

METODE INTERPRETASI TEKS-TEKS AGAMA DALAM MAZHAB SALAFI SAUDI MENGENAI ISU-ISU GENDER

-137-

❖ Faqihuddin Abdul Kodir

Abstraksi

Berbeda dengan berbagai analisis (Olivetti, 2001; Abou EL-Fadl, 2004), yang menganggap metode interpretasi Mazhab Salafi Saudi sebagai penyebab dari segala praktik diskriminasi terhadap perempuan, Delong-Bas (2004) memandang Mazhab ini memiliki segala potensi teologis untuk penguatan hak-hak perempuan sebagaimana mazhab-mazhab lain di dunia Islam. Di antara kedua asumsi ini, penelitian ini menelusuri rumusan metode interpretasi Mazhab dengan mengaitkannya pada isu-isu gender kontemporer dalam berbagai pandangan ulama-ulama mereka. Penelitian ini, dengan menganalisis kaidah-kaidah interpretasi Mazhab; terutama rumusan teks otoritatif, kontra dualisme mutawatir-ahad, kritisisme Hadits, interpretasi literal atas teks, qiyas dan interpretasi berbasis akal, menyimpulkan adanya keragaman, inkonsistensi, dan kerancuan metode interpretasi Mazhab Salafi Saudi, yang sedikit banyak membuka kemungkinan negoisasi ulang, jika otoriterinisme subyek penafsir bisa dieliminasi, untuk penguatan interpretasi yang lebih mengadvokasi hak-hak perempuan.

A. LATAR BELAKANG

Sebagaimana diberitakan berbagai media masa dan menjadi pengetahuan publik dunia, perempuan Saudi sampai saat ini memiliki hak-hak sosial-politik yang teramat rendah jika dibandingkan dengan negara-negara Muslim yang lain. Mereka tidak diperkenankan memilih apalagi dipilih dalam pemilihan parlemen, dan sangat sedikit sekali yang diangkap di eksekutif. Ketika keluar rumah, mereka harus selalu tertutup rapat dan harus ditemani kerabat laki-laki yang disebut *mahram*. Bahkan ketika seorang perempuan hamil dan mau melahirkan, ia bisa menjadi masalah besar jika datang ke rumah sakit tanpa ditemani mahramnya. Mereka mengalami pemisahan jenis kelamin secara ketat di setiap ruang publik, menghadapi pembatasan hak-hak publik yang sangat

signifikan, terancam praktik-praktik *honor killing*, dan yang paling kontroversial adalah mereka dilarang menyetir mobil. Sesuatu yang tidak terjadi di negara Islam yang lain. Sekalipun Raja Abdullah pernah berjanji meloloskan petisi para perempuan untuk bisa menyetir mobil sendiri, tetapi dunia baru saja dikejutkan dengan penangkapan kembali dan penghukuman perempuan di Jeddah, September 2011 ini, karena menyetir mobil. Dia dihukum 10 kali cambukan. Kontrasnya, semua pelanggaran lalu lintas di Saudi, hanya dikenai denda materil bukan hukuman cambuk fisik.

Praktik diskriminasi ini diyakini banyak pihak dilatari model keberagaman Mazhab Salafi Saudi yang dianut Saudi Arabia dan metode interpretasi mereka yang literal dan tekstual.¹ Literalisme dan tekstualisme adalah sebuah pendekatan yang mengacu pada lafal suatu teks secara tersurat sebagaimana adanya, tanpa mengindahkan maksud-maksud tersirat dalam teks tersebut dan tanpa mengenali konteks sosial dimana teks-teks tersebut diturunkan dan disabdakan, apalagi memberi perhatian pada perubahan konteks sosial masyarakat saat sekarang ini.² Analisis ini, sekalipun bisa dianggap sebagai gambaran umum metode interpretasi Mazhab Salafi Saudi dalam berbagai pemikiran keagamaan yang mereka kembangkan, tetapi setidaknya untuk isu-isu gender masih memerlukan penelitian dan penjelasan lebih mendalam. Karena dalam setiap praktik interpretasi, selalu ada subyek-subyek yang saling berkepentingan dalam konteks budaya tertentu, baik penafsir maupun pihak yang menerima atau menjadi korban dari penafsiran.

Soraya Altorki termasuk yang menemukan adanya subyek-subyek perempuan di Saudi Arabia yang terus melakukan negoisasi-negoisasi untuk perubahan interpretasi yang hegemonik.³ Natana Delong-Bas bahkan memandang Mazhab Salafi Saudi memiliki basis pemikiran

- 1 Vincenzo Olivetti, 2001, *Terror's Source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*, (Brimingham: Amadeus Books), El-Fadl, Khaled M. Abou, 2004, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (terj.) oleh R. Cecep Lukman yasin, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta).
- 2 Lihat: Saeed, Abdullah, 2006, *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach*, (London and New York: Rotledge); dan Abdul Mustaqim, 2010, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS).
- 3 Soraya Altorki, 1986, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*, (New York: Columbia University Press).

keagamaan yang menyeimbangkan hak dan kewajiban perempuan.⁴ Pandangan kontroversial Syekh Ahmad Qasim al-Ghamidi, Direktur Lembaga Amar Ma'ruf Nahi Munkar Kota Mekkah (*Hai'ah al-Amr bi al-Ma'ruf w an-Nahy 'an al-Munkar*), bisa menjadi contoh dari adanya negosiasi di antara subyek-subyek penafsir di dalam internal Mazhab. Menurutnya, segregasi seksual yang menjadi ajaran utama Mazhab Salafi Saudi adalah warisan budaya tribal semata dan bukan dari pandangan atau hukum Islam. Ia menentang ajaran segregasi ini dengan memunculkan hadits-hadits sahih yang justru menceritakan pembaruan jenis kelamin di masa Nabi Saw. Ia juga mendukung perempuan untuk menyetir mobil sendiri, karena sama sekali tidak ada teks agama, maupun pandangan fiqh yang dilanggar.⁵

Fenomena ini, setidaknya menunjukkan bahwa baik pandangan keagamaan maupun metode interpretasi teks-teks agama Mazhab Salafi Saudi, yang dianggap literal dan tekstualis, tidak monolitik. Interpretasi sendiri, bisa dianggap sebagai proses negosiasi. Baik antara diri penafsir dengan teks itu sendiri, maupun antara penafsir dengan berbagai penafsir lain yang menjadi lawan atau mitra dalam dunia interpretasi.⁶ Dalam perspektif yang demikian, penelitian ini akan membahas metode interpretasi Mazhab Salafi Saudi terkait isu-isu gender kontemporer. Penelitian akan menelusuri keragaman metode ini pada praktik interpretasi suatu kasus atas teks tertentu. Sekecil apapun keragaman ini, atau perbedaan, perdebatan, dan bisa jadi penyimpangan dari metode standar. Melalui keragaman ini, diasumsikan bisa dimunculkan interpretasi alternatif yang sekaligus bisa menjadi media negosiasi antara berbagai pandangan keagamaan yang menjadi dasar ideologi gender di kalangan internal, atau mereka yang terpengaruh dan memberi simpati kepada Mazhab Salafi Saudi. Negosiasi yang membuka ruang transformasi keadilan gender.

4 Natana J. Delong-Bas, 2004, *Wahhabi Islam; from Revival and Reform to Global Jihad*, (Oxford and New York: Oxford University Press), hlm. 123-191.

5 Koran Okaz Saudi Arabia, 9/12/2009.

6 Hermeneutika filosofis Gadamer misalnya menegaskan adanya aktivitas negosiasi dalam proses interpretasi dengan hal-hal yang berbeda dan yang dianggap "lain". Lihat; Rees, Dilys Karen. 2003. "Gadamer's Philosophical Hermeneutics: The Vantage Points and The Horizons in Readers' Responses to an American Literature Text". *The Reading Matrix*. Vol. 3. No. 1, April, 2003.

B. TEKSTUALITAS DALAM TRADISI KESARJANAAN ISLAM

Karakter utama dari pemikiran Islam, seperti yang disinyalir Abu Zayd dan Adonis, adalah orientasi pada teks.⁷ Dalam hal ini, teks tidak hanya menjadi rujukan nilai dan rumusan *weltaunschung* umat Islam, tetapi juga menjadi bahan dasar dari perkembangan pemikiran, peradaban, dan disiplin-disiplin ilmu. Sekalipun demikian, bukan teks yang menciptakan peradaban, tetapi interaksi umat terhadap teks yang berupa interpretasi-interpretasi yang menggerakkan dan menciptakan peradaban. Dalam interaksi ini, ada stagnansi, resistensi, inovasi, juga negoisasi-negoisasi makna yang muncul dan berkembang dalam tradisi kesarjanaan Islam. Walau demikian, dengan orientasinya pada teks, kompleksitas dan pluralitas pemikiran Islam yang dominan sampai saat ini, menurut Adonis setidaknya, menjadi bersifat ideologis dan berujung pangkal pada kekuasaan. Baik orientasi teks yang cenderung untuk transformasi sosial dan pembebasan, maupun orientasi yang sebaliknya yang cenderung bersifat literal dan tekstual untuk tujuan-tujuan konservatif dan fundamentalis. Kedua kecenderungan ini, yang progresif dan yang konservatif, dalam fenomena kontemporer umat Islam menjadi ideologis dan memiliki nafsu kuasa.

Berbeda dari Adonis, bagi Abu Zayd kecenderungan ideologis justru ada pada cara pembacaan teks yang subyektif dan tidak obyektif. Metode pembacaan yang subyektif akan melahirkan interpretasi yang ideologis dan penuh nafsu kuasa. Metode ini, baik dilakukan pihak literalis konservatif maupun kontekstualis progresif, tidak membiarkan teks “apa adanya”. Yang terjadi, menurut Abu Zayd, adalah pemelintiran (*talwîn*) bukan penafsiran (*tafsîr*) atas teks untuk kepentingan ideologi masing-masing pembaca.⁸ Sementara menurut Abou El-Fadl, kecenderungan ideologis dan otoriterian justru lebih kentara ada pada model pembacaan yang lugas, tunggal dan monolit terhadap teks, sebagaimana Mazhab Salafi Saudi yang literal. Kompleksitas dan pluralitas tradisi interpretasi dalam

7 Nasr Hamid Abu Zayd, 2001, *Tekstualitas Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS; dan Adonis, 2007, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab Islam*, Yogyakarta: LKiS, terutama jilid 1.

8 Lihat: Moh. Nur Ichwan, “Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abu Zayd Theory of Qur'anic Hermenutic,” *Al-Jami'ah*, No. 65/VI/2000, hlm. 14-38; dan Sukidi, “Naşr Hāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān,” *Die Welt des Islams*, No. 49 (2009), hlm. 181-211.

tekstualitas kesarjanaan klasik justru memberikan ruang-ruang otoritas kepada banyak pihak, sehingga tidak bisa dimonopoli oleh penguasa semata. Begitupun tidak bisa dimonopoli oleh kelompok tertentu di antara masyarakat. Tradisi klasik, di mata Abou El-Fadl, telah mengajarkan kompleksitas dan pluralitas kemungkinan interpretasi atas teks. Sehingga ketika tradisi klasik ini diteruskan saat ini, ia bisa membuka ruang-ruang demokrasi interpretasi atas teks, dan bisa mengeliminir nafsu-nafsu kuasa orang atau kelompok tertentu yang memonopoli teks dan atau metode interpretasi atas teks.⁹ Pluralitas dan kompleksitas kesarjanaan klasik terlihat jelas dalam pengembangan metode interpretasi atas teks, sebagaimana bisa dibaca pada disiplin ilmu Ushul Fiqh dan ilmu Tafsir. Di dalam rumusan teks otoritatif juga mengalami perdebatan dalam kesarjanaan klasik Islam. Setelah mengalami perdebatan, secara umum al-Qur'an telah diterima seluruh ulama sebagai satu-satunya teks yang dianggap otoritatif, valid dan otentik. Teks-teks lain bisa menjadi teks rujukan hanya jika telah memperoleh otorisasi dari al-Qur'an. Seperti kasus Hadits, dalam berbagai argumen, ia diterima sebagai teks rujukan karena memperoleh justifikasi dari al-Qur'an. Begitupun teks-teks lain, bisa menjadi teks rujukan, jika dipandang ia telah memperoleh otorisasi dari al-Qur'an. Selain Hadits, teks-teks yang memerlukan otorisasi al-Qur'an untuk menjadi teks rujukan adalah pernyataan-pernyataan Sahabat Nabi Saw, pandangan ulama generasi awal, konsensus-konsensus ulama pada masa tertentu, adat istiadat, dan kesepakatan-kesepakatan perdata. Selain al-Qur'an, dengan demikian, penetapan teks rujukan dalam kesarjanaan klasik jauh dari monolitik dan tidak tunggal. Ia lebih banyak mengandung perbedaan, perdebatan, kontestasi, dan negosiasi antar ulama.

Setelah persoalan otoritas suatu teks, kesarjanaan klasik juga memperdebatkan persoalan otentisitas teks rujukan, mulai dari Hadits kemudian teks-teks lain dari Sahabat, atau Tabi'in. Problem otentisitas secara umum adalah bagaimana memastikan suatu teks benar-benar dikatakan oleh sumber awalnya. Suatu teks Hadits misalnya adalah benar-benar diucapkan oleh Nabi Saw. Problem ini telah melahirkan disiplin ilmu tersendiri (*'Ulûm al-Hadits*), untuk memastikan suatu teks Hadits, benar-benar diriwayatkan orang yang jujur, tersambung dari murid ke guru, kuat hafalan, dan

9 Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*.

terbebas dari kesalahan periwayatan, dalam setiap generasi mulai dari perawi akhir yang menuliskannya sampai perawi awal, Sahabat yang mendengar dari Nabi Saw. Secara prinsip, tuntutan metodologis ini diterima untuk menguji otentitas suatu teks Hadits, tetapi pada praktik penilaian seseorang itu dianggap jujur, benar-benar tersambung dan mendengar langsung pada guru, dan terbebas dari kesalahan, itu terjadi perbedaan kriteria antar satu ulama dengan ulama yang lain.

Karena perbedaan kriteria penentuan otentisitas ini, koleksi Hadits Imam Malik bin Anas (w. 179 H/ 795 M) dan Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 M), sedikit banyak, berbeda dari koleksi ulama yang datang belakangan, seperti Imam Bukhari (w. 256 H/870 M) dan Imam Muslim (w. 261 H/875 M). Begitupun koleksi-koleksi yang datang menyusul, yang dalam penilaian berbagai pihak lebih rendah kualitasnya dari koleksi Bukhari dan Muslim. Sekalipun demikian, tetap saja koleksi-koleksi Hadits para Imam Hadits, terutama Abu Dawud (w. 275 H/889 M), an-Nasa'i (303 H/915 M), at-Turmudzi (279 H/892 M), Ibn Majah (273 H/887 M), al-Baihaqi (w. 458 H/1066 M), secara umum diterima sebagai kitab-kitab rujukan Hadits. Tetapi penerimaan ini tentu dengan menyisakan perbedaan dan perdebatan terutama terhadap satuan-satuan teks Hadits yang terkandung di dalam kitab-kitab ini.¹⁰ Problem otentisitas juga melahirkan berbagai pandangan-pandangan yang bisa bertentangan satu sama lain mengenai isu-isu tertentu dalam hal aqidah, ibadah, maupun mu'amalah. Sikap ulama fiqh juga beragam dalam kaitannya terhadap jenis hadits tertentu, sekalipun sepakat untuk menganggap konsep besar Hadits sebagai teks rujukan yang otoritatif. Kebanyakan ulama tidak menerima hadits *ahad* untuk hal-hal menyangkut keyakinan agama, tetapi masih ada sebagian ulama yang tetap menerimanya. Kebanyakan ulama fiqh misalnya tidak mau menerima hadits *dhaif*, tetapi masih ada sebagian yang

10 Bahkan sampai saat ini, ulama masih memperdebatkan otentisitas teks-teks hadits tertentu bukan secara keseluruhan, yang terdapat dalam koleksi Bukhari dan Muslim, apalagi dalam koleksi-koleksi yang lain. Nasiruddin al-Albâni (w. 1999) misalnya, tokoh ulama pendukung Mazhab Salafi Saudi kontemporer, telah melakukan kajian otentisitas kembali terhadap teks-teks hadits tertentu, sehingga hadits yang dianggap sahih, atau hadits yang dha'if, di mata ulama hadits masa lalu bisa sebaliknya di mata al-Albâni. Lihat: Amin, Kamaruddin. 2004. "Nasiruddin al-Albani on Muslim's Sahih: A Critical Study of His Method". *Islamic Law and Society*. 11. 2. hlm. 149-176.

lebih memilihnya daripada menggunakan *qiyas*. Imam Syafi'i (w. 204 H/820 M) tidak mau menerima hadits *mursal* (yang tidak menyebutkan periwayat dari generasi sahabat Nabi Saw), tetapi Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M) tetap menerimanya. Imam Malik bin Anas (w. 179 H/792 M) tidak mau menerima hadits yang bertentangan dengan tradisi penduduk Madinah, tetapi ulama lain seperti Imam Syafi'i justru menolak tradisi ini jika bertentangan dengan teks hadits.

Imam Abu Hanifah termasuk ulama yang menambahkan syarat-syarat, lebih dari sekedar persoalan kejujuran dan kemampuan hafalan periwayat, dalam menerima otoritas dan otentisitas suatu hadits. Di antaranya, setiap periwayat harus konsisten dengan isi hadits yang diriwayatkan. Jika periwayat mengamalkan hal yang berbeda dari yang diriwayatkannya, maka teks hadits yang diriwayatkannya itu tidak bisa diterima. Isi hadits juga bukan merupakan berita publik yang seharusnya diketahui jumlah banyak dari masyarakat, tetapi hanya diriwayatkan oleh satu atau dua orang. Hadits mengenai sesuatu yang membatalkan wudhu, jika hanya diriwayatkan satu periwayat saja pada masa Nabi Saw, padahal masalah ini perlu diketahui banyak orang karena menyangkut hal yang bersifat publik, maka tidak bisa diterima. Imam Abu Hanifah juga mengharuskan periwayat sebagai orang yang cerdas dalam hal fiqh, jika masalah yang diriwayatkannya terkait masalah-masalah fiqh. Jika tidak, maka teks hadits yang diriwayatkannya tidak bisa diterima. Karena itu, jika ada teks hadits yang bertentangan dengan *qiyas* secara nyata, maka teks hadits bisa tidak diterima.¹¹

Di samping persoalan otoritas dan otentisitas suatu teks teks rujukan, tekstualitas dalam kesarjanaan klasik membicarakan lebih panjang lagi soal metode interpretasi untuk memahami makna-makna teks tersebut. Dalam diskursus interpretasi Islam, baik tafsir maupun fiqh, praktik penafsiran berawal dari keinginan untuk merujuk segala persoalan kehidupan terhadap teks-teks dasar. Tetapi ketika konteks berbeda, atau menghadapi kasus-kasus lain yang sama sekali baru; persoalan kemudian muncul tentang bagaimana perujukan terhadap teks tersebut harus dilakukan. Di sini kemudian dikenalkan terminologi *ijtihad*, yang secara literal berarti upaya sungguh-sungguh, dalam memahami teks untuk menemukan

11 Kamali, Mohammad Hashim. 2001. *The Principles of Islamic Jurisprudence*, (Kuala Lumpur: Pelanduk), pp. 74-76.

makna yang bisa dikaitkan antara kasus yang tersurat dalam teks dengan kasus-kasus atau konteks yang sama sekali baru.¹²

Ada dua pendekatan interpretasi yang pertama kali muncul yang masih berpengaruh sampai sekarang; satu yang bersandar pada teks rujukan (*tafsir bin-naql*) dan yang lain yang bertumpu pada akal pikiran (*tafsir bil-'aql*). Kedua pendekatan ini menghiasi perdebatan kesarjanaan klasik dalam segala bidang ilmu. Para ulama penganjur "tafsir bin-naql", yang dikenal juga dengan "ahl al-hadits", atau kelompok hadits, juga "ahl al-atsar", atau kelompok yang bersandar pada warisan, memiliki ciri khas pendekatan tersendiri dalam memahami teks-teks rujukan, yang berbeda dari penganjur "tafsir bil 'aql", atau "tafsir bi ar-ar'yi". Jika mengambil contoh tafsir "bin-naql" yang pertama muncul yaitu ath-Thabari (w. 310 H/923 M), maka setiap makna ayat akan dijelaskan melalui pemaparan dari berbagai teks-teks rujukan pembantu; baik dari ayat-ayat yang lain, teks-teks Hadits, terutama pernyataan para Sahabat, Tabi'in, murid-murid mereka, dan juga teks-teks yang biasa disebut sebagai *Israiliyat*.¹³ Teks-teks pembantu ini bisa mendatangkan beragam makna, yang dekat dan juga yang jauh dari literal ayat. Teks-teks ini bisa bertentangan satu dengan yang lain. Karena itu, ath-Thabari sendiri biasanya akan mengevaluasi dan memilih salah satu teks pembantu, atau gabungan teks-teks pembantu, sebagai teks yang otoritatif untuk menjelaskan ayat yang sedang dibicarakan. Dalam beberapa kasus, ath-Thabari tidak melakukan evaluasi dan seleksi atas teks-teks pembantu itu. Sehingga, para pembaca dibiarkan untuk melakukan evaluasi dan memilih mana yang dianggap paling otoritatif dari teks-teks pembantu yang dipaparkan. Dus, *tafsir bin-naql* jauh dari sesuatu yang monolit atau tunggal. Dia menghadirkan berbagai tawaran teks yang bisa dirujuk untuk menafsirkan suatu ayat. Dalam tawaran ini ada perbedaan dan pertentangan, sehingga memerlukan pendekatan rasio (*tafsir bil-'aql*) tertentu untuk mengambil keputusan yang paling otoritatif dalam menentukan makna suatu teks.

12 Ash-Shahrestāni, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, 1992, *al-Mīlāl w al-Niḥāl*, ed. Aḥmad Fahmī Muḥammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), hal. 210.

13 Tentang makna-makna istilah *israiliyat* yang berkembang dalam tradisi tafsir, lihat: Tottoli, Roberto, 1999, "Origin and Use of the Term *Isrā'iliyyāt*' in Muslim Literature", in: *Arabica*, T. 46, Fasc. 2 (1999), hlm. 193-210.

Pada perkembangannya, interpretasi yang pada awalnya inter-teks dan antar teks-teks dasar, kemudian lebih banyak mendasarkan pada kreativitas akal pikiran manusia. Imam Syafi'i (w. 204 H/820 M) mengenalkan konsep interpretasi analogis (*qiyâs*), sebelumnya Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M) mengenalkan 'pilihan akal terbaik' (*istihsân*), dan Imam Malik bin Anas (w. 179 H/796 M) menawarkan konsep 'kemaslahatan yang tersirat' (*maslahah mursalah*). Metode dan pendekatan ini selanjutnya dikembangkan dalam konsep-konsep yang lebih kompleks, yang oleh Imam al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) dikenalkan dengan metode 'tujuan-tujuan dasar syari'at' (*maqâshid asy-syari'ah*). Konsep ini terus bergulir dan dikembangkan berbagai ulama fiqh dan tafsir, sampai pada puncaknya Najm ad-Dîn ath-Thûfy (w. 716 H/1316 M) dari Mazhab Hanbali, yang dikenal tekstualis dan literal dari kelompok penganjur "tafsir bin-naql" menganggap kemaslahatan sebagai maksud utama seluruh teks-teks agama, sehingga ia harus selalu didahulukan dari semua makna yang terkandung dalam teks.¹⁴ Perkembangan metode dan pendekatan interpretasi yang lebih mengedepankan rasionalitas atas teks-teks dasar dalam Islam selalu diperhadapkan dan dipertentangkan dengan metode dan pendekatan yang lebih tekstual dan literal. Ketika Imam Abu Hanifah mengenalkan *istihsân*, Imam Syafi'i memprotesnya sebagai kebablasan, dan sebagai gantinya mengenalkan pendekatan interpretasi analogis, atau *qiyas*, dengan memastikan adanya sebab hukum dalam obyek yang disebut teks untuk diterapkan pada obyek hukum yang tidak disebut teks dengan hukum yang sama karena memiliki sebab yang sama. Tetapi qiyas pun, di mata Ahmad bin Hanbal, murid Imam Syafi'i sendiri, dianggap terlalu bergantung pada akal dan bukan pada teks. Ia kemudian menerima qiyas dengan setengah hati, bahkan mendahulukan hadits dha'if daripada qiyas. Ibn Hazm (w. 456 H/1054 M) termasuk salah seorang ulama yang sangat keras menentang pendekatan qiyas dalam interpretasi teks-teks agama. Pendekatan literal dan tekstual pada praktiknya selalu dihadirkan untuk diperhadapkan dan mengkonter setiap sesuatu yang dianggap baru dalam diskursus metode dan pendekatan interpretasi dalam Islam. Tetapi pendekatan literal dan tekstual, pada kenyataannya dalam sejarah perkembangan diskursus interpretasi tidaklah tunggal dan tidak monolit. Dalam pendekatan tekstual

14 Zayd, Mustafâ, 1964, *al-Maslahah fi al-Tashrî' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Tûfî*, (Cairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî).

misalnya, ada perdebatan bagaimana mempertemukan ayat-ayat yang secara lahir bertentangan, antara al-Qur'an dan Hadits yang secara lahir bertentangan, antara satu teks dengan teks Hadits yang lain, antara berbagai perawi yang berbeda satu dari yang lain, dan dalam penafsiran antara teks yang umum ('*amm*) dengan teks yang khusus (*khâss*), antara makna lahir menurut pakar bahasa tertentu dengan pakar yang lain. Tafsir Muqatil bin Sulyman (w. 150 H/767 M) dan Tafsir ath-Thabari (w. 310 H/923 M), sebagai contoh generasi awal tafsir tekstual dan literal, sarat dengan berbagai pandangan yang beragam dalam menafsirkan satu ayat, bahkan satu kata dalam ayat.

Dalam kesarjanaan klasik, ada kompleksitas dan kekayaan pembahasan metode interpretasi yang dikembangkan kreasi ijtihad akal manusia. Di tangan ulama abad kelima dan keenam hijriah (kesebelas dan keduabelas masehi), ijtihad metodologi ini telah sampai pada pertimbangan-pertimbangan keadilan dan keamslahatan publik sebagai dasar rumusan fatwa-fatwa keagamaan dan hukum Islam. Bahkan pendekatan literal dan tekstual sekalipun, telah menghadirkan varian dan pluralitas pandangan, pendekatan, maupun metode dalam praktik interpretasi teks-teks rujukan, dan kompleksitas yang tidak sederhana. Dari kelompok ulama penganjur teks dan pendekatan literal, juga lahir ulama seperti Abu al-Wafa bin Aqil (w. 513 H/1119 M), Najmuddin ath-Thufi (w. 716 H/1316 M), dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (w. 751/1350 M) mengaitkan Syari'ah Islam dengan isu-isu keadilan, kemaslahatan, dan kerahmatan manusia, terutama dalam kaitannya dengan persoalan ekonomi, sosial, dan politik.¹⁵ Persoalannya adalah kemudian bagaimana sikap yang diambil dalam memandang variasi dan pluralitas ini; berhenti pada masa lalu saja, atau justru menumbuhkan kreatifitas pemikiran sebagaimana yang menjadi semangat masa lalu menumbuhkan berbagai rujukan tafsir dan pandangan-pandangan.

C. TEKSTUALISME MAZHAB SALAFI SAUDI

Saya dalam pembahasan ini cenderung memilih istilah "Salafi Saudi", daripada istilah-istilah lain yang digunakan beberapa

15 Lihat: Masud, Muhammad Khalid, 1977, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shaṭībī's Life and Thought*, (Islamabad: Islamic Research Institute); dan Al-Raysuni, Ahmad, 1426/2005, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, (London and Washington: IIIT).

peneliti lain seperti istilah “Wahabi”, “Wahabi-Saudi”, “Wahabi-Hanbali”, “Salafi Radikal”, atau “Salafi” saja. Istilah “Wahabi” adalah istilah yang paling terkenal di kalangan para peneliti, untuk menyebut model keberagamaan yang dikenalkan Muhammad bin Abdul Wahhab (w. 1206 H/ 1792M) dan kemudian dianut secara resmi oleh Negara Saudi Arabia. Tetapi, di mata para penganut pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab, istilah “Wahabi” dianggap mendiskreditkan, pejoratif, dan tidak mencerminkan keutuhan dan orisinalitas keislaman mereka. Istilah “Salafi” lebih diterima mereka, dan dipergunakan untuk menunjukkan identitas dan metode interpretasi mereka. Kata “Salaf”, asal dari istilah “Salafi”, secara bahasa berarti orang terdahulu. Lawannya adalah kata “Khalaf”, yaitu orang terkemudian. Kata “Salafi”, dengan demikian, berarti orang yang merujuk atau mengikuti “orang-orang terdahulu”. Yaitu umat Islam generasi tiga abad pertama dalam Islam, masa Nabi Saw, Sahabat, Tabi'in dan Tabi' Tabiin. Saya tambahkan istilah “Salafi Saudi”, untuk melokalisir pembahasan, dan untuk membedakan dari “Salafi Reformis” Muhammad Abduh (w. 1905) dan Muhammad Rashid Rida (w. 1935) di Mesir,¹⁶ dan “Pesantren Salaf” di Indonesia yang keduanya sama sekali berbeda dengan “Salafi Saudi”.¹⁷ Mazhab Salafi Saudi ini muncul di kalangan para penganut Islam Sunni, tetapi mayoritas ulamanya pada saat kemunculan Muhammad bin Abdul Wahhab justru menolak dan menganggapnya sebagai penyimpangan dari Ahli Sunnah wal-Jama'ah. Mereka sendiri mengklaim sebagai kelompok yang selamat (*firqah najiyah*) dan pewaris Ahli Sunnah wal Jama'ah. Doktrin utama mereka adalah tauhid, pengeesan Allah Swt. Dengan doktrin tauhid ini, Salafi Saudi melakukan gerakan pemurnian dengan mengembalikan Islam hanya pada apa yang

16 Mengenai penggunaan istilah Salaf, Salafi, dan Salafiyah, di dunia Muslim modern, khususnya Timur Tengah, lihat: Muhammad Immarah, 1994, *as-Salafiyah*, Tunis: Dar al-Ma'arif; dan Muhammad Fathi Utsman, 1993, *as-Salafiyah fi al-Mujtama'at al-Mu'asirah*, Kuwait: Dar al-Qalam.

17 Ada blog website yang menggunakan nama “Salafy Indonesia” yang isinya justru melakukan kritik terhadap gerakan keagamaan yang mengatasnamakan diri mereka sebagai “Salafi” dari Saudi Arabia, atau yang disebut oleh pengelola web ini sebagai “Wahabisme”. Nama “Salafy Indonesia” sepertinya dipakai pengelola blog ini justru dengan maksud untuk merebut istilah “Salafi” dari gerakan keagamaan di Saudi Arabia yang memakai istilah “Salafi” secara salah dalam pandangan mereka. Alamat blog ini adalah: <http://salafyindonesia.wordpress.com>.

mereka sebut sebagai asli dan otentik. Yaitu yang disampaikan Allah dalam al-Qur'an, Nabi Saw dalam hadits-hadits, serta teladan para Sahabat, Tabi'in dan Tabi' Tabi'in. Teladan yang dimaksud adalah pemahaman secara literal terhadap teks, baik al-Qur'an maupun Hadits. Mereka menolak segala bentuk pembaruan agama, baik aqidah, ibadah, maupun pemikiran-pemikiran Islam. Segala hal yang menurut mereka dimungkinkan akan merusak doktrin tauhid harus dilawan dan dihancurkan. Karena itu, mereka tidak segan-segan untuk merusak seluruh situs keagamaan, seperti kuburan Nabi Saw, para sahabat dan para wali, yang dianggap mereka telah disucikan umat Islam. Salafi Saudi menolak secara keras bergabung dalam atau menerima mazhab-mazhab kalam atau teologi, sekolah-sekolah pemikiran filsafat, apalagi tarikat-tarikat tasawuf.

Mazhab Salafi Saudi merupakan fenomena kontemporer yang masih bisa ditarik ke belakang, khususnya ke pendiri Muhammad bin Abdu Wahhab (w. 1206 H/1792 M) yang bermazhab Hanbali. Ia juga banyak merujuk banyak tokoh dan ulama Mazhab Hanbali, yang juga satu sama lain ada perbedaan, ragam pemikiran, pandangan, dan metode interpretasi yang dikembangkan. Tetapi ada karakter-karakter dasar yang membedakan mazhab ini, dari mazhab-mazhab lain, seperti Hanafi, Maliki, dan Syafi'i. Mazhab Hanbali di tangan Muhammad bin Abdul Wahhab juga secara jelas memiliki pengaruh pada jejak-jejak Ibn Taymiyah (w. 728 H/1327 M) dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H/1350 M), sekalipun tidak mengadopsi sepenuhnya pemikiran kedua tokoh ini. Mazhab Hanbali, terutama melalui tokoh-tokoh ini, secara jelas meletakkan otoritas pada teks-teks lebih dari yang dilakukan mazhab yang lain. Hadits menjadi teks yang tidak hanya dirujuk dalam merumuskan ajaran keagamaan, tetapi menjadi penilai dan pemutus dari semua rumusan interpretasi, pemikiran, dan praktik-praktik kehidupan. Karena itu mereka dikenal dengan istilah *Ahl al-Hadits*, atau pengikut dan pembela Hadits. Mazhab ini juga memberikan otoritas pada pandangan-pandangan Sahabat dan murid-murid Sahabat sebagai teks rujukan yang sah setelah al-Qur'an dan Hadits. Karena itu, mereka menyebut diri mereka sebagai pengikut Salaf, atau "Mazhab Salafi", yaitu generasi Sahabat dan murid-murid Sahabat.¹⁸

18 Lihat: Abu Zahrah, Muhammad, 1974, *Ibn Hanbal: Hayâtuhû wa 'Asruhû-
Arâ'uhû wa Fiqhuhû*, (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi).

Tekstualisme Mazhab Salafi Saudi memiliki karakter-karakter dasar yang secara umum bisa disimpulkan dalam lima hal berikut; pertama bahwa teks-teks rujukan yang otoritatif tidak terbatas hanya pada al-Qur'an dan Hadits semata, tetapi juga pandangan Sahabat, Tabi'in, bahkan murid-murid Tabiin. Kedua, bahwa otoritas hadits mutawatir adalah sama dengan ahad, dan karena itu, semua hadits yang dinilai sahih dianggap setara dengan al-Qur'an. Ketiga, kritisisme Hadits dalam ilmu Hadits menjadi penentu penerimaan dan penolakan suatu hadits, tanpa ada pertimbangan-pertimbangan lain sebagaimana ditemukan dalam mazhab-mazhab fiqh. Keempat, sikap mereka yang tegas dalam membatasi dari penggunaan qiyas, dan segala jenis interpretasi berbasis akal pikiran maupun pengalaman-pengalaman spiritual. Kelima, metode interpretasi mereka yang sangat literal terhadap teks-teks agama, baik al-Qur'an maupun Hadits.¹⁹

Mazhab Salafi Saudi sendiri, baik pendiri, penerus, maupun ulama kontemporer sangat sedikit sekali mendiskusikan metode interpretasi atas teks, sebagaimana yang dilakukan para ulama fiqh dalam karya-karya Ushul Fiqh mereka. Dalam konteks karya-karya terkait teori tekstualisme dan metode interpretasi, Muhammad bin Abdul Wahhab menulis beberapa halaman mengenai empat kaidah interpretasi, yang sering menjadi rujukan Mazhab Salafi Saudi. Ini karya yang sangat kecil dan sederhana.²⁰ Dalam karya ini, Ibn Abdul Wahhab menjelaskan mengenai empat kaidah interpretasi yang harus diaplikasikan dalam segala disiplin ilmu; tafsir, hadits, maupun fiqh. Yaitu, 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

19 *Ibid*; dan Muhammad Immarah, *as-Salafiyah*.

20 Muhammad bin Abdul Wahhab, *Arba'u Qawâ'id Tadûru 'alaihâ al-Ahkâm wa Yalîha Nubdzat fi-ittibâ' an-Nushûsh ma'a-ihirâm al-'Ulamâ*, diakses dari: Di antara ulama kontemporer Mazhab Salafi yang banyak mendiskusikan metode interpretasi Mazhab Salafi Saudi ini adalah Muhammad Nasîr al-Dîn al-Albâni (w. 1999). Dia menulis berbagai makalah terutama terkait dengan otoritas Hadits dalam praktik interpretasi al-Qur'an dan fatwa-fatwa keagamaan. Di antaranya adalah makalah-makalah, yang berjudul *Kayfa Yajibu an Nufassira al-Qur'an, al-Hadîts Hujjatun binafs*

memakruhkannya. *Ketiga*, meninggalkan dalil yang sudah jelas, dan mengambil dalil dari ungkapan yang samar (*mutasyabih*) adalah cara yang dilakukan kelompok sesatu seperti kelompok Rafidhah dan Khawarij. Yang wajib bagi muslim adalah mengikuti teks yang jelas (*muhkam*). Jika mengetahui makna yang mutasyabih dan menemukannya, tidaklah boleh menyelisihi yang muhkam, sebaliknya harus menyesuaikan dengan yang *muhkam*. 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*."

Di antara ulama kontemporer Mazhab Salafi yang banyak mendiskusikan metode interpretasi Mazhab Salafi Saudi ini adalah Muhammad Nasîr al-Dîn al-Albâni (w. 1999). Dia menulis berbagai makalah terutama terkait dengan otoritas Hadits dalam praktik interpretasi al-Qur'an dan fatwa-fatwa keagamaan. Di antaranya adalah makalah-makalah, yang berjudul *Kayfa Yajibu an Nufassira al-Qur'an, al-Hadîts Hujjatun binafsihî fî al-'Aqâ'id wa al-Ahkâm, Manzilat as-Sunnah fi al-Islâm*, dan *Fiqh al-Wâqî'*.²¹ Makalah-makalah ini secara umum menegaskan keharusan interpretasi al-Qur'an berbasis Hadits, keharusan kritisisme Hadits, bahwa Hadits setara dengan al-Qur'an, tidak ada dikhotomi mutawatir untuk aqidah dan ahad untuk ibadah, tidak ada otoritas untuk hadits dhaif, dan bahwa ilmu-ilmu lain seperti teknologi, kedokteran, apalagi sosiologi dan yang lain hanya sekunder dalam proses interpretasi dan tidak boleh bertentangan dengan literal ayat al-Qur'an dan teks Hadits. Syekh Muhammad bin Salih Al-Utsaimin (w. 2001) juga menulis buku tipis dan kecil, berjudul *al-Ushûl min 'Ilm al-Ushûl*, berisi ringkasan-ringkasan pembahasan Ushul Fiqh. Dalam buku ini ada pembelaan karakter-karakter dasar interpretasi Mazhab Salafi Saudi, tetapi sangat singkat dan tidak ada diskusi yang memadai.²²

Sekalipun Mazhab Salafi Saudi berusaha keras untuk terikat dengan kelima karkater di atas, tetapi perbedaan cara pandang di antara mereka tidak bisa dielakkan dan bisa terlihat dalam detail pembahasan terutama praktik fatwa-fatwa mereka. Jika kerangka Mazhab ini diperluas, yaitu menjangkau ulama-ulama rujukan dai

21 Semua makalah ini bisa diakses di: www.al-mostafa.com

22 Buku ini diterbitkan Dar al-Iman, Iskandariyah-Mesir, tahun 2001.

Mazhab Hanbali seperti Ibn Hanbal (w. 310 H/ 923 M) sendiri, Ibn Ibn Taymiyah (w. 728 H/1327 M) dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H/1350 M), maka spektrum perbedaan, perdebatan, dan kompleksitas bisa menjadi lebih luas. Tekstualitas al-Qur'an dan Hadits sebagai rujukan misalnya, pada praktiknya, terjadi perdebatan; hadits seperti apa, dan apa saja yang bisa dianggap Hadits. "Slogan kembali merujuk pada al-Qur'an dan Hadits" dengan menolak segala perkataan selain keduanya, tidak sepenuhnya ketat, karena dalam slogan ini juga memasukkan pernyataan Sahabat, Tabi'in, dan bahkan murid-murid Tabi'in sebagai teks-teks yang bisa dirujuk dan dijadikan dasar penetapan suatu interpretasi atau fatwa hukum. Dalam pernyataan Ibn al-Qayyim, rujukan hukum Islam adalah al-Qur'an, Hadits, pernyataan Sahabat, pernyataan Tabi'in, bahkan fatwa generasi paska Tabi'in. Karena mereka yang berada pada generasi ini, menurut Ibn al-Qayyim, memiliki keimanan, keutamaan, dan komitmen yang jauh lebih tinggi dan lebih baik dari generasi yang datang kemudian.²³ Sekalipun banyak mengambil dari Mazhab Hanbali misalnya, banyak ulama Salafi Saudi yang memproklamasikan tidak terikat dengan pandangan-pandangan Imam Ahmad bin Hanbal, tidak juga pada ulama-ulama mereka. Ini dilakukan, karena ada perbedaan-perbedaan dalam praktik interpretasi tertentu. Biasanya mereka beralasan, mengikut kebenaran lebih utama daripada mengikuti Imam Ahmad bin Hanbal. Tetapi kebenaran yang dimaksud adalah pemahaman mereka sendiri atau setidaknya sikap mereka terhadap teks-teks yang dirujuk. Sikap terhadap hadits dha'if misalnya, berbeda antara satu ulama ke ulama yang lain. Ulama Salafi awal sangat bergantung pada hadits dha'if, tetapi Salafi Saudi kontemporer justru menjadikan sikap "anti hadits dha'if" sebagai identitas yang membedakan diri mereka dari umat Islam yang lain. Sekalipun pada praktiknya, menilai suatu hadits sebagai dha'if atau lemah, juga didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan yang sangat dimungkinkan bisa berbeda antara satu ulama dengan ulama yang lain. Persoalan kritisisme Hadits sangat kompleks, terutama mengenai kesepakatan syarat-syarat suatu teks dianggap sah, atau sebaliknya dianggap dha'if. Di samping persoalan banyak riwayat-riwayat Hadits, atau redaksi-redaksi yang berbeda satu dari yang lain. Karena itu, sikap untuk menerima semua hadits sah, dan menolak semua hadits

23 Ibn al-Qayyim, *l'lam al-Muwaqqi'in*, juz 1, hlm. 28; dan juz 4, hlm. 118.

dha'if, adalah pada praktiknya tidak sederhana, tidak tunggal, dan tidak bisa menutup perbedaan sama sekali. Termasuk dalam satu mazhab Salafi, apalagi di antara berbagai mazhab. Belum lagi soal makna-makna yang terkandung dari teks tersebut, sekalipun sepakat harus mengaplikasikan "metode literal" bukan yang kiasan dan alegoris. Hal yang sama juga terjadi pada sikap untuk menerima semua pandangan Sahabat dan Tabiin sebagai teks-teks rujukan, selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadits. Bagaimana memastikan bahwa suatu teks benar-benar merupakan pandangan Sahabat dan atau Tabiin? Bagaimana jika pandangan itu berbeda dan bertentangan satu dari yang lain?

Sekalipun Albani 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 hadits. Ia menilai Ibn Abdul Wahhab telah menggunakan hadits dhaif dalam tawasil. Sesuatu yang sangat fatal dalam prinsip tauhid dan metode interpretasi Salafi Saudi.²⁴ Ibn Abdul Wahhab juga diriwayatkan pernah menentang pandangan Khalifah Abu Bakr ra terkait persoalan pembagian zakat, karena dianggap bertentangan dengan teks al-Qur'an atau Hadits.²⁵ Pertanyaannya, bagaimana dengan ideologi mereka bahwa Sahabat lebih paham tentang arti al-Qur'an dan Hadits daripada generasi-generasi setelah mereka? Apakah Ibn Abdul Wahhab yang hidup ratusan tahun setelah Abu Bakr ra lebih paham? Ataukah ada kaidah-kaidah lain untuk menentang pandangan Sahabat? Ataukah sesungguhnya "teks Sahabat" tidak sebagaimana dirumuskan Mazhab Salafi Saudi sebagai teks rujukan? Hal yang sama juga berlaku untuk isu-isu dan kaidah-kaidah lain dalam interpretasi Mazhab Salafi Saudi atas teks-teks rujukan. Soal metode interpretasi berbasis akal pikiran juga sama, terutama dalam kaitannya dengan konsep masalah sebagai basis interpretasi teks. Pernyataan-pernyataan Abu al-Wafa bin Aqil (w. 513 H/1119 M), Najmuddin ath-Thufi (w. 716 H/1316 M), dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (w. 751/1350 M) sangat jelas mengaitkan Syari'ah Islam dengan isu-isu keadilan,

24 Nasiruddin Al-Albani, 2002, "Ta'liq 'ala Maqâl ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhâ min al-Harakât al-Ukhrâ", dalam Syekh 'Id Abbâs, ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhâ min al-Harakât al-Ukhrâ, (Iskandariyah: Dar al-Iman), hlm. 27-35.

25 Delong-Bas, Wahhabi Islam, hlm. 102.

kemaslahatan, dan kerahmatan manusia, terutama dalam kaitannya dengan persoalan kehidupan sosial-politik. Secara diskursus, metode yang tekstual dan literal dalam interpretasi teks juga menghadirkan keragaman, perbedaan, dan perdebatan. Perbedaan ini terjadi besar kemungkinan karena proses pertemuan, dialog, dan negoisasi-negoisasi. Baik pertemuan dengan kondisi dan konteks yang berbeda-beda, argumentasi-argumentasi lain, terutama metode dan interpretasi yang dikembangkan mazhab-mazhab lain. Mazhab Salafi Saudi tentu memiliki karakter-karakter dasar interpretasi, yang bisa dirunut ke belakang sebagai benar-benar pandangan orang-orang salaf tertentu, tetapi juga memiliki penyimpangan atau perbedaan dari karakter tersebut. Fatwa-fatwa ulama Mazhab mengenai isu gender kontemporer, di samping memperlihatkan secara jelas keterikatan mereka dengan kaidah-kaidah interpretasi mereka, juga sedikit banyak memperlihatkan sisi lain; perdebatan, perbedaan, penyimpangan, dan kerancuan-kerancuan tertentu. Isu-isu Gender dalam Interpretasi Mazhab Salafi Saudi Isu gender adalah isu yang melekat pada setiap orang dengan identitas jenis kelamin tertentu dalam relasinya dengan jenis kelamin yang lain. Isu-isu ini menyangkut setiap orang, laki-laki maupun perempuan, dan banyak sekali sejak seseorang itu lahir sampai meninggal dunia. Tetapi isu-isu ini lebih banyak mengenai perempuan, karena sampai saat ini mereka masih didefinisikan secara sosial sebagai manusia yang selalu dikaitkan dengan laki-laki. Berbeda dengan laki-laki yang dinilai secara mandiri dan terpisah dari perempuan, kecuali untuk hal-hal yang sangat spesifik. Setiap fatwa keagamaan, karena itu, sesungguhnya bisa dilihat sebagai isu gender, ketika ia dilihat dalam sebuah kerangka analisis relasi antara laki-laki dan perempuan. Tetapi secara lebih khusus, Mazhab ini memiliki pandangan-pandangan mengenai kedudukan perempuan dan relasinya dengan laki-laki, fitnah tubuh perempuan, domestifikasi dan hak-hak publik perempuan, yang dianggap banyak analisis sebagai diskriminatif.

Fatwa-fatwa dan pandangan-pandangan keagamaan ulama Mazhab Salafi, sejak pendirinya Muhammad bin Abdul Wahhab sampai akhir abad dua puluh telah dibukukan dalam kitab "Ad-Durar as-Saniyyah fi al-Ajwibah al-Najdiyah" yang berjumlah 16 jilid. Di jilid yang ke-16 ini, ada pernyataan tegas dari tiga tokoh ulama Mazhab yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan di mata Hukum Islam sama sekali tidak setara. Ketiga ulama tersebut adalah

Syekh Abdullah bin Muhammad bin Humaid (w. 20/11/1402),²⁴ Muhammad bin Ibrahim bin Abdullatif (w.1389H), Syekh Abdullah bin Sulaiman bin Humaid (w. 3/6/1404).²⁶

Menurut mereka, Islam secara tegas dan jelas menganggap laki-laki lebih tinggi kedudukan dan lebih berhak dalam banyak hal dibandingkan dengan perempuan. Dalam pandangan Mazhab ini, setidaknya berdasarkan pada pernyataan ketiga ulama tersebut, perempuan dan laki-laki tidak setara di mata Islam, atau di depan hukum Islam. Epistemologi ideologi ini, dalam analisis feminis, secara diskriminatif menganggap laki-laki adalah makhluk yang lebih utama dari perempuan, dan secara jelas perempuan diposisikan sebagai subordinat terhadap laki-laki. Jika ideologi ini menjadi cara pandang, maka hampir semua interpretasi atas teks-teks akan mengarah untuk memastikan kesimpulan-kesimpulan diskriminatif ini. Pandangan-pandangan hukum juga sudah bisa dipastikan akan terlahir timpang dan tidak memihak pada perempuan.²⁷ Di samping individu-individu yang kerap memberikan pandangan hukum dan fatwa keagamaan, seperti Syekh 'Abd al-'Azîz bin Bâz (w. 1999), dan Muhammad Salih al-'Uthaymin (w. 2001), juga ada Badan Negara yang secara resmi mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan. Badan ini pertama kali didirikan melalui Surat Keputusan Raja pada Tahun 1971, dengan nama Badan Negara Urusan Pengetahuan dan Fatwa Keagamaan (al-Lajnah ad-Da'imah fi al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta). Badan ini diketuai ulama yang menjabat Mufti Kerajaan Saudi Arabia, dan beranggotakan para ulama yang berhaluan Salafi Saudi. Sejak tahun 1975, Badan ini dipimpin Syekh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz sekaligus Mufti Kerajaan. Kepemimpinan bin Baz baru digantikan setelah kewafatannya pada Tahun 1999, digantikan wakilnya, yaitu Syekh Abdul Aziz bin Abdullah Alu asy-Syaikh. Badan Negara ini bekerja mengeluarkan berbagai fatwa-fatwa keagamaan menyangkut berbagai hal, aqidah, ibadah, mu'amalah, dan segala urusan-urusan kecil dalam kehidupan. Urusan-urusan yang terkait

26 Abdurrahman bin Muhammad an-Najdi, 1999, *Ad-Durar as-Saniyyah fi al-Ajwibah an-Najdiyah; Majmû'ah Rasâ'il wa Masâ'il 'Ulamâ Najd al-A'lâm min 'Asr asy-Syaikh Muhammad ibn Abdul Wahhâb ilâ 'Asrinâ hâdzâ*, (TT, TP), juz 16, hlm. 39-45.

27 Untuk memahami ideologi gender dalam kaitannya dengan tradisi keagamaan Islam bisa dibaca: Fadwa Malti-Douglas, 1991, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, p. 51 (Princeton, NJ: Princeton University Press).

dengan perempuan, atau relasi laki-laki dan perempuan, termasuk yang mendapat porsi fatwa yang cukup besar. Fatwa-fatwa kontemporer dari Badan Negara, al-Lajnah ad-Da'imah fi al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta, sebagian telah dibukukan oleh Khalid al-Juraisi dengan judul "al-Fatawa asy-Sayr'iah fi al-Masa'il al-'Asriyah min Fatawa 'Ulama al-Balad al-Haram". Buku ini diterjemahkan ke Bahasa Indonesia dengan judul "Fatwa-fatwa Terkini", diterbitkan Darul Haq, Jakarta dalam 3 jilid. Di dalam buku ini, bisa terlihat jelas representasi pandangan Mazhab Salafi Saudi mengenai isu-isu gender kontemporer. Mulai dari persoalan aurat dan pakaian perempuan, perhiasan, keluar rumah ke pasar atau masjid, bekerja di luar rumah, pergi ke luar negeri untuk pendidikan atau berobat, pergi naik pesawat, termasuk menyetir mobil sendiri, atau ikut dalam mobil dengan supir yang bukan suami atau kerabat dekat. Fatwa-fatwa Mazhab Salafi ini bisa dibaca dari analisis feminis ini, pada saat yang sama bisa dilihat dari sisi pluralitas metode interpretasi yang digunakan.

Jika fatwa-fatwa ini dibaca dari analisis feminis, seperti diusulkan Fadwa Malti-Douglas, perempuan dalam Mazhab Salafi Saudi dianggap makhluk yang memiliki potensi pengganggu (fitnah) stabilitas sosial dalam kehidupan publik yang sudah didominasi laki-laki. Fitnah di sini lebih banyak dipahami sebagai gairah yang berujung keintiman seksual. Perempuan diyakini memiliki sesuatu dalam tubuhnya, yang membuat laki-laki bangkit gairahnya, dan tergoda untuk melakukan hal-hal yang menjurus pada keintiman seksual. Untuk menghindari fitnah ini, perempuan harus dipaksa berada di dalam rumah, dilarang melakukan berbagai aktifitas publik, apapun bentuknya, kecuali dengan pakaian yang tertutup, dan harus didampingi kerabat dekat yang membuat dia dan masyarakat terjamin aman dari fitnah tersebut. Segala bentuk penguatan perempuan, baik kesehatan, ekonomi, maupun pendidikan, dilarang untuk dilakukan di wilayah publik, apalagi dalam suasana yang bercampur dengan laki-laki. Larangan ini diberlakukan untuk melindungi masyarakat dari ancaman fitnah perempuan ini. Sebagai ganti dari segregasi dan larangan-larangan ini, sistem keluarga, terutama suami dan ayah, harus menjamin segala kebutuhan perempuan yang berada di dalam rumah. Mereka pun dituntut untuk menjadi pelindung dan pengawas kehormatan keluarga, melalui kontrol terhadap semua aktifitas perempuan. Perwalian dan konsep mahram, dijaga dan

dilestarikan dalam cara pandang yang konvensional, adalah untuk memenuhi tuntutan ini. Sistem sosial juga administrasi negara dituntut menyediakan segala jenis perlindungan ini, dan pada saat yang sama dituntut untuk melarang dan memastikan perempuan tidak berkeliaran di wilayah-wilayah publik, untuk alasan apapun. Perlindungan dan penjaminan perempuan di wilayah domestik ini menjadi kebanggaan Mazhab Salafi Saudi dalam mempersepsi Islam. Jika fatwa-fatwa terkait relasi gender Mazhab Salafi ini dianalisis dari sisi metode interpretasi, secara umum mereka taat asas kaidah interpretasi, terutama pijakan pada literal teks dari al-Qur'an dan Hadits. Tetapi dalam detail penjabaran fatwa, terutama untuk kasus-kasus yang belum secara jelas dan tegas disebutkan dalam teks-teks, sesungguhnya yang beroperasi adalah ideologi gender Mazhab Salafi Saudi. Dalam ideologi ini yang banyak dioperasikan adalah tiga konsep utama; fitnah, khalwah, dan mahram. Ketiga konsep ini dioperasikan untuk tujuan dasar, yaitu perlindungan moral masyarakat. Pengoperasian ideologi ini, pada praktiknya, justru lebih kentara dan dominan dalam memilih teks dan memaknainya.

Ide perlindungan moral ini diterjemahkan hanya pada persoalan fitnah seksual dari tubuh perempuan ke gairah laki-laki. Ide perlindungan ini, baik di domestik untuk keamanan perempuan atau di publik laki-laki dari fitnah perempuan, menjadi alasan hukum ('illah) yang hampir selalu dimunculkan Salafi Saudi dalam setiap penetapan-penetapan hukum dan fatwa-fatwa kontemporer mereka. Mereka mengoperasikan alasan hukum atau 'illah ini melalui metode interpretasi yang dikenal dengan istilah *sadd adz-dzara'i*, atau menutup jalan yang menuju kerusakan, dan *dar'u al-mafâsid muqaddam 'ala jalb al-mashâlih*, atau menolak kerusakan harus didahulukan daripada mendatangkan kemaslahatan. Fatwa mengenai larangan perempuan menyupir yang dikeluarkan baik oleh Syekh Ibn Baz dan Syekh Ibn Utsaimin menunjukkan bagaimana fitnah, khalwah, yang lain, dioperasikan dalam metode *sadd adz-dzarâi'*.²⁸

Metode *sadd adz-dzarâi'* untuk penjagaan moral (baca: seksual) masyarakat ini, hampir selalu hadir dalam setiap fatwa-fatwa yang menyangkut kehidupan perempuan. Mulai dari kebiasaan memakai sepatu hak tinggi, memakai minyak wangi, keluar rumah berbelanja,

28 Syekh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, dkk. 2003. *Fatwa-fatwa Terkini*, (Jakarta: Darul Haq), jilid 2, hlm. 538-545.

pergi naik mobil bersama supir, termasuk ketika menyupir sendiri, apalagi bepergian ke luar negeri untuk tujuan apapun. Fatwa larangan menyupir bagi perempuan yang dikeluarkan Ibn Utsaimin, sangat jelas bagaimana ketiga konsep fitnah, khalwah, dan mahram dioperasikan melalui metode *sadd adz-dzarâi'* dalam pemikiran keagamaan Mazhab Salafi Saudi. Persoalan menyetir sesungguhnya adalah persoalan baru, yang tidak ada preseden secara khusus dari teks al-Qur'an maupun Hadits. Karena itu, fatwa tersebut tidak merujuk sama sekali pada teks-teks yang langsung membahas persoalan.²⁹

Dalam fatwa pengharaman menyetir ini, tidak ada satu teks pun yang jelas dan langsung melarang perempuan menyetir mobil, bahkan mengendarai unta, kuda, atau kendaraan apapun yang diasumsikan ada pada masa teks-teks itu lahir. Yang muncul justru alasan-alasan fitnah, khalwah, dan mahram yang dioperasikan dalam metode interpretasi *sadd adz-dzarâi'*. Jika konsisten dengan kaidah Muhammad bin Abdul Wahhab, seperti dijelaskan dalam bab 3, "apa yang tidak disebutkan dalam teks adalah harus dibiarkan", seharusnya ulama Salafi Saudi tidak semudah dan secepat itu mengharamkan perempuan menyetir mobil. Ideologi gender tertentu yang mendorong para ulama Salafi Saudi untuk mengoptimalkan alasan-alasan fitnah, khalwah, dan mahram, dibanding dengan alasan-alasan lain; seperti hak belajar, kesehatan, dan partisipasi politik, atau hak-hak yang lain.

Ada banyak lagi fatwa-fatwa yang memiliki kerangka berpikir yang sama, yaitu berputar sekitar fitnah, khalwah, dan kewajiban mahram. Dalam fatwa-fatwa terkait persoalan rumah tangga misalnya, disebutkan bahwa jika di dalam rumah hanya ada keluarga kecil; suami, istri dan anak-anak kecil, maka tidak boleh keluarga ini mengambil perempuan pekerja pelayan, juga tidak boleh mengambil supir laki-laki. Dalam keadaan si istri keluar rumah dan suami di dalam rumah, dikhawatirkan suami akan tergoda dengan pelayan perempuan. Begitupun, si istri dan sopir yang laki-laki. Dikhawatirkan akan tergoda ketika suami di luar rumah, atau ketika mereka pergi naik mobil tanpa ada suami di dalamnya. Ideologi fitnah, khalwah, dan mahram demikian kuat dalam pemikiran keagamaan Salafi Saudi, sehingga seorang perempuan tetap dilarang bepergian, naik pesawat sekalipun, dimana kerabatnya bisa mengantar sampai

29 Ibid, hlm. 541-545.

airport dan kemudian kerabat lain menjemputnya di airport tujuan. Fatwa pengharaman ini dikeluarkan Ibn Utsaimin, dengan alasan fitnah, khalwah, dan tanpa mahram.³⁰

Dengan cara pandang keagamaan yang demikian, apapun posisi perempuan akan selalu dilematis. Pergi keluar naik mobil dengan supir yang bukan mahram salah, naik mobil atau kendaraan sendiri tanpa mahram juga salah, sekalipun untuk tujuan yang paling mendesak, misalnya pergi melahirkan ke rumah sakit. Perempuan hanya boleh keluar rumah, jika ditemani seorang mahram, yaitu suami atau kerabat paling dekat. Jika tidak, dia harus berada di dalam rumah dan dilarang pergi keluar rumah. Itupun, perempuan harus sendirian, atau bersama teman-teman sesama jenis kelamin, atau dengan kerabat dekat saja. Sama sekali tidak boleh ada kehadiran dua jenis kelamin yang tidak ada hubungan kerabat, atau mahram. Kehadiran ini disebut khalwah, dan haram hukumnya. Lebih dilematis lagi adalah para perempuan buruh migran, atau setiap perempuan pendatang, di Saudi Arabia.³¹

Dalam temuan Satuan Gugus Tugas Republik Indonesia yang dikirim ke Saudi Arabia pada bulan September 2011, perempuan buruh migran selalu dalam posisi dilematis dan rentan dijerat pelanggaran penyebaran fitnah seksual dan melakukan khalwah, atau pergi tanpa mahram. Jika perempuan buruh migran lari dari majikan karena sesuatu hal, dia bisa ditangkap dengan tuduhan keluar rumah tanpa mahram. Pihak kepolisian Saudi Arabia, karena alasan ini, biasanya tidak akan memproses laporan perempuan buruh migran, menolak, atau bisa jadi memenjarakan dengan alasan keluar rumah tanpa mahram tersebut. Karena orientasi keagamaan yang seksis ini, persoalan yang sesungguhnya terjadi antara majikan dan buruh migran tidak akan pernah terungkap, seperti penyiksaan, penelantaran, tidak ada gaji, atau pelanggaran-pelanggaran kemanusiaan yang lain.³²

30 Ibid, jilid 2, hlm. 529-532.

31 Kisah perempuan pendatang dengan berbagai problem khalwah dan mahram bisa dibaca di buku Masriyah Amva, 2001, *Meraih Hidup Luar Biasa Melalui Kekuatan Doa dan Iman*, (Jakarta: Kompas). Di halaman-halaman awal buku ini, Ibu Nyai Masriyah bercerita banyak tentang suka duka menjadi perempuan yang mengalami masalah kehilangan paspor dan uang di Saudi Arabia, ketika dia harus pergi malapor ke kantor kepolisian. Pertanyaan yang diajukan kepada dia pertama kali adalah soal mahram dan khalwah.

32 Kasus-kasus seperti ini, diceritakan Hindun Annisa, salah satu staff Anggota

Sebagai perbandingan, sama-sama dari sekolah yang literal dalam memahami teks, Ibn Hazm al-Andalusi (w. 456 H/ 1054) justru memahami berbeda teks Hadits yang dipakai Ibn Utsaimin dalam melarang perempuan pergi tanpa mahram. Ibn Hazm berpendapat bahwa kewajiban mahram adalah kewajiban laki-laki. Yang harus menyediakan mahram adalah laki-laki untuk perempuan. Bukan perempuan yang dilarang bepergian, jika tanpa mahram. Dalam kasus haji, menurut Ibn Hazm, perempuan boleh dan bisa tetap pergi haji sekalipun tanpa mahram. Yang wajib menemani, atau menyediakan mahram adalah laki-laki. Jika ada perempuan yang pergi haji tanpa mahram, maka yang berdosa dan yang bersalah adalah kerabat laki-lakinya, bukan perempuan.³³ Sementara Ibn Hajar al-'Asqallani, menuturkan beberapa tokoh dalam Mazhab Syafi'i, yaitu al-Karabîsî (d. 245H/859CE), al-Qaffâl (d. 412H/1026H) dan Abu al-Mahâsin al-Rouyânî (d. 501H/1107CE), yang membaca hadits dari sisi alasan-alasan yang terkandung di dalam, yaitu persoalan keamanan. Kewajiban mahram terkait dengan penyediaan perlindungan dan jaminan keamanan bagi perempuan. Jika perjalanan sudah aman tanpa mahram, perempuan bisa bepergian tanpa mahram, bahkan sendirian sekalipun.³⁴

Pertentangan internal dalam Mazhab Salafi Saudi terkait isu gender tidak kentara dan tidak banyak. Di antara contohnya adalah kewajiban perempuan menutup muka dan telapak tangan. Ada dua kelompok; yang mengatakan wajib dan kelompok lain menganggapnya tidak wajib. Kedua pandangan menyandarkan pada al-Qur'an, teks-teks Hadits, dan rujukan ulama salaf. Setiap pandangan juga menyalahkan yang lain dan menganggap rujukannya adalah lemah dan tidak bisa dipertanggung-jawabkan. Bahkan, satu sama lain saling menjatuhkan dengan ungkapan-ungkapan yang

Satuan Gugus Tugas Buruh Migran yang diutus Pemerintah Republik Indonesia ke Saudi Arabi untuk mempelajari kondisi buruh migran yang mengalami masalah. Satgas ini dibentuk karena tuntutan publik akibat maraknya kasus buruh migrant di Saudi Arabia yang tidak memperoleh perlindungan hukum ketika mereka mengalami masalah dengan majikan mereka.

33 Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad. TT. Al-Muhalla bi al-Athâr. 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bandarî (ed.). (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah), juz 5, hlm. 525.

34 al-'Asqallâni, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. 1993. Fath al-Bâri Sharh Sahîh al-Bukhârî. (Beirut: Dar al-Fikr). juz. 6, hlm. 88.

cukup tajam; seperti kata-kata bodoh, sesat, bid'ah, keluar dari salaf, bahkan keluar dari Islam selalu dilontarkan kepada lawan bicara. Menariknya adalah karena kedua kelompok ini datang dari tradisi Salafi yang sama, dengan pendekatan yang sama, dan membaca teks-teks rujukan serta kitab-kitab fiqh yang sama. Yang membedakan adalah penilaian terhadap teks-teks yang tersedia, dan pemaknaan terhadap teks-teks tersebut.³⁵

Polemik lain adalah soal teks-teks Hadits mengenai khitan perempuan. Sebagaimana dibahas dalam buku-buku fiqh dan kitab-kitab Hadits, tidak ada satupun teks Hadits yang dianggap sahih mengenai soal ini. Walaupun demikian, sebagian ulama Mazhab Salafi tetap menganggapnya sebagai sunnah, atau baik paling tidak. Berarti, ia melanggar kaidah bahwa hadits yang tidak sahih tidak bisa dijadikan dasar hukum.³⁶ Bagi Syekh al-Albani, ulama yang sangat tegas melawan hadits-hadits lemah, memilih untuk menganggap sahih terlebih dahulu hadits mengenai khitan perempuan, sekalipun sebelumnya sudah dilemahkan oleh ulama-ulama hadits generasi awal atau Salaf. Setelah hadits dianggap tidak lemah, khitan perempuan kemudian dianggap baik dan merupakan tradisi yang dilakukan ulama Salaf. Tetapi bagi Muhammad Luthfy ash-Shabbagh, pakar studi Islam di Universitas Riyadh Saudi Arabia, setidaknya bisa dianggap dari dalam Mazhab Salafi Saudi, jika hadits sudah dianggap lemah oleh ulama masa lalu, maka ulama sekarang tidak ada hak untuk menganggapnya sahih. Karena itu, menurutnya, khitan perempuan sama sekali tidak sunnah, dan bisa jadi tidak baik.³⁷

Kesimpulan Secara diskursus, metode interpretasi Mazhab Salafi, sekalipun memiliki karakter-karakter dasar yang tekstual dan literal seperti telah dijelaskan, juga menyimpan perbedaan, perdebatan, pengembangan, dan atau penyimpangan-penyimpangan. Dari sisi ini, asumsi Delong-Bas dan Altorki bahwa pemikiran keagamaan Salafi Saudi masih mungkin bisa menjadi pondasi transformasi sosial, adalah bisa disetujui. Terutama, jika diperuntukkan bagi

35 Muhammad Nasiruddin Al-Albani, 1994, *Jilbâb al-Mar'ah al-Muslimah*, (Amman: Dar as-Salâm). Hlm. 15-17.

36 Lihat: Abu Malik Kamal bin Sayyid Salim, 2007, *Fiqh Sunnah untuk Wanita*, (Jakarta: al-I'tishom Cahaya Umat), hlm. 16.

37 Muhammad bin Luthfi ash-Shabbagh, 1995, *al-Hukm asy-Syar'i fi Khitan az-Zukur wa al-Inats*, (Iskandariyah: al-Munazzamah ash-Shihhiyah al-'Alamiyah).

para aktor perubahan di dalam masyarakat Suadi sendiri. Tetapi jika merujuk pada praktik fatwa-fatwa keagamaan Mazhab ini, yang lugas, satu pandangan, dan diterminan, asumsi Khalid Abou el-Fadl bisa disetujui, dimana ideologi gender lebih banyak beroperasi secara otoriterian mendiskreditkan perempuan.

Memang, pernyataan-pernyataan yang dikutip dalam pembahasan interpretasi soal isu gender di atas adalah pemikiran keagamaan dari genre fatwa, bukan fiqh. Fatwa berbeda dari fiqh. Fatwa biasanya diputuskan karena ada pertanyaan tertentu yang bersifat spesifik, dan karena itu bersifat lugas, determinan, pasti, dan biasanya tunggal dan instan. Sementara fiqh lebih banyak diskusi perumusan hukum dengan berbagai teori-teori interpretasi dan ragam teks yang ada. Karena itu, fiqh, secara umum adalah kompleks, beragam, dan tidak determinan. Walau bagaimanapun, ada banyak hal yang bisa didiskusikan dalam perdebatan ini, terkait bagaimana metode interpretasi Salafi Saudi ketika dioperasikan pada kasus perkasus. Kutipan-kutipan dari para tokoh ulama Salafi Saudi, menunjukkan bahwa sesuatu yang diklaim sumber Salaf diperebutkan, kritisisme hadits, dan interpretasi dengan merujuk makna terdekat dan lahir, atau literal juga diperdebatkan. Fenomena munculnya pandangan Syekh Ahmad bin al-Qasim al-Ghamidi yang menentang praktik-praktik segregasi jenis kelamin yang marak terjadi di hampir seluruh institusi sosial Saudi Arabia adalah contoh keragaman interpretasi.³⁸ Di dalam interpretasi yang masih tarik ulur ini, sebagian percaya bahwa ideologi Salafi Saudi juga menyimpan interpretasi alternatif yang bisa dikembangkan untuk perubahan relasi gender yang lebih baik. Tentu saja basis tradisi ini jauh lebih baik bagi orang-orang Saudi sendiri, terutama yang memiliki keyakinan penuh, daripada harus bersandar pada nilai-nilai dari luar yang belum dipercaya. Sebagian yang lain, dan ini lebih banyak, justru apatis dengan ideologi Salafi Saudi. Ideologi ini sama sekali tidak bisa dipercaya sebagai basis untuk perubahan relasi gender yang lebih baik. Untuk itu, perlu ada perubahan-perubahan radikal, dari kekuatan politik dan budaya, dari negara,

38 Teks-teks hadits yang digunakan al-Ghamidi untuk menentang pengharaman segregasi seksual, juga disebutkan dan dinilai sahih oleh al-Albani. Lihat: al-Albani, *Jilbâb al-Muslimah*, hlm. 18-19. Untuk diskusi, perdebatan, dan teks-teks yang dirujuk Syekh al-Ghamidi bisa dilihat di: <http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20091209/Con20091209319589.htm>.

termasuk dari luar sekalipun. Selama dilakukan dengan model-model kerja sama dengan orang-orang Saudi sendiri. Menjatuhkan pilihan pada salah satu poros ini, masih memerlukan penelitian-penelitian lanjutan, terutama dengan melibatkan para perempuan agen perubahan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbâs, 'Id al-Syaikh, 2002, *ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhâ min al-Harakât al-Ukhrâ*, (Iskandariyah: Dâr al-Îmân).
- Abu Zahrah, Muhammad, 1974, *Ibn Hanbal: Hayâtuhû wa 'Asruhû-Arâ'uhû wa Fiqhuhû*, (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi).
- Abu Zayd, Nasr Hamid, 2001, *Tekstualitas Al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS).
- Adonis, 2007, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab Islam*, (Yogyakarta: LkiS).
- Al-'Asqallâni, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. 1993. *Fath al-Bâri Sharh Sahîh al-Bukhârî*. (Beirut: Dar al-Fikr). juz. 6.
- Al-Albani, Muhammad Nasiruddin, 1981, *Mukhtashar Irwâ al-Ghalîl fi Ahâdîts Manâr as-Sabîl*, (Beirut: al-Maktab al-Islami).
- _____, 1994, *Jilbâb al-Mar'ah al-Muslimah*, (Amman: Dar as-Salâm).
- _____, 2002, "Ta'liq 'ala Maqâl ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhâ min al-Harakât al-Ukhrâ", dalam Syekh 'Id Abbâs, *ad-Da'wah as-Salafiyah wa Mawqifuhâ min al-Harakât al-Ukhrâ*, (Iskandariyah: Dar al-Iman), hlm. 27-35.
- _____, T.T., *al-Hadîts Hujjatun binafsihî fi al-'Aqâ'id wa al-Ahkâm*, (www.al-mostafa.com).
- _____, T.T., *Fiqh al-Wâqi'*, (www.al-mostafa.com).
- _____, T.T., *Kayfa Yajibu an Nufassira al-Qur'an*, (www.al-mostafa.com).
- _____, T.T., *Manzîalt as-Sunnah fi al-Islâm*, (www.al-mostafa.com).
- Al-Buti, Muhammad Sa-id Ramadan, 1998, *al-Salafiyya: Marhala Zamaniyya Mubaraka la Madhhab Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr).
- Al-Ghazali, Syekh Muhammad, *As-Sunnah an-Nabawiyyah bayn ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*, (Beirut: Dar asy-Syuruq, 1992).
- Al-Khair Abadi, al-Manhaj al-'Ilmi 'ind al-Muhadditsîn fi at-Ta'âmul ma'a Mutûn as-Sunnah, *Jurnal Islamiyyat al-Ma'rifah*, tahun IV, no. XIII, 1998, IIT, Kuala Lumpur, Malaysia.

- Al-Raysuni, Ahmad, 1426/2005, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, (London and Washington: IIIT).
- Al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idris, N.D. *al-Risāla*. Aḥmad Muḥammad Shākir (ed.). Beirut: al-Maktaba al-'Ilmiyya. hlm. 22, 32-33, dan 73-93.
- Altorki, Soraya, 1986, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*, (New York: Columbia University Press);
- Al-Utsaimin, Muhammad bin Salih, 2001, *al-Ushûl min 'Ilm al-Ushûl*, (Iskandariyah: Dar al-Iman).
- Ammârah, Muhammad, 1994, *as-Salafiyah*, Tunis: Dar al-Ma'arif.
- An-Najdi, Abdurrahman bin Muhammad 1999, *Ad-Durar as-Saniyyah fî al-Ajwibah an-Najdiyah; Majmû'ah Rasâ'il wa Masâ'il 'Ulamâ Najd al-A'lâm min 'Asr asy-Syaikh Muhammad ibn Abdul Wahhâb ilâ 'Asrinâ hâdzâ*, (TT, TP), juz 16.
- Ash-Shahrastâni, Muḥammad b. 'Abd al-Karîm, 1992, *al-Milal w al-Nihâl*, ed. Aḥmad Fahmî Muḥammad, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Bamyeh, Mohammed, 2008, "Hermeneutics against Instrumental Reason: national and post-national Islam in the 20th century", *Third World Quarterly*, Vol. 29, No. 3, 2008, pp 555 – 574.
- Delong-Bas, Natana J., 2004, *Wahhabi Islam; from Revival and Reform to Global Jihad*, (Oxford and New York: Oxford University Press).
- El-Fadl, Khaled M. Abou, 2004, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (terj.) oleh R. Cecep Lukman yasin, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta).
- Hamid Algar, 2002, *Wahhabism: A Critical Essay*, (New York: IPI).
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, 1973. *I'lam al-Muwaqqi'in*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- Ibn Baz, Syekh Abdul Aziz (dkk.), 2004, *Fatwa-Fatwa Terkini*, terjemahan dari *al-Fatâwâ asy-Syar'iyya fî al-masâ'il al-'Ashriyyah min fatâwâ*, (Jakarta: Darul Haq).
- Ibn Ḥazm, 'Ali b. Aḥmad. N.D. *al-Iḥkâm fî Uṣûl al-Aḥkâm*. (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya).
- Ibn Hazm, 'Ali bin Ahmad. TT. *Al-Muhalla bi al-Athâr*. 'Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bandarî (ed.). (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah), juz 5.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2002. *Hadith Methodology*:

- Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith. (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher).
- Kamaruddin Amin. 2004. "Nasiruddin al-Albani on Muslim's Sahih: A Critical Study of His Method". *Islamic Law and Society*. 11. 2. hlm. 149-176.
- Koran al-Jaraid, 2/5/2010.
- Koran Okaz Saudi Arabia, 9/12/2009.
- Malti-Douglas, Fadwa, 1991, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, p. 51 (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Masud, Muhammad Khalid, 1977, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shaṭībī's Life and Thought*, (Islamabad: Islamic Research Institute).
- Moh. Nur Ichwan, "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abu Zayd Theory of Qur'anic Hermeneutic," *Al-Jami'ah*, No. 65/VI/2000, hlm. 14-38.
- Muhammad bin Abdul Wahhab, *Arba'u Qawâ'id Tadûru 'alaihâ al-Ahkâm wa Yalîha Nubdzat fî-ittibâ' an-Nushûsh ma'a-ihtirâm al-'Ulamâ*, diakses dari: www.teacher86.net.
- Muqâtil ibn Sulaymân, 1424/2003, *Tafsir Muqâtil ibn Sulaymân*, ed. Aḥmad Farîd, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Olivetti, Vincenzo, 2001, *Terror's Source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*, (Brimingham: Amadeus Books).
- Rees, Dilys Karen. 2003. "Gadamer's Philosophical Hermeneutics: The Vantage Points and The Horizons in Readers' Responses to an American Literature Text". *The Reading Matrix*. Vol. 3. No. 1, April, 2003.
- Ridwan, Nur Khalik, 2009a, *Doktrin Wahhabi dan Benih-Benih Radikalisme Islam*, buku ke-1 (Yogyakarta: Tanah Air).
- _____, 2009b, *Membedah Ideologi Kekerasan Wahhabi*, buku ke-3, (Yogyakarta: Tanah Air).
- Saeed, Abdullah, 2006, *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach*, (London and New York: Rotledge).
- Sukidi, "Naṣr Ḥāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān," *Die Welt des Islams*, No. 49 (2009), hlm. 181-211.
- Syaikh Idarham, 2011, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantre).

- Tottoli, Roberto, 1999, "Origin and Use of the Term Isrâ'iliyyât" in Muslim Literature", in: Arabica, T. 46, Fasc. 2 (1999), hlm. 193-210.
- Utsman, Muhammad Fathi, 1993, *as-Salafiyah fî al-Mujtama'ât al-Mu'âshirah*, (Kuwait: Dar al-Qalam).
- Zayd, Muṣṭafā, 1964, *al-Maslaḥah fi al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, (Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī).