

Metodologi Salafisme dalam Pentafsiran Hadis: Perbandingan dengan Pendekatan Ulama Klasik

The Methodology of Ḥadīth Understanding in Salafism: A Comparative Analysis with Classical Scholars

Ahmad Hafiz Mohd Rozmizi^{1*}

¹Calon Ijazah Doktor Falsafah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Universiti Islam Selangor.

* Corresponding Author: Ahmad Hafiz Mohd Rozmizi. Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Universiti Islam Selangor. Email: ahmadhafizmohdrozmizi@gmail.com

Kata Kunci:

Pentafsiran Hadis; Ideologi Salafisme; Akidah Islam; Ulama Klasik; Metodologi Pengajian Hadis

ABSTRAK

Artikel ini meneliti polemik kontemporari berkaitan pentafsiran hadis yang dikaitkan dengan pengaruh pemikiran salafisme, khususnya dalam isu-isu yang melibatkan akidah dan fiqah. Polemik ini timbul apabila sebahagian pentafsiran hadis yang berasaskan kerangka pemikiran salafisme menunjukkan perbezaan dengan pendekatan epistemologi dan metodologi yang dihuraikan oleh para ulama klasik. Perbezaan tersebut telah mencetuskan perbahasan dalam kalangan sarjana Islam berhubung asas metodologi serta autoriti pentafsiran yang digunakan. Sehubungan itu, artikel ini bertujuan menganalisis secara perbandingan pentafsiran terhadap tiga hadis yang berkaitan dengan isu bidaah, akidah dan fiqah yang menjadi polemik dalam masyarakat Islam kontemporari, dengan meneliti perbezaan antara tafsiran yang dikemukakan oleh sarjana berorientasikan salafisme dan tafsiran yang terdapat dalam karya-karya ulama klasik. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui analisis perbandingan teks terhadap sumber-sumber hadis klasik dan penulisan kontemporari terpilih. Dapatan kajian menunjukkan bahawa terdapat beberapa perbezaan yang signifikan antara kedua-dua pendekatan tersebut dari sudut metodologi dan kesimpulan yang dicapai. Perbezaan ini memperlihatkan bahawa faktor kerangka pemikiran dan pendekatan epistemologi memainkan peranan penting dalam proses pentafsiran hadis. Kajian ini diharapkan dapat menyumbang kepada pengukuhan wacana metodologi pentafsiran hadis serta memperluas perbincangan mengenai hubungan antara tradisi keilmuan klasik dan pendekatan kontemporari dalam pengajian hadis.

Keywords:

Hadis Interpretation; Salafism Ideology; Islamic Creed, Classical Scholars; Methodology of Hadis Studies

ABSTRACT

This article examines contemporary debates surrounding the interpretation of hadith associated with the influence of Salafism, particularly in matters relating to creed ('aqidah) and jurisprudence (fiqh). These debates arise when certain hadith interpretations grounded in Salafi thought exhibit differences from the epistemological and methodological approaches articulated by classical Muslim scholars. Such differences have generated scholarly discussions concerning the methodological foundations and interpretive authority underlying these approaches. Accordingly, this article aims to conduct a comparative analysis of the interpretations of three hadiths concerning innovation (bid'ah),

creed, and jurisprudence, which have become subjects of controversy in contemporary Muslim discourse. It examines the differences between interpretations advanced by Salafi-oriented scholars and those found in the works of classical scholars. Employing a qualitative approach, this study utilizes comparative textual analysis of classical hadith sources and selected contemporary writings. The findings reveal several significant differences between the two approaches in terms of methodology and the conclusions reached. These differences indicate that intellectual frameworks and epistemological approaches play an important role in the process of hadith interpretation. It is hoped that this study will contribute to strengthening methodological discourse in hadith interpretation and expanding discussions on the relationship between the classical scholarly tradition and contemporary approaches in hadith studies.

Received: February 10, 2026

Accepted: May 30, 2026

Online Published: June 30, 2026

1. Pendahuluan

Penafsiran hadis telah berkembang sejak zaman para sahabat kerana hadis yang disampaikan oleh Nabi SAW perlu difahami berdasarkan makna yang tepat agar tidak membawa kepada kefahaman yang berbeza daripada maksud asalnya. Hussein Abdul Kadir (2013) menjelaskan bahawa dalam kerangka memahami hadis Nabi, perbezaan pandangan dalam kalangan umat dapat dikesan melalui tiga fasa utama, iaitu *ikhtilāf al-riwāyāt* (perbezaan riwayat), *ikhtilāf al-āthār* (perbezaan athar sahabat) dan *ikhtilāf al-madhāhib* (perbezaan pandangan ulama mazhab). Perbezaan yang berlaku pada ketiga-tiga fasa tersebut lahir dalam konteks tradisi keilmuan Islam yang berkembang dalam kalangan generasi *salaf al-ṣāliḥ*. Oleh itu, artikel ini tidak membincangkan metodologi *salaf al-ṣāliḥ* dalam memahami hadis, sebaliknya memberi tumpuan kepada pendekatan pentafsiran hadis yang dikaitkan dengan aliran salafisme kontemporari.

Dalam konteks semasa, salafisme muncul dalam pelbagai bentuk dan label, antaranya *salafiyyah* (al-Ghouri, 2022), *ahl al-hadīth* (al-Ghouri, 2022), *al-wahhābiyyah* (Rabbani, 2017) dan *al-lāmadhhabīyyah* (al-Būṭī, 1998). Walaupun istilah yang digunakan berbeza-beza, beberapa sarjana telah mengenal pasti beberapa ciri umum yang dikongsi oleh aliran-aliran tersebut, khususnya kecenderungan untuk menekankan pemahaman langsung terhadap nas serta sikap yang lebih longgar terhadap keterikatan dengan mazhab fiqah yang muktabar (Rabbani, 2017; al-Būṭī, 1998). Luqman Abdullah dan Nima Jihatea (2007) menjelaskan bahawa pendekatan tanpa mazhab mempunyai implikasi terhadap disiplin fiqah kerana ia melibatkan pendekatan yang berbeza daripada kerangka metodologi yang telah dibangunkan secara sistematik oleh para *fuqahā* terdahulu.

Berdasarkan perkembangan tersebut, timbul persoalan tentang sejauh mana kerangka pemikiran salafisme mempengaruhi pentafsiran hadis, khususnya terhadap hadis-hadis yang sering menjadi polemik dalam masyarakat Islam kontemporari. Persoalan ini menjadi lebih signifikan apabila sebahagian pentafsiran yang dikemukakan oleh sarjana berorientasikan salafisme memperlihatkan perbezaan dengan penjelasan yang terdapat dalam karya-karya syarah hadis klasik. Justeru, kajian ini bertujuan menganalisis pengaruh kerangka pemikiran salafisme terhadap pentafsiran hadis melalui kajian perbandingan terhadap tiga hadis yang berkaitan dengan isu bidaah, akidah dan fiqah, yang sering menjadi perdebatan dalam wacana semasa. Secara khusus, kajian ini bertujuan mengenal pasti bentuk pentafsiran yang dikemukakan oleh sarjana berorientasikan salafisme, menganalisis pentafsiran yang terdapat dalam karya-karya ulama klasik, serta membandingkan kedua-dua pendekatan tersebut dari sudut metodologi dan kesimpulan yang dihasilkan.

Analisis dalam kajian ini memfokuskan kepada tiga hadis terpilih sebagai *purposive sampling* yang mewakili tiga bidang utama, iaitu hadis berkaitan bidaah, hadis berkaitan akidah dan hadis berkaitan fiqah. Pemilihan hadis-hadis tersebut dibuat berdasarkan kedudukannya yang sering menjadi rujukan dalam perbincangan kontemporari serta kewujudan perbezaan pentafsiran yang ketara antara sarjana berorientasikan salafisme dengan ulama klasik. Perbandingan dilakukan dengan meneliti huraian yang dikemukakan dalam karya-karya hadis klasik yang muktabar serta penulisan kontemporari yang mewakili pendekatan salafisme,

bagi mengenal pasti persamaan dan perbezaan dari sudut pendekatan epistemologi, metodologi pentafsiran dan rumusan hukum atau kefahaman yang dihasilkan.

Pendekatan ini diharapkan dapat menjelaskan secara lebih objektif hubungan antara kerangka pemikiran dan proses pentafsiran hadis, di samping memperluas perbincangan mengenai dinamika antara tradisi keilmuan klasik dengan pendekatan kontemporari dalam pengajian hadis. Selain itu, kajian ini turut diharapkan dapat menyumbang kepada pengukuhan wacana metodologi pentafsiran hadis melalui analisis terhadap kepelbagaian pendekatan yang berkembang dalam tradisi intelektual Islam.

2. Takrif Salafisme

Dari segi bahasa, istilah salaf merujuk kepada sesuatu yang terdahulu atau mendahului. Ibn Fāris (1972) menyatakan bahawa akar kata ini membawa makna *taqaddum* (mendahului) dan *sabaq* (terlebih dahulu). Daripada makna ini lahirlah penggunaan *al-salaf* untuk golongan terdahulu, manakala *al-qawm al-sullāf* merujuk kepada kelompok yang mendahului orang lain (Ibn Fāris, 1972). Secara asasnya, istilah salaf menandakan kedudukan masa yang terdahulu tanpa sebarang kaitan dengan mazhab atau aliran pemikiran tertentu.

Dari aspek morfologi bahasa Arab, salaf berkembang menjadi *salafī* (سلفي) melalui proses nisbah dengan imbuhan *yā` al-nisbah*, menandakan hubungan atau sandaran kepada golongan *salaf al-ṣāliḥ* (Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid, 2025). Seterusnya, istilah *salafīyyah* (سلفية) terbentuk daripada *salafī* dengan penambahan imbuhan *-iyyah* (ية), yang menghasilkan kata nama abstrak untuk menggambarkan suatu orientasi pemikiran atau aliran konseptual (Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid, 2025). Dalam konteks moden, *al-salafīyyah* atau salafisme merujuk kepada aliran yang secara sistematik mengaitkan dirinya dengan generasi salaf (Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid, 2025; Rabbani, 2017).

3. Perbezaan Salafisme dan *Salaf al-Ṣāliḥ* serta Kaitannya dengan *Ahl al-Ḥadīth* dan *al-Lāmadhhabīyyah*

Perbincangan tentang salafisme dan perbezaannya dengan *salaf al-ṣāliḥ* menjadi isu penting dalam pemikiran Islam kontemporari kerana kekeliruan di antara kedua istilah ini boleh menjejaskan metodologi dalam memahami al-Quran dan al-Sunnah (al-Būṭī, 1998). Menurut al-Būṭī (1998), *salaf al-ṣāliḥ* merujuk kepada fasa zaman yang diberkati dan bukannya mazhab atau aliran ideologis. Kenyataan ini berbeza dengan golongan *salafīyyah* yang menjadikan salafisme sebagai ideologi baharu berisiko mengamalkan fanatisme kelompok dan eksklusivisme agama. Al-Būṭī (1998) menekankan bahawa mengikuti *salaf al-ṣāliḥ* bermaksud menelusuri jejak generasi awal Islam dalam memahami dan mengamalkan al-Quran dan al-Sunnah berdasarkan disiplin ilmu yang sahih. Pendekatan ini merupakan kewajipan syarak bagi setiap Muslim. Sebaliknya, berpegang dengan salafisme moden dibina atas asas *‘aṣabiyyah al-intimā`* (fanatisme kelompok) dan tidak selari dengan manhaj salaf, (al-Būṭī, 1998; Rabbani, 2017; Adham et al., 2021).

Namun menurut Ibn al-‘Uthaymin (t.th.), salafisme yang sebenar bukanlah sebuah penjenamaan kelompok, organisasi atau parti (*hizbiyyah*) yang bersifat eksklusif, melainkan komitmen murni untuk mengikuti manhaj Nabi SAW dan para sahabat secara menyeluruh dalam aspek akidah, perkataan, amalan, serta adab bermuamalat. Justeru, bagi golongan salafisme pula mereka bersetuju bahawa *salafīyyah* bukanlah mazhab atau kumpulan baharu, tetapi ia adalah komitmen untuk terus berpegang dengan manhaj Nabi SAW dan para sahabat. Ibn al-‘Uthaymin (t.th.) turut mengkritik sebahagian kelompok salafisme yang menggunakan nama ini untuk menyesatkan pihak lawan sekalipun kebenaran ada pada pihak lawan. Kenyataan ini menunjukkan pandangan yang adil daripada tokoh salafisme berkenaan pemikiran mereka sendiri.

Dalam wacana semasa, kelompok salafisme sering menamakan diri mereka *ahl al-ḥadīth* untuk mengukuhkan legitimasi metodologi mereka (Rabbani, 2017). Namun, istilah *ahl al-ḥadīth* klasik merujuk kepada ulama yang menumpukan perhatian kepada periwayatan hadis, pematuhan teks dan sanad, serta pembentukan hukum berdasarkan nas, tanpa menekankan tafsiran bebas atau ideologis (al-Shahrastānī, t.t.). Pada masa yang sama, al-Ghouri (2022) mengakui bahawa *jamā‘ah ahl al-ḥadīth* di India turut dikenali dengan gelaran *al-salafīyyah*. Oleh itu, dakwaan bahawa salafisme moden adalah kesinambungan langsung tradisi *ahl*

al-hadīth adalah perlu diteliti (Zikriadi et al., 2022). Walaupun begitu, menurut tokoh salafisme, Ṣalīḥ al-Munajjid (2000), beliau tidak bersetuju membezakan kelompok salafisme dengan *ahl al-hadīth*. Beliau menegaskan *ahl al-hadīth* merujuk kepada kelompok yang memberi penekanan terhadap pemeliharaan dan penyebaran sunah Nabi SAW. Beliau menyatakan bahawa golongan ini berpegang kepada akidah para sahabat Nabi SAW serta menjadikan al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber rujukan utama berdasarkan kefahaman generasi awal Islam yang dianggap terbaik (Ṣalīḥ al-Munajjid, 2000). Menurut beliau lagi, pendekatan tersebut berbeza daripada pendekatan sebahagian kelompok lain yang, pada pandangannya, menyimpang daripada pegangan *salaf al-ṣāliḥ* atau lebih mengutamakan pertimbangan akal semata-mata, pengalaman kerohanian, intuisi dan mimpi sebagai asas dalam memahami agama (Ṣalīḥ al-Munajjid, 2000).

Selain itu, salafisme juga dikaitkan dengan *al-lāmadhhabīyyah*, iaitu penolakan keterikatan formal kepada mazhab fiqh tradisional (Abdullah & Jihatea, 2021). Golongan ini menekankan kembali kepada al-Quran dan hadis secara langsung, menolak taklid, dan mengutamakan ijtihad peribadi berdasarkan nas (Rabbani, 2017). Fenomena ini berimplikasi terhadap metodologi fiqh dan berpotensi menjejaskan khazanah fiqh klasik, kerana tafsiran hukum cenderung literal, selektif dan kadang-kadang berbeza dengan keseimbangan antara nas, qiyas, dan ijmak yang diamalkan oleh ulama muktabar (Adham et al., 2021). Tambahan pula, kajian Faqihuddin Abdul Kodir (2016) mengenai prinsip *uṣūl al-fiqh* mazhab *salafī* di Saudi menunjukkan bahawa pendekatan salafisme cenderung literal dalam memahami teks dan membataskan penggunaan qiyas. Beliau menegaskan bahawa mazhab *salafī* di Saudi berbeza dengan *uṣūl al-fiqh* yang muktabar digunakan oleh ulama klasik, sekali gus memungkinkan perbezaan dalam penetapan hukum (Faqihuddin, 2016).

Kesimpulannya, sekalipun sebahagian ulama tidak bersetuju salafisme dikaitkan dengan *salaf al-ṣāliḥ*, namun golongan salafisme mempunyai justifikasi mereka tersendiri bagi penisbahan salafisme kepada *salaf al-ṣāliḥ*. Pada sudut lain pula Salafisme sering menamakan diri mereka *ahl al-hadīth*, namun jika menurut takrif di atas pendekatan mereka berbeza daripada tradisi klasik yang menekankan periwayatan hadis, pematuhan teks dan sanad, serta keseimbangan dalam pengeluaran hukum. Sebaliknya, kelompok salafisme beranggapan mereka layak menggunakan gelaran tersebut kerana manhaj mereka mengutamakan al-Quran dan al-Sunnah yang sama seperti golongan *ahl al-hadīth* terdahulu. Selain itu, salafisme juga berkait dengan *al-lāmadhhabīyyah* melalui penolakan keterikatan formal kepada mazhab, menekankan tafsiran literal dan ijtihad individu berdasarkan nas. Kajian empirikal menunjukkan bahawa pendekatan salafisme literal dan terhad dalam penggunaan qiyas berbeza dengan *uṣūl al-fiqh* muktabar ulama klasik, sekali gus menimbulkan perbezaan dalam penetapan hukum.

4. Ideologi Salafisme dan Tokoh-tokohnya

Perbincangan mengenai ideologi salafisme tidak dapat dipisahkan daripada konteks metodologi pemikiran dan peranan tokoh-tokoh yang membentuk serta menyebarkan aliran ini dalam pelbagai fasa perkembangan Islam (Rabbani, 2017; Zikriadi et al., 2022). Ideologi salafisme menonjol melalui beberapa ciri utama, antaranya penolakan terhadap taklid dan keterikatan kepada mazhab fiqh klasik, dengan menekankan ijtihad berdasarkan teks al-Quran dan al-Sunnah secara langsung dan literal (Saadan & Ali, 2005; Adham et al., 2021).

Selain itu, aliran ini menolak akidah al-Ashā'irah dan al-Mātūrīdiyyah, serta menentang amalan tasawwuf yang berkembang dalam tradisi Islam klasik (Rabbani, 2017). Pentafsiran nas dilakukan secara literal dan mereka menolak bidaah secara mutlak (Zikriadi et al., 2022; Nabawi, 2020). Salafisme juga cenderung mengemukakan pandangan yang bertentangan dengan arus perdana dan kadang-kala mengambil pendapat *shadh* yang menyalahi jumhur ulama dan menunjukkan sifat selektif dalam pendekatan metodologi mereka (Nabawi, 2020; Adham et al., 2021).

Implikasi daripada ideologi salafisme ialah dapat dilihat dari sudut akidah, amalan beragama dan sikap terhadap umat Islam. Penafsiran dalil-dalil akidah dengan tidak mengikut disiplin ilmu akan melahirkan kumpulan-kumpulan sesat seperti *Mujassimah* dan *Mushabbihah* yang akan merosakkan akidah umat Islam (Zulkiflee, N. Z., & Wan Razali, W. M. F., 2022). Dari sudut amalan beragama pula, Adham et al. (2021) menyimpulkan bahawa kemunculan kelompok salafisme telah menimbulkan pelbagai kekeliruan dalam masyarakat, khususnya dalam memahami isu-isu akidah dan manhaj keilmuan. Selain itu, terdapat juga kecenderungan sebahagian daripada mereka untuk mentafsir atau memetik pandangan ulama secara selektif sehingga disesuaikan dengan kerangka ideologi yang dibawa. Keadaan ini akhirnya menyebabkan masyarakat

awam sukar membezakan antara pendirian sebenar para ulama dengan tafsiran yang telah dipengaruhi oleh kecenderungan tertentu. Kajian Saadan dan Abdul Karim (2005) telah menyimpulkan perbezaan pandangan antara ulama mazhab Syafii dan golongan salafisme tidak akan berkesudahan kerana mempunyai disiplin ilmu yang berbeza. Manakala kajian Bakry et al. (2021) telah mengkaji secara spesifik pertembungan antara ulama klasik dengan tokoh-tokoh salafisme di bandar Aceh dan Sumatera Utara Medan. Kajian mendapati bahawa pendekatan dakwah kelompok salafisme yang sering mengkritik dan menyerang ulama pondok atau pesantren secara terbuka telah menimbulkan ketegangan dalam masyarakat Islam. Mereka mendakwa bahawa amalan yang tidak mempunyai sandaran yang jelas daripada Rasulullah s.a.w. perlu ditinggalkan kerana dianggap sebagai bidaah. Pendekatan sedemikian akhirnya membawa kepada sikap mudah menyalahkan amalan tradisi keagamaan yang telah lama diamalkan oleh masyarakat Islam setempat. Implikasi-implikasi ini timbul daripada perjuangan ideologi diutamakan mengatasi ketepatan kefahaman teks dalil sehingga salafisme yang datang terkemudian dilihat bercanggah dengan ulama klasik.

Tokoh-tokoh salafisme memainkan peranan penting dalam membentuk kerangka ideologi ini melalui penulisan, gerakan dakwah, institusi pendidikan, serta pengaruh politik. Bermula daripada tokoh rujukan awal seperti Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim, al-Shawkānī, Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb, Nadhīr Husayn al-Dehlawī, dan Ṣiddiq Ḥasan Khān, sehingga tokoh kontemporari seperti al-Albānī, Bin Bāz, Ibn al-‘Uthaymin, Ṣālih al-Fawzān, ‘Abd al-Rahmān al-Dimashqīyyah, Muḥammad Khalīl Harras, Abū Bakr al-Jazā’irī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Rahmān al-Khumayyis, Rabī’ al-Madkhalī, Mashhūr Ḥasan Salmān, Ḥamūd bin ‘Abdullah al-Tuwayjirī, Muqbil al-Wādī’ī dan Muḥammad Ṣālih al-Munajjid, pemikiran mereka dipengaruhi oleh konteks zaman, realiti sosial, dan kepentingan tertentu (Ahmad Hafiz & Khafidz Soroni, 2025; Haddad, 2009; Choironi, 2022). Tokoh-tokoh ini mewakili sebahagian kecil daripada ratusan individu yang tergolong dalam aliran Salafi-Wahhabi. Walaupun terdapat perbezaan dalam ijihad dan pandangan mengenai isu-isu tertentu, mereka berkongsi persamaan yang jelas dalam pegangan terhadap prinsip asas akidah dan metodologi ideologi Salafi-Wahhabi. Keutuhan kesepakatan dalam aspek fundamental ini menunjukkan bahawa, meskipun wujud variasi interpretasi, tokoh-tokoh salafisme berpandukan kerangka ideologi yang sama dengan matlamat utama memurnikan ajaran Islam menurut kefahaman salaf.

5. Metodologi Salafisme dalam Pentafsiran Hadis

Dalam kajian ini, penulis akan membuat analisis terhadap tiga hadis yang sering dikaitkan dengan kelompok salafisme. Pemilihan tiga hadis ini dibuat secara persampelan bertujuan (*purposive sampling*) yang mempunyai percanggahan tafsiran antara golongan salafisme dan ulama klasik. Pemilihan ini bertujuan sebagai analisis kualitatif yang representatif terhadap pentafsiran hadis yang dipengaruhi ideologi dan bukan berdasarkan disiplin ilmu yang telah digariskan oleh ulama klasik. Kajian ini tidak bertujuan membincangkan penafsiran hadis yang mungkin telah dikupas dalam artikel atau buku, tetapi ia bagi membuktikan golongan salafisme mempunyai kesamaan dalam mentafsirkan sesuatu hadis yang sesuai dengan ideologi mereka yang dinilai berbeza dengan penafsiran ulama klasik.

Oleh itu, setiap hadis tersebut akan dianalisis secara mendalam berdasarkan pentafsiran yang diberikan oleh golongan salafisme, dengan menekankan bagaimana ideologi mereka mempengaruhi pemahaman terhadap teks asal. Selepas itu, pentafsiran salafisme akan dibandingkan dengan ulasan dan pendekatan ulama klasik, bagi menilai perbezaan dan persamaan dalam metodologi tafsiran. Pendekatan ini bertujuan untuk mengenal pasti sejauh mana ideologi salafisme mempengaruhi reinterpretasi hadis, khususnya dalam usaha mereka untuk menyokong dan mengukuhkan agenda pemikiran ideologinya.

Hadis 1: Hadis Bidaah

al-Qāsim bin Muḥammad r.a. meriwayatkan:

"مَنْ أَخَذَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ."

Terjemahannya: "Barangsiapa melakukan perkara baharu dalam urusan kami (agama) ini yang tidak (berasaskan) daripadanya, maka ia tertolak." (*Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb: al-Aqḍīyyah, Bāb: Naqḍ al-Aḥkām al-Bāḥilah wa Radd Muḥdathāt al-Umūr*, hadis no.1718)

Pandangan kelompok Salafisme

1) al-Albānī

al-Albani (t.th.) menekankan bahawa hadis Nabi s.a.w.: “Sesiapa yang melakukan sesuatu perkara baru dalam agama ini yang bukan daripadanya, maka ia ditolak” menunjukkan keperluan membezakan antara bidaah dalam agama dengan perkara baru dalam urusan duniawi. Menurut beliau, Islam diturunkan untuk menyempurnakan ibadah dan membimbing manusia menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat melalui amalan soleh, bukannya untuk membetulkan urusan duniawi melalui ciptaan atau inovasi manusia, kerana perkara duniawi tidak termasuk dalam bidaah yang tercela secara syarak. Kesimpulannya, setiap ibadah atau amalan agama yang dicipta secara baru dan tiada asal daripada Nabi s.a.w. termasuk dalam kategori bidaah yang menyesatkan, dan umat Islam wajib kembali kepada sunah Nabi dan memahami agama melalui pengajaran para salaf yang menyalurkan al-Quran dan hadis secara tepat.

2) Bin Bāz

Bin Baz menegaskan bahawa hadis ini menekankan kewajiban umat Islam untuk menjauhi segala bidaah dalam urusan agama. Menurut beliau, amalan seperti meraikan hari kelahiran Nabi s.a.w. atau kelahiran tokoh-tokoh tertentu, serta melakukan ibadah khusus pada malam tertentu selain malam qadar atau amalan tambahan pada hari Jumaat, termasuk dalam kategori bidaah yang tercela (Bin Baz, t.t.). Beliau juga berhujah dengan hadis ini untuk menegaskan bahawa setiap bidaah adalah sesat dan membawa ke arah kesesatan. Beliau turut menekankan bahawa umat Islam wajib berpegang teguh kepada sunah Nabi s.a.w. dan amalan para sahabat yang benar serta khalifah yang mengikuti petunjuk Nabi s.a.w. (Bin Baz, t.t.).

Pandangan kedua-dua tokoh salafisme ini menunjukkan bahawa mereka memahami hadis bidaah berdasarkan prinsip bahawa setiap amalan baharu dalam urusan ibadah yang tidak mempunyai asal khusus daripada al-Quran, sunah atau amalan salaf adalah bidaah yang tercela. Oleh itu, mereka cenderung memberikan tafsiran yang lebih ketat terhadap inovasi dalam ibadah berbanding sebahagian ulama klasik yang menerima konsep bidaah hasanah. Justeru, mereka membidaahkan pelbagai amalan umat Islam seperti sambutan Maulidur Rasul, pengkhususan sesuatu amalan pada malam tertentu dan amalan yang tiada contoh pada zaman Nabi. Ideologi seperti akan sentiasa ditemui dalam kitab tokoh-tokoh salafisme yang cenderung membidaahkan amalan umat Islam.

Perbandingan dengan ulasan Ulama Klasik

Ibn Hajar ketika mengulas hadis tentang bidaah menjelaskan bahawa:

Perkataan *al-muhaddathāt* dengan *fathah* pada huruf *dāl* ialah jamak bagi *muhaddathah*, merujuk kepada sesuatu yang dicipta atau diperkenal yang tiada asalnya dalam syarak. Dalam istilah syarak, perkara seperti ini disebut bidaah iaitu sesuatu yang baharu dalam agama yang tidak bersumber daripada wahyu atau sunnah Nabi SAW. Jika sesuatu itu mempunyai asas dalam syarak, ia bukanlah bidaah. Oleh itu, bidaah dalam syarak sentiasa tercela, berbeza dengan pengertian bahasa yang mana segala yang dicipta dipanggil bidaah sama ada baik atau buruk. Konsep ini seiring dengan hadis Nabi s.a.w.: “Sesiapa yang mencipta sesuatu dalam urusan kami yang bukan daripadanya, maka ia tertolak”, yang juga dijelaskan dalam hadis Jābir dan hadis al-‘Arbaadh bin Sāriyyah bahawa setiap bidaah adalah sesat. Hadis-hadis ini telah diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud, al-Tirmidhi, dan disahihkan oleh Ibn Majah, Ibn Hibban, dan al-Hakim. Hadis-hadis ini menegaskan bahawa setiap bidaah yang tiada asas syarak adalah sesat, sama ada dicipta sendiri atau telah didahului orang lain. (Ibn Hajar al-‘Asqalānī, 1986).

Kenyataan di atas jelas menunjukkan bahawa Ibn Hajar menjelaskan bahawa bidaah dari sudut syarak semuanya tercela kerana tidak mempunyai asas dalam agama. Oleh, beliau menyatakan bahawa perkara baharu yang mempunyai sandaran hukum dalam agama maka ia tidak dikategori kepada bidaah. Ungkapan Ibn Hajar ini membuktikan bahawa perkara baharu itu mempunyai dua pembahagian iaitu yang baik dan yang tercela. Lalu, Ibn Hajar mengukuhkan hujah ini dengan menukil pandangan seperti berikut:

Imam al-Shāfi‘ī membahagikan bidaah kepada dua jenis: bidaah terpuji dan bidaah tercela. Bidaah terpuji adalah perkara baru yang selari dengan sunah, manakala bidaah tercela adalah yang bercanggah dengannya. Ada juga pandangan ulama yang membahagikan bidaah kepada lima kategori: wajib, haram, sunat, makruh, dan harus. Contohnya, menulis dan menafsirkan hadis, menulis tafsir al-Quran, menulis isu fiqah yang berlandaskan ijtihad atau menulis perkara

berkaitan amalan hati adalah wajib atau perlu kerana ia mengekalkan syariat. Sebaliknya, mencipta ajaran yang bercanggah dengan sunah seperti ajaran Khawarij, Rafidah, atau Qadariyyah adalah haram. Bidaah sunat termasuk perkara baru yang baik seperti mengadakan majlis solat terawih berjemaah, membina sekolah, membincangkan tasawwuf yang baik atau mengadakan majlis ilmu untuk tujuan ibadah. Bidaah harus pula merangkumi perkara duniawi yang tidak menyalahi syarak seperti bersalaman selepas solat, berkait memakai pakaian atau urusan makanan dan minuman. (Ibn Hajar al-‘Asqalānī, 1986).

Kenyataan Ibn Hajar di atas telah merangkumi pembahagian bidaah kepada dua dan juga perbincangan bidaah yang dihukum berdasarkan lima hukum syarak. Justeru ini menunjukkan pemahaman ulama klasik sejak zaman Imam al-Shāfi‘ī lagi bahawa bidaah itu terbahagi kepada bidaah yang terpuji dan tercela. Pandangan seperti ini berterus sehingga ke zaman Ibn Hajar seterusnya ke zaman sekarang. Hal ini dapat dibuktikan daripada ungkapan para ulama yang tidak membidaahkan sambutan Maulidur Rasul seperti kata guru kepada al-Nawawī iaitu Abū Shāmah:

“Dan antara perkara (bidaah) terbaik yang diperkenalkan pada zaman kita ialah amalan yang dilakukan setiap tahun pada hari yang bersamaan dengan hari kelahiran Nabi s.a.w., seperti bersedekah, melakukan kebaikan, serta menzahirkan hiasan dan kegembiraan. Hal ini kerana amalan tersebut, selain membawa kebaikan kepada fakir miskin, ia menzahirkan kasih sayang kepada Nabi s.a.w. dan penghormatan dalam hati pelakunya serta merupakan ungkapan syukur kepada Allah atas nikmat-Nya dengan mengutuskan Rasulullah s.a.w. sebagai rahmat bagi sekalian alam.” (Muhammad Waṣī al-Raḥmān, 2017)

Dalam rujukan yang sama, ‘Alī al-Ḥalabī turut menukikan pandangan Ibn Hajar al-Haytamī dan al-Sakhāwī yang membenarkan sambutan Maulidur Rasul tanpa membidaahkannya. Demikian juga berkait dengan melafazkan niat sebelum daripada takbiratul ihram untuk solat telah dihukum sunat oleh al-Nawawī sekalipun ia termasuk perkara baharu (al-Nawawī, 2005). Oleh kerana pemahaman para ulama klasik bahawa bidaah itu terbahagi kepada dua, maka perkara yang baik seperti melafazkan niat dihukum sebagai sunat. Berkenaan mengkhususkan amalan tertentu pada malam tertentu pula, para ulama klasik tidak sependapat dengan kelompok salafisme yang cenderung membidaahkannya. Hal ini kerana Ibn Hajar (1986) menjelaskan bahawa hadis berkaitan Nabi sentiasa melazimi solat sunat di Masjid Quba setiap hari Sabtu menunjukkan bahawa dibolehkan untuk mengkhususkan hari-hari tertentu bagi melakukan amalan-amalan soleh dan berterusan melakukannya. Justeru amalan umat Islam yang mengkhususkan amalan tertentu pada malam Nisfu Syaaban, malam Jumaat dan malam hari raya adalah dibolehkan dan tidak boleh dianggap bidaah sama sekali.

Kesimpulan daripada hujah-hujah di atas ialah para ulama klasik tidak memahami hadis bidaah secara literal tetapi mereka menilai perkara baharu tersebut dengan kaedah syarak untuk memastikan sama ada ia bersesuaian dengan syariat atau tidak. Justeru, hukum yang mereka putuskan adalah berbeza dengan golongan salafisme yang lebih memilih untuk membidaahkan semua perkara baharu. Perbezaan inilah menunjukkan bahawa ada pengaruh ideologi pada reinterpretasi hadis yang telah diputuskan oleh ulama klasik.

Hadis 2 : Tiada Sesuatu Azali Bersama Allah

‘Imrān bin Ḥuṣayn r.a. meriwayatkan:

"كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ."

Terjemahannya: "Allah telah wujud, dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya." (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb: al-Tawḥīd, Bāb: Wa kāna ‘Arsyuhu ‘alā al-Mā’*, hadis no.7418)

Menurut Ibn Hajar al-Asqalānī, hadis ini mempunyai tiga riwayat, riwayat pertama adalah hadis di atas, riwayat kedua juga riwayat al-Bukhārī dengan lafaz *كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ*. Manakala riwayat ketiga adalah bukan daripada al-Bukhārī iaitu dengan lafaz *كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مَعَهُ* (Ibn Hajar al-‘Asqalānī, 1986).

Pandangan kelompok Salafisme

- 1) Ibn Taymiyyah

Ibn Taymiyyah membahaskan secara panjang lebar berkenaan hadis ini dalam kitab *Majmū' al-Fatāwā*. Antara yang dibahaskan ialah beliau menjelaskan:

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ قَالَ: "كَانَ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُ شَيْءٌ"; وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ قَالَ: "وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ"; "أَوْ غَيْرُهُ". فَإِنْ كَانَ إِمَّا قَالَ اللَّفْظُ الْأَوَّلُ لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَعَرُّضٌ لَوْجُودِهِ تَعَالَى قَبْلَ جَمِيعِ الْحَوَادِثِ. وَإِنْ كَانَ قَدْ قَالَ الثَّانِي أَوْ الثَّلَاثِ فَقَوْلُهُ: "وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مَعَهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَكَتَبَ فِي الدِّكْرِ": إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ أَنَّهُ حِينَ كَانَ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ؛ أَوْ كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ. فَإِنْ أَرَادَ الْأَوَّلُ "كَانَ مَعْنَاهُ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ" مِنْ هَذَا الْأَمْرِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ وَهُوَ هَذَا الْعَالَمُ وَيَكُونُ الْمُرَادُ أَنَّهُ كَانَ اللَّهُ قَبْلَ هَذَا الْعَالَمِ الْمَشْهُودِ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ. وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ؛ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ كَانَ لَا شَيْءَ مَعَهُ وَبَعْدَ ذَلِكَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَكَتَبَ فِي الدِّكْرِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَلَيْسَ فِي هَذَا إِخْبَارٌ بِأَوَّلِ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ مُطْلَقًا بَلْ وَلَا فِيهِ إِخْبَارُهُ بِخَلْقِ الْعَرْشِ وَالْمَاءِ بَلْ إِمَّا فِيهِ إِخْبَارُهُ بِخَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا صَرَّحَ فِيهِ بِأَنْ كَوْنُ عَرْشِهِ عَلَى الْمَاءِ كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ بَلْ ذَكَرَهُ بِحَرْفِ الْوَاوِ وَالْوَاوِ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَالتَّشْرِيكِ بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ. وَإِذَا كَانَ لَمْ يُبَيِّنِ الْحَدِيثُ أَوَّلَ الْمَخْلُوقَاتِ وَلَا ذَكَرَ مَتَى كَانَ خَلْقُ الْعَرْشِ الَّذِي أَخْبَرَ أَنَّهُ كَانَ عَلَى الْمَاءِ مَقْرُونًا بِقَوْلِهِ: "كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ" دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَقْصِدْ الْإِخْبَارَ بِوُجُودِ اللَّهِ وَحْدَهُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَبِإِبْدَاءِ الْمَخْلُوقَاتِ بَعْدَ ذَلِكَ؛ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَفْظُهُ دَالًّا عَلَى ذَلِكَ وَإِمَّا قَصَدَ الْإِخْبَارَ بِإِبْدَاءِ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ."

Terjemahannya: Sesungguhnya Nabi SAW sama ada Baginda bersabda: “Dia ada dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya”; atau Baginda bersabda: “dan tidak ada sesuatu pun bersama-Nya”; atau lafaz selainnya. Jika yang diucapkan hanyalah lafaz pertama, maka tidak terdapat padanya penegasan tentang kewujudan-Nya Ta’ala sebelum seluruh perkara baharu (*hawādith*). Dan jika Baginda mengucapkan lafaz kedua atau ketiga, maka sabdanya: “Dan tidak ada sesuatu pun bersama-Nya, dan ‘Arasy-Nya berada di atas air, dan Dia menulis dalam *al-Dhikr (Lawh al-Mahfūz)*” — sama ada maksudnya: ketika tidak ada sesuatu pun bersama-Nya, pada saat itu ‘Arasy-Nya berada di atas air; atau maksudnya: setelah itu, ‘Arasy-Nya berada di atas air.

Jika yang dimaksudkan adalah yang pertama, maka maknanya ialah tidak ada sesuatu pun bersama-Nya daripada perkara yang ditanyakan ini, iaitu alam ini; dan yang dikehendaki ialah bahawa Allah ada sebelum alam yang disaksikan ini, dan ketika itu ‘Arasy-Nya berada di atas air.

Adapun bahagian ketiga, iaitu bahawa yang dimaksudkan ialah: Dia ada dan tidak ada sesuatu pun bersama-Nya, kemudian setelah itu ‘Arasy-Nya berada di atas air dan Dia menulis dalam *al-Dhikr (Lawh al-Mahfūz)*, kemudian Dia menciptakan langit dan bumi — maka tidak terdapat dalam hal ini pemberitahuan tentang makhluk yang pertama diciptakan oleh Allah secara mutlak, bahkan tidak juga pemberitahuan tentang penciptaan ‘Arasy dan air; sebaliknya yang diberitakan hanyalah penciptaan langit dan bumi. Dan tidak dinyatakan secara jelas bahawa keberadaan ‘Arasy-Nya di atas air itu berlaku setelah itu; bahkan ia disebutkan dengan huruf “*wāw*”, sedangkan “*wāw*” menunjukkan kata hubung secara mutlak dan perkongsian antara yang di *’athafkan* dengan yang di *’athafkan* kepadanya.

Dan apabila hadis itu tidak menjelaskan makhluk yang pertama diciptakan, serta tidak menyebut bilakah penciptaan ‘Arasy yang diberitakan berada di atas air, yang digandingkan dengan sabdanya: “Allah SWT ada dan tidak ada sesuatu pun bersama-Nya”, maka hal itu menunjukkan bahawa Nabi SAW tidak bermaksud memberitakan bahawa Allah SWT semata-mata wujud sebelum segala sesuatu dan bahawa makhluk bermula diciptakan selepas itu, kerana lafaznya tidak menunjukkan makna tersebut; sebaliknya Baginda bermaksud memberitakan permulaan penciptaan langit dan bumi (Ibn Taymiyyah, 2004).

Kenyataan ini menjelaskan bahawa Ibn Taymiyyah menegaskan bahawa hadis “Allah ada dan tidak ada sesuatu pun bersama-Nya” tidak bertujuan menjelaskan persoalan makhluk pertama diciptakan, juga tidak

menetapkan secara pasti bilakah ‘Arasy dan air diciptakan. Lafaz hadis itu mengandungi beberapa kemungkinan makna, dan tidak ada satu pun yang boleh dipastikan tanpa dalil tambahan.

Beliau menjelaskan bahawa ungkapan “tidak ada sesuatu pun bersama-Nya” hanya menafikan kewujudan alam yang sedang dibicarakan (alam semesta ini) bersama Allah, bukan menafikan secara mutlak semua makhluk pada setiap peringkat. Penyebutan ‘Arasy di atas air pula tidak menunjukkan susunan masa yang pasti, kerana huruf *wāw* dalam hadis sekadar menggabungkan maklumat tanpa menunjukkan tertib kronologi. Oleh itu, menurut Ibn Taymiyyah, maksud utama hadis tersebut bukan untuk membuktikan kezalihan Allah SWT dan kewujudan-Nya yang bersendirian sebelum semua makhluk secara mutlak, tetapi untuk menerangkan permulaan penciptaan langit dan bumi, manakala isu makhluk pertama dan kronologi penciptaan tidak ditentukan oleh hadis ini.

Kenyataan ini menunjukkan Ibn Taymiyyah tidak bersetuju menjadikan hadis sebagai dalil kezalihan Allah yang bersendirian tanpa ada makhluk bersama-Nya. Penolakannya adalah konsisten kerana pada perbincangan lain, Ibn Taymiyyah menolak menambah “dan Dia sekarang berada atas keadaan yang Dia berada sebelumnya”. Beliau menjelaskan seperti berikut:

أَنَّهُ قَدْ زَادَ فِيهِ بَعْضُ النَّاسِ: " وَهُوَ الْآنَ عَلَى مَا عَلَيْهِ كَانَ " وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ إِنَّمَا زَادَهَا بَعْضُ النَّاسِ مِنْ عِنْدِهِ وَلَيْسَتْ فِي شَيْءٍ مِنَ الرِّوَايَاتِ.

Terjemahannya: Sesungguhnya sebahagian orang telah menambah padanya lafaz: “Dan Dia sekarang berada atas keadaan yang Dia berada sebelumnya”. Tambahan ini hanyalah rekaan sebahagian orang daripada diri mereka sendiri, dan tidak terdapat dalam mana-mana riwayat (Ibn Taymiyyah, 2004).

2) Ṣāliḥ al-Munajjid

Tokoh salafisme kontemporari seperti Ṣāliḥ al-Munajjid setelah membincangkan tentang tiga lafaz bagi hadis tersebut, beliau menyimpulkan seperti berikut:

فَالْحَاصِلُ: أَنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ، تَفَرَّدَ بِالْأَوَّلِيَّةِ، فَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَخْلُوقٌ فِي الْأَزَلِ، بَلْ كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ؛ ثُمَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَاسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ، كَمَا أُخْبِرَ فِي كِتَابِهِ، عَلَى مَا شَاءَ سُبْحَانَهُ، لَا مَنَازِعَ لَهُ فِي مُلْكِهِ، وَلَا شَرِيكَ لَهُ فِي سُلْطَانِهِ.

Terjemahannya: Maka kesimpulannya: Allah *jalla jalaluh* bersendirian dengan sifat keawalan (*al-Awwaliyyah*); tidak ada makhluk bersama-Nya pada azali, bahkan Allah ada dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya. Kemudian Dia menciptakan makhluk, lalu Dia beristiwa` di atas ‘Arasy-Nya, sebagaimana yang Dia khabarkan dalam Kitab-Nya, menurut kehendak-Nya *subhanu*; tidak ada sesiapa yang menyaingi-Nya dalam kerajaan-Nya, dan tidak ada sekutu bagi-Nya dalam kekuasaan-Nya.

Pandangan Ṣāliḥ al-Munajjid dalam kenyataan tersebut menampilkan rumusan teologi yang tegas dan bersifat muktamad, iaitu bahawa Allah bersendirian dengan sifat keawalan (*al-Awwaliyyah*), tidak ada sebarang makhluk bersama-Nya pada azali, setelah itu Allah SWT menciptakan makhluk dan beristiwa` di atas ‘Arasy-Nya. Rumusan ini menunjukkan Ṣāliḥ al-Munajjid berkeyakinan bahawa sebelum kewujudan makhluk Allah bersendirian, tetapi selepas diciptakan ‘Arasy, maka Allah SWT beristiwa` di atasnya.

Berbeza dengan itu, Ibn Taymiyyah ketika membahaskan hadis “Allah ada dan tidak ada sesuatu pun bersama-Nya” mengambil pendekatan analitis dan metodologis yang lebih berhati-hati. Pada masa yang sama, Ibn Taymiyyah menolak ulama-ulama yang menambahkan “Dan Dia sekarang berada atas keadaan yang Dia berada sebelumnya” ketika menyebutkan tentang kezalihan Allah SWT yang bersumberkan hadis ini. Pendirian Ibn Taymiyyah ini menunjukkan beliau tidak bersetuju menjadikan hadis ini sebagai dalil teologi yang menetapkan kezalihan Allah yang bersendirian sebelum diciptakan alam. Namun, daripada huraian beliau, jelas bahawa beliau lebih cenderung berhujah dengan riwayat “Tidak ada sesuatu sebelum-Nya” kerana lafaz ini tidak secara jelas menunjukkan penafian kewujudan semua makhluk secara mutlak bersama Allah, sebaliknya hanya menafikan ada sesuatu yang mendahului Allah.

Perbandingan dengan ulasan Ulama Klasik

Ibn Hajar ketika membahaskan hadis ini, beliau turut mengkritik pandangan Ibn Taymiyyah dengan kenyataan berikut:

قَوْلُهُ: "كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ" تَقَدَّمَ فِي بَدْءِ الْخَلْقِ بِلَفْظٍ: وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي مُعَاوِيَةَ: كَانَ اللَّهُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ بِمَعْنَى: كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ، وَهِيَ أَصْرَحُ فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ أَثْبَتَ حَوَادِثَ لَا أَوَّلَ لَهَا مِنْ رِوَايَةِ الْبَابِ، وَهِيَ مِنْ مُسْتَشْنَعِ الْمَسَائِلِ الْمُنْسُوبَةِ لِابْنِ تَيْمِيَّةٍ، وَوَقَفْتُ فِي كَلَامٍ لَهُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ، يُرْجَحُ الرِّوَايَةُ الَّتِي فِي هَذَا الْبَابِ عَلَى غَيْرِهَا، مَعَ أَنَّ قَضِيَّةَ الْجَمْعِ بَيْنَ الرِّوَايَتَيْنِ تَقْتَضِي حَمْلَ هَذِهِ عَلَى الَّتِي فِي بَدْءِ الْخَلْقِ لَا الْعَكْسَ، وَالْجَمْعُ يُقَدَّمُ عَلَى التَّرْجِيحِ بِالِاتِّفَاقِ.

Terjemahannya: Maksud perkataannya: “Allah ada dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya” telah disebut sebelum ini dalam Bab Permulaan Penciptaan dengan lafaz: “dan tidak ada sesuatu pun selain-Nya.” Dalam riwayat Abū Mu‘āwiyah pula disebut: “Allah ada sebelum segala sesuatu,” dan maknanya ialah: “Allah ada dan tidak ada sesuatu pun bersama-Nya.” Lafaz ini lebih jelas dalam menolak pandangan orang yang menetapkan adanya *hawādith* (perkara baharu) yang tidak mempunyai permulaan, berdasarkan hadis bab ini. Pandangan tersebut termasuk antara isu yang dianggap ganjil dan dinisbahkan kepada Ibn Taymiyyah. Saya telah meneliti kenyataan beliau berkenaan hadis ini, di mana beliau cenderung menguatkan riwayat yang terdapat dalam bab ini (lafaz وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ) berbanding (dua) riwayat lain. Sedangkan kaedah menghimpunkan (al-jam‘) antara dua riwayat menuntut supaya riwayat ini difahami berdasarkan riwayat dalam Bab Permulaan Penciptaan, bukan sebaliknya. Dan menghimpunkan riwayat didahulukan ke atas pentarjihan menurut kesepakatan para ulama. (Ibn Hajar al-‘Asqalānī, 1986)

Ibn Hajar berpandangan ketiga-tiga riwayat dengan lafaz yang berbeza ini lebih utama untuk dihimpun (diselarikan) makna berbanding dengan kaedah tarjih yang digunakan oleh Ibn Taymiyyah. Hal ini kerana Ibn Taymiyyah memilih riwayat “قَبْلَهُ”, dibandingkan dua riwayat yang lain. Sebaliknya, tokoh-tokoh salafisme cenderung menegaskan hakikat *istiwā’* Allah di atas Arasy sebagaimana zahir nas, tanpa melakukan takwil terhadapnya, berbeza dengan pendekatan *mutakallimun* yang menafikan kaitan Allah dengan tempat secara mutlak. Jika diterima riwayat dengan lafaz “وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ” dan “غَيْرُهُ” maka gagasan idea tersebut tidak boleh diterima sama sekali. Sedangkan jika diselarikan maksud ketiga-tiga riwayat maka interpretasinya lebih jelas dengan maksud tiada sesuatu pun yang azali bersama-Nya. Bagi mengukuhkan pandangan bahawa riwayat-riwayat ini boleh dihimpun (al-jam‘), Ibn Hajar telah menukulkan penjelasan daripada al-Ṭibī seperti berikut:

قَالَ الطَّبِيبِيُّ: قَوْلُهُ: "وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ" حَالٌ، وَفِي الْمَذْهَبِ الْكُوفِيِّ خَبَرٌ، وَالْمَعْنَى يُسَاعِدُهُ إِذِ التَّقْدِيرُ كَانَ اللَّهُ مُنْفَرِّدًا.

Terjemahannya: al-Ṭibī berkata: Perkataan Baginda “dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya” berfungsi sebagai *ḥāl*, dan menurut mazhab Kufah ia berfungsi sebagai khabar. Maknanya pula disokong oleh konteks, iaitu dengan maksud: Allah azali bersendirian (tanpa sesuatu pun bersama-Nya). (Ibn Hajar al-‘Asqalānī, 1986)

Seterusnya, Ibn Hajar menukulkan lagi ulasan daripada al-Ṭibī yang menghuraikan hadis ini:

وَقَالَ الطَّبِيبِيُّ لِقَطْعِهِ "كَانَ" فِي الْمَوْضِعَيْنِ بِحَسَبِ حَالِ مَذْخُولِهَا، فَالْمُرَادُ بِالْأَوَّلِ الْأَرِثِيَّةُ وَالْقَدَمُ، وَبِالثَّانِي الْحُدُوثُ بَعْدَ الْعَدَمِ.

Terjemahannya: al-Ṭibī berkata: Lafaz “كَانَ” dalam kedua-dua tempat itu bergantung pada *ḥāl* bagi subjek yang dimasukinya. Maksud yang pertama merujuk kepada kezalihan dan qidam (al-azaliyah wa al-qidam). Manakala yang kedua merujuk kepada al-ḥudūth (perkara baharu) yang didahului ketiadaan (al-ḥudūth ba‘da al-‘adam). (Ibn Hajar al-‘Asqalānī, 1986)

Kenyataan al-Ṭibī ini bersesuaian dengan penjelasan akidah yang diungkapkan oleh al-Ghazālī iaitu:

كَانَ قَبْلَ أَنْ خَلَقَ الرَّمَانَ وَالْمَكَانَ، وَهُوَ الْآنَ عَلَى مَا عَلَيْهِ كَانَ وَأَنَّهُ بَائِنٌ عَنْ خَلْقِهِ.

Terjemahannya: Dia (Allah) telah ada azali sebelum Dia menciptakan zaman dan tempat, dan Dia sekarang tetap sebagaimana keadaan-Nya yang azali itu. Dan Dia terpisah daripada makhluk-Nya (al-Ghazālī, 1985)

Justeru, bagi ulama klasik hadis ini sebenarnya menjadi dalil teologi bahawa Allah ada azali tiada sesuatu pun bersama-Nya, secara tidak langsung hadis ini menafikan Allah berada di atas ‘Arasy dan bertempat.

Hadis 3 : Menyelesaikan Makan Dan Minum Ketika Mendengar Azan

Abū Hurayrah r.a. meriwayatkan:

"إِذَا سَمِعَ أَحَدُكُمْ النَّدَاءَ وَالْإِنَاءَ عَلَى يَدِهِ، فَلَا يَضَعُهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ مِنْهُ."

Terjemahannya: "Apabila salah seorang daripada kamu mendengar seruan (azan), sedangkan bekas (minuman atau makanan) masih berada di tangannya, maka janganlah dia meletakkannya sehingga dia menyelesaikan hajatnya daripadanya." (*Sunan Abī Dāwūd, Awwal Kitāb al-Ṣawm, Bāb: Waqt Fiṭr al-Ṣā'im*, hadis no. 2351)

Pandangan kelompok Salafisme

1) Ṣāliḥ al-Munajjid

Dalam satu artikel beliau yang menjelaskan permulaan *imsāk* bagi puasa, beliau menjelaskan bahawa permulaannya ialah terbit fajar, namun beliau menyatakan terdapat pengecualiannya seperti berikut:

وَاسْتَنْتَى بَعْضُ الْعُلَمَاءِ مَا لَوْ كَانَ الْإِنَاءُ فِي يَدِ الْإِنْسَانِ عِنْدَ سَمَاعِ الْأَذَانِ، فَلَهُ أَنْ يَشْرَبَ مِنْهُ حَاجَتَهُ؛ لِمَا رَوَى أَبُو دَاوُدَ.

Terjemahannya: "Dan sebahagian ulama mengecualikan keadaan apabila bekas minuman berada di tangan seseorang ketika dia mendengar azan, maka dibolehkan baginya untuk minum daripadanya sekadar keperluannya; berdasarkan riwayat yang dibawa oleh Abū Dāwūd. (Ṣāliḥ al-Munajjid, 2008)

2) Bin Bāz

Seterusnya Ṣāliḥ al-Munajjid menukilkan pandangan Bin Bāz yang berkata:

فَإِنْ كَانَ لَا يَعْلَمُ حَالَ الْمُؤَذِّنِ هَلْ أَدَّى قَبْلَ الْفَجْرِ أَوْ بَعْدَ الْفَجْرِ، فَإِنَّ الْأَوَّلَى وَالْأَخَوَةَ لَهُ أَنْ يُمَسِكَ إِذَا سَمِعَ الْأَذَانَ، وَلَا يَضْرِبُهُ لَوْ شَرِبَ أَوْ أَكَلَ شَيْئًا حِينَ الْأَذَانِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ.

Terjemahannya: Sekiranya dia tidak mengetahui keadaan tukang azan sama ada azan itu dilaungkan sebelum fajar atau selepas fajar, maka yang lebih utama dan lebih berhati-hati baginya ialah menahan diri apabila mendengar azan. Namun tidak memudaratkannya sekiranya dia minum atau makan sesuatu ketika azan, kerana dia belum mengetahui terbitnya fajar. (Ṣāliḥ al-Munajjid, 2008)

3) Ibn ‘Uthaymin

Ṣāliḥ al-Munajjid turut menukilkan pandangan Ibn ‘Uthaymin yang berkata:

فَإِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ: أَنَا رَأَيْتُ الْفَجْرَ وَأَنَا لَا أُوَدِّدُ حَتَّى أَرَى الْفَجْرَ؛ فَإِنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يُمَسِكَ مِنْ حِينَ أَنْ يَسْمَعَ الْأَذَانَ إِلَّا فِي الْحَالَةِ الَّتِي رُحِّصَ لَهُ فِيهَا، وَهُوَ مَا إِذَا كَانَ إِنْأُوهُ فِي يَدِهِ فَلَهُ أَنْ يَقْضِيَ نَهْمَتَهُ مِنْهُ.

Terjemahannya: Maka jika tukang azan berkata: "Aku telah melihat fajar dan aku tidak melaungkan azan melainkan setelah aku melihat fajar," maka wajib ke atas seseorang untuk menahan diri (berhenti makan dan minum) ketika dia mendengar azan, kecuali dalam keadaan yang diberi keringanan (rukhsah), iaitu apabila bekas masih berada di tangannya, maka dia dibenarkan menyempurnakan hajatnya daripadanya. (Ṣāliḥ al-Munajjid, 2008)

Daripada kenyataan Ṣāliḥ al-Munajjid, Bin Bāz dan Ibn ‘Uthaymīn, jelas wujud keseragaman kefahaman dan pendekatan antara ketiga-tiga tokoh ini, yang berpunca daripada kerangka ideologi salafisme yang sama. Keseragaman tersebut dapat dirumuskan dalam beberapa titik utama:

- i. Pertama, asas penentuan permulaan *imsāk* menurut mereka ialah terbitnya *fajar ṣādiq*, bukan semata-mata laungan azan secara mutlak. Azan hanya berfungsi sebagai petunjuk yang bergantung kepada ketepatan waktunya.
- ii. Ketiga-tiga tokoh menerima pengecualian yang sama, iaitu keringanan kepada orang yang bekas minuman masih berada di tangannya ketika azan dilaungkan, berdasarkan zahir hadis riwayat Abū Dāwūd.
- iii. Mereka berkongsi pendekatan *ihtiyāt* (berhati-hati) apabila wujud keraguan tentang waktu azan, namun pada masa yang sama tetap mengekalkan prinsip bahawa tidak berdosa makan atau minum selagi belum yakin terbit fajar.

Keseragaman pandangan yang ditunjukkan oleh tiga tokoh yang dikaji ini memperlihatkan kecenderungan berpegang kuat pada zahir nas hadis, mengutamakan pemahaman literal, serta mengekalkan pendekatan teks-sentrik dalam penentuan hukum.

Perbandingan dengan ulasan Ulama Klasik

al-Nawawī menegaskan satu kaedah fiqh yang jelas dan disepakati: Apabila fajar benar-benar terbit, maka kewajipan *imsak* telah bermula. Oleh itu, sesiapa yang ketika terbit fajar masih terdapat makanan di dalam mulutnya, dia wajib segera meludahkannya dan meneruskan puasanya, justeru puasanya tetap sah. Namun, jika dia sengaja menelan makanan tersebut setelah mengetahui bahawa fajar telah terbit, maka puasanya batal. Kenyataan beliau adalah seperti berikut:

(فَرَعَ) ذَكَرْنَا أَنَّ مَنْ طَلَعَ الْفَجْرُ وَفِيهِ طَعَامٌ فَلْيَلْفِظْهُ وَتِمِّمْ صَوْمَهُ، فَإِنْ ابْتَلَعَهُ بَعْدَ عِلْمِهِ بِالْفَجْرِ بَطَلَ صَوْمُهُ، وَهَذَا لَا خِلَافَ فِيهِ، وَدَلِيلُهُ حَدِيثُ ابْنِ عُمَرَ وَعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ بِلَالًا يُؤَدِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَدِّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ" رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ.

Terjemahannya: (Cabang perbahasan) Kami telah menyebutkan bahawa sesiapa yang terbit fajar sedangkan masih ada makanan di dalam mulutnya, maka hendaklah dia meludahkannya dan menyempurnakan puasanya. Jika dia menelannya selepas mengetahui terbitnya fajar, maka batal puasanya. Dan perkara ini tidak ada khilaf padanya. Dalilnya ialah hadis Ibn ‘Umar dan ‘Ā’ishah r.a bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: “Sesungguhnya Bilal melaungkan azan pada waktu malam, maka makan dan minumlah kamu sehingga Ibn Umri Maktūm melaungkan azan”. Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim. (al-Nawawī, 1929)

Dalam kenyataan ini al-Nawawī menekankan bahawa hukum ini tidak ada khilaf dalam kalangan ulama. Dalil utama yang digunakan ialah hadis Ibn ‘Umar dan ‘Ā’ishah r.a yang menjelaskan bahawa azan Bilal dilaungkan pada waktu malam, manakala azan Ibn Umri Maktūm menandakan masuknya waktu fajar. Hadis ini memberikan penekanan bahawa terdapat azan yang dilaungkan azan sebelum fajar dan azan yang dilaungkan selepas fajar. Nabi sendiri membataskan sahur hanya dibolehkan sebelum azan kedua iaitu azan fajar. Oleh yang demikian, tidak timbul isu seseorang tidak yakin telah terbit fajar ketika azan telah dilaungkan kerana tukang azan tidak akan melaungkan azan melainkan telah terbit fajar seperti yang dilakukan dalam negara kita. Justeru, hadis riwayat Abū Dāwūd tidak boleh dijadikan rukhsah untuk makan ketika azan waktu fajar dilaungkan.

Kebenaran meneruskan makan atau minum ketika azan dilaungkan hanya pada azan pertama sahaja seperti yang ditegaskan oleh al-Nawawī yang berkata:

وَيَكُونُ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " إِذَا سَمِعَ أَحَدُكُمْ الْبَدَاءَ وَالْإِنَاءَ عَلَى يَدِهِ " خَبَرًا عَنِ الْبَدَاءِ الْأَوَّلِ لِيَكُونَ مُوَافِقًا لِحَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ وَعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

Terjemahannya: Sabda Nabi s.a.w.: “Apabila salah seorang daripada kamu mendengar seruan sedangkan bekas berada di tangannya” pula adalah khabar tentang azan yang pertama, supaya ia selaras dengan hadis Ibn ‘Umar dan ‘Ā’ishah r.a. (al-Nawawī, 1929)

Terdapat satu fatwa yang ditulis oleh pengkaji di Islamweb.net (2006) setelah menjelaskan hadis riwayat Abū Dāwūd dan takhrijnya, mereka menggunakan kenyataan al-Munāwī dalam *Fayd al-Qadīr* untuk menyatakan boleh makan dan minum ketika azan dengan berkata:

قَالَ الْمُنَاوِيُّ فِي فَيْضِ الْقَدِيرِ عِنْدَ شَرْحِ هَذَا الْحَدِيثِ: "حَتَّى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ"، بِأَنْ يَشْرَبَ مِنْهُ كِفَايَتَهُ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ طُلُوعُ الْفَجْرِ أَوْ يَظُنَّهُ يَقْرُبُ مِنْهُ.

Terjemahannya: Al-Munāwī berkata dalam *Fayd al-Qadīr* ketika mensyarahkan hadis ini: “Sehingga dia menunaikan keperluannya”, iaitu dengan meminum daripadanya sekadar yang mencukupinya, selagi belum pasti terbit fajar atau belum menyangka bahawa fajar hampir terbit. (Islamweb.net, 2006)

Penulisan ini seolah-olah menunjukkan al-Munāwī sependapat tentang keharusan meneruskan sahur ketika azan dilaungkan dengan syarat tidak yakin fajar telah terbit. Namun jika dirujuk kitabnya yang asli, kenyataannya adalah seperti berikut:

"حَتَّى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ" بِأَنْ يَشْرَبَ مِنْهُ كِفَايَتَهُ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ طُلُوعُ الْفَجْرِ أَوْ يَظُنَّهُ يَقْرُبُ مِنْهُ. وَمَا ذُكِرَ مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ أَذَانَ الصُّبْحِ هُوَ مَا جَزَمَ بِهِ الرَّافِعِيُّ، فَقَالَ: أَرَادَ أَذَانَ بِلَالٍ الْأَوَّلَ، بِدَلِيلِ: "إِنَّ بِلَالَ يُؤَدِّنُ بَلِيلًا، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَدِّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ".

Terjemahannya: “Sehingga dia menunaikan keperluannya” iaitu dengan meminum daripadanya sekadar mencukupi, selagi belum dipastikan terbit fajar atau belum disangka hampir terbitnya. Apa yang disebut bahawa yang dimaksudkan dengannya ialah azan Subuh, itulah pendirian yang diputuskan oleh al-Rāfi‘ī. Beliau berkata: yang dimaksudkan ialah azan pertama Bilal, berdasarkan dalil: “Sesungguhnya Bilal melaungkan azan pada waktu malam, maka makan dan minumlah sehingga Ibn Ummi Maktum melaungkan azan.” (al-Munāwī, 1937)

Teks asal ini jelas menunjukkan bahawa al-Munāwī maksudkan bahawa keharusan makan dan minum itu bukan pada azan fajar, tetapi pada azan pertama. Hal ini selaras dengan nukilannya daripada al-Rāfi‘ī yang menunjukkan beliau sependapat dengannya. Justeru para ulama klasik memahami keharusan itu adalah pada azan pertama sahaja, adapun jika makan minum pada azan kedua maka puasanya terbatal. Para ulama klasik tidak menjadikan hadis Abū Dāwūd sebagai rukhsah untuk meneruskan sahur ketika azan fajar dilaungkan. Hal ini kerana mereka mengamalkan kaedah *al-jam’* (menghimpunkan/selaraskan) riwayat-riwayat hadis yang berbeza untuk mengeluarkan hukum yang bertepatan dengan syarak. Berbeza pula dengan golongan salafisme yang lebih cenderung menggunakan zahir nas untuk dihujahkan.

7. Kesimpulan

Kajian ini telah menunjukkan bahawa ideologi sesuatu kelompok berpotensi mempengaruhi penafsiran sesuatu hadis. Hal ini kerana seseorang tokoh akan lebih cenderung menafsirkan sesuatu hadis mengikut prinsip, pendirian dan disiplin ilmu kelompok mereka tersendiri. Sebagai contoh hadis berkait dengan bidaah yang sering dijadikan hujah untuk membidaahkan pelbagai amalan umat Islam kerana ketiadaan dalil yang jelas Nabi pernah melakukannya. Dapatan ini membuktikan ideologi yang sering menolak bidaah secara mutlak. Sedangkan para ulama klasik tidak mengambil sikap literal untuk memahami sesuatu hadis. Hal ini dibuktikan dengan kenyataan Ibn Hajar, Abū Shāmah, al-Sakhāwī dan al-Nawawī yang menetapkan beberapa perkara baharu yang tiada dizaman Nabi sebagai bidaah terpuji.

Tambahan lagi, dapatan hadis kedua mengukuhkan bahawa terdapat pengaruh ideologi kepada penafsiran hadis berkait kezalihan Allah SWT. Sekalipun Ibn Taymiyyah dan Ṣāliḥ al-Munajjid berbeza pendapat dalam memahami hadis tersebut, namun natijah mereka sama iaitu menganggap Allah itu bertempat. Hal ini berbeza dengan penjelasan Ibn Hajar, al-Ṭībī dan al-Ghazālī yang memahami hadis tersebut sebagai Allah azali tidak bertempat dan terus tidak bertempat sehingga sekarang.

Hadis ketiga pula menunjukkan bahawa pendekatan salafisme yang seringkali berijtihad daripada hadis secara literal dan cenderung kepada pandangan minoriti sehingga membenarkan meneruskan sahur pada waktu azan fajar. Sebaliknya, ulama klasik seperti al-Nawawī dan al-Munāwī menjelaskan bahawa keharusan itu hanya

untuk azan pertama yang dilakukan sebelum terbit fajar dengan menghimpunkan makna dua hadis untuk menghasilkan keputusan hukum yang sesuai dengan kehendak syarak.

Kesimpulannya, kajian ini menegaskan bahawa ideologi merupakan faktor penentu yang signifikan dalam membentuk corak pentafsiran hadis, sama ada dari sudut pemilihan dalil, kaedah *istidlāl* mahupun natijah hukum yang dihasilkan. Analisis terhadap ketiga-tiga hadis memberikan gambaran bahawa pendekatan salafisme cenderung bersifat tekstual dan literal, sekali gus membawa kepada kesimpulan yang berbeza dengan pendekatan ulama klasik yang lebih menyeluruh, kontekstual dan berpaksikan disiplin ilmu hadis serta usul fiqh. Justeru, kajian ini mengukuhkan keperluan agar pentafsiran hadis mengambil kira keseluruhan dalil, disiplin ilmu hadis dan usul fiqh serta *maqāsid al-sharī'ah* dalam proses pengeluaran hukum. Kajian yang sama boleh dilakukan dalam meneliti pengaruh ideologi Syiah dan Muktazilah terhadap pentafsiran sesuatu hadis yang akan membuktikan terdapat reinterpretasi hadis bagi memberi justifikasi kepada ideologi mereka.

Rujukan

- Abū al-Ḥusayn, A. ibn F. ibn Z. (1972). *Mu'jam maqāyīs al-lughah*. Kaherah: Sharikat Maktabah wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh.
- Abū Dāwūd, S. ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sijistānī. (2009). *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah.
- Adham, I., et al. (1442H). Cabaran pseudo-Salafi terhadap amalan masyarakat Islam. *Jurnal Al-Ummah*, 2.
- Ahmad Hafiz & Khafidz Soroni (2025). Pendekatan Hadis Aliran al-Salafiyyah Moden: Tinjauan Terhadap Metode Hadis Zakariyyā Ghulām al-Bākistānī. *HADIS*, 15(30), 26-41.
<https://doi.org/10.53840/hadis.v15i30.321>
- Al-'Asqalani, A. ibn 'Alī ibn Ḥajar. (1986). *Fath al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kaherah: Dār al-Rayyān lil-Turāth.
- Al-Albani. (t.th.). *Sharḥ ḥadīth: Min aḥdatha fī amrinā mā laysa minhu fahuwa radd [Audio & transkrip]. Bawwābat Turāth al-Imām al-Albānī*. Diakses 6 Februari 2026. <https://www.al-albany.com/audios/content/11382>
- Al-Bukhari, M. ibn Isma'il. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh.
- Al-Būṭī, M. S. R. (1998). *Al-Salafiyyah: Maḥalah Zamaniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. ibn M. (1985). *Qawā'id al-'Aqā'id*. Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- al-Ghourī, S. A. M. (2022). *al-Muhaddithūn min Jamā'ah Ahl al-Hadīth fī al-Hind wa juḥūdhum fī al-Hadīth al-Nabawī dirāsah istiqrāriyyah naqdiyyah* [Tesis sarjana]. Beirut: Dar Ibn Katheer.
- Al-Ḥalabī, 'A. ibn I. ibn A. (1998). *Al-Sīrah al-Ḥalabīyah Insān al-'Uyūn fī Sīrat al-Amīn al-Ma'mūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Munāwī, Z. D. Muḥammad ibn 'Abd al-Ra'ūf. (1937). *Fayḍ al-Qadīr sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*. Kaherah: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā.
- Al-Nawawī, A. Z. M. Y. b. Sh. (1929). *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhaddhab*. Kaherah: Idārat al-Ṭibā'ah al-Muniriyyah & Maṭba'at al-Taḍāmūn al-Akhawī.
- Al-Nawawī, A. Z. M. Y. b. Sh. (2005). *Minḥāj al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muṭīn fī al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Fikr.
- al-Shahrastānī, A. al-F. M. b. 'A. al-K. (t.th.). *Al-Mīlāl wa al-Nīḥāl*. Kaherah: Mu'assasah al-Ḥalabī.
- Al-Yusufi, M. H. A. K. (2013). *Perselisihan Tiga Zaman*. Johor Bahru: Pustaka Darul Banjari.
- Bakry, N., Jakfar, T. M., & Andy, S. (2021). *Pergulatan ulama Salafi dan ulama pesantren: Kontroversi pengamalan hadits fikih (Studi kasus Propinsi Aceh dan Sumatera Utara Medan)*. Pusat Penelitian dan Penerbitan, Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Bandar Aceh.
- Choironi, M. A. N. (2022). *Hadis-hadis perempuan di ruang publik: Dalam kontestasi wacana media cyber NU dan Salafi* (Kajian peringkat sarjana). Jakarta: PT Numedia Digital Indonesia.
- Haddad, G. F. (2009). *Albani & his friends: A concise guide to the Salafi movement*. United Kingdom: Aqsa Publications.
- Hj Abdullah, Luqman, and Nima Jihatea. 2007. "Bermazhab Dan Fanatik Mazhab: Satu Sorotan Dalam Kerangka Amalan Bermazhab Syafi'i Masyarakat Melayu". *Jurnal Fiqh* 4 (December):103-18.
<https://mojes.um.edu.my/index.php/fiqh/article/view/4146>.
- Ibn al-'Uthaymin, M. S. (t.th.). *Ma'na al-Salafiyyah wa ḥukm al-intisab ilaiha*. Laman Web Rasmi Syekh Muhammad bin Salih al-'Uthaymin. Diakses pada 20 Mei 2026, daripada https://binothaimen.net/ar/voice_library/lessonDetails/600011e3-5c8d-4f18-9dcf-fa9371c5a249

- Ibn Bāz, ‘A. (t.th.). *Sharḥ al-Kutub: Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (al-sharḥ al-thānī), 65: Bāb fī al-nahy ‘an al-bid‘ wa muḥdathāt al-umūr [Audio]. Al-Imām Ibn Bāz. Diakses 6 Februari 2026, <https://binbaz.org.sa/audios/2204>
- Ibn Taymiyyah, A. (2004). *Majmū‘ al-Fatāwā*. Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- IslamQA. (2008, November 13). *Ḥukm man kāna al-inā‘ fī yadihi ‘inda samā‘ al-adhān*. Diakses 9 Februari 2026, daripada <https://islamqa.info/ar/124608>
- Islamweb. (2006, August 20). *Sharḥ ḥadīth: Idhā sami‘a aḥadukum al-nidā‘ wa al-inā‘ ‘alā yadihi* [Fatwa]. Diakses 9 Februari 2026, daripada <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/76430>
- Kodir, Faqihuddin Abdul. (2016). “Prinsip-Prinsip Ushul Fiqh Mazhab Salafī Saudi.” *Jurnal Empirisma* 25, no. 1: 46–58. <https://doi.org/10.30762/empirisma.v25i1.186>.
- Man, S., & Ali, A. K. (2005). Ikhtilaf Fiqhi di Kalangan Aliran Syafī‘iyyah dan Salafīyyah di Malaysia: Analisis Retrospektif Terhadap Faktor Pencetus. *Jurnal Fiqh*, 2, 73–96. <https://doi.org/10.22452/fiqh.vol2no1.4>
- Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid al-Azhārī al-Ḥanbalī. (2025). *Al-Dalāil al-uṣūliyyah allatī khālafat fihā al-Salafīyyah al-mu‘āṣirah uṣūl al-madhāhib al-arba‘ah wa athar dhālik fī al-fatāwī wa al-furū‘ al-fiqhiyyah: Dirāsah istiqrāiyyah taḥlīliyyah uṣūliyyah* [Tesis kedoktoran]. Kaherah: Dar el-Wabil el-Syb.
- Muḥammad Waṣī al-Raḥmān ibn Muḥammad Ishāq. (2017). *Al-Durr al-maknūn fī al-iḥtifāl bi mawlid al-Nabī al-Amīn al-Ma‘mūn ṣallā Allāh ‘alayh wa sallam*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Muslim, M. ibn al-Ḥajjāj. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Nabawi, A. (2020). *Ṣirāṭ al-Mustaḳīm fī Bayān Madhhab al-Muḥaddithīn fīmā Ilta basa min al-Mafāhīm*. Kaherah: Dār al-Imām al-Rāzī.
- Rabbani, I. (2017). Salafīyah: Sejarah dan Konsepsi. *Tasfīyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 1(2), 245–276. <https://doi.org/10.21111/tasfiah.v1i2.1853>
- Saadani Man, & Abdul Karim Ali. (2005). Ikhtilaf fiqhi di kalangan aliran Syafī‘iyyah dan Salafīyyah di Malaysia: Analisis retrospektif terhadap faktor pencetus. *Jurnal Fiqh*, 2(1), 73–96. <https://doi.org/10.22452/fiqh.vol2no1.4>
- Zikriadi, et al. (2022). Pemahaman keagamaan Salafī dan kegaduhan di tengah masyarakat serta solusi penyelesaiannya. *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur‘an dan Hadis*, 2(3). <https://doi.org/10.54443/mushaf.v2i3.75>
- Zulkiflee, N. Z., & Wan Razali, W. M. F. . (2022). Kaedah Ulama Ahl al-Sunnah memahami Ayat-ayat Mutashābihāt dalam Risalah Manhaj Ahl al-Sunnah: Suatu Analisis Perbandingan. *Sains Insani*, 7(1), 82–90. <https://doi.org/10.33102/sainsinsanivol7no1148>