

## KRITIK ATAS METODE KRITIK HADIS SALAFI-TEKSTUALIS

**Achmad Zubairin**

Institut Asy-Syukriyyah

Email: [zubairin@asy-syukriyyah.ac.id](mailto:zubairin@asy-syukriyyah.ac.id)

**Ahmad Muzakki**

Institut Asy-Syukriyyah

Email: [ibnughozali3131@gmail.com](mailto:ibnughozali3131@gmail.com)

### Abstrak

Polemik antara kelompok Salafi dan Ahli Hadis merupakan salah satu dinamika krusial dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer. Meskipun kedua kelompok sama-sama mengklaim keterikatan yang kuat terhadap Al-Qur'an dan Sunnah, serta menjadikan generasi awal Islam (*Salaf al-Shalih*) sebagai otoritas ideal, terdapat distingsi mendasar dalam metodologi (*manhaj*) memahami teks. Penelitian ini bertujuan untuk memetakan akar epistemologis, titik temu, serta wilayah ketegangan teologis dan metodologis antara keduanya. Dengan menggunakan pendekatan historis-filosofis, kajian ini menemukan bahwa titik tekan polemik berpusat pada tiga ranah utama: Epistemologi hukum, Konsep teologis (akidah), klaim otoritas keberagamaan. Hasil kajian menyimpulkan bahwa polemik ini bukanlah sekadar perdebatan teologis teoritis, melainkan perebutan otoritas keberagamaan (*religious authority*) di era modern. Ketegangan ini berakar pada bagaimana teks-teks klasik didekontekstualisasikan oleh gerakan Salafi untuk merespons tantangan modernitas, yang sering kali mengabaikan institusi madzhab yang secara historis dijaga oleh Ahli Hadis.

**Kata kunci: Salafi, Metode Kritik Hadis**

### A. LATAR BELAKANG

Para penafsir tekstualis mendasarkan kepada pemahaman bahwa Al-Qur'an dan Hadis hanya difahami sebagai petunjuk (*hudā*) saja, tanpa mempertimbangkan kondisi serta konteks ayat dan Hadis dimasa lalu dan saat sekarang, segala bentuk pemahaman yang bukan sebagai petunjuk

(*hudā*) dengan segala derivasinya dianggap salah bahkan sesat dan kafir. Kecenderungan ini berawal dari lahirnya penafsiran kelompok khawarij ketika peristiwa *tahkīm*, dengan dalil Q.S.al-Ma`idah/5: 44, kelompok ini mengafirkan orang-orang yang berbeda pemahaman dengannya, yang menurutnya telah melenceng dari Al-Qur`an.<sup>1</sup>

Penafsiran tekstualis sering berpolemik dengan penafsir lainnya, contohnya ketegangan antara pendekatan tekstualis dengan kontekstualis-liberalis di Mesir, yang berujung dengan putusan Mahkamah Agung Mesir nomor 287 tahun 1995 kepada Nasr Hamid Abu Zayd dengan menganggapnya kafir dan wajib menceraikan istrinya. Kritikan tersebut menggunakan pendekatan hukum formal, padahal sejatinya pemikiran tersebut bisa dibantah menggunakan pendekatan pemikiran juga.<sup>2</sup> Mahkamah Agung di Mesir lebih memilih penafsiran tekstual.<sup>3</sup>

Hal serupa juga terjadi pada Ali Abd Raziq ketika berpendapat bahwa Nabi saw ialah pemimpin agama bukan pemimpin politik/pemerintahan.<sup>4</sup> Kesimpulan tersebut ia dapatkan setelah melakukan penafsiran ayat-ayat dengan pendekatan penafsiran kontekstualis reformis. Namun apa yang didapatkannya kemudian adalah dibatalkannya gelar akademisnya di Universitas al-Azhar.<sup>5</sup>

Kecenderungan penafsiran yang dipraktekkan kelompok khawarij dengan penafsiran tekstualis-nya banyak diikuti beberapa kalangan, diantaranya penafsiran eksklusif jama'ah salafi. Makna ayat Al-Qur`an banyak yang dipersempit menjadi pemahaman teks secara zahirnya saja tanpa mendalami maksud dibalik teks tersebut, seperti alasan (*illat*) suatu hukum. Ini juga yang dilakukan kelompok zhahiri dalam menafsirkan teks-teks keagamaan.<sup>6</sup>

Menurut Khalid Abu Fadl, dunia Islam saat ini terbelah menjadi dua kelompok: muslim moderat dan muslim puritan.<sup>7</sup> Dua kelompok Islam ini masing-masing berebut klaim dan menyatakan bahwa Islam mereka adalah Islam yang benar. Menurut kelompok literalis-radikalis, bukan hanya teks agama yang benar-benar jelas, makna teks pun senantiasa jelas dan gamblang, sehingga estetika dan wawasan moral atau pengalaman manusia yang menafsir dinilai tidak relevan dan tidak berguna.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Taqiyyudin Ibn Taimiyah, *At-Tafsīr al-Kabīr lil Imām al-Allāmah Taqī al-Dīn Ibn Taimiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012, hal.9.

<sup>2</sup> Muhammad Imarah, *Al-Tafsīr al-Mārikiyyah lil Islām*. Cairo: Daar Syuruq, 1986, hal.9.

<sup>3</sup> Abdullah Saeed membagi penafsiran kepada tiga: tekstualis, kontekstualis, semi-kontekstualis. Abdullah (Saeed, 2006)..., hal:53-54.

<sup>4</sup> Ali Abdul Raziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Cairo: Mathba'ah Misriyyah, 1990.

<sup>5</sup> James Piscatori, *Islamic Countries; Politik and Government*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

<sup>6</sup> Yusuf Al-Qaradhawi, *al-Shahwah al-Islāmiyyah baina al-Jumūd wa al-Tatharruf*. Kairo: Darul al-Syuruq, 2001, hal.48-69.

<sup>7</sup> Khaled Abou El Fadl, *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority, Dan Woman*. London: Oneworld Publication, 2001.

<sup>8</sup> M. Farid Zaini, "Wajah Bengis Hukum Islam Dalam Tafsir Kaum Muslim Radikal," dalam *Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 2 (2020): 110.

Berdasarkan latar belakang masalah diatas, penelitian ini akan menganalisa rumusan masalah tentang bagaimana kelompok salafi yang tekstualis mengkritisi Hadis-Hadis Nabi? Dan bagaimana tulisan ini mengkritisi metodologi kritik hadis salafi tersebut?

## B. METODE PENELITIAN

### **Pendekatan dan Jenis Penelitian**

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Pendekatan ini dipilih untuk menganalisis secara mendalam tentang metode kritik Hadis melalui kajian literatur yang sistematis. Metode kualitatif memungkinkan peneliti menggali konsep dan teori dari berbagai sumber pustaka secara menyeluruh. Penelitian kepustakaan dilakukan dengan mengumpulkan, membaca, dan menganalisis berbagai literatur yang relevan dengan tema penelitian. Melalui metode ini, peneliti dapat membangun pemahaman yang komprehensif tentang metode kritik Hadis dengan mengkaji berbagai perspektif dari para ahli Hadis.

### **Sumber Data**

Sumber data primer dalam penelitian ini meliputi karya tentang Ulumul Hadis, jurnal ilmiah yang membahas metode kritik Hadis, serta fenomenologi dan sosial. Sumber-sumber ini dipilih karena memiliki kredibilitas tinggi dan relevan dengan fokus penelitian. Sumber data sekunder diperoleh dari artikel penelitian, prosiding seminar yang berkaitan dengan tafsir maqasidi dan ekoteologi. Seluruh sumber dipilih berdasarkan kriteria relevansi, kredibilitas, dan aktualitas untuk memastikan kualitas data yang dianalisis.

### **Teknik Pengumpulan Data**

Pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi dengan menelusuri literatur dari perpustakaan, basis data jurnal ilmiah seperti *Google Scholar*, dan repositori perguruan tinggi. Penelusuran menggunakan kata kunci seperti ekoteologi, tafsir maqasidi, dan integrasi tafsir maqasidi dan ekoteologi untuk memperoleh literatur yang sesuai. Setelah literatur terkumpul, peneliti melakukan pembacaan kritis dan mencatat poin-poin penting yang relevan dengan rumusan masalah. Pencatatan dilakukan secara sistematis berdasarkan kategori tema penelitian untuk memudahkan proses analisis data.

## **Teknik Analisis Data**

Analisis data menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dengan pendekatan deskriptif-analitis. Proses analisis dimulai dengan membaca literatur secara menyeluruh, kemudian mengidentifikasi tema-tema utama dan pola-pola yang muncul terkait metode kritik Hadis dan fenomenologi. Tahapan analisis meliputi reduksi data, klasifikasi data berdasarkan kategori rumusan masalah, interpretasi data, dan sintesis untuk membangun pemahaman yang menyeluruh. Peneliti juga melakukan perbandingan berbagai perspektif untuk mengidentifikasi kesamaan dan perbedaan pendekatan dalam Ulumul Hadis.

## **Teknik Keabsahan Data**

Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber dengan menggunakan berbagai jenis literatur dari berbagai penulis dan periode publikasi. Peneliti melakukan pengecekan kembali terhadap literatur asli untuk memastikan ketepatan interpretasi dan menghindari bias dalam pemahaman konsep. Dokumentasi sistematis terhadap seluruh proses penelitian dilakukan untuk menjaga ketertelusuran dan kejelasan prosedur penelitian. Setiap argumen dan kesimpulan didukung dengan kutipan dari literatur sebagai bukti untuk memastikan objektivitas temuan penelitian.

## **C. HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Penafsiran Tekstual dalam Sejarah dan Perkembangan**

Pendekatan tekstual adalah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam menafsirkan Al-Qur`an bertumpu pada makna *zhahir* teks (secara literal), tanpa melihat aspek sosio-historis di mana, kapan dan mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering disebut dengan istilah skripturalis-tektualis.<sup>9</sup> Abdullah Saeed berpandangan bahwa pendekatan tafsir tekstual modern adalah penafsiran yang bersumber hanya kepada penafsiran etika-hukum para sahabat Nabi saw saja terhadap Al-Qur`an.<sup>10</sup> Dalam hal gender, Amina Wadud berpendapat bahwa pemikir tekstualis konservatif memahami Al-Qur`an secara eksplisit dalam konteks sejarah dan budaya patriarki sebelum islam datang, padahal dibutuhkan pemahaman yang reformis kontekstualis dalam rangka menuju tatanan sosial yang adil.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Didi Junaidi, *Menafsir Teks Memahami Konteks (Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap Al-Qur`an)*. Yogyakarta: DeePublisher, 2016, hal.80.

<sup>10</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*. New York: Routledge Press, 2006, hal. 50.

<sup>11</sup> Amina Wadud, *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999, hal.xiii.

Tekstualis terbagi dua (2): *Pertama*: Tekstualis lentur (*soft literalism*) dimana makna literal ditekankan dan menjadi dasar untuk eksplorasi seluruh makna teks *Kedua*:. Tekstualis kaku (*wooden literalism*) yaitu pemahaman yang kaku tentang makna literal dari kata-kata tanpa memperhatikan kompleksitas yang terkait dengan makna. Untuk jenis kedua, akan bermasalah karena Kitab Suci sebagian besar bersifat renungan yang melewati konsep-konsep seperti moralitas, spiritualitas dan Tuhan yang transenden. Dengan demikian, bahasa yang digunakan seringkali bersifat simbolik, kiasan, dan antropomorfis. Jika ini disajikan dalam gaya literal kaku, maka makna-makna yang muncul bisa saja bertentangan dengan semangat agama.<sup>12</sup>

Secara terminology, kata teks ialah proses terbentuknya teks, rangkaian katanya, *dilalahnya*, hubungannya dengan teks lainnya dalam kebudayaan tertentu adalah suatu kajian dalam hal sastra di era modern. Suatu teks sangat mungkin menjadi bahan kajian dalam ilmu lainnya, atau mungkin menjadi suatu materi dalam kajian bahasa itu sendiri dengan beragam cabang keilmuannya seperti ilmu suara (fonologi), ilmu dilalah dan kamus.”<sup>13</sup> Definisi tersebut sama seperti pengertian yang dijelaskan Hasan Hanafi dalam karyanya *Min al-Naqli il al-Ibda'*, teks dimaknai sebagai rangkaian proses terbentuknya teks tersebut secara menyeluruh, yaitu seluruh pembahasan teks tersebut, pembahasan babnya, pasalnya, baitnya atau ungkapannya. Teks tidak hanya berisi tentang informasi saja, namun juga merupakan isi dari pembahasan tersebut. Teks merupakan bagian dari sastra, dimana diterapkannya sebuah kritik atas sastra, tidak sekedar dokumentasi sejarah, sumber sejarah atau otentisitas sejarah saja.<sup>14</sup> Berbeda halnya dengan Abdullah Saed, menurutnya makna dalam Al-Qur`an sangat berkaitan erat dengan bentuk teks Al-Qur`an, oleh karena itu ia membagi teks ke dalam beberapa bentuk,<sup>15</sup> *Pertama*, teks yang berhubungan dengan metafisika (*ghaib*). *Kedua*, teks yang berorientasi sejarah. *Ketiga*, berbentuk cerita dan perumpamaan. *Keempat*, teks yang berorientasi *'ibadah 'amaliyyah* (praktek).

Menurut Isutzu, untuk memahami sebuah teks harus berdasarkan teori semantik dan ethnolinguistik, yaitu sebuah teori penafsiran yang mengkorelasikan antara material linguistik (bahasa) dengan material kultural (budaya).<sup>16</sup> Banyak hal yang dapat memberi gambaran tentang relasi linguistik dan teologi sekalipun, yang menjadikan bahasa arab memiliki makna linguistik dasar, contohnya pada pemilihan kata *تَسْبُؤًا* yang artinya mencacimaki, dan tidak menggunakan kata *تَجْدِيف* yang artinya juga mencacimaki, sebagaimana

---

<sup>12</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*. New York: Routledge, 2006. Hal.113

<sup>13</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūmun Nash Dirāsah Fi Ulūmil Qur`ān*, Cairo: Hai`ah al-Mishriyah al-'Amah lil Kitab, 1990, hal.18.

<sup>14</sup> Hasan Hanafi, *Min al-Naqli Ila al-Ibda'*, Beirut: al-Muassasah al-Jam'iyah, 1992, hal.46.

<sup>15</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting to Qur`an*,..... hal.90.

<sup>16</sup> Tosihiko Isutzu, *Ethico Religious Concepts in The Qur`an* . Canada: McGill University Press,2000, hal. 7.

dalam Q.S. Al-An'am:108.<sup>17</sup> Pendekatan semantik (*bayânî*) tersebut kemudian dijadikan pendekatan tafsir oleh Binti Syathi` dalam karyanya *al-Tafsir al-Bayânî li Al-Qur`an al-Karîm*.<sup>18</sup>

Penafsiran tidak cukup mengandalkan pemahaman secara parsial, namun dibutuhkan pemahaman yang komprehensif, sehingga seakan-akan merupakan teks asli itu sendiri. Lebih dari itu, penafsiran tersebut dapat dijadikan dasar dalam memahami setiap fenomena individual secara menyeluruh.<sup>19</sup> Penafsiran tidak hanya berperan dalam ekspresi kehidupan secara tertulis, tetapi berkaitan dengan hubungan dasar manusia satu sama lain dan berkaitan dengan aktifitas duniawi lainnya. Penafsiran merupakan kemampuan untuk memahami, sebagai anugerah dasar manusia, yang menopang kehidupan komunalnya dengan orang lain yang terjadi melalui bahasa dan kemitraan percakapan.<sup>20</sup> Pemahaman terhadap teks juga sangat tergantung kepada subjektifitas penafsir, yang dimulai dari pemahaman subjektif dirinya menuju sebuah pemahaman teks.<sup>21</sup>

## Diskursus Salafi bukan Salaf

Mendefinisikan kata *salaf* secara bahasa merupakan sesuatu yang samar-samar, yang mungkin bisa saja terjadi setiap masa. Sama halnya dengan kata *khalaf* sebagai anonim dari kata *salaf* itu sendiri.

Secara istilah kata *salaf* berarti umat islam klasik pada tiga abad pertama dari kemunculan islam.

Seiring dengan berjalannya waktu kata *salaf* ini mengalami perkembangan –dan ini merupakan suatu kekeliruan— menjadi *salafiyah* dengan konotasi yang eksklusif, dimana istilah ini sebetulnya tidak dikenal dikalangan para ulama salaf itu sendiri.

Dengan kata lain bahwasannya fenomena *salafi* ini merupakan fase sesaat (*marhalah zamaniyyah*) yang telah berlalu, dan jika dikemudian hari ada sekelompok dari umat ini yang mengklaim bahwa hanya kelompoknya sajalah yang mendapat predikat baik oleh Rasulullah Saw maka itu adalah sesuatu yang mengada-ngada. (al-Buthi, 2000)

Said Muhammad Ramadhan Buthi membedakan antara bermadzhab dan berittiba'. Berittiba' kepada *salafus shalih* maksudnya adalah mengikuti ulama salaf dalam memahami Al-Qur`an dan Sunnah, sedangkan bermadzhab *salafiy* dilandasi oleh fanatisme kelompok kemudian mengikuti apa yang tidak semestinya diikuti. Ia

---

<sup>17</sup> Ian Richard Natton, *Text and Trauma: An East-West Primer*. New York: Routledge Curzon, 1996, hal.2.

<sup>18</sup> Aisyah Aburrahman binti Syathi`, *al-Tafsîr al-Bayâni li Al-Qurâni al-Karîm*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1962.

<sup>19</sup> Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. New York: State University of New York, 1990, hal.41.

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings (Topics In Historical Philosophy)*. US: Northwestern University Press, 2007, hal. 157.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*. London: SCM Press, 1962, hal.342.

menganalogikan perbedaan antara bermadzhab dan berittiba' seperti *Muhammadiyah* dan *Muslimun*.

Bermadzhab *salafiy* adalah berkeyakinan bahwasannya para ulama salaf memiliki madzhab sendiri, merepresentasikan kepribadian mereka, kelompok mereka, atau suatu keyakinan bahwa hanya merekalah yang pantas masuk ke dalam madzhab ini bukan orang lain.

Adapun berittiba' kepada salaf adalah menghormati mereka sebagaimana yang diwasiatkan oleh Rasulullah Saw, yaitu para sahabat yang ikhlas yang berada pada ketiga abad pertama islam.

Bermadzhab kepada *salafi* muncul pertama kali di Mesir, seiring dengan munculnya gerakan pembaharuan yang diusung oleh pembaharu islam Jamaludin Al-Afghani dan Muhammad Abduh pada masa penjajahan Inggris atas Mesir. (Muhammad Husein, 1984)

## **Nashirudin al-Albani Representasi Tokoh Salafi-Tekstualis**

Nama lengkapnya adalah Abu Abdurrahman Muhammad Nashirudin bin al-Haj Nuh al-Albani . Dia lahir di Asqadar, ibu kota lama Albania, pada tahun 1333 H (1914 M). Albani demikian ia disebut dibesarkan ditengah keluarga yang bersahaja dan berkhidmat kepada ilmu-ilmu agama. Ayahandanya, al-Haj Nuh, adalah lulusan lembaga pendidikan ilmu-ilmu syari'at di ibu kota Turki Utsmani –kini dikenal dengan nama Istanbul. Syeikh Albani wafat pada jum'at 21 Jumadil Akhir 1420 H bertepatan dengan 1 Oktober 1999 M di Yordania.

Karena situasi politik di Turki pada waktu itu yang tidak menentu dan demi keamanan diri dan keluarganya kemudian ia pindah ke Syam (Suriah, Yordania dan Libanon sekarang) . Keluarga Albani menuju Damaskus. Albani kecil mulai aktif mempelajari bahasa arab. Ia masuk madrasah yang dikelola Jam'iyah al-Is'af al-Khairiyah hingga menyelesaikan tingkat ibtida'iyah. Setelah itu ia meneruskan ke beberapa ulama. Dari sang ayah ia mempelajari ilmu al-Qur'an hingga selesai termasuk mempelajari ilmu fiqh, khususnya fiqh mazhab Hanafi.

Memasuki usia dua puluh tahun, syeikh Albani mulai menekuni ilmu hadis. Ia mendapat inspirasi dari kajian-kajian hadis dari majalah al-Mannar, yang diterbitkan oleh Syeikh Rasyid Ridla. Mula-mula ia menyalin kitab al-Mughni 'an Hamliil Asfar fi Takhrij ma Fil Ishabah Minal Akhbar, karya al-Iraqi. Isinya takhrij terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam kitab Ihya Ulumuddin karya Imam al-Ghazali.

Pengabdian Albani pernah mengajar Hadis dan Ilmu-ilmu Hadis Jam'iyah Islamiyyah (Universitas Islam Madinah) selama tiga tahun 1381 -1383 H. Setelah itu ia pindah ke Yordania. Pada 1388 H, Departemen Pendidikan meminta Syeikh Albani menjadi ketua jurusan Dirasah Islamiya pada salah satu program pasca sarjana di sebuah perguruan tinggi di Yordania. Namun ia tidak menerima tawaran tersebut karena pertimbangan tertentu. Pada 1395 H hingga 1398 H ia kembali ke Madinah untuk bertugas sebagai anggota Majelis Tinggi Jam'iyah

Islamiyah. Ia mendapat penghargaan tertinggi dari Kerajaan Arab Saudi berupa “King Faishal Fondation” pada 14 Dzulqa’dah 1419 H (1999M)

Al-Albani termasuk produktif dalam menuliskan buah fikirannya, sebagian telah dicetak, sebagian lagi masih dalam bentuk naskah, dan sebagian lagi ada yang hilang. Semua berjudul 218, diantaranya adalah : *Mukhtashar Shahih al-Imam al-Bukhari, Mukhtashar Shahih Muslim, Mukhtashar al-Syama`il al-Muhammadiyah lit Tirmidzi, Silsilah al-Ahadis al-Shahihah wa Sya`i min Fiqhiha wa Fawa`idiha, Silsilah al-Ahadis al-Dha`ifah wa Atsaraha al-Sayyi`ah fil Ummah, Irwa` al-Ghaliil fi Takhrij Mannar al-Sabil, Shahih al-Arba`ah, Shahih Sunan Abu Daud, Shahih Sunan al-Tirmidzi, Shahih Sunan al-Nasa`I, Shahih Sun an Ibnu Majah, Dha`if al-Arba`ah, Dha`if Sunan Abu Daud, Dha`if Sunan al-Tirmidzi, Dha`if Sunan al-Nasa`I, Dha`if Sunan Ibnu Majah, dll.*

## Kritik atas Metode Kritik Hadis al-Albani

Di dalam karyanya, Hasan Ali Assegaf memaparkan kontradiksi Albani dalam beberapa karangannya, (Assegaf, 1999) diantaranya adalah: 1. Al-Bani melemahkan beberapa hadis dari Imam Bukhari dan Imam Muslim :

Al-Albani telah berkata dalam *Syarh al-Aqidah al-Thahawiyah* hal.27-28 cet. Ke-8 Maktab Al-Islamiy oleh Syeikh Ibnu Abi Al-Izz Al-Hanafi (Rahimahullah) “*Hadits-hadis shahih yang dikumpulkan oleh Bukhari dan Muslim bukan karena diriwayatkan oleh mereka tapi karena hadis-hadis tersebut sendiri shahih.*”

Menurut Hasan Ali Assegaf, bahwasannya al-Albani telah nyata berlawanan dengan pendapatnya sendiri karena pernah melemahkan Hadis dari dua ahli Hadis tersebut, diantara beberapa hadis dari al-Bukhari dan Muslim yang dilemahkan oleh al-Albani adalah :

a. (Volume 1, hal.10 no.1) Sabda Rasulullah Saw : bahwa Allah Swt berfirman :

قَالَ اللَّهُ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ.

*Aku musuh dari 3 orang pada hari kebangkitan ; a) Orang yang mengadakan perjanjian atas nama-Ku, tetapi dia sendiri melakukan pengkhianatan atasnya, b) Orang yang menjual orang yang merdeka sebagai budak dan makan harta hasil dari penjualan tersebut c)Orang yang mengambil buruh untuk dikerjakan dan bekerja penuh untuk dia, tapi dia tidak mau membayar gaji (Bukhari no.2114) Albani berkata dalam *Dha`if Al-Jami` wa Ziyaadatuh* 4/111 no.4054 bahwa hadits ini lemah, hadits diatas sebenarnya diriwayatkan oleh Ahmad dan Bukhari dari Abu Hurairah ra.*

a. (Volume I hal.10 no.2) Hadits :

لَا تَذْبَحُوا إِلَّا مُسِنَّةً إِلَّا أَنْ يُعْسَرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً مِنَ الضَّأْنِ

“Korbankanlah satu sapi muda kecuali kalau itu sukar buatmu maka korbankanlah satu domba jantan (Muslim no.1963) Albani berkata dalam *Dha`if Al-Jami` wa Ziyaadatuh* 6/64 no.6222 bahwa hadits ini

*lemah*. Walaupun hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Muslim, Abu Daud, Nasa'i dan Ibnu Majah dari Jabir ra.

b. (Volume I, hal 10, no.3) Hadis :

إِنَّ مِنْ أَشَرِّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الرَّجُلُ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ وَتُفْضِي إِلَيْهِ، ثُمَّ يَنْشُرُ سِرَّهَا

“Termasuk orang yang paling buruk dan Allah Swt akan mengadilinya pada hari pembalasan yaitu suami yang berhubungan dengan istrinya dan istri berhubungan dengan suaminya dan dia menceritakan rahasia istrinya (pada orang lain) (Muslim no.1437) Albani menyatakan dalam *Dha'if Al-Jami' wa Ziyaadatuh 2/197 no.2005* bahwa hadits ini *lemah*. Walaupun hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dari Abi Sayyid ra.

c. (Volume I, hal 10, no.4) Hadis :

إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلْيَفْتَحْ صَلَاتَهُ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ

“Bila seorang bangun malam (untuk shalat) maka mulailah shalat dengan 2 raka'at ringan (Muslim no.768) Albani dalam *Dha'if Al-Jami' wa Ziyaadatuh 1/213 no.718* menyatakan bahwa hadits ini *lemah*. Walaupun hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad dari Abu Hurairah.

d. (Volume I, hal 10, no.5) Hadits :

إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ

”Engkau akan naik ke atas di hari kiamat dengan cahaya di muka, cahaya di tangan dan kaki dari bekas wudhu yang sempurna (Muslim no.246) Albani dalam *Dha'if Al-Jami' wa Ziyaadatuh 2/14 no.1425* menyatakan bahwa hadits ini *lemah*. Walaupun hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Hurairah.

2. Albani tidak konsisten dalam penelitiannya :

Hasan Ali Assegaf berkata: Sangat heran dan mengejutkan bahwa Albani menyalahkan dan menolak hadits-hadits yang banyak diketengahkan ulama-ulama pakar ahli hadis baik secara langsung atau tidak langsung . Albani terlalu percaya diri dengan tidak menganggap ulama-ulama lainnya. Dia juga sering meniru kata-kata para ulama pakar (dalam meneliti suatu hadis) *lam aqif ala sanadiah* artinya saya tidak menemukan rantai sanadnya atau dengan kata-kata yang serupa. Dia juga menyalahkan beberapa ulama pakar penghafal hadis yang terbaik untuk kurang perhatian, karena dia sendiri merasa sebagai penulis yang terbaik.

Beberapa contoh-contoh bukti yang dimaksud berikut ini :

a. No.9 (hal.20, no.1) Albani dalam “*Irwa' al-Ghalil 6/251 no.1847*” berkata (riwayat dari Ali) : “Saya tidak menemukan sanadnya”

Hasan Ali Assegaf berkata : Sesuatu yang mustahil! Seharusnya Albani mengetahui bahwa hadits ini ada dalam sunan Al-Baihaqi 7/ 121 diriwayatkan dari Abi Sayyid bin Ibnu Abi Amarah yang katanya bahwa Abu Al-Abbas Muhammad ibn Ya'qub berkata pada kami bahwa Ahmad bin Abdal Hakim berkata, bahwa Abu Usama dari Sufyan dari Salma ibn Kahil dari Mu'awiyah ibn Su'aid berkata : saya menemukan ini dalam buku ayah saya dari Ali Ra.

- b. No.10 (hal. 21, no.2) Al-Albani dalam “*Irwa` al-Ghalil 3/283*” berkata : Hadis dari Ibnu Umar (*Cium-ciuman adalah bunga yang tinggi [riba]* ) saya tidak menemukan sanadnya.

Hasan Ali Assegaf berkata: Ini sangat aneh! ini sudah ada dalam fatwa Ibnu Taimiyah 3/295 : “Harb berkata : bahwa Ubaidullah ibn Mu’az berkata kepada kita; ayah saya berkata : bahwa Su’aid dari Jiballa mendengar dari Ibnu Umar ra berkata : Cium-ciuman itu adalah (bunga) yang tinggi. Dan perawi-perawi dapat dipercaya menurut Ibnu Taimiyah.

- c. No. 11 (hal. 21 no.3) Hadis dari Ibnu Mas’ud ra : *Al-Qur`an diturunkan dalam tujuh (macam) bahasa, setiap ayat ada yang jelas dan ada yang kurang jelas dan setiap larang itu jelas....(ada batasnya)* Albani dalam *Misykat ul-Mashabih, 1/80 no.238* menyatakan menurut penelitiannya bahwa pengarang Misykat memutuskan banyak hadis dengan kata-kata “diceritakan/diriwayatkan dalam *Syarh al-Sunah*” tapi waktu dia (Albani) meneliti bab Ilmu dan Keutamaan Al-Qur`an tidak menemukan hal itu!

Hasan Ali Assegaf berkata : ‘Ulama yang paling pandai telah berbicara kesalahan yang sudah biasa. Dengan kebohongan itu saya ingin mengatakan, bila dia benar-benar tertarik untuk menemukan ini hadis, kami mengusulkan agar dia melihat dalam bab yang berjudul Al-Khushama fil Qur`an an Syarh al-Sunnah (1/262) dan diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam shahihnya, no.74. Abu Ya’la dalam Musnadnya no.5403 Thahawi dalam Syarh al-Musykil al-Athar 4/172, Bazzar dalam Kasyf al-Asrar 3/90, Haitsami telah menyatakan dalam Majmu’ al-Zawaa`id 7/152 dan dia merujuk kepada al-Bazzar, Abu Ya’la dan Tabrani dalam Al-Awsat yang berkata bahwa semua perawinya bisa diterima.

## **Polemik seputar Kewajiban Bermadzhab**

Said Ramadhan al-Buthi pernah berdialog dengan Nashirudin al-Albani dan muridnya, Muhammad Ied al-Abbasi seputar masalah kebermadzhaban. Al-Buthi menulis sebuah buku yang mengharamkan bagi seorang muslim untuk tidak bermadzhab yang tertuang di dalam kitabnya yang berjudul *Allaa Madzhabiyyah Akhthar Bid’ah Tuhaddidu asy-Syarai’at al-Islamiyyah*. Muhammad Ied Abbasi membantah syubuhah dan argumentasi al-Buthi di dalam kitab beliau yang berjudul *Bid’atut Ta’ashshubil Madzhabi wa Atsaruha al-Khathirah fi Jumudil Fikri wa Inhithaatil Muslimiin*.

Dalam kitab setebal lebih dari 350 halaman ini, Muhammad Ied Abbasiy memangkas kerancuan dan kesalahkaprahan al-Buthi di dalam memandang wajibnya bermadzhab secara spesifik/tertentu. Faham ini berangkat dari pemahaman tentang tertutupnya pintu ijtihad pasca generasi Imam yang empat dan pemilahan manusia di dalam agama ini hanya menjadi dua, yakni *imma* seorang mujtahid atau *imma* seorang muqallid. Padahal pemilahan yang demikian ini adalah pemilahan yang kurang dan tidak mencukupi.

Berikut ini adalah penjelasan yang dipaparkan oleh al-Albani: "Termasuk hal yang disepakati oleh para ulama bahwa *taklid* adalah "Mengambil suatu pendapat tanpa diketahui dalilnya." Artinya taklid bukanlah berdasarkan ilmu pengetahuan. Maka atas dasar ini, para ulama menetapkan bahwa orang yang melakukan taklid tidak dinamakan orang yang alim. (al-Syathibi, 1992) Bahkan Ibnu Abdil Barr telah menukil kesepakatan tentang hal ini di dalam *Jami' Bayanil Ilmi* (II/37 dan 117), Ibnul Qoyyim dalam *I'lamul Muwaqqi'in* (III/293) dan Suyuthi serta para peneliti lainnya, hingga sebagian mereka secara berlebihan mengatakan, "Tidak ada perbedaan antara taklid terhadap hewan dengan taklid terhadap manusia."

Al-Buthi memahami bahwa ia menjadikan ijtihad sebagai sisi yang berhadapan dengan taklid, jika seseorang tidak bertaklid maka tentulah berijtihad. Sehingga ia menganggap para salafiyin mewajibkan pengikutnya untuk berijtihad baik ia seorang yang alim maupun jahil, dan ia menyatakan bahwa taklid adalah haram baik terhadap seorang alim maupun jahil.

Al-Buthi tidak menyadari bahwa selain ijtihad dan taklid, ada sisi ketiga, yaitu *ittiba'*, dan para imam telah memahami bahwa yang dimaksud dengan *ittiba'* adalah mengikut pendapat seorang imam karena kuatnya dalil, yaitu dalil menjadi acuan pertama bukannya ucapan imam itu sendiri. Maka dari sini, jelas bahwa sisi yang berhadapan langsung dengan taklid adalah *ittiba'* bukan ijtihad.

## D. KESIMPULAN

Kelompok tekstualis menyakini tiga asumsi yang dibuat oleh kelompok konservatif tentang wahyu Tuhan berikut: bahwa ia tidak diwahyukan dalam masa historis, bahwa ia dapat dipahami dengan cara yang paling baik hanya pada saat pewahyuannya, dan bahwa ia sejajar dengan tafsirnya.

Salah satu yang dapat mendekonstruksi argumen tekstualis ialah dengan kaidah-kaidah teks juga, diantaranya kaidah *al-musyarak al-lafzhî* yaitu memandang arti sebuah kata dari berbagai sisi makna bahasa, satu kata terulang berkali-kali dalam Al-Qur`an.

Bermadzhab *salafiy* adalah berkeyakinan bahwasannya para ulama salaf memiliki madzhab sendiri, keyakinan tersebut kemudian menjadikan kelompok salafiy sebagai kelompok yang eksklusif, yang menolak total realitas modern.

Madzhab salafiy seharusnya tidak ada, sebagaimana kelompok tersebut menolak dan menuding madzhab-madzhab fiqh islam sebagai sebab kemunduran umat islam.

## Daftar Pustaka

- Abdul Raziq, A. (1990). *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Mathba'ah Misriyyah.
- Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority, dan Woman*. Oneworld Publication.
- al-Buthi, M. S. R. (2000). *Al-Salafiyyah Marhalah Zamaniyah Mubarakah Laa Madzhabun Islamiyyun*. Dar al-Fikr.
- al-Syathibi,  a. I. (1992). *Al-Muwafaqat*. Dar Ibnu Affan.
- Al-Qaradhawi, Y. (2001). *Al-Shahwah al-Islamiyah bainal al-Jumud wal al-Tatharruf*. Darul al-Syuruq.
- Assegaf, H. A. (1999). *Tanaqulaat Albaniy al-Wadhihah fiima waqa'a fii ta`shiishihil Ahadis wa Tadr'ufiha min akhtha` wa Ghalaat*. An-Nawawi Press.
- Ibn Taimiyah, T. (2012). *At-Tafsir al-Kabir lil Imam al-Allamah Taqiy al-Diin Ibn Taimiyah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Imarah, M. (1986). *Al-Tafsir al-Mâriksiyyah lil Islam*. Daar Syuruq.
- Junaidi, D. (2016). *Menafsir Teks Memahami Konteks (Menelidik Akar Perbedaan Penafsiran terhadap Al-Qur`an)*. DeePublisher.
- Muhammad Husein, M. (1984). *Al-Ittijahat al-Wathaniyah fil Adabil Mu'ashir*. Muassasah al-Risalah.
- Piscatori, J. (1996). *Islamic Countries; Politik and Government*. Princeton University Press.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting to Qur`an*. Routledge.
- Wadud, A. (1999). *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Zaini, M. F. (2020). Wajah Bengis Hukum Islam dalam Tafsir Kaum Muslim Radikal. *Jurnal Kajian Hukum Islam*, 7(2), 107–125.