

Hasil penelitian

ASIMILASI HUKUM DAN HADIS
(Historisitas Perhelatan Antara Materi Hukum dan Materi Hadis)



Diajukan sebagai hasil program penelitian
UIN Alauddin Makassar

Disusun oleh: Mustofa Umar

UIN ALAUDDIN MAKASSAR

2013

DAFTAR ISI

	Halaman
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumuan Masalah	3
C. Tujuan dan Kegunaan.....	3
D. Tinjauan Pustaka	4
E. Landasan Teori	6
F. Hipoteis.....	9
G. Metodologi Penelitian.....	10
BAB II HITORITAS MATERI HADIS DAN MATERI HUKUM.....	13
A. Setting Sosio-historis.....	13
B. Materi Hadis.....	15
C. Materi Hukum.....	41
BAB III AIMILASI MATERI HUKUM DAN MATERI HADIS	54
A. Prose Asimilasi.....	54
B. Validitas Hadis Hukum	65
BAB IV PENUTUP	73
A. Kesimpulan.....	73
B. Rekomendasi	74
DAFTAR PUSTAKA	75

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Asumsi umum menyebutkan bahwa formulasi hukum yang sudah terbakukan dalam berbagai mazhab dengan berbagai karya yang menyertainya perpijak dan bersumber pada al-Qur'an dan hadis. Namun demikian dalam historisitasnya, khususnya materi hadis justru menunjukkan hal sebaliknya, bahwa materi hadis lebih dipengaruhi oleh dinamika dalam proses perkembangan dan formulasi hukum. Persoalan ini menjadi perdebatan panjang di kalangan ulama klasik, namun terhenti seiring dengan dibakukannya mazhab hukum dan terkodifikasinya materi hadis dalam berbagai kompilasi kitab hadis sekaligus stratifikasinya. Realitas tersebut ternyata menjadi faktor utama dalam menentukan autentisitas hadis.

Siginifikansi hadis sebagai sumber otoritatif kedua setelah al-Qur'an, menempati posisi sentral dalam seluruh kajian agama.¹ Secara faktual, hadis merupakan menifestasi al-Qur'an yang pragmatis.² Meskipun diyakini bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama bagi pembentukan hukum Islam,³ namun demikian masalah-masalah praktis dan prinsip-prinsip ajaran Islam secara rinci tidak dapat diadopsi secara langsung dari al-Qur'an.⁴ Integritas al-Qur'an dan Nabi bersifat

¹ Dalam sejumlah ayat, kaum muslimin diperintahkan untuk mematuhi perintah Allah dan rasul-Nya. Q.s. Ali 'Imraan (3): 32 & 132, al-Hasyr (5): 93, al-Nisa' (4): 193.

² Aktualisasi prinsip-prinsip dasar al-Qur'an yang bersifat teoritik dioperasionalisasikan oleh Muhammad melalui peneladanan. Lihat Yusuf Qordawi, *Memahami Sunnah* (Bandung: Mizan, 1994), h. 16.

³ Paralelsasi hukum Islam dengan al-Qur'an ini sering dinyatakan bahwa hukum Islam adalah hukum al-Qur'an. Lihat J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern* (Surabaya: Amr Press, 1991), h. 11.

⁴ Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanaatuh>fi>Tasyri' al-Islamy* (Damsiq: al-Maktab al-Islamy, 1978), h. 2.

integral,⁵ keduanya tidak dapat dipisahkan sebagai satu kesatuan, sehingga dapat dikatakan bahwa periode turunnya wahyu disebut juga dengan masa *tasyri'*.

Akan tetapi, derivatisasi sumber pokok dalam bidang fiqih khususnya, hadis telah mengalami banyak friksi dan banyak terjadi pemalsuan pada masa sebelum Abu>H̄anifah.⁶ Dalam hal ini, realitas hadis terkadang lebih berkembang dari pada segala sesuatu yang tersedia pada awalnya.⁷ Fakta menunjukkan bahwa beberapa orang yang tinggal di berbagai kawasan harus menambahkan hadis-hadis buatan. Meskipun di balik upaya tersebut memiliki tujuan yang baik, mereka mendapatkan jalan terbaik dalam membuat hukum harus direpresentasikan sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi.⁸ Tujuan utamanya adalah untuk mendapatkan legitimasi dari gagasan hukum yang dicetuskan.

Di sisi lain tidak dapat diragukan bahwa berbagai mazhab hadis tumbuh di beberapa kawasan, yang pada awalnya hadis-hadis secara luas bersifat lokal. Secara umum Madinah dianggap sebagai rumah hadis,⁹ tetapi hal tersebut tidak lain hanyalah fiksi pada abad ketiga.¹⁰ Namun demikian, terdapat beberapa mazhab di pusat-pusat lain, dan telah mendorong perkembangan hadis. Para sahabat yang tinggal di berbagai distrik telah menjadi inisiator bagi munculnya hadis-hadis lokal. Secara responsif, para ulama menggunakan nama para sahabat untuk memberi

⁵Ahmad Hasan, "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Islamic Studies*, vol. vii, no. 1 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1968), h. 50.

⁶ *Ibid*, h. 145.

⁷ Realitas tersebut disebabkan oleh kegagalan dalam pemeliharaan hadis dalam bentuk tulisan, hadis ditulis setelah terjadi banyak penyimpangan dari literatur awalnya. Bahkan dalam kumpulan-kumpulan hadis yang terbaik sekalipun, seperti dalam Bukhari dan Muslim, kebenaran dan kepalsuan masih bercampur baur. *Ibid*, h. 75-76.

⁸ James Robson, "Tradition: Invertigation and Classification" dalam Jurnal *The Muslim World* (Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1951), vol xli, h. 98-99.

⁹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II (London: George Allen &Unwin, 1971), h. 13.

¹⁰ Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", dalam *Jurnal of Royal Asiatic Society* (London: The Society, 1949), h. 144.

otoritas bagi pokok-pokok pandangan yang akan mereka ajarkan.¹¹ Tidak menutup kemungkinan hadis-hadis lokal dari hasil pendapat para ulama yang secara lambat laun terintegrasi dalam hadis-hadis pokok.¹² sehingga mengakibatkan pembengkakan materi hadis secara besar-besaran.

B. Rumusan Masalah

Diskripsi di atas melahirkan masalah mendasar tentang bagaimana asul-usul materi hadis (ontologis) dalam konteks sosio-historis dan sejauhmana proses asimilasi antara materi hadis dalam proses formulasi hukum Islam. Untuk lebih mempertajam hasil penelitian, persoalan pokok tersebut akan diderifasikan menjadi beberapa sub masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana perkembangan hukum Islam dalam konteks sejarah dan pengaruhnya terhadap materi hadis?
2. Sejauhmana proses asimilasi perkembangan materi hukum dengan materi hadis?
3. Bagaimana korelasi autentisitas materi hadis dengan formulasi hukum?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mendapatkan formulasi yang komprehensif korelasi antara materi hadis dan hukum serta ingin membuktikan tentang adanya asimilasi antara materi hukum dan hadis. Guna memperoleh gambaran yang integral tentang materi hadis secara ontologis, melalui kajian sosio-historis mencoba memperjelas dan mempertegas tentang adanya hubungan tersebut. Penelitian ini mencoba memberikan diskripsi yang jelas dan gamblang tentang proses perjalanan materi hadis dan hukum dan hubungan keduanya sampai pada ujung muara dengan formulasi yang baku baik hadis maupun hukum.

¹¹Oleh karena itu, seseorang tidak memberikan kritik terhadap kejujuran para sahabat *Ibid*, h. 148.

¹² Goldziher, *Muh. Stud.*, ii, h. 176.

Penelitian ini diharap dapat memberikan kontribusi yang berarti untuk memperkaya perpendaharaan ilmu khususnya ilmu hadis. Kontribusi keilmuan ini juga diharapkan dapat menambah dinamika kajian dalam bidang ilmu hadis yang lebih konstruktif sebagai bahan penelitian yang berkelanjutan. Dengan kata lain, penelitian ini tidak sekedar bersifat informatif, tetapi lebih mengajak pada proses dialogis keilmuan menuju kematangan.

D. Tinjauan Pustaka

Dari berbagai perbendaharaan pustaka yang ada dan dengan melalui kajian pustaka sebagai modalitas awal penelitian, ternyata belum ada karya yang secara spesifik mengambil tema korelasi antara materi hadis dan hukum. Meskipun harus diakui terdapat beberapa karya yang sudah menyinggung persoalan dalam penelitian ini. Akan tetapi pembahasan dalam karya-karya tersebut masih belum bersifat spesifik, persoalan asimilasi antara materi hukum dan hadis masih disinggung secara samar dan bersifat parsial yang terselip diantara harapan persoalan lain yang lebih luas. Penelitian ini mencoba menyajikan dalam bentuk yang lebih konkrit.

Adapun karya-karya yang ada kaitannya dengan penelitian ini adalah terutama karya yang secara mendasar menggunakan kerangka soio-historis dalam proses penelitian hadis. Sebagaimana karya Ignaz Goldziher dengan judul: *Muslim Studies*, vol. II. yang diterbitkan di London oleh penerbit George Allen & Unwin, tahun 1971. Dalam karya ini tidak hanya menyinggung persoalan hubungan materi hadis dan hukum, tetapi dalam skala yang lebih luas. Karya ini dapat dikatakan lebih berorientasi pada pembuktian adanya sinkritisasi antara materi hukum dan hadis dengan budaya lokal dan warisan budaya lain. Secara mendasar, karya ini dilandasi oleh sikap skeptis terhadap autentisitas hadis dan hukum.¹³ Meskipun

¹³Lihat D.s. Margoliuth, "On Moslem Tradition" dalam jurnal *Molem World*, vol. VII. No. 2 (ttp: Hartford Seminary Foundation, 1912), h. h. 121. G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature; Discussions in Modern Egypt* (Leiden: 1969), h.

terdapat berbagai bantahan, baik di kalangan sarjana Barat maupun muslim, namun karya ini belum dapat tergoyahkan.¹⁴

Dengan tipologi yang sama namun lebih terfokus pada kajian hukum, karya Joseph Schacht dengan judul, *An Introduction to Oslamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964 dan *The Origins of Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1952. Dalam dua karya ini secara garis besar tidak beranjak dari hipotesis Goldziher sebagai pendahulu sekaligus gurunya. Bagi Goldziher proses asimilasi dan singkritisasi tradisi Islam yaitu Romawi dan Yahudi, terutama Kristen telah mempengaruhi batang tubuh hadis dalam skala besar.¹⁵ Hipotesis Goldziher ini telah diikuti oleh Schacht, dalam penelitiannya menunjukkan bahwa diktum kenabian telah diambil dari hukum Romawi.¹⁶ Dengan cara yang sama, dia beranggapan bahwa terdapat hadis hukum yang tidak mungkin dilakukan oleh Nabi. Lebih jauh lagi, dia mengklaim bahwa cara hukum tersebut adalah "ungkapan yang tidak dapat dibandingkan dengan al-Qur'an" dan diktum tersebut tidak dapat menjadi milik Nabi.¹⁷ Secara garis besar dua karya tersebut yang menyinggung hubungan antara materi hadis hukum.

¹⁴ Bantahan keras datang dari Patricia Corn, yang menganggap hipotesisnya berifat irrasional dan mustahil. Lihat Patricia Crone, *Roman, Provenical and Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), h. 10; bantahan yang sama juga dapat dilihat juga M.M. Azami, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: Putaka Firdaus, 1994), h. 265. Demikian halnya Motzki telah menunjukkan bahwa ungkapan hukum telah diketahui di Hjjaz pada abad pertama hijriyah dan hal ini tidak dapat dikesampingkan bahwa Nabi sendiri telah menggunakannya, hipotesa tentang hukum Roma (atau provensi Roma) murni menjadi lebih meragukan. Ini hanya akan mungkin jika dapat melacak penyerapan jalan hukum pada periode pra-Islam. lihat Harald Motzki, "The *Nusxannaf* of al-Razzaq al-San'ani>as a Source of Authentic *Ahhadith* of the First Century A.H." dalam Jurnal *Near Eastern Studies* vol. 50. No. 1 (Chicago: Chicago University Press, 1991), h. 13-15.

¹⁵Goldziher, *Muslim*, h. 382; A.J. Wensinck, "The Impotence of Tradition for the Study of Islam" dalam Jurnal *Moslem World*, vol. Xi, No. 3 (1921), h. 242-244.

¹⁶ Landasan yang digunakan oleh Schacht adalah dengan melihat fenomena munculnya sistem hukum Islam di Iraq pada permulaan abad kedua hijriyah yang lebih bercorak hukum Roma ketimbang sebagai sabda Nabi.

¹⁷ Kesimpulan Schacht di atas didasarkan pada kasus hukum yang berkenaan dengan penentuan hukum tentang perselisihan paternitas dalam tradisi Arab pra-Islam. Dia menunjukkan bahwa hadis hukum yang berisi tentang "*al-walad li-l-firash wa li-l-ahir al-hjjjar*" adalah diadopsi dari tradisi pra-Islam dan terdapat kemungkinan dipengaruhi oleh hukum lain. Joseph Schacht, *Origins*, h.

Terdapat beberapa karya yang juga memuat hal senada tetapi dalam tataran yang bersifat sekilas antara lain, Anderson, J.N.D. *Hukum Islam di Dunia Modern*. Surabaya: Amr Press, 1991. Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Endinburg: Endinburg University Press, 1971. Crone, Patricia. *Roman, Provencial and Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987> Karya-karya ini lebih terfokus pada kajian hukum dalam konteks sosio-historis yang juga menyinggung tentang perkembangan hadis.

E. Landasan Teori

Idealitas hukum merupakan hasil proyeksi dari nilai dasar al-Qur'an dan al-Hadis. Meskipun terdapat parktek hukum yang secara tegas disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis,¹⁸ namun realitas hukum terutama fikih terus berkembang seiring sosial dan perluasan wilayah kekuasaan Islam. Realitas baru tersebut membutuhkan kreatifitas dan inovasi hukum guna memenuhi kebutuhan hukum sesuai dengan tatanan sosial baru. Realitas inilah yang para penggagas mazhab hukum untuk mendapatkan landasan normatif gagasan hukumnya. Persoalan mendasar dalam hadis adalah ketika proses formulasi hukum masih berjalan realitas hadis belum terkodifikasi.

Siginifikansi hadis sebagai sumber otoritatif kedua setelah al-Qur'an, menempati posisi sentral dalam seluruh kajian agama. Otoritas Muhammad di luar

181. Anggapan ini dikuatkan oleh Juynboll bahwa keberadaan metode Arab kuno dalam memutuskan perselisihan nasab oleh ahli firasat tidak menafikan bahwa di beberapa tempat berada di bawah pengaruh hukum-hukum lain, cara "*al-walad li-l-firash*" mungkin telah diadopsi. Tentu hal ini telah menjadi kasus yang secara eksplisit berada dalam hadis, biasanya dianggap bertentangan dengan zaman, laporan Aktham b. Sÿfi> bahwa keputusan hukum pra-Islam ditentukan sesuai dengan cara ini. G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*, h. 16.

¹⁸Praktek hukum yang diproyeksikan langsung dari al-Qur'an dan hadis biasa disebut dengan syari'ah. Bagi pakar epistemologi hukum disebut juga dengan hukum qath'i atau dhauri. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islamiy*, Juz: II, (Beirut, Libanon, Dar al-Fikr, 2001), h. 1172; Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah Fi a-Siyasah wa al-'Aqidah wa Tarikh al-Mazhab al-Fiqhiyyah*, (Jiddah, Maktabah wa Matahba'ah al-Haramain, Tth.), h. 271.

al-Qur'an tak terbantahkan dan mendapat penegasan melalui legitimasi wahyu.¹⁹ Jika al-Qur'an diyakini sebagai landasan utama dalam komunitas muslim, tetapi perkembangan tersebut menjadi tidak cukup. Situasi-situasi baru muncul di mana al-Qur'an tidak memberikan petunjuk atau tidak cukup memberi petunjuk, untuk itu teladan Nabi harus mensuplai seluruh yang dibutuhkan.

Pada masa awal Islam, belum terdapat herarki antara sunnah Nabi, sahabat, dan komunitas muslim secara umum.²⁰ Umar menyatakan bahwa baik keputusan Muhammad dan Abu Bakar adalah sunnah.²¹ Demikian halnya komunitas sahabat, mereka menganggap bahwa keputusan Umar adalah sunnah.²² Namun demikian, baik pada masa Nabi maupun pada masa para sahabat belum mengarah pada keputusan-keputusan detail tentang hukum dan teologi. Setelah Nabi wafat, fenomena hadis bergeser menjadi semi-formal, sementara orientasi keagamaan dari transformasi verbal mengarah pada norma keagamaan praktis.²³ Akan tetapi dalam memutuskan masalah hukum para sahabat sudah menampakkan beberapa perbedaan mendasar.²⁴ Seiring dengan perluasan kekuasaan Islam dan perkembangan yang

¹⁹ Dalam sejumlah ayat, kaum muslimin diperintahkan untuk mematuhi perintah Allah dan rasul-Nya. Q.s. Ali 'Imran (3): 32 & 132, al-Hasyr (5): 93, al-Nisa' (4): 193.

²⁰ Patricia Crone and Martin Hinds, *Caliph: Relegions Authority in the First Century of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), h. 43-57.

²¹ Muhammad Ibn Sa'ad, *al-Tabaqat al-Kubra* jilid III (Beirut: Da' al-Sadr, tth), h. 248

²² Abu-Yusuf, *Kitab Kharaj* (Kairo: Da' al-Ma'arif, 1202 H), h. 46. Josept Schacht, *The Origins of Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1952), h. 75.

²³ F. Rahman, *Islam*, h. 69-70.

²⁴ Sebagaimana keputusan Ibn Mas'ud terhadap hak waris sang istri yang ditinggal suami, kerputusannya ditegaskan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Ma'qil b. Sinan (w. 63 H). Namun keputusan Ibn Mas'ud ditentang oleh Ibn 'Umar (w. 73 H) dan Zayd b. Sabit yang memberi keputusan yang berbeda. Lebih jauh lagi keputusan masing-masing dikembalikan sebagai sabda Nabi. Ahmad Hasan, "Origins of the Early Schools of Law", dalam *Islamic Studies*. Vol. ix. No. 3 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), h.257. Demikian halnya terdapat perbedaan mendasar dalam penafsiran beberapa ayat hukum. Seperti ayat tentang makna *quru'*, Umar, 'Ali, Ibn Mas'ud, dan Abu Musa al-'Asy'ari mengartikan dengan menstruasi, sementara 'Aisyah, Zayd b. Sabit, dan Ibn 'Umar mengartikan dengan periode suci antara dua menstruasi, dan masih banyak kasus tentang kontradiksi keputusan hukum para sahabat yang masing-masing disandarkan pada hadis Nabi. *Ibid*, h. 258-259.

semakin kompleks, transmisi hadis lebih bersifat peneladanan langsung dengan tanpa melibatkan rumusan-rumusan verbal. Transmisi non-verbal tersebut melahirkan formulasi beragam di beberapa pusat kekuasaan Islam akibat dari proses asimilasi dengan unsur-unsur baru melalui interpretasi oleh tokoh-tokoh lokal. Proses evolusi peneladanan normatif membentuk jalan (sunnah) yang berbeda di masing-masing pusat kekuasaan Islam.²⁵ Posisi sahabat di masing-masing distrik menjadi figur sentral bagi para generasi berikutnya. Madinah adalah Umar, 'Aisyah, dan Ibn 'Umar, di Kufah adalah 'Ali dan Ibn Mas'ud.²⁶ Masing-masing kawasan tersebut mengembangkan karakteristik yang berbeda, Madinah mengarah pada transformasi tradisi hidup, sementara Kufah mewariskan tradisi pemikiran bebas. Manifestasi corak kecenderungan yang berbeda tersebut sangat mewarnai materi hadis dengan transformasi yang disandarkan pada masing-masing tokoh, baik kepada sahabat maupun tabi'in di masing-masing distrik.

Selama perkembangan formulasi hukum Islam, materi hadis masih ditransformasikan tanpa dukungan isnad sampai pergantian abad pertama hijriyah dan selama periode ini juga materi hadis muncul secara besar-besaran.²⁷ Kompleksitas perkembangan pemikiran baik politik, teologi, maupun hukum sangat mempengaruhi kemunculan hadis-hadis. Banyaknya pandangan-pandangan yang beredar telah menyulitkan untuk membedakan antara materi hadis yang telah banyak tereduksi yang secara riil telah banyak dipalsukan oleh generasi belakangan guna mendukung ide-ide mereka. Pada kenyataannya, materi hadis muncul sudah tidak lagi menggambarkan realitas masa Nabi, tetapi lebih mengekspresikan realitas

²⁵ Proses peneladanan non-verbal akan membentuk tradisi yang hidup dan terus berlanjut, maka istilah sunnah dapat juga digunakan terhadap praktek aktual setiap generasi setelah Nabi. *Ibid*, h. 70. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 2.

²⁶ Ahmad Hasan, "Origins", h. 261.

²⁷ F. Rahman, *Islam*, h. 68.

perkembangan pemikiran sampai paroh abad kedua hijriyah. Hal ini dapat dilihat bahwa realisasi penulisan hadis baru dimulai pada masa ini. Sebagaimana yang disebutkan oleh 'Abd al-Razzaq bahwa orang pertama yang mengumpulkan hadis adalah 'Abd al-Malik b. Jurayj (w.150/767) dan 'Abd al-Rahman al-Awza'i (w. 157/773).²⁸ Sementara al-Zahabi menyebutkan bahwa pada masa itu para ulama sudah mulai mencatat hadis, fiqh, dan tafsir seperti Jurayj di Makkah, Anas b. Malik di Madinah, Muammar di Yaman, dan Sufyan al-Sawri di Kufah.²⁹ Dukungan isnad dalam karya-karya tersebut masih belum lengkap, banyak transmisi yang tidak sampai pada Nabi, dan masih bercampur dengan isu-isu yang berkembang. Sementara kumpulan hadis paling awal yang mencantumkan jaringan transmisi secara lengkap adalah *Musnad* karya al-Thayalisi (w. 203/204 H), dan *Musnad* Ahmad Ibn Hanbal (w.241 H). Meskipun sudah melalui penyeleksian, tetapi kumpulan hadis ini masih bercampur antara yang absah dan lemah.³⁰ Dari kedua tokoh terakhir inipun merupakan figur terdepan dalam pemikiran hukum. Bahkan Syafi'i sendiri memiliki *Musnad* yang dikenal dengan *Musnad* Syafi'i, namun kepakarannya dalam bidang hukum lebih menonjol.

F. Hipotesis

Dari landasan teori di atas dapat diperoleh hipotesis awal bahwa asimilasi materi hukum dan hadis terjalin berbanding lurus. Perhelatan keduanya terjadi pada proses formulasi keduanya ke dalam bentuk yang baku. Realitas hadis dihadirkan lebih menggambarkan budaya lokal yang juga terjadi pada materi hukum. Secara otomatis perhelatan materi keduanya terhenti setelah terbakukannya materi hadis dan hukum yang dinisbatkan kepada para penggagas keduanya.

²⁸ Abu-Hakim al-Razi, *al-Jarh wa al-Ta'dib*, jilid I (Beirut: Dar al-Turas al-'Arabi, 1952), h. 184.

²⁹ Jalal al-Din al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'* (Mesir: Matba'at al-Sa'adah, 1952), h. 261.

³⁰ 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul*, h. 328-329.

Pada periode ini, aktivitas hukum secara independen telah berlangsung di tiga devisi geografis dunia Islam, yaitu Iraq, Hijaz, dan Syiria. Lebih jauh lagi, Iraq terbagi menjadi dua Kufah dan Basrah, masing-masing mengembangkan pemikiran hukum. Sementara Mesir sebagian ulama mengikuti doktrin Iraq, sebagian lainnya mengikuti doktrin Madinah, Ibn Lays b. Sa'ad merupakan figur utama dalam perkembangan hukum Mesir.³¹ Bukti awal hipotesis ini mengambil sampel realitas Madinah sebagai pewaris mapan dari tradisi Nabi, sehingga amal Madinah telah memegang otoritas bagi standar hukum.³² Doktrin Madinah sebagai rumah sunnah diawali oleh Imam Malik, tetapi kumpulan hadis-hadisnya yang terhimpun dalam *Muwatta'* tidak sesuai dengan isnad Madinah, kecuali pada Malik sendiri. Hadis-hadis tersebut terkadang mengekspresikan doktrin-doktrin Iraq yang dikenal sebagai penganut pemikiran bebas (*ahl ra'y*) serta tidak mencerminkan kebiasaan Madinah. Tidak seluruh hadis yang tertuang dalam karya Imam Malik adalah sabda Nabi, melainkan campuran dari statemen para sahabat dan pendapat-pendapat (fatwa) ulama.

G. Metodologi Penelitian

Untuk memperoleh gambaran yang holistik tentang ontologi hadis sebagai sebuah hasil perhelatan antara ahli hukum dan ahli hadis, maka penelitian ini menggunakan metode kualitatif sebagai hasil penelitian kepustakaan (*library*

³¹Masing-masing wilayah penting terdapat tokoh yang pendapatnya memberi kontribusi bagi perkembangan pemikiran hukum. Berikut beberapa tokoh di masing-masing kawasan: Makkah: 'Athab b. Abi-Rabih, 'Amr b. Dinar. Madinah: Said b. Musayyab, 'Urwah b. Zubayr, Abu-Bakar b. 'Abd al-Rahman, 'Ubaidillah b. 'Abdullah, Kha'rijah b. Zayd, Sulayman b. Yasar, Qasim b. Muhammad, mereka dikenal dengan tujuh ulama Madinah. Di samping itu terdapat juga nama-nama seperti Sahib b. 'Abdullah b. 'Umar, Ibn Zihab al-Zuhri, Rabi'ah b. Abi-al-Rahman. Sementara Malik adalah eksponen terakhir bagi mazhab hukum Madinah. Basrah: Muslim b. Yasar, al-Hasan b. Yasar, Muhammad b. Sirin. Kufah: 'Alqamah b. Qays, Masru'al-Quran b. al-Ajda', al-Aswad b. Yazid, Shurayh b. Harit. Mereka adalah pengikut Abdullah b. Mas'ud. Terdapat juga nama-nama: Ibrahim al-Nukha'i, al-Sya'bi, Hammad b. Abi Sulaiman al-Asy'ari, dan Abu Hanifah. Syria: Qabisah b. Duwayb, 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, Makhul, al-Awza'i. Ahmad Hasan, "Origins, h. 260-261.

³² Yasin Dutton, "Sunna, Hadith, and Madina 'Amal" dalam *Jurnal of Islamic Studies*. Vol. 4. No. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1993), h. 10-11.

research).³³ Data sepenuhnya sepenuhnya diperoleh dari telaah literasi terhadap buku-buku literatur, baik berupa buku-buku, jurnal, maupun artikel lain yang banyak dimuat dalam internet yang dianggap representatif. Dalam pelaksanaannya, sumber data dibagi dalam dua kategori, sumber data primer dan sumber data penunjang (sekunder).

Untuk memperoleh hasil penelitian yang merepresentasikan konsep yang lebih ideal, analisis data dengan teknik analisa isi (*content analysis*).³⁴ Sementara data yang sudah terkumpul akan diolah dengan menggunakan metode infensial kualitatif.³⁵ untuk mengarahkan pada maksud yang lebih obyektif dan sistematis. Dalam menginterpretasikan data yang sudah terkumpul, metode yang akan digunakan adalah metode induktif (terutama untuk melacak sumber-sumber primer), komperatif (mencari hubungan data-data yang terkumpul), deduktif (untuk menformulasikan gagasan baru), dan verifikatif untuk mendukung kerangka teori yang sudah tersedia.

Untuk mempermudah penyusunan hasil penelitian, akan digunakan kerangka kerja Program Riset yang digagas Imre Lakatos. Program Riset ini terdiri dari dua landasan metodologis, yaitu heuristik negatif dan heuristik positif. Heuristik negatif merupakan inti-pokok (*hard-core*), terdiri dari hipotesis teoritis yang bersifat sangat umum yang menjadi dasar Program Riset yang tidak dapat ditolak atau dimodifikasi. Dalam penelitian ini, heuristik negatif yang menjadi inti-

³³Sutrisno Hadi, *Metodologi Riset* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1984), h. 19.

³⁴Fred N. Kerlinger, *Foundation of Behaviour Research* (Cet. XIII; New York: Holt Rinehart and Winston Inc, 1973), h. 525. Lihat juga Vreden Berg, *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1978), h. 66.

³⁵Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarya, 1989), h. 3. Bandingkan dengan Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Cet. VII; Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 49. Bandingkan Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Cet III; Jakarta: Gramedia, 1993), h. 296.

pokok penelitian adalah ontologi hadis (melacak asal-usul hadis sebagai hasil perhelatan antara materi hukum dan materi hadis), sekaligus menjadi hipotesis awal.

Selanjutnya heuristik positif yang terdiri dari beberapa hipotesis pendukung yang menjadi lingkaran pelindung (*protection belt*) bagi inti-pokok program riset. Heuristik positif terdiri dari program riset yang bersifat rinci untuk melengkapi inti-pokok untuk dapat menerangkan dan meramalkan dalam tataran fenomena yang real.³⁶ Sebagai heuristik positif dari penelitian ini adalah historisitas materi hadis dan hukum yang bermuara pada paralelisasi keduanya. Korelasi keduanya, selanjutnya dicari hubungan asimilasi dan relevansinya dengan inti-pokok riset ini. Sesuai dengan prinsip heuristik positif, maka penelitian ini bersifat terbuka (*open-ended*), untuk memperoleh hasil maksimal akan ditinjau dari berbagai pendekatan disiplin ilmu.

Untuk mendapatkan formulasi konseptual hasil penelitian yang integral dan komprehensif, akan menggunakan pendekatan sebagai berikut: *pertama*, normatif, pendekatan ini dimaksudkan untuk mendapatkan kepastian landasan hukum yang pasti. *Kedua*, sosio-historis sebagai sebuah sarana mendasar dalam mengeksplorasi sejarah perkembangan materi hadis dan hukum dalam konteks sosio-kultural yang melingkupi keduanya. *Ketiga*, pendekatan filosofis,³⁷ pendekatan ini untuk menjelaskan tentang proses interaksi antara materi hadis dan hukum secara integratif. Adapun teknik penulisan penelitian ini mengikuti aturan yang tertuang dalam Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah UIN Alauddin.³⁸

³⁶Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" dalam Imre Lakatos & Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 19974), h. 133-136.

³⁷Miskipun filsafat lebih bertitik tolak dari keraguan yang akan dicoba untuk dipecahkan. Namun hal ini sangat dibutuhkan guna membuktikan hipotesis dalam proses penelitian. Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* diterjemahkan oleh Saafroeddin Nabhar dengan judul *Mencari titik temu Agama-agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), bab pendahuluan h. xxxiv-xxxv.

³⁸Lihat Qadir Gassing dan Wahyudin Halim (ed) *Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah, Makalah, Skripsi, Tesis, dan Disertasi* (Makassar: Alauddin Press, 2008)

BAB II

HISTORISITAS MATERI HADIS DAN MATERI HUKUM

A. Setting Sosio-historis

Para pengikut konservatif beranggapan bahwa misi kenabian bersifat universal yang berlaku untuk semua orang dan setiap zaman.³⁹ Prinsip ini dijadikan standar bagi umat Islam dalam menformulasikan seluruh pandangan hidup yang diderivasikan dari al-Qur'an dan sunnah. Akan tetapi, derivatisasi sumber pokok dalam bidang fiqih khususnya, hadis telah mengalami banyak friksi dan banyak terjadi pemalsuan pada masa sebelum Abu>H̄anifah.⁴⁰ Untuk itu, dalam membahas berbagai kumpulan hadis yang diakui sebagai sesuatu yang otoritatif, harus mempertimbangkan dasar materi itu berasal, karya-karya lain yang terhimpun, dan catatan tingkatan kualitas kepercayaan yang ditujukan kepada hadis-hadis. Dalam hal ini, realitas hadis dihadirkan sebagai sebuah keadaan yang terkadang lebih berkembang dari pada segala sesuatu yang tersedia pada awalnya.⁴¹ Jika al-Qur'an diyakini sebagai landasan utama dalam komunitas muslim, tetapi perkembangan tersebut menjadi tidak cukup. Situasi-situasi baru muncul di mana al-Qur'an tidak memberikan petunjuk atau tidak cukup memberi petunjuk, untuk itu teladan Nabi harus mensuplai seluruh yang dibutuhkan.

³⁹ Universalitas kerasulan Muhammad merupakan aspek penting dalam gagasan Abduh dan dipertegas oleh Ridha. Maududi>menyebutkan bahwa kenabian adalah mutlak bagi jaminan wahyu al-Qur'an, tanpa kenabian al-Qur'an tidak memiliki akar sejarah dan tanpa pengesahan. Lihat Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition In Modern Islamic Thought*, diterjemahkan oleh J. Radianti & E.S. Muslim dengan judul *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2000), h. 100.

⁴⁰ *Ibid*, h. 145.

⁴¹ Realitas tersebut disebabkan oleh kegagalan dalam pemeliharaan hadis dalam bentuk tulisan, hadis ditulis setelah terjadi banyak penyimpangan dari literatur awalnya. Bahkan dalam kumpulan-kumpulan hadis yang terbaik sekalipun, seperti dalam Bukhari dan Muslim, kebenaran dan kepalsuan masih bercampur baur. *Ibid*, h. 75-76.

Namun demikian, fakta menunjukkan bahwa beberapa orang yang tinggal di berbagai kawasan yang berbeda dalam belajar *sunnah*, mereka harus menambahkan hadis-hadis buatan. Meskipun di balik upaya tersebut memiliki tujuan yang baik terutama sebagai sarana menciptakan hukum, namun membuka kemungkinan besar adanya pemalsuan hadis. Sebagaimana dalam Perjanjian Lama, perkembangan hukum yang bertahap seolah-olah ditunjukkan berasal dari Musa, dengan tujuan agar lebih mudah diterima. Demikian halnya dalam Islam, orang-orang mendapatkan jalan terbaik dalam membuat hukum harus merepresentasikannya sebagai sesuatu yang datang dari Nabi.⁴²

Di sisi lain tidak dapat diragukan bahwa berbagai mazhab hadis tumbuh di beberapa kawasan, yang pada awalnya hadis-hadis secara luas bersifat lokal. Secara umum Madinah dianggap sebagai rumah hadis,⁴³ tetapi hal tersebut tidak lain hanyalah fiksi pada abad ketiga.⁴⁴ Hal ini akan menimbulkan anggapan bahwa minat hadis menjadi paling kuat di Madinah sebagai tempat tinggal Nabi. Namun demikian, terdapat beberapa mazhab di pusat-pusat lain, dan telah mendorong perkembangan hadis yang disebabkan tersebarnya para sahabat Nabi yang mengikuti penaklukan-penaklukan sepanjang perluasan kekuasaan Islam, mereka telah menjadi inisiator bagi munculnya hadis-hadis lokal. Para sahabat secara nyata telah merespon hadis-hadis yang diatributkan kepada mereka. Para pemalsu hadis telah bermunculan dengan menggunakan nama para sahabat untuk memberi otoritas bagi pokok-pokok pandangan yang akan mereka ajarkan. Oleh karena itu, seseorang tidak memberikan kritik terhadap kejujuran para sahabat.⁴⁵ Tersebarnya para sahabat di

⁴² James Robson, "Tradition: Inverigation and Classification" dalam Jurnal *The Muslim World* (Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1951), vol xli, h. 98-99.

⁴³ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II (London: George Allen &Unwin, 1971), h. 13.

⁴⁴ Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", dalam *Jurnal of Royal Asiatic Society* (London: The Society, 1949), h. 144.

⁴⁵ *Ibid*, h. 148.

berbagai kawasan ini menghasilkan aktivitas pengembaraan dalam pencarian hadis dengan tujuan untuk mendengar hadis dari seorang periwayat yang memiliki reputasi untuk dipercaya, atau memiliki jalur-jalur antara dia dan Nabi. Goldziher memberikan diskripsi yang jelas terhadap gerakan ini dan menunjukkan bahwa pengembaraan tersebut telah membawa hadis-hadis lokal masuk ke dalam tubuh hadis utama, kitab-kitab kumpulan meteri hadis adalah hasil dari pengembaraan tersebut.⁴⁶ Dalam hal ini hadis-hadis lokal sebagai hasil pendapat para ulama dalam merumuskan mazhabnya secara lambat laun terintegrasi dalam hadis-hadis pokok, sehingga mengakibatkan pembengkakan materi hadis secara besar-besaran.

B. Materi Hadis

Dalam pembahasan berikut mencoba membatasi diri pada enam kitab kumpulan hadis yang resmi, dengan pertimbangan bahwa karya-karya ini telah dikenal secara umum, dan dalam kitab-kitab tersebut telah menyediakan berbagai bentuk materi hadis yang representatif. Dengan demikian penelusuran dari materi hadis dengan bersumber pada kitab-kitab tersebut dapat dijadikan standar sebagai hasil penelitian.

Ini sangat mudah bagi seseorang yang ingin mencari kesalahan-kesalahan yang dapat ditemukan dalam kitab-kitab hadis, yaitu berbagai contoh hadis yang jelas-jelas palsu dan jumlahnya sangat banyak. Akan tetapi ini mungkin dapat menggiring seseorang gagal untuk mengetahui tujuan serius dari para kolektor hadis dalam menyusun karya mereka. Ukuran kebenaran hadis bagi mereka bergantung pada *isnad*, dan *isnad* yang baik lebih menentukan dari pada kredibilitas teks (matan) bagi diterimanya hadis-hadis. Tetapi ini menjadi tidak terpikirkan bahwa para kolektor secara buta menerima sanad yang tampaknya baik tanpa pengujian secara hati-hati, sementara lainnya mungkin disadari bahwa mereka lalai untuk

⁴⁶ Goldziher, *Muh. Stud.*, ii, h. 176.

menguji teks. Seperti seseorang yang membaca ulang koleksi-koleksi hadis, dia akan terkesan dengan keseriusan para kolektor yang bergelut dengan materi-materi hadis.

Al-Bukhari sering memasukkan catatan-catatan dalam tema-tema pokoknya, dan dia juga sering memberi catatan-catatan di akhir hadis.⁴⁷ Terkadang catatan-catatan tersebut merupakan penjelasan kata-kata yang digunakan dalam hadis.⁴⁸ Dia sering memberi sanad-sanad berbeda yang mungkin menyangkut perbedaan kata yang tipis. Pada suatu kesempatan dia mencantumkan sebuah bentuk transmisi (periwayatan) lebih baik dari yang lain.⁴⁹ Dia juga menekankan pada tambahan-tambahan yang dibuat oleh para periwayat tertentu.⁵⁰ Terkadang dia menekankan pada berbagai variasi bacaan.⁵¹ Dia memberi beberapa catatan pada hadis-hadis yang tidak baik, tetapi dia tidak memasukkan sebagai materinya. Jelas ini akan mendatangkan asumsi bahwa para pembaca akan mengetahui beberapa hadis tertentu untuk dijadikan sebagai panduan mereka.⁵²

Sebagaimana al-Bukhari, Muslim juga menambah catatan yang sangat banyak terhadap hadis-hadis tertentu tentang beberapa hal yang prinsipil. Dalam sebuah edisi dia memiliki tema pendahuluan yang membahas prinsip-prinsip umum, ini menunjukkan bahwa sebelum dia memulai bentuk pokok karyanya, dia merasa harus memperhatikan beberapa standar kritik tertentu.

Al-Tirmidhi adalah salah seorang pengumpul hadis yang secara umum telah memberikan andil bagi perkembangan istilah-istilah teknis tertentu yang digunakan

⁴⁷ *Mawaqit al-Shalat*, 14; *hijj*, 41.

⁴⁸ *Hijj*, 120; *ta'bir*, 11.

⁴⁹ *'idain*, 24; *Shum*, 32.

⁵⁰ *Tahajjud*, 1; *Maghazi*, 28.

⁵¹ *Zakat*, 28; *Istitabat al-mutaddin*,

⁵² *'Idain*, 24; *Riqaq*, 13.

dalam hadis. Dalam karyanya, dia menambah beberapa catatan yang dapat diterapkan pada seluruh hadisnya, istilah-istilah teknisnya dapat mengindikasikan derajat kepercayaan yang diatribukan kepada hadis-hadis. Dia sering menambah istilah teknis yang simpel, contohnya adalah bahwa hadis ini adalah *ṣahih* *ḥasan* *ṣahih*, *hasan*, *gharib*, atau *hasan gharib*, dan sebagainya. Seringkali terdapat catatan tambahan, terkadang dalam penjelasan jalur-jalur transmisi, atau pada point-point tertentu dalam teks (matan), dan terkadang dalam kritik sanad. Seperti dalam satu contoh dalam karyanya bab *Da'wa*, 130, dia mencantumkan sebuah hadis yang diriwayatkan dari Makhū dari Abu-Hurairah, selanjutnya dia menambahkan, “sanad ini tidak bersambung, Makhū tidak pernah mendengar dari Abu-Hurairah.”

Pada catatan-catatan tambahan, al-Tirmidhi>mengakhiri karyanya dengan satu bagian khusus tentang beberapa kecacatan, di mana dia membahas bagaimana para periwayat harus ditentukan, yaitu dengan mencantumkan berbagai perbedaan pendapat yang berkaitan dengan kredibilitas orang-orang tertentu. Dia menjelaskan tentang apa yang ia maksud dengan hadis-hadis *ḥasan*,⁵³ dan dia menguraikan secara panjang lebar berkenaan hadis *gharib*. Hal ini mungkin sebuah kesimpulan yang berharga terhadap karyanya, tetapi seseorang menganggap bahwa dia telah mengambil kesempatan bagi penjelasan seluruh istilah teknis yang digunakan dalam karyanya.

Hal tersebut secara umum tidak sesuai dengan Abu-Dawud, al-Nasa'i> dan Ibn Majah yang juga menggunakan beberapa catatan bagi beberapa hadis. Catatan-catatan Ibn Majah tidak sesering Abu-Dawud maupun Nasa'i> tetapi setara dengan dirinya sebagai pengumpul hadis yang memiliki sedikit kepercayaan di antara enam enam kitab hadis, yang dapat ditunjukkan dengan penggunaan beberapa kritisisme dalam materinya.

⁵³ *Muslim World*, xli, h. 108.

Abu>Dawud menyebutkan tentang karyanya, “Saya telah membuat hadis-hadis menjadi bersih dalam kitab saya yang sebagian besar berisi hadis-hadis lemah; dan berkenaan dengan itu saya katakan tidak ada yang baik, sebagian menjadi lebih baik dari yang lain.”⁵⁴ Oleh karena itu, kita dapat menyimpulkan bahwa ketika dia tidak memberi catatan, maka dia beranggapan bahwa kurang lebih materi hadis tersebut adalah baik. Dia memiliki beberapa catatan terhadap sanad-sanad yang mengindikasikan terdapat perbedaan jalur-jalur transmisi dan kondisi-kondisi yang dapat dianggap lebih dapat dipercaya.⁵⁵ Dia banyak mencantumkan catatan pada teks (matan), sering dalam bentuk penjelasan.⁵⁶ Ketika terdapat kemungkinan keraguan tentang identitas seseorang yang tercantum dalam sanad dengan hanya menggunakan nama *kunyah*, atau *nisbah*, Abu>Dawud menambah catatannya dengan nama yang lengkap.⁵⁷ Dia membahas kepercayaan para ahli hadis atau periwayat dan tidak ragu untuk menentukan siapa yang dianggap lemah tidak dapat dipercaya. Terhadap para periwayat yang baik, dia menggunakan istilah-istilah *thiqah* (dapat dipercaya),⁵⁸ *mauthuq al-hadis* (hadisnya dapat dipercaya),⁵⁹ *thabat* (dapat dipercaya),⁶⁰ dan *shduq* (benar);⁶¹ bagi para ahli hadis lemah, dia menggunakan istilah-istilah tertentu seperti *laisa lhu kabir al-hadis* (bukan ahli yang besar),⁶²

⁵⁴ *MW*, xli, h. 101.

⁵⁵ *Taharah*, 84; *Jihad*, 64. Secara umum, dia memberi sanad-sanad yang bervariasi tanpa mengekspresikan sebuah preferensi.

⁵⁶ *Nikah*, 27; *Buyu*, 8.

⁵⁷ *Zakat*, 6; *Adab*, 15.

⁵⁸ *Jihad*, 109.

⁵⁹ *Manasik*, 31.

⁶⁰ *Taharah*, 132.

⁶¹ *Taharah*, 109

⁶² *Manasik*, 31.

munkar al-hadis/ (hadisnya ditolak),⁶³ dan *dh'if* (lemah).⁶⁴ Terkadang dia mencantumkan bahwa seseorang tidak mendengar sebuah hadis dari seorang yang dia kutip hadisnya.⁶⁵ Terkadang juga dia menjelaskan bahwa sebuah hadis adalah ganjil pada seseorang di kawasan tertentu.⁶⁶ Dia berhati-hati untuk membuat catatan tambahan dalam matan atau sanad yang dibuat oleh para periwayat tertentu.⁶⁷ Dia mencantumkan hadis-hadis *mauquf* (hanya sampai pada sahabat),⁶⁸ atau *mursal* (di mana seorang tabiin mengutip secara langsung dari Nabi),⁶⁹ atau sebuah hadis yang memiliki sanad yang rusak,⁷⁰ atau sanadnya tidak kuat.⁷¹ Dia menggunakan hadis yang tidak memuaskan dengan istilah *lais huwa bi al-qawi*>(hadis tersebut tidak kuat),⁷² *al-hadis majhul* (hadis yang tak dikenal),⁷³ *wahm* (khayalan),⁷⁴ *baḥl* (gagal),⁷⁵ dan *wahi*>(tidak bernilai),⁷⁶ Pada beberapa waktu dia mencatat berbagai

⁶³ *Adab*, 22.

⁶⁴ *Syahr Ramadhan*, 1.

⁶⁵ *Al-aimaan wal-nudhuḥ*, 19.

⁶⁶ *Hidudengan*, 35.

⁶⁷ *Manasik*, 55.

⁶⁸ *Nikah*, 29.

⁶⁹ *Adab*, 128.

⁷⁰ *Shlat*, 68.

⁷¹ *Atfimah*, 10.

⁷² *Jihaḥ*, 59.

⁷³ *Tḥlaq*, 6.

⁷⁴ *Adḥḥ*, 21.

⁷⁵ *Buyuḥ*, 47.

⁷⁶ *Sujud*, 1.

variasi bacaan.⁷⁷ Ketika menemukan beberapa ketidakpastian, dia berhati-hati untuk mengambil perhatiannya pada fakta;⁷⁸ terkadang menyebutkan bahwa seorang periwayat tidak pas betul berkenaan dengan point-point tertentu dalam materi hadisnya.⁷⁹ Dia juga bisa mengatakan bahwa dirinya tidak harus mampu untuk menjadi akurat berkenaan dengan beberapa hal seperti yang diinginkan.⁸⁰

Diskripsi di atas, saya tidak menguyakan secara mendalam, tetapi cukup menunjukkan indikasi upaya terbaik Abu>Dawud berkenaan pembagian materi hadis secara meyakinkan. Tidak seperti Bukhari> dan Muslim, dia menyertakan materi hadis yang tidak begitu dapat dipercaya, atau secara aktual dianggap tidak baik, tetapi dia tidak gagal untuk menjelaskannya.

Metode-metode al-Nasa'i> sangat mirip dengan metode Abu>Dawud, oleh karena itu tidak begitu penting untuk membahas secara detail. Suatu yang sdangat berharga untuk dicatat bahwa al-Nasa'i menggunakan istilah-istilah yang lebih beragam untuk mengekspresikan diterima tidaknya para periwayat, dia sering menggunakan istilah-istilah khusus untuk menerangkan fakta bahwa dia memberi berbagai variasi dalam transmisi hadis dan dalam perkataan para periwayat yang berbeda. Dia juga mencantumkan materi bukan dalam bentuk hadis. Dia memberikan beberapa bentuk argumen,⁸¹ dan sebuah pembahasan tentang masalah barang rampasan.⁸²

⁷⁷ *Shalat*, 149.

⁷⁸ *Diyat*, 23.

⁷⁹ *Manasik*, 74.

⁸⁰ *Zakat*, 5.

⁸¹ *Al-aiman wa al-nudhur*, 45,46,47,48,49,50.

⁸² *Qasm al-fai*, 15.

Dekian halnya Ibn Majah yang menambah kata-kata pada akhir hadis, tetapi ketika istilah-istilah yang digunakan memiliki kemiripan makna dasar dengan sebagian yang telah dibuat oleh Bau>Dawud dan al-Nasa'i, seseorang akan merasa bahwa dia tidak jauh beda. Karnya memuat hadis-hadis yang lebih meragukan, oleh karena itu dia lebih banyak memiliki alasan dari para kolektor lainnya untuk membahas tentang materi hadisnya.

Hal ini penting untuk menekankan tentang cara yang telah diterapkan oleh para kolektor terhadap materi hadis mereka, ini tidak umum dilakukan oleh para penulis Barat. Sangat mudah untuk memilih hadis-hadis yang benar-benar palsu, dan dengan penekanan hadis-hadis, memberikan jejak bahwa para kolektor hadis adalah orang-orang tak kritis yang siap menerima segala sesuatu yang dihadirkan kepada mereka yang tampaknya untuk membesar-besarkan Islam atau Nabi. Tidak diragukan bahwa mere agak tidak tidak tidak kritis sesuai dengan stan-standar Barat, tetapi mereka memiliki standar-standar sendiri dan mereka berupaya untuk menerapkannya secara sesuai. Kerusakan riil telah terjadi sebelum masa mereka dengan perkembangan hadis-hadis yang tidak memiliki basis faktual dan penyebarannya melalui jalur-jalur yang dianggap memiliki nama baik. Akan tetapi para kolektor kitab-kitab yang sudah diakui tidak menjadi salah untuk hal tersebut, Mereka melacak materi-materi hadis yang ada padanya, menerima sebagian dan menolak sebagian besar lainnya. Tujuan mereka adalah melengkapi Islam dengan materi yang dapat dipercaya untuk digunakan sebagai landasan agama, hukum, dan seluruh aspek hubungan kemanusiaan. Barangkali kita memiliki alasan untuk mencugai kemurnian sebagian besar materi hadis mereka, bahkan mungkin secara keseluruhan; tetapi kita tidak memiliki alasan untuk mencuragai kemurnian orang-orang yang sedemikian teliti dalam menyaring materi-materi hadis mereka, dan begitu teliti dalam menyusun apa yang mereka anggap bermanfaat bagi masyarakat

Membahas tentang cara yang digunakan oleh para kolektor terhadap materi mereka, kita harus melihat dua hal sebelum memperhatikan aspek-aspek yang berkenaan dengan matan hadis. Pertama adalah pertanyaan tentang pembatalan.

Hadis-hadis yang dibatalkan mungkin tampak ganjil, secara alami mungkin seseorang merasa bahwa materi hadis adalah sesuatu yang diperbarui, sehingga bukanlah sebagai subyek pembatalan. Tetapi terdapat alasan yang prinsip, yaitu pembatalan diakui berhubungan dengan al-Qur'an, dan tidak mengherankan jika ditemukan adanya perluasan hadis. Al-Syafi'i beralasan bahwa hanya Allah yang dapat membatalkan hukum dalam al-Qur'an dengan ayat lain yang dapat ditemukan dalam al-Qur'an sendiri. Demikian halnya praktek Nabi dapat dibatalkan oleh praktek lain.⁸³ Selanjutnya dia menegaskan bahwa hanya al-Qur'an yang dapat membatalkan al-Qur'an, demikian juga hanya sunnah yang dapat membatalkan sunnah.⁸⁴

Ibn al-Salah⁸⁵ membahas subyek yang dianggap penting dan sulit dan menggabungkan supremasi otoritas al-Syafi'i. Dia mengutip Ahmad b. Hanbal yang mengatakan bahwa dia tidak mengetahui masalah tersebut sampai dia belajar hal itu kepada al-Syafi'i. Ibn al-Salah menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah Nabi membatalkan hukum dengan hadis belakangan. Terkadang beliau membuat masalah tersebut menjadi jelas dengan statemen yang tepat; terkadang seorang sahabat menetapkan bahwa Nabi membatalkan hukum yang lebih awal; terkadang seseorang tahu hal itu, ketika terdapat dua contoh Nabi yang saling bertentangan, salah satunya harus ditelatakan pada posisi yang belakangan dari yang lainnya, sehingga membatalkannya. Dia menambahkan bahwa pembatalan terkadang diketahui dengan

⁸³ *Risalah*, h.30.

⁸⁴ *ibid*, h. 17.

⁸⁵ *'Ulum al-Hadis*, h. 238.

ijma'. Contohnya adalah terdapat hadis tentang seorang yang minum anggur harus dihukum mati setelah empat kali melakukan pelanggaran, tetapi *ijma'* memutuskan untuk meninggalkan praktek ini. Seolah-olah hal ini tidak sejalan dengan prinsip yang dibuat al-Syafi'i bahwa hanya *sunnah* yang dapat membatalkan *sunnah*, tetapi Ibn al-S $\text{h}\text{a}\text{h}\text{h}$ menahan diri untuk berada sejalan dengan al-Syafi'i, dia mengatakan bahwa *ijma'* tidak dapat membatalkan atau dibatalkan, ini mengindikasikan eksistensi hadis yang membatalkan. Seorang akan mengikra bahwa jika *ijma'* didasarkan pada pembatalan hadis, seharusnya dapat menghasilkan hadis. Prinsip pembatalan banyak digunakan untuk menghilangkan perbedaan-perbedaan.⁸⁶

Subyek lain adalah *mukhtalif al-h $\text{a}\text{d}\text{i}\text{s}$* , yaitu membahas tentang hadis-hadis yang tampak kontadiksi. Barangkali terdapat kemungkinan untuk menyatukan hadis-hadis, tetapi ketika tidak terdapat kemungkinan, maka tidak ada indikasi bahwa yang satu dapat dibatalkan, dan seseorang harus dipandu oleh prinsip-prinsip tertentu. Ibn Qutaibah dalam karyanya *Ta'w iz Mukhtalif al-H $\text{a}\text{d}\text{i}\text{s}$* , dengan cerdas dan panjang lebar dia membahas hadis-hadis tertentu, tetapi orang mungkin akan merasakan bahwa Qutaibah hanya terlalu bersifat akal-akalan.⁸⁷ al-Syafi'i menyandarkan beberapa prinsipnya pada subyek tersebut.⁸⁸ Ketidaksesuaian tampaknya muncul melalui kesalahpahaman dari para pendengar. Mereka mungkin tidak dapat mencapai pemahaman terhadap sebuah statemen yang dibuat oleh Nabi dalam term-term umum dimaksudkan untuk memberikan keterangan khusus; atau orang mungkin mendengar Nabi menjawab pertanyaan tanpa mendengar secara jelas pertanyaan yang dijawab Nabi; atau mungkin Nabi menentukan sebuah *sunnah* pada

⁸⁶ Lebih jauh lihat JA (ix), xviii, h. 113.; Nawawi, *pendahuluan pada Sah jh Muslim*, I, h. 35.; Hajji-Khalifah, iii, 25.; v, 614; vi, 289; Ibn Khaldun, *pendahuluan* (kairo, 1930), h. 369.

⁸⁷ Ibn al-S $\text{h}\text{a}\text{h}\text{h}$ *Ulum*, h. 244, dia mengatakan bahwa karya Qutaibah adalah baik dalam beberapa hal, dan lainnya tidak, seperti dalam membahas tentang masalah-masalah yang sebenarnya dia tidak memiliki kompetensi.

⁸⁸ *Risalah*, h. 30.

dua kesempatan yang berbeda; tetapi para pendengarnya mungkin tidak menjelaskan perbedaan antara dua situasi, hasilnya adalah perbedaan-perbedaan laporan terhadap hadis yang sama mungkin tampak bervariasi. Oleh karena itu al-Syafi'i memperkuat terhadap sering adanya kontradiksi antara dua hadis, alasannya adalah karena terdapat banyak kekurangan (cacat) pada para periwayat hadis. Selanjutnya,⁸⁹ al-Syafi'i mencantumkan beberapa prinsip hukum ketika hadis-hadis tidak dapat dipadukan. Seseorang akan melebihkan yang lain jika hadis tersebut lebih dekat dengan ajaran al-Qur'an, atau jika sanadnya lebih baik dan para periwayatnya dikenal memiliki informasi yang lebih dari lainnya, atau hadis tersebut memiliki jalur periwayatan lebih banyak sementara yang lain hanya memiliki satu jalur periwayatan, atau jika hadis tersebut memiliki makna yang lebih dekat dengan al-Qur'an atau hadis lain, atau hadis tersebut lebih terjaga dalam pengetahuan para pencari ilmu, atau hadis tersebut lebih jelas dalam pertimbangan rasional; akhirnya seseorang akan dipertegas dengan banyaknya sahabat.

Ibn al-Salāh membahas subyek yang sangat sederhana dan dibagi dalam dua kategori. Pertama berkenaan dengan hadis-hadis yang dapat dipadukan. Kedua terdapat dua tipe, (1) terdapat satu hadis yang diketahui membatalkan hadis lain; (2) terdapat perbedaan yang tidak dapat dipedukan dan tidak terdapat panduan untuk menyelesaikannya. Pada kesempatan berikutnya seseorang akan melebihkan hadis yang memiliki lebih banyak periwayat, atau para periwayatnya lebih dapat dipercaya.⁹⁰ barangkali ini sebaik-baik cara yang memungkinkan untuk menyelesaikan masalah yang sulit.

Materi hadis yang terdapat dalam kitab-kitab hadis adalah sangat komprehensif, yaitu bertujuan untuk memberi petunjuk bagi hampir setiap penyusunan materi. Contohnya adalah al-Bukhārī> membagi karyanya ke dalam

⁸⁹ H. 40. artikel ditulis diterbikannya *the Origins of Muhammadan Jurisprudence*, oleh J. schacht (Oxford, 1950), sebuah karya yang sangat penting yang membuka lua bagi penelitian baru.

⁹⁰ *Ulum*, h. 244.

sembilan puluh tujuh buku yang membahas berbagai topik khusus. Tiga puluh tiganya berkaitan dengan lima dasar keagamaan (rukun Islam), sebagian besar dicurahkan pada aspek-aspek ritual. Sementara kitab-kitab lain membahas banyak hal, perdagangan, hubungan personal, kehendak, jihad, dan banyak hal. Beberapa hadis berisi tentang kreasi Tuhan, nabi-nabi, dan banyak tentang Muhammad. Dua kitab dicurahkan untuk menjelaskan tentang pesan-pesan dari al-Qur'an. Di antara materi lain berkaitan dengan pernikahan, perceraian, tanggungjawab keluarga, makanan, minuman, kedokteran, pakaian, sikap yang baik, kemanusiaan, hak milik, takdir, sumpah, warisan, kriminal dan hukumannya, murtad, tafsir mimpi, perselisihan dan ketidaksalehan, administrasi hukum, kepatuhan terhadap al-Qur'an dan *sunnah*. Kitab terakhir membahas tentang deklarasi keesaan Tuhan dan wahyunya.

Kolesinya Muslim meliputi materi yang sama, tetapi empat karya *sunan* tidak begitu komprehensif, tujuan karya-karya tersebut adalah untuk memberi panduan tentang masalah-masalah yang berkenaan dengan praktek keagamaan, kebiasaan dan hukum. Al-Tirmidhi dalam satu kitabnya membahas tentang penafsiran sebagian al-Qur'an, dan satu kitab tentang kebajikan-kebajikan Nabi, sebagian besar sahabat, dan berkaitan tentang orang-orang dan wilayah-wilayah tertentu. Abu Dawud buku kecil tentang berbagai macam bacaan al-Qur'an.

Dari sini seseorang dapat melihat bahwa orang Muslim dilengkapi sekian banyak informasi yang mungkin digunakan sebagai petunjuk bagi setiap aspek kehidupan. Secara langsung dia menerima tentang bagaimana kehidupan keberagamaannya akan diatur, dan segala hal yang berkaitan dengan hubungan kemanusiaan di bahas secara detail. Tampaknya tidak ada aspek kehidupan yang terabaikan, dan materi yang tersedia di baliknya memiliki otoritas Nabi. Tetapi materi hadis tidak sejelas seperti yang diperkirakan, seorang individu secara sederhana tidak dapat mencari kesalahan hadis dari Nabi tentang beberapa hal yang

akan dijadikan sebagai tuntunan, dan seseorang akan menjadi puas ketika mendapatkan seluruh yang dia butuhkan untuk diketahui. Dia mengetahui bahwa mungkin terdapat hadis yang berbeda atau bertentangan. Atau mungkin dia telah mencari kesalahan hadis yang dinyatakan oleh kolektor sehingga otoritasnya menjadi diragukan. Hal ini membutuhkan pencapaian bahwa hadis Nabi sendiri bukanlah konstitusi hukum, tetapi sebagai landasan hukum. Para kolektor hadis sangat umum terhadap apa yang mereka rekam. Tujuan mereka adalah menyusun hadis-hadis yang ada sesuai dengan standar-standar kepercayaan, dan ini tidak memunculkan kesulitan bahwa hadis-hadis mereka tampak kontradiksi dengan lainnya. Para kolektor karya *mushannaf* menyusun materi mereka sesuai dengan subyek-materinya. Kitab-kitab hadis dihadirkan bukan sebagai kitab hukum. *Hajji* > *Khalifah* menjelaskan bahwa tugas ahli hadis adalah untuk mentransmisikan apa yang dia kumpulkan, mengingat hal itu merupakan tugas ahli hukum untuk menelusuri hukum dari hadis-hadis dan mampu untuk membedakannya.⁹¹

Sebagaimana hadis mengklaim lainnya secara langsung berasal dari Nabi, atau menyebutkan bagaimana beliau memberi reaksi terhadap beberapa keadaan. Seseorang akan mendapatkan informasi yang begitu banyak tentang Nabi. Sebagian besar informasi autentisitasnya sangat meragukan, di lain hal, seseorang tidak dapat menempatkan kepercayaan pada sejauh mana materi tersebut dapat dipercaya; tetapi seorang dapat mengatakan bahwa kita diberi sebuah gambaran tentang Nabi yang memuaskan masyarakat. Demikian halnya dalam enam kitab hadis terdapat level-level kredibilitas yang berbeda berkaitan dengan beberapa informasi; oleh karena itu dalam ringkasan berikut menyoroti apa yang harus disebutkan hadis tentang Muhammad, saya akan membatasi diri pada karya al-Bukhari > yang secara umum seluruh hadisnya dianggap dapat dipercaya.

⁹¹ iii, h. 26.

Al-Bukhari>menyajikan sebuah hadis pendek tentang kehidupan panjang Muhammad, “ Wahyu datang kepada utusan Allah ketika dia berumur empat puluh tahun dan tinggal di Makkah selama tiga belas tahun. Selanjutnya beliau diperintah untuk berhijrah ke Madinah dan tinggal di sana selama sepuluh tahun, kemudian beliau meninggal.”⁹² Dia menyebutkan bagaimana Muhammad memiliki tanda ramalan di antara para pasukannya.⁹³ Dalam *Manaqib* terdapat penjelasan sedikit detail tentang Nabi, tetapi dalam *Manaqib al-Anshāʾ* dan *Maghazi*>terdapat upaya untuk memberi laporan tentang karir Nabi. Dalam dua buku terdahulu hanya terdapat sedikit penjelasan tentang periode Makkah, meskipun sampai periode Hijriyah, tetapi pada berikutnya terdapat penjelasan-penjelasan rinci seluruh ekspedisi Nabi dari kedatangannya di Madinah sampai beliau wafat. Dalam bab terakhir disebutkan bahwa secara keseluruhan beliau telah melakukan sembilan belas ekspedisi. Namun terakadang judul kitab menekankan pada masa peperangan dan materinya berisi hal-hal yang lebih komprehensif. Secara pasti terdapat banyak materi tentang peperangan dan tentang bagaimana perilaku Nabi dalam kaitannya dengan keikutsertaan beliau dalam beberapa ekspedisi. Kita juga diberi tahu bagaimana beliau mengutus para pengikut beliau ke berbagai kawasan yang berbeda, beberapa ekspedisi rupanya sebagai bagian dari misi. Terdapat juga hadis-hadis yang menyebutkan beberapa utusan yang datang kepada Muhammad dari berbagai distrik dan menerima Islam. Banyak juga hadis yang menyebutkan tentang saat terakhir sakit dan wafatnya beliau. Tujuan dari kitab ini secara jelas adalah untuk memberikan penjelasan secara umum tentang karir Muhammad setelah hijrah.

Suatu hal yang alamiah bahwa kita ingin mendapatkan diskripsi tentang keadaan Nabi. Disebutkan bahwa tingginya rata-rata, kehitam-hitaman, tidak putih dan tidak hitam. Rambut beliau juga pertengahan antara berombak dan ikal;

⁹² *Manaqib al-Anshāʾ*, 28.

⁹³ *Manaqib*, 22.

disebutkan juga bahwa rambut beliau sampai telinga atau sampai bahu. Di akhir hayatnya rambut beliau menjadi beruban dan banyak rambut putih yang tumbuh di janggut. Disebutkan juga bahwa beliau menyemir rambut dengan warna merah. Beliau berbahu lebar, dan paling enak dipandang baik dari wajah atau tubuh beliau.⁹⁴ Berapa banyak informasi yang dapat dipercaya untuk disebutkan. Penjelasan tentang beliau tidak menjadi karakter yang secara artifisial ekstrim masuk akal, tetapi seorang dapat percaya bahwa wajah beliau menarik, beliau adalah orang yang mampu menggambarkan orang lain bagi dirinya.

Begitu banyak hadis yang menyebutkan tentang kehidupan Nabi secara ekstrim. Disebutkan bahwa sampai akhir hayatnya, keluarga beliau tidak memiliki makanan selama tiga hari.⁹⁵ Dengan sanad berbeda sebuah hadis menyebutkan bahwa keluarga Nabi selama tiga hari tidak terdapat gandum, roti dan bumbu.⁹⁶ Nabi tidak pernah merasakan roti putih sampai akhir hayatnya, tetapi beliau makan roti yang terbuat dari gandum yang digunakan untuk membuat bir.⁹⁷ Abu> Tāhḥā} menyebutkan bahwa Umm Sulaiman memperhatikan suara Nabi yang lemah, sehingga menjukkan keadaan yang begitu lapar.⁹⁸ 'A'isyah menyebutkan tentang bagaimana rumah Nabi selama dua bulan tidak ada nyala api. Beliau dan orang-orangnya hidup dengan kurma dan air, tetapi beberapa tetangga memberi mereka susu yang diambil dari biri-biri.⁹⁹ 'A'isyah juga melaporkan bahwa ketika Nabi wafat praktis tidak ada makanan di rumah beliau; 'Amr b. Haris menyebutkan bahwa seluruh tingalan Nabi adalah berupa senjata, bagal betina, dan beberapa tanah

⁹⁴ *Manaqib*, 23; *Libas*, 68.

⁹⁵ *At'imah*, 1.

⁹⁶ *Ibid*, 37. *al-aiman wa al-nudhur*, 22.

⁹⁷ *At'imah*, 23.

⁹⁸ *Ibid*, 6; *Manaqib*, 25.

⁹⁹ *Hibah*, 1.

yang beliau dermakan.¹⁰⁰ Tidak diragukan kondisi-kondisi di Madinah yang sangat berbeda dengan kawasan-kawasan yang ditaklukkan oleh umat Islam di masa belakangan. Namun demikian sulit untuk mempercayai bahwa kehidupan Nabi sampai hari-hari akhir beliau dalam keadaan benar-benar miskin. Di masa awal-awal kehidupan Madinah banyak di huni oleh para imigran (muhajirin), tetapi tahun-tahun berikutnya keadaannya seharusnya menjadi mudah. Seorang akan merasakan bahwa beberapa hadis tertentu malahan merepresentasikan keberadaan mereka, lebih menunjukkan pandangan-pandangan orang-orang yang di hari-hari belakangan mencela kemewahan yang sudah merata dan mereka mencoba untuk mengkontraskan dengan hadis-hadis yang menunjukkan bagaimana kehidupan Nabi yang sederhana. Tidak terdapat anjuran bagi asketisme dalam hadis-hadis tersebut. Tujuan mereka sepenuhnya adalah murni untuk merepresentasikan keadaan kerasnya kehidupan Nabi yang kekurangan, dan tidak disebabkan oleh pilihan beliau untuk hidup demikian. Tentu, asketisme sebagai praktek keagamaan adalah di luar sifat dasar beliau, meskipun praktek beliau selanjutnya berkembang dalam dunia sufi. Oleh karena itu, tampak lebih baik untuk mencari sumber beberapa hadis tertentu sebagaimana yang dikutip oleh sebagian orang yang mencela kemewahan dari pada di antara orang-orang yang menyokong asketisisme.

Dalam al-Qur'an tidak ada anjuran bahwa Muhammad memainkan mu'jizat-mu'jizat, namun tidak mencegah adanya hadis tentang kemu'jizatan, al-Bukhari> mencantumkan sejumlah hadis tentang hal ini. Surah liv, 1 berkenaan dengan bulan yang terbelah dan ayat berikutnya menyebutkan bahwa ketika orang-orang melihat sebuah tanda mereka pulang dan menyebutnya sebagai magic. Mungkin saja terjadi bahwa Muhammad telah mengambil peran dalam fenomena alam yang telah ditunjukkan, tetapi al-Qur'an tidak menentukan bahwa hal tersebut adalah mu'jizat yang dimainkan Muhammad. Bagaimanapun juga tidak diragukan

¹⁰⁰ *Fard al-Khums*, 3.

hadis tentang hal tersebut. Anas b. Malik melaporkan bahwa orang-orang Makkah memintah Muhammad untuk mendatangkan sebuah tanda keajaiban, beliau memperlihatkan kepada mereka bulan yang tebalah dengan bukit Hira' yang berada diantara mereka.¹⁰¹ Terdapat berbagai cerita tentang bagaimana Muhammad secara mu'jizati mengandakan makanan. Suatu ketika orang-orang mengatakan kepa 'Umar bahwa mereka hanya memiliki sedikit persediaan makanan dan mengharuskan mereka untuk menyembelih onta-onta mereka. 'Umar melaporkan hal tersebut kepada Nabi, selanjutnya siapa yang memiliki pakaian dari kulit untuk membentangkannya dan menyuruh orang-orang untuk menaruh makanan yang mereka miliki di dalamnya. Nabi meminta keselamatan (berdo'a), selanjutnya menyuruh orang-orang untuk membawa tempat makanan mereka, dan semua mencukupi.¹⁰² Umm Sulaim menyebutkan bahwa Nabi mamiliki beberapa roti gandum sebagai persidaan beliau saja. Umm Sulaim datang bersama delapan belas orang, ketika itu sudah ada sepuluh orang di rumah Nabi, dan seluruh roti tersebut mencukupi.¹⁰³ Pada suatu kesempatan Nabi bersama 130 orang, beliau menanyakan jika terdapat makanan di antara mereka, satu orang mengeluarkan satu *shā'* gandum yang telah diadoni. Kemudian seekor kambing dibawa dari seoang politeis. Dari makanan tersebut disediakan untuk seluruh rombongan, dan tersisa dua mangkuk.¹⁰⁴ Sesorang tidak dapat bahkan merasakan bahwa cerita ini yang mereferensikan tentang makanan yang tersisa dan terkumpul, mengingatkan sesuatu terhadap Perjanjian Baru. Tipe kemu'jizatan lain berkaitan dengan menghasilkan air. Jabib b. Abdallah memberikan sebuah cerita tentang serombongan orang yang memiliki air sangat sedikit dan hendak mengambil wudhu untuk persiapan salat. Air ditaruh di

¹⁰¹ *Manaqib al-Anshā'*, 36; *Tafsir al-Qur'an*, Surah liv, bab 1.

¹⁰² *Shirkah*, 1.

¹⁰³ *Atfimah*, 6.

¹⁰⁴ *Hibah*, 28.

bejana dan Nabi meletakkan tangannya di dalamnya dengan membuka seluruh jemari tangannya. Beliau menyuruh semua orang untuk berwudhu, air tersebut cukup untuk berwudhu dan sekaligus untuk minum. Jabir menyebutkan bahwa yang hadir berjumlah seribu empat ratus, tetapi versi lain menyebutkan seribu dua ratus.¹⁰⁵ Terdapat beberapa serita yang memiliki kemiripan. Cerita-cerita tersebut mungkin berkembang sebagai hasil kontak interaksi dengan orang-orang Kristen dan di luar keinginan untuk menunjukkan bahwa Muhammad tidaklah inferior dari Yesus dalam mengeluarkan berbagai kemu'jizatan.¹⁰⁶ Terdapat tipe agak berbeda, pernyataan yang diatributkan kepada Muhammad bahwa beliau dapat melihat orang yang ada di belakangnya. Ini selalu dikaitkan dengan ibadah salat, menjadi sugesti bahwa orang-orang salat menghadap ke arah sama, tetapi Muhammad memiliki kekuatan penglihatan bagaimana orang yang salat dibelakangnya menunjukkan ketaatan mereka.¹⁰⁷ Satu bagian dari pengetahuan supranatural diatributkan kepada Muhammad dalam sebuah hadis yang bersumber dari Malik menyebutkan bagaimana Nabi menginformasikan kepada orang-orang tentang kematian Zaid, Ja'far dan Ibn Rawahah pada peperangan Mu'tah sebelum berbagai kabar sampai pada mereka. Akan tetapi hadis tersebut diimbangi oleh hadis 'A'isyah dan datang secara langsung setelah hadis di atas, ia menyebutkan bahwa ketika kabar-kabar tentang terbunuhnya Ibn H̄arisah, Ja'far dan Ibn Rawahah sampai, Nabi duduk menunjukkan tanda-tanda yang jelas tentang duka cita.¹⁰⁸ Di sini tidak ada pendukung tentang beberapa ilmu supranatural. Tidak mengherankan bahwa cerita-cerita tentang berbagai kekuatan kemu'jizatan akan berkembang. Nabi telah melaksanakan kerja besar dalam menegakkan agama Islam, para pengikut beliau tidak meragukan

¹⁰⁵ *Ashribah*, 31.

¹⁰⁶ Galdziher, *Muh. Stud.*, ii, h. 383; Guillaume, *The Traditions of Islam*, h. 135. J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, vol. 1 dan bagian 1, vol, 2.

¹⁰⁷ *Sh̄lat*, 40; *Adhan*, 71, 88.

¹⁰⁸ *Maghazi*-44; Ibn H̄arisah adalah Zaid.

inspirasi ketuhanan beliau. Oleh karena itu, hal ini adalah satu cara untuk membuat berbagai cerita yang diatributkan kepada Nabi; tetapi seseorang akan mengharapkan untuk mendapatkan hal ini dalam kawasan keagamaan yang populer lebih dari sebuah karya yang diperuntukkan menjadi begitu otoritatif.

Beberapa hadis mengekspresikan perhatian yang berlebihan kepada Muhammad dan segala sesuatu yang berkaitan dengan beliau. Ibn Sīnā menyebut 'Abīda bahwa dia memiliki beberapa rambut Nabi, kemudian 'Abīda menyatakan bahwa dia lebih suka memiliki salah satu dari rambut-rambut tersebut ketimbang memiliki dunia seisinya.¹⁰⁹ Umm Sulaim menyebutkan bahwa dia mengumpulkan beberapa keringat dan rambut Nabi di saat beliau sedang tidur dan dia mencampurinya dengan parfum, sebagiannya untuk membalsem Anas b. Malik.¹¹⁰ Ketika Muhammad berada di Hudaibiyah, 'Urwah b. Mas'ūd mengunjungi beliau sebagai wakil Quraish, dia benar-benar terkesan oleh kepatuhan yang berlebihan dari para pengikut Nabi. Dia menyebutkan bagaimana, ketika Nabi meludah, orang-orang mengambil lendir beliau di telapak tangan mereka dan mengusap wajah dan kulit mereka dengan lendir tersebut. 'Urwah b. Mas'ūd dengan mengatakan bahwa dia pernah berkunjung ke beberapa raja, tetapi tidak pernah menyaksikan ketaatan tertentu yang diterima mereka sebagaimana yang diterima oleh Muhammad.¹¹¹ Hadis lain menyebutkan bagaimana orang-orang ingin menyambut tangan Nabi dan mengusapkannya ke wajah mereka.¹¹² Kabajikan juga diatributkan kepada pakaian beliau. *Iza* Nabi digunakan sebagai kain kafan bagi putri beliau,¹¹³ dan 'Abdallah b.

¹⁰⁹ *Wudhū*, 33.

¹¹⁰ *Isti'dhān*, 49.

¹¹¹ *Shurū*, 15.

¹¹² *Manāqib*, h. 23.

¹¹³ *Jana'iz*, 8, 15.

Ubayy telah diberi baju beliau dan dijadikan sebagai kafan.¹¹⁴ Seorang perempuan datang kepada Nabi dengan berpakaian baik *burdah*, seorang laki-laki meminta kepada beliau akan baju itu. Ketika dia dimarahi oleh seorang teman, dia menjawab bahwa dia menginginkannya sebagai pakaian, tetapi dimaksudkan untuk digunakan sebagai kain kafannya.¹¹⁵

Terdapat beberapa ciri menarik dalam karakter Nabi sebagaimana yang digambarkan dalam beberapa hadis. Seperti kesukaan beliau terhadap anak-anak. Usamah b. Zaid melaporkan bahwa Muhammad menaruhnya di satu lutut dan Hasan di lutut lain, beliau memeluknya, dan mendo'akan selamat.¹¹⁶ Terdapat cerita bahwa Nabi mengunyah kurma, beliau menggosokkannya di mulut bayi dan mendoakannya selamat.¹¹⁷ Kebaikan yang sama terdapat informasi bahwa beliau membantu istri-istrinya dalam pekerjaan rumah, meskipun tidak diberikan informasi secara detail.¹¹⁸ Beliau sangat dermawan, bentuk ekstrim yang diekspresikan dengan kata-kata yang diatributkan kepada beliau bahwa jika beliau harus menerima emas sebesar Uhud, beliau tidak ingin satu dinarpun berada pada beliau selama tiga hari.¹¹⁹ Tidak hanya itu, beliau adalah orang yang paling dermawan, beliau juga paling pemberani.¹²⁰ Gaya beliau sangat lemah lembut terhadap orang-orang bawahan. Anas mengatakan bahwa dia telah melayani Nabi selama sepuluh tahun; beliau sekalipun tidak mengatakan, “memalukan!” atau “mengapa kamu melakukan ini?” atau “mengapa

¹¹⁴ *Jana'iz*, 23, 78.

¹¹⁵ *Jana'iz*, 29.

¹¹⁶ *Adab*, 22.

¹¹⁷ *Manaqib al-Anshāʿ*, 45, *Aqiqah*, 1; *Adab*, 109.

¹¹⁸ *Nafaqat*, 8.

¹¹⁹ *Tamanni*, 2.

¹²⁰ *Adab*, 74.

kamu tidak mengerjakan ini?”¹²¹ Reputasi beliau tidak pernah mengekspresikan ketidaksukaannya terhadap makanan yang disuguhkan di hadapan beliau. Jika beliau menyukainya, akan mengambilnya; sebaliknya beliau akan membiarkannya.¹²² Cara berpakaian beliau lebih modest dari pada seorang gadis;¹²³ tidak pernah berkata kotor, tidak pernah mengutuk atau mengumpat kepada orang.¹²⁴ Beliau tidak balas dendam terhadap kesalahan yang diterimanya, kecuali kalau kesalahannya menyangkut penghinaan terhadap Tuhan.¹²⁵ Bagaimanapun beliau akan melaksanakan hukuman, terdapat cerita tentang delapan orang yang telah masuk Islam, tetapi mereka tidak senang kecuali keluar Madinah. Muhammad menasehati mereka untuk keluar bersama seorang yang mengembalakan onta. Ketika mereka telah melaksanakannya dan mereka senang, mereka membunuh pengembala onta dan membawa lari onta-ontanya. Ketika kabar tersebut sampai kepada Muhammad, beliau mengutus orang untuk mengejar, ketika mereka dihadapkan beliau, beliau memotong tangan dan kaki mereka, dan mata mereka dicukil, selanjutnya membiarkan mereka di bawah terik matahari sampai mati. Hal menunjukkan betapa seriusnya masalah tersebut, mereka telah melakukan kriminal tiga kali lipat, kemurtadan, membunuh, dan mencuri.¹²⁶ Terdapat cerita yang berbeda tentang seorang Yahudi yang dihadapkan kepada Muhammad yang didakwa telah membuat memar kepada seorang perempuan dengan dua batu. Tuntutan telah diajukan, Muhammad menghukum sesuai dengan kriminalitasnya, dan memarkan kapala

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Manaqib*, 23.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Adab*, 78.

¹²⁵ *Manaqib*, 23.

¹²⁶ *Diyat*, 22.

seorang Yahudi dengan dua batu.¹²⁷ Maka ketika al-Bukari> merepresentasikan Muhammad sebagai peramah dan penyabar, dia tidak ragu-ragu untuk melukiskan beliau sebagai seorang yang keras dan kejam.

Membahas tentang hadis Nabi yang tidak berisi tentang subyak-subyek tertentu sebagaimana telah disebutkan; akan mekibatkan masalah-masalah lebih detail yang tidak perlu diuraikan di sini. Akan tetapi kita harus menyebutkan hal yang berkenaan dengan kedudukan kenabian Muhammad yang secara fundamental beliau adalah saeorang Nabi, untuk itu, penting untuk melihat bagaimana hal ini harus dipahami.

Muhammad dianggap telah diramalkan dalam *Tauraṯ*, kutipan pada awal *surah* xlviii, 8 dan dilanjutkan pada bagian-bagian Isaiah xliii, khususnya ayat 2.¹²⁸ terdapat hadis yang diatributkan kepada ‘Aṣisyah yang menyebutkan bahwa inspirasi Muhammad diawali dengan penglihatan dalam mimpi. Hal ini diikuti o satu fase ketika beliau menyendiri berkontemplasi dalam gua Hiraṣ, tempat di mana malaikat mendatangi beliau dan menyuruh beliau untuk membaca. Muhammad menyatakan tiga kali bahwa dirinya tidak dapat, dan masing-masing ungkapan beliau dicegah oleh malaikat. Selanjutnya beliau telah menerima wahyu. Beliau bergegas pulang ke Khadijah, selanjutnya Khadijah menenangkan beliau dan mengantarkan ke sepupu Khadijah Waraqah b. Naufal. Dia menyatakan bahwa yang datang kepada Muhammad adalah *namus* yang telah dikirim Tuhan kepada Musa, dan mengungkapkan harapan agar dia dapat hidup untuk melihat masa depan yang dia ramalkan terhadap Muhammad. Selang beberapa waktu wahyu berikutnya turun. Salah satu versi menyebutkan bahwa suatu hari Muhammad mendengar suara dan menengadahkan dan melihat malaikat berada di antara langit dan bumi. Beliau

¹²⁷ *Khusumat*, 1.

¹²⁸ *Buyuṣ* 50; *Tafsir*, *surah* xlvii, *bab*, 3.

merasa ketakutan dan lari kepada Khadijah dan meminta untuk menyelimuti beliau. Versi lain menyebutkan bahwa selama periode berkontemplasi Muhammad mencoba bunuh diri; tetapi sekali waktu dia mencoba bunuh diri, Jibril datang datang dan mencegahnya.¹²⁹

Secara normal Jibril berbicara sebagai perantara wahyu. Akan tetapi beberapa orang harus menunjukkan teori bahwa Tuhan Sendiri yang datang kepada Muhammad, untuk ini terdapat hadis yang menolaknya dan menegaskan bahwa Jibril yang datang kepada Muhammad. Secara langsung diikuti oleh hadis yang memperkuat hal tersebut, bahwa Jibril selalu datang kepada Muhammad dalam wujud manusia, tetapi pada satu kesempatan yang tertera dalam *surah* liii, 8, dia menampakkan dalam wujud aslinya yang memenuhi seluruh cakrawala.¹³⁰ Terdapat hadis aneh, yang bermaksud menjelaskan rujukan al-Qur'an, menyebutkan bagaimana Muhammad begitu ketakutan ketika wahyu datang dan beliau mulai menggerakkan bibirnya. *Surah* lxxv, 16 diwahyukan, setelah itu Muhammad menyimak dengan tenang, dan ketika Jibril meninggalkannya, beliau membacakan sebagaimana yang didengar.¹³¹ Namun demikian Jibril tidak tampak membatasi kunjungan-kunjungannya bagi tujuan penyampaian wahyu. Disebutkan bahwa Jibril datang tiap malam di bulan Ramadhan dan menyimak al-Qur'an bersama Muhammad. Dia juga menjelaskan kepada Nabi tentang salat lima waktu, penjelasan ini merupakan upaya untuk menerangkan bagaimana salat lima waktu harus dilaksanakan.¹³² Suatu saat Muhammad merasa gelisah karena beliau tidak dapat mengajak Ibn 'Abd Yalīk masuk Islam, Jibril menghampiri dan mengatakan kepada

¹²⁹ *Bad' al-wahy*, 3; *Ta'biq*, 1.

¹³⁰ *Bad' al-khalq*, 7.

¹³¹ *Bad' al-wahy*, 4; *Tauhid*, 43.

¹³² *Bad' al-wahy*, 5; *Bad' al-khalq*, 6.

beliau bahwa Tuhan mendengar segala apa yang dikatakan oleh orang-orang di sekitar Muhammad terhadap beliau dan Tuhan telah mengutus malaikat gunung-gunung untuk berbuat apa saja yang diperintahkan. Malaikat menawarkan untuk menjatuhkan gunung-gunung tersebut di atas orang-orang, tetapi Muhammad akan lebih senang jika Tuhan menumbuhkan rasa takut dari diri mereka.¹³³ Suatu hari Muhammad menyebutkan kepada 'A'isyah bahwa Jibril datang dan kagum terhadap 'A'isyah. 'A'isyah menjawab dengan lembut kepada Muhammad, "Kamu melihat apa yang tidak aku lihat." Seseorang mungkin akan mengira bahwa ungkapan ini adalah sarcastik.

Ketika Jibril dipahami sebagai perantara wahyu, ini akan menunjukkan bahwa Muhammad dapat menerima wahyu tanpa kehadirannya. 'A'isyah menyebutkan terkadang wahyu kepada beliau seperti gema bel, inilah model yang paling berat bagi beliau, tetapi terkadang malaikat datang dalam wujud manusia dan berbicara kepada Muhammad. 'A'isyah menyaksikan kedatangan wahyu kepada Muhammad pada hari yang sangat dingin, tetapi ketika telah meninggalkan beliau keningnya meneteskan keringat.¹³⁴ Dalam hadis yang disandarkan kepada 'A'isyah menyebutkan bahwa Muhammad tertimpa serangan yang hebat dan ketika beliau kedatangan wahyu terlihat gemerlapan keringat keluar dari berliu.¹³⁵ Terdapat cerita, Nabi diberi sebuah pertanyaan, dan tidak menjawab. Selanjutnya turun inspirasi kepada beliau, dan beliau diselimuti dengan jubah. 'Umar menyuruh seorang sahabat untuk menjenguk beliau, dia melihat wajah Nabi merah dan mendengkur. Ketika daia datang kepada Muhammad, beliau memanggil seorang yang mengajukan pertanyaan dan memberi jawaban kepadanya, ini menarik untuk ditatat tentang jawaban ini, dengan jelas jawaban tersebut berada di bawah pengaruh

¹³³ *Bad' al-khalq*, 7.

¹³⁴ *Bad' al-wahy*, 2; *bad' al-khalq*, 6.

¹³⁵ *Syhadat*, 15; *Tafsir*, surah xxvi, bab 6.

inspirasi Tuhan, bukan bagian dari apa yang disebutkan dalam teks al-Qur'an.¹³⁶ Oleh karena itu akan tampak bahwa wahyu yang datang kepada Nabi melalui cara-cara yang berbeda, dan apa yang sampai ke beliau, selama keseluruhannya asli berasal dari Tuhan, diberlakukan pada level-level yang berbeda. Al-Qur'an adalah level tertinggi, tetapi tampak bahwa Muhammad akan menerima tipe inspirasi yang tidak begitu tinggi.¹³⁷

Terdapat hadis-hadis tentang pembersihan dalam yang dijalani oleh Muhammad. Selalu menjadi pendahuluan bagi sejarah pendakian beliau menuju langit, secara jelas dimaksudkan untuk menguatkan bahwa beliau tidak dapat melakukan pendakian ini tanpa menjalani pembedahan tersebut. Sejarah lain berkaitan dengan masa muda beliau, tetapi kita akan membatasi diri terhadap apa yang disebutkan dalam ak-Bukhari> Versi-versi cerita sangat berakitan dengan pensucian; perut, dada, hati, dan seluruh bagian dalam. Terdapat perbedaan pendapat tentang tempat peristiwa apakah di dalam rumah beliau ketika dalam keadaan setengah sadar atau dalam Ka'bah ketika beliau tidur di sana. Terkadang Jibril digambarkan sebagai sarana pensucian; terkadang sebagai seorang yang melaksanakan pensucian ini, tampaknya hal ini tidak spesifik. Sarana pensucian selalu dengan menggunakan air zamzam; disebutkan bahwa sebelum irisan pembedahan ditutup, bagian dalam Muhammad diisi dengan kebijaksanaan (hikmah) dan keimanan yang ditaruh dalam baskom emas. *Tauhid*, 42 berbeda dengan hadis-hadis lain yang tidak menggunakan air zamzam secara khusus dan tidak mencantumkan kata hikmah.¹³⁸ Cerita tentang pengembaraan ke langit mungkin terdapat dalam *surah* xvii, 1 sebagai landasaannya, meskipun tidaklah tepat benar. Hanya terdapat hasil nyata yang tampak dari peristiwa tersebut, perjalanan

¹³⁶ *Hajj*, 17; ' *Umrah*, 10; *Fadhil al-Qur'an*, 2; dalam hadis pemalsuan wahyu ditemukan dalam al-Qur'an.

¹³⁷ Akan dibahas berikutnya

¹³⁸ *Bad' al-khalq*, 6; *Salat*, 1; *Hajj*, 76; *Anbiya's*, 5; *Manaqib al-ansar*, 42.

menerima nasehat dari Musa, Muhammad diharapkan mengadakan pendekatan kepada Allah untuk mengurangi jumlah salam dalam shari dari jumlah yang tampak mustahil sampai menjadi lima kali sehari. Muhammad juga bertemu dengan para Nabi dan lainnya di langit yang bertingkat-tingkat dan telah disambut dengan hangat oleh mereka. Oleh karena itu mungkin cerita ini menghadirkan maksud pembuktian bahwa Muhammad memenuhi tugas para pendahulu beliau.

Namun demikian ketika Muhammad bersama dengan para pendahulunya, beliau lebih agung dari mereka. Terdapat sebuah hadis yang menggambarkan Muhammad dalam hubungannya dengan para pendahulu beliau adalah sebagaimana sebuah rumah yang sudah lengkap kecuali satu bata yang belum terpasang, dan Muhammad merupakan kekurangan batu-batu yang akan membuat rumah menjadi lengkap.¹³⁹ Disebutkan juga bahwa tidak ada Nabi setelah beliau.¹⁴⁰ Di antara prerogrativitas beliau adalah berkaitan dengan campur tangan (*syafaat*) di Hari Akhir.¹⁴¹ Manusia pertama akan pergi ke Adam, kemudian Nuh untuk meminta syafaat kepada mereka, tetapi keduanya tidak sanggup untuk memberinya; maka orang-orang akan pergi kepada Muhammad seorang yang akan menanggung segala permintaan atas izin Allah.¹⁴²

Meskipun hadis menempatkan Muhammad pada kedudukan yang utama, tetapi terkadang juga digambarkan secara berbeda. Pada suatu kesempatan beliau digambarkan hanya sebagaimana orang biasa.¹⁴³ Seseorang mungkin akan mengira bahwa dalam sebuah pernyataan tertentu menunjukkan adanya pendapat tentang

¹³⁹ *Manaqib*, 18.

¹⁴⁰ *Anbiya*, 50.

¹⁴¹ *Salat*, 56.

¹⁴² *Salat*, 56.

¹⁴³ *Al-Mazhlim wa al-Ghadhb*, 16; *Hiyal*, 10; *Ahkam*, 20, 22.

tingkatan keagungan Muhammad yang demikian tinggi, tetapi itu merupakan penjelasan yang lebih baik sebagai lawan pandangan-pandangan dari kecederungan yang ditunjukkan oleh para pengikutnya, dan juga menjaga apa yang ada dalam al-Qur'an sendiri.¹⁴⁴ Muhammad mengatakan kepada para pengikutnya untuk tidak terlalu jauh melewati batas dalam memuji beliau sebagaimana yang diberlakukan kepada Yesus. Mereka harus memanggil beliau dengan singkat pesuruh Tuhan atau Rasulullah.¹⁴⁵ Mereka tidak boleh menganggap beliau lebih baik dari Musa,¹⁴⁶ atau lebih baik dari para Nabi.¹⁴⁷ Beliau akan dibangkitkan pertama kali pada hari Kebangkitan, tetapi beliau akan mendapatkan Musa di singgasana dan akan tidak tahu apakah Musa tidak dibangkitkan pertama kali.¹⁴⁸ Tetapi mungkin sebagian besar pernyataan yang diatributkan kepada Muhammad adalah berkaitan dengan seorang yang telah meninggal. Muhammad menyebutkan bahwa hal tertentu akan terjadi pada orang meninggal; tetapi meskipun utusan Allah sekalipun, dia tidak akan tahu apa yang akan dialami terhadap dirinya.¹⁴⁹

Apa yang telah dipaparkan tidak bermaksud menghadirkan sepenuhnya apa yang dimuat dalam al-Bukhari, tetapi akan mencukupi untuk menunjukkan kecenderungan yang ditujukan kepada Nabi. Tidak dapat dijustifikasi dalam penempatan keabsahannya meskipun dalam sejumlah besar mungkin bersifat historis. Semua yang dapat kita katakan adalah sosok Nabi yang digambarkan dalam hadis dan dirasakan benar oleh komunitas. Materinya direpresentasikan sebagai sesuatu yang datang lebih dahulu melalui sistem transmisi dari saksi-mata yang

¹⁴⁴ iii, 138; xvii, 110; *MW*, xl, h. 131.

¹⁴⁵ *Hudut*, 31.

¹⁴⁶ *Khushmah*, *Khushmah*, 1; *Riqaq*, 43; *TauhId*, 31.

¹⁴⁷ *Diya*, 32.

¹⁴⁸ *Ibid.*, *Tafsir*, surah 39, bab 3.

¹⁴⁹ *Janaiz*, 3; *Ta'bi*, 27.

selanjutnya memberi otoritas penguat; tetapi jika kita tidak memerlukan akan menyaksikan Muhammad secara aktual, kita akan menyaksikan beliau sesuai dengan maksud para pengikut beliau.

C. Materi Hukum

Meskipun diyakini bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama bagi pembentukan hukum Islam,¹⁵⁰ namun demikian masalah-masalah praktis dan prinsip-prinsip ajaran Islam secara rinci tidak dapat diadopsi secara langsung dari al-Qur'an.¹⁵¹ Pada kenyataannya, Nabi diberi wewenang oleh wahyu untuk memenuhi tuntutan hukum dan moral melalui kreativitas (*ijtihad*) pribadi. Dalam perkembangannya, prerogratifisasi Nabi memiliki otoritas independen yang tak terbantahkan di luar al-Qur'an, terutama dalam kedudukannya sebagai legislator. Integritas al-Qur'an dan Nabi bersifat integral,¹⁵² keduanya tidak dapat dipisahkan sebagai satu kesatuan, sehingga dapat dikatakan bahwa periode turunnya wahyu disebut juga dengan masa *tasyri'*.¹⁵³ Dalam posisi semacam ini, dengan cerdiknyanya Syafi'i memperkenalkan sunnah di masa Nabi dengan alasan membedakan frase dalam al-Qur'an "al-Kitab dan Kebijakan" (*al-Kitab wa al-Hikmah*).¹⁵⁴ Dia mengatakan bahwa al-Kitab adalah al-Qur'an sementara Kebijakan adalah

¹⁵⁰ Paralelsasi hukum Islam dengan al-Qur'an ini sering dinyatakan bahwa hukum Islam adalah hukum al-Qur'an. Lihat J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern* (Surabaya: Amr Press, 1991), h. 11.

¹⁵¹ Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makana-tuha>fi>Tasyri' al-Islamy* (Damsiq: al-Maktab al-Islamy, 1978), h. 2.

¹⁵² Ahmad Hasan, "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Islamic Studies*, vol. vii, no. 1 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1968), h. 50.

¹⁵³ Secara faktual, perilaku Nabi merupakan manifestasi dari wahyu dalam bentuk aplikatif. Lihat Yusuf Qardawi, *Memahami Sunnah* (Bandung: Mizan, 1994), h. 16.

¹⁵⁴ QS. Al-Nahl (16): 125; al-Isra' (17): 39; Luqman (31): 12; al-Ahzab (33): 34; Sjad (38): 20; al-Zuhkruf (43): 53; al-Qamar (54): 48-49; al-Jum'ah (62): 2; al-Baqarah (2): 146; Ali Imran (3): 158; al-Nisa' (4): 113.

sunnah Nabi.¹⁵⁵ Prinsip ini diikuti oleh al-Siba'i dengan kesimpulannya bahwa *hikmah* hanya dirujuk kepada kewenangan Nabi melalui perintah al-Qur'an untuk mematuhi Allah dan Rasul-Nya.¹⁵⁶ Argumentasi tersebut dijadikan landasan bagi para pendukung sunnah bahwa keduanya secara substansi adalah sama sebagai wahyu,¹⁵⁷ meskipun keduanya terdapat perbedaan bentuk dan tingkat autentifikasinya.¹⁵⁸ Oleh karena itu Allah benar-benar telah memberi otoritas kepada Muhammad untuk membuat sunnah tentang materi-materi yang tidak ada dalam teks al-Qur'an. Bagaimanapun, semua yang dilakukan Nabi adalah benar, sehingga tidak dapat diragukan bahwa Tuhan telah menganugerahkan petunjuk kepada Muhammad yang bersifat kahasusan dalam setiap keadaan. Dengan demikian tidak dapat diragukan bahwa komunitas muslim percaya bahwa sunnah benar-benar telah dilaksanakan oleh Nabi, sehingga sangat alami mereka menformulasikan beberapa teori mereka pada kerangka pandangan tersebut.

Dengan mengabaikan perbedaan definisi antara sunnah dengan hadis, secara substansi keduanya adalah sama, yaitu segala segala sesuatu yang datang dari Nabi.¹⁵⁹ Sebagai konsekuensinya, terdapat ekuivalensi antara produk hukum dengan hadis dan sunnah yang dijalankan oleh Nabi. Bangunan masyarakat yang hendak di bangun oleh al-Qur'an diberi penajaman oleh Nabi dalam bentuk yang lebih spesifik

¹⁵⁵ Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Kitab Risalah fi-Ushul al-Fiqh*, h. 15; Muhammad ibn Idris al-Safi'i, *Kitab al-Umm* vol. i (Kairo: 1321-1326), khususnya pada bagian awal; *ibid*, vol. vii, h. 251.

¹⁵⁶Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah*, h. 50-51.

¹⁵⁷ Para pendukung sunnah menemukan beberapa ayat al-Qur'an sebagai landasan argumentasi mereka tentang posisi sunnah sebagai wahyu *ghayr al-matluw* di antaranya adalah: seperti arah salat yang tidak disebut secara eksplisit oleh al-Qur'an, tetapi hanya arah kiblat. QS. al-Baqarah (2): 143; mimpi Muhammad akan memasuki Makkah. QS. al-Fath(48): 27; perkawinan Nabi dengan mantan istri Zaid. QS. al-Ahzab (33): 37; kontroversi pembagian rampasan perang Badr. QS. Al-Anfa(8): 7. Di samping itu sejumlah ayat menyebutkan bahwa para nabi telah menerima wahyu, tetapi tidak menerima kitab wahyu. QS. Al-Nisa(4): 163.

¹⁵⁸Syafi'i, *Kitab al-Umm*, jilid. vii, h. 271.

¹⁵⁹ Muammad 'Aja al-Khatib, *Ushul al-Hadis/ 'Ulumuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1409/1889), h. 27.

dan konkrit. Gagasan dasar yang disediakan oleh al-Qur'an diimplementasikan oleh Nabi sebagai penyempurna dari tradisi yang telah belangsung dari misi-misi wahyu sebelumnya.¹⁶⁰ Dengan otoritas personalnya, Nabi sebagai arbitrator memegang kendali pemerintahan dan otoritas hukum bagi komunitasnya. Fungsi legislasi Nabi merupakan inovasi di tengah hukum Arab, Muhammad tidak cukup alasan untuk merubah tradisi hukum yang ada. Tujuan utamanya adalah tidak menciptakan sistem baru.¹⁶¹ Secara alamiah Islam telah mengembangkan tradisinya sendiri dalam sistem sosial dan cara-cara hukum yang wajar, baik diambil dari tradisi terdahulu maupun yang dibangun oleh Nabi.¹⁶² Oleh karena itu, banyak masalah hukum merupakan ketersinambungan representasi dari tradisi Arab pra-Islam. Sebagaimana beberapa aspek hukum keluarga yang mendapat legitimasi dari al-Quran adalah praktek umum masyarakat Arab pra-Islam.¹⁶³ Demikian halnya fungsi legislator dan institusi arbitrase (*hakam*) dengan segala kualifikasinya adalah tradisi Arab pra-Islam, secara berulang istilah tersebut digunakan juga dalam al-Quran.¹⁶⁴ Dengan demikian, sistem yang dibangun oleh Islam sama sekali bukan hal baru yang menafikan tradisi hidup sebelumnya.

¹⁶⁰ Dengan pendekatan semantik, Izutsu mencoba menggali pengertian tentang prinsip-prinsip fundamental yang mendasari sikap moral pra-Islam dengan wahyu melalui prosedur interpretasi kontekstual untuk memperoleh makna semantik al-Qur'an, melalui terjadinya pergeseran maknanya. Selanjutnya lihat dalam Toshohiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an* (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1993). Melalui pendekatan sejarah para sarjana Barat berkesimpulan bahwa al-Qur'an tidak lain adalah hasil sinkritisme dari tradisi sebelumnya. Dalam hal ini al-Qur'an merupakan asimilasi tradisi Yahudi dan Kristen sebagai manifestasi kecerdikan Muhammad dalam mengadopsi tradisi yang berlangsung ketika itu. Lihat John Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), h. 19-25; G.R. Hawting, "Two Citations of the Qur'an in 'Historical' Sources for Early Islam", dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an* (London: Routledge, 1993), h. 262-264.

¹⁶¹ Joseph Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1992), h. 30-31.

¹⁶² H.A.R. Gibb, *Muhammadienisme* (Oxford: Oxford University Press, 1953), h. 73.

¹⁶³ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1979), h. 29.

¹⁶⁴ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), h. 10.

Bagi Goldziher fenomena tersebut diinterpretasikan sebagai proses asimilasi dan singkritisasi tradisi sebelumnya yaitu Romawi dan Yahudi, terutama Kristen telah mempengaruhi batang tubuh hadis dalam skala besar.¹⁶⁵ Hipotesis Goldziher ini telah diikuti oleh Schacht, dalam penelitiannya menunjukkan bahwa diktum kenabian telah diambil dari hukum Romawi.¹⁶⁶ Dengan cara yang sama, dia beranggapan bahwa terdapat hadis hukum yang tidak mungkin dilakukan oleh Nabi. Lebih jauh lagi, dia mengklaim bahwa cara hukum tersebut adalah "ungkapan yang tidak dapat dibandingkan dengan al-Qur'an" dan diktum tersebut tidak dapat menjadi milik Nabi.¹⁶⁷ Akan tetapi, pandangan tersebut telah dibantah oleh Patricia Crone yang telah menunjukkan bahwa hipotesis itu sangat mustahil, khususnya sejauh fakta ungkapan hukum.¹⁶⁸ Demikian halnya Motzki telah menunjukkan bahwa ungkapan hukum telah diketahui di Hjjaz pada abad pertama hijriyah dan hal ini tidak dapat dikesampingkan bahwa Nabi sendiri telah menggunakannya, hipotesa tentang hukum Roma (atau provensi Roma) murni menjadi lebih meragukan. Ini hanya akan mungkin jika dapat melacak penyerapan jalan hukum pada periode pra-

¹⁶⁵Goldziher, *Muslim*, h. 382; A.J. Wensinck, "The Importance of Tradition for the Study of Islam" dalam *Jurnal Moslem World*, vol. Xi, No. 3 (1921), h. 242-244.

¹⁶⁶ Landasan yang digunakan oleh Schacht adalah dengan melihat fenomena munculnya sistem hukum Islam di Iraq pada permulaan abad kedua hijriyah yang lebih bercorak hukum Roma ketimbang sebagai sabda Nabi.

¹⁶⁷ Kesimpulan Schacht di atas didasarkan pada kasus hukum yang berkenaan dengan penentuan hukum tentang perselisihan paternitas dalam tradisi Arab pra-Islam. Dia menunjukkan bahwa hadis hukum yang berisi tentang "*al-walad li-l-firash wa li-l-akhir al-hjjar*" adalah diadopsi dari tradisi pra-Islam dan terdapat kemungkinan dipengaruhi oleh hukum lain. Joseph Schacht, *Origins*, h. 181. Anggapan ini dikuatkan oleh Juynboll bahwa keberadaan metode Arab kuno dalam memutuskan perselisihan nasab oleh ahli firasat tidak menafikan bahwa di beberapa tempat berada di bawah pengaruh hukum-hukum lain, cara "*al-walad li-l-firash*" mungkin telah diadopsi. Tentu hal ini telah menjadi kasus yang secara eksplisit berada dalam hadis, biasanya dianggap bertentangan dengan zaman, laporan Aktham b. Syaifi> bahwa keputusan hukum pra-Islam ditentukan sesuai dengan cara ini. G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*, h. 16.

¹⁶⁸ Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), h. 10; lihat juga M.M. Azami, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya* (Jakarta: Putaka Firdaus, 1994), h. 265.

Islam.¹⁶⁹ Pengetahuan tentang Arab pra-Islam terlalu banyak spekulasi yang dibutuhkan untuk melacak keaslian ungkapan hukum Islam sampai sebelum abad pertama hijriyah, demikian juga baik Yahudi maupun Romawi tidak dapat dibuktikan.¹⁷⁰ Dengan demikian, hipotesis yang masih bersifat spekulatif tentang hadis hukum yang dianggap dari masa Nabi masih perlu pembuktian secara pasti melalui kajian sosio-historis secara integral.

Pada periode awal Islam, meskipun para sahabat selalu berkonsultasi kepada Nabi terhadap pemecahan persoalan yang tidak diketahui oleh mereka, namun Nabi terkadang menerima pendapat para sahabat dengan menyetujui atau membenarkan kesalahan mereka.¹⁷¹ Situasi ini memperlihatkan bahwa kewenangan Nabi dalam memutuskan masalah-masalah di luar wahyu disertai permusyawaratan dengan para sahabatnya, bahkan terkadang para sahabat tidak sepakat dengan Nabi, kemudian wahyu membenarkan mereka.¹⁷² Posisi tersebut menjadikan polemik bagi generasi berikutnya berkaitan dengan otoritas Nabi. Secara garis besar, satu kelompok berpandangan bahwa kewenangan Muhammad integral dalam kerasulan beliau dan

¹⁶⁹ Melalui penelitian yang serius, Motzki mencoba meruntuhkan beberapa ide fundamental Schacht, di antaranya teori-teorinya telah dikenal baik tentang pola perkembangan hadis: Tabi'in, sahabat, dan Nabi, hadis-hadis dari Nabi tentang pertanyaan-pertanyaan hukum adalah jaringan paling awal dalam kelompok. setiap hadis hukum yang berasal dari Nabi, sampai pertentangan dibuktikan, harus diambil sebagai sesuatu yang autentik atau secara esensi autentik, sekalipun kabur, statemen yang valid masa sahabat dan formulasi doktrin hukum pada waktu belakangan. Dia menyebutkan bahwa kumpulan hadis-hadis hukum dari Nabi diketahui oleh Malik asli pada generasi sebelumnya dapat dianggap autentik dari Nabi. Selengkapnya lihat Harald Motzki, "The *Nusẓnah* of al-Razzaq al-San'ani as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A.H." dalam *Jurnal Near Eastern Studies* vol. 50. No. 1 (Chicago: Chicago University Press, 1991), h. 13-15.

¹⁷⁰ Pertanyaan umum tentang kemungkinan pengaruh hukum Romawi terhadap hukum Islam, lihat P. Crone, *Roman*, , khususnya bab. I; W.B. Hallaq "The Use and Abuse of Evidence the Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law" dalam *Jurnal of the Royal Asiatic Society* (London: The Society, 1990), h. 79-91.

¹⁷¹ Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid. I (Kuwait: Dar al-Bayān, 1388/1968), h. 13.

¹⁷² Sebagaimana dalam mengatasi para tawanan perang Badr, Nabi bermusyawarah dengan para sahabat. Terjadi perbedaan pendapat antara Umar dan Abu Bakar, maka nabi memilih pendapat Abu Bakar tetapi wahyu membenarkan pendapat Umar. QS. Al-Anfaḵ (8): 67.

memiliki kekuatan mengikat bagi para pengikutnya.¹⁷³ Sementara kelompok lain menganggap bahwa kewenangan Muhammad hanya sebatas penyampaian wahyu, maka di luar wahyu, Nabi tidak kompeten membuat hukum, kecuali hanya memberlakukannya.¹⁷⁴ Oleh karena itu, kewenangan Nabi bukanlah contoh yang harus ditiru, melainkan hanya sebagai paradigma atau model tentang bagaimana setiap generasi menentukan detail Islam di bawah petunjuk al-Qur'an.¹⁷⁵ Dengan demikian, dalam mengimplementasikan teladan Nabi bukan melalui hadis atau dengan tidak begitu saja meniru dalam setiap hal, akan tetapi, dengan memanifestasikan fungsi kerasulan dalam menafsirkan al-Quran untuk memenuhi segala perubahan. Antinomi kedudukan Muhammad sebagai pengemban misi kenabian dan kapasitasnya sebagai manusia, akan dengan mudah tercairkan dengan prinsip *'ismah* Nabi (terbebas dari segala dosa) dari hasil artikulasi di kalangan Syi'ah dan hampir diikuti oleh mayoritas kalangan Sunni. Prinsip tersebut secara langsung merupakan pengukuhan terhadap infallibilitas eksistensi hadis-hadis Nabi sebagai derevatisasi al-Quran secara aplikatif. Hasilnya adalah manifestasi hukum pada masa Nabi menjadi paralel dengan perkembangan materi hadis dan menjadi fokus utama bagi generasi setelahnya.

Sepeninggal bimbingan hidup, secara alamiah para sahabat menerima model yang diwariskan oleh Nabi. Namun harus disadari bahwa pada awalnya hadis berkembang dalam kondisi informal yang ditransformasikan dalam bentuk verbal, karena prilaku para sahabat sejalin secara halus dengan prilaku Nabi dalam kehidupan keseharian mereka. Pada masa awal Islam, belum terdapat herarki antara

¹⁷³ Bagi kelompok ini berpegang pada perintah untuk mengikuti teladan Nabi. QS. Al-Nisa' (4): 59.

¹⁷⁴ Ayat yang dijadikan pegangan oleh kelompok ini adalah QS. Al-Maidah (5): 102.

¹⁷⁵ D.W. Brown, *Menyoal*, h.97-98.

sunnah Nabi, sahabat, dan komunitas muslim secara umum.¹⁷⁶ Umar menyatakan bahwa baik keputusan Muhammad dan Abu Bakar adalah sunnah.¹⁷⁷ Demikian halnya komunitas sahabat, mereka menganggap bahwa keputusan Umar adalah sunnah.¹⁷⁸ Namun demikian, baik pada masa Nabi maupun pada masa para sahabat belum mengarah pada keputusan-keputusan detail tentang hukum dan teologi. Setelah Nabi wafat, fenomena hadis bergeser menjadi semi-formal, sementara orientasi keagamaan dari transformasi verbal mengarah pada norma keagamaan praktis.¹⁷⁹ Akan tetapi dalam memutuskan masalah hukum para sahabat sudah menampakkan beberapa perbedaan mendasar.¹⁸⁰ Seiring dengan perluasan kekuasaan Islam dan perkembangan yang semakin kompleks, transmisi hadis lebih bersifat peneladanan langsung dengan tanpa melibatkan rumusan-rumusan verbal. Transmisi non-verbal tersebut melahirkan formulasi beragam di beberapa pusat kekuasaan Islam akibat dari proses asimilasi dengan unsur-unsur baru melalui interpretasi oleh tokoh-tokoh lokal. Proses evolusi peneladanan normatif membentuk jalan (sunnah) yang berbeda di masing-masing pusat kekuasaan Islam.¹⁸¹ Posisi sahabat di masing-

¹⁷⁶ Patricia Crone and Martin Hinds, *Caliph: Relegions Authority in the First Century of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), h. 43-57.

¹⁷⁷ Muhammad Ibn Sa'ad, *al-Tabaqat al-Kubra*, jilid III (Beirut: Dar al-Sadr, tth), h. 248

¹⁷⁸ Abu-Yusuf, *Kitab Kharraj* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1202 H), h. 46. Joseph Schacht, *The Origins of Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1952), h. 75.

¹⁷⁹ F. Rahman, *Islam*, h. 69-70.

¹⁸⁰ Sebagaimana keputusan Ibn Mas'ud terhadap hak waris sang istri yang ditinggal suami, kerputusannya ditegaskan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Ma'qil b. Sinan (w. 63 H). Namun keputusan Ibn Mas'ud ditentang oleh Ibn 'Umar (w. 73 H) dan Zayd b. Sabit yang memberi keputusan yang berbeda. Lebih jauh lagi keputusan masing-masing dikembalikan sebagai sabda Nabi. Ahmad Hasan, "Origins of the Early Schools of Law", dalam *Islamic Studies*. Vol. ix. No. 3 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), h.257. Demikian halnya terdapat perbedaan mendasar dalam penafsiran beberapa ayat hukum. Seperti ayat tentang makna *quru'*, Umar, 'Ali, Ibn Mas'ud, dan Abu Musa al-'Asy'ari mengartikan dengan menstruasi, sementara 'Aisyah, Zayd b. Sabit, dan Ibn 'Umar mengartikan dengan periode suci antara dua menstruasi, dan masih banyak kasus tentang kontradiksi keputusan hukum para sahabat yang masing-masing disandarkan pada hadis Nabi. *Ibid*, h. 258-259.

¹⁸¹ Proses peneladanan non-verbal akan membentuk tradisi yang hidup dan terus berlanjut, maka istilah sunnah dapat juga digunakan terhadap praktek aktual setiap generasi setelah Nabi. *Ibid*,

masing distrik menjadi figur sentral bagi para generasi berikutnya. Madinah adalah Umar, 'Aisyah, dan Ibn 'Umar, di Kufah adalah 'Ali dan Ibn Mas'ud.¹⁸² Masing-masing kawasan tersebut mengembangkan karakteristik yang berbeda, Madinah mengarah pada transformasi tradisi hidup, sementara Kufah mewariskan tradisi pemikiran bebas. Manifestasi corak kecenderungan yang berbeda tersebut sangat mewarnai materi hadis dengan transformasi yang disandarkan pada masing-masing tokoh, baik kepada sahabat maupun tabi'in di masing-masing distrik.

Di samping itu, perkembangan doktrin di masing-masing distrik pusat kekuasaan Islam juga mewarnai karakteristik mazhab-mazhab hukum awal yang terakumulasi dalam bentuk tradisi. Pengertian istilah sunnah merupakan praktek komunitas masing-masing yang didukung oleh hadis-hadis Nabi, atau yang berkaitan dengan para sahabat bahkan terhadap tabi'in.¹⁸³ Pada generasi tabi'in, aktivitas hukum secara independen telah berlangsung di tiga devisi geografis dunia Islam, yaitu Iraq, Hijaz, dan Syiria. Lebih jauh lagi, Iraq terbagi menjadi dua Kufah dan Basrah, masing-masing mengembangkan pemikiran hukum. Sementara Mesir sebagian ulama mengikuti doktrin Iraq, sebagian lainnya mengikuti doktrin Madinah, Ibn Lays b. Sa'ad merupakan figur utama dalam perkembangan hukum Mesir.¹⁸⁴

h. 70. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 2.

¹⁸² Ahmad Hasan, "Origins", h. 261.

¹⁸³ Ahmad Hasan, "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Jurnal Islamic Studies*. Vol. vii, no. 1 (Pakistan: Islamic Research Institute, 1968), h. 49.

¹⁸⁴ Masing-masing wilayah penting terdapat tokoh yang pendapatnya memberi kontribusi bagi perkembangan pemikiran hukum. Berikut beberapa tokoh di masing-masing kawasan: Makkah: 'Ata' b. Abi-Rabi'a, 'Amr b. Dinar. Madinah: Said b. Musayyab, 'Urwah b. Zubayr, Abu-Bakar b. 'Abd al-Rahman, 'Ubaidillah b. 'Abdullah, Kha'rijah b. Zayd, Sulayman b. Yasar, Qasim b. Muhammad, mereka dikenal dengan tujuh ulama Madinah. Di samping itu terdapat juga nama-nama seperti Sa'im b. 'Abdullah b. 'Umar, Ibn Zihab al-Zuhri, Rabi'ah b. Abi-al-Rahman. Sementara Malik adalah eksponen terakhir bagi mazhab hukum Madinah. Basrah: Muslim b. Yasar, al-Hasan b. Yasar, Muhammad b. Sirin. Kufah: 'Alqamah b. Qays, Masru'al-Quran b. al-Ajda', al-Aswad b. Yazid, Shurayh b. H'arit. Mereka adalah pengikut Abdullah b. Mas'ud. Terdapat juga nama-nama: Ibrahim al-Nukha'i, al-Sya'bi, Hammad b. Abi Sulaiman al-Asy'ari, dan Abu Hanifah. Syria: Qabisah b. Duwayb, 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, Makhu', al-Awza'i. Ahmad Hasan, "Origins", h. 260-261.

Formasi hukum Islam di tangan para tabi'in ini menimbulkan beberapa perbedaan mencolok di masing-masing distrik dan lebih diwarnai oleh faktor-faktor lokal dan regional.

Fenomena di atas menunjukkan bahwa aktivitas pemikiran bebas para ahli hukum benar-benar telah menjadi aktual. Munculnya beberapa perbedaan mendasar dalam keputusan hukum harus dilihat beberapa faktor pendukung. Terjadinya perpecahan politik sejak masa sahabat, menyebabkan terpecahnya umat Islam ke dalam beberapa kelompok yang masing-masing mengembangkan prinsip keagamaan tersendiri. Masing-masing faksi politik mencoba mempengaruhi opini publik melalui hadis dan otoritas-otoritas hadis adalah sesuatu yang tak terbantahkan.¹⁸⁵ Di samping terdapat unsur budaya baru yang menyebabkan perkembangan pemikiran dalam Islam, dengan cara yang sama para tokoh menggunakan hadis sebagai penyokong pendapat masing-masing. Juga terjadinya pergeseran sistem pemerintahan yang lebih didominasi oleh keputusan penguasa daripada tokoh agama. Terutama pada periode Umayyah dengan mekanisme administrasinya, terdapat para ahli hukum, para gubernur dan administrator yang masing-masing sibuk dalam menciptakan materi hukum dalam mengambil keputusan-keputusan dan statemen masing-masing. Dualisme produk hukum tersebut menghasilkan berbagai macam materi hukum yang berbeda.¹⁸⁶ Dalam kondisi tersebut, tidak menutup kemungkinan terjadinya pemalsuan hadis di kalangan para tokoh dalam upaya mendapatkan legitimasi publik bagi sosialisasi pendapat atau keputusan yang diambil. Akhirnya banyak keputusan hukum dari hasil opini para tokoh masuk ke dalam batang tubuh hadis melalui mata rantai jalur periwayatan setelah dirintis melalui upaya pengembaraan dalam mencari hadis.

¹⁸⁵ F. Rahman, *Islam*, h. 60.

¹⁸⁶ Muhammad Yusuf Guraya, "Historical Background of the Compilation of the Muwatta'" dalam *Islamic Studie*. vol. vii. No. 4 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1968), h. 382.

Pemikiran bebas melalui pendapat pribadi ini berimbas pada terjadinya perbedaan sunnah di berbagai kawasan, seperti Hijaz, Iraq, syiria dan Mesir terutama berkenaan dengan isu-isu detail.¹⁸⁷ Perbedaan alur pemikiran dari kawasan berbeda telah menimbulkan ketegangan, terutama antara kelompok ahli hadis yang berbasis di Madinah dan para tokoh pemikiran bebas (*ahl al-ra'y*) yang berbasis di Iraq. Sejarah awal pemikiran Islam merupakan hasil perhelatan kedua kelompok tersebut yang telah melahirkan banyak pemalsuan hadis. Meskipun Madinah sebagai pewaris mapan dari tradisi Nabi, sehingga amal Madinah telah memegang otoritas bagi standar hukum.¹⁸⁸ Namun demikian, isu-isu keagamaan dan peredaran materi hadis di madinah juga banyak diwarnai oleh hukum Yahudi dan Kristen. Tradisi komunitas Madinah merupakan manifestasi sinkritisme monumental awal Islam.¹⁸⁹ Di samping itu anggapan Madinah sebagai rumah sunnah tidak lain adalah bikinan para ulama pada abad ke tiga hijriyah, karena istilah tersebut belum dikenal pada abad sebelumnya. Doktrin Madinah sebagai rumah sunnah diawali oleh Imam Malik, tetapi kumpulan hadis-hadisnya yang terhimpun dalam *Muwatth'* tidak sesuai dengan isnad Madinah, kecuali pada Malik sendiri. Hadis-hadis tersebut terkadang mengekspresikan doktrin-doktrin Iraq yang dikenal sebagai pengahut pemikiran bebas (*ahl ra'y*) serta tidak mencerminkan kebiasaan Madinah.¹⁹⁰ Tidak seluruh hadis yang tertuang dalam karya Imam Malik adalah sabda Nabi, melainkan campuran dari statemen para sahabat dan pendapat-pendapat (fatwa) ulama.

Sampai pada masa sebelum Syafi'i, pengertian sunnah masih bersifat umum dalam pengertian bahwa sunnah aktual tidak lebih sebagai tradisi hidup dari praktek

¹⁸⁷ F. Rahman, *Islamic Methodology*, h. 14.

¹⁸⁸ Yasin Dutton, "Sunna, Hadith, and Madina 'Amal" dalam *Jurnal of Islamic Studies*. Vol. 4. No. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1993), h. 10-11.

¹⁸⁹ Goldziher, *Muslim*, jilid II, h. 77-85.

¹⁹⁰ Joseph Schacht, "Revaluation of Islamic Tradition" dalam *Jurnal of Royal Asiatic Society* (London: The Society, 1949), h. 144-145. J. Schacht, *Origins*, h. 64.

ideal masyarakat setempat. Di masing-masing wilayah, tradisi tersebut diekspresikan sebagai doktrin yang mengkristal menjadi aliran-aliran hukum.¹⁹¹ Aktivitas ilmiah dari hasil inovasi kreatif para tokoh telah mendorong munculnya spesialisasi dalam bidang hukum dan telah melapangkan tampilnya para imam mazhab.¹⁹² Dengan demikian jelas bahwa konstruksi hukum Islam awal dibangun atas inovasi individual para ahli hukum di sejumlah pusat kekuasaan Islam. Inovasi mereka bersifat independen dan individual, hasil pemikiran yang tertuang dalam karya mereka banyak diwarnai oleh kandungan lokal.¹⁹³ Fleksibilitas Islam yang akomodatif terhadap setiap perkembangan telah dijadikan kerangka dasar kerja ilmiah dalam merumuskan hukum Islam, sehingga produk hukum yang diformulasikan dalam berbagai aliran hukum bersifat responsif terhadap tantangan historis dan akulturasi dari budaya yang terus berkembang.¹⁹⁴ Sikap toleransi dari fleksibilitas Islam secara luas telah mengadopsi institusi-institusi hukum, administrasi, dan praktek-praktek diberbagai wilayah taklukan.¹⁹⁵ Aktualisasi pemikiran bebas dalam merumuskan hukum oleh para tokoh tersebut mengalami pergeseran dengan kedatangan Syafi'i yang mencoba mengartikulasikan fenomena yang ada dengan mengakumulasikan seluruh perkembangan pemikiran ke dalam metodologi hukum. Syafi'i memainkan peran utama dalam perkembangan jurisprudensi Islam awal ini, dia mencoba mendamaikan ketegangan antara para ahli hukum dengan para ahli hadis dengan membuat standarisasi landasan hukum. Landasan hukum digiring pada al-Quran dan hadis Nabi. Pengertian sunnah tidak

¹⁹¹ J. Schacht, *Origin*, h. 80.

¹⁹² Nurcholish Madjid, "Sejarah awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam" dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 237-248.

¹⁹³ N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Endinburg: Endinburg University Press, 1971), h. 30-33.

¹⁹⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Fi>Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah* (t.tp: Maktabat al-Madani, t.th), h. 85

¹⁹⁵ J. Schacht, *An Introduction*, h. 19.

lagi dipahami sebagai tradisi hidup komunitas muslim, tetapi dikembalikan kepada masa sunnah Nabi. Sebagai arsitek jurisprudensi Islam, syafi'i terkadang menggunakan logika Aristotelian.¹⁹⁶ Upayanya merupakan tonggak kemenangan di kalangan ahli hadis, dan selanjutnya melahirkan aliran hukum yang dipelori Ahmad ibn Hanbal sebagai figur utamanya. Sementara Syafi'i mengartikulasikan rumusan metodologi hukum dalam karya *al-Risalah*. Kontinuitas teori Syafi'i berkembang ke arah pembakuan dalam setiap mengambil keputusan yang tidak sebatas aspek hukum dan dijadikan standar bagi generasi berikutnya.¹⁹⁷ Standarisasi metodologi hukum yang dibangun oleh Syafi'i berdampak pada terhentinya dinamika dan kreativitas perkembangan fiqh awal, karena *ijtihad* individu telah digantikan oleh *ijtihad*-kolektif (*ijma*). Formulasi hukum telah dibakukan dan dianggap final oleh para pengikut masing-masing aliran, sehingga proses inovatif dan inisiatif (*ijtihad*) menjadi stagnan, meskipun terdapat upaya-upaya membangun pemikiran baru tetapi tidak mengalami perubahan substansial.

Selama perkembangan formulasi hukum Islam, materi hadis masih ditransformasikan tanpa dukungan isnad sampai pergantian abad pertama hijriyah dan selama periode ini juga materi hadis muncul secara besar-besaran.¹⁹⁸ Kompleksitas perkembangan pemikiran baik politik, teologi, maupun hukum sangat mempengaruhi kemunculan hadis-hadis. Banyaknya pandangan-pandangan yang beredar telah menyulitkan untuk membedakan antara materi hadis yang telah banyak tereduksi yang secara riil telah banyak dipalsukan oleh generasi belakangan guna mendukung ide-ide mereka. Pada kenyataannya, materi hadis muncul sudah tidak lagi menggambarkan realitas masa Nabi, tetapi lebih mengekspresikan realitas

¹⁹⁶ Weal B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, 25 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), h. 587.

¹⁹⁷ F. Rahman, *Methodology*, h. 240-250. J. Schacht, *An Introduction*, h. 45-58.

¹⁹⁸ F. Rahman, *Islam*, h. 68.

perkembangan pemikiran sampai paroh abad kedua hijriyah. Hal ini dapat dilihat bahwa realisasi penulisan hadis baru dimulai pada masa ini. Sebagaimana yang disebutkan oleh 'Abd al-Razzaq bahwa orang pertama yang mengumpulkan hadis adalah 'Abd al-Malik b. Jurayj (w.150/767) dan 'Abd al-Rahman al-Awza'i (w. 157/773).¹⁹⁹ Sementara al-Zahabi menyebutkan bahwa pada masa itu para ulama sudah mulai mencatat hadis, fiqh, dan tafsir seperti Jurayj di Makkah, Anas b. Malik di Madinah, Muammar di Yaman, dan Sufyan al-Sawri di Kufah.²⁰⁰ Dapat dibayangkan bahwa pada masa tersebut sudah terjadi akumulasi pemikiran sedemikian jauh, para tokoh disebutkan juga merupakan figur kunci bagi perkembangan pemikiran baik dalam bidang hukum maupun teologi. Dukungan isnad dalam karya-karya tersebut masih belum lengkap, banyak transmisi yang tidak sampai pada Nabi, dan masih bercampur dengan isu-isu yang berkembang. Sementara kumpulan hadis paling awal yang mencantumkan jaringan transmisi secara lengkap adalah *Musnad* karya al-Thayalisi (w. 203/204 H), dan *Musnad* Ahmad Ibn Hanbal (w.241 H). Meskipun sudah melalui penyeleksian, tetapi kumpulan hadis ini masih bercampur antara yang absah dan lemah.²⁰¹ Dari kedua tokoh terakhir inipun merupakan figur terdepan dalam pemikiran hukum. Dalam mengelaborasi pemikiram hukum tidak menutup kemungkinan terdapat unsur subyektifitas mewarnai upaya mereka dalam menyeleksi hadis-hadis. Bahkan Syafi'i sendiri memiliki *Musnad* yang dikenal dengan *Musnad* Syafi'i, namun keparannya dalam bidang hukum lebih menonjol.

¹⁹⁹ Abu-Hakim al-Razi, *al-Jarh wa al-Ta'dil*, jilid I (Beirut: Dar al-Turas al-'Arabi, 1952), h. 184.

²⁰⁰ Jalal al-Din al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'* (Mesir: Matba'at al-Sa'adah, 1952), h. 261.

²⁰¹ 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul* h. 328-329.

BAB III

ASIMILASI MATERI HUKUM DAN MATERI HADIS

A. Proses Asimilasi Materi Hukum dengan Materi Hadis

Keterkaitan erat antara perkembangan pemikiran hukum dan materi dapat dilihat dalam berbagai literatur hadis yang menunjukkan adanya keterkaitan tersebut. Goldziher memberi contoh pada kasus perbedaan tipologi antara Malik dan al-Bukhari, Malik yang mewakili kelompok ahli hukum adalah sebagai komentator terhadap fatwa-fatwa (*legal opinions*), namun dalam kedudukannya sebagai ahli hadis, dia meriwayatkan hal tersebut bukan sebagai fatwa, tetapi dikembalikan kepada Nabi.²⁰² Selanjutnya Goldziher mencatat bahwa Malik tidak sekedar kolektor hadis-hadis, tetapi juga penafsir pertama dan utama terhadap hadis-hadis dari sudut pandang praksis yang lebih menekankan tambahan, sehingga kitab Muwatta' karya Malik masih bercampur antara hadis dan keputusan-keputusan ulama dan pandangan-pandangan pribadi.²⁰³ Sementara Bukhari yang mewakili ahli hadis, menghasilkan karya murni tentang materi-materi hadis dalam kitab *al-Jami' al-Sahih*. Namun demikian, struktur koleksinya sama dengan tipologi kumpulan-kumpulan musnad yang terdiri dari topik-topik hukum, sehingga kumpulan hadis yang diperkenalkan oleh Bukhari juga membuktikan terdapat relevansi antara hadis dengan hukum.

Perkembangan hukum Islam awal memberikan gambaran jelas terhadap proses pembengkokan materi hadis selama belum terdokumentasi dalam bentuk tulisan. Apakah pada masa Nabi sudah terjadi pemalsuan hadis atau belum, tampaknya terdapat indikasi kuat akan terjadinya hal tersebut. Terutama berkaitan dengan peringatan Nabi tentang ancaman bagi siapa yang memalsukan hadis.

²⁰² *Ibid*, h. 198.

²⁰³ *Ibid*, h. 199.

Pernyataan beliau yang dikategorikan sebagai hadis mutawatir tentang: “*man kazaba ‘alayya muta’amidan...*” mengindikasikan terdapatnya upaya pemalsuan hadis pada masa Nabi. Pernyataan tersebut kemungkinan kecil muncul tanpa ada penyebab langsung yang melatarbelakangi. Fenomena ini dapat dipahami karena para pengikut Nabi masih banyak terpengaruh tradisi-tradisi sebelum mereka masuk Islam. Di samping itu komunitas masyarakat Nabi, khususnya Madinah masih banyak terdapat penganut agama Yahudi dan Nasrani. Sebagian di antara mereka masuk Islam hanya untuk mendapatkan keuntungan semata, selama memeluk Islam mereka menyebarkan cerita-cerita palsu, tetapi aktivitas pemalsuan di masa Nabi masih bersifat gejala dan dapat terkendali dengan keberadaan Nabi ditengah-tengah mereka, sehingga hadis belum terdistorsi sedemikian rupa. Bagi Nabi sendiri, keberadaan dirinya ditengah-tengah pengikutnya adalah pemandu utama sebagai pemimpin politik sekaligus sebagai hakim sesuai dengan apa yang diperintahkan wahyu.

Pada masa sahabat, transformasi hadis dimanifestasikan melalui peneladanan langsung. Mereka lebih membatasi penyebaran hadis secara verbal, sebagaimana sikap Abu> Bakar meminta menghadirkan saksi dalam kasus Mughirah yang meriwayatkan hadis tentang hak waris seorang nenek, kemudian yang diperkuat dengan kasaksian Muhammad ibn Maslamah.²⁰⁴ Demikian halnya ‘Umar meminta saksi kepada Musa al-‘Asy’ri tentang salam tiga kali dan diperkuat oleh kesaksian Ubay Ibn Ka’ab.²⁰⁵ Sementara ‘Ali>meminta bersaksi tentang kebenaran hadis yang diriwayatkan.²⁰⁶ Namun demikian, dalam beberapa hal, hadis telah mengalami pergeseran melalui kebijakan para khalifah. Perbedaan pendapat tentang makna pesan al-Quran telah mewarnai keputusan hukum di kalangan sahabat. Terkadang

²⁰⁴ Zarqani, *Muwatth’ Malik*, jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 513.

²⁰⁵ Ismail al-Bukhari, *Shahih* jilid V (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 88.

²⁰⁶ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, jilid I, h. 372.

nampak lebih dalam pengambilan keputusan dengan meninggalkan kalau tidak disebut dengan menginterpretasikan al-Quran maupun hadis dengan makna sebaliknya atau berbeda dengan sunnah Nabi. Terdapat beberapa contoh kasus sederhana, Abu> Bakar membakar hidup-hidup seorang perampok, ‘Umar tidak memberikan hak *muallaf*, dengan alasan Islam telah kuat. Usman membolehkan menikahi dua saudara sekaligus bagi budak belian. Dia juga menyempurnakan salat dalam keadaan *safat* di Madinah, menambah azan ketiga dalam salat jum’at, melarang haji tamattu’, membolehkan tidak mandi bagi hubungan suami istri tanpa mengeluarkan seperma, mandahulukan khatbah pada salat ‘id.²⁰⁷ Sebenarnya banyak hal telah terjadi proses modifikasi hukum pada masa sahabat. Kondisi ini memberikan gambaran bahwa pada masa sahabat kebebasan berfikir mewarnai mereka dalam menafsirkan al-Quran dan sunnah Nabi. Ide-ide dari inovasi baru tersebut terus berkembang dan berubah menjadi opini publik selanjutnya berubah menjadi konsensus. Dengan cara yang sama dalam beberapa majlis, secara alamiah para sahabat menceritakan tentang perilaku Nabi kepada generasi berikutnya, di samping memberikan keputusan melalui kreativitas masing-masing.

Suasana kegaduhan juga ikut mewarnai perkembangan pemikiran pada masa sahabat setelah terjadinya peristiwa fitnah yang menimpa Usman sampai terbunuhnya ‘Ali> umat Islam terpecah dalam beberapa faksi. Persoalan-persoalan barupun bermunculan baik dalam aspek teologi, hukum dan etika di tengah komunitas muslim. Akibat terjadinya perpecahan politik pusat sistem legislatif menjadi terpecah. Masing-masing provinsi perkembangan hukum berada di tangan pemikiran para pakar ulama setempat. Periode Umayyah menggiring perkembangan tersebut di bawah kontrol politik, sistem legal di masing-masing provinsi menjadi independen sebagai pusat otoritas. Sejak itu interpretasi prinsip-prinsip Islam secara

²⁰⁷ Untuk sumber-sumber rujukan beberapa contoh kasus di atas lihat Jalaluddin Rrahmat, “Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh”, dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi* h. 260.

luas berada ditangan individual masing-masing ahli hukum.²⁰⁸ Terjadinya disentralisasi sistem hukum menyediakan melu yang kondusif bagi aktivitas para ulama pada periode ini.

Pada masa Umayyah, secara umum, sebenarnya tidak tertarik terhadap pemeliharaan dan keberlangsungan kemurnian praktek ideal. Seluruh sistem hukum menjadi masalah pribadi dan para mufti, aktivitas ini berlanjut ditangan otoritas mereka. Namun demikian, otoritas para ahli hukum dan mufti berada dibawah kontrol pemerintahan Umayyah. Oleh karena itu tidak ada jaminan bahwa keputusan-keputusan mereka akan obyektif.²⁰⁹ Disentralisasi para ahli hukum di beberapa kawasan mengharuskan mereka untuk melakukan inovasi dalam memecahkan hukum secara lokal. Perbedaanpun bermunculan di masing-masing distrik yang terakumulasi dalam bentuk sunnah yang beragam. Dalam kondisi persoalan kompleks dan berbagai macam pendapat semacam ini menuntut mereka mulai melacak hadis Nabi secara verbal, sehingga tradisi hidup semakin bergeser yang akhirnya digantikan oleh hadis. Realitas tersebut tidak menutup kemungkinan bagi pendapat-pendapat lokal dari masing-masing faksi dimasukkan sebagai hadis untuk mendukung pendapatnya.

Di bawah penguasa rejim Umayyah, para ulama sering mendapat tekanan untuk membenarkan keputusan para penguasa. Tokoh kunci yang paling banyak meriwayatkan hadis adalah Abu>Hurayrah, dia banyak dicurigai oleh para sahabat lain karena banyak merekayasa hadis. Dengan penuh semangat Aisyah istri Nabi menolak Abu>hadis-hadis Hurayrah,²¹⁰ ‘Umar pernah mencambuk Abu>Hurayrah lantaran hadis-hadisnya,²¹¹ dia juga pernah mengancam Abu> Hurayrah dengan

²⁰⁸ Muhammad Yusuf Guraya> “Historical Background”, h.380.

²⁰⁹ Ahmad Hasan, “The Sunnah”, h. 53-54.

²¹⁰ Juyn boll, *The Authenticity*, h. 104.

²¹¹ *Ibid*, h. 119.

pengasingan.²¹² 'Ali> juga membantah Abu>Hurayrah yang menganggap dirinya sebagai sahabat karib Nabi.²¹³ Lain halnya pada masa Umayyah, Abu>Hurayrah yang banyak dikecam oleh para sahabat besar Nabi, telah diangkat sebagai Gubernur Madinah oleh Mu'awiyah. Dalam kedudukannya sebagai gubernur Madinah, dia banyak mereka-reka hadis yang menyudutkan 'Ali> Mu'awiyah juga memaksa sebagian sahabat lain untuk merekayasa hadis-hadis yang dapat menyudutkan 'Ali> di antaranya adalah 'Amr bin al-'Ash, Mughirah bin Syu'bah, dan 'Urwah bin Zubair.²¹⁴ Dengan mengeksplorasi sumber-sumber klasik, Abu>Rayyah membuktikan bahwa banyak hadis yang tidak masuk akal diriwayatkan oleh Abu>Hurayrah.²¹⁵ Tekanan rejim Umayyah juga dilakukan terhadap al-Zuhri tokoh kunci pemegang otoritas keabsahan hadis pada zamannya. Al-zuhri dimanfaatkan oleh para penguasa Umayyah untuk menguatkan hadis-hadis tendensius melalui otoritas al-Zuhri.²¹⁶ Fenomena semacam ini dijadikan kesimpulan oleh para sarjana Barat bahwa hadis-hadis dari al-Zuhri tidak lain adalah hasil dari karangan sendiri yang dipesan oleh penguasa rejim Umayyah. Di samping itu metode yang digunakan al-Zuhri dalam menggabungkan laporan-laporan hanya mengikuti selernya sendiri. H.A.R Gibb menyebutkan bahwa al-Zuhri adalah orang pertama yang mengkombinasikan hadis-hadis dari berbagai sumber ke dalam narasi tunggal.²¹⁷ Realitas tersebut telah menjadi fenomena biasa di kalangan para ulama pada periode tersebut.

²¹² *Ibid*, h. 105.

²¹³ *Ibid*, h. 106.

²¹⁴ *Ibid*, h. 117.

²¹⁵ *Ibid*, h. 141.

²¹⁶ Goldziher, *Moslem*, jilid II, h. 38.

²¹⁷ Michael Lecker, "Waqidi's Account on Status of Jews of Madina a Study of Combined Report" dalam Jurnal *Near Eastern Studies*, vol. 54, no. 1 (Chicago: Chicago University Press, 1994), h. 19.

Dalam perkembangannya, para ahli hukum di masing-masing propinsi yang ditunjuk penguasa sebagai pegawai-pegawai administrasi Umayyah berusaha mengelaborasi praktek-praktek populer di masing-masing propinsi serta aturan-aturan administrasi rejim Umayyah untuk memecahkan berbagai persoalan hukum. Keputusan-keputusan mereka menjadi landasan utama dalam hukum Islam. Proses yang sistematis semacam ini, pada akhirnya, praktek populer dan keputusan administrasi Umayyah banyak ditransformasikan sebagai hukum Islam.²¹⁸ Tidak sedikit hadis bermunculan untuk mendukung pendapat-pendapat para ahli hukum dalam memutuskan persoalan hukum. Dalam banyak hal hadis-hadis mengindikasikan hasil inovasi hukum sebagai solusi persoalan pada masa Umayyah.²¹⁹ Tampaknya pemalsuan hadis merupakan hasil aktivitas yang diinisialkan kepada kelompok-kelompok ulama lokal, pandangan negara yang tidak religius ketika itu, dan meluasnya perbedaan yang diderevasikan dalam bentuk praktek-praktek yang membentuk berbagai aliran lokal.²²⁰ Tidak berlebihan jika Ahmad Amin menyimpulkan bahwa pada masa dinasti Umayyah pemalsuan hadis terjadi secara besar-besaran, sehingga menimbulkan kerusakan abadi dalam materi hadis.

Sejarah kekuasaan Umayyah mencapai titik kulminasinya berada di tangan 'Umar bin 'Abd al-'Aziz, kontrol pemerintahan telah melemah sementara perbedaan-perbedaan kecenderungan hukum sudah mengakar di masyarakat dan ketaatan terhadap aliran-aliran hukum lokal mengakibatkan terjadinya akselerasi dalam aktivitas mereka. 'Umar merubah kebijakan dengan mengembalikan nama baik 'Ali dan merintis penulisan hadis-hadis Nabi. Dia memerintahkan Abu>Bakar

²¹⁸ J. Schacht, *Origins*, h. 283.

²¹⁹ N.J. Coulson, "Correspondence" dalam jurnal *Middle Eastern Studies*, vol. 3. No. 1 (London: Frank Cass & CO. Ltd, 1966), h. 196.

²²⁰ Yasin Dutton, "Sunna", h. 2.

Ibn Hāẓm untuk mengumpulkan dan mengkodifikasi materi hadis.²²¹ Akan tetapi karya koleksi Ibn Hāẓm ini tidak dapat dijumpai pada dekade belakangan, sehingga tidak dapat dianalisis tentang isi karya tersebut apakah terdapat pendapat-pendapat pribadi masuk dalam koleksi Ibn Hāẓm.

Propaganda revolusioner Abbasiyah berhasil meruntuhkan kekuatan politik rejim Umayyah. Upaya utama rejim Abbasiyah melawan rejim Umayyah dengan menggunakan slogan bahwa kebijakan rejim Umayyah bersikap tidak agamis. Ide ini berkembang pada isu-isu dalam skala besar, dan rejim baru ini berjanji akan merealisasikan Islam secara benar. Imperium Abbasiyah mencoba menyatukan otoritas politik keagamaan di tangan penguasa dengan mengklaim bahwa penguasa adalah wakil Tuhan.²²² Namun demikian apakah rejim Abbasiyah berhasil menjalankan pemerintahan yang islamis. Secara keseluruhan Abbasiyah tampak membingungkan dan kurang mendapat dukungan umat Islam untuk menghadirkan kode hukum yang akan dideterminasikan sebagai hukum Islam. Tanpa disadari bahwa, Abbasiyah telah menciptakan problem besar yang mendorong tajamnya perbedaan agama khususnya dalam bidang hukum. Perbedaan-perbedaan hukum di beberapa kawasan telah mencapai klimaks. Suasana choas ini efeknya sangat dirasakan oleh rejim baru tersebut dan mengupayakan untuk mengatasinya secara positif. Untuk menciptakan stabilitas pemerintahan, para penguasa membatasi perbedaan hukum di berbagai devisi geografis, tampak dipermukaan intensitas tersebut semakin bertambah.

Meskipun demikian, warisan perbedaan hukum sudah menimbulkan krisis sosial di masyarakat. Sebagaimana digambarkan oleh Ibn al-Muqaffa', isu-isu perbedaan hukum telah menimbulkan berbagai konflik sosial yang berkaitan dengan pertumpahan darah dan propertis umat Islam. Keputusan hukum oleh para ahli

²²¹ Muhammad Yusuf Guraya, "Historical Background", h. 383.

²²² P. Crone and Hind, *God's*, h. 80.

hukum diwarnai oleh konflik ini dengan mendapat enforcemen dari pemerintah. Tidak ada kelompok tunggal di kalangan orang-orang Iraq dan Hijaz. Fanatisme dan saling cemooh terhadap yang lain mengantarkan mereka pada situasi yang membingungkan setiap orang tentang apa yang mereka dengar dari seorang ilmuwan (ulama).²²³ Suasana demikian, orang tidak lagi dapat membedakan tentang mana kebenaran hadis-hadis yang disampaikan oleh para ulama setempat.

Untuk memecahkan problem besar dan mengakhiri perbedaan tersebut, al-Mansur, khalifah kedua Abbasiyah meminta kepada Anas ibn Malik (w. 179 H) untuk menuliskan materi hukum yang tercecer di Madinah dan dikompilasikan ke dalam sebuah buku. Ibn Qutaybah menuturkan bahwa peristiwa tersebut terjadi pada musim Haji, setelah keduanya bertemu dan terjadi dialog, Imam Malik menyetujui permintaan al-Mansur. akan tetapi Malik menyadari akan adanya perbedaan di antara kawasan terutama di Iraq, maka dia meminta pendapat al-Mansur akan hal tersebut. Dengan menunjukkan arogansi kekuasaannya, al-Mansur menjawab bahwa dia akan memaksa mereka untuk mengikutinya dan akan menggunakan pedang jika perlu. Selanjutnya al-Mansur meminta Malik untuk menulis secepatnya dan akan dicek oleh al-Mahdi (putra al-Mansur) tahun depan untuk mengucapkan selamat.²²⁴ Hasil kompilasinya tersebut dikenal dengan *al-Muwatth'* dan diinstruksikan untuk dijadikan sebagai kitab hukum otoritatif.²²⁵ Sampai di sini tampak bahwa baik pada masa Umayyah maupun Abbasiyah menunjukkan adanya intervensi kekuasaan terhadap perkembangan hukum Islam. Secara alamiah para khalifah Abbasiyah mulai menekan para ahli hadis untuk meniadakan hadis-hadis pro-Muawiyah.

²²³ Muhammad Yangsuf Guraya, "Historical Background", h. 384.

²²⁴ *ibid*, h. 385.

²²⁵ Ahmad Hasan "Origins", h. 262. Meskipun sejarah kompilasi *al-Muwatth'* banyak direkam oleh para sejarawan awal, namun banyak terdapat berbagai macam versi tentang kapan kitab tersebut ditulis.

Adapun kompilasi *al-Muwatth'* berasal dari tiga sumber: tidak hanya memuat sabda-sabda Nabi dan otoritas berikutnya yaitu sahabat dan tabi'in (termasuk keputusan-keputusan para gubernur dan Khalifah), tetapi juga mengekspresikan praktek Madinah, dan pendapat-pendapat Malik sendiri.²²⁶ Secara metodologis karya Malik menunjukkan tidak adanya herarki terhadap sumber-sumber tersebut, berlawanan dengan tuntutan sistematisasi belakangan yang menyebabkan praktek-praktek tak dikenal mungkin diberi rujukan kepada hadis.²²⁷ Apakah independensi *ijtihad* Malik didasarkan pada pemikiran murni hukum Islam, atau dipengaruhi oleh melieu setempat. Untuk menunjukkan hipotesis tentang keterpengaruhannya kecenderungan praktek dan pemikiran lokal terhadap karya Malik adalah bahwa kecenderungan opini sudah eksis di Madinah sebelum Malik. Bagaimanapun generasi sahabat dan tabi'in lain telah banyak memberikan kontribusi bagi formasi pendapat hukum di Madinah, sehingga pada masa Malik praktek *ijtihad* yang mewariskan pendapat pemikiran bebas secara masal.²²⁸ Dengan demikian pada masa ini hadis bukanlah sumber utama dalam memutuskan hukum.

Proses di atas juga mewarnai para ahli hukum awal seperti Abu-Hanifah, Abu-Yusuf, dan al-Awza'i di wilayah yang berbeda. Abu-Hanifah misalnya, telah belajar preseden-preseden warisan dari keputusan-keputusan hukum yang menghadirkan tradisi Iraq. Bagaimanapun spirit kecenderungan tradisi Iraq dengan pemikiran

²²⁶ *Muwatth'* Malik terdiri dari 822 hadis dari Nabi sebagai lawan 898 dari yang lainnya, di antaranya 613 dari para sahabat dan 285 dari para tabi'in. *Muwatth'* edisi Shaibani berisi 429 hadis dari Nabi sebagai lawan 750 dari yang lain, 628 berasal dari para sahabat, 112 dari tabi'in, dan 10 berasal dari otoritas lain setelahnya. *Kitab al-Athar* karya Abu-Yusuf berisi 189 hadis berasal dari Nabi, 372 dari sahabat, 549 dari tabi'in. dalam teks yang tidak lengkap pada *Kitab al-Athar* karya Shaibani kita menemukan 131 hadis dari Nabi, 284 dari sahabat, 550 dari tabi'in, dan 6 dari otoritas lain setelahnya

²²⁷ Yasin Dutton, "Sunna", h. 3.

²²⁸ Ahmad Hasan, "Origin", h. 263.

bebasnya ikut mewarnai kreativitas Abu-Hanifah dalam membangun hukumnya.²²⁹ Ketika proses kristalisasi pendapat hukum di berbagai wilayah sedang belangsung, muncul tokoh lain yaitu Imam Syafi'i (w. 204 H). Dia telah mengadakan pengembaraan ke berbagai wilayah untuk belajar hadis serta mengadakan diskusi panjang dengan orang-orang Iraq dan Madinah.²³⁰ Dari pengalamannya ini, Syafi'i mulai meletakkan dasar pemikirannya tentang hukum Islam. Dia lebih menekankan otoritas hadis sebagai sandaran hukum dari pada praktek yang disepakati oleh komunitas muslim di suatu wilayah.²³¹ Untuk mengatasi kesenjangan antara idenya dengan realitas yang berkembang, dia merumuskan formulasi *qiyas* sebagai jalan alternatif dalam menentukan hukum. Upaya Syafi'i ini merupakan fase titik balik yang mengantarkan kemenangan prara ahli hadis. Volume VII pada edisi *Kitab al-Umm Shafi'i* yang berisi tentang beberapa risalah di mana Shafi'i membahas doktrin-doktrin dengan para sahabatnya: orang-orang Iraq, Madinah, dan Syiria. Secara luas sebagai mazhab-mazhab hukum lama di antara mereka saling berbeda, mereka sepakat terhadap satu hal yang esensial yang memisahkan mereka secara tajam dari Shafi'i> Sesuai dengan mazhab-mazhab lama, hadis-hadis dari Nabi sebagaimana adanya belum memiliki penolakan otoritas, hanya Shafi'i> dengan tegas di bawah pengaruh tekanan kelompok ahli hadis, secara konsisten menguatkan doktrin bahwa ketika terdapat hadis Nabi, maka tidak ada argumen lain yang

²²⁹ *Ibid*, h. 264,.

²³⁰ Pada masa Syafi'i aktivitas pengembaraan dalam mencari hadis mulai menggejala di masyarakat sebagai akibat pergeseran kecenderungan dari proses transformasi Islam lewat peneladanan ke arah transformasi verbal. Pergeseran ini terjadi sebagai konsekuensi dari adanya perbedaan tajam dari tradisi-tradisi di berbagai kawasan sebagai hasil peneladanan langsung.

²³¹ Pola penalaran Imam syafi'i yang sangat kompleks dalam menyikapi dua aliran mazhab tersebut. Imam Syafi'i dipandang seorang anggota aliran Madinah dan berjasa dalam keberhasilan Ahli Hadist dan hukum islam dengan bukti emperis yang telah di berikan oleh Syafi'i yantu kitab *Ar-Risalah* yang memuat tentang Al-Qur'an, Al-Hadist dan Usul Fiqh, walaupun pada dasarnya banyak yang membantah tentang eksistensi Usul fiqh di dalam kitab *Al-Risalah*. Wael B. Hallaq. *Melacak Akar-Akar Kontroversi Dalam Pemikiran Hukum Islam*. (Surabaya: Sribandi, 2005),126-129

benar.²³² Secara berangsur para ahli hadis menggantikan dominasi ahli hukum. Munculnya Ahmad ibn Hanbal (164-241 H) ke pentas hukum dengan karyanya *Musnad* adalah manifestasi sempurna kemenangan para ahli hadis.²³³ Fase-fase berikutnya para ulama lebih disibukkan pada upaya menghimpun hadis-hadis yang dituangkan ke dalam karya-karya mereka. Namun demikian realitas aktual hadis telah bercampur dengan perkembangan opini hukum selama kurang lebih satu setengah abad, sehingga menyulitkan bagi mereka untuk menentukan kaslian hadis. Realitas ini menuntut mereka untuk mencurahkan seluruh energi mereka guna menyaring sedemikian banyak hadis yang beredar. Penekanan terhadap jaringan transmisi hadis menjadi prioritas para ahli hadis, meskipun sistem *isnad* telah berkembang pada periode sebelumnya, seperti Ibn Ishāq (w. 151 H), Waqidi (w. 207 H), dan Ibn Sa'ad (w. 230 H), tetapi tidak lengkap dan belum sempurna sebagaimana pada generasi berikutnya. Pencantuman *isnad* secara lengkap untuk pertama kalinya terdapat dalam *Musnad* karya Ibn Hanbal dan al-Thayalisi. Jadi sistem *isnad* merupakan hasil upaya para hadis pada akhir abad kedua bahkan mungkin awal abad ketiga hijriyah.²³⁴ Intensitas aktivitas ahli hadis berkembang hingga memunculkan sistematisasi hadis dalam bentuk metodologi kritik hadis. Munculnya beberapa kompilasi hadis dalam bentuk *al-jam' al-Shahih* dari Bukhari,

²³² Joseph Schacht, *Revaluation* h. 143-154)

²³³ Ahmad ibn Hanbal menurut beberapa ulama' dikenal dengan ahli hadist bukan imam Fiqh. Akan tetapi Imam Ahmad memiliki salah satu guru dalam belajar ilmu Fiqih yang berkesan yaitu Imam Syafi'i yang dijumpainya di Baghdad. Ia pun menjadi murid Imam Syafi'i yang terpenting bahkan menjadi seorang mujtahid yang independen. Imam Ahmad mengambil hadist mursal dan Dhaif sekiranya tidak ada dalil yang menghalanginya, Menggunakan hadist semacam ini lebih utama daripada menggunakan Qiyas. Muh Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan sejarah*.grafindo. hal 125.

²³⁴ James Robson, "the *Isnad* in Muslim Tradition", dalam jurnal *Transactions*, vol. xv (Hertford: Stephen Austin & Sons, 1955), h.18. James Robson, "Ibn Ishaq's Use of *Isnad*" dalam jurnal *The John Rylands Library*, vol. 38 (Manchester: The Manchester University Press, 1955), h.450.

Muslim, Tirmizi, Nasa'i, menandai fase kemapanan ahli hadis dengan menghasilkan kitab-kitab hadis yang dianggap standar.

Disadari atau tidak, metodologisasi hukum Syafii mampu menggiring para ulama ke dalam kerangka metodologinya. Aktivitas mereka tidak lagi mengarah pada pemikiran bebas atas problem hukum, tetapi mereka disibukkan pada karya-karya sebelumnya. Setelah hadis-hadis terkodifikasi dalam bentuk kitab-kitab standar, para ahli hadis disibukkan dengan memberi komentar dan penjelasan-penjelasan (*syarh*) terhadap karya-karya yang ada. Sementara para ahli hukum hanya meneguhkan aliran-aliran sebelumnya dan hanya memberi komentar, ulasan atau bahkan hanya sekedar rangkuman terhadap karya-karya pendiri hukum yang dianut. Prinsip analog pada dasarnya tidak dapat menghasilkan hal baru dalam pemikiran apapun, karena kongklusi yang dihasilkan tidak dapat keluar dari problem sebelumnya (*tahkik al-hasil*).

B. Validitas Hadis Hukum

Perjalanan sejarah proses terbentuknya aliran-aliran hukum dan pergeseran kecenderungan terhadap disiplin hadis, memberikan gambaran jelas keterkaitan keduanya. Kitab-kitab kumpulan hadis merupakan hasil aktivitas pengembaraan para ahli hadis sebagai konsekuensi dari pergeseran kecenderungan para ulama. Mereka berupaya melacak hadis-hadis dari berbagai sumber otoritatif yang tersebar di beberapa kawasan. Pada periode pengembaraan ini peredaran hadis telah bercampur dengan berbagai pemikiran yang dihasilkan sepanjang dua abad pertama hijriyah.

Sejauh mana validitas hadis-hadis yang terhimpun pada periode ini, sementara peredaran hadis sudah sedemikian kacau di tengah masyarakat. Tampaknya harus ditinjau dari beberapa aspek yang melingkupi dalam upaya penghimpunan hadis-hadis tersebut. Pertama faktor obyektivitas para periwayat dalam mentransformasikan hadis-hadis. Sebagaimana terdapat contoh hadis yang

dimuat dalam beberapa kitab, diperkirakan muncul pada periode ini sebagai imbas dari tradisi pengembaraan.²³⁵ Jika ditinjau dari aspek sosiologis, hadis-hadis yang muncul pada periode ini lebih menggambarkan situasi yang terjadi pada aktivitas pengembaraan.

Ketika ketertarikan terhadap hadis berkembang, persediaan hadis-hadis mengimbangi kebutuhan yang dihadapi. Hal ini dapat dilihat dari hasil pengumpulan hadis pada periode pengembaraan. Ahmad ibn Hanbal, seorang ulama generasi keempat (164-241 H) telah menyeleksi hadis dari 750.000 menjadi 40.000 dalam sebuah *Musnad*. Al-Bukhari (194-256 H) dalam mengembara mencari hadis-hadis, dia berhasil mengumpulkan sekitar 600.000; tetapi ketika disusun dalam kitab *Shahihnya*, dia membuang sebagian besarnya. Secara keseluruhan dalam kitab *Shahih* terdiri dari 2.725, tetapi jika pengulangan-pengulangan dihitung, jumlahnya menjadi 4000.²³⁶ Ini lebih mengkhawatirkan untuk mengira bahwa di luar 600.000 hanya 4000 setelah diperhatikan secukupnya dapat dipercaya untuk dimasukkan.²³⁷ Abu Bakar b. Dasa melaporkan bahwa Abu Dawud telah menulis 500.000 hadis dari

²³⁵ Al-Bukhari>mencatat sabda Nabi tentang sebuah jalan menuju surga bagi siapa yang bepergian mencari ilmu (bab. *‘Ilm*, 2). Abu Dawud menyebutkan bahwa suatu hari seorang dari Madinah datang kepada Abu Darda> di Masjid Damaskus belajar darinya sebuah hadis dari Nabi untuk diriwayatkan. Lalu Abu Darda>mencatat hadis Nabi, “Jika seseorang bepergian untuk mencari ilmu, maka Tuhan akan memudahkan baginya jalan menuju surga. Para malaikat akan menurunkan sayapnya untuk memberi restu bagi siapa yang mencari ilmu, demikian halnya para penghuni langit dan bumi dan ikan-ikan di kedalaman air akan berdoa untuk memintakan ampun bagi orang yang belajar. Keunggulan orang yang mencari ilmu sebagaimana keunggulan bulan di malam hari ketika langit dipenuhi oleh planet-planet. Orang berilmu merupakan pewaris para Nabi. Para nabi tidak mewariskan dinar atau dirham, tetapi mewarisi ilmu; untuk itu, barang siapa menerima ilmu maka dia akan menerima limpahan bagian warisan tersebut. (bab. *‘Ilm*, 1). Al-Tirmidhi>menyebutkan sabda Nabi bahwa mencari ilmu sama dengan *jihad* dengan sabdanya, “Barang siapa pergi mencari ilmu akan selalu berada di jalan Allah sampai dia pulang. (bab. *‘Ilm*, 2). Dia melaporkan tentang ramalan Nabi bagi pencari ilmu, dengan sabdanya, “orang-orang akan datang kepadamu dari seluruh penjuru bumi untuk menjadi ilmuwan dalam agama, oleh karena itu ketika mereka datang terimalah dengan senang hati (bab. *‘Ilm*, 4). Hadis terakhir menggambarkan adanya unsur subyektifitas periwayat dan tendensius terhadap kredibilitas pribadi.

²³⁶ Ibn al-Salah> *‘Ulum al-hadith* (Aleppo, 1931), h. 15.

²³⁷ Akan tetapi Ibn Salah> (*loc. Cit*) memberi penghargaan terhadap Bukhari> dengan mengatakan bahwa dia telah hafal 100.000 matan hadis.

Nabi, setelah diseleksi dan dituangkan dalam kitab *Sunan*nya hanya berisi 4.800 hadis, setelah melalui berbandingan di antara hadis-hadis yang ada, hadis-hadis tersebut dapat dipercaya. Sementara Ibn S^hlah^h melaporkan bahwa Abu>Dawud mengatakan, “Saya telah membuat hadis-hadis menjadi bersih dalam kitab saya yang terdiri dari sebagian besar hadis-hadis lemah, dan di antaranya saya telah sebutkan tidak ada yang dapat dipercaya, beberapa di antaranya lebih kuat dari yang lainnya.”²³⁸

Benar atau tidak 600.000 hadis al-Bukhari>dan 500.000 hadis Abu>Dawud diambil sebagai figur-fugur yang teliti, banyak cerita mengindikasikan bahwa autantensitas ini tidak memuaskan dengan sebagian besar hadis-hadis yang mereka kumpulkan. Secara umum hal ini telah diakui bahwa banyak hadis-hadis palsu telah beredar. Jika Bukhari berharap untuk mendapatkan sesuatu dengan seleksinya yang ketat terhadap hadis-hadis, maka harus diakui bahwa realitas harapan tersebut hanya bersifat parsial. Secara konstan, perkataan-perkataan Nabi yang dikutip tidak didapatkan dalam kitab *S^hh^h* dan berapa banyak hadis-hadis yang telah dia nyatakan sebagai hadis asli adalah benar-benar sangat meragukan. Tugas Bukhari dan para koleganya berangkali telah diteruskan dalam bentuk tulisan; ketika meninggalkan hafalan, mereka harus memelihara bacaan yang benar dan penafsiran terhadap teks tertulis serta terkurung dalam batasan-batasan yang sempit.²³⁹

Para penyair telah membuat serangan-serangan kotor pada metode-metode ahli hadis. Demikian halnya kritik dilancarkan oleh siapa yang ingin mendasarkan hukum pada landasan-landasan lain. Para ahli hadis secara jelas harus mempersiapkan diri sebaik mungkin, tetapi terkadang mereka membutuhkan persediaan hadis yang cukup untuk membentuk sebuah landasan yang memadahi

²³⁸ Abu>Dawud, *Sunan*, (Cairo, 1348/1930), pendahuluan, h. 6f. *‘Ulum*, p. 38f., JA (ix), xvi, h. 502.

²³⁹D.S. Margoliouth, “On Moslem Tradition”, dalam *The Moslem World*, vol. ii. No. 2, h. 119.

bagi hukum. Tampaknya, di sini terdapat sedikit keraguan bahwa secara praktis keseluruhan tubuh hadis adalah palsu, tetapi perbedaan harus di buat antara apa yang dianggap membahayakan dan apa yang dianggap menguntungkan masyarakat. Kelompok yang mendukung hadis harus banyak menghadapi perlawanan dari kelompok-kelompok lain yang berangapan bahwa para ahli hadis sepertinya salah sebagaimana banyak kelompok lain. Dalam hal ini ahli berargumentasi bahwa mereka dibimbing oleh prinsip yang mereka ikuti dari al-Qur'an dan sunnah Nabi, dan tidak menolak materi-materi yang lebih baik (*istihṣān*), analog (*qiyās*), spekulasi (*nazhīr*), tulisan-tulisan para filosof awal, atau pandangan-pandangan para teolog skolastik pada waktu-waktu belakangan. Mereka juga telah berhati-hati untuk menggambarkan perhatian terhadap hadis-hadis yang mereka anggap lemah.²⁴⁰ Untuk itu, ahli hadis bukanlah orang yang siap menerima segalanya yang dihadirkan dalam bentuk hadis. Tetapi para ahli hadis harus mendapatkan kesulitan besar dan mencurahkan energi yang besar untuk memisahkan gandum dari sekam dan menghidangkannya dalam cara yang dapat diterima lagi. Ini menjadi sangat biasa bagi seorang yang ingin mendukung suatu pandangan pokok untuk menghidarkannya dalam bentuk hadis, tetapi hanya beberapa hadis yang diterima sebagaimana diterimanya hadis yang bersambung dengan jalur-jalur yang baik.

Kekalahan kelompok rasionalis (*ahl ra'y*) yang diwakili ahli hukum atas ahli hadis, merubah kecenderungan para ulama untuk lebih terkonsentrasi pada penelusuran keabsahan hadis dengan membangun seperangkat metodologi. Metode penentuan sebuah hadis yang riwayatkan adalah dengan kebaikan ketersambungan mata rantai para periwayat otoritatif. Meskipun tampak tidak menentu, karena tidak memberikan memberikan cara yang cukup bagi kemungkinan hadis-hadis tendensius diberi sebuah jalur para periwayat. Akan tetapi, bagi kelompok yang memiliki kebaikan komunitas, hal ini akan dapat terkontrol, sehingga metode-metode yang

²⁴⁰ Ibn Qutaibah, *Kitāb Ta'wīḍ Mukhtalif al-Ḥadīs*/(Kairo, 1326/1908), h. 103.

dikembangkan pada kritik mata rantai periwayat yang nampak pada permukaan akan menjadi sempurna dapat dipercaya. Sementara kelompok yang menentang untuk menggunakan hadis sebagai landasan Islam harus memiliki pemahaman hal tersebut yang memungkinkan untuk meraih kemenangan. Dengan demikian, bangunan metodologi para ahli hadis mampu membentengi aktivitas pemikiran bebas dari kelompok ahli hukum.

Dalam mengatasi realitas hadis yang telah mengalami pembengkakan sedemikian rupa, para ulama hadis berupaya menyeleksi sesuai dengan standar metodologi yang ada. Untuk mengilustrasikan bagaimana upaya para ahli hadis dalam membuang hadis-hadis yang mereka anggap palsu, terdapat contoh yang baik dalam karya Hakim *Al-Madkhal fi 'Ushul al-hadith*. Dia mengikuti metode kritik umum bukan pada teks hadis-hadis, tetapi orang-orang yang meriwayatkan hadis. Dia memberi sepuluh tingkatan para ahli hadis yang tidak dapat diterima.

1. Orang yang secara salah mengatributkan sabda-sabda Nabi. Dalam kaitannya dengan hal ini, dia mencantumkan beberapa orang *zindiq* yaitu orang yang membuat-buat hadis bagi tujuan memunculkan keraguan dalam pikiran masyarakat.²⁴¹

²⁴¹Dalam hal ini, dia mengatakan terdapat banyak pemalsu. Dia menyebutkan kelompok Khawarij yang telah menyesal mengakui bahwa ketika mereka menginginkan sesuatu, mereka mengembalikannya kepada hadis. Dia mengutip pengakuan Abul 'Aini, setelah dia menyesali bahwa dia dan al-Jahiz telah membuat-buat hadis dan membuatnya diterima oleh *Syaikh* di Baghdad, dengan pengecualian Ibn Abi-Shaiba yang menemukan ketidakkonsistenan dalam hal ini. Dia mengatakan bahwa suatu hari Sulaiman b. Harb menjumpai *Syaikh* sedang menangis, ketika ditanya tentang alasannya, dia menjawab bahwa dia telah lupa empat ratus hadis dan memperkenalkan hadis-hadis tersebut ke dalam salinan yang dipakai oleh para ahli hadis. Sekarang dia tidak tahu apa yang harus dilakukan. Beberapa orang yang dia beri sedikit nama, membuat-buat hadis-hadis dengan menganjurkan orang-orang untuk berbuat kebajikan; terkadang dia mengutip Yahya>b. Sa'id, "Saya tidak melihat kesalahan beberapa orang yang lebih darinya yang telah memiliki reputasi baik." Seorang yang meriwayatkan hadis pada kebaikan al-Qur'an surat demi surat dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbas ditanya di mana dia mendapatkannya ketika para periwayat 'Ikrimah tidak memiliki hadis seperti itu. Dia menjawab, "Saya melihat orang-orang menolak al-Qur'an dan mereka menyibukkan diri dengan fiqh Abu>Hanifah dan *Maghazi*>Muhammad b. Ishaq, maka saya lupa hadis ini dengan tujuan yang baik." beberapa orang membuat-buat hadis untuk mendapatkan hadiah dari para penguasa, dan yang lainnya membuat-buat hadis untuk menyesuaikan dengan keadaan-keadaan yang muncul. Tingkatan lain para pemalsu hadis adalah para penutur cerita yang belajar beberapa sanad

2. Orang yang mengambil hadis-hadis yang sudah dikenal baik dan memberinya sanad-sanad baru untuk kepentingan yang baru.
3. Para murid yang gemar meriwayatkan hadis dan mencantumkan beberapa periwayat otoritatif meskipun mereka belum lahir ketika para periwayat otoritatif tersebut meninggal. Al-Hakim mengatakan bahwa tingkatan ini begitu banyak dan dia mendapatkan dirinya salah satu di antara mereka.
4. Orang-orang yang memberikan jalur pada hadis-hadis yang dapat dipercaya dan menyandarkannya kepada para sahabat, sebagaimana jika mereka menyandarkan kepada Nabi. Tingkatan ini juga sangat banyak.
5. Orang-orang yang menelusuri hadis-hadis Nabi dan menyandarkannya hanya kepada para tabi'in.
6. Para orang saleh yang tidak pernah ambil pusing dengan kepastian hadis. Kelompok ini, mayoritas adalah para sufi dan orang-orang yang taat.²⁴²
7. Orang-orang yang mendengar hadis-hadis dari para *Syaikh* dan memberi tambahan hadis-hadis lain yang tidak pernah mereka dengar dari para *Syaikh* yang sama.
8. Orang-orang yang telah mendengar hadis-hadis dari para ulama otoritatif tetapi tidak mengalami kesulitan untuk menulis apa yang mereka dengar; oleh karena itu, ketika mereka menjelang tua dan ditanya tentang hadis-hadis, keinginan mereka untuk menunjukkan sebagai periwayat otoritatif mengharuskan mereka untuk meriwayatkan hadis-hadis dari salinan-salinan yang mereka beli, sebenarnya mereka tidak memiliki otoritas untuk meriwayatkan.
9. Orang-orang yang tidak memiliki kualifikasi kerusakan sebagai ahli hadis dan tidak mengetahui hadis-hadis mereka secara hafalan. Seorang murid mungkin

yang dipercaya yang mereka lampirkan pada hadis-hadis mereka yang luar biasa. lihat Goldziher, *Moslem.*, ii, 158.

²⁴² Orang-orang salih di atas menempati tingkatan pertama yang membuat-buat hadis; dalam kelompok ini mereka tidak hati-hati dan tidak teliti. Ibn 'Abd Rabbihi (w. 328/940), mengutip perkataan Ayyub al-Sakhtiyani> "Di antara teman-teman saya adalah ahli ibadah saya mendoakan selamat, tetapi hadis-hadis mereka tidak saya terima." *Al-Iqd al-farid* (Kairo, 1928), i, h. 266.

datang dan membacakan kepada ahli hadis tertentu yang tidak memiliki hadisnya, dan dia tidak mengkonfirmasi kepada mereka.

10. Orang-orang yang telah melakukan pengembaraan dalam mencari hadis dan mengetahui para ahli hadis, tetapi mereka kehilangan buku-buku. Oleh karena itu ketika mereka ditanya tentang hadis-hadis mereka meriwayatkannya dari buku-buku orang lain, atau dari hafalan yang tidak sempurna.

Al-Hakim sadar bahwa mungkin banyak orang tidak dapat berkenan untuk menyetujui kritik para periwayat; tetapi dia bukanlah yang pertama menggunakan hal ini. Al-Bukhari telah menulis sebuah buku tentang para ahli hadis yang lemah, demikian halnya Muslim dan al-Tirmidhi, dalam koleksi hadis-hadis mereka, menunjukkan bahwa mereka memiliki standar-standar tertentu yang memungkinkan seseorang tidak dapat diterima. Muslim dalam bab pendahulunya menjelaskan prinsip-prinsip sebagai petunjuk dan dapat memberikan peringatan dalam melawan tipe-tipe tertentu para periwayat. Dalam pembahasan ini dia tidak memiliki keraguan tentang pencantuman nama-nama orang yang dia anggap lemah atau tidak bernilai. Al-Tirmidhi setuju dengan subyek tersebut, terutama pada bab akhir dalam karyanya. Dia menjustifikasi kritik-kritik tertentu dengan latar belakang bahwa para tabi'in dan para ahli hadis lain telah menggunakan hal ini dengan tujuan memberi nasihat baik kepada umat Islam, untuk memperingatkan mereka dalam melawan para inovator, orang-orang yang hadis-hadisnya diragukan, dan orang-orang yang tidak hati-hati dan banyak kesalahan. Ini menarik untuk menunjukkan bahwa mereka memiliki kepentingan untuk mempertahankan mereka sendiri; sebuah cara untuk membahas orang-orang yang ditolak, ini menunjukkan bahwa mereka bekerja pada materi yang sudah tersedia.

Selanjutnya, studi tentang orang-orang yang terdapat dalam *isnad* telah berkembang pesat, dan kitab-kitab dengan berbagai tipe yang berkenaan dengan mereka telah dihasilkan, seperti *al-Jarh wa al-Ta'dik*. Studi ini menempati posisi yang sangat penting bagi para ahli hadis, sehingga dapat dikatakan bahwa hal ini

menjadi separoh ilmu hadis - hadis terdiri dari *isnad* dan *matn*. Kitab-kitab yang disusun berkenaan dengan para sahabat Nabi, tentang nama-nama, *kunya*, dan *laqab* para ahli hadis, tentang para ahli yang lemah, tentang ahli hadis secara umum. Sebagai tambahan, kitab-kitab yang dihasilkan berkaitan tentang para periwayat otoritatif nama-namanya terdapat dalam kumpulan-kumpulan tertentu. Ini sangat penting tidak hanya untuk mengetahui siapa yang dapat dipercaya dan siapa yang tidak, tetapi juga untuk mengetahui berbagai sebutan yang diberikan kepada mereka (terkadang mereka dibedakan kepada satu kelompok nama dan terkadang dengan yang lain), tanggal kelahiran dan wafat, maka seseorang mungkin dapat menverifikasi apakah mereka dapat bertemu orang-orang yang dipercaya untuk dikutip. Perkembangan materi biografi yang dihasilkan adalah sangat menakjubkan: *Kitab al-T̤baqat al-Kabir* karya Ibn Sa'ad (tentang para sahabat dan yang lainnya sampai pada permulaan abad ketiga); *Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-Ash̤hab*, karya Abu 'Umar b. 'Abd al-Barr (tentang para sahabat); *Al-is̤ḥāḥ fi Tamyiz al-Sh̤ḥāḥ* karya Ibn H̤ajar al-'Asqalāni (tentang para sahabat); *Al-jam' baina rijal al-sh̤ḥāḥi*, karya Ibn al-Quaisarāni (tentang orang-orang tercantum dalam *isnad* al-Bukhārī dan Muslim); *Tadhkirat al-H̤uffaz* (tentang para ahli hadis yang hidup di atas abad ke tujuh), dan *Mizan al-'Itidā*, karya al-Dhahabi (tentang para ahli hadis yang lemah); *Tahdhib al-tahdhib*, (tentang para ahli hadis secara umum), dan *Lisan al-Mizan* (didasarkan pada kitab *Mizan* karya al-Dhababi), karya al-Asqalāni Ilmu tentang periwayat ini berkembang secara pesat sebagai upaya keras para ulama hadis dalam membentengi keabsahan hadis.

Masih banyak klasifikasi dalam ilmu hadis, baik yang berkaitan dengan derajat kepercayaan, berbagai istilah teknis, tingkatan hadis, maupun tipologi kitab hadis. Akhirnya, keabsahan hadis hukum, maupun materi hukum harus didasarkan pada standar dasar di atas.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, studi tentang perkembangan materi hadis tidak dapat dipisahkan dari perkembangan hukum maupun produk pemikiran lainnya yang meliputinya. Meskipun hadis maupun *sunnah* diyakini berasal dari Nabi, namun dalam perkembangan awalnya, hadis telah banyak mengalami evolusi dan berasimilasi dengan unsur lain, khususnya perkembangan hukum. Dalam proses pembentukan hukum awal lebih menggambarkan independensi hasil pemikiran para ulama yang disesuaikan dengan realitas sosial masing-masing. Masing-masing distrik mengembangkan doktrin hukum yang berbeda dan membentuk jalan bagi komunitas di masing-masing distrik. Pengertian istilah *sunnah* merupakan tradisi yang berlaku bagi komunitas muslim. Pada periode ini, materi hadis berevolusi mengikuti perkembangan hukum. Realitas hadis menunjukkan sebagai hasil inisiatif para tokoh dalam menformulasikan hukum. Untuk mendapatkan simpati publik dan mempermudah diterimanya doktrin hukum, para tokoh mengatasnamakan berasal dari Nabi dengan menyandarkan kepada para sahabat di setiap pusat kekuasaan Islam. Hal ini dilakukan sebagai jalan untuk mendapatkan otoritas.

Kristalisasi perkembangan hukum telah membentuk berbagai aliran hukum yang tidak sedikit menimbulkan berbagai ketegangan. Sementara transformasi hadis selama satu abad tanpa disertai dengan dukungan mata rantai, sehingga pembengkakan materi hadis tidak dapat dihindarkan dan realitasnya jauh dari gambaran situasi Nabi, tetapi lebih bersifat lokal. Di tengah kekacauan pluralitas hukum, para tokoh berupaya untuk melacak hadis yang melahirkan tradisi pengembaraan. Selama periode tersebut banyak hadis lokal masuk dalam tubuh hadis pokok. Perhatian ulama telah bergeser pada materi hadis, terutama setelah kedatangan

Imam Syafi'i. Melaluinya, doktrin *sunnah* dianggap sebagai *sunnah* Nabi ketimbang tradisi komunitas muslim. Meskipun dominasi ulama hadis pada periode setelah Syafi'i, namun berbagai kitab hadis yang dihasilkan mencerminkan struktur materi hukum. Hal ini tampak aneh, jika kedudukan hadis sebagai penjelas al-Qura'an, tetapi prosentasi materi hukum dalam berbagai kitab kumpulan hadis tidak sebanding dengan prosentasi materi hukum dalam al-Qur'an.

B. Rekomendasi dan Saran

Dari hasil penelitian di atas peneliti sadar bahwa masih jauh dari ideal. Untuk itu penelitian yang berkelanjutan masih tetap dibutuhkan terutama kajian teks-teks hadis dan hukum secara metodologis dengan ditinjau dari beberapa aspek dan disiplin ilmu.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri, Quranic Commentary and Tradition*, jilid II. Chicago: Chicago University Press, 1967.
- Anderson, J.N.D. *Hukum Islam di Dunia Modern*. Surabaya: Amr Press, 1991.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- Azami, M.M. *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*. Jakarta: Putaka Firdaus, 1994.
- Al-Asyqalani, Ibn Hajar. *Tahzib al-Tahzib*, jilid XII. Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- Al-Askari, Al-Almah Sayyid al-Murtada. *Ma'alam al-Madrasatayn*, jilid III. Teheran: Mu'assasah al-Bi'sah, 1992.
- Al-Baghdadi, Al-Khatib. *al-Kifayah fi al-'Ilm al-Dirayah*. Haydarabat: Dairah al-Ma'arif al-Islamiyah, 1313.
- , *Taqyid al-'Ilm*. Kairo: Dar Ihya' al-'Arabi, 1074.
- Al-Birr, Abu'Umar Yusuf ibn 'Abd. *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadlul*, jilid I. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1975.
- , *al-Isti'ab fi asma' al-Shahabah*, jilid. II. Beirut; Dar al-Fikr, 1979.
- Brown, Daniel W. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* terj. J. Radianti & E.S. Muslim, Bandung: Mizan, 2000.
- Bukhari, Ismail. *Shahih*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Coulson, N.J. "Correspondence" dalam jurnal *Middle Eastern Studies*, vol. 3. No. 1. London: Frank Cass & CO. Ltd, 1966.
- Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Endinburg: Endinburg University Press, 1971.

- Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Al-Darimi, Abu Muhammad 'Abdullah ibn Bahran. *Sunan*, jilid II. Beirut: Dar al-Fikr, 1405.
- Dawud, Abu. *Sunan*, Cairo, 1348/1930.
- Dutton, Yasin. "Sunna, Hadith, and Madina 'Amal" dalam *Jurnal of Islamic Studies*. Vol. 4. No. 1. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Gibb, H.A.R. *Muhammadienisme*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, vol. II. London: George Allen & Unwin, 1971.
- Guraya, Muhammad Yusuf. "Historical Background of the Compilation of the Muwatta'" dalam *Islamic Studie*. vol. vii. No. 4. Islamabad: Islamic Research Institute, 1968.
- Hallaq W.B. "The Use and Abuse of Evidence the Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law" dalam *Jurnal of the Royal Asiatic Society*. London: The Society, 1990.
- Hallaq, Weal B. "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" dalam *International Jurnal of Middle East Studies*, 25. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Hasan, Ahmad. "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Islamic Studies*, vol. vii, no. 1. Islamabad: Islamic Research Institute, 1968.
- Hasan, Ahmad. "Origins of the Early Schools of Law", dalam *Islamic Studies*. Vol. ix. No. 3. Islamabad: Islamic Research Institute, 1970.
- Hasan, Ahmad. "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Jurnal Islamic Studies*. Vol. vii, no. 1 Pakistan: Islamic Research Institute, 1968.
- Hawting, G.R. "Two Citations of the Qur'an in 'Historical' Sources for Early Islam", dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge, 1993.
- Hinds, Patricia Crone and Martin. *Caliph: Relegions Authority in the First Century of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

- al-Hind, Al-Muttaki. *Kanz al-Ummal*, jilid I. Beirut: Daʿ al-Maʿarif, 1972.
- Ibn Qutaibah, *Kitāb Taʿwīḥ Mukhtalif al-Ḥadis*.|Kairo, 1326/1908.
- Ibn Saʿad, Muhammad. *al-Tabaqāt al-Kubrā* jilid III. Beirut: Daʿ al-Sādr, tth.
- Ibn Asir, *Usd al-Ghabah fi-Maʿrifat al-Shahabah*, jilid III. Kairo: Daʿ al-Kutub al-Hadisah, 1386.
- Izutsu, Toshohiko. *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qurʿan*. Yogyakarta, Tiara Wacana, 1993.
- Joesoep Souʿyb, *Orientalisme dan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Jābir ibn Abdullah, *Tazkirah al-Ḥuffaz* jilid I. Beirut: Daʿ al-Qalam, 1968.
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of the Tradition Literature; Discussions in Modern Egypt*. Leiden: 1969.
- , *Muslim Tradition Studies in Chronologi, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Khatīb, Muhammad ʿAjaḥ. *Uṣūl al-Ḥadis/ ʿUlūmuh wa Mustḥalahih*. Beirut: Daʿ al-Fikr, 1409/1889.
- , *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Beirut: Daʿ al-Fikr, 1989.
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah*. ttp: Daʿ al-Bayān, tth.
- Lecker, Michael. “Waqidi’s Accoun on Status of Jews of Madina a Study of Combined Report” dalam *Jurnal Near Eastern Studies*, vol. 54, no. 1. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- Madjid, Nurcholish. “Sejarah awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam” dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Margoliuth, D.s. “On Moslem Tradition” dalam jurnal *Molem World*, vol. VII. No. 2 (ttp: Hartford Seminary Foundation, 1912.

- Motzki, Harald. "The *Nuṣṣana* of al-Razzaq al-Sanʿānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A.H." dalam Jurnal *Near Eastern Studies* vol. 50. No. 1. Chicago: Chicago University Press, 1991.
- Al-Najasy, Abu Hasan Ahmad ibn ʿAli al-Abbas. *Rijaʾ al-Najasy*. Qum: al-Dawari, tth.
- Qardawi, Yusuf. *Memahami Sunnah*. Bandung: Mizan, 1994.
- Al-Qattan, Mannaʾ Khalil, *Mabāhis/fi-ʿUlum al-Qurʿan*. Beirut: Daʿ al-Fikr, 1978.
- Al-Razi, Abu-Hakim. *al-Jarh wa al-Taʿdīl*, jilid I. Beirut: Daʿ al-Turas al-ʿArabi, 1952.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1979.
- al-Razzaq, ʿAbd. *Tamhīd li Tarīkh al-Islāmīyah*, jilid IX. Kairo: Lajnah al-Taʿlīf wa al-Tarjamah wa al-Naṣṣ, 1966.
- , Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Robson, James. "Ibn Ishaq's Use of Isnad" dalam jurnal *The John Rylands Library*, vol. 38. Manchester: The Manchester University Press, 1955.
- , "Tradition: Invertigation and Classification" dalam Jurnal *The Muslim World*. Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1951.
- , "the *Isnad* in Muslim Tradition", dalam jurnal *Transactions*, vol. xv. Hertford: Stephen Austin & Sons, 1955.
- Sabiq, Al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, jilid. I. Kuwait: Daʿ al-Bayan, 1388/1968.
- Safiʿi, Muhammad ibn Idrīs. *Kitāb al-Umm* vol. i. Kairo: Daʿ Ihya al-Turas, 1321-1326.
- Schacht, Joseph. "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*. Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1992.

- , „Revaluation of Islamic Tradition” dalam *Jurnal of Royal Asiatic Society*. London: The Society, 1949.
- , „A Revaluation of Islamic Tradition”, dalam *Jurnal of Royal Asiatic Society*. London: The Society, 1949.
- , *An Introduction to Oslamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- , *The Origins of Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- al-Sakh̄i} Subhi, *‘Ulum al-H̄adis/ wa al-Muh̄addisun*. Beirut: Daʿ al-‘Ilm li al-Malayn̄, 1988.
- Al-Sibaʿi, Mustafa *al-Sunnah wa Makanaṭuha>fi>Tasyriʿ al-Islamy*. Damsiq: al-Maktab al-Islamy, 1978.
- Siddiqi, Zubayr, *Hadith Literature: it’s Orogen, Development, Special Feature and Criticism*. Calcutta: Calcutta University Press, 1912.
- Al-Suyut̄i, Jalal al-Din. *Tarikh al-Khulafaʿ*. Mesir: Matbaʿat al-Saʿadah, 1952.
- , *Tadrib al-Rawi*, jilid III. Madinah: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1392 H.
- Al-Syafi’i, Muhammad ibn Idris. *Kitab Risakah fi>Ushul al-Fiqh*, Beirut: Daʿ al-Fikr, 1987.
- Ubaydah, Abu> *Gharib al-H̄adis*. Haydarabat: Daʿ al-Maʿarif al-‘Usmaniyyah, 1384 H.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies, Suorces and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wensinck, A.J. “The Impotence of Tradition for the Study of Islam” dalam *Jurnal Moslem World*, vol. Xi, No. 3. 1921.
- Yusuf. Abu> *Kitab Kharraj*. Kairo: Daʿ al-Maʿarif, 1202 H.
- Yusuf, S.M. “The Sunnah as Transmission Development and Revision” dalam *Islamic Culture*, vol. XXXVII, No. 4. Haydarabat: The Islamic Culture Board, 1963.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Fi>Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*. t.tp: Maktabat al-Madani, t.th.
- Al-Zarqani, *Muwat̄ah’ Maʿik*, jilid II. Beirut: Daʿ al-Fikr, 1988.
- Abu>Zahu, *al-Hadis/wa al-Muh̄addisun*. Beirut: Daʿ al Fikr, tth.
- Al-Zahabi, Husayn. *Tafsir wa al-Mufassirun*, jilid I. Beirut: Daʿ al-Fikr, 1978.

