

MANHAJ FIQH SALAFI-LITERAL EKSPLOKASI, KRITIK DAN APRESIASI

Miftahul Huda

Fakultas Syariah IAIN Mataram
Email: miftahuda09@gmail.com

Abstract: In the midst of various thoughts and applications of *shari'ah* in social life, and due to the historical momentum in nowadays, the method (*manhaj*) of literal-*salafi* is one of the most highlighted, appreciated and criticized aspects, both in theoretical and practical perspectives. This article is aimed to explore and describe systematically some aspects of such a method and then put them on the critical analysis framework in the epistemological and sociohistorical perspectives. Such a method has really its own superiorities and attraction in certain aspects, especially in theological and ideological views. That is due to the more consistent reference to the main sources of Islamic law, the Qur'an and the *Sunnah*. But in another side, there are weaknesses that should not be ignored, both in epistemological and sociological view. Those weaknesses have really been existed in its fundamental paradigms, doctrines, and also because such a *manhaj* has not yet been sufficiently developed in detail and practical concepts.

Keywords: *Salafī*, literal, *manhaj*, *ijtihad*, *nass*.

DOI: <http://dx.doi.org/10.20414/ujs.v19i1.1253>

Pendahuluan

SEBELUM Rasulullah Saw. wafat, kaum muslimin tidak mengalami kesulitan untuk memahami ajaran Islam, dan untuk menyelesaikan perbedaan pemahaman di antara mereka, karena semua dapat diklarifikasi kepada beliau. Apalagi saat itu jumlah mereka belum terlalu besar dan domisili mereka juga belum terpecah di berbagai negeri yang saling berjauhan.

Namun setelah Rasulullah wafat, mereka segera memasuki fase di mana tidak ada lagi rujukan yang sepenuhnya otoritatif, dan selalu siap untuk menjelaskan dan menyelesaikan perbedaan

pendapat di antara mereka. Apalagi setelah terjadi perluasan wilayah pengaruh Islam pada masa Khalifah Umar bin Khattab (634-644 M) dan domisili mereka berpencar ke berbagai negeri yang saling berjauhan. Sejak itu dan seterusnya tampak bahwa ternyata para sahabat Rasul punya pemahaman yang berbeda-beda tentang banyak hal meskipun sebelumnya mereka sama-sama menyertai Rasulullah Saw. dalam waktu yang cukup lama.

Sejumlah sahabat seperti ‘Abdullah bin ‘Umar, ‘Abdullah bin ‘Amr, dan sejumlah sahabat lainnya, karena didorong semangat untuk mengamalkan al-Qur’an dengan “semurni-murninya” dan keinginan meneladani kehidupan Rasul setepat-tepatnya, mereka lebih cenderung untuk memahami dan mengamalkan al-Qur’an dan *uswah* Rasul “apa adanya” sebagaimana termaktub secara harfiah dalam ayat al-Qur’an dan perbuatan konkret Rasulullah Saw., tanpa melakukan “rasionalisasi” dan pertimbangan kontekstual. Dengan pola pikir seperti itu mereka bermaksud menghindari dari kesalahan pemahaman akibat keterbatasan ilmu, perbedaan sudut pandang, dorongan hawa nafsu dan pengaruh kepentingan tertentu. Di kemudian hari, pola pemahaman ini dikenal dengan istilah metode *literal* atau *tekstual* (*al-manhaj al-harfī*).

Sementara sahabat lainnya seperti ‘Umar, Uthman, ‘Ali, Ibn Mas’ud, dan para sahabat lainnya, seperti terlihat dari pandangan mereka mengenai berbagai hal, mereka cenderung memahami dan mengamalkan ajaran al-Qur’an dan *uswah* Rasul tidak selalu secara harfiah melainkan dengan pola pikir yang lebih rasional dengan mempertimbangkan sisi-sisi konteks penerapan dan implikasinya. Pemahaman seperti ini di kemudian hari populer dengan istilah metode *Kontekstual*. Misalnya Khalifah Umar bin Khaṭab yang dengan pertimbangan kontekstual memutuskan untuk tidak lagi memberikan bagian harta zakat kepada para *muallaf* (warga masyarakat yang baru masuk Islam) padahal teks al-Qur’an secara eksplisit menyatakan hal itu (Qs. al-Tawbah [9]: 60).

Khalifah Umar juga memutuskan tanah-tanah di wilayah yang penguasanya dikalahkan dan menjadi pampasan perang (*ghanimah*) di Persia tetap dikelola penduduk lokal (pemilik semula) dengan mengenakan “pajak” (*jiḡyah*) atas hasil bumi

yang mereka peroleh dan tanpa mengharuskan mereka masuk Islam terlebih dahulu.¹ Padahal dalam pernyataan literal al-Qur'an Qs. al-Anfāl [8]: 41) dan praktek yang ada sejak jaman Rasul tanah seperti itu dibagikan kepada pasukan yang ikut dalam ekspedisi dan sebagian menjadi milik umat (negara). Kebijakan lainnya adalah keputusan untuk tidak menghukum sejumlah pencuri sekalipun dalam al-Qur'an (Qs. al-Māidah [5]: 38) secara eksplisit ada perintah melakukan hukuman itu.

Kebijakan khalifah Umar tersebut memancing protes termasuk dari sejumlah sahabat nabi yang terkemuka, karena dalam pandangan mereka Khalifah Umar telah khilaf dan membuat keputusan yang tidak tepat karena menyalahi “ajaran” nabi sebagaimana yang mereka pahami. Namun khalifah Umar atas dasar argumen dan pemahamannya sendiri terhadap ajaran Rasul, tetap bersikukuh dengan kebijakan-kebijakannya itu.²

Terlepas dari sikap setuju atau tidak setuju terhadap kebijakan Khalifah Umar tersebut, contoh-contoh di atas sudah cukup menunjukkan bahwa sekalipun para sahabat sama-sama pernah hidup bersama Rasul dalam waktu yang cukup lama, mendengar apa yang disabdakan, melihat apa yang dilakukan dan pada masa itu pula al-Qur'an diwahyukan, namun sepeninggal Rasulullah SAW mereka banyak berbeda pendapat mengenai apa sesungguhnya pesan utama yang dikehendaki oleh Rasul dalam banyak “teks” kata-kata dan tindakannya. Di lingkungan sosialnya yang baru tersebut, para sahabat menghadapi dan merespons situasi dan banyak masalah sosial yang baru berdasarkan pemaknaan, pemahaman dan “persepsi” masing-masing mengenai inti ajaran Rasulullah Saw.³

¹Muhammad Abū Zahrah, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah wa al-'Aqā'id wa Tārikh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th.). Muhammad Abū Zahrah, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah wa al-'Aqā'id wa Tārikh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th), 233.

²Penjelasan luas mengenai argumen Khalifah Umar atas kebijakannya ini, lihat Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khaṭṭab Studi tentang Perubahan dalam Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), 137-66. Mengenai kebijakan lainnya, lihat juga Munawir Syadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37-43.

³Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LkiS, 1993), 26. Lihat Juga Muhammad Sa'īd Ramaḍan Al-Būṭī, *Al-Salafiyah Marhalah*

Dalam contoh-contoh di atas juga tampak bahwa Khalifah Umar bin Khaṭab memahami dan menerapkan al-Qur'an dengan pilihan fokus perhatian (*angle*) dan argumen yang berbeda dari sahabat yang lain karena beliau sangat menonjolkan pertimbangan tujuan hukum dan “spirit” sosiomoral dari suatu teks keagamaan (*al-naṣṣ al-sbar'iyyah*) dan tidak hanya terpaku pada makna harfiahnya.⁴ Karena jika ayat tersebut dipahami dan diterapkan secara general menurut makna harfiahnya di semua tempat, waktu dan situasi, justru akan banyak merugikan nilai-nilai etika syariat yang lebih substansial, seperti rasa keadilan, empati, dan ikhtiar meningkatkan kesejahteraan umat secara keseluruhan.

Setelah berlalunya masa sahabat, dua pola pemahaman tersebut (pola *literal* dan *kontekstual*), kemudian sama-sama berkembang dalam dua tradisi besar pemikiran hukum Islam sekalipun tidak selalu dalam bentuknya yang ekstrem, pertama di lingkungan *Ahl Hadīth* yang pusatnya di Madinah dan menjadi pelanjut tradisi pemikiran literal. Sedangkan yang kedua adalah kelompok *Ahl Ra'yī* yang pusatnya di Kufah (Irak) sebagai pelanjut tradisi pemikiran kontekstual. dari dua tradisi besar inilah kemudian mengalir berbagai arus pemikiran hukum Islam sepanjang sejarahnya dari yang kukuh berpegang pada makna literal, atau yang cenderung memilih metode kontekstual maupun yang berupaya “mendamaikan” atau melakukan kombinasi di antara keduanya.

Sketsa Historis Manhaj Literal

Seperti telah dijelaskan, tradisi pemikiran hukum Islam secara literal telah berkembang sejak masa-masa awal sejarah umat Islam, yakni di tangan sejumlah sahabat nabi. Namun demikian sebagai sebuah konstruksi pemikiran Fikih, *manhaj* ini baru tampak lebih jelas pada pemikiran Ulama besar pendiri mazhab Hanbali, yakni Imām Ahmad bin Hanbal (164 H/ 780-

Zamāniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī (Damaskus: Dār al-Fikr, 1988), 32, 47.

⁴Aḥmad Amīn, *Dubā al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, t.th.), 238.

241 H / 855).⁵ Beliau adalah salah seorang ulama besar yang sebelumnya telah berguru kepada lebih dari 100 ulama di jamannya termasuk Imām Shāfi'ī, Imām Ismail bin 'Aliyyah, Imām Manşur bin Salamah, dan lain-lain. Majelis ilmu yang diasuhnya di kemudian hari juga telah menghasilkan banyak ulama besar di bidang Fiqih dan Hadis, termasuk Imām Bukhari, Imām Muslim, Imām Abū Dāwūd, Imām Yazid bin Harun, dan sebagainya.⁶

Dalam berijtihad di lapangan fiqh Imām Ahmad bin Hanbal secara sistematis menetapkan kesimpulan hukum (*istinbāf*) berdasarkan dalil-dalil dan prosedur sebagai berikut:

1. *Naşş* al-Qur'an dan *Sunnah ṣahīḥah* dalam pengertian literal. Jika telah mendapati *naşş* yang memberikan penjelasan secara literal, maka beliau tidak lagi memperhatikan dalil-dalil yang lain dan juga tidak memperhatikan pendapat-pendapat sahabat yang memiliki pendapat berbeda.
2. *Fatwa ṣahābī* yang disetujui oleh semua sahabat.
3. Pendapat sebagian sahabat. Yakni ketika para sahabat berbeda pendapat, maka beliau mengambil pendapat yang paling dekat dengan pengertian literal *naşş*.
4. Hadis *da'if* dan *mursal* juga beliau gunakan sebagai dalil sepanjang isinya tidak bertentangan dengan pendapat sahabat.
5. *Qiyās*. Dalil ini digunakan dalam porsi yang amat terbatas yakni ketika sama sekali tidak ditemukan penjelasan berdasarkan dalil-dalil yang disebutkan sebelumnya.⁷

Pada kurun waktu yang hampir bersamaan dengan Imām Ahmad bin Hanbal, tampil pula tokoh pemikir literal lainnya yakni Imām Dāwūd bin Khalaf al-Isbahānī yang juga dikenal

⁵Nama lengkapnya adalah Abū Abdillāh Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad bin Idris. Beliau lahir di Baghdad pada bulan Rabiul Awal 164 H (780 M) dan wafat pada bulan Rabiul Awal 241 H (855 M).

⁶Syurbasi, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazḥab* (Jakarta: Hamzah, 2013), 206.

⁷Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Bahaya Bebas Mazḥab dalam Keagungan Syariah Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 304. Lihat juga Ali Hasan, *Perbandingan Mazḥab* (Jakarta: Radja Grafindo Persada, 1998), 230.

dengan Imām Dāwud al-Zāhirī (200-270 H).⁸ Sebutan *al-Zāhirī* dinisbatkan kepadanya untuk menegaskan karakteristik pemikirannya yang berpegang teguh pada makna literal *naṣṣ* (teks syariat) dan *uswah* (teladan) Rasul.

Imām Dāwud al-Zāhirī belajar ilmu fiqh dari banyak tokoh mazhab Shāfiʿī, seperti Iṣḥāq bin Rahawaih, dan Abū Thaur. Bahkan saat itu beliau cenderung fanatik terhadap mazhab Shāfiʿī dan pernah menyusun sebuah kitab yang menjelaskan keangungan Imām Shāfiʿī. Namun dalam perjalanan intelektual selanjutnya, seiring meluasnya perkembangan riwayat hadis, akhirnya beliau mengambil sikap untuk hanya menggunakan makna literal *naṣṣ* saja baik dalam al-Qurʾan maupun hadis, dengan menolak penggunaan teori analogi (*qiyās*) melalui penggalan *ʿillat* ataupun rasionalisasi (*raʾyu*) untuk melakukan *taʾwīl*.⁹

Menurut analisa para ahli sejarah, mazhab ini muncul sebagai respons atas perkembangan pemikiran umat Islam saat itu dimana terjadi pertentangan yang tajam di antara para pendukung ekstrem manhaj *ahl hadīth* dan *ahl raʾyi*. Pada saat yang bersamaan, terutama di kalangan kaum Syiʿah berkembang pula pola pikir yang bercorak batiniah di mana pemahaman terhadap *naṣṣ* lebih didasarkan pada makna batin yang tersembunyi di balik teks verbalnya. Demikian pula pada saat yang bersamaan juga berkembang pengaruh pola pikir aliran Muʿtazilah yang memandang akal lebih utama sebagai sumber pengetahuan dalam memahami ajaran Islam dibandingkan dengan (makna literal) *naṣṣ*.¹⁰ Pada abad ke-3 dan ke-4 Hijriah mazhab Dāwud al-Zāhirī telah menarik pengikut yang banyak dan menjadi mazhab keempat yang paling populer di dunia Islam setelah mazhab Ḥanafī, Mālikī dan Shāfiʿī.

Setelah cukup lama meredup sejak wafatnya Imām Dāwud pada paruh kedua abad ketiga hijriah, kemudian pada abad kelima hijriah, di wilayah barat dunia Islam saat itu, yakni di Andalusia, Spanyol), muncul ulama besar yang mempopulerkan

⁸*Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), 220.

⁹Rahman Alwi, *Metode Ijtihad Mazhab al-Zahirī Alternatif menyongsong Modernitas* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2005), 17.

¹⁰*Ibid.*, 16.

kembali mazhab literal, yakni Imām Ibn Hazm al-Andalusi (384-456 H).¹¹ Imām Ibn Hazm lahir dan dibesarkan di lingkungan keluarga bangsawan yang mencintai ilmu. Dalam bidang Fiqih beliau tumbuh dalam tradisi intelektual mazhab Mālikī yang pada saat itu dominan di Andalusia. Karakter kritis dan penguasaan ilmu yang luas kemudian mendorongnya berpindah ke mazhab Shāfi’ī yang dinilainya lebih rasional. Namun pengembaraan intelektual selanjutnya dan semangat yang tinggi untuk terus mendalami ilmu syariat kemudian mendorongnya berpindah ke mazhab Zāhiri hingga akhir hayatnya.¹²

Berdasarkan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur’an seperti Surah al-Māidah ayat 3 dan 67, Surah al-An’ām ayat 38, dan al-Nahl ayat 44 Imām Ibn Hazm menyimpulkan bahwa Rasulullah SAW telah menyampaikan isi agama Islam (*Dīn al-Islām*) secara utuh dan meyeluruh baik segi-segi prinsip (*uṣūl*) maupun cabang-cabangnya (*furū’*), segi lahir maupun batinnya; serta segi-segi teori (*‘ilm*) maupu prakteknya (*‘amal*). Oleh karena itu, pemahaman dan pengamalan ajaran Islam, seharusnya selalu merujuk pada *naṣṣ* dan tidak boleh ada *ra’yu* dalam masalah agama. Menurutnya berijtihad dengan menggunakan *ra’yu* berarti membuat “kebohongan” terhadap Allah SWT. Oleh karena itu Imām Ibn Hazm menentang penggunaan *ra’yu* dalam ijtihad seperti *Qiyās*, *Istihṣān*, dan *Sadd al-Dharī’ah*.¹³

Namun demikian Imām Ibn Hazm berbeda pandangan dengan banyak ulama lainnya dalam hal status Hadis *Abād*. Menurutnya kedudukan hadis *Mutawātir* dan *Abād* secara prinsip adalah setara dan sama-sama dapat digunakan sebagai argumen (*hujjah*) termasuk dalam bidang *‘aqidah* sepanjang hadis itu diriwayatkan oleh orang-orang yang *‘adil* dan bersambung (*sanadnya*) hingga kepada Rasulullah Saw.

¹¹Nama lengkapnya adalah ‘Ali ibn Ahmad ibn Sa’id ibn Hazm Ibn Ghalib ibn Shalih Ibn Khalaf ibn Ma’dan ibn Sufyan ibn Yazid. Beliau lahir di Cordova (Spanyol) pada pagi Idul Fitri 384 H yang bertepatan dengan 7 November 994 dan wafat pada 20 Sya’ban 456 H (15 Agustus 1064). *Ibid.*, 29.

¹²*Ibid.*, 29-37.

¹³*Ibid.*, 41.

Al-Qur'an dan hadis yang sahih merupakan kesatuan yang saling menguatkan satu sama lain, karena keduanya sama-sama bersumber dari Allah Swt. dan keduanya juga merupakan "jalan" yang mengantarkan umat manusia ke jalan Allah Swt. Namun demikian menurut Ibn Hazm, di antara semua Hadis yang ada, hanya perkataan Nabi (hadis *qawli*) saja yang dapat digunakan sebagai argumen hukum (*hujjah*), sedangkan perbuatan nabi (hadis *fi'li*) merupakan contoh teladan (*uswah hasanah*) yang tidak terlalu mengikat, sementara ketetapan Nabi (hadis *taqriri*) sebatas sebagai isyarat pembolehan saja (*ibābah*).¹⁴

Sepeninggal Imām Ibn Hazm, popularitas dan pengaruh *manhaj* literal mengalami kemunduran dalam waktu yang lama karena berbagai tantangan historis dari dinamika sosial saat itu dan karena tidak muncul tokoh ulama besar yang setara dengan beliau.

Barulah kemudian pada abad 8 Hijriah (abad ke-13 Masehi), muncul lagi seorang tokoh ulama besar, yaitu Shaykh al-Islam Ibn Taymiyah (728-861 H/1262-1328). Beliau lahir dan dibesarkan di lingkungan keluarga ulama dengan tradisi mazhab Hanbali yang kuat, kemudian melanjutkan pelajarannya kepada para ulama besar saat itu seperti Ibn 'Abd al-Qawī, Ibn 'Abd al-Da'im, al-Munaj ibn Uthmān al-Tanukhī dan Ibn Qudamah. Setelah menjadi ulama, beliau mengasuh suatu majelis ilmu yang kemudian melahirkan banyak ulama besar pada generasi berikutnya seperti Ibn al-Qayyim al-Jawzī (wafat 751 H), Sham al-Dīn al-Dhahabī (701-748 H), Ibn Kathīr (701-774 H), 'Ilm al-Dīn al-Barzalī (wafat 739 H) dan tokoh pemikiran rasional Najm al-Dīn al-Ṭūfī (657-716 H / 1259-1316).¹⁵

Pemikiran Imām Ibn Taymiyah mengenai syariat secara umum terlihat dalam pengantar kitabnya, *Ma'ārij al-Wuṣūl*, sebagai berikut:

¹⁴Ibid., 76.

¹⁵Juhaya S Praja, "Epistemologi Hukum Islam: Suatu Telaah Sumber, Illat dan Tujuan Hukum Islam Serta Metode Pengujian Kebenaran dalam Sistem Hukum menurut Ibn Taymiyah" (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, 1998), 37. Lihat pula Ṣalāḥ al-dīn Maqbūl Aḥmad, *Da'wah Shaykh al-Islam Ibn Taymiyah wa Atharyhā 'alā al-ḥarakāt al-Islāmiyah al-Mu'āṣirah wa Manqif al-Khuṣum Minhā* (Kuwayt: Dār Ibn al-Athir, t.th.), 79-80.

Nabi Muhammad Saw. telah menjelaskan agama ini, pokok-pokok dan cabang-cabangnya, sisi lahir maupun batinya, baik segi doktrin maupun praktisnya. Segala aspek praktis agama (Islam) yang disebut sebagai cabang-cabang syariat atau hukum telah dijelaskan oleh nabi dengan gamblang. Tidak ada perintah atau larangan Allah Swt. yang tidak dijelaskan secara utuh oleh nabi karena Allah telah berfirman: *Hari ini Aku telah sempurnakan agama kamu sekalian...*.¹⁶ Firman-Nya yang lain juga menegaskan, *“Sungguh Kami telah menurunkan kitab kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu dan memberikan petunjuk, rahmat serta janji kepada orang-orang yang beriman.”*¹⁶

Kemudian pada abad ke-12 hijriah muncul Shaykh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (1115-1206 H)¹⁷ Beliau lahir dari lingkungan keluarga para ulama. Kakeknya Shaykh Sulaiman adalah salah seorang ulama yang terkenal di Nejed saat itu. Tanda-tanda kelak menjadi ulama besar telah tampak sejak kecil. Pada usia 10 tahun beliau sudah menghafal al-Qur’an. Setelah mengawali langkahnya di dunia ilmu di lingkungan keluarganya, kemudian melanjutkan belajarnya kepada para ulama besar di Mekah dan Madinah.¹⁸

Dengan mengambil inspirasi dari pemikiran-pemikiran Imām Ibn Taymiyah yang hidup lima abad sebelumnya, Shaykh Muḥammad bin Abdul Wahhab menyeru kepada kaum muslimin untuk kembali kepada (makna literal) al-Qur’an dan hadis. Pemikirannya tersebut merupakan respons atas situasi sosial dan tradisi keagamaan kaum muslimin waktu itu yang dinilai telah banyak menyimpang dari akidah yang lurus dan ajaran Islam yang murni serta karena meluasnya tradisi *taqlīd* kepada pendapat para ulama terdahulu,

Oleh karena itu menurutnya yang harus dilakukan adalah membangkitkan kembali tradisi *ijtihād*. Pengamalan ajaran Islam

¹⁶Seperti dikutip Al-Husayni, dalam *Ibn Taymiyah; Adwa’ al-Shari’ah*. h. 347.

¹⁷Beliau adalah Shaykh al-Islam Muḥammad bin Abd al-Wahhab bin Sulaiman bin Ali bin Muḥammad bin Muḥammad bin Raysuid bin Barid bin Muḥammad Bin Sharaf bin Umar. Beliau lahir 1115 H dan wafat 1206 H.

¹⁸Fahd bin Nashir bin Ibrahim Sulaiman, dalam catatan biografis Ibnu Taymiyah dalam Muḥammad bin Ṣālih al-Uthaymin, *Sharḥ Uṣūl al-Thalathah li Shaykh al-Islām Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb* (Iskandāriyah: Dār al-Iman, 2001).

juga harus dikembalikan kepada makna literal al-Qur'an, Hadis dan tradisi hidup tiga generasi awal kaum muslimin setelah Rasulullah SAW yakni para sahabat Rasul, generasi berikutnya (*tābi'īn*) dan generasi berikutnya lagi (*tābi' al-tābi'īn*). Tiga generasi awal setelah Rasul tersebut dikenal dengan istilah *salaf al-ṣāliḥ* (para pendahulu yang saleh) sehingga ide ini juga dikenal dengan sebutan *Salafīyyah*.

Dalam memperjuangkan idenya tersebut Shaykh Muhammad bin Abdil Wahhab berkoalisi secara politik dan militer dengan salah satu penguasa lokal di Nejed pada saat itu yakni Muhammad bin al-Sa'ud untuk saling mendukung, yang pada akhirnya mengantarkan berdirinya Kerajaan Saudi Arabia yang berhaluan keislaman *salafīyah* literal dan memisahkan diri dari *khilāfah* Turki Uthmani pada saat itu.

Sejak diintroduksi kembali oleh Imām Ibn Taymiyah hingga sekarang, pesan untuk kembali kepada al-Qur'an, dan hadis, anjuran melakukan ijtihad serta ajakan mengikuti generasi *salaf*, telah menginspirasi dan mendorong munculnya pemikiran dan gerakan (*barakah*) yang amat bervariasi dari yang sangat literal hingga yang sangat rasional, dan dari yang amat ideologis hingga yang pragmatis, akibat perbedaan pilihan visi sosial, pola apresiasi terhadap *naṣṣ* dan bentuk respons terhadap perkembangan kehidupan keagamaan, sosial, politik, kultur, dan peradaban.

Sekalipun para tokoh intelektual dan tokoh gerakan-gerakan tersebut mengambil inspirasi dan berangkat dari semangat yang sama dengan generasi awal umat Islam (*salaf*) sebagaimana yang ditekankan oleh Imām Ibn Taymiyah, namun pada era-era selanjutnya kemudian terjadi perbedaan-perbedaan pandangan dan bahkan juga pertentangan yang amat tajam di antara para tokoh intelektual dan tokoh pergerakan tersebut.

Paradigma dan Manhaj Istinbat

Pola pemahaman hukum Islam yang bertumpu pada makna literal *naṣṣ* antara lain didasarkan pada landasan pemikiran sebagai berikut:

1. Allah SWT telah menciptakan alam dan sekaligus menetapkan aturan-aturan-Nya. (Qs. al-A'raf [7] : 54)

2. Hukum (Syariat) adalah milik Allah, sedangkan tugas setiap hamba adalah mengabdikan ('*ibādah*) kepada-Nya (Qs. al-Dhāriyāt [51]: 57). Oleh karena itu sudah seharusnya respons manusia terhadap semua firman Allah adalah mendengarkan, dan menaatinya.
3. Semua aturan syariat telah dijelaskan secara lengkap dan sempurna melalui al-Kitab dan perjalanan *risālah* Muhammad SAW. Oleh karena itu satu-satunya akses menuju pengetahuan mengenai syariat adalah lewat penjelasan wahyu.
4. Untuk menjaga kemurniannya, teks-teks wahyu harus dipahami dan diamalkan secara *ẓāhir* (literal).¹⁹
5. Nilai-nilai kebenaran, tujuan, berkah, dan hikmah setiap elemen ajaran syariat tidak memerlukan pembuktian yang sifatnya analitis-rasional ataupun empirik, melainkan secara implisit telah terkandung dengan sendirinya dalam implementasi ajaran syariat yang telah ada.

Bertolak dari dasar pemikiran tersebut, maka hukum syariat harus disimpulkan (*istinbāt*) dengan prosedur sebagai berikut:

1. Teks-teks verbal (ayat al-Qur'an dan Hadis-hadis *Qawly*) dipahami dan diamalkan berdasarkan makna harfiahnya;
2. Teks-teks non-verbal (Hadis-hadis *Fi'ly*, *Taqri'ry*, *Shifaty* dan tradisi kehidupan para *salaf al-ṣālih*), harus diikuti dan diterapkan sesuai dengan contoh konkret yang ada hingga sedetail mungkin.
3. Secara prinsip rasionalisasi dan pertimbangan kontekstual (*tabdīl*, *ta'līl*, dan *ta'wīl*) tidak diperbolehkan.
4. Jika terdapat pengertian yang masih samar mengenai bagian-bagian tertentu dari ajaran syariat maka penyelesaiannya harus dikembalikan kepada pemahaman, pemikiran dan tradisi hidup para generasi awal umat Islam yang saleh (*salaf al-ṣālih*) atau tiga generasi awal umat Islam.

Berdasarkan pola pemahaman literal tersebut, seluruh ketentuan hukum Islam baik dalam aspek-aspek yang fundamental maupun hal-hal yang sifatnya teknis harus selalu

¹⁹Lihat Yusuf bin Muhammad al-Saied, *Qawā'id wa Dlawābiṭ Nasyr al-'Aqīdah al-Salafīyah*, artikel, tt. h. 3.

didasarkan pada makna literal *naṣṣ* al-Qur'ann dan Hadis) dan contoh konkret kehidupan para *salaf al-ṣāliḥ* dan tidak boleh didasarkan pada pertimbangan rasional atau pembuktian empirik terkait implikasi sosiologisnya atau relevansinya dengan situasi kehidupan sosial.

Pola penalaran hukum (*istinbāḥ*) seperti ini membawa konsekuensi teoretik sbb.:

1. Semua ketentuan hukum Islam disimpulkan satu untuk semuanya dan sekali untuk selamanya hingga aspek-aspek yang sifatnya teknis. Maksudnya, setiap ketentuan hukum yang telah diketahui didasarkan pada *naṣṣ* yang valid (*ṣāḥiḥ*) dan jelas (*shāriḥ*) maka secara prinsip harus dianggap berlaku secara mutlak dan final bagi segenap kaum muslimin di semua tempat, semua waktu, serta semua kondisi. Konsep-konsep pemahaman baru oleh orang-orang yang hidup belakangan setelah masa *salaf al-ṣāliḥ* dengan perspektif yang baru pula, secara prinsip tidak dapat diterima karena termasuk dalam kategori *bid'ah*.
2. Secara prinsip hukum Islam tidak memerlukan pengembangan lebih lanjut karena semuanya telah dijelaskan secara sempurna dari aspek-aspek yang sifatnya fundamental hingga aspek-aspek yang sifatnya lebih teknis dan detail.²⁰
3. Pemikiran dan pengamalan hukum Islam tidak memerlukan tambahan unsur-unsur yang berasal dari luar makna literal *naṣṣ* dan praktek aktual di masa kenabian dan generasi *salaf al-ṣāliḥ*. Dengan kata lain pengembangan konsep hukum Islam tidak memerlukan tambahan dari sumber-sumber materiil lain di luar makna literal al-Qur'an, Hadis dan *athar* (informasi tentang pendapat dan tradisi hidup para sahabat dan ulama generasi awal)
4. Panggilan untuk menerapkan ketentuan syariat seperti disebutkan secara literal dalam *naṣṣ* dan teladan aktual dari para *salaf al-ṣāliḥ* hingga selengkap-lengkapinya bersifat mutlak, tidak memerlukan pertimbangan-pertimbangan rasional, kontekstual ataupun sosiologis.

Apresiasi dan Kritik

²⁰Ala' Bakr, *Malāmih Ra'īsīyah lil Manhaj al-Salafī* (t.t.: t.tp., t.th.), 64.

Dalam sejarah umat Islam, tumbuh dan berkembangnya pemahaman Islam yang bercorak literal telah memberikan sumbangan yang amat penting sepanjang sejarah perkembangan pemikiran Islam, karena beberapa hal berikut:

Pertama, spirit untuk mengajak segenap kaum muslimin kembali kepada dua sumber pokok ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Sunnah nabi secara murni menjadi tonggak-tonggak sejarah yang penting pada setiap episode sejarah dalam ikhtiar membentengi kaum muslimin dari kemungkinan masuknya berbagai “distorsi” ajaran Islam yang otentik dan juga dari belenggu tradisi *taqlīd* kepada para ulama besar, terutama empat ulama pendiri mazhab Fikih yang terkenal, Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Hanbali.

Dengan tetap menaruh hormat kepada para ulama pendiri mazhab tersebut, para penganjur mazhab literal menegaskan bahwa para ulama tersebut bukanlah manusia-manusia super yang *ma'ṣūm* (terbebas dari kesalahan). Oleh karena itu pendapat mereka bukanlah merupakan representasi kebenaran yang absolut dan final melainkan tetap sebagai produk ijtihad manusia biasa yang *debatable* (*qābil li al-niqāsh*) sehingga selalu tetap terbuka untuk dikaji ulang terutama berdasarkan parameter (makna literal) al-Qur'an dan Sunnah Rasul.

Di sisi lain, pesan kembali pada sumber otentik ajaran Islam juga memiliki andil yang penting dalam menghambat perkembangan pola-pola pemahaman Islam rasional-kontekstual yang cenderung “liar” sehingga berpotensi mengabaikan *elan vital* dan makna-makna filosofis syariah yang fundamental. Kajian historis munculnya Imām Dāwūd al-Zahiry (200-270 H), dan Imām Ibn Taymiyah (728- 861 H/1262-1328). mengisyaratkan hal itu.

Kedua, spirit untuk kembali ke otentisitas sumber ajaran Islam, kian menegaskan urgensi dokumentasi historis (kompilasi dan kodifikasi *riwāyah*) tentang kehidupan nabi dan generasi *salaf al-ṣāliḥ* yang kemudian semakin mendorong perkembangan Ilmu Hadis, dan ilmu riwayat dengan semua pembedaan dan ilmu-ilmu penunjangnya. Hasil kompilasi, seleksi, dan kodifikasi hadis-hadis “sahih” dan riwayat tentang pemikiran dan tradisi para *salaf al-ṣāliḥ* mengenai berbagai masalah ritual dan sosial

semakin melengkapi referensi yang sudah ada sebelumnya serta sebagai rujukan tambahan dan menjadi opini pembanding (*disenting opinion*) dalam melakukan ijtihad mengenai berbagai masalah kehidupan.

Namun demikian, dari perspektif dan cara penilaian yang berbeda, pemahaman literal juga mengundang sejumlah keberatan dan kritik yang tidak boleh diabaikan baik secara epistemologis, historis maupun sosiologis.

Kritik epistemologis

Jumlah *naşş* syariah amat terbatas dan tidak bertambah lagi setelah wafatnya Rasulullah SAW, sementara jumlah masalah yang dihadapi umat manusia tidak terbatas dan terus berkembang baik secara kuantitas maupun kualitas seiring dengan perkembangan jaman, dengan segenap kompleksitasnya. Oleh karena itu jika semua *naşş* terutama yang terkait dengan masalah hukum, dipahami sebatas makna literalnya dan diterapkan hingga dalam aspek teknis yang sekecil-kecilnya maka akan banyak masalah yang tidak dapat direspons dan ditangani. Sementara itu jika sebagian *naşş* dianggap hanya memberikan penjelasan general saja, maka berarti dalam pemahaman yang lebih detail dan implementasinya tetap memerlukan unsur-unsur yang berasal dari luar *naşş*, baik dalam elemen pemikiran maupun instrumen pelaksanaannya, dan hal itu secara teoretik sebenarnya ditolak oleh penganjur *manhaj* ini.

Di samping itu konsep pembedaan antara masalah keagamaan yang ketentuan hukumnya dibatasi hanya pada makna literal *naşş* hingga sekecil-kecilnya dan urusan-urusan sosial yang masih menerima perubahan-perubahan tertentu, sejauh ini belum disusun secara jelas, sistematis dan diterapkan secara konsisten ²¹ Hal tersebut terkait dengan pertanyaan

²¹Di antara argumen yang digunakan bagi pemikiran yang bersdiat dikotomik seperti ini adalah: *Pertama*, sabda Rasulullah SAW. “*man abdatba fi amrinā fa huwa raddun*” (barangsiapa membuat hal baru dalam *urusanku* ini maka ia tertolak) di mana kata “*urusanku*” diartikan sebagai urusan keagamaan. *Kedua*, sabda Rasulullah SAW, “*antum a’lamu bi umur duniyakum*” (kalian lebih mengerti mengenai urusan dunia kalian) yang digunakan dalam urusan duniawi atau yang sifatnya non-keagamaan. Namun demikian konsep

apakah isi suatu teks yang *sahih* merupakan bagian dari esensi syariat yang harus diamalkan atau hanya merupakan instrument teknis, atau hanya deskripsi fakta sosial di era kenabian, atau bahkan hanya masalah kecenderungan pribadi yang secara substansial tidak mengandung *Sunnah* yang wajib diikuti (*al-Sunnah al-Mutta'abah*).

Misalnya perbedaan pandangan tentang hukum memanjangkan jenggot dan mencukur kumis,²² kepemimpinan orang Quraisy,²³ menyampaikan salam dan menjelaskan sesuatu selalu diulang tiga kali,²⁴ kepemimpinan wanita²⁵, bertetangga atau tinggal di negeri orang kafir,²⁶ mengenakan cincin perak di jari manis,²⁷ membawa tongkat,²⁸ pengobatan dengan madu,²⁹ dll. yang terdapat dalam kitab-kitab *sahih*. Sekalipun dari sisi *sanad* banyak teks hadis *sahih* yang isinya terkait dengan hal-hal tersebut, namun para ulama berbeda pendapat apakah hadis-hadis seperti itu termasuk dalam ketentuan syariat yang wajib diamalkan “apa adanya” tanpa rasionalisasi ataukah tidak termasuk di dalamnya.

Belum disusunnya kriteria pembedaan yang jelas, dan sistematis antara wilayah keagamaan dan yang bukan wilayah keagamaan, acap kali menimbulkan sikap yang tidak konsisten dalam merespons berbagai permasalahan. Perbedaan pandangan mengenai penilaian *Sunnah* dan *Bid'ah* dalam banyak masalah sosial dan keagamaan, sebagian disebabkan oleh tidak adanya

pembedaan mengenai kedua domain tersebut sejauh ini belum berhasil disusun yang jelas, tegas dan sistematis.

²²Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju‘fī al-Bukhārī, *Matn al-Bukhārī* (Jeddah: al-Ḥaramayn, t.th.), 38-9.

²³Abū al-Ḥusayn ‘Asākir ad-Dīn Muslim ibn al-Ḥajjāj Muslim, *Sahih Muslim* (Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th.), 122.

²⁴al-Bukhārī, *Matn al-Bukhārī*, 29.

²⁵Mustafā Muḥammad ‘Imārah, *Jawābir al-Bukhārī* (Dār Iḥyā al-Kutub al-Arabīyah Indonesia, 1371), 367.

²⁶Shaykh Naṣīr al-Dīn al-Albānī, *al-Fatāwā al-Madīnah al-Munawwarah*, trans. Taqdir Muhammad Arsyad (Yogyakarta: Media Hidayah, 2004), 133.

²⁷al-Bukhārī, *Matn al-Bukhārī*, 36.

²⁸Sayyid Aḥmad Hashimi, *Mukhtār al-Aḥādīth al-Nabawīyah wa al-Ḥikām al-Muḥammadiyyah* (Semarang: Toha Putra, t.th.), 68.

²⁹al-Bukhārī, *Matn al-Bukhārī*, 9.

konsep yang jelas dan sistematis mengenai perbedaan ini. Padahal konsep perbedaan tersebut amat penting untuk segera dirumuskan karena dalam realitas sosial kedua dimensi kehidupan tersebut (keagamaan dan keduniaan) selalu terkait satu sama lain. Di samping itu, pola pikir dikotomik antara urusan dunia dan akhirat juga berimplikasi pada kecenderungan pembatasan diskursus pemikiran syariah hanya berputar-putar pada masalah yang dianggap wilayah ‘keagamaan’ saja.

Argumen-argumen (*hujjah*) yang sepenuhnya bertumpu pada makna literal *naṣṣ* secara dogmatis tanpa menyelami dan memperhatikan sisi manusiawi (*humanity*), keluasan dan kedalaman tujuan sosiomoral syariat, serta konteks sosial munculnya sebuah *naṣṣ* menjadikan pemahaman literal cenderung kurang “berwawasan”, dan kurang sesuai dengan perkembangan alam pikiran umat manusia, serta kepentingan untuk menangani masalah-masalah sosial secara konkret dan solutif.

Pemahaman literal juga cenderung tidak memperhatikan sisi historisitas teks, seolah-olah teks-teks syariat yang ditemukan generasi sekarang, misalnya *kutub al-sittah*, atau yang telah dilakukan *tarkhrij* dan *tarjih* oleh ulama tertentu merupakan produk yang validitasnya nyaris mutlak dan cenderung tidak boleh dikaji ulang. Padahal sesungguhnya teks-teks tersebut muncul, dan berkembang hingga sampai ke tangan generasi umat Islam sekarang ini melalui proses konstruksi historis yang lama dan berliku-liku di bawah pengaruh atmosfer sosiohistoris yang menyertai proses pembentukannya, serta melibatkan pilihan-pilihan perspektif para *rawi*, ahli hadis, dan penulis kitab dengan segenap kelebihan dan keterbatasan mereka sebagai pribadi manusia yang tidak *ma’ṣūm*.

Secara konseptual seharusnya juga disadari adanya perbedaan antara respons terhadap pesan nabi di masa hidup beliau dengan suatu *naṣṣ* yang dibawa oleh generasi sepeninggal beliau. Dalam penjelasan yang lebih konkret, menentang perintah nabi ketika beliau masih hidup berarti menentang nabi itu sendiri, sedangkan menolak suatu pemikiran yang disimpulkan dari suatu teks yang diklaim berasal dari sabda atau perbuatan nabi yang disampaikan oleh seorang ulama atau

para ulama di lingkungan mazhab tertentu tidak selalu bermakna menolak ajaran nabi, karena boleh jadi penolakan itu dilakukan karena meragukan otentisitasnya, menganggapnya bukan menjadi bagian dari wilayah syariat (sekalipun *sanad*-nya sahih), atau karena lebih memilih teks-teks yang lain, atau karena memahami *naṣṣ* tersebut dengan pilihan *manhaj* atau perspektif lain yang dinilainya lebih tepat. Dalam hal ini pilihan sudut pandang dan metode berpikir yang berbeda akan membuka peluang terjadinya perbedaan pembacaan, apresiasi dan pemahaman terhadap suatu *naṣṣ* syariat, sekalipun terhadap *naṣṣ* yang sama.

Pola pemahaman literal yang diterapkan dalam segala hal juga cenderung tidak dapat mengakomodasi aspek-aspek yang sifatnya teknis instrumental, yang implementasinya amat bergantung pada kompleksitas masalah sosial yang direspons. Apalagi jika dalam segala hal selalu dituntut rujukan dari pernyataan atau praktek konkret pada jaman nabi atau para generasi *salaf al-ṣāliḥ* hingga sekecil-kecilnya. Hal itu karena para generasi *salaf al-ṣāliḥ* sendiri juga bukanlah pribadi-pribadi *ma'ṣūm* yang selalu dibimbing wahyu, dan suasana tantangan kehidupan yang mereka jalani juga sudah sangat berbeda dengan kondisi di jaman nabi dan berbeda pula dengan problema sosial yang dihadapi umat Islam di masa sekarang dan yang akan datang.

Demikian pula karena pola ijtihad literal biasanya hanya membuat perbedaan hitam putih *Sunnah* dan *Bid'ah*, maka pola pikir tersebut cenderung kurang bisa mengakomodasi perspektif tentang intensitas perintah (apakah menghasilkan hukum *wājib* atau *sunnah*) dan larangan (apakah mengarah pada hukum *ḥarām* atau *makrūh*) yang terdapat dalam teks syariat. Misalnya hadis tentang “keharusan” adanya *wali* nikah terdapat dalam banyak kitab hadis *sahih* sehingga para ulama tidak meragukan kesahihannya. Namun para ulama berbeda pendapat apakah wali nikah itu bagian dari *rukun* (yang menentukan sahnya nikah) atau sebatas elemen penyempurnaan saja (sehingga tanpa *wali* pun nikah tetap sah sekalipun kurang sempurna). Demikian pula hukum mandi pada hari Jumat, sekalipun Imām Muslim meletakkan hadis mengenai hal itu di bawah judul bab kewajiban

mandi Jumat (*bāb wujūb gusl al-Jum'ah*)³⁰ namun sebagian besar ulama tidak menyatakan hukum wajib.

Dengan metode ijtihad literal yang bertumpu pada rujukan *naṣṣ* dan *athar*, kajian Hukum Islam akan hanya berputar-putar pada masalah-masalah lama yang mungkin sudah dibahas selama berabad-abad dan kesimpulan hukumnya juga sudah ada pada salah satu dari pendapat–pendapat yang sudah ada. Berbagai masalah sosial yang lebih urgen dan strategis pada era kontemporer dan yang diprediksi bakal terjadi di masa depan akan sulit direspons dengan *manhaj* ini, seperti berbagai masalah di lapangan sosial, ekonomi, politik, pendidikan, teknologi, pengobatan, demografi, lingkungan hidup, dan bahkan dalam batas tertentu juga yang terkait masalah ritual keagamaan.

Di samping itu pola pemahaman literal juga dapat berdampak pada kebekuan berpikir (*jumūd*) serta kesempatan wawasan sosial, keagamaan, dan keilmuan, karena pengembangan pemikiran hukum dibatasi secara ketat hingga sekecil-kecilnya oleh makna literal teks yang jumlahnya terbatas dan pemahaman-pemahaman para ulama generasi *salaf* yang pada tingkat tertentu sebenarnya juga “diproduksi” oleh dinamika sejarah, format tatanan sosial, wawasan sosial para *rawi*, dan situasi langit sejarah yang menyertai proses pembentukannya.

Kritik historis

Secara historis, pemahaman para sahabat nabi terhadap al-Qur'an dan Sunnah nabi sejak awal sebenarnya sudah terbagi ke dalam dua pola yaitu yang literal dan yang non-literal, Oleh karena itu klaim bahwa semua sahabat nabi dan segenap generasi *salaf al-ṣāliḥ* semuanya berpegang pada makna literal al-Qur'an dan Hadis, tidaklah sesuai dengan fakta sejarah sekalipun sejumlah pernyataan mereka sering digunakan sebagai argumen untuk melegitimasi klaim tersebut.³¹

Telah dijelaskan bahwa pola pikir non-literal juga sudah ada sejak masa awal umat ini bersamaan dengan munculnya

³⁰Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, 337.

³¹Ahmad Farid, *Al-Salafīyah Qawā'id wa Uṣūl* h. 16

pemikiran literal.³² Pengenalan tradisi baru shalat tarawih³³ dan berbagai kebijakan Khalifah Umar tentang *muallaf*, *ganimah*, hukuman pencuri yang telah disebutkan di atas, pemakaian stanDār *mashaf* Uthmani dalam bacaan al-Qur'an dan tradisi dua kali adzan pada shalat Jumat pada masa Khalifah Uthman, pengenaan hukuman 80 kali cambuk bagi peminum khamar oleh Khalifah Ali, dll adalah hanya sebagian kecil dari banyak contoh fakta sejarah, di mana para sahabat juga telah sepakat untuk mengamalkan sejumlah pemahaman yang tidak sepenuhnya literal, padahal mereka mengetahui bahwa semua itu tidak diamalkan di masa Rasulullah SAW. Kajian luas atas pendapat para sahabat dalam masalah *furū' iyyah* akan semakin banyak menemukan pemahaman mereka terhadap al-Qur'an dan *uswah* Rasulullah SAW yang tidak sepenuhnya bersifat literal. Hal itu berarti dalam pandangan mereka, amalan-amalan tersebut tetap berada di jalan kebenaran dan tidak bertentangan dengan isi al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW.

Setelah generasi sahabat berlalu, para ulama generasi berikutnya juga menggunakan pola pemikiran yang tidak seluruhnya bercorak literal seperti yang terlihat pada pola pikir kalangan *Ahl al-Hadis* dan *Ahl al-Ra'yi*.³⁴ Pengenalan ide tentang sumber-sumber sekunder sebagai pelengkap seperti *Istibṣān* oleh Imām Ḥanafī, *al-Maṣṣalab al-Mursalab* dan *'Amal Ahl al-Madīnah* oleh Imām Mālikī, *Qiyās* oleh Imām Syafī (dan dalam porsi terbatas juga oleh Imām Ahmad bin Hanbal),³⁴ praktek Shalat

³²Al-Būṭī, *al-Salafīyah Marbalah*, 18.

³³Terkait dengan Shalat *Tarāwih*, Khalifah Umar bin Khattab memulai tradisi baru dalam tiga hal. *Pertama*, melaksanakannya setelah shalat Isya dan tidak lagi dimulai pada tengah malam. *Kedua*, menyatukan semua jamaah pada satu imam, yang sebelumnya dilakukan secara sporadis yang dilakukan sendiri-sendiri atau dalam kelompok-kelompok kecil. *Ketiga* menetapkan jumlah rakaatnya sebanyak 20 rakaat, padahal para sahabat sebelumnya memiliki pendapat yang bermacam-macam. Terhadap hasil ijtihad Khalifah Umar ini ternyata tidak ada penolakan oleh sahabat lainnya padahal hampir semua sahabat senior waktu itu masih hidup, termasuk *ummul mukminin* 'Aisyah RA yang sebagian riwayat haditsnya digunakan sebagai argumen bagi pendapat yang berbeda dengan Khalifah Umar bin Khaṭab tersebut.

³⁴Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 734.

Tarawih sebanyak 36 rakaat pada masa Khalifah Umar bin Abdul Aziz dari Daulah Bani Umayyah, dan berbagai pendapat para ulama setelah generasi sahabat menunjukkan bahwa dalam memahami *naṣṣ* al-Qur'an dan Hadis, para ulama *salaf* tersebut tidak selalu membatasi diri hanya pada makna literalnya. Seandainya makna literal teks telah memadai untuk menjawab segala masalah hukum hingga dalam masalah yang sekecil-kecilnya tentu para ulama tersebut tidak mengembangkan sumber-sumber sekunder, karena keberadaan sumber sekunder itu tidak diperlukan.

Oleh karena itu klaim bahwa semua ulama generasi *salaf al-ṣāliḥ* selalu memahami dan mengamalkan *naṣṣ* al-Qur'an, dan *Sunnah* secara literal dalam segala hal, adalah klaim yang tidak benar dan bertentangan dengan fakta sejarah, sekalipun sejumlah pernyataan mereka sering dijadikan argumen bahwa mereka berpola pikir literal. Yang benar adalah bahwa baik pola pemahaman literal maupun non-literal semuanya sama-sama memiliki pijakan epistemologis dan dasar-dasar pemikiran yang telah ada sejak masa generasi *salaf al-ṣāliḥ*.

Kritik sosiologis

Pemahaman dan penerapan *naṣṣ* tanpa melihat konteks sosialnya akan menemui banyak masalah yang sifatnya sosiologis. Generalisasi makna *naṣṣ* secara mutlak tanpa melihat konteks sosialnya dapat mendorong pemahaman dan penerapan makna al-Qur'an dan Hadis yang bukan pada tempatnya, bertentangan dengan spirit etik fundamentalnya, serta tidak menghasilkan pemikiran yang solutif terhadap masalah kehidupan. Hal itu juga akan cenderung melahirkan sikap apologis, hipokrit, dan pilih-pilih yang tidak sistematis dalam penerapan teks, serta menimbulkan inkonsistensi para penganjur *manhaj* ini antara ranah wacana, dengan pengamalannya dalam kehidupan sehari-hari.

Pemahaman literal yang bertumpu pada idealisasi dan upaya membawa pemahaman dan penerapan hukum Islam ke masa lalu hingga dalam masalah yang kecil-kecil menjadikan pola pikir para ulama cenderung hanya bersifat reaktif dan bukan proaktif, karena dengan pola pikir seperti itu mereka akan terus melihat

banyak fenomena sosial sekarang ini yang tidak sesuai lagi dengan makna literal *naṣṣ* dan praktek konkret generasi awal umat Islam (*salaf al-ṣāliḥ*).

Ada lagi yang perlu dicatat, adanya teks-teks (*naṣṣ*) yang telah dinilai sahih berdasarkan parameter tertentu sering menimbulkan persepsi, dan klaim-klaim kebenaran eksklusif, serta kecenderungan merasa benar sendiri, yang acap kali menumbuhkan sikap sektarian, eksklusif, arogan, dan bahkan “agresif” terhadap pihak lain yang berbeda pendapat. Hal itu karena adanya persepsi (yang keliru) bahwa pemahaman yang didasarkan pada teks *sahih* selalu memiliki nilai kebenaran yang absolut dan final sehingga segenap kaum muslimin harus mengikuti pendapat tersebut dan meninggalkan pendapat-pendapat lainnya. Padahal sebenarnya penilaian “*sahih*” itu sendiri dan juga kesimpulan hukum hasil *istinbāt* terhadap *naṣṣ* yang sahih tersebut tetaplah hasil ijtihad dari pribadi-pribadi ulama yang tidak dijamin bebas dari kesalahan (*ma’ṣum*) dan semuanya amat bergantung pada pilihan *naṣṣ* yang dipakai sebagai *hujjah*, pilihan pijakan epistemologis dan metode *istinbāt* yang tidak sepenuhnya sempurna. Oleh karena itu kesimpulannya juga tidak akan pernah memiliki nilai kebenaran yang absolut dan final.

Persepsi tentang kemutlakan validitas teks berdasarkan metode tertentu (misalnya melalui kritik *sanad*) dan kemutlakan kebenaran kesimpulan hukum dari teks-teks yang dinilai *sahih* tersebut pada gilirannya akan cenderung menghilangkan semangat kritik ilmiah yang amat diperlukan dalam pengembangan ilmu Fiqih, mengubah majelis-majelis ilmu menjadi forum indoktrinasi sektarian, menutup kembali pintu ijtihad dan mendorong umat (termasuk para ulamanya) terperosok kembali dalam semangat fanatisme sektarian dan *taqlid* kepada para ulama terdahulu, misalnya fanatik kepada Imām Ahmad bin Hanbal, Imām Ibn Taymiyah, atau Imām Ibn Qayyim al-Jauziyah, suatu keadaan yang dulunya justru dikritik keras oleh para ulama tersebut, khususnya oleh Imām Ibn Taymiyah sendiri.

Seperti dikemukakan Hassan Hanafi, pemikiran keagamaan umat Islam pada umumnya bertumpu pada model “upaya

pengalihan teks ke dalam realitas” seakan-akan teks adalah realitas yang dapat “berbicara” sendiri. Menurutnya, pandangan semacam itu mengandung sejumlah kelemahan mendasar yang antara lain:

- a. Teks adalah teks dan bukan realitas. Ia hanyalah deskripsi linguistik atas realitas yang (oleh karenanya, secara kualitas) tidak dapat menggantikannya. Dan karena setiap argumentasi haruslah otentik maka penggunaan teks sebagai argumentasi seharusnya juga merujuk pada otentisitasnya dalam realitas.
- b. Berbeda dengan rasio atau eksperimen yang memungkinkan manusia mengambil peran untuk menentukan (validitasnya), teks justru menuntut kepercayaan apriori terlebih dahulu, sehingga argumentasi teks hanya mungkin bagi orang yang percaya dan menerima (terlebih dahulu).
- c. Teks bertumpu pada otoritas al-Kitab bukan pada otoritas rasio. Padahal otoritas seperti itu tidaklah argumentatif karena dalam kenyataannya terdapat banyak sekali versi pilihan teks dan penafsiran teks yang sama-sama diambil dari) Kitab Suci sementara otoritas rasio hanya satu.
- d. Teks adalah bukti (*al-burhān*) yang “asing”. Ia datang dari luar dan tidak datang dari dalam realitas. Padahal dalam pembuktian, keyakinan yang datang dari luar selalu lebih lemah dari pada yang datang dari dalam.
- e. Teks (seharusnya) selalu terkait dengan acuan realitas yang ditunjukkannya. Tanpa acuan ini teks menjadi tidak bermakna dan bahkan akan menyelewengkan maksud sesungguhnya dari teks-teks yang ada, sehingga bisa terjadi salah paham serta aplikasi teks yang tidak pada tempatnya.
- f. Teks pada prinsipnya adalah unilateral yang selalu terkait dengan teks-teks lainnya. Sehingga tidak mungkin untuk beriman hanya kepada satu (bagian dari) Kitab dengan mengingkari yang lain, karena hal itu hanya akan menjebak para penafsirnya ke dalam pola pikir yang parsialistik.
- g. (Dalam memilih sebagai rujukan atau dalil) Teks-teks selalu dalam ambiguitas pilihan yang tidak luput dari pertimbangan untung-rugi. (Sebagai contoh) Seorang kapitalis akan memilih teks-teks yang sedapat mungkin dapat melegitimasi kepentingannya, sebagaimana seorang sosialis juga akan

melakukan hal yang sama teradap teks-teks lainnya. Demikian pula seseorang yang cenderung pro atau anti paham *Mu'tazilah*, akan berargumentasi dengan memilih-milih teks yang sesuai dengan kecenderungannya itu. Di sini sesungguhnya yang menjadi penentu bukanlah teks itu melainkan kepentingan dan kecenderungan penafsirnya. Teks hanya digunakan untuk memberikan legitimasi dan justifikasi terhadap apa yang sudah ada (sudah dipilih) sebelumnya

- h. Posisi sosial seorang penafsir menjadi basis bagi pilihannya terhadap teks (dan interpretasinya). Sehingga, di dalam realitas, perbedaan dan pertikaian di antara para penafsir akan menjadi sumber pertikaian masyarakat.
- i. Teks hanya berorientasi kepada keimanan, emosi keagamaan dan sebagai pemanis dalam apologi para pendukungnya, tetapi tidak mengarah pada rasio dan kenyataan dalam hidup keseharian mereka. Oleh karena itu pendekatan tekstual bukanlah metode ilmiah yang cocok untuk menganalisa realitas (dan problematika yang dihadapi) kaum muslimin melainkan hanya sebuah model apologetik untuk memperjuangkan kepentingan suatu golongan atau sistem tertentu untuk melawan pihak lain. Padahal apologi nilainya jauh lebih rendah dari pada pembuktian.
- j. Metode tekstual lebih cocok untuk dijadikan sebagai nasihat dari pada pembuktian karena sebagai prinsip ia hanya memperjuangkan ajaran Islam, tetapi tidak memperjuangkan nasib kaum muslimin sebagai sebuah komunitas.
- k. Walaupun mengarah pada realitas, metode teks maksimal hanya akan memberikan penjelasan tentang status tetapi tidak menjelaskan perhitungan kuantitatif.³⁵

Penutup

dari uraian di atas dapat digarisbawahi bahwa jika dilihat dari berbagai sudut pandang, akan tampak bahwa di samping

³⁵Kazuo Shimogaki, *Kiri antara Islam Modernisme dan Post-modernisme Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi* (Yogyakarta: LkiS, 1993). Dalam edisi ini terjemahan teks asli Hassan Hanafi dilampirkan lengkap pada bagian belakang.

memiliki sejumlah kelebihan yang amat penting, *manhaj* literal juga memiliki sejumlah kekurangan yang tidak dapat diabaikan.

Berbagai argumen yang dibangun untuk mendukung *manhaj* ini, pada umumnya sebatas menjelaskan pentingnya mengikuti al-Qur'an, Hadis dan generasi *salaf*, (yang secara prinsip sebenarnya juga telah diterima oleh segenap kaum muslimin), namun belum memberikan argumen dan elaborasi yang cukup luas, dan mendalam tentang *kelebihan metode literal* itu sendiri dan *kebarusan* untuk selalu menggunakan metode literal dalam mengikuti al-Qur'an, Hadis dan tradisi generasi *salaf* tersebut.

Semangat dan ajakan untuk kembali kepada ajaran Islam otentik yang menjadi latar historis dan spirit moral dari *manhaj* ini merupakan pesan abadi bagi segenap kaum muslimin dengan argumen keagamaan yang kokoh. Namun demikian suatu konsep pemikiran tidak akan memadai jika hanya berupa paradigma fundamental saja, karena secara prinsip hal itu juga telah diterima oleh umat Islam secara umum.

Paradigma tersebut memerlukan konsep-konsep aplikasi yang dikonstruksi secara sistematis, terpadu, dan operasional. Dan pada bagian terakhir inilah *manhaj* literal belum dikembangkan secara optimal hingga kini, khususnya elaborasi yang terkait dengan masalah historisitas *naṣṣ*, pembagian wilayah keagamaan dan yang bukan, cara memahami dan memilah-milah antara pesan utama, sisi-sisi historis dan teknis dari makna sebuah *naṣṣ* serta konsep bentuk respons terhadap perkembangan kehidupan masyarakat di berbagai aspek kehidupan. *Wa Allāh a'lam bi al-ṣawāb*

Daftar Pustaka

- ‘Imārah, Muṣṭafā Muḥammad. *Jawābir al-Bukhārī* Dār Ihya al-Kutub al-Arabiyyah Indonesia, 1371.
- Abū Zahrah, Muḥammad *Tārīkh al-Madhābib al-Islāmiyyah wa al-‘Aqā’id wa Tārīkh al-Madhābib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.th.
- Aḥmad, Ṣalāḥ al-dīn Maqbūl. *Da‘wah Shaykh al-Islam Ibn Taymiyah wa Atharyhā ‘alā al-ḥarakāt al-Islāmiyah al-Mu‘āṣirah wa Mawqif al-Khuṣum Minhā*. Kuwayt: Dār Ibn al-Athir, t.th.

- al-Albānī, Shaykh Naṣīr al-Dīn. *al-Fatāwā al-Madīnah al-Munawwarah*. Translated by Taqdir Muhammad Arsyad. Yogyakarta: Media Hidayah, 2004.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘il ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju‘fi. *Matn al-Bukhārī*. Jeddah: al-Haramayn, t.th.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍan. *Al-Salafīyyah Marhalah Zamāniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1988.
- . *Bahaya Bebas Mazhab dalam Keagungan Syariat Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- al-Uthaymin, Muhammad bin Ṣālih. *Sharḥ Uṣūl al-Thalathah li Shaykh al-Islām Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*. Iskandariyah: Dār al-Iman, 2001.
- al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Alwi, Rahman. *Metode Ijtihad Mazhab al-Zabirī Alternatif menyongsong Modernitas*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2005.
- Amīn, Aḥmad. *Dubā al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, t.th.
- Anonymous, *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Bakr, ‘Ala’. *Malāmih Ra’isīyyah lil Manhaj al-Salafī*. t.t.: t.tp., t.th.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Pembebasan*. Yogyakarta: LkiS, 1993.
- Hasan, Ali. *Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Radja Grafindo Persada, 1998.
- Hashimi, Sayyid Aḥmad. *Mukhtār al-Aḥādīth al-Nabawīyyah wa al-Ḥikām al-Muḥammadiyyah*. Semarang: Toha Putra, t.th.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn ‘Asākir ad-Dīn Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Saḥīḥ Muslim*. Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- Nuruddin, Amiur. *Ijtihad Umar bin Khaṭṭab Studi tentang Perubahan dalam Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Praja, Juhaya S. "Epistemologi Hukum Islam: Suatu Telaah Sumber, Illat dan Tujuan Hukum Islam Serta Metode Pengujian Kebenaran dalam Sistem Hukum menurut Ibn Taymiyah." Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, 1998.

- Shimogaki, Kazuo. *Kiri antara Islam Modernisme dan Post-modernisme Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Yogyakarta: LkiS, 1993.
- Syadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Syurbasi. *Sejarah dan Biografi Empat Imām Mazhab*. Jakarta: Hamzah, 2013.