

Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitāb Ḥadīth

M. Dede Rodliyana¹

Abstract

This paper discusses the argument behind the hegemony of fiqh in ḥadīth literature. It discusses the opposition between ahl al-ḥadīth and ahl al-fiqh, and the practice of ḥadīth fabrication caused by political, ethnical and ideological debate between Muslims at that time. The article uses historical approach to trace the genealogy of this opposition, and ḥadīth criticism to study the *kutub al-ḥadīth*.

Keyword: *ahl al-ḥadīth, ahl al-fiqh, madrasat al-ḥadīth, madrasat al-ra'y, ḥadīth, sunnah*

Pendahuluan

Perkembangan literatur Islam mencapai puncaknya pada abad ketiga hijriyah. Berbagai karya literatur Islam merupakan sumber informasi penting tentang sejarah Islam. Ḥadīth yang dipahami sebagai suatu laporan atau informasi tentang nilai-nilai keberagamaan yang bersumber dari Nabi merupakan salah satu bagian penting yang dapat menunjukkan sejarah perkembangan literatur Islam.² Perwayatan ḥadīth yang sudah berjalan sejak masa Nabi sampai dibukukan secara resmi pada abad ketiga merupakan kumpulan informasi yang secara sinergis dapat dibuktikan originalitasnya melalui *isnād*.³

Berbagai literatur Islam seperti kitāb ḥadīth, *sīrah*, *maghāzī*, *tārīkh*, ilmu rijal, *al-jarḥ wa al-ta'dīl* dan *ṭabaqāt* merupakan sumber informasi yang memuat

¹ Dosen Jurusan Tafsir Hadits Fak. Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Alamat: Jl. AH. Nasution 105 Cibiru Bandung - 40614 Indonesia. E-mail: rodliyana76@gmail.com.

²Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung, Pustaka, 1984), 68.

³*Isnād* sebagai mata rantai transmisi informasi merupakan alat yang bisa diukur autentisitasnya. Kajian kritik ḥadīth (*'ulūm al-ḥadīth*) sebagai kajian multidisiplin merupakan manajemen informasi yang berisi berbagai peraturan yang bisa mengukur keabsahan suatu informasi. Ilmu-ilmu yang diakomodasi di dalamnya telah membentuk metodologi kritik yang tidak memberikan ruang bagi kepentingan tertentu. Lihat Munawar A. Anees dan Alia N. Athar, *Guide to Sīrah and Hadith Literature in Western Language*, xiii-xiv- Fuat Sezgin, *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*, vol. I 117-123.

materi ḥadīth yang sangat banyak,⁴ yang tentunya dalam penyampaian informasi tersebut ada sebuah tanggung jawab moral dan kepercayaan akan otentisitasnya. Sekalipun demikian, harus diakui ada informasi yang palsu yang dilakukan atas tujuan tertentu yang pada akhirnya dapat diukur tentang kebenarannya.

Karya-karya yang muncul pada abad ketiga telah muncul dalam bentuk yang lebih sistematis.⁵ Selain disusun dengan berdasarkan materi pembahasan tertentu, ḥadīth-ḥadīth yang diinformasikan pun telah diuji berdasarkan ukuran dan standar pengujian yang telah dibangun oleh para penyusunnya yang sekaligus sebagai kritikus ḥadīth.⁶ Format penyusunan yang beragam seperti itu tentunya disesuaikan dengan tujuan penyusunnya dan kondisi yang melatarbelakangi kemunculan dari karya-karya tersebut. Oleh sebab itu pada tahap penggunaannya, selain untuk digunakan sebagai sumber yang bisa memberikan informasi yang valid tentang materi yang ada dalam karya-karya itu, diperlukan pula sikap kritik terhadap autentisitas sumber itu sendiri.⁷

Fiqh dan Periwāyatān Ḥadīth

Sejarah mencatat bahwa pasca Nabi wafat pemerintahan Islam sejak masa Khulafā' al-Rāshidīn sampai masa Dinasti selalu diwarnai dengan konflik. Posisi penguasa menunjukkan sebagai sebuah institusi yang memberikan pengaruh terhadap peradaban Islam. Munculnya suatu gerakan atau kebijakan, yang awalnya muncul dari kalangan tertentu, di kemudian hari

⁴Lihat R. Stephen Humphreys, *Islamic History: a Framework for Inquiry* (New Jersey: Princeton University Press, 1991) 21 dan lihat juga Chapter Three 69-103.

⁵Kegiatan kodifikasi ḥadīth yang dilakukan umat Islam adalah kegiatan yang dimaksudkan sebagai usaha untuk menjawab pelbagai persoalan yang muncul pada zamannya. Hal tersebut ditandai dengan munculnya kitab-kitab ḥadīth, yang secara jelas mempunyai hubungan yang signifikan antara karakter kitab yang dimunculkan dengan tujuan penghimpunan dan penulisan tersebut. Untuk penjelasan tentang hubungan dan tujuan dari kegiatan penghimpunan dan penulisan setiap periode dapat dilihat dalam karya Mahmūd Hilāl Muhammad al-Sīsī, *al-'Iqd al-Thamīn fī Manāhij al-Muhaddithīn* (Kairo: Maṭba'ah al-Amānah, Cet. I 1994).

⁶Untuk mendapatkan penjelasan tentang hal tersebut dapat dibaca Akram Dīyā' al-'Umārī, *Buḥūth fī Tārīkh al-Sunnah al-Musyarrāh* (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 1994), Muhammad Abū Zahū, *al-Ḥadīth wa al-Muhaddithūn* (Kairo: Dar al-'Iskar al-'Arabi, t.th.), Maman Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Ḥadīth* (Jakarta, Paramadina, Cet. I, 2000).

⁷Oleh sebab itu ketika sebuah penelitian terlalu difokuskan pada karya tertentu maka akan muncul perbedaan kesimpulan yang disebabkan keterbatasan karya yang digunakan sebagai sumber. Lebih lanjut baca Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, *Menyoal Relevansi Sunnah Dalam Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2000), dan M.M. Azami, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (Indianan: American Trust Publications, 1992).

menjadi suatu kebijakan pemerintah yang pada akhirnya dapat menimbulkan konflik dari kalangan oposisi yang merasa disingkirkan.

Pasca wafat Nabi (11/632) pemerintahan Islam dipimpin oleh seorang *khalīfah* (11-40/632-661). Sekalipun demikian, estafeta untuk mendapatkan keputusan yang berkaitan dengan keagamaan tidak terbatas pada seorang *khalīfah*. Hal tersebut salah satunya disebabkan dari konflik yang terjadi di akhir masa khalifah yang keempat, dengan terjadinya *taḥkim*, maka terjadi distorsi dalam Islam, dengan ditandai munculnya kelompok politik Khawarij, Syi'ah dan pendukung Mu'awiyah.⁸ Sebagai akibatnya banyak shahabat yang berpindah tempat tinggal, yang kemudian tempat-tempat mereka menjadi tujuan pencarian ḥadīth masa sesudahnya dan menjadi kota pusat ḥadīth,⁹ seperti di Madinah, Makkah, Kuffah, Basrah, Syam, dan Mesir.¹⁰

Pasca pemerintahan Islam di Madinah yang dipimpin oleh seorang *khalīfah*, digantikan oleh Dinasti (*al-Mulk*) Umayyah (41-132/660-750 M).¹¹ Gerakan dalam membangun institusi-institusi pelayanan publik pemerintah, baik di daerah masyarakat Muslim lama maupun di daerah yang baru didirikan cukup efektif dan berhasil.¹² Dengan tujuan untuk membangun sistem pemerintahan yang baik dari dalam sistem administrasinya, maka pengorganisasian, sentralisasi dan birokrasi menjadi awal munculnya gerakan hukum Islam, atau administrasi peradilan dan yurisprudensi Islam kemudian.¹³

⁸ Lahirnya kelompok politik, hal ini dimulai sejak terjadi "*fitnah*" atas terbunuhnya 'Uthmān yang berlanjut dengan peperangan lain, yang melahirkan tiga kelompok besar yakni Syi'ah, Mu'awiyah dan Khawarij. Masing-masing kelompok berlomba mengeluarkan ḥadīth sebagai upaya mengambil "opini publik" -meminjam istilah Fazlur Rahman- untuk dijadikan otorisasi kelompok. Untuk pembahasan tentang tragedi *fitnah* bisa dilihat Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Volume one* (Chicago: The University of Chicago, 1974), 212-223.

⁹ Abū Zahū, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.) 243-244.

¹⁰ Lihat Akram Ḍiyā' al-'Umārī, *Buḥūth fī Tārīkh al-Sunnah al-Musharrafah*, 278-280.

¹¹ Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī – Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk-* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), Vol. 5. al-Ṭabarī menjelaskan bahwa Mu'awiyah dinobatkan sebagai khalifah pertama Dinasti Umayyah di Iliyā (Yarussalem/Syam) pada tahun 40 H. Sejak itu pula Damaskus menjadi ibu kota kerajaan Islam. Lihat juga Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (New York: Palgrave Macmillan, 1976), 189.

¹² Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 194-195. Keberhasilan Dinasti Umayyah telah diawali Mu'awiyah sebagai tokoh awal yang membangun sebuah masyarakat Muslim yang tertata rapi. Bahkan sejak masa Mu'awiyah pula di dunia Islam dikenal kantor catatan negara dan layanan pos (*al-barid*).

¹³ Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 23.

Langkah-langkah startegis yang diambil pada masa Dinasti Umayyah¹⁴ adalah dengan mengangkat *qāḍī* untuk menggantikan posisi dan tugas dari seorang *hakam*. *Qāḍī* yang merupakan hasil penunjukkan resmi dan menjadi delegasi gubernur pada masa itu memiliki otoritas penuh dalam bidang hukum sebagaimana otoritas yang harus dimiliki seorang gubernur.¹⁵ Para *qāḍī* adalah pejabat administratif pemerintahan Dinasti Umayyah, yang dengan berbagai keputusannya telah meletakkan fondasi-fondasi dasar yang kemudian menjadi hukum Islam.¹⁶ Berbagai keputusan mereka bisa disebut sebagai hasil dari hasil pemikiran mereka; *ra'y*, atas apa yang mereka pahami dari berbagai praktek-praktek kebiasaan mereka serta adanya kesesuaian dengan pemahaman mereka atas al-Qur'an dan norma-norma yang berkembang saat itu. Posisi itu tergambar pada abad pertama hijriyah, dimana *qāḍī* yang diangkat terdiri dari para ahli yang spesifik mengetahui hukum dan persoalan yang sesuai dengan norma atau sumber ajaran Islam. Selain itu mereka juga dianggap memiliki ketaatan terhadap agama yang tinggi.

Pada sepuluh tahun pertama abad kedua hijrah, kelompok ini berkembang menjadi sebuah aliran fiqh klasik; *the ancient school of law*, yang dianggap mempunyai persamaan dalam teori hukum yang esensial, yang disebut Schacht dengan istilah *the living tradition of the school* dan pada akhirnya melahirkan praktek ideal atau sunnah.¹⁷ Menurut Schacht, bahwa ide kontinuitas sunnah atau praktek ideal diciptakan sebagai alat pembenaran. Inilah yang disebut oleh Schacht dengan *living tradition*, yaitu praktek yang hidup yang selalu dikaitkan dengan sejumlah tokoh pada masa lalu, terlebih oleh kelompok ahli fiqh. Seperti yang dilakukan oleh orang Kufah dan orang Madinah dengan merujuk praktek dari tokoh tertentu, baik kalangan *tabi'in* bahkan shahabat.¹⁸ Dari kondisi ini

¹⁴ Pada masa Dinasti Umayyah, tiga khalifah besarnya; Mu'āwiyah, 'Abd al-Mālik dan Hishām ketiganya memerintah di Damaskus lebih kurang selama 20 tahu. Ketiganya dikenal sebagai ahli administrasi yang diadopsi dari gaya pemerintahan Yunani dan Persia. Lihat C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan dari *The Islamic Dynasties* (Bandung: Mizan, 1993).

¹⁵ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 24-25. Lihat juga N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 36-37.

¹⁶ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 25.

¹⁷ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 16-30. Lihat juga Muḥammad Fārūq al-Nabhānī, *al-Madkhal li al-Tashrī' al-Islāmī* (Beirut Dār al-Qalam, 1981), 140-141.

¹⁸ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 1 31-32. Di antara alasan yang dikemukakan Schacht adalah dengan merujuk opini yang sangat dikenal di kalangan masyarakat Muslim, khususnya Madinah, tentang tujuh ahli hukum Madinah (*seven lawyers of Madina*), yaitu Ibn Musayyab, 'Urwah bin Zubair, Abu Bakr bin 'Abd al-Rahman, 'Ubaid Allah bin 'Abd Allah bin 'Utbah, Kharijah bin Zaid bin Sabit, Sulaiman bin Yasar, dan Kasim bin Muhammad bin Abu Bakr. Lihat pula tentang kemunculan *madrasah* fiqh dalam Muhammad Fārūq al-Nabhānī, *al-Madkhal li al-Tashrī' al-Islāmī*, 134-139.

pada akhirnya memunculkan oposisi terhadap kalangan fiqh, yaitu dengan lahirnya kelompok ahli ḥadīth. Mereka, menurut Schacht, membangun dan membuat pernyataan tentang ḥadīth-ḥadīth yang diklaim sebagai laporan dari para saksi yang mendengar atau melihat perkataan atau perbuatan Nabi saw, yang diriwayatkan secara lisan dengan bukti sanad yang bersambung dari orang-orang yang terpercaya.

Perhatian lain Dinasti Umayyah mulai terlihat kepermukaan pada masa ‘Abd al-Mālik (65-86-685/705). Salah satu kebijakannya adalah memberikan perhatian terhadap kalangan agamawan, khususnya kalangan tradisionalis di Madinah, dengan mengapresiasi pendapat mereka menjadi bagian pendapat pemerintah.¹⁹ Sehingga pada masa pemerintahannya mendapat dukungan kuat di Madinah, bahkan lebih kuat dari dukungan sebelumnya terhadap Mu’awiyah.

Gerakan ahli ḥadīth, sebagai sebuah gerakan oposisi terhadap kalangan fiqh yang dianggap cenderung memilih *ra’y*, mempunyai tujuan untuk mengembalikan praktek kalangan fiqh agar mengambil *sunnah* atau ḥadīth, sebagai landasan hukum.²⁰ Kemunculan sekolah ḥadīth menjadi titik awal gerakan oposisi kalangan ahli ḥadīth sebagai bentuk perlawanan terhadap kalangan ahli fiqh.²¹ Kalangan ahli ḥadīth yang menginginkan tradisi yang berasal dari Nabi yang melalui kesaksian dari mereka yang mendengar dan terpercaya harus dapat dipertimbangkan otentik; tidak diragukan bersumber dari Nabi.

Puncak dari kebijakan pemerintah Dinasti Umayyah, terhadap kalangan orang-orang shaleh ditunjukkan dengan sikap penguasa ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (99-101/717-720) yang mendorong kalangan ḥadīth untuk mengkompilasi dan mengkodifikasikan ḥadīth. Dukungan penguasa ini tentunya menjadi awal dari persetujuan antara kelompok ahli fiqh, yang terlebih dahulu telah mendapat perhatian penguasa, dengan kelompok ahli ḥadīth. Pertentangan ini terus berlangsung sampai masa Dinasti ‘Abbasiyah, dan mencapai puncaknya pada masa al-Shāfi‘ī (w. 204/820), dengan munculnya kaum tradisionalis sebagai

¹⁹ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 247.

²⁰ Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, 44-47. Rahman melihat bahwa usaha kedua pihak tersebut pada dasarnya sama yaitu untuk meperjuangkan perkembangan hukum dan kestabilan hukum. Hanya saja pihak ahli hukum lebih ditekankan pada keinginan menciptakan materi-materi hukum, sedangkan pihak ahli ḥadīth ingin menciptakan suatu metodologi yang tepat yang dapat memberikan materi-materi hukum yang stabil dan konsisten.

²¹ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 31-32. Lihat juga Muhammad Fārūq al-Nabhānī, *al-Madkhal li al-Tashri‘ al-Islāmī*, 150-151.

pemenangnya.²²

Karena sikap dari beberapa khalifah Umayyah telah berisikap diskriminatif, khususnya di daerah-daerah yang dijadikan sumber eksploitatif pemerintah, sekalipun di sisi lain kualitas administrasi negara dan perekonomiannya cukup baik, telah memunculkan pemberontakan dari oposisi Irak dan kalangan shaleh dari Madinah, yang dalam hal ini adalah ahli ḥadīth, dengan mendukung gerakan oposisi kaum *mawālī*.²³

Gerakan Ahli Ḥadīth sebagai Gerakan Oposisi

Pada masa Dinasti ‘Abbasiyah awal (132-157/749-774),²⁴ sebagai masa transisi -karena pergantian dari Dinasti Umayyah kepada Dinasti ‘Abbasiyah- yang kali pertamanya dijabat khalifah al-Ṣaffāh (132-135/749-753), belum banyak berubah -untuk tidak dikatakan tidak sama sekali. Hal itu berlangsung sampai pada masa khalifah kedua al-Manṣūr (136-157/754-774). Stabilitas politik dan keamanan masih senantiasa menjadi agenda pokok pemegang tampuk kepemimpinan dinasti baru ini.²⁵ Apalagi dari sisi wilayah kekuasaan seluruh wilayah Islam, selain Andalusia, berada di tangan khalifah yang satu.

Kekuatan koalisi di masa perjuangan untuk merebut kekuasaan antara kelompok keluarga Nabi, keluarga ‘Abbās dan ahli Bait ‘Alawiyyah, dan juga golongan Mawālī²⁶ telah menjadi benih konflik di masa kekuasaan Dinasti ‘Abbasiyah. Jika al-Ṣaffāh berkonsentrasi untuk membantai dan membersihkan sisa-sisa keluarga dan pendukung Umayyah, maka al-Manṣūr lebih terkonsentrasi untuk menyingkirkan orang-orang yang dianggap memiliki

²² Lihat George Abraham Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, terj. A. Syamsu Rizal & Nur Hidayah dari *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), Bab I, 25-45.

²³ Pemberontakan ini diawali dari Khurasan atau Persia timur yang dipimpin oleh seorang agitator jenius bernama Abū Muslim. Lihat C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, 25-26.

²⁴ Sebuah pemerintahan Islam yang dipegang oleh keturunan al-‘Abbās, paman Nabi yang didirikan oleh ‘Abd Allāh al-Ṣaffāh b. Muhammad. Lihat A. Syalabi, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003), 17. Lihat juga C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, 27-28.

²⁵ Pemberontakan dari keturunan Ali yang merasa lebih berhak atas kekhalifahan berdasarkan penunjukkan khusus dari Nabi. Lihat C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, 29.

²⁶ *Mawālī* adalah kaum muslimin non-Arab yang mayoritas keturunan Persia, sebagian kecil, pada waktu itu berasal dari Suriah, Mesir dan Irak. Mereka orang-orang yang menuntut semua persamaan hak istimewa dengan orang-orang Arab baik secara ekonomi maupun politik, bukan kelas dua sebagaimana yang dirasakan pada masa pemerintahan Dinasti Umayyah. Lihat W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, alih bahasa, Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990), 99-100.

potensi menjadi pesaing dirinya, yakni orang-orang yang telah mengantarkan keluarganya ke tampuk kekuasaan, seperti Syi'ah. Ini disebut program "struktur imperialis absolutis 'Abbasiyah".²⁷ Tidak sampai di situ, pemerintahan 'Abbasiyah juga melakukan upaya keras untuk membunuh Abū Muslim, seorang tokoh penting yang menghantarkan keluarga 'Abbās menjadi khalifah.²⁸ Ini dilakukan untuk mencegah kebesaran wibawa tokoh ini. Keluhuran nama Abū Muslim, terutama di Khurasan yang mayoritas orang Persia, membuat para petinggi pemerintahan membuat rekayasa dan intrik untuk melenyapkannya. Ini terjadi pada masa al-Manṣūr.²⁹

Apapun langkah yang diambil dua khalifah pertama, dengan menghambur-hamburkan uang oleh al-Ṣaffāh maupun kekerasan dan keganasan dalam menumpas oposan serta kekikiran –yang berupa pengetatan dalam pengeluaran kas Negara-³⁰ oleh al-Manṣūr, memiliki tujuan sama yakni demi stabilitas politik dan keamanan. Untuk jangka waktu tertentu, langkah tersebut memang dapat dikatakan berhasil. Demi suksesnya kondisi itu, al-Manṣūr mencoba membangun komunikasi politik dengan kalangan ulama yang ditempatkan dalam posisi *qāḍī* atau pun *hakam*.³¹

Berbeda dengan kondisi di atas, situasi masa pemerintahan al-Mahdi dikenal dengan zaman yang makmur serta hidup damai. Ini menunjukkan kematangan pemikiran dan kemajuan di bidang pemerintahan dan politik. Reformasi pun dilakukan al-Mahdi. Membebaskan tahanan politik, memulangkan harta rampasan yang dilakukan ayahnya, al-Manṣūr, serta membatalkan kebijakan sebelumnya untuk memungut pajak secara tidak wajar menjadi program Khalifah al-Mahdi. Selain itu yang tak kalah pentingnya dengan agenda di atas adalah usaha rekonsiliasi dengan pihak 'Alawiyah. membebaskan tahanan dari pihak mereka, menghentikan segala bentuk penindasannya serta memberlakukan sikap adil di tengah masyarakat menjadi agenda pentingnya Khalifah al-Mahdi. Langkah-langkah populis ini menjadikannya khalifah yang dicintai rakyatnya dari setiap golongan.³²

Berbeda dengan sikap dan langkah al-Mahdi di atas, dalam masalah keagamaan ia tetap tidak memberi toleransi terhadap suatu agama yang hampir populer di masanya, yakni '*manicheanisme*' atau gerakan '*zandaqa*', sebuah

²⁷ Hodgson, *The Venture of Islam* Vol. 1, 285.

²⁸ C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, 29.

²⁹ Untuk lebih jelas lihat A. Syalabi, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, 60-75. Lihat juga dalam Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, alih bahasa: Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 111.

³⁰ Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 1, 286.

³¹ Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 1, 284-287. Lihat juga Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 25.

³² A. Syalabi, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, 80-82.

ajaran asketis yang hampir menarik minat dan perhatian banyak orang, baik rakyat biasa maupun sebagian kalangan istana untuk masuk menjadi anggota aliran ini. Atas dasar saran ulama yang menolak memberi status *dhimmi*, khalifah memerintahkan untuk membubarkan bahkan menghancurkan (*extermination*) kelompok ini jika menolak masuk Islam (*conversion*). Para ulama pun menentang dan marah terhadap umat Islam *Manichean* atau Zindiq. Jadi jelas al-Mahdi sangat gigih mempertahankan kemurnian agama Islam atas saran ulama shalih meskipun mesti membunuh anggota istananya.³³ Hal ini merupakan sikap wajar dari khalifah karena sebagai bukti bahwa pemerintahan terlibat untuk mengawasi urusan doktrin masyarakatnya. Selain itu, kejadian ini menunjukkan bahwa peran ulama -yang menduduki jabatan formal di sekitar kekhalifahan- sangat besar untuk mempengaruhi dan menentukan keputusan politik penguasa. Keduanya menjadi institusi yang saling mendukung dalam proyek absolutisme khilafah dan monopoli syariat.

Zaman Harun al-Rasyid dianggap puncak keemasan masa pemerintahan ‘Abbasiyah. Ibu kota pemerintahan, Baghdad,³⁴ mencapai puncak kejayaan pada masa itu. Bangunan-bangunan yang begitu banyak didirikan, penduduk yang padat, menjadi pusat perdagangan yang besar, serta barang dan harta yang melimpah, menjadi salah satu penilaiannya. Banyak faktor yang mendukung kondisi di atas terbukti di masa pemerintahan ini. Usia Harun al-Rasyid yang masih muda, orang-orang profesional yang mendukung administrasi pemerintahan, serta modal finansial (kas negara) yang besar, merupakan anak tangga yang menghantarkan keberhasilannya.³⁵

Sikap dan perilaku populis yang ditunjukkan al-Rasyid terhadap seluruh kalangan baik rakyat biasa, para ulama, sastrawan, penyair dan seniman menjadi hal yang tak dapat dinafikan sebagai kekuatan dan kejayaan eksistensi pemerintahannya. Perhatian besar kepada kebudayaan serta kecintaan pada ilmu pengetahuan diwujudkan dengan penganugerahan banyak penghargaan kepada setiap orang yang mampu menyumbangkan karya besarnya, seperti kepada

³³ Hodgson, *The Venture of Islam* Vol. 1, 291. Seperti yang terjadi pada Ibnu al-Muqaffa yang dihukum mati atas tuduhan *zindiq* pada tahun 756 M. Lihat W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, 115.

³⁴ Salah satu perubahan penting yang dilakukan Dinasti ‘Abbasiyah ialah pemindahan Ibu kota dari Suriah ke Irak. Hal ini atas beberapa pertimbangan. Di samping alasan politis di mana dinasti ini mendapat banyak dukungan dari wilayah ini dan sekitarnya juga pertimbangan sosial kota ini dianggap strategis demi peningkatan masalah ekonomi karena letaknya sebagai perlintasan dan pusat perdagangan. Maka wajar jika kemudian dikenal dengan “*Madinat al-Salam*.” Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 103-105. Bandingkan juga dengan W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, 103.

³⁵ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 101.

penyair, sastrawan dan kaum-kaum terpelajar lainnya.³⁶ Al-Kisāī, seorang ahli kebudayaan literer serta sarjana-sarjana syariah seperti Abū Yūsuf (teman sekaligus murid Abū Hanīfah) serta orang-orang yang mengkhususkan diri dalam riwayat-riwayat ḥadīth adalah termasuk orang yang pernah mendapat penghargaan dari khalifah (sepanjang karyanya itu tidak keluar dari koridor kesopanan lahiriah umum).³⁷

Pada masa kepemimpinan Khalifah al-Ma'mun banyak menghadapi masalah terutama yang ditimbulkan akibat kelemahan Khalifah al-Amin. Al-Ma'mun sering menghadapi pemberontakan, di antaranya adalah pemberontakan Abu Saraya, Nasr bin Syabat, Baghdad, Zatti, orang-orang Mesir dan al-Kharrami.³⁸ Dengan kemampuannya teror-teror tersebut dapat dilumpuhkan. Banyak ahli sejarah berpendapat, mungkin tanpa kekokohan dan kelihaiannya peristiwa-peristiwa tersebut dapat melumpuhkan dan menghancurkan total kerajaan Islam.³⁹

Satu kebijakan Khalifah al-Ma'mun yang sering mendapat sorotan ahli sejarah adalah sifat eksklusifnya pada pandangan Mu'tazilah. Kaum ini mendukung al-Ma'mun menentang ahli sunnah serta ulama ḥadīth. Al-Ma'mun ikut campur tangan dalam masalah ideologi rakyatnya bahkan mendesak untuk berpegang pada ideologi Mu'tazilah. Maka wajar pada masa ini banyak para ulama mengecamnya karena memberantas kebebasan bahkan tidak segan dengan menggunakan pedang untuk menindas ulama yang menentang prinsipnya.⁴⁰

Peradaban tinggi yang dicapai pemerintahan 'Abbasiyah tak menjamin pemerintahan bebas dari kesulitan terutama di bidang politik. Setiap periode pemerintahan mesti dihadapkan dengan beberapa makar dan pemberontakan, meskipun hanya di distrik-district kecil yang tidak mengusik pusat populasi utama, baik dari pemberontak sisa kekuasaan sebelumnya atau pemberontak baru.⁴¹ Apalagi dinasti ini -ketika perjuangannya- merupakan bentuk koalisi dari kelompok-kelompok yang tidak puas dan kecewa pada pemerintah Bani Umayyah. Mereka yang terdiri dari keluarga 'Abbas, Syiah, *Mawali*, serta dukungan lain yang tak diperhitungkan, pasti memiliki kepentingan-

³⁶ Hodgson, *The Venture of Islam* Vol. 1, 294.

³⁷ Hodgson, *The Venture of Islam* Vol. 1, 294-295.

³⁸ A. Syalabi, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, 116.

³⁹ A. Syalabi, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, 121.

⁴⁰ A. Syalabi, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, 122. Lihat juga bahasan tentang persaingan ahli ḥadīth dan kaum Mu'tazilah yang didukung penguasa, al-Ma'mun, dan sikapnya terhadap ulama ḥadīth dalam Ahmad 'Umar Hāshim, *al-Sunnah al-Nabawiyah wa 'Ulūmuhā* (Kairo: Maktabah Gharib: Kaito, t.th), 68-71.

⁴¹ Lihat W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, 106-108.

kepentingan yang heterogen pula. Dengan demikian tak dapat dihindari adanya ketidakpuasan, -meskipun kemenangan telah diraih- dari kelompok-kelompok pendukung revolusi ‘Abbasiyah yang tidak terakomodasi kepentingannya, seperti dari sebagian kelompok yang lebih bersimpati pada Mazdakiyah dan memandang anak cucu Ali lebih berkharisma dan lebih pantas menjadi khalifah daripada Bani ‘Abbasiyah. Montgomery Watt memandang bahwa ketegangan kelompok di atas dapat dibagi menjadi dua kelompok besar, yaitu ‘konstitusionalis’ dan ‘otokratik’.⁴²

Kelompok yang pertama memiliki pandangan bahwa kegiatan pemerintahan dan peradilan di samping harus didasarkan pada asas-asas al-Qur’an juga -karena tidak cukup memberi petunjuk cukup bagi seluruh kebutuhan- harus dilengkapi dengan ḥadīth, yakni laporan normatif mengenai segala hal yang telah dikatakan dan dilakukan Nabi pada tiap kesempatan. Pandangan ini membawa keyakinan bahwa negara harus didasarkan pada undang-undang yang diwahyukan yaitu al-Qur’an dan ḥadīth.⁴³ Konsekuensinya negara mendirikan lembaga otoritas formal yang terdiri dari kumpulan ulama - yang telah dididik di sekolah formal juga- yang menjadi satu-satunya lembaga yang berhak merumuskan peraturan dan ketetapan hukum yang digali dari eksplisit al-Qur’an dan ḥadīth untuk landasan hukum formal negara. Ini untuk menunjukkan adanya paralel antara syari’at dan konstitusi yang harus ditaati penguasa dan rakyatnya.⁴⁴

Blok otokratik merupakan kumpulan orang-orang yang percaya perlunya seorang pemimpin kharismatik. Mereka percaya dan mengetahui siapa yang semestinya menjadi pemimpin. Daripada dikemukakan oleh petunjuk-petunjuk yang diturunkan ilahi, menurut mereka lebih baik dipimpin langsung oleh pemimpin yang mendapat wahyu ilahi. Mereka yang memegang pandangan ini adalah kaum ‘Aliyah (anak-cucu Ali) dan sebagian banyak keturunan Persia.⁴⁵ Orang-orang Persia ini yang kemudian dikenal dengan golongan ‘*Shu‘ūbiyyah*’ sering melakukan propaganda untuk menjelekkan orang-orang Arab dan menggembor-gemborkan kebaikan orang Persia dan non-Arab lainnya.⁴⁶

Fenomena di atas -heterogenitas politik dan ideology-, menurut

⁴² W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, 111-112.

⁴³ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, 112.

⁴⁴ Blok ini kebanyakan dari, selain ulama, orang Arab Yaman yang lebih memilih dasar Islam bukan Arabisme agar terhapus hak-hak istimewa antara Arab dan non-Arab. Lihat W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, 112-113.

⁴⁵ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, 113-114.

⁴⁶ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, 115.

mayoritas ulama, telah mengakibatkan berkembangnya pemalsuan ḥadīth.⁴⁷ Mereka menganggap perlu melakukan ini demi *survival* eksistensi golongannya melalui teks otoritatif yaitu ḥadīth. Pemalsuan ḥadīth marak terjadi terutama di masa al-Ma'mun, di mana perebutan tahta dari adiknya, al-Amīn, ditengarai secara umum sebagai pertarungan etnis -antara etnis Persia; sebagai pendukung al-Makmun, dengan etnis Arab; yang menjadi pendukung al-Amīn- dan pertarungan ideologi -yakni Mu'tazilah dengan Ahl Sunnah. Di masa ini al-Shāfi'ī yang sedang intens mengajar di Baghdad lebih memilih pergi meninggalkannya menuju Mesir. Menurut Abu Zahrah, kepindahan al-Shāfi'ī ke Mesir karena dua hal, yakni menghindari hegemoni etnis Persia terhadap Arab dan paham Mu'tazilah sebagai ideologi resmi negara.⁴⁸

Ahmad Umar Hasyim menjelaskan terdapat banyak hal yang menyulut merebaknya pemalsuan ḥadīth, terutama setelah masa shahabat dan tabi'in besar,⁴⁹ yaitu pertikaian politik, problem ras atau etnik,⁵⁰ dorongan ideologi, kemunculan para pengarang cerita,⁵¹ *ta'aṣṣub* di bidang fiqh dan teologi, semangat keagamaan yang tinggi tetapi tidak didukung pengetahuan agama yang mumpuni..⁵²

Dalam masalah legislasi, hukum Islam tidak tergantikan posisi dan peranannya sebagai kebutuhan hukum masyarakat muslim. Dinasti 'Abbasiyah tetap mengakui dan melanjutkan kecenderungan islamisasi seperti yang dilakukan dinasti sebelumnya itu. Maka Pemerintah 'Abbasiyah menegaskan kembali program penegakan hukum Tuhan di muka bumi.

Tugas pembentukan hukum-hukum negara yang digali dari sumber hukum agama diserahkan kepada para spesialis hukum. Maksudnya para ahli hukum mendapat jabatan formal sebagai *qādi* dari pemerintah.⁵³ Para *qādi* mesti “menerjemahkan” teori ideal agama menjadi konklusi-konklusi hukum yang

⁴⁷ Ahmad 'Umar Hāshim, *al-Sunnah al-Nabawīyyah wa 'Ulūmuhā*, 75-77.

⁴⁸ Abū Zahrah, *Muhaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (al-Madani: Rauḍah, t.th.), 258-259.

⁴⁹ Ahmad 'Umar Hāshim, *Manhaj al-Difā' fī al-Ḥadīth al-Nabawī* (Kairo: Maktabah al-Azhar, 1989/ 1410), 111-120.

⁵⁰ Persaingan etnis antara keturunan Arab dan Persia menyulut masyarakat Islam saling mendiskreditkan antara yang satu dengan yang lainnya atas dasar ras. Mereka tak segan menggunakan ḥadīth sebagai senjata. Maka merebaklah ḥadīth palsu.

⁵¹ Pendudukng dan anak cucu keturunan 'Abbās pun banyak memproduksi ḥadīth-ḥadīth yang mengangkat derajat mereka terutama ḥadīth yang mendukung keabsahan kekuasaannya. Hal ini dilakukan untuk mengkonter ḥadīth-ḥadīth yang pernah dirilis oleh dinasti sebelumnya, yakni bani Umayyah. Baca Mahmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah aw Difā' 'an al-Ḥadīth* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 135-136.

⁵² Untuk lebih jelas sekaligus contoh ḥadīth-ḥadīth palsu baca Ahmad 'Umar Hāshim, *al-Sunnah al-Nabawīyyah wa 'Ulūmuhā*, 82-91.

⁵³ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 109.

akan diejawantahkan di tengah kehidupan masyarakat. Sejatinya mereka melaksanakan hukum suci tanpa campur tangan siapapun termasuk pemerintah. Pada kenyataannya tidak ada lembaga apapun yang independen, termasuk jabatan ini. Alih-alih sebagai institusi independen, pada akhirnya bukan hanya tunduk pada kewenangan pemerintah pusat tetapi juga bergantung pada keputusan otoritas politik terutama di bidang administrasi dan peradilan pidana.⁵⁴

Jabatan ini, sebagaimana di masa Dinasti Umayyah, tidak lebih sebagai sekretaris gubernur. Hanya saja pada masa Dinasti ‘Abbasiyah, *qādi* yang menduduki jabatan ini diangkat langsung oleh pemerintah pusat dan berada di bawah satu kepala pusat yang disebut *qādi quḍāt*.⁵⁵ Sistem ini sama dengan struktur yang bersumber dari Persia, yakni kelaziman hubungan antara negara dan agama.⁵⁶ Sistem ini direkomendasikan seorang administrator ulung, yakni Ibnu al-Muqaffa -seorang muallaf dari Mazdeisme. Ia bersikeras untuk menerapkan keseragaman doktrin dan pengawasan terhadap organisasi keagamaan. Menurut Ibnu al-Muqaffa, khalifah tidak bisa begitu saja menutup mata terhadap persengketaan doktrinal dalam urusan pemerintahan termasuk tidak membiarkan ilmuwan-ilmuwan agama dan para hakim berada di luar pengawasan negara. Maka konsekuensinya, menurut Ibnu al-Muqaffa, khalifah perlu melakukan penyeragaman doktrinal, mengorganisir sebuah hirarki peradilan, dan mengangkat hakim-hakim yang berpengaruh.⁵⁷ Pandangan Ibnu al-Muqaffa ini dipicu oleh mencuatnya perbedaan pendapat hukum di antara mazhab-mazhab hukum. Perbedaan ini muncul karena tokoh-tokoh mazhab dan pimpinan peradilan mengadopsi preseden lokal setempat atau juga pemikiran individual. Oleh karena itu, sekali lagi, ia menyarankan untuk membuat keseragaman undang-undang yang mengikat para qādi.⁵⁸

Cita-cita di atas yakni keinginan adanya ide kontrol dari negara atas pemikiran hukum agar sesuai dengan kecenderungan Dinasti ‘Abbasiyah, pada kenyataannya menjadi program yang sulit dilakukan. Ulama muslim ortodoks menolak untuk terlibat dalam hubungan yang terlalu dekat dengan negara. Kekuasaan absolut seperti yang dicanangkan para petinggi kekuasaan baik oleh

⁵⁴ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*.

⁵⁵ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 76-78.

⁵⁶ Gagasan ini adalah kaisar mencampuri pembentukan doktrin-doktrin agama agar doktrin tersebut sesuai dengan kepentingan politik negara. Sebagaimana kaisar Bizantium menghadirkan dewan gereja dan mengajukan formula untuk keyakinan. Kaisar tidak membuat doktrin tetapi ia menentukan keputusan-keputusan harus sesuai dengan kebijakan politik kerajaan termasuk pandangan uskup. Lebih dari itu kaisar juga yang melakukan pengangkatan tokoh-tokoh suci, Uskup Agung, dan Uskup. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 133.

⁵⁷ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 133-134.

⁵⁸ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 83.

Khalifah maupun Gubernur, seperti untuk mengangkat dan memberhentikan para qāḍī, tidak dapat mengontrol penuh atau membungkam terhadap kebebasan para tokoh aliran hukum dan perkembangan hukum itu sendiri.⁵⁹ Tugas peradilan keagamaan tetap bukan sebuah kerja kelompok tertentu, bahkan praktik peradilan telah menyebar luas dan berlangsung di setiap kota besar seperti Basrah, Kufah, Syria, Madinah dan Makkah dilakukan oleh tokoh-tokoh yang langsung mendirikan mazhab atau aliran di wilayah masing-masing.⁶⁰

Jadi, disamping aktifitas intelektual di bidang pemikiran hukum yang dilakukan oleh ulama-ulama yang berada di posisi formal pemerintahan, pemikiran hukum telah berkembang pula di sekitar ulama-ulama atau sarjana agama yang tidak memiliki jabatan resmi. Namun keberadaan mereka telah dipandang memiliki pengetahuan luas sehingga menjadi panutan umat muslim sebagai tokoh otoritas muslim yang berpengaruh. Mereka ini, ulama di luar blok pemerintah, membentuk kelompok dan pengikut yang intens mendalami ilmu riwayat (ḥadīth), hukum teologi dan mistik. Otoritas keagamaan berkembang dan tumbuh beriringan dengan kelompok-kelompok sektarian yang eksis di tengah masyarakat. Sarjana-sarjana Islam ini dan para pengikutnya melahirkan sejumlah produk pemikiran yang beragam, baik mereka yang bergandengan dengan khalifah atau pihak yang di luarnya. Maka kultur keagamaan masyarakat Islam, terutama di perkotaan, merupakan produk kombinasi dari berbagai orientasi, sehingga sering terjadi dialog dan pergulatan antara mereka, baik yang termasuk kepada kelompok independen maupun dari kalangan istana yang menguasai Islam.⁶¹

Al-Shāfi'ī dan Kematangan Ilmu Ḥadīth

Kemunculan mazhab atau aliran dalam bidang fiqh terjadi hampir di setiap kawasan kekuasaan Islam. Setiap tokoh agama atau imam yang berdomisili di wilayah tertentu mengembangkan ajaran dan pemikirannya dalam madrasah-madrasah yang mereka ciptakan sehingga terbentuk satu aliran hukum. Keterpisahan letak geografis memicu terbentuknya banyak kelompok intelektual oleh sarjana lokal. Tak pelak lagi keragaman aliran pemikiran pun di masa 'Abbasiyah, tepatnya pertengahan akhir abad dua sampai pertengahan abad tiga, menjadi fenomena alamiah yang tak dapat dibendung. Al-Awza'ī (w. 744 M. madzhab Awza'ī) di Syria, Hasan al Baṣrī, Abu Hanīfah (w. 767 mazhab Hanafi) di Iraq, Sufyān al-Thaurī (Imam di Kufah, Irak), al-Layth b. Sa'ad (Imam Mesir), Mālik bin Anas (w. 795 mazhab Maliki) di Madinah, Sufyān b.

⁵⁹ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 84.

⁶⁰ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 155.

⁶¹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 149-150.

‘Uyainah, al-Shāfi‘ī (w. 820 mazhab Syafi‘ī) di Mesir, Abi Muhammad Ishāq b. Ibrāhīm b. Rahāwayh, Ahmad b. Hanbal (w. 855 madzhab Hanbali) di Iraq, Dawūd b. Khalaf (w. 833 mazhab Dzahiri) dan Abū Ja‘far Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī merupakan beberapa tokoh aliran dari sekian banyak mazhab yang dianggap fenomenal di wilayahnya pada masa ‘Abbasiyah ini.⁶²

Dari berbagai aliran pemikiran hukum di atas, setidaknya ada dua bentuk kecenderungan umum dari pola pikir intelektual pada kurun tersebut. *Pertama*, aliran hukum yang cenderung berlandaskan pada penalaran, seperti qiyas, penelitian tentang tujuan-tujuan hukum, dan alasan-alasannya sebagai dasar ijtihad. Pusatnya adalah Irak. *Kedua*, aliran yang cenderung bersandar pada tradisi atau sunnah dan nash-nash. Wilayah aliran riwayat ini berpusat di Hijaz.⁶³

Ciri khas kelompok atau madrasah ḥadīth (*madrasah al-ḥadīth*) yaitu mereka menjauhkan diri dari kecenderungan menggunakan nalar bebas untuk menggali hukum dan menghindari dari pemberian fatwa secara longgar. Mereka jarang mengeksplorasi hukum baru kecuali ada tuntutan atau kebutuhan yang mendesak. Penerapan hukum melalui pertimbangan akal (*ijtihād*) hanya dilakukan manakala tidak ada preseden jelas dari tradisi yang pernah berlaku. Mereka lebih memilih pada petilasan-petilasan (*athar*) dan riwayat, khususnya yang bersumber dari shahabat utama seperti Umar, ‘Ali, Ibn ‘Abbas, Ibnu Mas‘ud dan lainnya. Oleh karena itu, penjelajahan ke pelosok negeri demi mencari riwayat-riwayat menjadi aktifitas yang niscaya bagi pengikut kelompok ini.

Berbeda dengan kecenderungan madrasah di atas, apa yang dilakukan dan menjadi kelebihan madrasah nalar (*madrasah ahl al-ra‘y*), disebabkan keterbatasan informasi yang sampai tentang riwayat, mereka lebih leluasa (longgar) dalam menyelesaikan masalah aktual serta tidak sungkan untuk mengeluarkan produk hukum baru (fatwa). Oleh karena itu, kelompok ini tidak memaksakan diri untuk mencari ḥadīth. Jika tidak ditemukan solusi hukum dari

⁶² Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, 155. Bandingkan juga dengan penjelasan Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 87-88, dan Muhammad al-Habib b. al-Khaujah, *al-Madhhab al-Shāfi‘ī bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kuala Lumpur: Iesco, 1994), 364-366.

⁶³ Madzhab hukum dalam Islam pada awalnya dibentuk berdasarkan daerah. Pada perkembangannya mengalami perubahan menjadi organisasi yang berdasarkan kepada kesetiaan kepada tokoh, yang dimulai pada masa al-Shāfi‘ī. Posisi tokoh itu boleh jadi pendiri dari madzhab atau orang-orang suci yang menjadi panutan dalam tokoh tersebut. Lihat G.A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, terj. A. Syamsu Rijal dan Nur Hidayah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 49-50. Lihat juga Nurcholis Madjid, “Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam,” dalam *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, 242-243, dan Muhammad al-Īb b. al-Khaujah, *al-Madhhab al-Shāfi‘ī bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 361.

nash (al-Kitāb dan Ḥadīth termasuk pendapat shahabat dan guru-gurunya) yang sampai kepada kalangan kelompok ini maka mereka lebih memilih menggunakan metode lain, seperti qiyas (untuk alternatifnya).⁶⁴

Dari sekian banyak madrasah yang bermunculan, di sekitar abad kedua dan ketiga hijriyah, hanya terdapat empat mazhab atau aliran pemikiran hukum yang dapat mempertahankan eksistensinya dan memiliki pengikut yang sangat banyak. Hal itu dikarenakan pengikut-pengikut setianya mampu mempertahankan bahkan mengembangkan metode yang diciptakan para imam mazhabnya. Terlebih aliran-aliran ini dapat mengembangkan sayapnya ke tempat jauh dari asal kelahirannya. Madzhab Hanafi bisa menyebar ke jazirah Arab Timur sampai India, Mazhab Maliki ke Afrika, Mazhab Shāfi'ī ke Afrika Barat dan kawasan Asia, dan Mazhab Hanbali ke Kazastan dan kerajaan Saudi Arabia.⁶⁵

Keempat imam fiqih di atas memiliki sikap dan pandangan yang berbeda tentang sunnah (ḥadīth). *Pertama* Imam Malik, seorang ulama yang hidup di Madinah di mana kecenderungan umum para ahli intelektualnya lebih memilih pendapat-pendapat hukum yang telah lahir sebelumnya di kawasan ini sejak masa shahabat, tabiin, dan seterusnya, seperti madzhab 'Umar, 'Uthmān, Ibnu 'Umar, 'Aisyah, Zayd b. Thābit serta pengikutnya seperti Sa'īd b. Musayyab, 'Urwah, 'Aṭā bin Yassar dan lainnya. Demikian pula dengan Imam Mālik, sunnah dalam pandangan Imam Mālik menjadi sumber hukum kedua setelah al-Quran. Hanya saja sunnah tersebut diartikannya (Imam Malik) selain meliputi ucapan, tindakan serta ketetapan Nabi SAW. juga fatwa serta putusan hukum para shahabat dan amal ahli Madinah.⁶⁶ Oleh karena itu sunnah diklasifikasikan secara hirarkis. Sunnah *mutawātir* serta sunnah yang *mashhūr* –dalam arti sunnah yang berkembang di kalangan tābi'in atau tābi' tābi'in - telah berkembang menjadi sumber hukum setelah al-Qur'an. Namun tidak demikian dengan ḥadīth *āḥād*. Ḥadīth ini dinilai tidak lebih kuat dari amal ahli Madinah. Maka ḥadīth *āḥād* dapat menjadi landasan hukum tatkala tidak bertentangan

⁶⁴ Muhammad al-Habīb b. al-Khaujah, *al-Madhhab al-Shāfi'ī bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 364-366

⁶⁵ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 397-399; Muhammad al-Habīb b. al-Khaujah, *al-Madhhab al-Shāfi'ī bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 367-368.

⁶⁶ Abū Zahrah, *Muḥaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 83-84. Imam Mālik menilai bahwa *qawl* shahabat termasuk sunnah karena mereka termasuk generasi yang menyaksikan, bertemu, dan menerima pengetahuan dari Rasul secara langsung. Oleh karena itu ia merupakan sunnah yang mesti diamalkan. Bahkan menurut suatu riwayat, Imam Mālik menerima pendapat tabiin besar, seperti Sa'īd b. Musayyab, Sālim b. 'Abd Allāh b. 'Umar, Nāfi' dan lainnya. Sebagai sumber dalil hanya di bawah derajat *qawl* shahabat. Tetapi mungkin saja, pendapat itu menjadi naik derajatnya jika sesuai dengan tradisi Madinah. Lihat pula 235-236.

dengan amal penduduk Madinah.⁶⁷ Bahkan apa yang disebut *ḥadīth mursal* dan *munqati'* (dewasa ini) diterimanya sebagai hujjah sepanjang tidak bertentangan dengan perbuatan masyarakat Madinah.⁶⁸

Imam Mālik berpandangan demikian karena amal ahli Madinah dinilai sejajar dengan -bahkan termasuk bagian dari- *riwayat mutawātir* -- sehingga menghasilkan pengetahuan yang pasti. Pewarisan -periwiyatan dalam perbuatan, *living tradition*- sunnah Nabi dari generasi ke generasi yang dilakukan secara massal, menurut Imam Mālik telah menutup kemungkinan terjadinya penyelewengan dari sunnah Nabi. Berbeda dengan amal ahli Madinah yaitu *khbar āḥād*. Karena hanya diriwayatkan oleh sedikit rawi, maka khbar ini hanya menghasilkan pengetahuan dugaan (*dhann*).⁶⁹ Amal ahli Madinah tidak lain merupakan transmisi wajar dan otentik dari Nabi Muhammad SAW.⁷⁰ Para shahabat yang hidup dan bergaul dengan Nabi di Madinah pasti memelihara sekaligus mengembangkan tradisi Nabi dan selanjutnya diwariskan kepada generasi tabiin dengan cara yang sama. Proses transmisi ini berlangsung secara bersinambungan sampai masa *tābi'* tabiin. Jadi, sebagaimana yang dipahami Fazlur Rahman, bahwa periwayatan sunnah Nabi tidak hanya melalui lisan (*oral transmission*, ḥadīth) tetapi ia pun terpelihara dalam praktik para shahabat -dan tak mustahil pada generasi selanjutnya- yang selalu hidup meneladani pola perilaku Nabi.⁷¹ Inilah apa yang disebut *living tradition* atau *al-amr al-mujtama'* *'alayhi 'indanā, al-sunnah 'indanā, al-amr 'indanā*, dalam istilah yang dikemukakan Imam Mālik. Maka sunnah -dalam pandangan Imam Malik- menjadi sebuah term yang memiliki beberapa unsur makna yang dikandungnya, seperti pendapat hukum yang dilandaskan pada Kitāb dan sunnah Nabi, termasuk preseden dan pendapat ulama sebelumnya dari generasi shahabat dan tabi'in, terutama mereka yang hidup di Madinah -yang kemudian

⁶⁷ Hal ini ditegaskan dalam sebuah pernyataannya: "ألف عن ألف خير من واحد عن واحد". Lihat Muhammad al-Habīb b. al-Khaujah, *al-Madhhab al-Shāfi'i bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 371-372. Tidak hanya itu saja, menurut sebagian riwayat terkadang Imam Mālik menempatkan ḥadīth *āḥād* kedudukannya di bawah qiyas. Bahkan menolaknya, sementara waktu, jika bertentangan dengan qiyas dan kemashlahatan. Abū Zahrah, *Muhadarah fī Tārikh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 233-234.

⁶⁸ Mun'im Asirry, *Sejarah Fiqih Islam*, 96.

⁶⁹ Pandangan ini menghasilkan keputusan yang berbeda dengan al-Syafi'i dalam masalah *hiyar al-majlis*. Al-Syafi'i menetapkan berlakunya *hiyar* tersebut berdasarkan ḥadīth *āḥād*. Sedangkan Imam Mālik tidak memberlakukannya karena bertentangan dengan amal masyarakat Madinah yang memastikan jual beli hanya dengan aqad. Untuk lebih jelas lihat 'Ali Yūsuf al-Muhammadi, *Al-Shāfi'i Muḥaddithan* (Kuala Lumpur: ISESCO, 1994), 126-127.

⁷⁰ Muhammad al-Habīb b. al-Khaujah, *al-Madhhab al-Shāfi'i bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 371.

⁷¹ Fazlur Rahman, *Islam*, 69-72.

menjadi sumber otoritas Madinah-. Madinah dianggap sumber pengetahuan karena memiliki pengalaman langsung dan pengetahuan kolektif yang tidak dimiliki masyarakat kota lainnya, yakni klaim warisan otentik dan historis kehidupan Rasul dan mayoritas shahabat. Ringkasnya Konsep tradisi Madinah menjadi kunci untuk memahami pertimbangan hukum Imam Mālik. Ketergantungannya terhadap tradisi Madinah menjadi salah satu faktor yang membedakan mazhabnya dengan mazhab-mazhab lain yang menolak atau tidak setuju dengan konsepnya ini.⁷²

Abū Hanifah adalah ulama besar yang hidup dan berkembang di Irak. Kendati tidak terdapat literatur karangan Abū Hanifah yang masih ada, namun untuk memahami pola pemikirannya dapat dilakukan dengan membaca karya dua orang muridnya, yakni Muhammad b. Hasan al-Shaybānī dan Abū Yūsuf. Cara ini dinilai dapat menjadi alternatif bagi para intelektual sesudahnya yang hendak memahami paradigma pemikiran Abū Hanifah.

Madrasah Irak ini terkenal dengan corak nalarnya. Karakter nalar fiqih seperti ini menjadikannya khas dan istimewa dari aliran lain, sehingga corak ini memberi sumbangan besar terhadap khazanah fiqih Islam sampai sekarang. Ibrahim al-Nakha‘ī, al-Sha‘bī, Hammād b. Salamah serta shahabat ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd merupakan tokoh sentral dari madrasah ra’y di Kufah. Dengan kecenderungan ini, madrasah yang dipelopori oleh Abū Hanifah ini memiliki cara pandangan khas tentang sunnah (ḥadīth), yang berbeda dari cara pandang aliran lainnya.

Meskipun Abū Hanifah dikenal dengan corak rasionalnya tetapi ia pun tetap memiliki keyakinan akan kehujjahan sunnah Nabi, bahkan pendapat shahabat, sebagai sumber hukum setelah al-Quran sebagaimana pendapat ulama-ulama lainnya.⁷³ Tidak ada satu riwayat shahih pun yang menegaskan bahwa ia lebih mendahulukan rasio dari pada sunnah dan *athar*. *Al-Sunnah al-thābitah*, -yang menurutnya terdiri dari khabar *mutawatir* dan *mashhūr*-, menjadi sumber pengetahuan agama yang tak mungkin disangkal perannya sebagai penjelas al-Qur’an dan perinci keglobalannya.⁷⁴ Pandangannya ini tercermin dalam sebuah pernyataan,

“Saya kembalikan segala persoalan pada Kitābullah, apabila saya tidak menemukan jawaban hukum dalam Kitābullah, saya merujuk pada sunnah

⁷² Untuk lebih jelas baca Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam, Alquran, Muwatta’ dan Praktik Madinah* (Jogjakarta: Islamika, 2003), 73-88.

⁷³ Tidak seperti Imam Malik yang menerima qaul tabi’in, ia tidak menjadikannya sumber hujjah. Malah ia berkata, “Apabila suatu masalah telah sampai kepada Ibrahim al-Nakha’i dan Hasan Bashri maka mereka laki-laki aku pun laki-laki”. Lihat Abū Zahrah, *Muhaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 83.

⁷⁴ Muhammad al-Habīb b. al-Khaujah, *al-Madhab al-Shāfi’ī bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 376.

Nabi SAW. Apabila saya tidak menemukan jawaban hukum dalam Kitābullah maupun sunnah Nabi maka saya akan mengambil pendapat para shahabat Nabi, dan tidak beralih pada selain mereka. Apabila masalahnya sudah sampai kepada Ibrāhīm (al-Nakha'ī), Sha'bi, Hasan (al-Bashri), Ibnu Sirin, 'Aṭa' dan Sa'id b. al-Musayyab (semua adalah tabi'in), maka Saya berhak pula berjihad sebagaimana mereka berjihad."⁷⁵

Meskipun demikian, tak dapat disangkal bahwa sandarannya -aliran ahli ra'yu- terhadap laporan kenabian (*prophetic reports, ḥadīth*) tidak signifikan. Karena jumlah ḥadīthnya -yang menjadi dalil hukum mereka- sangat terbatas dalam kumpulan karyanya, maka Abū Hanīfah, oleh sebagian tokoh, tidak digolongkan sebagai salah satu ulama ahli riwayat (ahli ḥadīth).⁷⁶

Kelebihannya, yang sekaligus perbedaannya, dari imam-imam yang lain adalah kegemarannya menyelami suatu hukum, mencari tujuan moral serta kemashlahatan yang menjadi sasaran utama disyari'atkannya suatu hukum. Maka lahir dalam pemikirannya, teori atau metode ijtihad lain, seperti *qiyās, istihsān, 'urf*, dan teori-teori lainnya.⁷⁷ Artinya ia menggunakan metode rasional yang lebih dominan dalam pemikiran hukum daripada imam-imam lain, termasuk al-Shafi'ī -karena hanya qiyas yang dimaksud ijtihad atau ra'yu dalam perspektif al-Shafi'ī-.⁷⁸ Oleh karena itu, Abū Hanīfah dan ulama lain dari mazhab rasional di Irak, suka melakukan pengembaraan intelektual. Mereka sering melakukan penelaahan dan pembahasan hukum bagi masalah-masalah aktual sekalipun sampai kepada permasalahan yang belum terjadi. Maka dikenal satu istilah yang disebut dengan *fiqh taqdīrī*.⁷⁹

Satu hal lagi yang membedakannya dengan ahli fiqh lainnya, terutama dengan kelompok riwayat -serta menegaskan sebagai ahli fiqh rasional-, adalah sikap selektif terhadap -dengan merumuskan persyaratan yang sangat ketat untuk menerima- *khbar āḥād*. Sikapnya ini, menurut Abū Hanīfah, dimaksudkan untuk berhati-hati dalam menerima ḥadīth yang diriwayatkan secara individual. Jika tidak memenuhi persyaratan yang ditetapkannya maka ḥadīth *āḥād* tersebut tidak dapat menjadi landasan hukum. Jelasnya, ia tidak meninggalkan atau menolak mentah-mentah terhadap ḥadīth *āḥād*. Hanya saja ia menginginkan kualitas *āḥād* yang dinilainya benar-benar valid.

⁷⁵ Mun'im Asirry, *Sejarah Fiqh Islam*, 87.

⁷⁶ Waell. B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, ter.: E. Kusdiningrat, dkk (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 25.

⁷⁷ Waell. B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, 87-88.

⁷⁸ Abū Zahrah, *Muḥaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 70.

⁷⁹ Gaya dan aktifitas seperti ini yakni penalaran dan penafsiran para intelektual terhadap nash-nash keagamaan merupakan kegiatan yang wajar dan alamiah. Bahkan kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkannya pun sepanjang lahir dari naungan sunnah Nabi, secara konseptual merupakan bagian dari sunnah, demikian penjeasan yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, 73-74.

Menurut Abū Hanīfah, ḥadīth *āhād* dapat diterima sebagai dalil hukum tatkala memenuhi tiga syarat. *Pertama*, orang yang meriwayatkan ḥadīth tersebut tidak berfatwa atau melakukan praktik yang bertentangan dengan apa yang diriwayatkannya. Hal ini karena tidak mungkin seseorang merubah atau pindah dari riwayatnya yang semula kecuali ada petunjuk baru yang menasakh atau sejenisnya. Jelas ini berbeda dengan pendapat Jumhur yang lebih mengutamakan nash dan memprioritaskan eksistensi khabar, karena yang menjadi hujjah bukan madzhab rawi tapi pernyataan periwayat (لفظ صاحب) (الشروع). *Kedua*, ḥadīth *āhād* tersebut tidak berkaitan dengan persoalan umum dan sering terjadi. Hal ini karena, apabila hal itu berkaitan dengan persoalan umum dan sering terjadi pastinya diriwayatkan oleh rawi yang banyak, maka jika tidak diketahui atau tidak diriwayatkan secara *mashhūr* berarti mengindikasikan lupa atau telah *dinaskh*. Ini pun beda dengan pendapat Jumhur, di mana menurut Jumhur ulama banyak para shahabat dan tabiin yang mengamalkan ḥadīth *āhād* dalam persolan demikian.⁸⁰ *Ketiga*, ḥadīth *āhād* tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah umum atau dasar-dasar *kulliyah* (*mabādi' al-kulliyah*). Selain ketiga syarat di atas, Abū Hanīfah lebih memprioritaskan untuk menerima riwayat dari seorang ahli fiqh (*faqīh*) daripada hanya seorang ahli ḥadīth.⁸¹

Terlepas dari pandangan yang berbeda terhadap ḥadīth *āhād*, Imam Hanafi dan Imam Malik sama-sama memiliki sikap akomodatif terhadap ḥadīth *mursal*, apakah *mursal* shahabat, *tābi'in*, maupun *tābi' tābi'in*, asalkan tidak bertentangan dengan tradisi Madinah menurut Mālik atau diriwayatkan orang yang *thiqah* menurut Abū Hanifah.⁸²

Pada perkembangan selanjutnya muncul teori dan pemikiran al-Shāfi'i yang dinilai sebagai teori yang dapat menengahi dua kecenderungan aliran riwayat dan aliran rasional. Perjalanan intelektualnya yang panjang merupakan salah satu faktor penting yang membentuk pola pemikiran seperti itu.

⁸⁰ Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsīmī, *Qawā'id al-Taḥdīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 92.

⁸¹ Abū Zahrah, *Muḥaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 89. Untuk lebih jelasnya tentang tanggapan Jumhur termasuk al-Shāfi'iyyah terhadap ulama yang memiliki peraturan ketat dari kelompok al-Hanafiyyah dan Malikiyyah. Lihat Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsīmī, *Qawā'id al-Taḥdīth*, 91-92

⁸² Muḥammad al-Habīb b. al-Khaujah, *al-Madhāhib al-Shāfi'i bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 377. Menurut Abu Zahrah, kebiasaan dua imam besar ini terhadap ḥadīth *mursal* dianggap sebagai hal wajar. Malah tidak keduanya dalam persyaratannya tidak mengharuskan *muttaṣil*. Hal itu karena mereka bertemu dengan generasi tabiin dan menganggap mereka adalah orang yang *thiqah*, pasti menerima dari sahabat, meskipun tidak menyebutkannya. Disamping itu mereka berpandangan bahwa para tabiin selalu *ingūrsal* ḥadīth yang mereka terima dari banyak shahabat. Abū Zahrah, *Muḥaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 46-47.

Pengalaman belajar pada Imam Mālik di Madinah, pada Muhammad b. Hasan, murid Abū Hanīfah di Irak serta tokoh ulama lainnya di beberapa kawasan Islam seperti Makkah dan Yaman telah menjadikannya mumpuni dan menguasai corak fiqh tradisional dan rasional. Oleh karena itu wajar apabila ia mengetahui benar kelebihan dan kekurangan setiap kecenderungan aliran fiqh sebelumnya.

Dengan potensi intelektual yang seperti itu, ia kemudian mampu mempresentasikan usaha awal untuk mensintesis pengalaman keilmuan pemikiran manusia dan asimilasi wahyu yang lengkap menjadi suatu dasar hukum. Ia dianggap cukup berjasa dalam mengukuhkan tesis utama bagi para ahli ḥadīth. Otoritas teks keagamaan, terutama riwayat atau ḥadīth Nabi, telah dikukuhkannya sebagai landasan pokok dalam membangun hukum Islam. Selain itu, penggunaan rasio yang berkualitas tinggi mempunyai posisi yang cukup menonjol pula dalam doktrinnya.

Di antara langkah yang diproyeksikan al-Shāfi'ī adalah membedakan secara tajam antara argumen-argumen yang bersumber dari ḥadīth dan argumen-argumen yang merupakan produk pemikiran sistematis. Maka selanjutnya pendapat-pendapat yang mungkin terbuka lebar bakal sering berubah dan keputusan-keputusan yang bebas (ra'y) seperti *istihsān*, *maṣālih al-mursalah*, dan lainnya yang menjadi kebiasaan para ahli hukum pendahulunya, ia kritisi.⁸³ Sebuah inovasi penting dari al-Shāfi'ī ialah penjelasan yang tegas untuk menjadikan teori hukum di samping logis juga lebih konsisten dari pada pemikir sebelumnya, terutama terhadap kalangan ahli ra'y yang sangat selektif untuk mengakomodasi riwayat akibat sedikitnya riwayat yang tumbuh di daerahnya dan merebaknya ḥadīth-ḥadīth palsu di daerahnya.

Selain pandangan di atas, al-Shāfi'ī mengidentikan sunnah dengan isi ḥadīth formal dari Nabi, yang terdiri dari matan dan sanad, meskipun hanya riwayat individual; *khbar āḥād*. Al-Shāfi'ī tidak lagi menganggap praktik atau tradisi masyarakat, seperti amal ahli Madinah -sebagaimana yang dipegang ulama representatif-, sebagai sunnah. Paling tidak al-Shāfi'ī masih menerima pendapat para shahabat sebagai *ḥujjah* karena masih dapat dianggap mencerminkan maksud Nabi.⁸⁴ Al-Shāfi'ī menolak *taqlid* sebagaimana dipraktikan oleh sebagian aliran hukum klasik terhadap pendapat dan praktik yang berdasarkan pendapat pribadi. Pendapat yang tidak memiliki landasan

⁸³ Abū Zahrah, *Muḥadarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 387. Ia menolak keduanya karena menghindari pandangan yang didasari hanya dengan rasio serta kemungkinan terkontaminasi dorongan hawa nafsu yang inkonsisten.

⁸⁴ Penerimaan al-Shāfi'ī pada fatwa shahabat terjadi kontroversi. Menurut sebagian ia menerimanya dalam mazhab *qadīm*. Sedangkan mazhab *jadīd* menolaknya. Tetapi menurut Abu Zahrah setelah membaca kitab *al-Risālah* ia menyimpulkan bahwa al-Shāfi'ī menerima fatwa shahabat kendati dengan beberapa persyaratan. Abū Zahrah, *Muḥadarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 436-437.

hukum (sekurangnya pendapat shahabat) tidak cukup memiliki otoritas. Konsep sunnah nabi seperti ini, sunnah tercermin dalam ḥadīth formal yang otentik (*ṣahīḥ*), jelas mengungguli konsep ḥadīth yang berkembang di aliran hukum klasik. Maka ia menolak menerima ḥadīth *mursal* dan *munqaṭi'* yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.⁸⁵

Pandangan sebelumnya bahwa ḥadīth-ḥadīth Nabi dapat ditolak nilai otoritasnya dengan referensi al-Qur'an, jika bertentangan, ditolak al-Shāfi'i. Ia memandang dan memegang teguh tesis bahwa al-Qur'an tidak akan berlawanan dengan ḥadīth-ḥadīth nabi yang otentik karena selain sumbernya sama; wahyu, juga tugasnya yang jelas sebagai pengurai makna al-Qur'an. Maka al-Qur'an mesti diinterpretasikan dengan sinaran ḥadīth, tidak sebaliknya.

Konsensus para ulama yang terpersonifikasikan dalam tradisi yang hidup (*the living tradition*) dari masing-masing aliran, menurut al-Shāfi'i, tidak relevan sebagai sumber hukum otoritatif yang kuat, apalagi untuk menjadi wahana sunnah nabi mengalahkan ḥadīth formal yang otentik. Hal tersebut dikemukakan al-Shāfi'i karena dalam realitas ia menemukan pendapat para ulama yang berbeda. Sedangkan konsensus harus terjadi dan dapat diakui pada hal yang esensial. Artinya al-Shāfi'i menolak pendapat Imam Mālik yang menjadikan tradisi Madinah sebagai landasan hukum. Alasannya adalah *pertama*, al-Shāfi'i banyak menemukan pendapat ulama Madinah yang berbeda-beda. *Kedua*, para shahabat tersebar keseluruh wilayah Islam sehingga tidak pantas tradisi lokal tertentu memiliki otoritas penuh, menyisihkan kemungkinan adanya pendapat hukum yang lain. Ijma berlaku bagi seluruh masyarakat muslim yang dengan totalitasnya dapat menghindari kesalahan. Dalam pandangan al-Shāfi'i, ijma tidak boleh bertentangan dengan sunnah Nabi. Ijma dapat diterima ketika menjelaskan nash dan diriwayatkan jamaah.⁸⁶ Seluruh pandangan ini, sekali lagi, untuk tidak memberikan ruang dan kesempatan pendapat dan praktik bebas yang bersifat perseorangan. Akal manusia mesti dibatasi dalam menggali konklusi-konklusi sistematis hukum yang dirumuskan. Bahkan al-Shāfi'i pun berani menyatakan bahwa tidak ada satu pun yang sah menjadi dalil apabila bertentangan dengan ḥadīth nabi.⁸⁷

Dalam perkembangannya pertentangan antara kelompok ahli hukum yang cenderung rasional dengan kelompok ahli ḥadīth yang bersikap tradisional telah melahirkan fiqh "jalan tengah" yang digagas al-Shāfi'i, di mana ia berhasil menengahi kaum fiqh Irak yang cenderung lebih mendahulukan *ra'y* dan kalangan tradisional Madinah yang cenderung berpegang teguh pada tradisi. Al-Shāfi'i telah membangun prinsip bahwa wahyu tetap pada posisi yang

⁸⁵ Abū Zahrah, *Muhaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 391-392.

⁸⁶ Abū Zahrah, *Muhaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, 392.

⁸⁷ Al-Shāfi'i, *al-Risālah*, 576.

otoritatif sedangkan akal dimanfaatkannya dalam posisi pendukung. Sikap ini menurut G.A. Makdisi sebagai sikap rasionalisme moderat dan tradisionalisme progresif.⁸⁸ Sikap dan gagasan al-Shāfi'ī pada akhirnya telah menempatkan posisi kalangan ahli ḥadīth pada tempat yang tidak lagi lemah.

Dalam catatan sejarah umat Islam, kegiatan penyusunan literatur pun berkembang pesat pada masa Dinasti Abbasiyah. Karya-karya yang berkaitan dengan sejarah dan tradisi keagamaan ditulis dalam berbagai bentuk muncul dengan menggunakan *isnād* sebagai 'klaim' kesejarahan sekaligus untuk menjamin tingkat keakuratan data, bahkan sampai penanggalan kejadian yang meliputi bulan dan hari kejadian. Posisi *isnād*, dalam literatur Islam, menjadi bagian otoritatif untuk menunjukkan otentitas suatu fakta dan integritas dari setiap pembawa informasi yang menjadi bagian dari *isnād* tersebut.

Kedudukan ḥadīth dalam perkembangan hukum Islam, sejak abad pertama hijriyah, memperoleh daya gerak yang signifikan sampai pada puncak perkembangannya dengan lahirnya enam karya kanonik pada abad ketiga hijriyah, yaitu *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*⁸⁹ karya Imam al-Bukhari (w. 256 H), *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* karya Imam Muslim (w. 261 H), *Sunan Abī Dāwud* karya Imam Abū Dāwud Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī (202-275 H) *al-Jāmi'* karya Imam al-Tirmidhī (209-279 H), *Sunan al-Nasā'ī* karya Abū 'Abd al-Rahmān Ahmad b. Shu'ayb al-Nasā'ī (215-303 H), *Sunan Ibn Mājah* karya Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Yazīd al-Quzwīnī b. Mājah (207-275 H).⁹⁰ Keenam karya tersebut, tidak bisa diingkari baik dari sisi materi permasalahannya maupun dari latar belakang para kolektornya adalah mereka yang memiliki latar belakang hukum Islam.

Kedudukan atau jabatan sebagai *qāḍī* pernah ditempati mereka, atau setidaknya identitas sebagai *faqīh* tidak bisa dilepaskan dari pribadi mereka. Sehingga karya-karya mereka sesungguhnya dapat dinyatakan sebagai karya yang dimaksudkan untuk memenuhi tujuan dan keinginan mereka dalam rangka memenuhi kebutuhan akan sumber atau *ḥujjah* dalam membangun pemahaman hukum Islam.

Pasca gerakan pemikiran yang dilontarkan al-Shāfi'ī, telah

⁸⁸ G.A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, 50.

⁸⁹ Imam al-Bukhārī memberi nama kitabnya *al-Jāmi' al-musnad al-mukhtaṣar min umūr rasūl Allāh ṣallallāhu 'alaihi wasallam wa sunanihi wa ayāmihi*. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Hadī al-Sāri, muqaddimah Faṭḥ al-Bārī* (Beirut: Dār al-Ma'rīfat, 1379 H), 8-14. Lihat juga tulisan 'Abd al-Fattāh Abū Ghuddah yang secara khusus menjelaskan penamaan kitab *al-Jāmi'* karya al-Bukhārī, Muslim dan al-Tirmidhī, yaitu *Tahqīq Ismay al-Ṣaḥīḥain wa Ism Jāmi' al-Tirmidhī* (Halb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyah, Cet. I, 1993).

⁹⁰ Oussama Arabi, *Early Muslim Legal Philosophy; Identity and Difference in Islamic Jurisprudence* (Los Angeles, University of California, 1999), 26.

mengakibatkan suatu kebutuhan dari kalangan ahli hukum terhadap ḥadīth untuk kepentingan kajian hukum.⁹¹ Oleh sebab itu realitas yang terjadi dalam sejarah perkembangan literatur ḥadīth bahwa penyusunan Kitāb ḥadīth, yang muncul belakangan pasca berkurangnya hegemoni ahli fiqh, adalah dibuat berdasarkan kepada bab-bab yang terdapat dalam Kitāb fiqh. Terlepas pada akhirnya diketahui bahwa mereka yang menyusun kitāb ḥadīth itu memiliki latar belakang sebagai seorang ahli hukum atau setidaknya telah belajar tentang hukum.

Sebagai contoh, penulis mendapatkan data bahwa al-Bukhārī dan Muslim b. al-Hajjāj selain menulis Kitābnya *al-Jāmi'* yang memang dibuat atas kepentingan kajian hukum, juga menulis karya yang berupa kompilasi ḥadīth dan disusun berdasarkan nama tokoh, yaitu Kitāb *al-Musnad al-Kabīr* karya al-Bukhārī dan *al-Ṣaḥīḥ al-Musnad* karya Muslim.⁹² Artinya pada abad ketiga, penyusunan ḥadīth dengan sistematika fiqh benar-benar merupakan sikap 'reaksi' dari keadaan sebelumnya yang dipengaruhi pemikiran kalangan fiqh. Karena karya-karya yang menunjukkan identitas mereka sebagai seorang muḥaddith terwakili dengan karya mereka yang berbentuk kompilasi, terlepas dalam kitāb itu melewati seleksi yang 'sangat ketat' atau tidak, sebagaimana mereka menyeleksi kitābnya yang lain yang cenderung menjadi kitāb ḥadīth hukum.

Selain itu, ḥadīth-ḥadīth yang dikompilasi dalam bentuk karya kompilasi ḥadīth hukum dapat dipastikan berisi ḥadīth-ḥadīth yang 'dianggap' penulisnya telah melewati seleksi dan 'dianggap' pula ḥadīth yang dapat dijadikan *hujjah* dalam pengamalan keagamaan. Demikian pula yang terjadi pada al-Tirmidhī, di mana ia menyusun kitāb kompilasi ḥadīth, *al-Jāmi'*, yang disusun berdasarkan sistematika fiqh berisi kompilasi ḥadīth yang diperuntukkan untuk kajian hukum.⁹³

Kondisi di atas dalam pandangan penulis menunjukkan suatu realitas yang ada bahwa sebelum terjadi pertentangan antara kelompok rasionalis dan tradisionalis, informasi yang berkaitan dengan sejarah maupun tradisi keagamaan seluruhnya bersifat kompilasi 'tak terbatas'. Di mana suatu karya yang disusun tidak hanya didasarkan kepada kepentingan tertentu melainkan hanya pada tujuan kompilasi semata, terlepas pada akhirnya informasi-informasi yang dikompilasi menjadi tidak sistematis. Baru setelah periode al-Shāfi'i,

⁹¹ G.A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, 50.

⁹² Lihat Zeriklī, *al-A'lām*, Vol. 7 221. Lihat pula M.M. Azami, *Hadīth Methodology and Literature*, 88 dan 95.

⁹³ Lihat al-Tirmidhī, *Shifā' al-Ghilal*, dalam *al-Jāmi' al-Tirmidhī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), Vol. 1 59. Al-Tirmidhī menyatakan:

قال أبو عيسى الترمذي: جميع ما في هذا الكتاب من الحديث هو معمول به، وبه أخذ بعض أهل العلم ما خلا حديثين...

kemunculan karya-karya kompilasi ḥadīth cenderung dipengaruhi kepentingan atas kajian akan hukum Islam. Hal tersebut dapat dilihat dari masa muncul koleksi kanonik dan pasca kanonik karya-karya ḥadīth cenderung mengikuti pola kitāb fiqh. Bahkan, dalam penelusuran penulis, ditemukan pula kajian-kajian yang bersifat khusus seperti kitāb *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth* karya Ibn Qutaybah (w.234) dan *'Ilal* karya Ibn Abī Hātim (w. 327) disusun babnya berdasarkan kitāb fiqh.⁹⁴

Penutup

Karakteristik literatur ḥadīth abad ketiga hijriyah dalam struktur perkembangan kitāb ḥadīth pada dasarnya tidak terlepas dari konflik internal yang terjadi pada masyarakat Muslim, khususnya konflik yang terjadi di kalangan agamawan. Kondisi ini, menurut penulis, menjadi latar belakang kemunculan literatur ḥadīth yang bervariasi, yang kemudian dipahami sarjana Muslim sebagai sesuatu yang berbeda antara satu dengan yang lainnya.

Perkembangan literatur Islam mencapai puncaknya pada abad ketiga hijriyah. Berbagai karya literatur Islam merupakan sumber informasi penting tentang sejarah Islam. Ḥadīth yang dipahami sebagai suatu laporan atau informasi tentang nilai-nilai keberagamaan yang bersumber dari Nabi merupakan salah satu bagian penting yang dapat menunjukkan sejarah perkembangan literatur Islam. Perwayatan ḥadīth yang sudah berjalan sejak masa Nabi sampai dibukukan secara resmi pada abad ketiga merupakan kumpulan informasi yang secara sinergis dapat dibuktikan originalitasnya melalui *isnād*.

Berbagai literatur Islam seperti kitāb ḥadīth, *sīrah*, *maghazī*, *tārīkh*, ilmu rijal, *al-jarḥ wa al-ta'dīl* dan *ṭabaqāt* merupakan sumber informasi yang memuat materi ḥadīth yang sangat banyak, yang tentunya dalam penyampaian informasi tersebut ada sebuah tanggung jawab moral dan kepercayaan akan otentisitasnya. Sekalipun demikian, harus diakui ada informasi yang palsu yang dilakukan atas tujuan tertentu yang pada akhirnya dapat diukur tentang kebenarannya.

Karya-karya yang muncul pada abad ketiga telah muncul dalam bentuk yang lebih sistematis. Selain disusun dengan berdasarkan materi pembahasan tertentu, ḥadīth-ḥadīth yang diinformasikan pun telah diuji berdasarkan ukuran dan standar pengujian yang telah dibangun oleh para penyusunnya yang sekaligus sebagai kritikus ḥadīth. Format penyusunan yang beragam seperti itu tentunya disesuaikan dengan tujuan penyusunnya dan kondisi yang

⁹⁴ Lihat Ibn Abī Hātim, *Kitāb al-'Ilal* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006). Sekalipun kitab ini disusun oleh tokoh abad keempat, namun merupakan karya kompilasi yang disusun pada akhir abad ketiga dan berdasarkan pada tulisan dan penilaian Abū Hātim al-Rāzi.

melatarbelakangi kemunculan dari karya-karya tersebut. Oleh sebab itu pada tahap penggunaannya, selain untuk digunakan sebagai sumber yang bisa memberikan informasi yang valid tentang materi yang ada dalam karya-karya itu, diperlukan pula sikap kritik terhadap autentisitas sumber itu sendiri.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Maman. *Pergeseran Pemikiran Hadith*. Jakarta, Paramadina, Cet. I, 2000.
- Abū Ghuddah, ‘Abd al-Fattāh. *Tahqīq Ismāy al-Ṣahīhain wa Ism Jāmi‘ al-Tirmidhi*. Halb: Maktabah al-Maṭbū‘ah al-Islāmiyah, Cet. I, 1993.
- Abū Rayyah, Mahmūd. *Aḍwā’ ‘alā al-Sunnah al-Muhammadiyah aw Difā’ ‘an al-Ḥadīth*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.
- Abū Zahrah. *Muḥaḍarah fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. al-Madani: Raudah, t.th.
- Abū Zahū, Muhammad. *al-Ḥadīth wa al-Muhaddithūn*. Kairo: Dar al-‘Iskar al-‘Arabi, t.th.
- Anees, Munawar A. dan Alia N. Athar. *Guide to Sirā and Hadith Literature in Western Language*.
- Arabi, Oussama. *Early Muslim Legal Philosophy; Identity and Difference in Islamic Jurisprudence*. Los Angeles, University of California, 1999.
- Azami, M.M. *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Indianan: American Trust Publications, 1992.
- Bosworth, C.E. *Dinasti-Dinasti Islam*. Terj. Ilyas Hasan dari *The Islamic Dynasties*. Bandung: Mizan, 1993.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim. *Menyoal Relevansi Sunnah Dalam Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2000.
- Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Dutton, Yasin. *Asal Mula Hukum Islam, Alquran, Muwatta’ dan Praktik Madinah*. Jogjakarta: Islamika, 2003.
- Hāshim, Ahmad ‘Umar. *al-Sunnah al-Nabawiyyah wa ‘Ulūmuhā*. Kairo: Maktabah Gharib: Kaito, t.th.
- Hāshim, Ahmad ‘Umar. *Manhaj al-Difā’ fi al-Ḥadīth al-Nabawī*. Kairo: Maktabah al-Azhar, 1989/ 1410.
- Hallaq, Waell. B. *Sejarah Teori Hukum Islam*. Terj.: E. Kusdiningrat, dkk. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. New York: Palgrave Macmillan, 1976.

- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*. Volume one. Chicago: The University of Chicago, 1974.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: a Framework for Inquiry*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Ibn Abi Hātim. *Kitāb al-'Ilal*. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.
- Ibn al-Khaujah, Muhammad al-Habīb. *al-Madhhab al-Shāfi'ī bayn al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Kuala Lumpur: Isesco, 1994.
- Ibn Hajar al-'Asqalānī. *Hady al-Sārī, muqaddimah Fath al-Bārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1379 H.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam*. Alih bahasa: Ghuftron A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Makdisi, George Abraham. *Cita Humanisme Islam*. Terj. A. Syamsu Rizal & Nur Hidayah dari *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- al-Muhammadi, 'Ali Yūsuf. *Al-Shāfi'ī Muhaddithan*. Kuala Lumpur: ISESCO, 1994.
- al-Nabhānī, Muḥammad Fārūq. *al-Madkhal li al-Tashrī' al-Islāmī*. Beirut Dār al-Qalam, 1981.
- al-Qāsīmī, Muḥammad Jamāluddīn. *Qawā'id al-Taḥdīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th..
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung, Pustaka, 1984.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Sezgin, Fuat. *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*.
- al-Sīsī, Mahmūd Hilāl Muhammad. *al-'Iqd al-Thamīn fī Manāhij al-Muhaddithīn*. Kairo: Maṭba'ah al-Amānah, Cet. I 1994.
- Syalabi, A. *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003.
- Al-Ṭabarī. *Tārīkh al-Ṭabarī – Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- al-Tirmidhī. *Shifā' al-Ghilal*. Dalam *al-Jāmi' al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- al-'Umari, Akram Ḍiyā'. *Buhūth fī Tārīkh al-Sunnah al-Musharrafah*. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 1994.
- Watt, W. Montgomery. *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*. Alih bahasa: Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990.

- al-Ṣiḥāḥ al-Sittah*. Beirut: Dār al-Jayl, t.th. Tahqiq: 'Alī Ḥasan al-Ḥalabī.
- Al-Rāzī, Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim. *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Beirut: Dār Iḥya' al-Turāth al-'Arabī, 1952.
- Al-Ṣa'īdī, Ḥasan Fawzī Ḥasan. "Al-Manhaj al-Naqdī 'ind al-Mutaqaddimīn min al-Muḥaddithīn wa Athar Tabāyun al-Manhaj." Tesis: Jāmi'ah 'Ayn Shams, 2000.
- Sa'īd, Hamām 'Abd al-Raḥim. *al-Fikr al-Manhajī 'ind al-Muḥaddithīn*. Qatar: Kitāb al-Ummah, 1408 H.
- Shākir, Aḥmad Muḥammad. *al-Bā'ith al-Ḥathīth Sharḥ Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th..
- Al-Shīrāzī, Abū Ishāq. *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*. Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1970.
- Al-Sibā'ī, Muṣṭafā. *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī Dār al-Warrāq li al-Nashr wa al-Tawzī', t.th.
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996. Ta'liq: Abū 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn 'Awīḍah.
- Al-Ṭuḥḥān, Maḥmūd. *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Kuwait: Markaz al-Hudā li al-Dirāsāt, 1984.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Ḥadīth*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.