḍa'īf* daripada menggunakan akal pikiran. Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, tokoh yang juga banyak dirujuk Mazhab Salafi Saudi, berkali-kali menegaskan bahwa Hadis-Hadis *ḍa'īf* tetap lebih baik dijadikan dasar bagi penetapan dan perumusan hukum-hukum daripada berpaling pada qiyas, akal pikiran, atau ijtihad-ijtihad yang tidak berdasar sama sekali.¹⁸ Pada konteks kontemporer, salah satu perdebatan yang muncul antara tokoh-tokoh Salafi Saudi adalah ketika melihat teks-teks Hadis yang dijadikan dasar bagi Imam mereka, Ibnu Abdul Wahhāb, ternyata lemah dalam ukuran kritisisme tertentu. Sebagian ulama menolaknya dan menganggap Ibnu Abdul Wahhāb teledor, tidak tahu, dan karena itu tidak bisa menjadi rujukan ketika ia menggunakan atau memutuskan suatu teks Hadis. Dalam bahasa yang sangat jelas, Al-Albanī sekalipun mengikuti, menghormati dan memuji pendiri Salafi Saudi, Muhammad bin Abdul Wahhab, tetapi ia memberikan penilaian umum bahwa Ibn Abdul Wahhab tidak cermat dalam fiqh maupun Hadis.¹⁹

¹⁸Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, juz 1, hlm. 333-350.

¹⁹Nasiruddin Al-Albanī, “Ta'liq ‘ala Maqāl ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhā min al-Ḥarakāt al-Ukhrā,” dalam Abbās, *ad-Da'wah as-Salafiyah*, (T.p, 2002), hlm. 27-35.

¹⁷Nuruddin 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi Ulūm al-Ḥadīts*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 290.

Salah satu persoalan dan teks Hadis yang dipakai Ibnu Abdul Wahhāb dan mengganggu al-Albanī adalah teks Hadis mengenai tawassul. Dalam teologi yang paling dasar dari Salafi adalah penolakannya terhadap tawassul, karena merupakan bentuk syirik yang bertentangan dengan prinsip ketauhidan. Tetapi al-Albanī menemukan tulisan Ibnu Abdul Wahhāb membenarkan salah satu bentuk tawassul dan mendasarkannya pada teks Hadis yang dalam penilaiannya adalah lemah, yaitu teks dari Abi Sa'id al-Khudiriy ra. Berbeda dari al-Albanī, Ismail bin Muhammad al-Anshari membela pilihan Muhammad bin Abdul Wahhāb terhadap teks tawassul. Menurutny, teks Hadis itu diriwayatkan oleh banyak ulama Hadis tanpa menunjukkan adanya kelemahan dalam sanad Hadis. Yang meriwayatkan adalah Ahmad bin Hanbal, Ibn Abī Syaibah, ath-Ṭabrānī, Ibn Khuzaymah, Ibn Majah, Ibn as-Sunny, dan al-Bahaqī. Di antara riwayat-riwayat ini, bisa saling menguatkan satu sama lain, sehingga teks Hadis tersebut tidak bisa dibilang lemah. Di antara ulama Hadis yang secara jelas menerima dan menganggap teks Hadis ini baik (*ḥasan*) adalah Ibn Hajar al-'Asqallānī.²⁰

Dalam hal kritisisme Hadis, pada praktiknya, para ulama selalu berbeda pendapat. Ketika menilai periwayat, mengevaluasi persoalan kelemahan Hadis, menyimpulkan penilaian terhadap suatu Hadis, bersandar kepada seseorang atau kitab rujukan untuk menilai periwayat dan atau menyimpulkan suatu Hadis, ulama bisa berbeda dan bertentangan satu sama lain. Pertentangan itu bisa terlihat jelas ketika ada perbedaan teologi, pemikiran, dan mazhab fiqh. Tetapi dalam satu mazhab teologi atau fiqh sekalipun, pertentangan dan perbedaan itu tetap bisa terjadi, karena perbedaan penilaian dan perujukan pada sumber-sumber penilaian. Bahkan ketika sudah sepakat bahwa suatu teks haidts diputuskan sebagai lemah; masih diperdebatkan mengenai kebolehan perujukan untuk rumusan hukum atau hal-hal ritual.

²⁰Ismā'il al-Anshari, "al-Intishār li asy-Syaikh Muḥammad bin 'Abdul Wahhāb", dalam Abbās, *ad-Da'wah as-Salafiyah*, (T.p, 2002), hlm. 37-56.

QIYAS DAN INTERPRETASI BERBASIS AKAL

Sekalipun Mazhab Salafi Saudi mengklaim tidak taqlid pada Imam Ahmad bin Hanbal, tetapi epistemologi tafsir mereka terhadap teks-teks hukum sangat kentara terpengaruh oleh metode interpretasi yang sebelumnya ditawarkan dan diperjuangkan Imam Ahmad bin Hanbal. Pembatasan mereka terhadap penggunaan qiyas dalam hukum dan segala jenis interpretasi berbasis akal pikiran adalah salah satu contoh dari pengaruh ini, yang sekaligus membedakan mereka dari mazhab-mazhab yang lain. Pengaruh ini karena memang Muhammad bin Abdul Wahhāb, pendiri Salafi Saudi, lahir dari keluarga yang bermazhab Hanbali dan besar dalam lingkungan pendidikan yang bermazhab Hanbali.²¹

Qiyas juga dalam definisi Hanbali dan Salafi harus benar-benar ketat, dimana kedua masalah yang dianalogikan memiliki persamaan dalam segala hal atau segala sisi. Qiyas tidak boleh diaplikasikan jika hanya ada sebagian persamaan, dan sebagian yang lain berbeda antara kedua masalah. Qiyas juga tidak boleh diartikan sebagai pengembangan sebab hukum yang ada pada teks, untuk diaplikasikan pada kasus-kasus di luar teks. Sikap ini lahir dari keterikatan mereka pada teks secara ketat, sehingga semua metode penetapan hukum di luar teks harus benar-benar terbatas. Sikap ini juga lahir dari penolakan Mazhab ini secara umum terhadap akal pikiran sebagai basis interpretasi teks.²² Dalam salah satu riwayat Imam Ahmad bin Hanbal ditanya mengenai kemungkinan akal pikiran menetapkan sesuatu. Dia menjawab: "Tidak boleh ada ketetapan apapun yang dihasilkan dari akal pikiran. Kamu sekalian harus bersandar pada al-Qur'an, Hadis, dan al-Atsar (pernyataan Sahabat dan Tabi'in)".²³

²¹Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam; from Revival and Reform to Global Jihad*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 96.

²²Muhammad Ammarah, *as-Salafiyah*, (Tunis: Dar al-Ma'arif, 1994), hlm. 27-31.

²³Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *ath-Thuruq al-Hukmiyah*, hlm. 400.

Jika qiyas saja, yang secara luas dipakai ulama fiqh, dibatasi oleh Mazhab Hanbali dan Salafi, maka segala interpretasi rasional yang dikenalkan para filsuf Muslim maupun interpretasi spiritual yang ditawarkan para ahli sufi ditolak mentah-mentah. Menurut Mazhab ini, filsafat dan tasawuf adalah dua hal yang masuk dari peradaban di luar Islam dan menghancurkan sendi-sendi aqidah, ajaran, dan hukum-hukum Islam. Setiap upaya interpretasi yang keluar dari batasan-batasan teks-teks otoritatif, dan mengarah pada pemikiran-pemikiran rasional atau pengalaman-pengalaman spiritual, adalah sesat dan keluar dari Islam.²⁴

Di samping karena alasan-alasan normatif dari teks, ketergantungan pada teks ini juga didasarkan pada teori kesempurnaan dan kemenyeluruhan teks-teks tersebut. Menurut mereka, teks-teks adalah sempurna dan telah menyebutkan segala hal menyangkut kehidupan manusia. Dengan adanya teks, tidak diperlukan lagi akal pikiran untuk mengatur dan menentukan hal-hal terkait kehidupan yang paling dasar dari manusia.²⁵ Teks tidak hanya lebih utama dari akal, tetapi pengetahuan dari dan tentang teks juga lebih utama dari pengetahuan apapun yang bersumber dari olah pikir manusia. Segala disiplin ilmu untuk pengembangan kehidupan dan peradaban manusia harus tunduk di bawah kontrol pengetahuan dari teks. Pengetahuan dan peradaban itu penting, tetapi tidak lebih penting dari teks. Jika belajar dan menguasai pengetahuan peradaban itu kewajiban kolektif (*farḍ kifā'ī*), di mana satu orang saja dari sebuah komunitas sudah cukup mewakili yang lain, maka belajar dan memahami teks itu kewajiban individual (*farḍ 'ayn*), dimana setiap orang wajib melakukannya. Dalam kerangka berpikir seperti ini, kemunduran umat Islam bukan karena disebabkan kebodohan mereka tentang teknologi dan peradaban, tetapi kesalahan mereka dalam memahami dan mengamalkan aqidah dan hukum-hukum

Islam yang bersumber pada teks-teks yang otoritatif.²⁶

INTERPRETASI LITERAL TERHADAP TEKS

Dengan cara pandang yang demikian lugas terhadap teks, banyak analisis yang menyimpulkan bahwa metode interpretasi Mazhab Salafi secara umum, terutama Salafi Saudi adalah literal. Ini adalah salah satu karakter lain dari Mazhab Salafi Saudi yang membedakan dari mazhab-mazhab lain di dunia Islam. Metode interpretasi literal ini bertumpu pada makna-makna lahir atau makna awal dari teks. Makna-makna ini, di samping harus dibenarkan kaidah bahasa, adalah yang muncul pertama kali ketika suatu kata atau kalimat diungkapkan. Mazhab ini melupakan dan menolak makna-makna kiasan dan alegoris dari suatu teks, sekalipun didukung kaidah-kaidah bahasa dan dipakai dalam penggunaan bahasa sehari-hari. Kesimpulan ini bisa terlihat kentara ketika membaca interpretasi Salafi terhadap teks-teks antropomorfis (*mutashābihāt*), dimana Allah Swt. disebutkan memiliki sesuatu dan sifat-sifat yang serupa (tetapi tidak sama) dengan manusia.

Prinsip umum dalam interpretasi teks-teks ini, seperti yang selalu diungkapkan, adalah mengatakan seperti yang apa dikatakan Allah Swt. dalam al-Qur'an, dinyatakan Nabi Saw dalam Hadis, dan dianut para ulama Salaf, sejak Sahabat dan Tabi'in. Ketika mengatakan persis apa adanya sebagaimana dalam teks-teks, mereka menambahkan prinsip lain, yaitu "tidak memalingkan makna, tidak menafikan sifat, tidak menjelaskan kualitas, pun tidak mempersamakan" (*min ghayri tahrīfin, wa lā ta'thīlin, wa lā takyīfin, wa lā tamtsīlin*). Untuk kasus tangan Allah Swt misalnya. Mereka mengakui dan mengatakan bahwa ada tangan Allah Swt. sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an. Tidak memaknainya sebagai kekuasaan, nikmat, atau anugerah sebagaimana para ulama kalam yang rasionalis. Tidak juga menafikannya, karena tangan dianggap

²⁴ Ammarah, *as-Salafiyah*, hlm. 31.

²⁵ Ammarah, *as-Salafiyah*, hlm. 29.

²⁶ Nasiruddin, al-Albanī, *Fiqh al-Wāqī'*, (t.p., t.t.), kitab versi pdf dapat diakses di alamat situs: www.al-mostafa.com.

salah satu anggota jasad manusia, sementara Allah Swt. bukan manusia, seperti dikatakan sebagian ulama kalam yang anti sifat-sifat anthropomorfis. Tentu saja, ia bukan dan berbeda dari tangan manusia. Tetapi tetap ia adalah “tangan” bukan “kekuasaan” atau yang lain. Metode pemaknaan inilah yang disebut sebagai tekstualis dan literal.

Makna alegoris ditentang karena tidak ada dasar teksnya. Lebih dari itu, metode makna kiasan akan memunculkan makna-makna lain yang baru dan terus berkembang selama dianggap sesuai dengan spirit kata dan kalimat dalam konteks teks. Sikap seperti inilah yang ditentang Salafi, ketika Mazhab Asy’ari misalnya berijtihad menetapkan sifat-sifat dua puluh kepada Allah Swt. Bagi Salafi, sifat-sifat dan juga perbuatan-perbuatan Allah Swt, hanya ditetapkan dari apa yang sudah ditetapkan secara jelas dalam teks-teks rujukan. Tanpa ada perubahan kata, kalimat, apalagi penambahan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan yang tidak disebutkan dalam teks-teks rujukan. Literalisme di sini, sebenarnya dilakukan untuk memastikan tidak ada ijtihad dalam hal penetapan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah Swt. Sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah Swt harus merujuk pada teks otoritatif dan terlindung dari upaya penafsiran bebas manusia.

Untuk maksud perlindungan ini, Muhammad bin Abdul Wahhab mengenalkan empat kaidah interpretasi yang harus diaplikasikan dalam segala disiplin ilmu: tafsir, Hadis, maupun fiqh. Empat kaidah interpretasi tersebut adalah: *pertama*, haram hukumnya berbicara atas nama Allah Swt. tanpa memiliki ilmu. *Kedua*, setiap sesuatu yang tidak dibicarakan pembuat syari’at (dalam teks) maka ia masuk kategori ‘*afwun*’ (dibiarkan), tidak boleh seseorang mengharamkannya, mewajibkannya, menganjurkannya, atau memakruhkannya. *Ketiga*, meninggalkan dalil yang sudah jelas, dan mengambil dalil dari ungkapan yang samar (*mutashābih*) adalah cara yang dilakukan kelompok sesatu seperti kelompok Rafidhah dan Khawarij. Yang wajib

bagi muslim adalah mengikuti teks yang jelas (*muḥkam*). Jika mengetahui makna yang mutasyabih dan menemukannya, tidaklah boleh menyelisihi yang muḥkam, sebaliknya harus menyesuaikan dengan yang muḥkam. Jika tidak bisa, maka cukup baginya mengikuti orang-orang yang paham dengan mengatakan: “Kami beriman padanya, semua itu datang dari Tuhan Kami”. *Keempat*, bahwa Nabi Muhammad Saw. telah menyebutkan “yang halal itu sudah jelas, yang haram itu jelas, diantara keduanya adalah perkara-perkara musytabihat.”²⁷

Melalui empat kaidah ini, Ibnu Abdul Wahhāb memberi contoh persoalan air dalam fiqh, bagaimana teks-teks tidak boleh dipahami lebih jauh dari yang tertera dalam literal mereka. Menurutnya, ulama fiqh berlebihan ketika membagi air menjadi tiga: suci mensucikan (*ṭahūr*), suci (*ṭāhir*), dan najis. Pembagian ini tidak ada dalam teks, dan karena itu, menyalahi empat kaidah di atas. Dalam pembagian ini dijelaskan, bahwa air itu pada dasarnya suci dan mensucikan (*ṭahūr*) kecuali kalau berubah terkena najis (air najis) atau berubah dari namanya sebagai air mutlak; seperti menjadi air mawar, air teh, dan yang lain. Yang terakhir ini disebut *ṭāhir*, suci tapi tidak bisa dipaki bersuci. Pembagian air seperti ini melanggar kaidah kedua, karena mendatangkan sesuatu yang tidak ada dalam teks, dan kaidah ketiga karena bersandar pada makna-makna yang samar dari teks.

Air, menurut Ibnu Abdul Wahhab, seperti disebut dalam suatu teks Hadis “tidak bisa berubah najis karena sesuatu”. Air juga dalam berbagai ayat disebutkan bisa dipakai untuk bersuci, tepatnya wudhu. Jika demikian, tidak ada istilah air najis, atau air yang suci tapi tidak mensucikan. Kedua macam air ini tidak disebutkan dalam teks, dan karena itu, salah. Bisa jadi, kedua macam air itu muncul sebagai konsekuensi dari pemahaman tertentu terhadap teks. Tetapi karena pemahaman itu

²⁷Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, *Arba’u Qawā’id Tadūru ‘alaihā al-Aḥkām wa Yaliha Nubdzat fi-ittibā’ an-Nushūsh ma’a-ihitirām al-‘Ulamā*, kitab versi pdf dapat diakses di situs alamat: www.teacher86.net.

tidak dari teks yang jelas, atau dari makna-makna yang samar, maka ia juga salah. Ibn Abdul Wahhab kemudian mengkritik argumentasi ulama fiqh. Yaitu bahwa teks Hadis yang mengatakan “Jangan kencing di air yang menggenang”, hanyalah larangan mengenai kencing. Tidak bisa dipahami lebih jauh, dengan mengatakan, bahwa air yang terkena kencing itu menjadi najis. Orang boleh saja memilih untuk tidak menggunakan air tersebut, tapi tidak boleh memutuskan bahwa air itu najis berdasarkan teks. Hal-hal yang tidak disebutkan teks adalah ‘afwun’, dibiarkan dan ditinggalkan oleh teks. Tidak boleh ada keputusan atas permasalahan yang ditinggalkan teks, dengan didasarkan pada makna-makna yang samar dari teks, apalagi didasarkan pada akal pikiran.²⁸

Interpretasi literal terhadap teks adalah salah satu karakter yang sangat kentara dalam Mazhab Salafi Saudi. Buku-buku fiqh dan fatwa-fatwa kontemporer mereka sarat dengan pola-pola interpretasi literal. Tetapi apakah berarti mereka menolak sama sekali, atau tidak mempraktikkan sama sekali, interpretasi yang berbasis spirit teks, pemahaman akal pikiran, atau tujuan kemaslahatan? Pembacaan secara jeli terhadap kitab-kitab atau fatwa-fatwa fiqh mereka menunjukkan adanya praktik-praktik interpretasi yang tidak saja literal. Seperti yang terjadi pada teks Hadis mengenai penyerupaan dengan kaum yang dianggap haram. Teks Hadis ini, di kalangan ulama Mazhab Salafi Saudi, sudah mengalami sedikit banyak proses kontekstualisasi mengenai sejauh mana adanya “proses penyerupaan” tersebut. Misalnya, seorang laki-laki Muslim yang memakai pantalon sebagaimana orang-orang Barat. Awalnya, memakai pantalon adalah dilarang karena termasuk tindakan meniru orang-orang Barat. Tetapi sekarang boleh, sekalipun tidak dianjurkan, karena pakaian itu sudah tidak lagi menjadi monopoli budaya Barat. Sekalipun demikian, masih banyak sekali praktik-praktik kehidupan yang dilarang hanya karena alasan bahwa semua itu

menyerupai atau meniru non-Arab, khususnya non-Muslim.²⁹

KESIMPULAN

Dalam analisis Abou El-Fadl, karakter dasar Ushul Fiqh Mazhab Salafi Saudi cukup berbeda dari karakter yang dimiliki Ushul Fiqh klasik Islam. Mazhab Salafi Saudi cenderung pada metode interpretasi dan proses penalaran hukum yang lugas, sederhana, dan memilih satu pandangan. Karena itu, mazhab ini tidak menghargai kompleksitas penalaran hukum Islam dan keragaman pandangan dalam tradisi fiqh maupun tafsir yang dimiliki kesarjanaan Islam. Mazhab ini selalu menekankan pentingnya ketegasan pandangan hukum Islam dalam suatu persoalan tertentu, dan harus dan hanya satu pandangan saja. Itupun pandangan yang dikeluarkan ulama-ulama mazhab ini. Persoalan utamanya, menurut Abou El-Fadl, adalah dorongan kuasa ulama para penafsir mazhab ini yang kemudian berpengaruh pada hasil interpretasi yang sarat kekerasan dan diskriminatif terhadap perempuan. Dorongan ini yang membuat mereka selektif dalam memilih teks, tradisi, dan alasan untuk mendukung pandangan hukum mereka, dan hanya menganggap pandangan mereka sebagai yang benar. Proses penalaran seperti ini, masih menurut Abou El-Fadl, yang membuat interpretasi Salafi Saudi menjadi otoriter dan sama sekali tidak otoritatif.³⁰

Analisis yang sedikit berbeda disampaikan Natana J. Delong-Bas, bahwa masih ada kemungkinan pijakan keagamaan untuk kemanusiaan dalam Mazhab Salafi Saudi ini. Delong-Bas melihat metode interpretasi Ibnu Abdul Wahhab pendiri Mazhab ini memang tekstual, tetapi tidak literal.³¹ Ada berbagai pemaknaan yang “menyimpang” dari literal teks. Penyimpangan dari metode literal ini, atau bisa disebut sebagai pengembangan dan

²⁸Abd al-Wahhab, *Arba'u Qawā'id*.

²⁹Syekh Abdul Aziz Ibn Baz (dkk.), *Fatwa-Fatwa Terkini*, terjemahan dari *al-Fatāwā asy-Syar'iyya fī al-masā'il al-'Ashriyyah min fatāwā*, (Jakarta: Darul Haq, 2004), hlm. 364-365.

³⁰Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*.

³¹Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, hlm. 115-121.

perubahan, terjadi besar kemungkinan karena proses pertemuan, dialog, dan negoisasi-negoisasi. Baik pertemuan dengan kondisi dan konteks yang berbeda-beda, argumentas-argumentasi lain, terutama metode dan interpretasi yang dikembangkan mazhab-mazhab lain.

Seperti yang telah didiskusikan dalam tulisan ini, Mazhab Salafi Saudi memiliki karakter-karakter dasar interpretasi, yang bisa dirunut ke belakang dalam Mazhab Hanbali dan beberapa pandangan orang-orang salaf tertentu. Tetapi juga masih memiliki penyimpangan atau perbedaan dari karakter mazhab tertentu atau pandangan ulama tertentu dari masa klasik/salaf. Perbedaan ini sebagai proses dari pertemuan, baik dengan ulama yang telah lalu dan sekarang di antara mereka, dan ulama-ulama dari mazhab lain. Perbedaan-perbedaan ini bisa menjadi basis perubahan ke arah yang lebih baik untuk kondisi kehidupan. Sekalipun bisa jadi pandangan keagamaan tertentu juga bisa digunakan untuk menghalangi perbaikan, tetapi yang pasti setiap orang dalam proses ini memiliki kemungkinan-kemungkinan perubahan itu. Tidak terkecuali Mazhab Salafi Saudi.

Tulisan ini berpandangan bahwa metode Ushul Fiqh Mazhab Salafi Saudi, sebagai sebuah interpretasi manusia dengan kompleksitas konteks yang mengitari atas agama dengan kompleksitas teks yang dimiliki, tidak bisa disederhanakan dengan terminologi literal atau tekstual semata. Jikapun Mazhab Salafi Saudi menganut metode literal dan tekstual dalam memahami teks-teks agama; masih perlu penelusuran lebih lanjut mengenai detail metode interpretasi ini, kompleksitas dan perdebatan di antara ulama penganutnya. Penelitian ini, karena itu, meniscayakan tekstualisme Mazhab Salafi Saudi untuk dibuka, didiskusikan, dan ditemukan sisi-sisi fleksibilitas yang memungkinkan adanya titik pertemuan antar ragam interpretasi sebagai arena negoisasi antar kelompok dan komunitas.

Syekh Ahmad Qasim al-Ghamidi, misalnya, Direktur Lembaga Amar Ma'ruf Nahi Munkar Kota Mekkah (*Hai'ah al-Amr bi al-Ma'rūf wa an-Nahy 'an al-Munkar*), sebuah lembaga keagamaan yang berpengaruh, adalah contoh bagaimana ia memanfaatkan kemungkinan-kemungkinan itu untuk perubahan yang dianggap lebih baik bagi kondisi keagamaan dan kehidupan umat Islam Saudi Arabia. Dengan basis Mazhab Salafi Saudi, Syekh al-Ghamidi telah mempromosikan pandangan-pandangan progresif mengenai isu-isu demokrasi dan perempuan di kalangan ulama Salafi Saudi. Sekalipun pada akhirnya dia diberhentikan dari jabatan Direktur lembaga tersebut.³² Para perempuan-perempuan di Negara Saudi Arabia, terutama pada unit-unit sosial yang lebih kecil, seperti kata Altorki juga memiliki basis-basis kultural dalam Mazhab Salafi Saudi untuk menuntut dan mengambil hak-hak mereka. Sehingga pencarian yang berkesinambungan terhadap basis kultural dari Mazhab Salafi Saudi, untuk para penganutnya, untuk perbaikan kehidupan adalah niscaya.³³ []

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, al-Syekh Id, *ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhā min al-Ḥarakāt al-Ukhrā*, Iskandariyah: Dar al-Iman, 2002.
- Abou El-Fadl, Khaled M., *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (terj.) oleh R. Cecep Lukman yasin, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Ahmed, Leila, *Wanita & Gender dalam Islam; Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, Jakarta: Lentera, 2000.

³²Koran Okaz Saudi Arabia, 9/12/2009 dan Koran al-Jaraid, 2/5/2010.

³³Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*, (New York: Columbia University Press, 1986).

- Al-Albanī, Nasiruddin, "Ta'liq 'ala Maqāl ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhā min al-Ḥarakāt al-Ukhrā", dalam al-Syekh Id Abbas, *ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhā min al-Ḥarakāt al-Ukhrā*, Iskandariyah: Dar al-Iman, 2002.
- _____, *al-Ḥadīts Ḥujjatun binafsihī fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām*, (t.p.), kitab versi pdf dapat diakses di situs: www.al-mostafa.com.
- _____, *Fiqh al-Wāqī'*, (t.p.), kitab versi pdf dapat diakses di alamat situs: www.al-mostafa.com.
- _____, *Kayfa Yajibu an Nufassira al-Qur'an*, (t.p.) kitab versi pdf dapat diakses di situs alamat: www.al-mostafa.com.
- _____, *Manzilat as-Sunnah fī al-Islām*, (t.p.), kitab versi pdf dapat diakses di alamat situs: www.al-mostafa.com.
- Algar, Hamid, *Wahhabism: A Critical Essay*, New York: IPI, 2002,
- Al-Ghazālī, Syekh Muhammad, *As-Sunnah an-Nabawiyyah bayn ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis*, Beirut: Dar asy-Syuruq, 1992.
- al-Qathtan, Manna', *Tarikh at-Tashrī' al-Islāmī*, Cairo: Maktabah Wahba, 2001,
- al-Utsaimin, Muhammad bin Salih, *al-Uṣūl min 'Ilm al-Uṣūl*, Iskandariyah: Dar al-Iman, 2001
- Ammarah, Muhammad, *as-Salafiyah*, Tunis: Dar al-Ma'arif, 1994
- Delong-Bas, Natana J., *Wahhabi Islam; from Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2004.
- Duderija, Adis, "Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi manhaj", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 21, No. 1, January 2010,
- Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad, *Arba'u Qawā'id Tadūru 'alaihā al-Aḥkām wa Yaliha Nubdzat fī-ittibā' an-Nushūsh ma'a-ihdirām al-'Ulamā* (t.p.), kitab versi pdf dapat diakses di situs alamat: www.teacher86.net.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Ibn Baz, Syekh Abdul Aziz, (dkk.), *Fatwa-Fatwa Terkini*, terjemahan dari *al-Fatāwā asy-Syar'iyya fī al-masā'il al-'Ashriyyah min fatāwā*, Jakarta: Darul Haq, 2004.
- Isma'il al-Anshari, "al-Intishār li asy-Syaikh Muḥammad bin 'Abdul Wahhâb", dalam: al-Syekh Id Abbas, *ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhā min al-Ḥarakāt al-Ukhrā*, Iskandariyah: Dar al-Iman, 2002, 2002.
- Itr, Nuruddin, *Manhaj an-Naqd fī Ulūm al-Ḥadīts*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1981,
- Kamali, Mohammad Hashim, *Hadith Methodology: Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002.
- Olivetti, Vincenzo, *Terror's Source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*, Brimingham: Amadeus Books, 2001,
- Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*, New York: Columbia University Press, 1986.
- Utsman, Muhammad Fathi, *as-Salafiyah fī al-Mujtama'āt al-Mu'āshirah*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1993.