

**RELASI
SUNNAH & BUDAYA
DALAM KONSTRUK
FIKIH NUSANTARA
(Refleksi Kitab al-Muwattha' Malik)**

Hak cipta pada penulis
Hak penerbitan pada penerbit
Tidak boleh diproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun
Tanpa izin tertulis dari pengarang dan/atau penerbit

Kutipan Pasal 72 :

Sanksi pelanggaran Undang-undang Hak Cipta (UU No. 10 Tahun 2012)

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal (49) ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau hasil barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

**RELASI
SUNNAH & BUDAYA
DALAM KONSTRUK
FIKIH NUSANTARA
(Refleksi Kitab al-Muwattha' Malik)**

Dr. Alamsyah, M.Ag.

**Editor :
Dr. Siti Mahmudah, M.Ag**



PUSAKA MEDIA

Perpustakaan Nasional RI:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)

**RELASI SUNNAH DAN BUDAYA
DALAM KONSTRUK FIKIH NUSANTARA
(Refleksi Kitab al-Muwattha' Malik)**

Penulis:

Dr. Alamsyah, M.Ag

Editor:

Dr. Siti Mahmudah, M.Ag

Desain Cover & Layout

Pusaka Media Design

x + 211 hal : 15,5 x 23 cm

Cetakan, April 2019

ISBN: 978-623-7560-74-6

Penerbit

PUSAKA MEDIA

Anggota IKAPI

No. 008/LPU/2020

Alamat

Jl. Endro Suratmin, Pandawa Raya. No. 100

Korpri Jaya Sukarame Bandarlampung

082282148711

email : cspusakamedia@yahoo.com

Website : www.pusakamedia.com

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

Kata Pengantar

Syukur alhamdulillah dipanjatkan ke hadirat Allāh swt karena hanya atas limpahan karunia-Nya buku ini dapat ditulis dan diselesaikan dengan berbagai kekurangannya. Buku ini merupakan salah satu upaya penulis untuk berbagi pemikiran dalam upaya memahami sunnah di era moderen dan memberikan dampak pembaruan serta perubahan pada aspek kehidupan lain, seperti hukum dan sosial. Pemikiran Islam era moderen tidak boleh terputus dari kesinambungan pemikiran Islam masa lalu, agar substansi, esensi atau nilai-nilai *perennial* kebaikan terus berkembang dan memberi pencerahan.

Untuk mewujudkan tujuan tersebut maka penulis mengeksplorasi pemikiran ulama besar era masa lalu, bahkan klasik, dari era generasi ulama *tabi' tabi'in*, yaitu imam Malik ibn Anas rahimahullah. Tokoh terkenal dan jenius ini telah menulis banyak karya klasik namun terus dikaji hingga sekarang, di antaranya adalah kitab *al-Muwattha'*. Karya *masterpiece* inilah yang menjadi fokus penulis dalam menggali data, dianalisis, dicari implikasi dan relevansi agar terus memiliki makna di era industri 4.0 ini.

Penulis harus menyampaikan ungkapan terimakasih kepada para guru penulis yang telah membentuk spirit untuk terus belajar dan mengkaji. Beberapa nama mulia perlu penulis angkat di sini, antara lain KH Hasan Basri yang membuka mata penulis hingga bisa berenang di dunia literatur klasik atau seluk beluk kitab kuning. Terimakasih juga penulis haturkan kepada Prof Amin Abdullah, yang dengan filsafatnya terus menerus bersemangat tiada henti

mengetuk akal ini agar terus membaca dengan kritis dan mencari solusi atas berbagai persoalan. Ungkapan serupa tentu harus penulis berikan kepada para pembimbing dalam penulisan karya ilmiah mulai tesis hingga disertasi, yaitu Prof. Dr. H. Said Agil Husin al-Munawwar, M.A dan Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, MA, Ph.D. Ucapan terimakasih dan penghargaan juga harus disampaikan kepada Prof. Dr. KH. Moh. Mukri, M.Ag, dosen penulis yang sekarang menjadi rektor UIN Raden Intan Lampung, yang dengan inspirasi, prestasi dan diksi keilmuan dan kearifannya telah mendorong penulis untuk terus belajar dan membangun jejak-jejak kebaikan yang nyata di mana saja dan untuk semua.

Dalam kesempatan ini merupakan suatu kewajiban bagi penulis untuk menghaturkan terima kasih dan doa terbaik kepada dua orang tua penulis, yakni Ahmad Nur (ayah) dan Jamrah Nafiah (ibu) yang walau telah almarhum namun terasa terus memberi semangat sebagaimana kala hidupnya. Secara khusus di sini ucapan terima kasih penulis berikan kepada keluarga, terutama istri penulis Siti Mahmudah, dan anak-anak yaitu Nur Shofia, Maulana M. Yusuf dan Maulana M. Jawwad, dan Muhammad Faidhurrahman, yang waktu luang dalam keluarga untuk memperhatikan mereka terpaksa harus disisihkan guna menyelesaikan tulisan-tulisan seperti buku ini.

Sebenarnya masih banyak nama atau pihak yang telah membantu penulis, langsung atau tidak langsung, namun belum sempat untuk disebutkan satu persatu dalam kesempatan ini selain ucapan terima kasih dan penghargaan tinggi buat mereka. Untuk itu pula maka penulis juga menyampaikan permohonan maaf yang sedalam-dalamnya. Semoga Allah SWT senantiasa membalas jasa mereka dengan segala kebaikan di dunia dan akhirat.

Pada akhirnya penulis berharap buku kecil dan sederhana ini turut memberikan kontribusi dalam pengembangan keilmuan, bermanfaat dalam membuka kembali wawasan pentingnya kajian Islam interdisipliner, serta tentunya membawa barokah bagi semua. Ucapan permohonan maaf tentunya harus disampaikan atas segala kekurangan dan kekhilafan di dalamnya.

Bandar Lampung, 5 April 2020

Penulis

Daftar Isi

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	viii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Problematika Relasi, Syari'at, Sunnah dan Budaya	1
B. Signifikansi Kajian Sunnah dalam Teori Imam Malik	5
C. Metodologi Kajian	13
BAB II DINAMIKA KONSEP SUNNAH	20
A. Konsep Sunnah, Evolusi dan Fungsi	20
1. Konsep sunnah	20
2. Esensi sunnah nabi	23
3. Konsep sunnah yang berevolusi	25
4. Kemunculan istilah hadis dan sunnah	33
5. Membangun otentisitas sunnah	36
6. Penentangan terhadap hadis dan penulisan hadis	38
7. Sunnah sebagai contoh interpretasi al-Qur'an	38
B. Kategorisasi Sunnah di Era Klasik	41
1. Aneka posisi nabi; pemahaman <i>al-Qarāfi</i>	43
2. Otentisitas materi sunnah oleh <i>Ibn al-Qayyim al-Jauziyah</i>	45
3. Masalah sebagai prioritas syari'at menurut <i>al-Ṭūfi</i>	51
4. Menemukan substansi sunnah oleh <i>al-Syātibī</i>	52
C. Reinterpretasi Otoritas Sunnah di Era Moderen	53
1. Reformasi Berbasis Sunnah – Hadis	54
a. <i>Sunnah risalah - ghair risalah</i> oleh <i>ad-Dahlawi</i>	54
b. <i>Ijtihad berbasis sunnah</i> oleh <i>asy-Syaukani</i>	55

c. <i>Sunnah mengikat dan tidak mengikat oleh Ahmad Khan</i>	55
d. <i>Humanisasi pribadi nabi oleh Abduh</i>	56
e. <i>Sunnah tasyri'iyah –ghair tasyri'iyah oleh al-Qaradawi</i>	57
2. Reinterpretasi sunnah di tengah Perubahan sosial	65
a. <i>Muhammad sebagai manusia dan Rasul oleh Taufik Sidqi</i> ...	66
b. <i>Historisitas dan moral etis dalam sunnah; Fazlurrahman</i> ...	67
c. <i>Sunnah hanya sebagai contoh ijtihad nabi oleh Syahrur</i>	71

BAB III RELASI SUNNAH DAN BUDAYA DALAM PEMBENTUKAN

HUKUM ISLAM	88
A. Kedudukan Budaya dalam Hukum Islam	88
B. Budaya sebagai Basis Sunnah dan Syari'at	93
1. Budaya tradisi pra Islam	94
2. Tradisi-tradisi sosial	101
3. Budaya pembedaan Arab dan 'Ajam (non Arab).....	107
4. Budaya tradisi dalam peperangan	109

BAB IV SUNNAH NABI DAN BUDAYA DALAM AL-MUWATTHA'

MALIK	121
A. Biografi, Epistemologi dan Karya-Karya Imam Malik bin Anas	121
B. Metode Malik dan Ulama Malikiyah dalam Ijtihad Hukum Islam	131
C. <i>Al-Muwatthha'</i> ; Kitab Masterpiece Imam Malik	142
D. <i>'Amal Ahl al-Madinah</i> sebagai Budaya dan Sumber Hukum.....	148
E. Pengaruh kitab <i>al-Muwatthha'</i>	162

BAB V PENGEMBANGAN SYARI'AT HUMANIS, NASIONALIS DAN KULTURAL

DAN KULTURAL	165
A. Pembaruan Hukum Islam Berbasis Budaya.	165
B. Menegakkan Substansi Syari'at di Indonesia.	171
C. Syari'at Humanis-Kultural; Fikih Nusantara dan Fikih Kebinekaan	181

BAB VI PENUTUP	197
DAFTAR PUSTAKA	202
BIODATA PENULIS	209
ABSTRAK	211

BAB I

Pendahuluan

A. Problematika Relasi Syari'at, Sunnah dan Budaya

Hubungan antara sunnah nabi dan budaya atau tradisi lokal masih menjadi persoalan kontroversial sampai saat ini. Sunnah nabi merupakan sumber ajaran Islam dan unsur pembentuk Syari'at Islam yang utama setelah al-Qur'an. Sunnah nabi juga menjadi contoh ideal yang dirujuk dan diteladani oleh umat Islam dalam menjalankan segala macam aktifitas kehidupan. Posisi demikian menyebabkan Sunnah nabi berada pada posisi yang sangat dihormati. Oleh karena itu umat Islam secara umum sepakat mendudukan Sunnah nabi sebagai teladan dan contoh ideal untuk diamalkan sesuai dengan teks dan konteksnya, namun ada di kalangan muslim yang meletakkan Sunnah nabi secara berlebihan sebagai wahyu yang sakral dan suci secara totalitas sehingga implementasinya pun harus menyeluruh (*kaffah*), tekstual dan harfiyah. Setiap model pemahaman ini tentu memiliki kelebihan dan kekurangan namun harus diambil pilihan yang lebih membawa maslahat kebaikan untuk semua, termasuk dalam persoalan hubungan antara Sunnah nabi dan tradisi lokal.

Sebagian umat Islam dengan mengatasnamakan Islam murni, Islam *kaffah* dan Islam yang sudah sempurna, lalu menolak dan memvonis bid'ah terhadap berbagai tradisi lokal masyarakat muslim di berbagai belahan dunia dengan alasan tidak Islami dan tidak sesuai dengan perilaku dan kebiasaan (sunnah) Nabi, sunnah para sahabat dan sunnah-sunnah ulama salaf saleh generasi tabi'in. Dengan demikian sunnah nabi (termasuk juga sunnah sahabat dan

tabi'in) dan tradisi lokal diposisikan sebagai dua entitas yang bertentangan dan bertolak belakang. Posisi yang satu diyakini berada pada jalan yang selamat, dijadikan patron rujukan serta ukuran kebenaran hukum dalam kehidupan. Sedangkan yang lain dipandang sebagai produk manusia yang belum mendapatkan "hidayah" kebenaran, masih mengandung unsur syirik dan khurafat sehingga harus di "lurus" kan dan tunduk kepada tradisi nabi maupun masyarakat Arab yang telah di "islam" kan saat itu.

Pro dan kontra tentang posisi tradisi lokal juga terjadi dalam sejarah perkembangan hukum Islam. Ulama fikih yang bersikukuh dengan pemahaman tekstual, harfiyah dan normatif sering menolak tradisi lokal atau adat istiadat sebagai salah satu rujukan dalam penetapan hukum Islam. Namun bagi ulama fikih yang hidup di tengah masyarakat yang multikultural dan heterogen, penyerapan unsur-unsur baru seperti hukum adat ke dalam hukum Islam atau Syari'at Islam, sepanjang itu mengandung kemaslahatan, adalah suatu keharusan yang tidak dapat ditolak. Dengan demikian, tradisi adat dipandang sebagai unsur pembentuk hukum Islam atau syari'at Islam yang positif.

Syari'at Islam sebenarnya memang mengandung prinsip-prinsip kemaslahatan yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi-interpretasi ulang sehingga tidak membeku ke dalam aturan formal, penerapan, atau interpretasi baku.¹

Nabi Muhammad saw diutus dengan tugas menjelaskan ajaran-ajaran al-Qur'an kepada manusia dalam bentuk aturan kehidupan yang rinci dan lebih aplikatif. Aturan yang beliau sabdakan dan lakukan untuk ditiru umat Islam inilah yang dinamakan *Sunnah nabi*. Dalam banyak situasi, ternyata *Sunnah nabi* bertemu dengan berbagai tradisi lokal Arab yang sudah ada sejak zaman pra-Islam, misalnya antara lain adanya pengagungan terhadap Ka'bah, Nabi Ibrahim as. dan Nabi Isma'il as., penghormatan pada bulan suci Ramadān, hari Jum'at, musyawarah dan *tahkim*, perayaan aqiqah untuk menyambut kelahiran, khitan

¹ Muḥammad Sa'īd al-'Asymāwī, *Uṣūl al-Syari'ah* (Beirūt: al-Maktabah al-Syaqāfiyyah, 1412/1992), hlm. 150.

dan ritual dalam acara kematian, maupun tradisi dalam hukum bisnis jual beli, perdata-keluarga, pidana dan pemerintahan² Kedatangan Rasul saw dengan berbagai sunnahnya bukan untuk mengobrak-abrik, mengganggu atau pun memusnahkan tradisi yang ada. Sunnah nabi hadir untuk berusaha mengenali, mempelajari untuk kemudian mengakomodir tradisi lokal yang masih bisa dipertahankan dan menghilangkan tradisi yang benar-benar hanya membawa keburukan.

Berbagai proses akomodasi dan integrasi tradisi lokal ke dalam Sunnah nabi telah direkam dengan sangat baik oleh seorang ulama besar generasi tabi' tabi'in bernama Malik bin Anas (w. 174 H). Malik bin Anas atau imam Malik ini lebih terkenal lagi sebagai salah seorang ulama mujtahid mutlak pendiri mazhab Maliki yang pengikutnya sangat banyak tersebar di berbagai wilayah Islam dan sampai saat ini terus berkembang di berbagai negara. Hasil perekaman tersebut beliau tuangkan dalam sebuah kitab karya *masterpiece*-nya yang berjudul *al-Muwaththa'*. Beliau ternyata tidak saja memuat data informasi tentang Sunnah nabi tetapi juga berbagai kebiasaan masyarakat Madinah saat itu, baik yang bersumber dari Rasulullah saw maupun yang berasal dari fatwa ijihad ulama, putusan penguasa lokal, sampai kepada putusan para khalifah yang berkuasa saat itu. Berbagai tradisi masyarakat Madinah tersebut oleh Malik sering disebut sebagai *al-Sunnah* atau *al-Amr*, tetapi kebiasaan yang memang langsung dan jelas berasal dari nabi maka disebut *al-Sunnah al-Nabawiyah* atau Sunnah nabi.

Menurut Malik, berbagai tradisi Madinah tersebut merupakan hukum yang hidup dan menjadi bagian dari Sunnah juga sehingga dapat dijadikan sandaran dalam penetapan hukum. Tradisi masyarakat Madinah inilah yang kemudian oleh para fuqaha' dinamakan sebagai *'Amal Ahl al-Madinah* atau *Ijma' Ahl al-Madinah*. Bahkan dalam kasus-kasus tertentu, tradisi masyarakat Madinah ini bagi Malik lebih kuat kedudukannya sebagai dalil hukum dari pada sekedar informasi hadis yang dibawa oleh para periwayat orang

² Buku karya Khalil 'Abd al-Karim *al-Juz'ur at-Tārikhiyyah li asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 5-13.

perorang (hadis *ahad*). Oleh karena itu tidak jarang Malik menolak keberadaan hadis-hadis tertentu dan lebih mengambil kebiasaan masyarakat yang telah mentradisi di kota Madinah sebagai aturan hukum. Sebagai contoh adalah hadis tentang hak *khiyar* (meneruskan jual beli atau membatalkannya) yang berbunyi “*kedua penjual dan pembeli memiliki hak khiyar selama keduanya belum berpisah*”. Malik secara tegas menolak keberadaan hadis ini dan tidak memberlakukannya karena, menurutnya, dalam masyarakat Madinah tidak ada tradisi *khiyar* seperti ini. Beliau mengatakan “*laisat ‘indana hazihi sunnah*” yang artinya aturan ini bukanlah tradisi (*sunnah*) dalam masyarakat kita.³

Akomodasi tradisi lokal Madinah ke dalam *Sunnah* lalu dijadikan sebagai dasar penetapan hukum Islam, sebagaimana yang telah dilakukan oleh imam Malik ini, sangat menarik untuk dikaji. Kehidupan imam Malik di kota Madinah pada masa awal kejayaan pemikiran Islam serta kedudukan beliau sebagai ilmuwan hadis terdepan dan tokoh ulama *tabi’ tabi’in* yang sangat disegani, baik posisi maupun pemikiran dan fatwanya, tentu menjadi alasan pokok pentingnya mengangkat kembali gagasannya. Metode *ijtihad* dan *spirit* akomadatifnya dalam mengintegrasikan tradisi masyarakat dengan *Sunnah* nabi penting untuk dikembangkan di dunia moderen yang heterogen dan multikultural saat ini. Model dan pengalaman integrasi antara *Sunnah* nabi dan tradisi lokal, yang pernah dilakukan oleh imam Malik sebagaimana terdokumentasi dalam *al-Muwaththa’*, sangat penting dikaji dan dikembangkan dalam upaya pengembangan dan pembaharuan hukum Islam yang harmonis dengan tradisi lokal di Indonesia, seperti pembaharuan Undang-Undang Perkawinan, Kompilasi hukum Islam, peraturan tentang zakat, wakaf, dsb. Hal inilah yang melatarbelakangi pentingnya mengkaji pemikiran dan fatwa imam Malik dalam *al-Muwattha’* tentang hubungan *Sunnah* nabi dan tradisi lokal serta relevansinya dengan pengembangan dan pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

³Al-Imam Malik ibn Anas, *al-Muwaththa’* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988) h. 179.

Buku ini akan mengkaji epistemologi pemikiran yang membentuk ijtihad imam Malik bin Anas, terutama tentang *'amal ahlul madinah* atau tradisi lokal Madinah sebagai sunnah dalam hukum Islam. Refleksi pemikiran Malik tersebut juga direlevansikan dengan pengembangan hukum Islam yang substantif dan moderat di bumi Nusantara.

Sebagaimana telah digambarkan dalam latar belakang masalah, maka tujuan tulisan ini adalah untuk mengungkap realita dibalik fakta, mengidentifikasi, mendiskripsikan, memaparkan, mengurai dan menganalisa secara tajam pemikiran imam Malik tentang hubungan tradisi lokal Madinah dengan Sunnah nabi dalam membentuk sistem hukum Islam. Tujuan lainnya ialah untuk mengungkap teks sebagai produksi pemikiran yang tidak lepas dari kontek dan telah melahirkan sebuah wacana yang berkembang dalam kehidupan masyarakat. Hubungan teks dengan kekuasaan, sistem sosial, dll, pada saat produksi teks berlangsung dan implikasinya terhadap pembentukan model hukum Islam pada masanya.

Tulisan ini diharapkan dapat berkontribusi dalam mengembangkan perspektif baru dalam pengembangan, pembaharuan dan penerapan syariat Islam di mana saja, termasuk di Indonesia. Tulisan ini juga akan memiliki makna penting dalam upaya membangun hubungan syariat Islam dan tradisi lokal yang harmonis dan kontekstual, tidak lagi hanya tekstual, normatif dan radikal, sehingga terbantu hukum Islam yang lebih sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat dewasa ini dalam rangka ikut berpartisipasi mengatasi problem kemanusiaan secara universal.

B. Signifikansi Kajian Sunnah dalam Teori Malik

Pemikiran imam Malik bin Anas tentang rekonstruksi hubungan Sunnah nabi dengan tradisi lokal termasuk hal baru dalam khazanah pemikiran hukum Islam klasik. Berbagai kajian terhadap hubungan syariat Islam dan tradisi lokal telah dilakukan, baik dalam aspek pemikiran hukum maupun budayanya.

Inkulturası al-Qur'an dan tradisi lokal Arab pra-Islam telah mereproduksi budaya Arab berdasarkan world view-nya, yaitu tauhid atau monoteisme dan etika sosial atau moralitas. Tradisi-tradisi lokal Arab menjadi mediasi bagi proses reproduksi budaya. Proses reproduksi budaya al-Qur'an dimulai dengan tahapan adopsi, adaptasi, dan inovasi terhadap tradisi lokal Arab pra-Islam. Dalam pelaksanaannya proses ini berlangsung secara bertahap (*tadarrij*). Tahapan yang selanjutnya adalah sosialisasi dan internalisasi. Perpaduan antara tradisi lama dan tradisi baru ini disosialisasikan dan diinternalisasikan ke dalam institusi sosial. Dengan demikian, reproduksi budaya al-Qur'an menghasilkan produk budaya baru berupa pranata sosial hasil asimilasi antara ajaran al-Qur'an dengan tradisi lokal.⁴

Reproduksi inkulturası al-Qur'an dan tradisi lokal Arab tersebut dilanjutkan oleh Nabi saw melalui Sunnahnya sehingga makin memperkuat dialog agama dengan tradisi lokal. Ini telah menghasilkan produk budaya baru yang lebih dikenal dengan apa yang disebut dengan syariat Islam historis. Ia adalah salah satu metode yang membentuk tradisi. Hukum melihat bahwa syariat Islam adalah sistem undang-undang, padahal syariat Islam lebih universal dan lebih menyeluruh, karena syariat Islam merupakan inti yang membentuk undang-undang dan bukan undang-undang itu sendiri.⁵

Di mana saja Syariat Islam singgah, termasuk Sunnah nabi, sangat menghargai tradisi yang ada dan berkembang,⁶ karena tradisi adalah energi potensial dari sistem pengetahuan kolektif masyarakat di atas nilai-nilai yang membawa kelangsungan hidup yang berperadaban. Pada masyarakat muslim, kearifan lokal yang dimiliki oleh mereka terdokumentasi dan tertuang dengan baik dalam karya sastra klasik yang diwariskan oleh nenek moyang mereka secara

⁴Ali Sodikin, *Inkulturası al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Pelaksanaan Qisas-Diyat* (Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008), hlm. 292.

⁵Muhammad Sa'id al-'Asymāwī, *Uşūl al-Syari'ah*, hlm. 38.

⁶Syaparuddin, *Akulturası Islam dan Budaya Lokal: Memahami Nilai-nilai Kearifan Lokal Masyarakat Bugis* Makalah disampaikan dalam The 11th Annual Conference on Islamic Studies (Bangka Belitung, 10-13 Oktober 2011).

turun temurun dan memiliki kedudukan yang kuat dalam kepastakaan mereka.

Sunnah tidak melulu apa saja yang terdokumentasikan dalam Hadis (dalam hal ini tentunya : Hadis yang berkategori sahih), tetapi juga mencakup 'amal (tradisi) yang dipraktikkan penduduk Madinah secara terus menerus. Dalam Muwatta', bukan saja berisi teks-teks Hadis Rasul yang *established*, tetapi juga, bahkan lebih banyak, praktik-praktik penduduk Madinah. Lebih dari itu, teks-teks Hadis Muwatta' juga sebatas yang bersesuaian dengan 'amal Madinah. Malik berpandangan bahwa kebenaran tidak dilihat sejauh mana kesesuaiannya dengan bunyi literal teks (baik al-Qur'an maupun, terutama, Hadis), namun seberapa besar tingkat *muwafaqah*-nya dengan 'amal (tradisi) yang dipraktikkan secara terus-menerus oleh penduduk Madinah (ahl al-Madinah). Bagi Malik, teks (terutama teks Hadis), apalagi yang *established*, lebih memiliki peran ilustratif, daripada otoritatif, yang tidak lepas dari latar belakang dan seting sosio-historis yang mengitari kelahirannya.⁷ Jadi menurut pendapat ini dapat diistilahkan bahwa Hadis yang tidak sesuai dengan praktik ('amal) Madinah (tradisi Madinah) tidak bisa menjadi rujukan. Statemen ini merupakan bantahan bahwa Hadis merupakan sumber hukum satu-satunya setelah al-Qur'an, berdasarkan fakta sejarah bahwa Hadis terbukti banyak yang palsu.

Tulisan Yasin Dutton tersebut telah menguatkan posisi adanya tradisi lokal Madinah yang bisa lebih dipercaya sebagai pijakan dalam menafsirkan suatu hukum baik dari sumber al-Qur'an maupun Hadis. Hasil Tulisan Yasin Dutton dapat dijadikan metode kerangka pikir dalam mencari model rekonstruksi hubungan syariat Islam dan tradisi lokal pada era global sekarang ini.

Hal di atas juga pernah dilakukan oleh para Wali, yaitu menggunakan pendekatan kultural/budaya dalam menyebarkan dakwah Islam Islam di tanah Jawa.⁸ Islamisasi yang dilakukan oleh Wali Sanga dengan gaya lentur ajaran Islam untuk meneguhkan tradisi-tradisi setempat terutama dalam masalah mistisisme lama

⁷Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: the Qur'an, the Muwatta', and Madinan 'Amal* (London: Curzon Press, 1999).

⁸Muhammad Qomarul Huda, *Konstruksi Islam Kultural Pasca-Reformasi: Relasi Budaya dan Kuasa*. hlm. 22.

yang mempunyai persamaan dengan mistisisme Islam. Watak inilah yang kemudian menjadi faktor dominan bagi penyebaran Islam di daerah Jawa khususnya, seperti Demak, Gresik, Mataram, Cirebon dan daerah pesisir utara Jawa yang lainnya. Dalam gerakan Islamisasi yang dilakukan oleh para Wali Sembilan ini banyak menggunakan media budaya lokal yang sudah ada dengan memberikan nilai-nilai Islam secara bertahap. Sebagaimana tercatat dalam sejarah bahwa seni yang paling dominan untuk pengembangan dakwah Islamiyah oleh Wali Sembilan adalah melalui seni wayang dan gending-gending Jawa/kidung-kidung Jawa bernafaskan Islam, misalnya *Iilir-ilir*, *tandure wis semilir*. Islamisasi dengan menggunakan pendekatan budaya oleh para Wali Sembilan dan yang lain telah membuahkan hasil yang memuaskan.

Islamisasi yang tergambar pada masa masuknya Islam awal telah menunjukkan adanya hubungan yang harmonis antara Islam, syari'at Islam dan tradisi lokal yang ada. Penekanan dalam disertasi ini justru ingin menunjukkan adanya hubungan disharmonis antara Islam, syariat Islam dan tradisi lokal pada era modern yang harus direkonstruksi menjadi hubungan yang kembali harmonis.

Di Banjarmasin istilah 'Adat Badamai' merupakan produk hukum yang berasal dari inkulturasi hukum Islam dan hukum adat Banjar sebagai sarana penyelesaian sengketa yang terjadi di dalam masyarakat Banjar. Sebagai contohnya adalah Naskah Undang-undang Sultan Adam pasal 29: Tanah bekas ladang yang ditinggalkan oleh penggarapnya selama dua tahun atau lebih, kembali menjadi padang atau tanah yang tidak ada memilikinya dengan syarat tidak ada bekas-bekas tanda yang memilikinya seperti galangan atau tanggul, sungai yang digali untuk mengairi sawah itu, tanah itu kembali menjadi tanah yang tidak ada yang memiliki dan tidak boleh menuntut kalau orang lain mengerjakannya.⁹

Ketentuan ini tidak ada dalam hukum Islam (al-Qur'an maupun Hadis), ini adalah ketentuan yang berasal dari adat Banjar yang dimasukkan dalam Undang-Undang Sultan Adam dan menjadi Undang-undang Islam, karena Undang-undang tersebut

⁹Ahmadi Hasan, *Adat Badamai: Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Banjar* (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), hlm. 11.

berdasarkan hukum Islam yang berdasarkan ahlu sunnah wa al-Jama'ah. Contoh-contoh inkulturasi syariat Islam dan tradisi lokal ini akan dijadikan bukti bahwa pemahaman dan ijtihad imam Malik bin Anas tentang hubungan Islam dan tradisi lokal, dalam hal ini adalah tradisi Madinah, sangat relevan untuk diaplikasikan pada era kontemporer saat ini termasuk dalam pemabaharuan hukum Islam di Indonesia.

Dalam konsep “Pribumisasi bukan Arabisasi”, Abdurrahman Wahid atau Gus Dur meminta agar wahyu Tuhan dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya. Sehubungan dengan hal ini, ia melansir apa yang disebutnya dengan “Pribumisasi Islam” sebagai upaya melakukan “rekonsiliasi” Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal itu tidak hilang. Di sini pribumisasi dilihat sebagai kebutuhan, bukannya sebagai upaya menghindari polarisasi antara agama dan tradisi setempat. Pribumisasi juga bukan sebuah upaya mensubordinasikan Islam dengan tradisi lokal, karena dalam pribumisasi Islam harus pada sifat Islamnya. Pribumisasi Islam juga bukan semacam “jawanisasi” atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Juga bukan meninggalkan norma dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash, dengan tetap memberikan peranan kepada Uşûl Fiqh dan Qaidah Fiqh. Sedangkan sinkretisme adalah usaha memadukan teologi atau sistem kepercayaan lama, tentang sekian banyak hal yang diyakini sebagai kekuatan gaib berikut dimensi eskatologinya dengan Islam, yang lalu membentuk panteisme.¹⁰

Dari gambaran pemikiran Gus Dur tersebut disertasi ini berusaha menemukan sebuah pola baru untuk menghindari pola Arabisasi dan formulasi syariat Islam di ruang publik dan tetap menjadikan tradisi lokal sebagai tradisi yang hidup berdampingan dengan syariat Islam dengan tidak mengurangi nilai-nilai substantif

¹⁰Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

antara keduanya. Lebih mengedepankan Islam kultural dan Islam substantif demi kemaslahatan umat serta tidak menimbulkan rasa curiga bagi golongan lain.

Gerakan Islam yang memperjuangkan formalisasi syariat Islam dalam institusi negara/pemerintahan merupakan arus baru yang disebut sebagai “reproduksi Salafiyah Ideologis” di Indonesia. Gerakan ini berbeda dari corak Islam dan Islamisasi arus utama Islam di Indonesia yang cenderung lentur dan kultural sebagaimana diperankan oleh para Wali dan gerakan dakwah generasi awal. Fokus tulisan ini lebih kepada pembongkaran akar penyebab lahirnya gerakan Islam syariat dan Islam politik di Indonesia baik dari sebab musabab maupun faktor-faktor kuat yang melatarbelakanginya.¹¹ Sedangkan tulisan yang akan dilakukan ini adalah untuk mencari solusi dalam rangka merekonstruksi konstruksi yang ada dan tidak harmonis, tidak layak, dan tidak relevan lagi disebabkan oleh adanya gerakan syariat sebagai reproduksi salafiyah ideologis dimaksud. Jadi ada kesinambungan antara disertasi Headar Nashir dan disertasi yang akan saya tulis nantinya.

Kultur “jahiliyah” Arab di masa kenabian Muḥammad saw. turut mempengaruhi dan membentuk apa yang disebut sebagai syariat Islam, tidaklah kemudian mesti berubah kepada titik ekstrim yang lain menjadi suatu postulat atau definisi *a priori* bahwa “Islam adalah agama Arab”, atau “Islam adalah agama lokal (dan karena itu tidak punya relevansi universal)”. Bukan karena hal ini tidak sejalan dengan banyak kenyataan tekstual yang terkenal (yang sering menjadi slogan) seperti “*wa mā arsalnāka illa raḥmatan li al-‘alamîn*”, “*lā syarqiyyah wa lā garbiyyah*” dan “*bain al-masyrîq wa al-magrîb*”, melainkan postulat di atas tidak menjelaskan kenyataan historis bahwa banyak suku-suku bangsa di luar Arab di Afrika, Persia, Asia maupun Eropa yang bisa menjadi pemeluk teguh Islam tanpa kehilangan identitas kebangsaannya, dan bahkan mereka merasa memiliki Islam jauh melebihi kepemilikan orang Arab sendiri terhadap Islam. Terbukti, banyak ulama dan sarjana pembangun ilmu-ilmu keislaman ternama, padahal mereka bukanlah orang-

¹¹Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syari'ah: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah, 2007).

orang berkebangsaan Arab. Imam al-Bukhari, misalnya, justru dikukuhkan kebangsaannya yang bukan Arab karena keahliannya di dalam ilmu Hadis. Kota kelahirannya Bukhara menjadi terkenal ke seluruh penjuru dunia dan abadi karena dilekatkan kepadanya sebagai penulis kitab Hadis Nabi yang diakui otoritasnya. Bukankah kita tidak bisa menyebut Imam Bukhari sebagai “korban” Arabisasi atau orang yang ter-Arab-kan atau perekayasa ke-Arab-an? Demikian pula, apakah kita bisa mengatakan bahwa bermilyar-milyar manusia yang menjalankan puasa di bulan Ramadhan atau berhaji dan umrah ke Mekkah setiap tahunnya adalah orang-orang yang ter-Arab-kan, “korban” Arabisasi? Tentu saja tidak. Ada getar religiusitas yang universal di situ.¹² Dalam karyanya M. Jadul Maula telah memberi penekanan bahwa “Islam bukanlah agama lokal Arab” dan “Islam adalah agama yang diperuntukkan kepada manusia di atas muka bumi ini secara universal.”¹³

Banyak budaya yang ada di masa pra-Islam diadopsi dan dipraktikkan oleh Nabi Muhammad saw. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam lahir tidak dalam rangka menghilangkan seluruh kebudayaan yang berkembang dan dijalankan oleh masyarakat Arab pra-Islam. Nabi Muhammad saw. banyak menciptakan aturan-aturan yang melegalkan hukum adat masyarakat Arab, sehingga memberi tempat bagi praktek hukum Adat di dalam sistem hukum Islam. Signifikansi peran budaya dalam hukum Islam kemudian diteruskan oleh para penerusnya. Para sahabat mengadopsi beberapa budaya masyarakat hasil ekspansinya, demikian juga dengan para imam mazhab yang juga memposisikan budaya lokal daerahnya sebagai salah satu faktor penting dalam teori hukumnya. Dengan demikian, budaya memiliki posisi yang penting dalam sejarah hukum Islam.¹⁴ Dalam karya ini Fikria Najitama lebih menekankan tentang pembentukan hukum Islam yang khas Indonesia yang tetap menghargai tradisi dan adat istiadat yang berlaku di dalamnya. Bedanya dengan fokus tulisan yang saya ajukan adalah pada penekanan yang lebih universal dengan menghilangkan kata-kata

¹²<http://asyapradana.646702.blogspot.com/2011/05/islam-dan-transformasi-budaya-lokal.html>.

¹³www.ditpertaiss.net/!IslamBudayaLokal1.rtf.

¹⁴<http://journal.uin.ac.id/index.php/JHI/article/viewFile/207/196>.

khas Indonesia dengan maksud bahwa hasil tulisan ini bisa diberlakukan di mana saja tidak ada batasan ruang dan tempat.

Islam yang asli Indonesia adalah corak keislaman yang bergerak melalui tataran kultural, Islam bisa tegak dan dijalankan pemeluknya bukan karena telah menjadi aturan yang mengikat, atau adanya sanksi yang mengancam, namun karena Islam yang telah menjadi kebiasaan, adat-istiadat, dan kebutuhan masyarakat.¹⁵

Upaya kalangan kaum puritan dan Wahabi yang ingin mengubah wajah Islam Indonesia yang selama ini sangat menghargai dan bahkan mengadopsi kearifan-kearifan lokal yang ada sebelum Islam datang, akan mengancam karakter Islam di Indonesia dan konsekuensinya adalah merusak keutuhan Republik ini. Jadi tulisan Guntur lebih cenderung pada Islam Indonesia sedangkan tulisan saya tidak untuk difokuskan pada Islam Indonesia melainkan mengkaji Pemikiran Tokoh tentang desakralisasi syariat Islam untuk merekonstruksi hubungan syariat Islam dan tradisi lokal yang bisa diterapkan di mana saja dan kapan saja termasuk di Indonesia.

Ketika sebuah ajaran dipandang secara *normatif*, ia akan mengacu secara transendental kepada Allah sebagai pemberi wahyu. Syariat yang dibentuk berdasarkan tradisi Islam dianggap sebagai perundang-undangan yang tidak dapat diganggu-gugat, harus dilaksanakan sesuai aturan yang berlaku sejak aturan tersebut diberlakukan (pada zaman Nabi). Namun, bila ajaran tersebut dipandang secara *historis*, akan dilihat kembali secara cermat bahwa ajaran tersebut merupakan aturan yang dibutuhkan pada zamannya; ada penyesuaian antara ajaran agama Islam dengan tradisi setempat yang masih berlaku.¹⁶

Dengan begitu, setidaknya ada kesadaran historis, bahwa sebuah ajaran Islam tidak harus diterima secara tekstual berdasarkan tradisi Arab yang berlaku saat itu, karena belum tentu tradisi saat itu sama persis dengan tradisi saat ini dan terutama pada tempat dan waktu yang berbeda. Adapun hal yang tetap perlu diambil dari ajaran Islam berdasarkan historisitasnya adalah *idea-moralnya* atau pesan moral yang terdapat pada ajaran Islam

¹⁵Guntur Romli, Tulisan ini dimuat dalam Jurnal Perempuan edisi 57, Januari 2008, hlm. 57-67.

¹⁶Dimuat dalam <http://nursyahidpoenya.blogspot.com/2009/11/kritik-tradisi-islam>.

tersebut, syukur-syukur kalau tradisi tersebut masih berlaku pada masa kini dan dapat disesuaikan dengan tradisi di tempat yang lain. Dalam tulisan ini saya akan berusaha menyajikan sebuah metode terbaru sebagai solusi mendamaikan antara syariat Islam dan tradisi lokal dengan metode dialogis dalam rangka menjaga kelestarian tradisi lokal yang ada sebagai kekayaan budaya lokal yang harus terus dipertahankan keutuhannya.

Tulisan tersebut, secara khusus mengkaji pemikiran dan pemahaman Malik bin Anas tentang tradisi Madinah dan kekuatannya sebagai dalil hukum yang sangat kuat sehingga dapat mengalahkan hadis sekalipun. Kajian ini harus mendalami juga kajian tentang tradisi lokal Arab yang sangat dipengaruhi oleh corak kehidupan Arab Jāhiliyyah.

C. Metodologi Kajian

Adanya konstruksi hubungan yang tidak harmonis antara syariat Islam dan tradisi lokal yang disalahpahami, syariat Islam dianggap sakral, identik Arab, final dan murni telah melahirkan kekerasan dalam ajaran Islam perlu ditata ulang kembali demi keberlangsungan kehidupan umat manusia ke arah yang lebih baik.

Pemikiran Malik sejalan dengan inkulturasi syariat Islam dan tradisi lokal Arab pada masa awal lahirnya Islam di Kota Makkah akan dijadikan landasan pemikiran dalam rangka merekonstruksi hubungan syariat Islam dan tradisi lokal yang dianggap sudah tidak harmonis lagi.

Pada umumnya, perkembangan pemikiran dalam Islam, tidak terkecuali dalam pemahaman syariat Islam, lebih sering diwarnai pola pikir *rasionalis* yang *tekstual*. Maksudnya, pemikiran syariat Islam dalam lingkup ini lebih banyak dibangun atas dasar logika kebahasaan. Dalam disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh* misalnya lebih banyak dikaji dari aspek bahasa atau *qaidah lugawiyyah*, dan hanya sedikit menyentuh wilayah praksis-empiris. Kaidah-kaidah penggalian (*istinbat*) syariat selalu bertumpu pada persoalan lafaz yang *'am*, *khaṣ*, *muṭlaq*, *muqayyad*, dan lain-lain. Sedangkan metode penemuan syariat yang berangkat dari kebiasaan atau tradisi aktual, seperti *al-urf*, jarang digunakan. Kalau pun ada, maka lingkungannya dibatasi

dengan kaidah “sepanjang tidak bertentangan dengan aturan yang terdapat di dalam teks yang pasti”. Apa yang dimaksud dengan “aturan” di sini tidak lain merupakan pemahaman yang telah jelas berdasarkan kaidah kebahasaan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kandungan syariat Islam klasik lebih banyak berbicara dunia “ideal” dari pada mengkaji realitas manusia muslim sekarang.

Dalam upaya membangun syariat Islam yang mampu merespon tantangan modernitas, muncul dua tren kontemporer, yaitu tekstual dan konstektual atau literal dan substansial dalam memahami kandungan ajaran Islam.¹⁷ Kelompok pertama memandang kemunduran umat Islam disebabkan oleh sikap dan perilaku mereka yang telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni yang terdapat dalam al-Qur’an dan yang telah dipraktikkan Nabi saw. maupun generasi al-salaf al-salih. Kalangan ini umumnya berkeyakinan Islam pada masa Rasûl dan sahabat sebagai puncak ideal dan model yang telah final. Perkembangan Islam pada masa-masa sesudahnya, baik berupa pemikiran maupun realitas, dianggap menurun, mengalami dekadensi bahkan korup. Dengan kata lain, kehidupan era modern harus mengaca dan dikembalikan kepada era klasik yang dianggap ideal. Oleh karena itu, pembaruan syariat Islam diartikan sebagai upaya kembali kepada penerapan al-Qur’an dan al-Sunnah secara murni dan konsekuen sebagaimana yang dipraktikkan oleh Nabi saw dan sahabat pada abad ke-7 M. Pola tatbiq pada umumnya cenderung mengambil pendekatan teologis normatif dan doktriner skripturalis sehingga kurang memperhatikan aspek sosiologis-historis maupun dimensi kultural dari suatu tradisi.

Model interpretasi yang tekstual terhadap tradisi, memang merupakan karakter umum dan dominan dalam teori syariat Islam di era modern maupun era sebelumnya. Teks suatu sumber syariat lebih banyak ditafsirkan secara literal untuk mendapatkan efek yang dapat diterapkan secara langsung atas kasus-kasus yang terjadi, sedangkan ijhtihad sebagai media pembaruan memang selalu

¹⁷ Tipologi seperti ini dapat ditemukan dalam banyak tulisan tentang studi hukum Islam. Misalnya dalam sebuah buku karya Munawir Syazali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: IPHI dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995).

didengarkan namun ruang geraknya terbatas hanya pada persoalan baru atau lama yang belum diatur secara definitif dalam naş al-Qur'an atau al-Sunnah. Oleh karena itu, perubahan-perubahan tertentu memang dilakukan namun lebih bersifat parsial-partikular sehingga tidak banyak beranjak dari pola pikir abad tengah. Pola penafsiran dengan tren seperti ini, dalam perjalanan aplikasinya, tentu cenderung monolitik dan tidak banyak mengalami pergeseran yang dinamis.

Sementara pola tajdid pada kelompok kedua cenderung mengambil pendekatan kontekstual yang empiris dan induktif. Oleh karena dalam memahami suatu teks tidak terikat secara harfiah melainkan lebih mendekatinya secara rasional- kontekstual maka mereka juga dikenal sebagai pemikir Muslim liberal. Mereka meninggalkan prinsip-prinsip syariat yang telah dikembangkan oleh fuqaha' klasik tradisional. Teks wahyu oleh mereka dipahami secara tekstual dan kontekstual sehingga penafsirannya tidak literal melainkan lebih kepada semangat dan tujuan yang ada di balik bahasa khusus dari teks-teks wahyu tersebut. Pembaruan atau ijtihad bagi mereka tidak terbatas pada masalah yang belum diatur dalam al-Qur'an atau al-Sunnah, tetapi juga dapat dilakukan terhadap ketentuan-ketentuan naş yang telah pasti dan tegas (*qaṭ'i*) dalam keduanya. Substansi persoalan maupun solusi yang diberikan oleh teks al-Qur'an dan al-Sunnah selalu dapat diberikan penafsiran ulang sejalan dengan tantangan situasi dan kondisi yang terus muncul.

Pemahaman teks dalam model kedua memang lebih filosofis dengan kajian mendalam, karena teks tidak dipahami secara taken for granted yang dapat diterapkan dalam segala sisi dan lokasi kehidupan. Walaupun demikian, gerak pemahaman seperti ini lebih fleksibel dan dinamis serta kondusif dengan realitas umat Islam.

Sebagaimana dinyatakan Wael B. Hallaq, puncak keberhasilan suatu metodologi syariat yang ditawarkan tidak hanya bergantung kepada integritas intelektual dan tingkat kecerdasan dalam berteori, tetapi juga pada kemungkinan diaplikasikannya metodologi tersebut

dalam konteks sosial.¹⁸ Ini menunjukkan bahwa teori yang baik adalah yang relevan dengan konteks yang ada.

Tipologi pembaruan syariat Islam seperti dikemukakan di atas dapat dijadikan landasan untuk menilai kelebihan dan keterbatasan konsep pemahaman syariat Islam yang ditawarkan oleh seorang tokoh pada saat ini. Dengan kerangka teori seperti di atas dapat pula dipilih bentuk pemahaman terhadap permasalahan syariat yang tepat di era modern serta bagaimana mengaplikasikannya dalam kerangka membangun hubungan syariat Islam dan tradisi lokal yang harmonis dan relevan pada era kontemporer.

Buku ini disusun berdasarkan hasil penelitian yang cukup mendalam dan serius. Metode yang digunakan dalam penelitian ini bertujuan untuk menjawab tiga permasalahan yang paling mendasar. Permasalahan-permasalahan tersebut meliputi; asal usul sumber data yang akan diperoleh, metode pengumpulan data yang telah dilakukan dalam penelitianitu sendiri, dan mengkaji metode yang akan dilakukan dalam menganalisis data yang sudah diperoleh tersebut. Uraian lebih jauh tentang metode kajian dalam buku ini dijelaskan lebih dalam dalam buku ini.

Kajian dalam buku ini menggunakan penelitian kualitatif, yaitu mengkaji sebuah pemikiran tokoh terhadap konsep syariat Islam dan hubungannya dengan tradisi lokal untuk melahirkan perspektif baru dalam merancang sebuah rekonstruksi syariat Islam yang lebih relevan dengan kehidupan kemanusiaan pada era kekinian dan dapat menampilkan model syariat Islam di ruang publik yang sesuai dengan konsep bahasa publik. Penelitian ini termasuk jenis riset kepustakaan (*library research*). Artinya data dan bahan kajian yang dipergunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan, buku-buku yang ditulis langsung oleh tokoh, buku-buku yang terkait dengan topik kajian, ensiklopedi, jurnal, majalah dan surat kabar.

Sedangkan sifat penelitian yang digunakan adalah bersifat analisis wacana kritis, artinya mencari makna di balik makna serta memberikan analisa dan kritis secara langsung pada setiap data yang diperoleh baik dari sumber primer dan skunder,

¹⁸Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiḥ* (Australia: Cambridge University Press, 1977), hlm. 254.

mengklasifikasi dan mengidentifikasi data-data tersebut berdasar pada subjek-subjek pokok untuk dianalisa secara lebih tajam berdasarkan teori yang akan digunakan dalam penelitian ini secara sistematis dan kritis. Inilah ciri khas dari penelitian kualitatif.

Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah pendekatan historis dalam mengamati beberapa praktek keagamaan di atas. Pendekatan historis sangat dibutuhkan guna menangkap apa yang ada dibalik sesuatu dari sistem-sistem keagamaan itu. Karena pendekatan historis dapat menggambarkan sesuatu dari praktek-praktek yang diteliti dan gagasan-gagasan para pemeluk agama, dari suatu proses sosial yang terstruktur, dan dapat pengakuan dari pemeluk-pemeluknya, sehingga ditemukan analisis tentang bagaimana makna dan penampakan keagamaan sebagaimana yang dipahami dan dipraktikkan oleh para pemeluknya. Sebab, jika dikaji secara mendalam, ternyata ajaran Islam yang ada di permukaan bumi ini tidak ada yang benar-benar *self-sufficient* dan benar-benar murni.

Sepanjang sejarah, keberagaman senantiasa mengalami dialektika antara diri dan lingkungan. Setiap manusia, seorang puritan sekalipun, pasti pernah mengalami proses menyerap apa yang ada di luar dirinya. Sulit dipahami bila ada orang yang mengklaim dirinya telah beragama secara "murni", dalam pengertian tidak dipengaruhi kondisi lingkungannya. Klaim sekelompok muslim yang berupaya menolak TBC (*taqlid, bid'ah, hurafat*) banyak tidak selalu benar dalam kenyataannya. Tidak ada ada manusia sosial yang benar-benar lepas dari proses *taqlid*, sebagaimana tidak ada manusia yang benar-benar lepas dari proses perubahan dan inovasi.

Pendekatan historis akan dapat menyingkap pemikiran Imam Malik bin Anas membaca dan menyikapi realitas yang ada pada masa itu yang kemudian akan ditarik sampai ke zaman sekarang sebagai sebuah solusi yang ditawarkan dalam memecahkan persoalan seputar syariat Islam dan tradisi lokal. Beberapa pendekatan tersebut digunakan untuk memperoleh pemahaman yang lebih kompleks terhadap hubungan antar subjek yang mejadi pokok penelitian, sehingga akan diperoleh pemahaman yang utuh dalam simpulan akhir penelitian disertasi ini.

Fokus kajian ini lebih ditekankan pada persoalan rekonstruksi hubungan syariat Islam dan tradisi lokal setelah melihat realitas sejarah diturunkannya syariat Islam pada masa Jāhiliyyah dalam situasi tradisi lokal Arab yang mapan dalam pandangan Malik bin Anas. Oleh karena itu sumber data yang digunakan dalam tulisan ini adalah tulisan-tulisan yang berkaitan dengan objek kajian. Data tersebut kemudian ditempatkan sebagai data primer. Di samping itu juga digunakan data lain berupa penelitian-penelitian yang dilakukan tokoh lain atas pemikiran Malik bin Anas yang akan ditempatkan sebagai sumber sekunder, serta data lain yang ada relevansinya dengan objek kajian dalam penelitian ini sebagai data penunjang.

Sumber data dalam penelitian ini yang bersifat primer maupun sekunder. Semua karya yang ditulis langsung oleh Malik bin Anas yang memuat tema kajian ditempatkan sebagai sumber primer. Sedangkan sumber sekunder adalah karya-karya yang terkait dengan kajian dari surat kabar, majalah, jurnal, berita-berita, komentar-komentar dan artikel-artikel.

Metode analisa data yang akan digunakan dalam penelitian ini disesuaikan dengan subjek penelitian, yaitu rekonstruksi syariat Islam; Pemikiran Malik bin Anas; dan hubungan syariat Islam dan tradisi lokal yang akan dikaji berdasarkan teori analitis wacana kritis. Maksudnya adalah bahwa analisis ini bertujuan mengungkap peran praktik kewacanaan dalam upaya melestarikan dunia sosial yang melibatkan hubungan kekuasaan yang tidak sepadan. Tujuannya agar bisa memberi kontribusi kepada perubahan sosial di sepanjang garis hubungan kekuasaan dalam proses komunikasi dan masyarakat secara umum. Lebih fokusnya analisa wacana kritis bertujuan kritis yang positif untuk merubah kehidupan manusia ke arah yang lebih baik.

Dalam proses kerjanya, data penelitian yang tersedia akan dianalisa secara kritis dan bertahap bersamaan dengan pengumpulan datanya dengan teori tersebut di atas dan melalui pendekatan historis. Jadi analisa data dalam penelitian ini dilakukan secara analitis kualitatif kritis bersamaan dengan pengumpulan data

sejak awal yang diperoleh melalui data kepustakaan dan diperluas dengan imajinasi kreatif dari penulis.

Pembahasan dalam tulisan ini akan dibuat dengan alur sistematika yang disusun berdasar imajinasi kreatif model kerangka berpikir segitiga, yaitu dimulai dari landasan yang umum sampai pada pokok tulisan. Sistematika buku ini diemaborasi kepada lima bab pokok dalam buku ini.

Bab pertama berisi tentang pendahuluan, terdiri dari : latar belakang masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan tulisan, telaah pustaka, kerangka teori, dan sistematika pembahasan. Bab ini merupakan kerangka awal arah dan fokus tulisan yang dilakukan, dengan mengemukakan dasar pentingnya masalah ini diteliti secara mendalam. Bab ini merupakan kunci pembuka bagi pembahasan pada bab-bab berikutnya.

Bab kedua sebagai landasan teori memaparkan konsep Sunnah nabi, tradisi lokal, Kedudukan tradisi dalam hukum Islam dan sebagai sumber hukum, serta persoalan tradisi dalam dunia moderen. Tujuannya adalah mencari sisi yang berbeda dengan pendapat yang ada selama ini tentang konsep syariat Islam dan tradisi lokal. Bab ketiga membahas tentang metode tulisan yang digunakan. Dalam bab ini akan diuraikan tentang jenis tulisan dan pendekatan, sumber data primer dan skunder, alat pengumpul data serta metode analisis data.

Bab keempat memuat penyajian data dan analisis data. Isinya kajian tentang biografi, karya dan metode pemikiran Malik bin Anas tentang Sunnah nabi, amal ahlul Madinah, sejarah kehidupannya, pandangannya tentang sunnah dan hadis, serta deskripsi kitab *al-Muwaththa'*, serta relevansi pemikiran Malik bin Anas dengan pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Bab kelima adalah penutup yang berisi kesimpulan atas hasil-hasil pembahasan sebelumnya. Kesimpulan ini merupakan jawaban terhadap berbagai pertanyaan yang diajukan dalam rumusan masalah sebelumnya dari tulisan ini.

BAB II

Dinamika Sunnah

A. Konsep Sunnah, Evolusi dan Fungsi

1. Konsep sunnah

Sunnah merupakan kata benda. Secara bahasa sunnah berarti jalan setapak, perilaku, praktik, tindak tanduk, atau tingkah laku.¹⁹ Istilah Sunnah dengan pengertian seperti ini juga mengandung arti praktek normatif atau model perilaku, baik yang terpuji maupun yang tercela, baik dari individu atau kelompok atau masyarakat tertentu. Sunnah merupakan.

الطَّرِيقَةُ بِقَعْدَةِ مُحَمَّدٍ كَمَا نَتُّ أَوْ مَذْمُومَةٌ

Artinya “jalan atau tradisi kebiasaan, baik terpuji atau tercela.”

Dalam sebuah hadis riwayat imam Muslim dan lainnya disebutkan secara tertulis istilah sunnah yang berarti adalah kebiasaan atau budaya. Pengertian *sunnah* yang bersifat umum ini misalnya ditemukan dalam sebuah hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dan lainnya, dari Jarīr ibn ‘Abdullah yang berbunyi:

¹⁹Ahmad Ḥasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), h. 8.

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ
 وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَمِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أُوزَارِهِمْ
 شَيْءٌ

Artinya: “Barang siapa membuat sebuah Sunnah yang baik dalam Islam maka ia akan memperoleh pahala Sunnah tersebut serta pahala orang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya, tanpa mengurangi pahala orang-orang itu sedikit pun. Barang siapa membuat sebuah Sunnah yang buruk dalam Islam maka ia akan menerima dosanya dan dosa orang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya, tanpa mengurangi dosa orang-orang itu sedikit pun”.²⁰

Banyak penyebutan istilah sunnah dalam al-Qur’an. Setidaknya ditemukan enam belas kali pengulangan kata Sunnah atau kata lain yang memiliki satu akar kata dengannya dalam al-Qur’an. Pemakaian kata Sunnah tersebut terutama digunakan dalam dua konteks, namun sedikitpun tidak terkait dengan Sunnah Nabi, yaitu (1) sebagai *Sunnah al-Awwalīn* berupa peringatan agar mengindahkan “Sunnah-Sunnah” orang-orang terdahulu, misalnya yang terdapat dalam Q.S. al-Nisā’ ayat 26, Q.S. al-Anfāl ayat 38, dan (2) sebagai pola-pola perlakuan Allāh atas manusia yang dalam al-Qur’an disebut *Sunnat Allāh*, misalnya terdapat dalam Q.S. al-Ahzāb ayat 62, dan Q. S. al-Mukmin ayat 85.

Dalam al-Qur’ān sering digambarkan tentang ucapan mereka dengan ungkapan “*wā wajdnā ‘alaihi ābānā*”.²¹ Tradisi ini diikuti dengan ketat karena dianggap sebagai norma. Dalam konteks ini seorang penyair Arab jahiliyah yang terkenal pernah mengatakan dalam karya populer bernama *al-Mu’allaqāt al-Sab’ah* mengatakan, “*min ma’syarīn lahum abuhum walikulli qaumin sunnatun waimamuha*.” Artinya, di antara kelompok itu ada yang telah

²⁰ Muslim ibn Hajjāj al-Qusyairī, selanjutnya disingkat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Semarang: penerbit Nur Asia, tt), juz I, bab zakat no.69. Abū Abdillāh Ahmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Ahmad ibn Ḥanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1978), juz iv, h. 357.

²¹Ungkapan seperti ini terdapat misalnya dalam Q.S. al-Māidah: 107 dan al-A’rāf: 27.

dibuatkan tradisi oleh nenek moyang mereka, dan setiap kaum ada tradisi dan pemimpinnya.

Syair di atas menggambarkan bahwa istilah sunnah telah lama berakar dalam tradisi Arab. Setiap suku dari berbagai suku Arab memiliki sunnah sendiri-sendiri. Sunnah tersebut tidak lain adalah budaya tradisi yang terbangun lama dan berevolusi dalam suku tersebut.

Dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam ini, tindakan pemutusan adat istiadat lama dan praktek yang telah mapan dianggap sebagai hal tercela. Penyimpangan atau keterputusan Sunnah dikenal sebagai bid'ah (*inovasi*). Dalam pengertian demikian maka bid'ah merupakan anti tesis atau lawan dari Sunnah.²²

Oleh karena bersifat mengikat, maka istilah Sunnah selalu mengandung unsur normatif, baik ketika digunakan dalam pengertian praktek tradisi maupun perilaku individu. Dalam literatur keislaman masa awal banyak ditemukan ilustrasi yang menunjukkan kenormatifan nilai Sunnah ini. Sebagai contoh misalnya tindakan Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrāhīm (wafat 182 H) yang pernah memperingatkan khalifah agar menghidupkan kembali Sunnah dari orang-orang yang berbudi, karena menurutnya tindakan tersebut merupakan suatu kebajikan yang abadi dan tidak pernah lenyap.

Pengertian Sunnah sebagai tradisi yang telah mengakar dan sebagai sumber penting dari Islam terus berlanjut dalam kehidupan umat Islam pasca Nabi Saw. Misalnya khalifah 'Umar ketika mengangkat beberapa gubernur di beberapa daerah berkata pada mereka agar mengajarkan agama dan Sunnah Nabi kepada mereka, atau memanfaatkan Sunnah yang telah berlaku mapan dalam masyarakat.²³ Sunnah yang dimaksud dalam instruksi 'Umar ini tidak

²² Ulama ḥadīṣ (tradisionis) menggunakan istilah sunnah sebagai lawan dari bid'ah dengan berdasarkan kepada beberapa sabda Nabi SAW, anantara lain “*Barang siapa membuat sesuatu yang baru dalam urusan agama kami maka itu tertolak*”. Lihat; Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1983), juz I, h. 17. Oleh karena itu, seseorang dikatakan sebagai “*pengikut sunnah*” jika ia melakukan praktek-praktek keagamaan yang sesuai dengan yang dilakukan oleh Nabi SAW, sebaliknya seseorang dikatakan “*pelaku bid'ah*” jika ia melakukan atau membuat sesuatu yang tidak ada contohnya dari Beliau.

²³ Abū Yūsuf, *op cit*, h. 14. Lihat pula Muḥammad Muṣṭafa al-A'ẓāmi, *Dirāsāt fi al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi*, alih bahasa Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994) h. 33-4. Lihat juga; Minhaji, *op cit*, h. 17-29.

lain adalah tradisi yang telah mengakar dalam masyarakat sebelum Islam masuk ke daerah tersebut.²⁴

Sunnah menurut istilah *muhadditsin* (ahli-ahli hadits) ialah segala yang dinukilkan dari Nabi SAW., baik berupa perkataan, perbuatan, maupun berupa taqrir, pengajaran, sifat, kelakuan, perjalanan hidup, baik yang demikian itu sebelum Nabi SAW., dibangkitkan menjadi Rasul, maupun sesudahnya.

Di lain pihak, ulama usul fikih memberikan definisi sunnah adalah "segala yang dinukilkan dari Nabi Muhammad saw baik berupa perkataan, perbuatan maupun taqrirnya yang ada sangkut pautnya dengan hukum".

2. Esensi Sunnah nabi

Jika dikaji dengan mendalam, sebenarnya antara hadis dan sunnah ada perbedaan, demikian pula antara Hadis Nabi dan Sunnah Nabi. Hadis Nabi merupakan berita atau informasi atau cerita tentang Nabi saw, sedangkan Sunnah Nabi merupakan ajaran-ajaran Nabi saw yang terkandung dan dapat digali dari dalam informasi hadis tersebut. Selain itu, Sunnah Nabi merupakan ajaran-ajaran Nabi saw yang bersifat esensial, substansial, prinsipil dan pokok, bukan tentang prilaku atau tampilan beliau sehari-hari yang bersifat praktis dan lahiriah.

Oleh karena itu, sunnah nabi dalam makan dan minum adalah bukan hanya tata cara makan dengan tiga jari, makan bersama ramai-ramai dalam satu pring besar (nampan), bukan hanya soal makan korma atau minum susu kambing, apalagi minum air kencing onta seperti yang dilakukan sebagian sahabat, atau prilaku lainnya yang sering dinyatakan secara harfiyah dalam teks hadis. Sesungguhnya sunnah yang diajarkan oleh Nabi dalam makan minum adalah nilai-nilai prinsip dalam makan minum itu sendiri, yaitu makan makanan yang halal, yang diperoleh dengan cara yang baik, hidup sederhana, sopan, makan makanan yang sehat dan bergizi, tidak rakus, tidak sombong, dan bersikap serta berperilaku sesuai tradisi di mana seseorang hidup. Jadi sunnah nabi dalam

²⁴*Ibid*, h. 29.

makan dan minum bukan pada tiga jarinya, makan pakai jari atau sendok, soal berdiri atau duduknya, tangan kanan atau kirinya, dan semisalnya, tetapi pada sikap dan keyakinan untuk mewujudkan nilai esensial dan prinsipil dalam makan dan minum. Dengan demikian, siapapun yang melakukan makan dan minum dengan cara yang baik, dari sumber yang halal, gaya hidup sederhana, tidak mengambil hak milik orang lain, bertujuan untuk kesehatan, beribadah dan menolong orang lain, maka maka berarti dia mengikuti dan telah mengamalkan Sunnah Nabi.

Kesalahan juga terjadi ketika memahami sunnah nabi dalam berpakaian dan berpenampilan. Sebagian kalangan muslim hanya memperhatikan gaya nabi secara lahiriah atau budaya Arab puluhan abad lalu. Atas dasar pemahaman tekstual ini maka dikatakan bahwa orang yang mengamalkan sunnah nabi dalam berpakaian adalah orang yang sehari-harinya selalu bergamis, atau memakai jubah ala Arab, pakaian harus berwarna putih, memakai celana atau kain sarung harus di atas mata kaki. Orang-orang seperti ini lalu mengatakan bahwa penampilan fisik secara lahiriah harus berjenggot, tidak berkumis, harus bercelak mata, dan sebagainya. Dengan pemahaman tekstual demikian lalu ada yang menuding orang lain yang berbaju kemeja sebagai orang yang tidak mengamalkan sunnah, yang bercelana atau bersarung panjang sampai di bawah mata kaki sebagai orang yang melanggar sunnah, dan sebagainya.

Masalah sunnah tentang cara berpakaian ini harus dibaca dengan hati-hati. Hadis-hadis nabi tentang itu jugdan dalam bua mesti dipahami secara komprehensif lengkap dengan latar belakang kemunculannya. Dalam teks dalam hadis memang dinyatakan bahwa nabi pernah mengatakan bahwa “barang siapa memanjangkan kainnya sampai melebihi mata kaki karena sombong maka akan masuk neraka”. Dalam hadis memang diceritakan bahwa nabi memakai gamis dan bersorban. Namun hadis-hadis tersebut harus dipahami latar belakang kemunculannya, sebab-sebab atau ‘*illat* ditetapkannya, serta konteks budayanya. Sebab yang mendasari larangan memanjangkan kain atau celanan di bawah mata kaki dalam hadis tersebut adalah sikap sombong, takabbur dan pamer kekayaan.

Artinya jika seseorang memakai kain di bawah mata kaki karena tradisi atau kebiasaan saja, maka hal itu tidak masalah, dan itu sudah sesuai dengan sunnah. Sebaliknya orang yang memakai celana atau kain di atas mata kaki tetapi niatnya pamer agar dinilai “sesuai sunnah”, atau dalam hatinya menuding orang lain melanggar sunnah dan mengklaim dirinya sebagai terbaik dan sesuai sunnah, maka orang-orang yang memakai kain atau celana seperti inilah yang melanggar sunnah.

Demikian pula sunnah nabi tentang pekerjaan. Ada sebagian kalangan yang mengklaim bahwa sunnah nabi dalam bekerja adalah dengan menjadi pedagang, atau menggembala domba, berjualan alat-alat kematian, berdagang minyak harum, menjual kitab-kitab agama, atau berdakwah dengan cara mengajar agama di masjid-masjid. Pemahaman ini adalah salah karena hanya melihat sunnah dari bentuk fisik lahiriah atau melihat sunnah hanya dengan memahamai kitab-kitab hadis secara tekstual harfiah. Sunnah nabi bukan pada tampilan lahiriah tetapi pada esensi atau inti yang diajarkan oleh nabi dalam berbagai pekerjaan tersebut. Sunnah nabi dalam bekerja adalah bekerja apa saja secara halal dan baik, yang bisa menolong orang lain. Dengan demikian, semua pekerjaan yang baik dan bermanfaat, baik di perkebunan, lautan, kantor, pasar, pabrik, berjualan makanan di jalanan, pekerjaan dari rumah, dan sebagainya, yang dilakukan dengan baik, jujur, memiliki kinerja tinggi, tidak menipu, tidak merugikan orang lain, dan lain-lain, maka semua itu adalah sudah mengamalkan sunnah nabi.

3. Konsep sunnah yang berevolusi

Evolusi adalah perubahan sesuatu secara dinamis dalam jangka waktu yang lama. Konsep sunnah mengalami perubahan yang lama hingga sampai kepada hadis seperti sekarang ini.

Dalam doktrin hukum Islam, istilah Sunnah biasanya digunakan untuk menunjukkan praktek normatif yang telah dicontohkan oleh Rasulullah, dan ini biasa dinamakan sebagai Sunnah Nabi atau disingkat sebagai *al-Sunnah*.

Dalam studi historis perkembangan hukum Islam terlihat perkembangan konsep Sunnah yang dinamis dan evolusi. Pada masa awal Islam, ketika Rasul Saw masih hidup, Sunnah juga untuk menunjukkan kesesuaian tindakan para sahabat dengan tindakan Rasul. Segala perkataan dan perbuatan Rasul merupakan hukum yang menjadi pedoman bagi kelurusan segala tindakan mereka.

Ketika Rasul Saw wafat, ruang lingkup Sunnah mengalami perkembangan baru. Perilaku dan pendapat para sahabat lambat laun dipandang sebagai contoh ideal atau Sunnah pula oleh generasi berikutnya.²⁵ Perkembangan ini memperluas ruang lingkup Sunnah dan telah memberikan satu kandungan baru ke dalamnya. Sebagai contoh yang jelas dari evolusi awal ruang lingkup Sunnah ini adalah tindakan ‘Umar ibn al-Khaththāb yang menetapkan hukuman cambuk 100 kali atau 80 kali atas peminum minuman keras (*khamar*). Padahal di masa Rasul mereka dijatuhi hukuman cambuk sebanyak 40 kali. Tindakan ‘Umar seperti di atas oleh umat Islam pada masanya juga dijadikan sebagai Sunnah. Untuk menanggapi, maka ‘Amr ibn al-‘Āsh datang dan bertanya: “jika Engkau memperkenalkan hukuman seperti ini kepada gubernurmu, maka hal ini menjadi sesuatu yang berlebihan bagi mereka dan akan menjadi Sunnah pada masa-masa yang akan datang”.

‘Amr ibn al-‘Ash juga dalam sebuah riwayat atau informasi pernah menyatakan, “*innakum ayyuhar rahthu aimmatun yaqtadi bikum an-nass wallaahi lau fa’altuha lakanat sunnatan.*”²⁶ Artinya: Sesungguhnya kalian wahai kaum adalah para pemimpin yang diikuti. Demi Allāh jika Engkau melakukannya maka pasti akan menjadi kebiasaan (Sunnah).

Pernyataan ‘Amr ibn al-‘Ash ini membuktikan bahwa sunnah pada awalnya bukan hanya sunnah dari nabi atau sahabat, tetapi dari para tokoh-tokoh. ‘Amr ingin mengingatkan bahwa perilaku atau keputusan yang dibuat oleh orang-orang penting akan menjadi teladan masyarakat. Ketika teladan itu menjadi kebiasaan atau

²⁵Ahmad Ḥasan, *op cit*, h. 83.

²⁶Ḥassan, *op cit*, h. 83, Abū Yūsuf, *op cit*: 66, Mālik ibn Anas dalam *al-Muwattā’* ditahqiq oleh Muḥammad Fu’ād Abd al Bāqī (Mesir: Dār al-Sya’b, tt), h. 50 dan 326.

budaya masyarakat maka itu sudah menjadi sunnah yang berpengaruh bagi generasi sesudahnya.

Persamaan Sunnah lain dengan Sunnah Nabi tercermin dalam sikap beberapa sahabat Nabi ketika mempertahankan aturan-aturan hukum yang mereka anut dari kritikan kelompok lain yang berbeda paham. Menjelang kematiannya, 'Umar diriwayatkan pernah berpesan kepada kaum muslimin untuk merujuk kepada beberapa sumber yang harus dijadikan pedoman, yaitu "*al-Qur'ān, orang-orang muslim yang hijrah ke Madinah bersama Rasul (Muhājirūn), orang-orang yang menerima Rasul (Ansār), orang-orang yang di gurun pasir, dan masyarakat Yahudi dan Kristen yang dilindungi (Zimmiyūn)*".²⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, tidak hanya tindakan al-khulafā' al-rasyidīn yang diserap sebagai bagian dari Sunnah, tetapi juga mencakup perilaku sahabat Nabi yang lain dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan mereka, baik sosial, politik maupun keagamaan. Dalam fenomena tersebut, perilaku mereka selalu diamati dan diteladani oleh orang lain dari generasi berikutnya sebagai contoh yang lebih mendekati kehidupan ideal dari Rasul, sehingga muncul teori '*Amal Madinah* sebagai salah satu sumber hukum Islam.²⁸

Hasil-hasil ijtihād sahabat yang telah diterima dan kemudian menjadi tradisi mapan dalam masyarakat ini dinamakan sebagai Sunnah para sahabat (*Sunnah al-Ṣahābah*). Dengan adanya ijtihād sahabat tersebut, apalagi jika telah disepakati, maka unsur pendapat pribadi mulai masuk ke dalam wilayah Sunnah. Sikap masyarakat yang mau dan cepat menerima hasil ijtihād para sahabat sebagai bagian dari Sunnah dapat dipahami. Alasannya tidak lain adalah karena mereka dianggap sebagai pengikut Nabi Saw yang setia dan sebagai cermin dari Nabi SAW, sehingga tidak mungkin akan menyimpang dari spirit (*rūḥ*) Sunnah Nabi.

²⁷Ibn Sa'ad, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* (Leiden: E.J. Brill, 1322) juz III, h. 242 dan 243 dan Juynboll, *Muslim Tradition*. (London: Cambridge University Press, 1982), h. 101.

²⁸Hassan, *op cit*, h. 87.

Dengan demikian, pada waktu itu ada dua macam Sunnah: (1) Sunnah yang sesungguhnya memang berasal dari Nabi Saw; dan (2) Sunnah yang tidak secara langsung berasal dari Nabi melainkan hasil ijthād pemikiran (interpretasi) sahabat terhadap Sunnah Nabi tersebut.

Walau ada pengakuan yang sama terhadap otoritas berbagai Sunnah saat itu, namun mereka tetap memandang sesuatu yang baru muncul sebagai *bid'ah*, yang berbeda dengan tradisi mapan dari kehidupan Rasul Saw. Periwiyatan 'Umar yang terkenal tentang salat tarawih memperlihatkan dengan jelas penilaian sahabat yang hati-hati antara Sunnah Nabi yang sebenarnya dan Sunnah yang berasal dari pemahaman atas Sunnah Nabi tersebut.²⁹

Era baru perkembangan evolusi konsep Sunnah mulai terjadi dengan berdirinya dinasti Umayyah. Dalam periode ini, ruang lingkup Sunnah semakin luas. Sunnah tidak lagi digunakan secara terbatas hanya untuk perilaku Nabi maupun tindakan sahabat yang telah menjadi tradisi mapan dalam masyarakat. Istilah Sunnah juga mulai mencakup keputusan-keputusan dari otoritas penguasa dan konsensus para ahli hukum dari setiap daerah.³⁰

Sementara itu, Abū Yūsuf dalam satu kesempatan telah mengkritik al-Auzā'i maupun fuqahā' Hijāz yang sering menggunakan ungkapan *Maḍat al-Sunnah* yang berarti "demikianlah Sunnah yang berlaku". Sebab Sunnah yang mereka klaim, menurutnya, kemungkinan besar hanyalah keputusan seorang mandor/inspektur pasar atau sejumlah gubernur wilayah.³¹ Kritik ini memperlihatkan bahwa pada masa itu kata Sunnah juga telah digunakan untuk menunjukkan keputusan penguasa atau otoritas di bidang tertentu.

Oleh karena itu lambat laun hasil penafsiran juga dianggap sebagai bagian dari Sunnah, maka proses perkembangan seperti ini maka kemudian muncul Sunnah-Sunnah yang bercorak lokal. Keputusan hukum dari berbagai wilayah regional ini sering berbeda

²⁹*Ibid*, 87, dan Mālik, *op cit*, jilid I, h. 114.

³⁰Lihat al-Syaibāni, *al-Muwaffā'* (India: Daoband, tt) *ibid*, 363, dan Mālik, *op cit*, juz II, *ibid*, h. 722-25.

³¹Hassan, *op cit*, h. 88, dan Abū Yūsuf, *al-Radd 'ala al-Siyar al-Auzā'i* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, tt), h. 11.

antara satu dan lain, padahal kasus hukum yang diselesaikan adalah sama. Walaupun berbagai Sunnah yang berasal dari penafsiran regional tersebut berbeda, namun masing-masing tetap dikaitkan dan dianggap bermuara pada Sunnah Nabi.

Sunnah yang bercorak regional ini muncul bersamaan dengan semakin pesatnya perkembangan ijtihād bebas dalam bidang hukum, yang diikuti oleh lahirnya pemikiran dan putusan hukum yang bersifat lokal, baik yang berasal dari lembaga institusional maupun individual. Dalam suasana demikian, berbagai pendapat pribadi yang lahir dari fatwa atau ijtihād tersebut diikuti oleh masyarakat. Ketika fatwa dari hasil penafsiran atau ijtihād tersebut diikuti dan kemudian melembaga sebagai tradisi mapan dalam masyarakat, maka ia juga menjadi bagian dari Sunnah. Sunnah ini beragam dengan beragamnya fatwa dan tradisi.

Oleh karena pendapat mufti atau otoritas lokal telah menjadi tradisi mapan atau kebiasaan yang disepakati, maka Sunnah pun muncul sebagai konsensus. Dengan demikian, Sunnah dan *ijmā'* merupakan dua hal yang sangat dekat dalam konsep hukum masa awal. Atas dasar inilah Fazlur Rahman dan Ahmad Hassan menyatakan konsep Sunnah dan *ijmā'* pada masa ini sangat dekat dan sulit dibedakan antara keduanya.³²

Konsep Sunnah yang fleksibel dan umum ini dapat dilihat lebih jauh lagi dari pandangan banyak ahli hukum pra al-Syāfi'i. Sebagai contoh, al-Auzā'i (wafat 157 H) sering merujuk kepada praktek yang dilakukan umat Islam yang dianggap sebagai berasal dari masa kehidupan Rasul.³³ Sedangkan bagi Mālik (wafat 179 H), Sunnah tidak selalu merupakan tradisi yang berasal dari Rasul. Sunnah juga tidak hanya sebagai tradisi sahabat atau *tabi'in*, karena kadang-kadang ia menolak perilaku mereka sebagai periwayat Sunnah yang mapan dengan alasan yang sama. Menurutnya, Sunnah kadang-kadang berlandaskan pada tradisi yang berasal dari Rasul, kadang kala atas dasar perilaku sahabat dan *tabi'in*, dan ada kalanya pada praktek mapan yang berlaku di kalangan masyarakat Madinah.³⁴

³²Hassan, *op cit*, h. 89.

³³*Ibid*.

³⁴Mālik, *ibid*, juz I: 61, 71, 177, 222, 223, 225, 226, dan juz II: 708, 709, 788 serta 854.

Bahkan dalam beberapa hal, Mālik menolak riwayat hadis yang melaporkan tentang perilaku tertentu dari Rasul dan mendahulukan pendapat seorang sahabat atau tabi'in yang menurutnya lebih valid atau lebih populer serta telah mentradisi dalam masyarakat. Ia juga kadang kala mendahulukan praktek mapan yang disepakati di kota Madīnah dari pada laporan hadis tertentu, misalnya dalam masalah khiyār. Sebuah hadis menyatakan bahwa Nabi saw pernah bersabda, “*al-bayyi'ani bilkhiyar ma lam yatafarraqa.*”³⁵ Makna hadis tersebut adalah: “Pembeli dan penjual memiliki hak untuk meneruskan atau membatalkan transaksi jual belim selama keduanya belum berpisah.”

Menghadapi hadis di atas, maka Malik menolaknya. Menurutnya informasi dalam hadis tersebut tidak sejalan dengan tradisi budaya yang sudah mapan dalam masyarakat Madinah. Beliau lalu mengomentari hadis tersebut sebagai berikut:

ليس هذا الحديث بالجمع عليه وليس عليه العمل³⁶

Artinya: “*hadis ini tidak disepakati kebenarannya dan tidak dipraktekkan pengamalannya*”.

Ahli hukum Madīnah juga berargumen bahwa para sahabat pada umumnya adalah orang yang paling mengetahui tradisi kenabian dan sebagai satu-satunya pengemban Sunnah yang paling terpercaya, sedangkan generasi tabi'in memperhatikan dan mempelajari tingkah laku mereka. Oleh karena itu, tabi'in juga menjadi sumber yang paling dekat untuk menelusuri ajaran Nabi.³⁷

Cara yang digunakan Mālik untuk memperoleh Sunnah yang menjadi dasar hukum ini dua macam. *Pertama*, langsung berasal dari Nabi melalui periwayatan populer dalam masyarakat (*hadis masyhūr*). *Kedua*, lewat tradisi turun-temurun yang hidup dalam masyarakat dan dianggap bersumber dari masa Nabi. Dengan

³⁵Lihat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* pada bab al-buyu' ḥadīṣ nomor 1937, *Ṣaḥīḥ Muslim* bab al-buyū' nomor ḥadīṣ 66 dan *Sunan al-Tirmizī* bab al-buyu' nomor ḥadīṣ 2825.

³⁶Lihat: al-Syāfi'ī dalam *al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), cet.ii, juz VII, h. 65.

³⁷Argumen ahl al-Madinah ini dikutip dari al-Syāfi'ī, *op cit*, juz VII: 242 dan 255. Lihat pula: Fazlur Rahman, *Islām*, terjemah Ahsin Muḥammad (Bandung: penerbit Pustaka, 1985) h. 78.

demikian, jelas bahwa Mālik tidak mengabaikan Sunnah Nabi begitu saja dan tidak lebih mengutamakan tradisi, dan tidak tepat pula mengatakan bahwa Mālik lebih mengutamakan ‘amal dari pada Sunnah Nabi. Lebih tidak tepat lagi jika dinyatakan bahwa Mālik adalah seorang yang anti hadis atau anti Sunnah. Sesungguhnya ia peduli dengan hadis Nabi, tetapi tidak semua jenis hadis diterimanya. Dengan sikap selektif, ia hanya menerima Sunnah yang populer atau yang telah menjadi tradisi, bukan Sunnah yang disampaikan oleh perorangan yang menyalahi kebiasaan. Demikian juga ulama Madinah tidak menolak hadis *an sich*, tetapi hanya hadis-hadis āhād dalam persoalan tertentu, sebab mereka lebih mempercayakan diri kepada praktek yang telah disepakati.³⁸

Konsep Sunnah yang fleksibel dari para ahli hukum masa awal ternyata menghadapi kesulitan tertentu dan melahirkan persoalan baru ketika berhadapan dengan situasi dan kondisi umat Islam yang berubah cepat pada masa selanjutnya. Suasana yang demikian membutuhkan pemikiran baru tentang konsep Sunnah, dan hal itu ditawarkan oleh al-Syāfi‘ī.

Dalam pandangan al-Syāfi‘ī, Sunnah Nabi memiliki kedudukan unik dibandingkan dengan semua sumber hukum otoritas yang lain. Bagi al-Syāfi‘ī, satu-satunya Sunnah yang otentik adalah Sunnah Nabi. Sunnah ini tidak termasuk tradisi lokal seperti dalam teori Mālik, atau pendapat para faqih dan putusan penguasa seperti dalam teori al-Auzā‘ī. Sunnah Nabi yang sebenarnya adalah Sunnah yang secara eksklusif disampaikan lewat jalur periwayatan yang jelas, formal, verbal, dan otentik, yang dinamakan sebagai hadis-hadis.

Dengan kata lain, Sunnah Nabi baginya hanya dapat diketahui dan ditemukan lewat metode periwayatan, bukan yang diturunkan lewat tradisi kebiasaan dari satu generasi kepada generasi lain berikutnya. Cara periwayatan inilah yang dapat diterima secara valid walaupun hanya disampaikan oleh perorangan dan berbeda dari pernyataan orang banyak ataupun tradisi lokal yang telah mapan. Sunnah Nabi pun identik dengan hadis Nabi. Dengan demikian, al-Syāfi‘ī memandang Sunnah atau tradisi yang bersumber dari selain

³⁸ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmi* (Kairo: penerbit al-Ma‘ārif, 1977), h. 30.

Nabi, seperti sahabat dan fuqahā' sesudahnya, tidak memiliki bobot yang kuat jika dibandingkan dengan Sunnah Nabi.

Untuk memperkokoh konsepnya, maka al-Syāfi'ī membuat kriteria yang ketat bagi riwayat Sunnah yang dapat diterima, terutama riwayat yang menyendiri (*hadis ahād*). Menurut al-Syāfi'ī, persyaratan itu ialah :

- (1) Sanadnya bersambung sampai kepada Nabi SAW;
- (2) Para periwayatnya memenuhi persyaratan tertentu, yaitu kualitas keagamaannya dapat diandalkan, jujur dalam riwayat, memahami makna hadis yang diriwayatkan, menegakkan perubahan makna hadis jika lafaznya berubah, mampu meriwayatkan secara lafaz, terpelihara hafalannya atau catatannya, tidak bertentangan dengan riwayat yang kuat, periwayat bukan seorang *mudallis*.³⁹

Konsep al-Syāfi'ī seperti di atas banyak dianut oleh para ahli hadis di masa berikutnya dengan beberapa tambahan penyempurnaan.

Fazlur Rahman menyimpulkan ada tiga macam pengertian Sunnah pada masa awal tersebut, yaitu :

- (1) Perilaku Nabi sebagaimana pendapat yang telah banyak dianut oleh mayoritas ulama hadis belakangan. Sunnah ini dapat berupa perkataan, perbuatan, atau ketetapan.
- (2) Kandungan aktual perilaku setiap generasi pasca Nabi, sepanjang perilaku tersebut dinyatakan untuk meneladani pola perilaku Nabi.⁴⁰
- (3) Beberapa norma pokok praktis yang disimpulkan dari sebuah hadis juga sebagai Sunnah.⁴¹

Atas dasar itu maka Abū Dāwūd (w. 275 H/888 M), dalam salah satu komentarnya atas sebuah hadis, misalnya pernah mengatakan bahwa "*dalam hadis ini ada lima Sunnah*". Maksudnya lima hal yang bersifat norma praktis yang dapat disimpulkan dari hadis

³⁹Lihat; al-Syāfi'ī dalam *al-Risālah*, diedit dan diberi notasi oleh Ahmad Muḥammad Syākīr (Beirut: Dār al-Fikr, 1309 H), h. 369.

⁴⁰Rahman, *op cit*, h. 43.

⁴¹Brown, *op cit*, h. 73.

tersebut.⁴² Dengan demikian, konsep klasik bahwa penafsiran, pemikiran dan penyimpulan dari Sunnah Nabi juga dianggap sebagai bagian dari Sunnah tetap hidup dan terus mengalami pengulangan.

4. Kemunculan istilah hadis dan sunnah

Kalangan ilmuwan hadis tradisional pasca al-Syāfiī menganggap istilah Sunnah dan hadis identik. Dua istilah tersebut sama menunjuk kepada contoh otoritatif yang diberikan Nabi baik berupa ucapan, perbuatan, dan ketetapan sebagaimana yang tercatat dalam laporan verbal atau *al-riwāyah*. Padahal dalam dinamika pemikiran para ahli hukum masa awal (era klasik pra al-Syāfiī) kedua istilah tersebut tidak sama, baik bentuk maupun makna.

Pada awalnya, pengertian hadis diartikan sebagai khabar atau cerita, baik yang lama ataupun yang baru. Hal ini misalnya terlihat dalam ucapan Abū Hurairah kepada golongan Anṣār yang berbunyi *aturīdūna an uḥaddīṣakum biḥadīsin min aḥādīṣikum* artinya apakah kalian ingin kuberitakan dengan suatu berita dari berbagai berita kalian.⁴³

Selanjutnya, hadis diartikan sebagai berita atau informasi yang berkembang khusus dalam masyarakat Islam, baik yang berasal dari wahyu atau dari sabda Nabi SAW. Misalnya ada ungkapan Beliau yang berbunyi:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ إِنَّ أصدقَ
الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُخَدَّنَاتُهَا وَكُلُّ مُخَدَّنَةٍ بَدْعَةٌ وَكُلُّ بَدْعَةٍ
ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ⁴⁴

Artinya: “diriwayatkan dari Jābir ibn ‘Abd Allāh dia berkata bahwa Rasul Allāh SAW telah bersabda dalam khutbahnya bahwa sesungguhnya berita yang paling benar adalah Kitāb Allāh dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muḥammad, dan

⁴²*Ibid.*, h. 74.

⁴³Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1982), h. 7-8.

⁴⁴Riwayat al-Nasā’i dalam kitab *Sunan*-nya pada bab Ṣalat al-‘Idain dengan nomor 1560.

seburuk-buruk perkara adalah segala yang diada-adakan, dan setiap yang diada-adakan adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah sesat, dan setiap yang sesat masuk neraka”.

Pada tahap berikutnya hadis hanya digunakan untuk menyebut segala hal yang berkaitan dengan Nabi Muḥammad SAW. Dalam banyak hal, ternyata beliau sendiri yang menyatakan sabdanya sebagai hadis. Misalnya ungkapan:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلَّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدَّثْنَا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مُقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ⁴⁵

Artinya “diriwayatkan dari ‘Abd Allāh ibn ‘Amr bahwa Nabi SAW telah bersabda: Sampaikanlah oleh kalian dariku walaupun satu ayat, dan ceritakanlah oleh kalian tentang berita Banī Isrāīl dan tidak berdosa, dan barang siapa berdusta dengan mengatasnamakanku maka hendaklah ia bersiap-siap masuk neraka”.

Setelah dikhususkan untuk menyebut sabda Nabi SAW, lalu istilah hadis ini mengalami perluasan subyek. Sebagian ulama berpendapat hadis tidak hanya tentang sabda yang berasal dari Nabi tetapi juga yang berasal dari sahabat.⁴⁶ Selain itu, ada ulama yang mengatakan makna hadis selain mencakup Nabi dan sahabat juga mencakup tabi'in.⁴⁷ Oleh karena itu, maka muncul istilah hadis *marfū*, hadis *mauqūf* dan hadis *maqtū*.

Ada pula kalangan yang melihat lingkup makna hadis dari segi rangkaian kata hadis itu sendiri. Mereka mengatakan, jika kata hadis itu berdiri sendiri dan tidak diikuti atau dikaitkan dengan kata lain maka maksudnya ialah apa saja yang berasal dari Nabi SAW atau

⁴⁵Hadīṣ ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam Ṣaḥīḥnya dengan nomor 3202 pada bagian kitāb al-Anbiyā’.

⁴⁶Ibn ‘Abd al-Barr, *Jāmi’ Bayān ‘al-‘Ilm wa Fadliḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987) h. 74. Lihat pula: Fuad Jabali, *A Study of Companions; Geographical Distribution and Political Alignment*, tulisan pada McGill University, Montreal, Kanada, tahun 1997.

⁴⁷Tabi'in ialah orang yang pernah bertemu dengan sahabat dan mati dalam keadaan Islam. Lihat : *Ibid.*

yang terkait dengannya. Ada pula kata hadis yang berdiri sendiri tersebut diartikan sebagai apa yang disandarkan kepada sahabat atau tabi'in.⁴⁸

Hadis terdiri dari dua komponen; teks (matan) dan transmisi periwayat (sanad). Sistem ini tidak muncul tiba-tiba tanpa melalui proses panjang sebelumnya, baik perkembangan teknis maupun materi. Pada masa Nabi, peredaran hadis secara tidak resmi atau informal (tanpa sanad atau tulisan resmi misalnya) memang telah ada, sebab beliau adalah sumber pedoman yang ideal bagi masyarakat muslim saat itu. Setelah beliau wafat, maka peredaran hadis berubah dari kondisi informal menjadi semi formal. Hal ini terlihat dari sikap Abu Bakar atau 'Umar misalnya yang mensyaratkan harus ada saksi dalam periwayatan hadis tertentu.

Ada pula transmisi tidak berupa laporan dari seorang rawi kepada rawi yang lain, tetapi lebih banyak berupa transmisi tradisi dari satu generasi kepada generasi berikutnya. Tradisi non verbal, non formal, atau "tradisi diam" atau "tradisi hidup" inilah yang disebut oleh generasi muslim awal sebagai Sunnah. Oleh karena Sunnah merupakan upaya penyimpulan, sementara kesimpulan diperoleh lewat upaya ijtihad atau pemikiran, maka dapat dimengerti jika bentuk suatu Sunnah yang dipersepsi oleh sorang ahli hukum dapat berbeda dengan ahli hukum lainnya, atau antara satu daerah dan daerah lainnya.

Perbedaan antara Sunnah (tradisi aktual) dengan hadis dapat terjadi dengan berbagai kemungkinan. Di antara kemungkinan tersebut ialah dengan menyatakan bahwa perilaku rasul yang biasa sehari-hari tentu menjadi Sunnah yang populer bagi kalangan masyarakat, baik sahabat atau tabi'in.

Perbedaan antara Sunnah dan hadis pada masa awal ini semakin terlihat dengan keluarnya ungkapan dari 'Abd al-Rahmān ibn Mahdī (w. 198 H) yang menyatakan: "*Sufyān al-Šaurī adalah imām dalam ḥadīs tetapi bukan imām dalam Sunnah, al-Auza'i*

⁴⁸ 'Ajjāj al-Khathīb, *op cit*, h. 25. Muḥammad Mahfūz al-Tirmisī, *Manhaj Zawī al-Naẓar* (Surabaya: penerbit Sa'ad ibn Nabhan, 1974) h. 8. Lihat juga Syuhudi Ismail, *Kaedah-Kaedah ...*, *op cit*, h. 25

adalah imām dalam Sunnah tetapi bukan imam dalam ḥadīs, sedangkan Mālik adalah imām dalam keduanya”.⁴⁹

Perbedaan antara hadis dan Sunnah juga terlihat dari gelar yang diberikan oleh para penulis biografi kepada Abu Yūsuf sebagai “Ahli di bidang hadis dan ahli di bidang Sunnah (ṣāhib al-hadis wa ṣāhib al-Sunnah).⁵⁰ Perbedaan di antara keduanya semakin jelas dari sikap Abū Yūsuf yang menegaskan untuk hanya mengikuti hadis yang memiliki kesesuaian dengan al-Qur’ān dan Sunnah.⁵¹ Jadi, ada laporan penuturan secara verbal tentang sikap dan perilaku Nabi yang dianggap janggal (syāzz) karena bertentangan dengan realitas tradisi yang diamalkan kaum muslimin dan yang telah diakui sebagai bersumber dari Nabi Saw.

Sikap yang membedakan antara hadis dan Sunnah juga ditunjukkan oleh Mālik ibn Anas yang hanya menerima hadis yang didukung oleh praktek (‘amal), yakni tradisi masyarakat Madinah. Jika hadis tersebut berbeda dengan praktek (‘amal), maka ia mendahulukan praktek. Dengan sikap demikian tidak berarti Mālik telah mengingkari hadis tersebut, tetapi hanya tidak menjadikannya sebagai dasar atau landasan dalam membuat putusan hukum.⁵² Artinya ia tetap mengakui kebenaran atau orisinalitas hadis dimaksud sebagai berasal dari Nabi SAW.

5. Membangun otentisitas sunnah

Sebagai sebuah konsep, Sunnah Rasul tentu tetap memiliki ikatan, walau sekecil apapun, dengan tradisi (Sunnah) suku-suku Arab. Memang banyak adat istiadat bangsa ‘Arab pra Islam yang tetap diberlakukan dan dipertahankan oleh Nabi setelah Islam datang, di samping juga memperkenalkan sejumlah tradisi lain yang baru, pemberlakuan kembali itu baru terjadi setelah dilakukannya pembaruan oleh Nabi di dalam tradisi tersebut. Dengan kata lain, adat istiadat jahiliyah yang masih dipelihara dalam Islam telah

⁴⁹Lihat: Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqāni, *Syarḥ al-Zarqāni ‘ala al-Muwattā’ Mālik* (Beirut: Dār al-Fikr, 1936), juz I, h. 3. Lihat juga: Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs*, *op cit*, h. 26 dan Ahmad Hasan, *op cit*, h. 87.

⁵⁰Abu Nu’aim al-Aṣfihāni, *Ḥilyah al-Auliya’* (Kairo: 1936), juz vi, h. 322.

⁵¹Ḥassan, *ibid*, h. 78, dan pandangan imam Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibāni dalam kitab *al-Radd ‘ala Siyar al-Auzā’i*, h. 41.

⁵²Ḥassan, *op cit*, h. 95-6.

memperoleh label baru dan restu (semacam islamisasi) dari Nabi. Dengan alasan seperti ini, maka tradisi tersebut tidak lagi sekedar menjadi adat istiadat pra Islam, tetapi telah menjadi tradisi Islam.⁵³

Selain argumen di atas, kalangan positivis atau tradisionis⁵⁴ ini juga berpendapat bahwa Rasul Saw telah memberikan bentuk yang konkrit dan contoh-contoh praktis untuk menerapkan ajaran-ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an. Cara Rasul dalam menerapkan ajaran-ajaran al-Qur'an yang global tersebut tentu menjadi Sunnah dan menjadi hukum bagi masyarakat. Para sahabat ketika itu tidak mungkin melalaikan perintah Beliau, karena hanya melalui Beliaulah al-Qur'an diturunkan dan diajarkan kepada mereka.⁵⁵ Sikap menentang atau tidak mentaati pada Rasul pada satu sisi, sama artinya dengan sikap tidak mau menerima al-Qur'an pada sisi yang lain. Oleh karena itu, al-Qur'an dan Sunnah Nabi saling terkait satu sama lain sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan.

Dalam kaitan dengan hubungan antara Sunnah dan hadis ini, Ahmad Hassan menegaskan lagi bahwa ungkapan Sunnah Rasul telah ada dalam literatur awal. Ibn Hisyam misalnya mencatat adanya kata-kata "*Kitāb Allāh wa Sunnah Rasūlih*" dalam pidato Nabi pada Haji Wada'.⁵⁶

Menurut Rahmān,⁵⁷ model perilaku ideal Nabi dan ditiru oleh pengikutnya memang ada. Statemen al-Qur'an yang memerintahkan umat Islam agar taat kepada Nabi Saw menunjukkan adanya pribadi Nabi yang menjadi teladan atau uswah hasanah. Oleh karena itu, tidak logis jika perintah al-Qur'an tidak ditaati sebagaimana mustahil pula jika pada Nabi tidak ada teladan yang ditiru oleh sahabatnya. Adapun masalah apakah sebagian Sunnah yang ideal dari Nabi tersebut berasal dari pra Islam atau tidak, merupakan persoalan lain dan itu tidak mengurangi adanya orisinalitas Sunnah Nabi.

⁵³Hassan, *op cit*

⁵⁴Positivisme atau tradisionisme di sini ialah mayoritas ulama muslim yang berpendapat bahwa hadis adalah benar-benar berasal dari Rasul SAW. Sedangkan kelompok sebaliknya adalah Revisionisme yang berpendapat bahwa hadis tidak asli bersumber dari Nabi SAW melainkan hanya rekayasa generasi belakangan. Lihat : Yasin Dutton, *Hadith, Sunna and Madinan 'Amal*, artikel yang dimuat dalam *Journal of Islamic Studies*, Jesus College, London, edisi nomor 4, tahun 1988, h. 3.

⁵⁵Hassan, *op cit*, p. 80.

⁵⁶*Ibid*, h. 80, dan Ibn Hisyām, *Sirah al-Nabawiyah* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Islāmiyah, 1963), juz VII, h. 276.

⁵⁷Lihat Rahman, *Islamic Methodology in History*, terjemah Ahsin Muhammad (Bandung: penerbit Pustaka, 1988), h. 35.

6. Penentangan terhadap hadis dan penulisan hadis

Munculnya hadis sebagai disiplin yang mempengaruhi segala bidang telah menyebabkan sebagian ulama kalam, terutama Mu'tazilah', bersikap skeptis dan kritis terhadap hadis secara keseluruhan. Mereka tidak hanya terdiri dari kaum teolog saja, tetapi juga didukung oleh para hakim dan ahli hukum, seperti yang ditunjukkan oleh al-Syāfi'i dalam tulisan-tulisannya.⁵⁸ Sikap skeptis ini disebabkan banyak hadis yang memuat antropomorfisme⁵⁹, dan ajaran seperti ini telah menghalangi kesadaran rasionalisme mereka dalam memahami ajaran kegamaan.

Dalam perkembangannya, walaupun kalangan Mu'tazilah telah menerima hadis sedikit demi sedikit, namun mereka tetap menolak hadis-hadis khusus tertentu. Kalaupun terpaksa menerima, maka mereka akan menta'wilkan hadis-hadis khusus tersebut dalam kerangka rasional.⁶⁰ Misalnya hadis populer yang menceritakan bahwa nasib manusia telah ditentukan sejak masih berada dalam masa janin atau dalam kandungan. Materi hadis memang banyak memuat ajaran-ajaran yang cenderung kepada faham Jabariyah.

Jadi, golongan Mu'tazilah pada dasarnya sejalan dengan golongan ahli hukum masa awal atau pra al-Syāfi'i yang menolak formulasi Sunnah ke dalam hadis, dan hanya menganggap tradisi yang mapan dan telah dipraktekkan, yang masyhūr dan populer, sebagai sumber hukum Islam yang valid pada saat itu.

7. Sunnah sebagai contoh interpretasi al-Qur'an

Kedudukan hadis sangat penting, yaitu sebagai sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an. Al-Qur'an adalah kitab petunjuk utama (*hudan*) bagi umat manusia. Namun ajaran-ajaran di dalamnya masih banyak yang bersifat global, sehingga dibutuhkan penjelasan atau tafsir. Maka diutus Nabi saw untuk menjelaskan penerapannya dalam kehidupan sehari-hari. Contoh penerapan dan penjelasan dari

⁵⁸Lihat al-Syāfi'i, *al-Umm*, *op cit*, vii: 250-54.

⁵⁹Antropomorfisme berasal dari bahasa Inggris "anthrophomophism", yaitu suatu faham yang memiliki kecenderungan untuk menginterpretasikan eksistensi dari binatang dan benda di alam dengan tingkah laku manusia. Lihat: Mochtar Efendi, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat* (Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2000), cet. II, vol. I, h. 262.

⁶⁰*Ibid*, h. 83.

Nabi inilah yang dinamakan Sunnah yang termuat dalam teks yang dinamakan hadis. Dengan demikian, antara Hadits dengan Al-Qur'an memiliki kaitan erat, yang mengamalkannya tidak bisa terpisahkan atau berjalan dengan sendiri.⁶¹

Di antara ayat-ayat yang menjadi bukti bahwa Hadits merupakan sumber hukum dalam Islam adalah firman Allah dalam Al-Qur'an surah An-Nisa': 80 sbb:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ...

"Barangsiapa yang mentaati Rasul, maka sesungguhnya dia telah mentaati Allah..."⁶²

Allah juga mengatakan dalam QS. Al-Hasyr ayat 7 sbb:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

"Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah..."⁶³

Dalam Q.S An-Nisa' 59, Allah berfirman :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ...

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembali kanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya)..."⁶⁴

Ada tiga fungsi hadits terhadap Al-Qur'an, yaitu :

⁶¹Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam, Al-Qur'an, Muwatta' dan Praktik Madinah*. (Jokjakarta: Islamika, 2003) dan Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1996) hal. 19

⁶²Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2008) Hal. 91

⁶³Ibid, Hal. 546

⁶⁴Ibid, Hal: 87

1) Berfungsi menetapkan dan memperkuat hukum-hukum yang telah ditentukan oleh Al-Qur'an. Maka dalam hal ini keduanya bersama-sama menjadi sumber hukum. Misalnya Allah didalam Al-Qur'an memerintahkan agar ditegakkan salat, bayar zakat, puasa dan haji, maka Rasul saw dalam hadisnya memperkuat kewajiban tersebut dengan mengatakan bahwa "Islam ditegakkan atas lima dasar, yaitu syahadat, salat, zakat, puasa dan haji". Allah swt dalam al-Qur'an juga mengharamkan bersaksi palsu, sebagaimana dalam firman-Nya Q.S Al-Hajj ayat 30 yang artinya "*Dan jauhilah perkataan dusta.*" Kemudian Nabi dengan Haditsnya menguatkan: "*Perhatikan! Aku akan memberitahukan kepadamu sekalian sebesar-besarnya dosa besar!*" Sahut kami: "*Baiklah, hai Rasulullah. "Beliau meneruskan, sabdanya:"(1) Musyrik kepada Allah, (2) Menyakiti kedua orang tua.*" Saat itu Rasulullah sedang bersandar, tiba-tiba duduk seraya bersabda lagi: "*Awas! Berkata (bersaksi) palsu*" dan seterusnya (Riwayat Bukhari - Muslim).⁶⁵

2) Memberikan perincian dan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang masih Mujmal, memberikan *Taqyid* (persyaratan) ayat-ayat Al-Qur'an yang masih umum. Misalnya: perintah mengerjakan salat, membayar zakat dan menunaikan ibadah haji di dalam Al-Qur'an tidak dijelaskan jumlah raka'at dan bagaimana cara-cara melaksanakan salat, tidak diatur detil nisab-nisab zakat dan jika tidak dipaparkan cara-cara melakukan ibadah haji. Kemudian Nabi saw melalui hadis-hadisnya mengatur secara terperinci dan sejelas-jelasnya.

Nash-nash Al-Qur'an mengharamkan bangkai dan darah secara mutlak, dalam surat Al-Maidah ayat 3 yang menyatakan "*Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, ... dan seterusnya*". Kemudian As-sunnah membatasi kemutlakan ayat tersebut dan menentukan pengecualian beberapa hewan dari hukum haram, dengan sabda Nabi saw: "*Dihalalkan bagi kita dua macam bangkai, dan dua macam darah. Adapun dua macam bangkai itu ialah bangkai ikan air dan bangkai belalang, sedang dua macam darah itu ialah hati dan limpa*".

⁶⁵Munzier Saputra, *ilmu Hadis* (Jakarta PT RajaGrafindo Persada:1993), hal .50

3) Menetapkan hukum atau aturan-aturan yang tidak didapati di dalam Al-Qur'an. Di dalam hal ini hukum-hukum atau aturan-aturan itu hanya berdasarkan Al-Hadits semata-mata. Misalnya larangan berpoligami bagi seseorang terhadap seorang wanita dengan bibinya, seperti disabdakan: *"Tidak boleh seseorang mengumpulkan (memadu) seorang wanita dengan saudari bapaknya dan seorang wanita dengan saudari ibu-nya."* (H.R. Bukhari - Muslim).⁶⁶

Kedudukan Hadits dalam menetapkan hukum baru yang tidak ditetapkan oleh al-Qur'an di atas menunjukkan bahwa Hadits merupakan sumber hukum Islam. Hukum yang merupakan produk hadits/sunnah yang tidak ditunjukkan oleh Al-Qur'an banyak sekali. Seperti larangan Rasulullah terhadap laki-laki dalam memakai sutra dan emas sbb :

... حرم لباس الحرير و الذهب علي ذكور ...

*"...Telah diharamkan memakai sutra dan emas pada orang laki-laki"*⁶⁷

Demikian pula keharaman memakan burung yang berkuku tajam, hewan bertaring, dan lain sebagainya, menunjukkan bahwa hadis Nabi juga merupakan sumber hukum Islam setelah al-Qur'an. Dr. Yusuf al-Qardhawi menjelaskan "bahwa Hadits menjadi rujukan hukum yang tiada pernah habis-habisnya pada pembahasan fiqh".⁶⁸

B. Kategorisasi Sunnah di Era Klasik

Era abad tengah dalam sejarah Islam ini ditandai dengan mulai mundurnya kejayaan umat Islam, termasuk di dalamnya gerakan intelektual. Walaupun diliputi suasana suram, namun kondisi seperti ini justru mendorong atau memaksa sebagian ulama untuk memahami sumber-sumber tekstual secara lebih kreatif dan dinamis.

⁶⁶*Ibid*, hal. 52

⁶⁷Salim Bahreisy, *Terjemah Riadhush Shalihin*, juz II, (Bandung: Al-Ma'arif, 1987), Hal.15

⁶⁸Yusuf Qardhawi, *Pengantar Studi Hadits*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007) hal. 84, dan Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989) Hal. 59

Dalam era tengah ini, otoritas atau kekuatan Sunnah sebagai sumber hukum yang harus ditaati mengalami perkembangan pemahaman ulang yang cukup dinamis sejalan dengan tantangan dan lingkungan yang melingkarinya. Situasi kekhalifahan di Baghdad yang sedang berada di tepi kehancuran memaksa ulama ahli hadis sekaligus ahli hukum Islama berupaya memahami ulang maksud dan tujuan suatu hadis dan ajaran sunnah hukum yang terkandung di dalam hadis tersebut. Untuk tetap mengamalkan Sunnah Nabi namun tetap membawa kemaslahatan bagi umat maka ulama melakukan terobosan penafsiran atas Nabi. Dengan maksud ini maka otoritas Sunnah Nabi dikondisikan dalam beberapa situasi. Dengan demikian Sunnah Nabi hanya memiliki otoritas atau kekuatan memaksa untuk diamalkan jika memenuhi persyaratan kondisi tersebut. Inilah yang dinamakan dengan kategorisasi otoritas Sunnah Nabi.

Perkembangan ini sebenarnya sudah dapat dilihat gagasannya dari pandangan para ulama era sebelumnya yang terus mengalami perubahan. Jika pada awalnya semua Sunnah dipandang sebagai sumber hukum otoritatif, dalam arti harus diikuti dan ditaati kapanpun dan di manapun, baik berkaitan dengan masalah akidah, ibadah, mu'amalah, maupun kehidupan pribadi nabi, sebagaimana pandangan mayoritas ulama hadis, maka pada era tengah tidak lagi demikian. Sejalan dengan perkembangan sosial budaya masyarakat yang cepat mengalami perubahan, maka pemahaman terhadap otoritas Sunnah Nabi tersebut harus dirumuskan ulang, agar Sunnah tersebut tetap memiliki kekuatan sebagai sumber hukum, walaupun rumusan otoritas itu mengalami perubahan dibandingkan rumusan sebelumnya.

Sejak era klasik, ulama fiqh seperti al-Ghazâli, melihat nash-nash keagamaan, seperti al-Qur'ân dan al-Sunnah tidak dapat dipahami tekstual lagi karena menyebabkan terbatasnya daya jangkau hukum. Di sisi lain, pemahaman demikian juga dapat berakibat terjadinya kekosongan hukum, yaitu banyak perbuatan atau kasus tanpa kejelasan status dan kekuatan hukumnya, karena tidak ada nash yang menjelaskannya. Ada kaidah yang memang menyatakan "*al-ashl fi al-asyya' al-ibâhah hatta yadull al-dalîl 'ala*

tahrîmihâ” artinya hukum segala sesuatu adalah boleh kecuali ada dalil yang mengharamkannya, namun tentunya penerapan kaidah ini tetap harus dibantu kaidah maslahat dan mudarat serta tidak ada hukum yang dapat dijadikan analogi terhadap kasus tersebut. Oleh karena itu, ulama menempuh pendekatan baru, yaitu penetapan motif dibalik munculnya hukum (*legal ratio*). Motif inilah yang nanti akan menentukan status hukum (*hukum taklifiy*). Dari sini muncul kaidah “*al-hukm yadûr ma’a ‘illatih wujudan wa ‘adaman*”, artinya hukum itu berlaku tergantung kepada adanya ‘*illat* (sebab) dan tidak adanya.⁶⁹

Sebagian ulama masa belakangan turut merekonstruksi otoritas tersebut, di samping dengan metode ‘*illat*, juga dengan membatasi wilayahnya pada Sunnah-Sunnah tertentu. Berikut pandangan ulama hadis sekaligus ulama fikih era tengah tentang wilayah otoritas Sunnah tersebut.

1. Aneka posisi nabi oleh Syihâb al-Dîn al-Qarâfi

Al-Qarâfi adalah seorang ulama klasik terkenal dari mazhab Maliki Ahli fikih yang wafat pada 684 H atau 1254 M ini mengembangkan ide-ide inovatif dalam mengelaborasi otoritas Sunnah Nabi. Ia menjelaskan ada empat kapasitas Nabi ketika membuat Sunnahnya, yaitu sebagai seorang nabi, sebagai mufti, sebagai hakim, dan sebagai imam atau kepala negara.⁷⁰ Putusan mufti adalah bersifat opini (pandangan hukum), putusan hakim menjadi putusan pengadilan, sedangkan putusan kepala negara merupakan tindakan politik. Setelah Nabi saw wafat, maka posisinya sebagai mufti digantikan oleh para mufti kemudian, posisinya sebagai hakim digantikan oleh para hakim belakangan, dan posisinya sebagai kepala negara digantikan oleh para khalifah sesudahnya.

Teori al-Qarâfi ini menunjukkan ada perintah atau larangan dalam Sunnah Nabi yang bersifat otoritatif (mengikat) dan ada yang tidak. Jika suatu larangan muncul dari kapasitas Nabi saw sebagai

⁶⁹Ulama *ushûl* menyatakan, ‘*illat* atau sebab menentukan berlaku dan tidak berlakunya suatu hukum. Ada sebab ada hukum dan tidak ada sebab tidak ada hukum.

⁷⁰Lihat al-Qarâfi dalam karyanya, *al-Ihkâm fi Tamyiz al-Fatâwâ min al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdi wal imâm* (Kairo: Mathba’at al-Anwar, 1938) h. 22 – 29.

mufti maka larangan itu tidak mengikat sebab sifatnya hanya fatwa atau sebuah opini mufti. Namun jika jika Sunnah itu disampaikan dalam kapasitas Nabi sebagai hakim maka putusannya bersifat mengikat. Demikian pula jika keputusan dalam Sunnah lahir dari kapasitas Nabi saw sebagai kepala negara maka sifatnya otoritatif politik kenegaraan.

Teori al-Qarāfi tentang macam-macam otoritas hadis atau Sunnah ini tentu membawa implikasi besar jika diterapkan ke dalam sistem hukum Islam yang substantif. Sunnah yang sebelumnya dianggap otoritatif untuk dilaksanakan kapanpun dan di manapun bisa menjadi tidak lagi otoritatif jika dipandang dari dasar kapasitas munculnya Sunnah tersebut. Sebaliknya ada Sunnah yang biasanya dipandang sebagai kegiatan pribadi kemudian dianggap sebagai keputusan hakim pengadilan atau kebijakan negara yang bersifat otoritatif yang mengikat.⁷¹

Gagasan al-Qarāfi dalam membatasi otoritas Sunnah dengan melihat kapasitas Nabi saw yang melahirkannya dapat dikategorikan sebagai pendekatan *'illat* atau *legal ratio* dalam proses penetapan hukum Islam. Motif inilah yang nanti akan menentukan status berlaku dan tidaknya aturan hukum dalam suatu hadis. Dari sini muncul kaidah “hukum itu berlaku tergantung dengan ada dan tidak adanya *'illat* yang berbunyi “*al-hukm yadūr ma'al 'illati wujūdan wa 'adaman*”.⁷²

Wael Hallaq, pakar sejarah hukum Islam dari Universitas Mc Gill, Kanada, menyatakan bahwa konsep al-Qarāfi unik dan inovatif namun berlaku singkat.⁷³ Teori yang ditawarkan oleh al-Qarāfi ini mungkin tidak banyak diikuti dan dielaborasi oleh ulama fiqh pada masanya atau beberapa waktu setelahnya. Namun di era kontemporer ini, gagasan yang pernah ditawarkan oleh al-Qarāfi mulai diapresiasi oleh banyak ulama kontemporer, di antaranya adalah Syekh Yūsuf al-Qaradāwi dalam berbagai karyanya tentang hadis dan hukum Islam.

⁷¹Sherman Jackson, “From Prophetic Action to Constitutional Theory”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, 25, 1 (1993), h. 71 – 90.

⁷²Ulama *ushūl* menyatakan, *'illat* atau sebab menentukan berlaku dan tidak berlakunya suatu hukum. Ada sebab ada hukum dan tidak ada sebab tidak ada hukum.

⁷³Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, terjemah oleh Kusnadiningrat (Jakarta: PT Radja Grafindo, 2000) h. 223.

2. Otentisitas materi sunnah oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah

Nama lengkap Ibn al-Qayyim adalah Abu 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakar bin Ayyub bin Sa'ad al-Zar'i al-Dimasyqi. Nama beliau sering ditulis sebagai Ibn al-Qayyim al-Jauziyah. Kata al-Jauziyah merupakan nisbah beliau kepada sebuah lembaga pendidikan keagamaan yang berada di bawah pengawasan ayahnya bernama Abu al-Mahasin Yusuf bin 'Abd al-Rahman al-Jauzi. Beliau lahir pada tanggal 7 Safar 691 H di suatu perkampungan yang disebut Zara', lebih kurang 55 mil sebelah tenggara kota Damaskus (Damsyik), dan wafat pada tanggal 23 Rajab 751 H. Beliau adalah murid ternama dari ulama besar mazhab Hanbali bernama Ibn Taimiyah.⁷⁴ Ayahnya adalah tonggak pendiri atau Qayyim lembaga pendidikan tersebut sehingga puteranya kemudian diberi gelar al-Qayyim.⁷⁵

Ibn al-Qayyim hadir pada saat ketika umat Islam mengalami krisis internal berupa kegoncangan dan kekacauan di berbagai bidang kehidupan, di samping adanya ancaman dan penjarahan yang datang dari luar sehingga mengakibatkan hancurnya Daulah Islamiyah bagian timur. Kondisi sosial, politik dan keagamaan umat Islam demikianlah yang sangat mempengaruhi pemikiran Ibn al-Qayyim. Pengaruh dari gurunya bernama Ibn Taimiyah juga sangat besar dalam membentuk prinsip hidup beliau. Oleh karena itu wajar jika ia selalu mengumandangkan sikap agar umat Islam menjauhi perpecahan serta menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Ia memiliki prinsip bahwa baiknya urusan kaum muslimin tidak akan pernah terwujud selama tidak kembali kepada pemikiran dan kehidupan *Salaf al-Saleh* yang telah mereguk ilmu dari sumbernya yang asli, yaitu kehidupan Nabi dan para sahabatnya. Oleh karena itu, beliau menganjurkan ijtihad dan menjauhi taqlid, dan mengambil istinbat hukum berdasarkan petunjuk al-Qur'an, Sunnah Nabawiyah, fatwa-fatwa para sahabat, dan apa-apa yang telah disepakati oleh tokoh-tokoh ulama ahli fiqh.

⁷⁴oleh A.F. Saefuddin, ia wafat pada tanggal 13 Rajab 751 H. Lihat dalam majalah *Ihya' al-Sunnah*, edisi nomor 06 tahun 1414 H, h. 54.

⁷⁵Lihat. *Zaad al-Ma'ad fi Hady Khair al-'Ibād*, ditahqiq oleh Syaikh 'Abd al-Qadr 'Irfān (Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415), juz I, bagian huruf h.

Ibn al-Qayyim tercatat ulama terdepan dalam merumuskan kriteria kesahihan matan hadis. Dalam memahami kandungan hadis, beliau menggunakan berbagai pendekatan; historis, sosiologis, tekstual, kontekstual, dan sebagainya. Dengan kenyataan ini maka wajar jika kritikus hadis kontemporer bernama Shalah al-Din al-Idlibi menetapkan Ibn al-Qayyim sebagai ulama pertama dan satu-satunya yang telah membahas kritik matan hadis secara lengkap dan khusus.⁷⁶ Pendekatan yang sering digunakan Ibn al-Qayyim dalam penelitian matan hadis adalah pendekatan sejarah (*historical approach*). Analisis isi dan kualitas hadis lewat pendekatan historis ini dapat meliputi kajian hadis-hadis tentang aliran-aliran keagamaan maupun aliran politik yang antara keduanya saling terkait. Oleh karena itu, menurutnya, kesahihan sanad tidak menjamin kesahihan hadis, tetapi hanya merupakan satu bagian dari kesahihan hadis secara keseluruhan. Ia menyatakan sebagai berikut:

"Dan sesungguhnya telah diketahui bahwa sahihnya isnad hanya merupakan satu syarat dari sekian banyak syarat kesahihan hadis, dan isnad yang sahih tersebut tidak mengharuskan sahihnya hadis secara keseluruhan (shahib li zatih). Sesungguhnya hadis barulah dinilai benar-benar sahih jika terpenuhi semua syaratnya, antara lain: shahih sanadnya, tidak mengandung 'illat, syaz dan kemungkaran, tidak berbeda dengan para perawi siqah lainnya."⁷⁷

Standar kesahihan matan hadis versi Ibn al-Qayyim ini kemudian banyak dirujuk dan dikembangkan oleh ulama belakangan. Kriteria-kriteria kesahihan sekaligus kepalsuan matan hadis serta contoh penerapan yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim seperti berikut ini.⁷⁸

⁷⁶ Salah al-Din al-Idlibi, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulama al-Hadis al-Nabawi al-Syarif* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah., 1983) cetakan I, h. 22

⁷⁷ Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Kitab al-Furusiyah*, sebagaimana dikutip oleh Syeikh 'Abd al-Fattah Abu Ghidah dalam ta'liqnya atas kitab *al-Manar a-Munif, Op Cit*, h. 21-22. Lihat pula: al-Idlibi dalam *Manhaj Naqd al-Matan* (Beirut. Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983) h. 356

⁷⁸ Lihat Ibn. al-Qayyim, *Op Cit*, h. 47-94

- 1) Kandungannya memuat pernyataan yang tidak mungkin berasal dari Nabi Saw.
- 2) Kandungannya bertolak belakang dengan indera perasaan. Misalnya: "*Terong adalah obat untuk segala penyakit*".⁷⁹
- 3) Kandungannya memuat ajaran yang hina dan tercela.
- 4) Kandungannya bertentangan dengan Sunnah yang jelas, misalnya memuat ajakan berbuat kerusakan, kezaliman, permainan sia-sia, memuji kebatilan, mencela kebenaran, atau yang semisalnya.⁸⁰
- 5) Menerangkan bahwa Nabi telah melakukan sesuatu dengan jelas yang dihadiri oleh semua sahabat tetapi mereka sepakat untuk menutupi dan tidak menyampaikannya.
- 6) Kandungannya batil sehingga tidak mungkin berasal dari Nabi Saw.
- 7) Kalimatnya tidak serupa dengan kalam para Nabi apalagi dengan kalam Rasul Saw yang merupakan wahyu dari Allah Saw.
- 8) Kandungannya berisi tentang penanggalan khusus sebagai prediksi atas peristiwa tertentu, misalnya riwayat yang mengatakan apabila datang tahun ini atau bulan ini maka akan terjadi peristiwa ini atau peristiwa itu.
- 9) Ungkapannya lebih menyerupai ucapan para tabib atau pedagang kaki lima.
- 10) Hadis-hadis yang memuat ungkapan tentang keutamaan akal.
- 11) Kandungannya batal berdasarkan fakta-fakta ilmiah yang benar.
- 12) Kandungannya bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang jelas.
- 13) Lafaz-lafaznya rancu dan buruk maknanya sehingga ditolak oleh tabiat maupun akal.
- 14) Adanya indikasi yang menunjukkan bahwa ia batil, misalnya bertentangan dengan fakta sejarah. Contoh matan hadis yang terindikasi palsu atau tidak sahih adalah teks hadis berikut ini :

⁷⁹*Ibid*, h. 48

⁸⁰*Ibid*, h. 48

ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ الْمُسْلِمُونَ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى أَبِي سُفْيَانَ وَلَا يُقَاعِدُونَهُ فَقَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ ثَلَاثٌ أُعْطِيَهُنَّ قَالَ نَعَمْ قَالَ عِنْدِي أَحْسَنُ الْعَرَبِ وَأَجْمَلُهُ أُمُّ حَبِيبَةَ بِنْتُ أَبِي سُفْيَانَ أَرْوَجُهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ وَمُعَاوِيَةُ بَجَعَلُهُ بَعْدَكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ وَتَوَمَّرَنِي حَتَّى أَقَاتِلَ الْكُفَّارَ كَمَا كُنْتُ أَقَاتِلُ الْمُسْلِمِينَ قَالَ نَعَمْ قَالَ أَبُو زُمَيْلٍ وَلَوْلَا أَنَّهُ طَلَبَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَعْطَاهُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُسْأَلُ شَيْئًا إِلَّا قَالَ نَعَمْ

Artinya : "Orang-orang muslim tidak mau memandang ke arah Abu Sufyan dan tidak mau duduk bersama dengannya. Maka dia (Abu Sufyan) berkata kepada Nabi: Wahai Nabi Allah, berilah saya tiga macam hal. Nabi menjawab: ya. Abu Sufyan berkata: Saya memiliki wanita Arab terbaik dan tercantik bernama Ummu Nabibah binti Abi Sufyan. Saya ingin mengawinkannya kepada Engkau. Nabi menjawab: ya. Ia berkata lagi: Dan saya minta agar Engkau menjadikan Mu'awiyah sebagai sekretaris pribadi Engkau. Nabi menjawab: ya. Ia meminta lagi: Dan Engkau merintakan saya untuk memerangi orang kafir sebagaimana dahulu saya telah memerangi! orang-orang Islam. Nabi menjawab: ya".⁸¹

Menurut Ibn al-Qayyim. Banyak kesalahan yang terdapat di dalam kandungan hadis ini. Kekeliruan yang paling fatal ialah tentang tahun perkawinan Nabi dengan Ummu Nabibah yang dinyatakan terjadi pada saat Abu Sufyan telah masuk Islam. Dalam hadis tersebut memang dinyatakan demikian, sesuai dengan bentuk permintaannya yang ketiga yang jelas raenunjukkan ia sebagai seorang muslim. Padahal menurut sejarah, Abu Sufyan masuk Islam pada tahun penaklukan Mekah, yaitu tahun 8 H. Di lain pihak, perkawinan Nabi dengan Ummu Nabibah justru terjadi sekitar tahun 6 H atau 7 H, yakni sebelum *Fath Mekah* dan sebelum Abu Sufyan

⁸¹Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahi' Muslim* (Semarang: Serikat Usaha Keluarga., tt) h.313. Lihat: Ibn al-Qayyim, *Zaad al-Maad*, juz 1, h. 62

masuk Islam.⁸² Dengan demikian, hadis tersebut jelas tidak sejalan dengan fakta sejarah.

Ibn al-Qayyim merumuskan kaidah bahwa "Setiap hadis yang menyebutkan pada tahun ini dan tahun ini akan terjadi sesuatu adalah palsu". Oleh karena itu, menurutnya ada kandungan hadis-hadis tertentu tidak sesuai dengan fakta sejarah karena menyebutkan sesuatu istilah yang tidak dikenal atau tidak ada terjadi pada zaman Nabi dan lebih merupakan rekayasa manusia yang hidup pada zaman sesudahnya. Hadis jenis ini, yang oleh Fazlur Rahman dinamakan *Hadis-hadis prediktif*.⁸³

Beliau menolak hadis riwayat Abu Dawud, Ahmad, Ibn Majah dan Tirmizi yang berbunyi:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْقَدْرِيَّةُ جُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُوذُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ

Menurut Ibn al-Qayyim, hadis-hadis seperti ini tidak sah matannya karena aliran-aliran seperti Qadariyah, Jabariyah, Murjiah, Jahamiyah, baru timbul pada era sahabat atau era sesudahnya. Sementara hadis di atas menyebutkan secara tegas telah ada pada masa Nabi, karena Nabi menyebut namanya secara jelas. Hadis prediksi yang sah hanyalah riwayat yang menyebutkan tanda atau ciri orang-orang Khawarij. Namun Nabi sendiri tidak menggunakan istilah "Khawarij" dalam sabdanya tersebut.⁸⁴

Ibn al-Qayyim sering menggunakan pendekatan kontekstual atau sebab khusus yang membatasi ruang lingkup kandungan makna hadis. Dalam pendekatan kontekstual, suatu hadis tidak dipahami

⁸²Uraian tentang peristiwa perkawinan Habibah dengan Ummi Habibah serta latar belakangnya telah diulas panjang lebar oleh Ibn al-Qayyim. Demikian pula khusus berkenaan dengan berbagai kekeliruan yang terjadi dalam periwatan ini pada beberapa hadis juga telah dibahas. Selanjutnya lihat: Ibn al-Qayyim, *Zaad al-Ma'ad, Op Cit*, juz I, ph. 62-63. Bandingkan dengan Muhy al-Din al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*(Mesir: dar al-Mishriyah, 1924) juz IV, h.1945

⁸³Lihat dalam Fazlur Rahman: *Islamic Methodology in History* terjemah oleh Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984) h. 17

⁸⁴Lihat *Tahzib ...*, juz XII, h. 454

secara harfiah atau apa adanya agar tidak menimbulkan dugaan ta'arudh. Misalnya ada sebuah hadis Nabi yang berbunyi:

عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أُمَّي مَاتَتْ أَفَأَتَصَدَّقُ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَأَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ قَالَ سَقْيِ الْمَاءِ⁸⁵

"dari Sa'ad ibn Ubadah, dia berkata; Saya bertanya: Ya Rasul Allah, sesungguhnya ibu saya meninggal dunia, apakah boleh saya bersedekah untuknya ?. Beliau menjawab: ya. Saya bertanya; sedekah apakah yang paling baik ?. Beliau menjawab: Sebaik-baik sodaqoh adalah memberi minum".

Secara harfiah hadis di atas menyatakan sodaqoh yang paling baik ialah memberi air atau minuman. Tetapi ini berlaku pada tempat yang sedikit memiliki sumber air atau di daerah tandus. Barang yang paling berharga di daerah seperti ini adalah air karena dibutuhkan semua orang. Oleh karena itu wajar jika air merupakan benda yang paling baik untuk disedekahkan. Memberi air pada orang lain yang hidup di daerah tandus dan kering adalah lebih bernilai dari pada memberi mereka makanan.⁸⁶

Pemahaman kontekstual juga digunakan Ibn al-Qayyim dalam memahami hadis yang menyatakan bahwa "Rasul Allah Saw telah melarang dari menghadap kiblat ketika buang air kecil dan besar".⁸⁷ Menurut Ibn al-Qayyim, larangan pada hadis tersebut harus dipahami sebagai hukum asal, yaitu larangan buang air menghadap kiblat ketika berada di tempat terbuka. Sedangkan buang air di tempat tertutup atau bukan di tanah lapang maka boleh menghadap kiblat.⁸⁸ Apalagi seorang sahabat bernama Abdullah ibn Umar pernah melihat Nabi saw buang air menghadap Baitul Maqdis yang menjadi kiblat awal umat Islam saat itu.⁸⁹

⁸⁵Riwayat al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985) juz I, h. 233

⁸⁶Ibn al-Qayyim, *Kitab al-Ruh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985) h. 41

⁸⁷Ibn al-Qayyim, *Tahzib...*, *Op Cit*, juz 1, h. 28

⁸⁸*Ibid*

⁸⁹*Ibid*, h. 29

Ia juga membahas upaya kontekstualisasi otoritas Sunnah Nabi dalam kaitannya dengan posisi Nabi SAW ketika bersabda. Posisi dimaksud adalah sebagai pemimpin, hakim, mufti dan rasul.⁹⁰

3. Maslahat sebagai prioritas syari'at menurut Najm al-Dīn al-Ṭūfi

Ulama yang dikenal kontroversial ini wafat pada tahun 716 H atau 1316 M. Ulama besar mazhab Hanbali ini memiliki konsep yang berbeda dari arus umum pemikiran ulama abad tengah dalam memahami kedudukan hadis sebagai sumber hukum atau dalam melihat hubungan antara Sunnah dengan sumber lainnya. Bagi al-Ṭūfi, Sunnah Nabi jelas merupakan salah satu sumber hukum Islam yang representatif dan otoritatif. Sebagaimana sumber-sumber lainnya, ajaran dalam sunnah tidak selalu mampu menjawab berbagai persoalan di setiap waktu dan tempat. Dengan kata lain, Sunnah Nabi tidak selalu relevan dengan realitas sebagai akibat perubahan sosial dan budaya. Dalam situasi ini, menurut al-Ṭūfi, hal yang harus selalu ditegakkan adalah supremasi kepentingan umum atau *maṣlahat* di atas sumber-sumber hukum Islam lainnya. Dengan pemahaman demikian maka al-Ṭūfi dikenal sebagai ulama yang berpandangan bahwa kepentingan umum harus lebih didahulukan dari pada aturan dalam *nash*.

Walaupun memiliki sikap yang terlihat berbeda dari mayoritas ulama fikih, namun al-Ṭūfi menegaskan tidak ada kontradiksi yang hakiki atau *ta'arud* antara *maṣlahat* dengan Sunnah atau al-Qur'ān maupun sumber lainnya. Menurutnya, semua kandungan dalam al-Qur'ān, Sunnah maupun sumber lainnya, menunjukkan akan kebenaran dan validitas prinsip *maṣlahat*. Syari'ah ditetapkan atas umat Islam tidak lain dengan tujuan untuk menjaga kepentingan umat Islam itu sendiri. Dalam situasi ketika ada aturan atau praktek yang tampak bertentangan dengan *maṣlahat*, maka hal itu hanya merupakan pengecualian, sebab pada dasarnya hal itu dilakukan tidak lain untuk melindungi prinsip-prinsip *maṣlahat* itu sendiri.⁹¹ Dengan cara pengecualian atau takhsis ini maka *maṣlahat* dijadikan sebagai aturan pengganti bagi sumber-sumber hukum yang lain,

⁹⁰Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Zād al-Ma'ād*.. *op cit*, juz III, h. 421.

⁹¹Hallaq, *op cit*, h. 223.

namun kedudukan sumber yang lain itu tidak dihapus atau dikesampingkan.⁹²

4. Menemukan substansi sunnah; Abū Ishāk al-Syāṭibī

Abu Ishak as-Syathibi (w. 790 H/1388 M) dalam karyanya, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, mengawali pembahasan otoritas Sunnah Nabi dalam kerangka dan semangat al-Qur'an. Dia menegaskan bahwa ayat-ayat *makkiyah* yang berisi pokok-pokok ajaran Islam atau *maqashid syari'ah* merupakan ayat-ayat prinsip (*ushul*) sedangkan ayat-ayat *madaniyah* merupakan ayat-ayat teknis dan cabang atau *furu'*.⁹³ Berbagai aturan dalam ayat-ayat madaniyah, seperti mu'amalah, kekeluargaan, perang, dll, merupakan penjabaran dan pelaksanaan yang bersifat kontekstual. Implementasinya bersifat dinamis dan tidak kaku sehingga harus dipahami dan tunduk kepada ayat-ayat makkiyah yang membawa ajaran Islam substansial dan fundamental. Bentuk-bentuk hukuman pidana (*had jarimah*) termasuk kategori aturan yang ditetapkan dalam ayat-ayat *madaniyah* sehingga pelaksanaannya tidak boleh kaku, baik bentuk, jumlah maupun macamnya. Bentuk-bentuk hukuman pidana bisa berubah sesuai dengan perkembangan zaman, baik bentuk hukumannya maupun jumlahnya, sedangkan fondasi dan substansi hukuman itu sendiri tetap abadi, yaitu nilai-penegakkan keadilan, persamaan dan kemaslahatan. Dalam dinamika pemahaman konteks ayat *makkiyah-madaniyah* dan substansi-*implementasi* inilah kita harus memahami keberadaan hukum kebari saat ini.

Baginya, al-Qur'an dan al-Sunnah memiliki fungsi berbeda namun tidak dapat dipisahkan satu dari lainnya. Al-Qur'an berfungsi sebagai *ta'sil* yaitu merumuskan prinsip-prinsip dasar, sedangkan Sunnah Nabi adalah sebagai *tafsil* yaitu menjelaskan prinsip-prinsip dasar tersebut dengan cara mengembangkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya kepada kasus-kasus tertentu. Prinsip-

⁹²*Ibid.* Lihat juga Muhyi al-Dīn al-Nawawī, *Syarh al-Arba'in* (Surabaya: Penerbit Sa'ad ibn Nabhan, 1977) h. 67.

⁹³Abu Ishak as-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul Syari'ah*, juz II, Dar al-Fikr, Beirut, 1995, juz II, h. 1

prinsip dasar dimaksud oleh al-Syāṭibī dinamakan sebagai *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang dibagi ke dalam tiga tingkatan, yaitu *ḍarūriyah*, *ḥājīyah* dan *taḥsīniyah*. Masing-masing dari tiga tingkat *maqāṣid* tersebut memiliki prinsip yang dijabarkan oleh Sunnah Nabi.⁹⁴

Menurut al-Syāṭibī, Sunnah memang merupakan penjelasan dan penerapan dari al-Qur'ān, namun kedudukannya tetap sebagai cabang atau *furū'*. Penjelasan dari al-Sunnah tidak boleh berbeda, bertentangan dan melampaui prinsip-prinsip al-Qur'ān. Kalaupun jika ada ajaran Sunnah yang seolah berbeda, maka hal itu sebenarnya masih tetap dalam lingkup prinsip-prinsip al-Qur'ān itu sendiri.

C. Reinterpretasi Otoritas Sunnah di Era Moderen

Abad ke-19 M merupakan era ketika bangsa Barat Eropa telah menancapkan hegemoninya hampir di seluruh wilayah Islam, dan tentu membawa dampak besar pada kelemahan umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Kondisi ini mendorong diadakannya reformasi kelembagaan hukum dan sosial, baik untuk mengakomodasi nilai-nilai Barat maupun untuk memulihkan kembali kekuatan Islam. Untuk dapat melakukan reformasi keagamaan ini, tentu harus berangkat dari upaya mengkaji ulang fondasi esensial kewenangan (otoritas) agama dalam Islam. Titik pusat obyek kajian otoritas keagamaan ini tidak lain adalah hadis Nabi, karena memang bidang inilah yang menjadi inti keprihatinan dalam pemikiran selama ini.

Ada dua kecenderungan besar yang muncul dalam gerakan pembaruan Islam abad ke-18 dan ke-19 dan keduanya berbasiskan pada Sunnah. Kecenderungan pertama menjadikan hadis atau Sunnah sebagai inti dan dasar program pembaruannya yang diwakili antara lain oleh al-Daḥlawī dan al-Syaukānī. Kecenderungan kedua yang diwakili oleh Aḥmad Khān dan Muḥammad 'Abduh berupaya memahami ulang, dan sekaligus membatasi otoritas hadis agar dapat disesuaikan dengan tantangan modernitas.

⁹⁴Al-Syāṭibī, *ibid*, h. 7.

1. Reformasi Berbasis Sunnah - Hadis

Pada awal era moderen hingga abad 21 banyak bermunculan tokoh pembaru Islam dengan menggunakan pemahaman ulang atau reinterpretasi sunnah sebagai salah satu metode pembaruannya. Berikut ini dikemukakan sebagian tokoh tersebut.

a. *Sunnah risalah dan ghair risalah* oleh al-Dahlawī

Al Dahlawi (1702–1762 M) adalah salah satu tokoh sentral pembaruan pada era ini, setelah Aḥmad ibn Alī al-Syaukāni (1760–1834). Beliau memusatkan perhatian pada kelemahan umat Islam di India yang terpecah belah.⁹⁵ Pemikiran awalnya dalam studi hadis terlihat dalam sikapnya yang memposisikan dan menilai kitab *al-Muwattaʿ* karya Imam Mālik ibn Anas sebagai kitab kumpulan hadis berkualitas paling tinggi di atas semua kumpulan hadis lainnya. Dalam persoalan kehandalan, ia mensejajarkan kitab tersebut dengan kitab *Ṣaḥih al-Bukhārī* dan *Ṣaḥih Muslim*, bahkan ia menilai dua kitab terakhir ini tidak lain hanya merupakan sebagai catatan kaki bagi *al-Muwattaʿ*, atau sekedar memberikan dokumentasi tambahan namun tidak banyak memberikan materi yang orisinal. Pandangan seperti yang dikemukakan oleh al-Dahlawi ini merupakan penyimpangan dari pola yang mapan dalam studi hadis di Sub Benua India yang kala itu lebih menekankan studi *al-Kutub al-Sittah*.⁹⁶

Pemikiran al-Dahlawi, pendekatan dan penafsirannya tentang hadis, cukup kritis. Metode yang dikemukakannya memang memiliki banyak kesamaan dengan fuqaha' klasik. Ia menyadari adanya jurang yang memisahkan antara sunnah nabi dengan implementasi hukum pada era-era sesudahnya. Oleh karena itu, ia menerima konsepsi teoritis yang mengkategorikan dua tindakan Nabi, antara tindakan sebagai rasul dan bukan sebagai rasul. Tindakan sebagai seorang rasul melahirkan *Sunnah Risālah* yang bersifat mengikat, sedangkan tindakan sebagai bukan rasul memunculkan *Sunnah Ghair Risālah*. Kategori kedua ini, yakni tindakan bukan sebagai rasul,

2. ⁹⁵ Lihat: al-Dahlāwī dalam karyanya *Ḥujjah Allāh al-Balīghah* (Kairo: Dār al-Turās, tt), juz I, h.

⁹⁶Sikap al-Dahlāwī yang mandiri dan kompeten lihat: Brown, *ibid*, h. 40.

mengakibatkan adanya Sunnah Nabi yang tidak mengikat, terutama yang berkaitan dengan persoalan keduniaan.⁹⁷ Pandangan yang dikemukakan oleh al-Dahlawī tidak lain bertujuan untuk menggali ‘illat yang melatarbelakangi munculnya berbagai aturan syari’at dan untuk menemukan korelasi antara substansi hukum (*maqasid* atau *ruh*) dan bentuknya (*syari’ah*).⁹⁸

b. Ijtihad berbasis sunnah oleh al-Syaukāni

Pembaruu lainnya muncul di wilayah Jazirah Selatan Arabia, tepatnya di daerah Yaman, bernama Ahmad ibn Alī al-Syaukāni (1760–1834).⁹⁹ Ia berdiri dalam barisan ilmuwan yang mengumandangkan ijtihād dan menentang taqlīd, sebagaimana yang diperjuangkan oleh al-Dahlawī, bahkan dengan cara lebih radikal. Menurutny, setiap muslim hanya terikat dengan prinsip untuk mengikuti al-Qur’ān dan Sunnah, bukan pada ajaran dan imam mazhab, apapun ajaran atau imam mazhab tersebut.¹⁰⁰

Asy-Syaukani menulis banyak kitab *syarah* (komentar atau penjelasan) hadis, seperti kitab *Nailul Authar fi Muntaqal Akhbar*, sebuah literatur yang banyak dirujuk oleh para pengkaji hadis dan hukum Islam.

c. Sunnah mengikat dan tidak mengikat oleh Ahmad Khan

Tokoh-tokoh reformasi terkenal abad ke-19-20 M berikutnya ialah Sayyid Ahmad Khan. Ahmad Khan adalah seorang ulama yang ahli ilmu-ilmu keislaman tetapi juga pernah mendapat pendidikan Barat moderen di Inggris. Walaupun sangat kritis terhadap literatur hadis hasil karya ulama klasik namun ia tetap mengakui adanya otoritas Sunnah secara keseluruhan. Dengan sikap kritis tersebut maka ia berusaha membatasi ruang lingkup otoritas sunnah, menilai cermat kualitasnya, dan meletakkan posisinya sebagai unsur subordinat dalam hubungannya dengan al-Qur’ān. Dengan sikap seperti ini, maka ia mengkritik keras terhadap metodologi kritik

⁹⁷*Al-Dahlawi, op cit*, juz I, h. 128

⁹⁸Lihat: al-Dahlawi, *ibid*.

⁹⁹*Ibid*.

¹⁰⁰Muhammad ibn Ali al-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl fī Ilm al-Usūl* (Surabaya: penerbit Nabhan, tt) h. 137. Lihat juga; Brown, *op cit*, h. 42.

hadis klasik yang dianggapnya ada kelemahan dan kurang kajian kontekstual.¹⁰¹

Dalam persoalan pemahaman hadis, Ahmad Khan menganggap hanya hadis-hadis yang berkaitan dengan persoalan spiritual saja yang relevan dengan kehidupan muslim kontemporer, sedangkan hadis-hadis yang bertalian dengan hal-hal duniawi dianggap tidak mengikat.¹⁰² Baginya, akal merupakan dasar untuk memahami Islam, menafsirkan Islam, dan sebagai alat pendekatan yang kritis terhadap hadis. Ia juga mengkritik proses periwayatan hadis yang terjadi secara makna karena telah membuka peluang untuk terjadinya banyak penyimpangan.

Dalam masalah epistemologi Sunnah, ia berpendapat ada dua macam wahyu; yaitu wahyu yang *matluw* dan yang *ghair matluw*. Wahyu yang *matluw* adalah al-Qur'ān. Dalam hubungan dengan al-Qur'ān, Ahmad Khān meletakkan posisi Sunnah di bawahnya. Menurutnya, al-Qur'ān merupakan standar tertinggi untuk menguji semua informasi tentang Nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu, ia hanya menganggap hadis yang benar-benar mutawātir sebagai landasan handal dan terpercaya setelah al-Qur'ān.

d. Humanisasi pribadi nabi oleh Abduh

Sementara itu, pembaru lain pada abad ke-20 M yang bernama Muḥammad Abduh mengembangkan sikap skeptis terhadap hadis. Ia hidup semasa dengan Ahmad Khān, namun pandangannya sedikit lebih berhati-hati. Pandangannya yang hati-hati terlihat dari sikapnya yang menilai bahwa hanya hadis mutawātir yang mengikat. Menurutnya, orang yang belum yakin atau ragu-ragu atas kebenaran suatu hadis tidak bisa dianggap sebagai orang yang tidak mukmin, sebab hadis itu sendiri tidak diperkuat oleh riwayat yang banyak dan berturut-turut.¹⁰³

Walaupun 'Abduh mendasarkan pandangan kritisnya pada sikap rasional, namun ia juga tidak menolak otoritas Sunnah. Menurutnya, jika orang menolak suatu informasi padahal ia tahu

¹⁰¹ Ahmad Khan dalam *Maqālāt*, juz II, h. 280 sebagaimana dikutip oleh Brown, *ibid*, h. 183.

¹⁰² *Ibid*, h. 50-51.

¹⁰³ *Ibid*, h. 56.

bahwa Nabi Muḥammad melakukan atau mengatakannya, berarti ia meragukan risalahnya dan menilainya sebagai bohong.¹⁰⁴

Baik Ahmad Khān maupun Abduh sama-sama menerima pendekatan fiqh dalam memahami Sunnah, yakni membedakan antara Sunnah yang mengikat dan yang tidak mengikat. Dengan kategori ini, maka kemaksuman Nabi Muḥammad menjadi terbatas. Dengan sikap itu pula berarti keduanya mengkui bahwa Nabi Muḥammad memiliki potensi untuk berbuat salah dalam aktifitas atau kondisi tertentu.¹⁰⁵ Dalam persoalan ini, Abduh ternyata juga mengambil sikap yang sama, yakni menerima hadis-hadis yang berkenaan dengan surga, neraka, dan kiamat.

e. *Sunnah tasyri'iyah - ghair tasyri'iyah* oleh al-Qaradawi

Syekh Yusuf al-Qaradawi, seorang ulama terkenal asal Mesir, konsep pemahaman sunnah nabi yang telah dimulai oleh Ad-Dahlawi dan Mahmud Syaltut.¹⁰⁶ Yusuf al-Qaradawi dilahirkan di Mesir pada 9 September 1926 dan masih hidup hingga kini. Pendidikan formal hingga memperoleh doktor diperoleh di al-Azhar, Mesir, pada tahun 1973. Karya-karya tulis yang telah dihasilkannya sangat banyak dalam berbagai bidang keilmuan Islam, baik fiqh dan uṣūl al-fiqh, 'ulūm al-Qur'ān dan al-Sunnah, ekonomi Islam, dakwah dan tarbiyah, akidah dan harakah (gerakan) maupun ibadah dan pemikiran. Banyak kontribusi keilmuan maupun gerakan pengamalan Islam yang telah dilakukan oleh al-Qaradawi. Berbagai jabatan juga disandangnya, seperti menjadi anggota Lembaga Fiqh Islam dari Liga Dunia Islam yang berpusat di Mekkah, tenaga ahli pada lembaga riset fiqh di bawah naungan Organisasi Konferensi Islam (OKI), dan lain-lain. Beliau juga seorang aktifis dalam gerakan Ikhwanul Muslimin, sehingga kenal dekat dengan Hasan al-Bannā, yang membawanya masuk dalam lapangan politik.

Al-Qaradawi mengemukakan kategori baru dalam memahami sunnah nabi. Menurutnya, sunnah nabi ada dua macam, yaitu

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, h. 88.

¹⁰⁶ Lihat : Alamsyah, *ibid.*

sunnah tasyri'iyah dan *non tasyri'iyah*.¹⁰⁷ Contoh *sunnah non tasyri'iyah* adalah Sunnah tentang akhlak dan hal yang ghaib, atau yang berkaitan dengan urusan dunia. Dalam hal yang berkaitan dengan berita ghaib tidak ada jalan lain kecuali menerimanya sebagai bagian dari keimanan, sedangkan segala masalah yang berurusan dengan persoalan duniawi, kepada umat Islam diberikan kebebasan untuk mengatur dan mengolahnya sesuai dengan akal dan upaya manusia sendiri.

Sedangkan *Sunnah tasyri'iyah* ada beberapa macam dengan implikasi ruang lingkup otoritas hukum yang berbeda, yaitu sunnah yang berlaku general universal (*sunnah tasyri'iyah muabbadah*) dan sunnah yang berlaku terbatas (*sunnah tasyri'iyah muaqqatah*).

Dalam membahas persoalan ini, al-Qaradawi menerima dan mengadopsi secara penuh pandangan yang pernah dikemukakan oleh Mahmud Syaltut tentang jenis *Sunnah Tasyri'iyah* yang bersifat umum dan abadi.

Sunnah tasyri'iyah muabbadah menurut Al-Qaradawi adalah Sunnah yang umum dan abadi, yang membawa aturan syari'at yang berlaku secara umum sampai hari kiamat. Jika sesuatu ini menyebutkan tentang sesuatu yang dilarang maka semua orang harus menjauhinya sejak mereka mengetahui hukum haram tersebut. Sebaliknya jika disebutkan tentang sesuatu yang diperintahkan maka semua orang harus melaksanakannya. Ia mengingatkan bahwa teks yang telah tegas atau tetap (*šābit*) pada dasarnya dimaksudkan untuk berlaku selamanya (*dawām*) dan bukan hanya dimaksudkan untuk mengatasi satu peristiwa yang baru saja terjadi, atau untuk memelihara kondisi yang bersifat lokal, situasional dan temporal. Menurutnya, teks-teks yang tetap dan aturan-aturan yang ada di dalamnya, pada prinsipnya dijadikan sebagai aturan syara' yang abadi dan hukum yang tegas untuk semua umat, kapanpun dan di mana pun, selama tidak ada dalil yang sah

¹⁰⁷Kategori yang dikemukakan oleh al-Qaradāwī bukan suatu konsep yang baru, melainkan hanya pengembangan lebih jauh atas konsep yang telah dikemukakan oleh beberapa ilmuwan muslim era modern sebelumnya, misalnya Syah Wali Allāh al-Dahlawī dan Mahmud Syaltut. Al-Qaradāwī sendiri menyatakan demikian. Lihat, al-Qaradāwī, *Sunnah Maṣḍar ...*, *op cit*, h. 92

yang membatalkannya. Oleh karena itu, jangan terlalu mudah untuk memilah-milahnya dan menjadikannya bersifat parsial.¹⁰⁸

Sunnah jenis abadi universal ini adalah sunnah yang disampaikan oleh Muḥammad SAW dalam posisi dan kapasitasnya sebagai seorang rasul yang menyampaikan risālah (*muballigh al-risālah*). Wewenang hukum yang termasuk dalam kategori ini di antaranya adalah menjelaskan status hukum dalam al-Qurʾān yang masih bersifat general, mengkhususkan aturan yang masih bersifat umum, membatasi aturan yang masih mutlak, menjelaskan suatu aturan ibadah, dan menerangkan hukum halal atau haram.¹⁰⁹

Sunnah tasyrīʿiyah muaqqatah atau sunnah yang berlaku lokal temporal adalah sunnah yang dijalankan oleh Nabi dalam konteks situasi dan kondisi yang sama dengan keadaan saat munculnya al-Sunnah tersebut. Sunnah ini muncul dari Nabi dalam kapasitasnya sebagai seorang hakim atau pemimpin.

Menurut al-Qaradāwī, beberapa realitas yang menjadi indikator kekhususan dan keterbatasan tersebut adalah:

- 1) Sunnah Nabi yang berdasarkan 'illat khusus dan temporer. Suatu al-Sunnah yang berdasarkan 'illat tertentu maka ajarannya hanya berlaku ketika 'illat tersebut ada. Sebaliknya ketika 'illat tersebut tidak ditemukan maka ajarannya juga tidak berlaku.¹¹⁰ Ada beberapa hadis Nabi yang sahih sanadnya yang dimaksudkan untuk mewujudkan situasi dan kondisi pada waktu itu, yaitu dengan tujuan untuk mewujudkan maslahat yang benar, dan menolak mafsadat yang terjadi. Ketika situasinya telah berubah, dan 'illat yang melatarbelakangi munculnya Sunnah tersebut tidak terwujud lagi, maka hukum yang terdapat di dalam Sunnah tersebut juga tidak berlaku lagi.¹¹¹ Di sini, ketaatan terhadap aturan hukum dalam suatu Sunnah hanya berlaku ketika ada 'illat-nya, dan ketaatan berakhir ketika 'illat-nya juga hilang. Dengan kata lain, Sunnah Nabi jenis ini hanya menjadi sumber yang otoritatif untuk jangka waktu yang temporer. Sebagai

¹⁰⁸Yūsuf al-Qaradāwī, *Syarī'ah al-Islām*, *op cit*, h. 122-3.

¹⁰⁹*Ibid*, h. 72. Lihat pula al-Qarīawī, *Madkhal li Dirāsah al-Sunnah*, *op cit*, h. 96.

¹¹⁰Al-Qaradāwī, *Syarī'ah al-Islām* ..., *op cit*, h. 108, dan *Madkhal* ..., *op cit*, h. 108.

¹¹¹Al-Qaradāwī, *Syarī'ah al-Islām* ..., *op cit*, h. 108.

contoh adalah Sunnah Nabi yang melarang perempuan untuk musafir sendirian dan tentang kepemimpinan harus dari kalangan Quraisy. Sunnah yang pertama terdapat di dalam hadis yang berbunyi:

لا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلَاثًا إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ¹¹²

Artinya: *Janganlah perempuan bepergian selama tiga hari kecuali bersama mahram.*

Menurut al-Qaradawi, larangan yang disampaikan oleh Nabi SAW sebagaimana di dalam hadis di atas muncul dengan sebab atau 'illat tertentu yaitu kekhawatiran akan terjadinya bahaya atas perempuan. Jika kekhawatiran dimaksud sudah tidak ada lagi, maka larangan itu juga berakhir. Sedangkan Sunnah kedua yang terkandung di dalam hadis:

لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ¹¹³

Artinya: *Urusan kepemimpinan ini selalu di tangan Quraisy.*

Maka ketentuan di dalam hadis ini menurut al-Qaradawi adalah temporal untuk waktu tertentu, di mana pada masa Nabi SAW golongan Quraisy merupakan kelompok suku yang paling dominan. Oleh karena itu, adalah layak jika mereka memperoleh prioritas untuk menjadi pemimpin di kalangan bangsa Arab. Namun ketika suasana telah berubah, di mana 'illat dominasi kekuatan dan pengaruh itu sudah tidak ada lagi, maka berubah pula ketentuan tersebut. Pandangan ini sejalan pula dengan penjelasan yang pernah diberikan oleh Ibn Khaldūn.¹¹⁴

¹¹²Riwayat Muslim, *op cit*, juz I, h. 482 nomor 2381, dan al-Qaradāwi, *ibid*, h. 108-9.

¹¹³Diriwayatkan al-Bukhāri, *op cit*, juz III, h. 193 dan Muslim dengan nomor 3392.

¹¹⁴Sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Khaldun dalam karyanya *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, tt) jilid II, h. 695. Lihat: al-Qaradāwi, *Ibid*, h. 109.

2) Sunnah Nabi yang didasarkan atas tradisi temporal . Jika suatu aturan dalam naṣṣ didasarkan atas suatu tradisi tertentu pada masa Nabi, kemudian tradisi tersebut telah berubah pada masa berikutnya, maka tidak salah untuk meninggalkan aturan dalam teks tersebut. Umat Islam tidak terikat lagi untuk mentaati dan mengikuti aturan harfiyahnya, namun boleh mentaati substansi maknanya.

Misalnya dalam sebuah hadis dinyatakan tentang standar ukuran barang:

الدَّهَبُ بِالدَّهَبِ وَرُتًا بِوَزْنِ¹¹⁵

Artinya: "Tukar menukar emas adalah sama-sama memakai timbangan".

Menurut Abū Yūsuf, standar memakai timbangan untuk emas atau takaran untuk gandum hanyalah bagian tradisi kebiasaan. Jika standar ukuran yang digunakan telah berubah, maka kita boleh menggunakan standar baru dan meninggalkan yang lama.¹¹⁶ Demikian pula standar yang digunakan untuk ukuran kadar zakat emas dan perak.

3) Sunnah dalam posisi Nabi sebagai pemimpin (imām) dan bukan sebagai muballigh. Macam-macam al-Sunnah yang masuk kategori ini misalnya tentang perang, pengiriman pasukan, mengikat perjanjian, pembagian ghanimah, dan sebagainya. Adanya konteks kapasitas Nabi sebagai imam ini, mengajarkan bahwa suatu tindakan Nabi tidak boleh ditiru dan dilakukan begitu saja kecuali setelah mendapat izin dari imam pula, agar dapat mengikuti posisi yang serupa dengan Nabi. Hal ini harus dilakukan karena perbuatan itu muncul dari posisi keimamannya. Hal ini berbeda dengan perintah yang muncul dari posisi Nabi sebagai penyampai risālah (muballigh al-risālah), misalnya aturan tentang ibadah. Dalam konteks ini maka perintahnya harus ditaati

¹¹⁵*Ibid*, h. 113. Riwayat Muslim dalam bab al-Musāqah nomor 2973.

¹¹⁶*Ibid*, h. 113.

sebagai aturan hukum yang bersifat umum bagi semua orang, baik berupa hukum kewajiban maupun larangan.¹¹⁷

Ada beberapa hadis yang memuat ketentuan Sunnah dari posisi sebagai imam ini. Di antaranya:

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ¹¹⁸

Artinya: “barang siapa menghidupkan tanah yang mati, maka menjadi miliknya”.

Menurut Malik ibn Anas dan al-Syāfi‘ī, ajaran Sunnah yang terkandung di dalam hadis di atas harus dipahami dalam posisi Nabi sebagai mufti dan muballigh. Artinya, produk hukum yang dikeluarkan olehnya berlaku untuk semua orang. Dengan demikian, berarti siapa pun boleh membuka lahan kosong dan memilikinya. Sedangkan menurut Abū Ḥanīfah, Sunnah tersebut muncul dari posisi beliau sebagai imam atau kepala pemerintahan. Maksudnya, tidak sembarang orang dapat memanfaatkan lahan kosong dan menanaminya, kecuali mereka yang telah mendapat izin khusus pula dari pemerintah.¹¹⁹

Sunnah lainnya yang dikemukakan al-Qaradawi adalah tentang hukuman tambahan berupa pengasingan selama satu tahun atas pezina, yang didasarkan atas sebuah hadis yang berbunyi:

الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جُلْدُ مِائَةٍ وَنَعْيُ سَنَةٍ¹²⁰

Artinya: “Pezina bujang dan gadis dihukum seratus kali cambuk dan pengasingan setahun”.

¹¹⁷ *Ibid.*, h. 116.

¹¹⁸ Abd al-Mun‘im al-Namiri, *al-Ijtihād* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1990) h. 93 dan al-Qaradāwi, *Syarī‘ah al-Islām ...*, *ibid.*, h. 116. Lihat *Sunan al-Tirmizi* ḥadīṣ nomor 1299..

¹¹⁹ Al-Qaradāwi, *op cit.*, h. 116.

¹²⁰ *Ibid.*, h. 117. Di sini beliau mengutip dari kitab *Radd al-Mukhtar ‘ala al-Durr al-Mukhtār*, juz 3, h. 203. Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya bab al-*ḥudūd* nomor 3199.

Menurut Abū Hanīfah, keputusan Nabi tersebut bukan sebagai aturan hukum umum, melainkan hanya politik hukum (siyasah) dan ta'zīr. Jadi, hukuman cambuk seratus kali berlaku terus-menerus, namun hukuman pengasingan selama satu tahun hanyalah hukuman tambahan (yang dinamakan sebagai hukuman ta'zīr) yang diterapkan oleh Nabi SAW dengan sebab situasi dan kondisi tertentu dan karena itu tidak berlaku selamanya.

- 4) Sunnah untuk situasi atau komunitas yang khāss Misalnya bagaimana posisi orang ketika buang air di tempat terbuka. Di sini Nabi SAW mengajarkan dengan sabdanya:

وَلَكِنْ شَرَّفُوا أَوْ عَرَّبُوا¹²¹

Artinya “Hendaklah kalian buang air menghadap ke timur atau barat.”

Secara lahiriah, perintah Nabi ini berlaku untuk semua orang, baik di Madinah atau Makkah, baik di kota-kota yang terletak di wilayah sebelah utara, selatan, barat atau timur dari dua kota tersebut. Namun jika petunjuk umum ini dilakukan oleh penduduk yang tinggal di sebelah barat atau timur, maka justru mereka akan melanggar larangan buang air dengan sebab menghadap kiblat. Dengan demikian, perintah hadis di atas berlaku khusus untuk mereka yang tinggal di kota Madinah dan sekitarnya, yang buang air menghadap ke barat atau ke timur. Jika menghadap ke utara atau selatan, maka mereka akan buang air dengan menghadap kiblat.

- 5) Sunnah untuk peristiwa tertentu dan dalam posisi Nabi sebagai hakim.

Menurut al-Qaradawi, termasuk dalam kategori Sunnah ini adalah putusan Nabi dalam posisinya sebagai qādi. Di sini ia setuju dengan Syaḥrūr bahwa Sunnah yang muncul dari kapasitasnya sebagai qādi tidak berlaku umum melainkan hanya

¹²¹Riwayat Muslim pada bab al-Ṭahārah, nomor 388. Lihat: Al-Qaradāwi, *Kaifa ...*, *op cit*, h. 81.

untuk situasi khusus, yaitu lewat putusan pengadilan dan ketika ada pihak yang berperkara.¹²²

Dalam bagian ini al-Qaradawi, mengemukakan beberapa contoh, di antaranya Sunnah Nabi yang melarang untuk mematok harga-harga pada saat terjadinya kenaikan harga akibat dari kelangkaan barang dan kebutuhan yang meningkat.

غَلَا السُّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص م فَعَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ سَعَّرَ لَنَا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ
الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ¹²³

Artinya: "Harga-harga melonjak tinggi pada masa Rasūl Allāh, maka orang-orang bertanya: Ya Rasūl Allāh, batasilah harga untuk kami. Maka Nabi SAW bersabda: Hanya Allāh yang membatasi, yang menguasai dan yang melapangkan"

Memang antara al-Qaradawi dan ulama lainnya terdapat perbedaan dalam menentukan kriteria yang membatasi lingkup fleksibilitas pemahaman dan penerapan Sunnah Nabi. Al-Qaradawi menetapkan tingkat fleksibilitas tersebut dari sisi bentuk petunjuk kebahasaan yang literalistik, sementara Syahrūr melihat dari sisi kebahasaan yang esensialistik. Bagi al-Qaradawi, Sunnah Nabi yang masih bersifat *žanni*,¹²⁴ dapat menerima aneka ragam penafsiran. Dengan itu pula, maka aturan yang *žanni* dapat diterapkan dengan berbagai cara, karena selalu menerima perubahan sejalan dengan dinamika waktu, tempat dan keadaan. Di sini ia mengutip kaidah fiqh yang populer:

¹²²*Ibid*, h. 73.

¹²³Muhammad ibn Ismāil al-Kahlāni al-Šan'āni, *Subul al-Salām* (Bandung: Penerbit Dahlān, tt) juz III, h. 25. Juga diriwayatkan oleh al-Tirmizī dalam *Sunan*-nya bab al-Buyū' nomor 1235.

¹²⁴Istilah *žanni* banyak digunakan di kalangan ulama Ušūl al-Fiqh atau Ušūliyyūn. *Žanni* sering diartikan sebagai teks atau naṣṣ yang memiliki makna tidak pasti sehingga memiliki beberapa kemungkinan makna.

“Perubahan hukum-hukum terjadi dengan sebab perubahan waktu, tempat dan keadaan”.

Sedangkan teks-teks yang telah jelas dan tegas petunjuk maupun sumbernya, yang sering dinamakan *qaṭ’i*,¹²⁶ menurut al-Qaradawi, harus dilaksanakan apa adanya sesuai dengan makna teks (*naṣṣ*) yang harfiyah. Di sini tidak boleh ada *ijtihād* yang dapat merubah dan menyimpangkan aturan yang telah tegas dan jelas tersebut. Dalam kaidah *ijtihād* dinyatakan “tidak ada peluang *ijtihad* dalam masalah yang sudah diatur oleh *nass*.”¹²⁷

Sedangkan menurut ulama modernis lainnya, seperti Syaḥrūr, teks-teks keagamaan yang bermakna jelas dan tegas, baik dari al-Qur’ān atau al-hadis, tetap menerima peran *ijtihād* untuk ditafsirkan dan diterapkan. Hukum-hukum yang terkandung di dalam teks hanya merupakan aturan maksimal atau minimal, sehingga tetap memberi peluang untuk membuat aturan apapun yang lebih bersifat operasional, lebih berat atau lebih ringan, selama tetap masih berada di dalam kerangka batasan tersebut. Di sinilah peran penting *ijtihād* yang harus dijalankan oleh umat Islam, agar hukum Islam tetap relevan di sepanjang masa.

2. Reinterpretasi sunnah di tengah Perubahan sosial

Pada era modern ini umat Islam mengalami banyak tantangan, baik karena menjadi negara jajahan Barat, ketertinggalan sains dan teknologi, maupun modernisasi yang menyebabkan terjadi perubahan sosial budaya dengan begitu cepat. Untuk menjawab semua itu maka pemahaman ulang sunnah atau hadis harus dilakukan, reinterpretasi dan kontekstualisasi adalah metode yang paling tepat untuk itu. Di antara bentuk reinterpretasi atau

¹²⁵ Al-Qaradāwī, *al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, *op cit*. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I’lām al-Muwāqī’im* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995) juz III, cet ke 2, h. 35.

¹²⁶ *Qaṭ’i* adalah ayat atau dalil lainnya yang makna atau kebenaran sumbernya telah jelas dan pasti sehingga tidak menerima pemaknaan lain di luar makna teks dimaksud.

¹²⁷ Lihat al-Qaradāwī, *loc cit*.

kontekstualisasi tersebut adalah dengan membuat pola kategorisasi pada diri Nabi. Dengan langkah kategorisasi ini maka otoritas Sunnah Nabi pun diletakkan secara proporsional dalam bidang tertentu, tidak bisa diterapkan dalam segala bidang di dunia moderen, dan terlebih lagi tidak boleh dipahami dan diamalkan secara harfiyah–tekstual.

Ada empat ketegori yang dilekatkan kepada diri Nabi Muḥammad, yaitu sebagai manusia biasa, sebagai seorang rasul, sebagai paradigma contoh, dan sebagai model ijtihad.

a. Muhammad sebagai manusia dan Rasul oleh Taufik Sidqi

Di kalangan muslim era klasik, Nabi Muḥammad dipandang sebagai figur kosmik yang lebih besar dari kehidupan. Nabi Muḥammad memiliki kualitas sebagai manusia super. Sementara itu, muslim modern memperlakukan, membumikan dan memanusiawikan beliau kembali. Dalam sejarah perjalanan Rasul versi modern ini, Muḥammad jarang ditekankan sebagai manusia kosmik dengan berbagai kelebihan mukjizat yang luar biasa. Kemukjizatan Nabi Muḥammad digambarkan sebagai seorang tokoh pembaru sosial yang progresif revolusioner, seorang politikus yang sukses, dan model kebaikan bagi manusia.

Sejalan dengan upaya pemanusiaan ini, maka kritikus hadis modern cenderung membatasi penerapan *‘iṣmah* dalam konteks penyampaian al-Qur’ān saja. Dalam bidang lainnya, Nabi Muḥammad harus dipandang sebagai manusia biasa yang dapat mengalami kegagalan, kesalahan, dan keterbatasan manusiawi lainnya yang normal.¹²⁸

Bagi mereka, Sunnah tidak lain merupakan penerapan otoritatif hukum Allāh atau al-Qur’ān untuk keadaan tertentu. Ketika keadaan berubah, maka deteil-deteil hukum yang ditetapkan melalui Sunnah juga harus ikut berubah. Oleh karena itu, hanya al-Qur’ān, yang menggambarkan prinsip-prinsip dasar, yang tidak berubah, sedangkan Sunnah, yang merupakan penerapan praktis dari prinsip-prinsip al-Qur’ān, adalah wajar selalu berubah dan dapat diubah.

¹²⁸*Ibid*, h. 90.

Muhammad Taufiq Sidqī, misalnya menyatakan Sunnah merupakan hukum temporer (*syar'iyah waqtīyah*). Putusan Nabi Muhammad hanya otoritatif untuk generasinya, dan tidak mengikat bagi mukminin sekarang. Ia mengemukakan banyak alasan yang semuanya berkisar pada persoalan tidak terpeliharanya Sunnah Nabi secara ketat dan akurat.¹²⁹

b. Historisitas dan moral etis dalam sunnah; Fazlurrahman

Nama Fazlur Rahman terkenal sebagai salah seorang tokoh intelektual dan ilmuwan muslim Neo Modernisme. Rahman lahir pada tahun 1919 di Pakistan bagian barat laut. Dalam usia sepuluh tahun Rahman telah mampu menghafal al-Qur'an dan sudah mempelajari banyak ilmu hadis dan ilmu syari'ah lainnya. Ayah Rahman adalah seorang ulama moderat yang memandang modernitas sebagai tantangan yang harus disikapi dan bukan dimusuhi. Ayahnya sangat apresiatif terhadap kehidupan modern, sehingga keluarga Rahman sangat mendukung perkembangan pemikiran baik ilmu-ilmu dasar tradisional yang dipadu dengan ilmu-ilmu modern, dan itu berpengaruh bagi kelanjutan karir politiknya.¹³⁰

Puncak pendidikan tinggi Fazlur Rahman dimulai saat ia memperoleh mendapatkan gelar Doctor Filsafat Islam (Ph.D) di Universits Oxford.¹³¹ Ini membawanya mengembangkan karirnya sebagai dosen kajian Persia dan filsafat Islam di Universitas Durham dari tahun 1950 sampai 1958. Pada pada tahun yang sama ia pindah ke Kanada dan diangkat sebagai dosen dengan pangkat *associate professor* di departemen Studi Islam Universitas Mc Gill Kanada.¹³²

¹²⁹ *Ibid*, h. 92.

¹³⁰ Banyak faktor yang melatarbelakangi dan telah membentuk pemikiran Fazlur Rahman, mulai dari ayahnya, gurunya, dan lain-lain. Baca: Hasbi Aminuddin, *Konsep Negara Islam Menurut fazlurrahman*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 10

¹³¹ Di Oxford ini Rahman memperdalam ilmu pengetahuan terutama dalam studi-studi Islam yang ditulis oleh para orientalis dalam berbagai bahasa. Walau banyak menggali ilmu dari Barat tetapi Rahman tidak selalu mengikut pemikiran mereka. Rahman selalu kritis dan tetap menilai hati-hati pandangan para orientalis. Baca : Taufik Adnan Amal, *ibid*. M.Hasbi Aminuddin, *Op. Cit.*, h.11

¹³² *Ibid*.

Rahman pada tahun 1961 diminta pulang ke Pakistan oleh Presiden Ayub Khan dan diangkat sebagai direktur Riset Islam Pakistan tahun 1961-1969. Selain itu ia juga ditunjuk sebagai anggota dewan penasehat ideologi Negara Pakistan tahun 1967 hingga akhirnya ia mengundurkan diri pada tahun 1969. Rahman pada tahun yang sama diangkat juga menjadi guru besar tamu di Universitas California Los Angeles, sebelum akhirnya ia pindah ke Universitas Chicago sebagai professor pemikiran Islam. Fazlur Rahman meninggal dunia pada bulan Juli tahun 1988.¹³³

Fazlur Rahman memulai karir ilmiah dalam pemikiran Islam pada saat banyak muncul kegelisahan akademik di kalangan intelektual muda muslim saat itu akibat tertutup rapatnya pintu ijtihad. Hal ini menurutnya membawa dampak pada kebekuan dan tidak produktif intelektual atau pemikiran yang sangat besar di kalangan umat Islam. Pintu ijtihad yang tertutup ini pada langkah berikutnya dapat mengarahkan kepada terbukanya pintu kebuntuan dalam berpikir atau *taqlid*.¹³⁴

Sosok Rahman merupakan salah seorang tokoh ahli dalam penafsiran teks-teks keagamaan dengan ilmu keislaman kalsik dan moderen. Hermeneutika keagamaan Rahman dikenal dengan teorinya *double movement* atau gerakan ganda yang membawa hermeneutika teks keagamaan kedalam 2 gerakan.

Langkah pertama menurut Rahman harus dibagi kedalam dua tahap, yaitu seseorang harus memahami hadis sebagai jawaban atas situasi atau problem historis. Teks-teks keagamaan yang spesifik dikaji dalam perspektif situasi makro dengan batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan juga kehidupan secara menyeluruh. Oleh karena itu pengkajian terhadap situasi spesifik di tanah Arab pada saat kedatangan Islam atau turunnya wahyu harus dilakukan. Tahapan berikutnya dari langkah pertama adalah melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik itu dan melibatkannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki

¹³³Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transpormasi Intelektual*. Terj. Ahsin muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 31.

¹³⁴*Taqlid* secara umum adalah penerimaan terhadap dokrin mazhab-mazhab dan otoritas-otoritas yang telah mapan. Lihat Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), h. 325`

tujuan-tujuan moral-sosial umum. Hal itu bisa digali dari teks-teks spesifik dalam perspektif latar belakang sosio-historis dan rasional-logis yang terdapat atau terkandung dalam teks keagamaan.¹³⁵

Langkah kedua yang harus dilakukan ialah memindahkan pandangan umum ke pandangan spesifik. Maksudnya, ajaran-ajaran yang bersifat umum atau postulat dan prinsip harus diimplementasikan ke dalam konteks realitas empiris yang nyata di masa sekarang. Langkah ini membutuhkan kajian yang dalam dan cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya sehingga bisa menilai situasi sekarang dan merubah kondisi sekarang sesuai dengan yang dibutuhkan, lalu menetapkan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai hadis secara baru.¹³⁶

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa *sunnah* menurut Fazlur Rahman adalah sebuah nilai ideal yang hendak dicontoh. Oleh karena bersifat nilai yang ideal maka sunnah tersebut mengalami evolusi dari generasi ke generasi, dan harus dapat dikembangkan, diinterpretasikan dan diadaptasikan dengan masa-masa lainnya. Hal ini terjadi harus dilakukan karena pada realitanya sunnah itu merupakan bentuk perilaku yang bersifat situasional. Sunnah nabi muncul dari situasi khusus, ada *asbabul wurud*, sehingga dalam prakteknya tidak ada dua kasus yang memiliki latar belakang situasional yang sama baik secara moral, material dan psikologis.

Dalam kaitan itulah maka Rahman mengatakan bahwa sunnah Nabi lebih tepat menjadi sebuah konsep pengayoman umum daripada sekedar berisikan sebuah kandungan khusus yang bersifat mutlak, pada level teoritis, yang secara langsung berasal dari fakta bahwa sunnah adalah istilah perilaku karena tidak ada dua kasus, dalam kenyataannya menjadi benar-benar sama dalam latar belakang situasional, moral, psikologis, dan material, maka sunnah harus menerima interpretasi dan adaptasi.¹³⁷

¹³⁵ FazlurRahman, *Islam dan Modernitas*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), h: 7

¹³⁶ *Ibid.*, h. 8

¹³⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad Islamic Research Institute's, 1965), h 12

Impelementasi hermeneutika Rahman yang berdasarkan *historis sosiologis* serta *kontekstual* dapat dilihat pada keputusan hukum perang Umar yang berbeda dengan keputusan hukum yang dipraktikkan Nabi. Menurut Umar, harta musuh yang kalah hanya boleh disita dan dirampas jika musuh tersebut melawan ketika diminta menyerah secara damai. Oleh karena itu ketika peperangan usai dan musuh kalah maka tanah mereka disita sebagai harta rampasan perang dan dibagikan kepada pasukan muslim.¹³⁸ Inilah penafsiran atau hermenutika Umar terhadap keputusan Nabi yang pernah merampas harta musuh usai peperangan dan membagikannya kepada pasukan muslim. Di sini terlihat jelas bahawa Umar selalu mengkaitkan keputusan Nabi saw dengan 'illat atau konteks latar belakang khusus, sehingga keputusan nabi tersebut ada kalanya dapat dilaksanakan dan kadang kala tidak bisa dilakukan pada waktu dan tempat yang berbeda.

Putusan Umar di atas merupakan contoh praktek penerapan hukum perang pada masa itu. Sebelumnya kaum muslim memandang praktek pembagian harta rampasan perang kepada pasukan muslim sebagai sunnah Nabi, dan sebagai mekanisme untuk menghancurkan musuh. Hukum sejak masa Rasul inilah yang terus digunakan ketika kaum muslim melakukan penaklukan wilayah di sekitar jazirah Arab. Namun ketika penaklukan mencapai wilayah Iraq dan Mesir yang subur dan penduduknya padat, maka Umar tidak lagi menjalankan kebijakan seperti yang dilakukan Nabi saw sebelumnya. Umar tidak mau merampas tanah yang luas tersebut dari penduduk aslinya dan tidak membagikannya kepada pasukan Arab. Umar mengambil keputusan ini atas dasar pertimbangan keadilan sosial-ekonomi dan strategi jihad perang.¹³⁹ Secara sosial ekonomi, perampasan harta kekayaan milik musuh tersebut memang akan menyebabkan pasukan muslim menjadi sejahtera dan kaya tetapi juga akan menyebabkan terjadinya kemiskinan penduduk yang hartanya dirampas. Sedangkan secara politis dan jihad, pemberian harta rampasan kepada pasukan muslim dapat berakibat penurunan semangat jihad penaklukan wilayah lain. Pasukan muslim

¹³⁸ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, 1995), h. 271-272

¹³⁹ *Ibid.* h.342

akan disibukkan dengan urusan harta, kebun, tanah pertanian, budak, dan sebagainya, akibatnya maka semangat berjihad bisa menjadi padam.

Contoh keputusan hukum yang telah diambil Umar di atas menjadi dalil bahwa mengikuti sunnah nabi tidak harus selalu mengikuti aturannya secara harfiah tetapi bisa juga dengan melakukan sebaliknya karena yang terpenting bukan mengikuti teknis aturannya tetapi mewujudkan tujuan pokok sunnah itu sendiri. Walaupun Umar tidak menjalankan aturan yang dicontohkan Nabi namun pada hakikatnya Umar menjalankan sunnah nabi, yaitu mewujudkan keadilan sosial ekonomi bagi muslim dan non muslim. Dalam situasi yang berbeda sebagai akibat perubahan waktu dan tempat maka generasi belakangan bisa melakukan tindakan lain karena memang situasi yang dihadapi adalah baru. Apapun langkah tindakan yang dilakukan secara legal, baik memberi atau mengambil, maka hal tersebut tetap sebagai sunnah.

c. Sunnah sebagai contoh ijtihad; Muhammad Syahrur

Sebagian kalangan muslim modernis mengatakan bahwa otoritas Nabi Muhammad atas orang sezaman dengannya adalah sebagai penguasa (eksekutif), bukan sebagai seorang rasul. Dalam posisi demikian, maka perannya bukan sebagai pembuat undang-undang tetapi memberlakukan hukum Allāh. Beliau pun tidak berhak untuk membuat hukum melainkan hanya penerima mandat atau pelaksana saja.

Jika beliau bertindak sebagai Rasul dalam melaksanakan hukum, maka tindakannya berlandaskan otoritas al-Qur'ān. Jika beliau bertindak sendiri, maka bentuk tindakannya hanya berkisar dalam persoalan yang tidak ada relevansinya dengan agama. Artinya, apa yang telah diputuskan atau dilakukan tersebut hanya berlandaskan pada pilihan atau pendapatnya, yang dapat benar atau salah. Sebagai contoh adalah putusan beliau tentang hukuman yang dijatuhkan atas tawanan perang Badar. Putusan yang beliau ambil dalam persoalan ini ternyata mendapat teguran Tuhan dengan turunnya surat al-Anfāl ayat 67. Hal serupa juga terjadi ketika beliau

memberi dispensasi bagi beberapa orang yang tidak mengikuti perang Tabūk dengan turunya surat al-Taubah ayat 43.

Agar prinsip sunnah nabi tetap diikuti dan pengamalannya selalu dapat disesuaikan dengan perkembangan, maka sebagian ilmuwan muslim menjadikan sunnah nabi bukan sebagai pedoman tekstual yang rigid tapi sebagai metode yang dinamis. Ilmuwan yang berpandangan demikian antara lain adalah Muhammad Syahrur, ilmuwan muslim asal Suriah.

Muhammad Syahrūr lahir di kota Damaskus, Suriah, pada tanggal 11 April 1938 dan meninggal pada 21 Desember 2019 lalu.¹ Pendidikan dasarnya di Madrasah ‘Abd al-Rahmān al-Kawākibī di Damaskus, dan gelar *Master of Science* pada tahun 1969 dan Doktor pada tahun 1972 di Ireland National University. Syahrūr hidup di Suriah, sebuah negara muslim yang memiliki tradisi intelektual keislaman yang kuat sejak era klasik.¹⁴⁰ Karya monumental Syahrūr antara lain, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āshirah* (1990), yang paling hangat dan banyak diperdebatkan oleh kalangan ilmuwan muslim beberapa waktu lalu. Buku tersebut menjadi fenomena yang aktual, sebab di samping pernah menjadi *the bestseller book* di kawasan Timur Tengah, juga di sisi lain memiliki watak kontroversial yang menimbulkan pro dan kontra. Beberapa pandangan keagamaannya memang kontroversial, seperti batasan aurat yang longgar dan kebolehan hidup bersama tanpa mengikuti aturan nikah yang ketat selama ini.

Syahrur membuat definisi unik dan berbeda dari kebanyakan ulama lain, terutama ulama hadis. Menurutnya, sunnah nabi adalah :

منهج في تطبيق احكام ام الكتاب بسهولة و يسر دون الخروج عن حدود الله في امور الحدود

او وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الامور مع الاخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة

(الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الاحكام)¹⁴¹

¹⁴⁰Baca : David Coomins, “Religiuos Reformers and Arabits in Damaskus, 1885-1914” dalam *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986) h. 409.

¹⁴¹Syahrūr, *al-Kitāb ...*, *op cit*, h. 549.

Artinya: “Metode (manhaj) dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam Umm al-Kitab¹⁴² secara mudah dan ringan, tanpa keluar dari *hudūd* Allāh dalam persoalan-persoalan yang terkait dengan *hudūd*, atau dengan membuat *hudūd* yang sesuai dengan kebiasaan temporer (‘urfiah marhaliah) dalam persoalan lainnya (yang tidak ada *hudūd*-nya), dengan tetap memperhatikan realitas obyektif berupa waktu, tempat, dan persyaratan lainnya yang menjadi tempat penerapan hukum-hukum tersebut”.

Dengan substansi yang sama, Syaḥrūr juga mendefinisikan sunnah nabi sebagai:¹⁴³

اجتهاد النبي في تطبيق احكام ام الكتاب من حدود وعبادة و اخلاق اخذا بعين الاعتبار العالم الموضوعى الذى يعيش فيه متحركا بين الحدود او واقفا عليها احيانا ووضع حدود مرحلية للامور التى لم ترد في الكتاب¹⁴⁴

Artinya: “*Ijtihād* Nabi dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam Umm al-Kitab, baik berupa *hudūd*, ibadah, dan akhlak, dengan memperhatikan realitas obyektif di mana beliau hidup, berkisar di antara *hudūd* atau langsung mengambil *hudūd* yang telah ada, atau membuat *hudūd* sementara jika tidak ada di dalam al-Qur’ān”.

Syaḥrūr dengan demikian mendefinisikan sunnah sebagai: “*Ijtihād* Nabi dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam Umm al-Kitab, baik berupa *hudūd*, ibadah, dan akhlak, dengan memperhatikan realitas obyektif di mana beliau hidup, berkisar di antara *hudūd* atau langsung mengambil *hudūd* yang telah ada, atau membuat *hudūd* sementara jika tidak ada di dalam al-Qur’ān”.¹⁴⁵, ia

¹⁴² *Umm Al-Kitāb* adalah konsep Syaḥrūr tentang bagian dari al-Qur’ān yang memuat aturan hukum. Lihat Syaḥrūr: *op cit*.

¹⁴³ Lihat: *ibid*, h. 571.

¹⁴⁴ *Ibid*, h. 553.

¹⁴⁵ Lihat: *Ibid*, h. 553. Sementara pada halaman 571 dari kitab yang sama

mendefinisikan Sunnah sebagai: “Metode dalam menerapkan Umm al-Kitāb dengan cara bergerak di antara hudūd, atau tepat di atas hudūd tersebut, atau membuat hudūd yang kebalikannya, atau membuat hudūd yang temporer. Al-Kitāb bagaikan manifestasi dimensi transenden Ketuhanan dari Islam, sedangkan Sunnah bagaikan manifestasi dimensi kemanusiaan dari Islam, yaitu berupa *ijtihād*”¹⁴⁶.

Ada sepuluh karakter sunnah nabi yang dapat ditarik dari definisi Syahrur di atas,¹⁴⁷ yaitu :

- 1) Sunnah Nabi adalah metode Nabi SAW dalam melaksanakan hukum yang terdapat dalam al-Qur’ān. Metode Sunnah Nabi tersebut tidak lain adalah metode deduktif. Maksudnya al-Qur’an telah menggariskan prinsip-prinsip hukum Islam yang dinamakan *hudūd* lalu Nabi menerapkannya ke dalam kehidupan nyata. Sebagai metode, maka Sunnah Nabi merupakan suatu konsep, sebuah model, pola pikir, atau paradigma Nabi dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai persoalan keseharian yang dihadapinya. Oleh karena itu, apa yang dinamakan sebagai Sunnah Nabi bukan teks, tentang ucapan, perbuatan atau ketetapan Nabi SAW sehari-hari yang bersifat harfiyah, yang muncul dalam bentuk kasus-kasus tertentu, atau tentang peristiwa dan doktrin spesifik, sebagaimana yang diinformasikan dalam berbagai teks hadīs serta diklaim oleh kebanyakan muhaddisin dan fuqahā’, sebab semua itu hanya merupakan bentuk-bentuk (*syakl* atau *form*) ekspresi atau perwujudan yang bersifat praktis dari pola pikir atau paradigma Sunnah Nabi tersebut, yang tidak lain adalah *ijtihād* beliau sendiri. Ekspresi dan ungkapan tersebut dapat selalu berubah-ubah, sementara pola dan paradigma pemikiran lebih bersifat tetap. Dengan demikian, Sunnah Nabi bukan hadis Nabi, sebab hadis adalah laporan tentang segala hal yang berkaitan dengan Nabi. Sunnah Nabi juga tidak sama dengan kitab-kitab hadis,

¹⁴⁶Lihat: *ibid*, h. 571.

¹⁴⁷Dikutip dari Alamsyah, *Otoritas Sunnah Nabi di Era 4.0* (Bandar Lampung: Pusaka Media, 2020) h. 54 – 60.

sunan, musnad, dan sebagainya. Walaupun demikian, Sunnah dapat diabstraksikan dan digali dari hadis.

- 2) Oleh karena Sunnah nabi adalah metode nabi dalam berijtihad, maka makna “mengikuti Sunnah Nabi” atau “mengikuti teladan Nabi” adalah mengikuti nabi dalam berijtihad, atau mengikuti model ijtihadnya. Adagium “mengikuti Sunnah Nabi” bukan berarti mengikuti segala ucapan atau perbuatannya sehari-hari, yang harfiyah, formal dan verbal. Mengikuti Sunnahnya dan “*uswah hasanah*”nya tidak lain adalah mengikuti metode (*manhaj*) ijtihadnya dalam mewujudkan substansi Sunnah itu sendiri, yaitu maslahat. Berbagai tindakan kebijakan yang telah ditempuh oleh khalifah kedua, ‘Umar ibn al-Khaththab, memperkuat konsep Sunnah Nabi sebagai suatu konsep metodologis. ‘Umar tidak mau mengikuti bentuk formal lahiriah ucapan atau perbuatan Nabi SAW (*‘ain kalām al-Nabi au fi’lihi*) sebab dengan mengikuti itu tidak akan pernah sama dengan mengikuti Sunnah Nabi dan tidak akan pernah sampai kepada substansi atautujuan hakiki yang diinginkan oleh Nabi sendiri. Bagi Syahrur, Sunnah Nabi adalah ijtihad pertama dalam Islam dan sebagai pilihan awal dari kerangka aplikatif untuk merealisasikan wahyu. Sunnah Nabi merupakan tahap penyesuaian awal dengan kenyataan hidup.¹⁴⁸
- 3) Sunnah Nabi tersebut bersifat mudah dan ringan.¹⁴⁹ Dengan demikian peraturan yang ditetapkan oleh sunnah harus bersifat untuk meringankan hidup manusia, membawa kebaikan, kemudahan, dan bukan untuk memberatkan, membebani, atau menciptakan kesulitan. Dalam sebuah hadis dinyatakan bahwa Nabi saw bersabda, “*sampaikanlah berita yang menggembirakan dan jangan menakut-nakuti, permudahlah dan jangan mempersulit*”.

¹⁴⁸Lihat: Syahrur, *Nahw ...*, *op cit*, h. 106.

¹⁴⁹Karakter ini, menurut Syahrūr, didasarkan kepada firman Allāh SWT dalam surat al-Baqarah ayat 185 Allāh menghendaki dengan kalian kemudahan dan Dia tidak menghendaki dengan kalian kesulitan dan surat al-Hajj ayat 78 “*Dan Allāh tidak menghendaki atas kalian dalam agama suatu kesulitan*”

- 4) Kata-kata “Sunnah” sendiri berasal dari kata “Sanna” yang dalam bahasa Arab dimaksudkan sebagai kemudahan dan kelancaran air ketika mengalir. Misalnya ada ungkapan berbunyi “ma’ masnūn” artinya air yang mengalir dengan mudah.¹⁵⁰
- 5) Aturan-aturan yang dibawa oleh Sunnah Nabi, harus memuat prinsip kemudahan dan keringanan, atau digolongkan sebagai “maṣlahat”. Artinya, mengikuti Sunnah berarti mengikuti tradisi Nabi yang lebih suka membuat aturan yang memudahkan dan meringankan daripada membuat aturan yang menyulitkan dan memberatkan. Atas dasar karakter ini, maka muncul karakter ke-4 dari Sunnah Nabi berikut ini.
- 6) Sunnah selalu mempertimbangkan realitas obyektif di masanya. Dengan ini, maka relevansi penerapan ajaran spesifik dari Sunnah Nabi pada masa selanjutnya menjadi bersifat relatif. Dalam penerapan ini, beliau sangat memperhatikan dan mempertimbangkan berbagai faktor obyektif yang terdapat pada abad ke-7 M saat itu, dan bukan berbagai faktor yang terjadi pada abad ke-20 M atau era lainnya.
- 7) Karakter Sunnah Nabi adalah memiliki ruang gerak yang berada di antara wilayah dinamis dan statis. Sebagai upaya ijtihād untuk menerapkan aturan-aturan yang ada di dalam *hudūd*, Sunnah Nabi memiliki ruang gerak yang bebas tetapi tetap dalam batasan *hudūd* tertentu. Dalam berbagai kasus yang dihadapi, Nabi dapat secara langsung menerapkan aturan yang ada di dalam al-Qur’ān, baik berupa aturan hukuman maksimal atau minimal. Beliau juga bebas membuat aturan baru sepanjang masih berada di antara batasan maksimal dan minimal tersebut, bahkan dalam kasus-kasus yang tidak ada aturan *hudūd*-nya, beliau dapat membuat aturan *hudūd* baru yang bersifat temporer.
- 8) Oleh karena sunnah nabi adalah metodenya dalam berijtihād, maka Sunnah Nabi bukan wahyu dari Tuhan, sebab sesuatu yang diwahyukan tentu tidak menjadi obyek ijtihād. Jika tidak

¹⁵⁰Syahīrūr, *op cit*, h. 549

menjadi lapangan *ijtihād* maka sesuatu tersebut tidak dapat digolongkan sebagai *Sunnah*.

- 9) *Sunnah nabi* selalu terbuka untuk dikembangkan, dilengkapi bahkan dimodifikasi. Hal ini adalah implikasi dari karakter *sunnah nabi* sebagai *ijtihād* yang mempertimbangkan realitas obyektif dan kemudahan. Oleh karena *Nabi saw* telah ber*ijtihād* dalam menerapkan *hudūd* yang terdapat di dalam *al-Qur'ān* atau ber*ijtihād* dalam membuat aturan sementara bagi masalah yang tidak ada *hudūd*-nya dalam *al-Qur'ān*. Oleh karena itu maka apa yang telah ditetapkan dan dilakukan oleh beliau di jazirah Arab abad ke 7 M hanya merupakan alternatif pilihan pertama (*al-iḥtimāl al-awwal*) dalam menegakkan ajaran Islam untuk pada periode historis tertentu.
- 10) Apa-apa yang telah diputuskan dan ditetapkan oleh *Nabi saw* pada masa lalu bukan pilihan satu-satunya (*al-wahīd*) dan tidak pula sebagai putusan terakhir (*al-akhīr*), walaupun beliau merupakan penutup para *Nabi* dan *rasul*. Apa yang telah beliau lakukan tidak lain adalah dengan tujuan untuk memelihara kelangsungan misi kerasulan dan kenabian sampai hari kiamat.¹⁵¹ Demikianlah pandangan *Syaḥrūr* tentang definisi *Sunnah Nabi* yang sekaligus menjadi karakter ciri khas dinamikanya dalam perjalanan panjang pemikiran umat Islam.

Dari sepuluh karakter *sunnah nabi* di atas, lalu *Suyahrur* membuat dua kategori *sunnah nabi*, yaitu *sunnah muttasilah* dan *sunnah munfasilah*.

- 1) *Sunnah muttasilah* yaitu aturan-aturan yang dibuat oleh *Nabi SAW* merupakan bagian dari aturan yang telah ditetapkan oleh *Allāh SWT*. Artinya, ketaatan kepada beliau tidak dapat dipisahkan dari ketaatan kepada *Allāh SWT* dan telah pula mendapatkan legitimasi dari-Nya. Dengan demikian, *Sunnah muttasilah* merupakan penjabaran atau pengembangan dari hukum yang telah diwahyukan sebelumnya. Otoritas *Rasul SAW* dalam membuat *Sunnah* ini dapat terjadi setelah mendapat legitimasi

¹⁵¹ *Ibid*

dari Allāh SWT lewat ayat-ayat al-Qur’ān. Sunnah Nabi yang otoritatif pada setiap waktu dan tempat ini terdapat dalam masalah ibadah dan *hudūd*.

Sunnah ini wajib ditaati secara berkesinambungan (*ṭā’ah muttasilah*) dan dilaksanakan secara terus-menerus, baik ketika hidup Nabi SAW maupun setelah wafatnya. Dengan demikian, ketaatan terhadap Sunnah jenis ini merupakan ketaatan yang kontinyu (*ṭā’ah muttasilah*).¹⁵² Ketaatan pada Rasul SAW yang terus-menerus ini mendapat legitimasi dan perintah langsung dari Allāh SWT dalam al-Qur’ān.¹⁵³ Sunnah Nabi yang otoritatif pada setiap waktu dan tempat ini terdapat dalam masalah ibadah dan *hudūd*.¹⁵⁴

Oleh karena Sunnah Risālah Muttaṣilah merupakan penjelasan dan pengembangan Nabi saw terhadap *hudūd* yang ada di dalam *Umm al-Kitāb*, baik tentang ibadah maupun tasyrī’, sementara hukum dalam al-Qur’ān memiliki batasan atau *hudūd* tertentu, maka bentuk ketetapan Rasul juga berupa *hudūd* tertentu, yaitu sebagai *ḥadd a’lā* atau sebatas *ḥadd adnā*, atau mengambil *ḥadd* persis tepat di atas *hudūd* yang telah ada di dalam al-Qur’ān. Semua alternatif ini dipilih oleh Nabi sesuai dengan perkembangan sistem sosial yang dominan dalam masyarakat Arab ketika itu.¹⁵⁵

Karena ketaatan terhadap Sunnah Risālah Muttaṣilah tetap harus dalam kerangka *hudūd*, maka konsekuensinya kita memiliki ruang gerak yang fleksibel dalam menerapkan Sunnah jenis ini. Jika Sunnah tersebut memuat *ḥadd adnā*, misalnya, maka kita bebas mengembangkan dan melaksanakannya sepanjang tidak melewati batas terendah tersebut. Sebaliknya, jika al-Sunnah dimaksud mengandung aturan *ḥadd a’lā*, misalnya, maka kita terikat mentaatinya pula, dengan tetap ada fleksibilitas yang sama untuk menerapkan dan mengimplementasikannya secara lebih

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Misalnya ayat yang menyatakan “*Yā ayyuha al-lazīna āmanū atī’ū Allāh wa al-rasūl...*” dan ayat “*wa mā ātākum al-rasūl fakhuzūh wa mā nahākum ‘anhu fantahū...*”.

¹⁵⁴ Syaḥrūr, *Dirāsāt ...*, *op cit*, t. h. 157.

¹⁵⁵ *Ibid.*, h. 154 dan *Nahw...*, *op cit*, h. 230.

ringan dari ketentuan maksimal yang terdapat di dalam al-Sunnah dimaksud.

Dengan demikian, makna otoritas *Sunnah Risālah muttasilah* adalah ketaatan dan keterikatan terus-menerus untuk melaksanakan Sunnah Nabi, yang sifatnya tidak kaku dan harfiyah, melainkan ada ruang gerak yang fleksibel (*ḥanīf*) lama masih berada dalam batasan yang tetap (*mustaqīm*) berupa aturan minimal atau maksimal. Konsekuensinya, suatu aturan hukum yang dibuat oleh umat Islam akan tetap dianggap mentaati dan mengikuti al-Sunnah, selama aturan tersebut masih berada dalam batasan antara maksimal dan minimal dari al-Sunnah dimaksud, walaupun secara harfiyah aturan tersebut mungkin tidak sesuai dengan bunyi naṣṣ al-Sunnah itu sendiri.

Implikasi lebih jauh dapat ditarik dari konsep *Sunnah Muttaṣṣilah* yang otoritatif namun selalu fleksibel di dalam penerapannya. Implikasi dimaksud ialah bahwa penjelasan yang diberikan oleh Nabi SAW dapat berbeda dari aturan harfiyah dalam al-Qur’ān, baik dengan lebih berat atau lebih ringan, dan itu bukan suatu pertentangan antara Sunnah Nabi dengan al-Qur’ān. Penjelasan dari Nabi tersebut dapat berupa penjabaran atas aturan minimal yang ada di dalam al-Qur’ān. Misalnya aturan tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi dalam al-Qur’ān baru merupakan batasan minimal, sehingga masih berpeluang untuk diperluas. Dalam kerangka ini maka Nabi SAW menambah larangan dimaksud dengan sabdanya:

156 لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا

Artinya: “Janganlah seorang perempuan dimadu dalam satu perkawinan dengan bibinya (dari pihak ayah) dan jangan pula dimadu dengan bibinya (dari pihak ibu)”

¹⁵⁶Muslim ibn al-Hajjāj, *op cit*, juz I, h. 367 dengan nomor 2514. Lihat juga; Mālik ibn Anas, *op cit*, juz III, h. 69.

Dalam kasus seperti diungkapkan oleh ḥadīṣ ini, menurutnya, sebenarnya Nabi SAW telah memberikan contoh kepada kita suatu perspektif berupa kebolehan menambah atas aturan yang telah ada. Beliau memberikan sebuah pemikiran dengan berlandaskan atas bukti-bukti ilmiah, tanpa harus takut akan jatuh ke dalam larangan yang diharamkan.¹⁵⁷

Berikut ini ditampilkan contoh pemahaman ulang yang dilakukan oleh Syaḥrūr terhadap aturan hukum dalam *Sunnah Risālah Muttaṣilah*.

a) Sunnah Nabi tentang batas pakaian wanita yang menutup aurat.

Dalam sebuah teks ḥadīṣ dinyatakan :

إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصُلْحَ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ
وَكَفَّيْهِ¹⁵⁸

Artinya: “Sesungguhnya perempuan jika telah mengalami *haid*, maka dirinya tidak pantas dilihat kecuali muka dan dua telapak tangannya”

Hadis tersebut menunjukkan bahwa seluruh badan wanita adalah aurat kecuali muka dan dua tangannya, karena pakaian wanita harus menutup seluruh badannya selain muka dan dua telapak tangan. Menurut Syaḥrūr, aturan dari Rasul SAW ini merupakan ketentuan maksimal (*ḥadd a'lā*). Ketentuan ini merupakan alternatif ijtihād yang beliau pilih dalam rangka menerapkan aturan dalam al-Qur’ān surat al-Nūr ayat 31 yang merupakan hukum minimal. Dengan pemahaman seperti di atas berarti ketaatan kepada ketentuan Allāh dalam al-Qur’ān bersifat mengikat namun dalam konteks batas minimal, sedangkan ketaatan kepada

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Riwayat Abū Dāwūd dalam *Sunan*-nya pada nomor ḥadīṣ 3580. Syaḥrūr meriwayatkan ḥadīṣ tersebut secara makna dengan lafaz yang artinya: “seluruh badan wanita adalah aurat kecuali muka dan dua telapak tangannya”

ketentuan Rasul dalam Sunnahnya juga bersifat mengikat namun dalam konteks batas maksimal.¹⁵⁹

Dengan penafsiran seperti di atas, maka kepada setiap muslim diberikan keleluasaan untuk menentukan bentuk dan ukuran pakaian yang dikenakannya selama masih berada di antara batasan Allāh SWT dan batasan Rasul SAW serta tidak melewati batas keduanya.¹⁶⁰ Oleh karena itu, pakaian yang dikenal dalam tradisi banyak wanita di muka bumi dapat dianggap islami, karena masih dalam batasan *ḥudūd*, yaitu masih berkisar antara pakaian dalam (*al-libās al-dākhilī*) dan pakaian yang menutup seluruh badan selain muka dan dua tapak tangan.¹⁶¹

b) Sunnah Nabi tentang kadar wajib zakat

Rasul saw menetapkan kewajiban zakat, misalnya barang perdagangan yang disamakan dengan emas dan perak, adalah sebesar 2,5 %. Dalam sebuah ḥadīṣ beliau bersabda:

162 فِي الرَّقَّةِ زَنْعُ الْعَشْرِ

Artinya: “Zakat untuk emas dan perak adalah seperempat puluh (2,5 %)”

Menurut Syaḥrūr ukuran tersebut baru merupakan ketentuan minimal. Mentaati Rasul dalam persoalan ini merupakan suatu keharusan sebagaimana sama dengan mentaati Allāh SWT.

¹⁵⁹Syaḥrūr, *Al-Kitāb ...*, *op cit*.

¹⁶⁰*Ibid*, h. 550. Menurutnya, dengan demikian, antara aturan hukum yang datang dari Allāh SWT dalam al-Qur’ān dan aturan hukum yang dibuat oleh Rasul SAW lewat Sunnahnya tidak akan pernah saling bertentangan. Ini disebabkan bahwa aturan Rasul merupakan penerapan dan penjelasan lebih jauh atas al-Qur’ān, dan bukan sebagai aturan yang menghapus (*nāsikh*) hukum yang telah ditetapkan sebelumnya di dalam al-Qur’ān, sebab tidak ada saling menasakh di dalam al-Qur’ān, apalagi al-Sunnah yang menasakh al-Qur’ān. Lihat: Syaḥrūr, *Dirāsāt ...*, *op cit*, h. 234.

¹⁶¹*Ibid*, h. 551.

¹⁶²Lihat al-Bukhārī, *op cit*, bab al-‘ilm, ḥadīṣ nomor 1362, Muslim, *op cit*, ḥadīṣ nomor 12 dan al-Tirmizī, *op cit*, ḥadīṣ nomor 563.

c) Sunnah Nabi tentang hukuman atas tindak pidana.

Sabda-sabda Rasul SAW yang berkenaan dengan penerapan *ḥudūd Allāh* dalam persoalan pidana harus dipahami sebagai ancaman hukuman maksimal (*al-ḥadd al-a'lā*). Dalam persoalan ini, beliau mengambil pilihan hukum tepat di atas garis *ḥudūd*. Karena dipahami hanya sebagai ancaman hukuman maksimal, maka beliau memerintahkan agar sedapat mungkin menghindari penerapan hukuman maksimal tersebut dalam kasus-kasus pidana, apalagi jika di dalamnya masih ada keragu-raguan. Dalam beberapa teks ḥadīṣ misalnya dikutip sabda beliau:

ادرؤوا الحدود بالشبهات ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فاءن الامام لان
يخطئ في العفو خير من الخطاء في العقوبة¹⁶³

Artinya: “tolaklah hukuman-hukuman *ḥadd* dari orang-orang Islam. Sesungguhnya pemimpin yang salah karena membebaskan adalah lebih baik dari pada yang salah karena menjatuhkan hukuman”.¹⁶⁴

Dengan pertimbangan di atas, maka Rasul SAW tidak suka menerapkan *ḥudūd Allāh* yang ada di dalam al-Qur’ān untuk menetapkan hukuman pidana, terutama dalam masalah pidana zina. *Hudūd Allāh* dalam persoalan zina ini, menurutnya hanya sebagai batas hukuman maksimal. Karena masih dirasakan adanya keraguan akan kebenaran pengakuan berzina dari salah seorang sahabatnya saat itu, maka beliau enggan menjatuhkan hukuman maksimal. Keraguan ini terlihat misalnya dalam pertanyaan-pertanyaan yang beliau ajukan kepada sahabatnya bernama Mā’iz yang telah mengaku berzina. Beliau bertanya:”barangkali Engkau hanya mencium, atau hanya meremas, atau hanya memandang ?”.¹⁶⁵

¹⁶³Dikutip oleh Syaḥrūr dari *al-Jāmi’ al-Ṣaghīr*, jilid I, h. 13. Ḥadīṣ ini diriwayatkan oleh al-Tirmizī dalam kitab Sunannya bab al-*ḥudūd* nomor 1344

¹⁶⁴Dikutip oleh Syaḥrūr dari *al-Jāmi’ al-Ṣaghīr*, jilid I, h. 13.

¹⁶⁵Syaḥrūr mengutip ḥadīṣ di atas dari Ibn al-Aṣṣūr, *Jāmi’ al-Uṣūl*, jilid III, h. 526-7.

Dalam *ḥadīṣ* di atas Rasul SAW telah mengisyaratkan definisi dan ciri tindak pidana yang dapat dikenakan hukuman pidana maksimal. Oleh karena itu, sebelum kita menerapkan *ḥudūd* tersebut, maka kita juga harus membuat definisi dan ciri tindak pidana yang dapat dijatuhi hukuman pidana maksimal tersebut, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Rasul SAW untuk masanya. Definisi dan ciri tersebut tentunya disesuaikan dengan kondisi obyektif bagi setiap negeri seiring dengan perjalanan waktu.¹⁶⁶

Makna mengikuti Sunnah Nabi di sini tidak lain dengan mengikuti jejak Rasul dalam membuat ciri dan definisi tindak pidana yang dapat dikenakan hukuman maksimal, bukan dengan mengikutinya secara harfiyah seperti yang tertulis dalam teks *ḥadīṣ*.

Untuk menetapkan batas hukuman maksimal tetap taat dan tunduk pada Sunnah Rasul. Tetapi dalam menentukan ciri dan definisi tindak pidananya dapat berubah sesuai dengan perkembangan. Demikian pula dalam menentukan hukuman minimal atau yang lebih rendah dari batas maksimal sebelumnya, maka tetap diberi keleluasaan untuk dinamis dan berbeda dari yang telah ditetapkan oleh Rasul SAW.

Demikian konsep *sunnah muttasilah* yang dikemukakan oleh Syahrur serta contoh aplikasinya dalam pemahaman *ḥadīṣ-ḥadīṣ* tertentu. Selanjutnya adalah konsep *Sunnah munfasilah*.

2) *Sunnah munfasilah*

Sunnah munfasilah adalah *sunnah* atau kebiasaan hasil *ijtihād* Nabi yang bersifat lokal dan temporal, yang oleh karena itu penerapannya juga bersifat khusus, sehingga tidak selalu relevan diamalkan pada setiap waktu dan tempat. *Sunnah* jenis ini juga tidak bisa atau tidak boleh lagi diamalkan secara harfiyah pada zaman sekarang. Metode paling tepat dilakukan adalah mengambil

¹⁶⁶Syahrūr, *Al-Kitāb ...*, *op cit*, h. 551-2.

substansi pesan dari sunnah tersebut lalu mengimplementasikannya sesuai dengan perkembangan keknian.

Suatu Sunnah dinyatakan berlaku lokal dan temporal jika hanya wajib ditaati secara literal dan harfiyah pada waktu Nabi SAW masih hidup dan berlaku di Jazirah Arab abad ke-7 M. Dengan wafatnya beliau, maka kewajiban untuk mentaati dan melaksanakannya juga ikut berakhir. Hal yang wajib dilakukan pada masa selanjutnya hanya menagmalkan esensi dan pesan-pesan universal dari sunnah tersebut, seperti nilai keadilan, kebebasan, persamaa, toleransi, saling menghormati, kebersihan, kesehatan, menjaga keseimbangan lingkungan, kejujuran, larangan berbuat zalim, penipuan, dan sebagainya.

Ketaatan yang otoritatif terhadap bentuk formal sunnah jenis ini dinamakan sebagai ketaatan yang terputus (*ṭā'ah munfaṣīlah*),¹⁶⁷ dan Sunnah ini dapat pula dinamakan sebagai *Sunnah Risālah Munfaṣīlah*. Dalam *sunnah munfaṣīlah* ini, ketaatan terhadap Rasul terpisah dari ketaatan kepada Allāh. Oleh karena statemen dan perintah yang terkandung di dalam Sunnah hanya berasal dari beliau, maka ketaatan dalam melaksanakan perintah dimaksud juga hanya ditujukan kepadanya. Kepatuhan ini pun dilakukan ketika Rasul masih hidup dan tidak lagi harus dilakukan ketika beliau telah wafat dan pada masa-masa sesudahnya.¹⁶⁸

Syaḥrūr memberikan banyak contoh tentang larangan Nabi SAW yang termasuk dalam kategori Sunnah ini, misalnya larangan melukis atau menggambar benda bernyawa, bermain musik, menyanyi, memakai benda terbuat dari emas, atau mengangkat perempuan dalam posisi-posisi publik kenegaraan.

Larangan melukis atau menggambar benda bernyawa yang pernah dikeluarkan Nabi SAW, jika benar-benar sah, menurut Syaḥrūr haruslah dipahami hanya berlaku untuk konteks di masanya. Pada saat itu bangsa Arab masih hidup dalam suasana jāhiliyah. Jadi, larangan dimaksud hanya sebatas langkah temporer yang terbatas. Dalam al-Qur'ān sendiri tidak ada aturan eksplisit yang melarangnya dan tidak ada pula penjelasan tentang batas-batas akhirnya, baik

¹⁶⁷Syaḥrūr, *Al-Kitāb...*, *op cit*, h. 550.

¹⁶⁸*Alamsyah, bid*, h. 81 – 92.

maksimal atau minimal. Aturan yang ada, hanya berupa pernyataan dengan batas-batas yang umum pula. Misalnya dalam al-Qur'an surat al-Hajj ayat 30 dinyatakan:

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ

Artinya: "Jauhilah oleh kalian yang buruk dari berhala"

Ayat tersebut tidak berbunyi اجتنبوا الاوثان Ini berarti yang dilarang adalah yang berdampak buruk, sedangkan mendekati yang baik-baik tidak dilarang, jika memang ada.¹⁶⁹ Berbagai ketentuan dari Rasul seperti ini harus dilihat dari perspektif modern dan dari aspek substansial yang mendasar dan mendalam. Oleh karena itu, jangan terjebak pada bentuk formal (*syakl*) nya. Lebih dari itu, jika di dalamnya ada yang masih bermanfaat dalam kehidupan modern saat ini maka dapat diambil, namun jika tidak ada manfaat lagi maka tidak mengapa untuk ditinggalkan.¹⁷⁰

Berbagai *ḥadīṣ* di atas, menurut Syaḥrūr, tidak terkait dengan *Hudūd Allāh*. Oleh karena itu, ia hanya sebagai syari'at manusiawi. Dalam hal ini, ia mengatakan bahwa semua syari'at manusiawi atau syari'at selain Tuhan akan selalu membawa karakter darurat temporal dan selali diistilahkan untuk diri manusia itu sendiri.¹⁷¹

Syaḥrūr menegaskan bahwa Sunnah Nabi bentuk temporer (*munfaṣilah*) yang tertuang di dalam teks *ḥadīṣ* harus dipahami dan diambil menurut substansi (*al-maḍmūn*) ajarannya dan bukan pada makna teks secara literal (*harfiyyah al-naṣṣ*) atau pada bentuk (*syakl*) formalnya. Untuk itu harus dibedakan antara bentuk atau cara yang selalu berubah-ubah dan berganti-ganti dengan substansi dan esensi yang tetap dan permanen.

Suatu al-Sunnah selain itu harus dilihat dari konteks masa lalunya, juga harus dilihat pula konteks masa sekarang ini. Dari langkah itu maka dapat dibuat suatu pola pemahaman atas Sunnah yang relevan dengan pemahaman konteks modern dan

¹⁶⁹ *Ibid.*, h. 553.

¹⁷⁰ *Ibid.*, h. 552.

¹⁷¹ *Ibid.*

kontemporer.¹⁷² Dengan itu adalah suatu kekeliruan yang sangat jelas jika Sunnah Nabi yang muncul pada abad ke-7 M langsung dibawa-bawa untuk diamalkan secara praktis dalam dunia modern abad ke-20 M.¹⁷³

Dalam konteks bahasan ini, Syahrūr mengajukan beberapa contoh pemahaman yang modern atas suatu Sunnah Nabi pada era klasik.

a) Sunnah Nabi tentang tradisi *bersiwāk*

Nabi Muḥammad SAW menggunakan siwak yang terbuat dari pohon kayu bernama *Arak* yang ada di Jazirah Arab untuk membersihkan gigi dan mulutnya. Pemahaman yang modern atas Sunnah Nabi tersebut ialah bahwa “Sunnah Nabi mendorong umat Islam agar selalu berupaya membersihkan gigi dan mulut dengan berbagai alat. Sunnah ini intinya mengajarkan kita agar menjaga kesehatan”.¹⁷⁴

b) Sunnah Nabi tentang janggut dan pakaian

Nabi Muḥammad SAW telah memakai pakaian tradisi Arab dan memanjangkan janggut yang juga menjadi tradisi saat itu. Inti dari Sunnah ini ialah “mengajarkan kepada umat Islam rasa nasionalisme (*qaumiyah*) dan setiap muslim boleh memakai pakaian kaumnya (bangsanya) tanpa perlu merasa sungkan”.¹⁷⁵

c) Sunnah Nabi tentang makan kurma dan minum susu

Hasil pertanian yang banyak dihasilkan pada masa Nabi SAW abad ke-7 M di Jazirah Arab adalah kurma dan susu hasil perahan dari hewan ternak berupa kambing dan onta. Dalam stuasi demikian maka Nabi SAW selalu minum susu dan makan buah kurma serta mengajak para sahabatnya untuk melakukan hal serupa. Dalam koteks pemaknaan yang modern dan kontemporer, Sunnah Nabi ini mengajarkan “hendaklah umat Islam makan dari produk negerinya

¹⁷²*Ibid.*, h. 570.

¹⁷³*Ibid.*, h. 567.

¹⁷⁴*Ibid.*, h. 570.

¹⁷⁵*Ibid.*

sendiri”. Bubstansi al-Sunnah itu tidak lain mengajak agar mencintai tanah air dan berperilaku sesuai dengan kebiasaan bangsanya. Sedangkan buah kurma dan susu itu sendiri hanya sebagai bentuk (*form* atau *syakl*) dari substansi dimaksud.¹⁷⁶

d) Sunnah Nabi tentang waktu mulai puasa dan berbuka

Pada masa Nabi SAW belum ditemukan alternatif sarana untuk menentukan awal dan akhir bulan kecuali dengan menggunakan penglihatan mata telanjang. Jika telah ditemukan alat lain maka kita boleh menggunakan alat yang baru tersebut.¹⁷⁷ Artinya pemakaian mata biasa hanya merupakan salah bentuk cara dalam penentuan awal dan akhir bulan, sedangkan substansinya adalah mengajarkan umat Islam agar dapat menetapkan waktu secara tepat dengan berbagai cara dan alat. Dengan demikian, apa yang digunakan pada abad ke-7 M di Jazirah Arab hanya merupakan cara untuk periode tertentu dan tetap terbuka untuk disempurnakan dan diganti dengan cara lain yang lebih akurat dan tepat.

Kontekstualisasi dan substansialisasi inilah yang digunakan oleh Syaḥrūr dalam memahami Sunnah Nabi yang tidak terkait dengan tasyrī' atau yang tidak termasuk kategori *ḥudūd*.

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 571.

¹⁷⁷*Ibid.*

BAB III

Relasi Sunnah Dan Budaya Dalam Pembentukan Hukum Islam

A. Kedudukan Budaya dalam Hukum Islam

Makna tradisi dalam kamus besar bahasa Indonesia adalah adat kebiasaan turun temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan dalam kehidupan masyarakat. Artinya tradisi itu merupakan nilai-nilai yang selalu dipegang teguh oleh para penganutnya, karena telah diyakini kebenarannya sejak dahulu sampai sekarang.

Budaya seringkali dijelaskan sebagai pikiran, karya dan hasil karya manusia.¹⁷⁸ Raymond Williams mendefinisikan budaya dengan tiga ruang, yaitu: pertama, budaya dapat digunakan untuk mengacu pada suatu proses umum perkembangan intelektual, spiritual dan estetis. Kedua, budaya bisa berarti pandangan hidup tertentu dari masyarakat, periode, atau kelompok tertentu. Ketiga, budaya bisa merujuk pada karya dan praktik-praktik intelektual, terutama aktifitas artistik.¹⁷⁹ Ketiga bagian tersebut menggambarkan bahwa wilayah budaya memiliki ruang yang sangat luas. Hal tersebut juga dapat dilihat dari pemahaman Peter L. Berger yang mendefinisikan budaya sebagai totalitas produk-produk manusia, baik material maupun bukan.¹⁸⁰

¹⁷⁸lihat, Koentjaraningrat. 1974. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta:Gramedia. hlm. 11.

¹⁷⁹John Storey. 2004. *Teori Budaya dan Budaya Pop, Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*, terj. Elli el Fajri. Yogyakarta: Qalam. hlm. 2-3.

¹⁸⁰Lihat, Peter L. Berger. 1994. *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES. hlm. 8.

Dalam khazanah keislaman, budaya biasa dinamakan dengan ‘urf atau ‘adah. Menurut Lukito, ‘Adah (yang disinonimkan dengan ‘urf) dalam sejarah Islam memiliki sejarah semantik yang menarik. Secara literal ‘adah berarti kebiasaan, adat, praktek, sementara arti kata ‘urf adalah “sesuatu yang telah diketahui”. Beberapa ahli menggunakan definisi lughawi ini untuk membedakan antara kedua arti kata tersebut. Mereka berpendapat bahwa ‘adah mengandung arti “pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat digunakan baik untuk kepentingan individu (‘adah fardiyah) maupun kelompok (‘adah jama’iyah). Disisi lain, ‘urf didefinisikan sebagai “praktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh seseorang yang memiliki akal sehat”. Oleh karenanya, ‘urf menurut arti ini lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara ‘adah lebih berhubungan dengan kebiasaan dari sekelompok kecil orang tertentu.¹⁸¹ Walaupun kedua istilah tersebut memiliki arti kata yang berbeda, namun sebagian para fuqaha cenderung untuk memahaminya sebagai makna yang sama.¹⁸²

Qardhawi menjelaskan bahwa ‘urf merupakan kebiasaan dan perilaku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari yang kemudian dijadikan adat istiadat turun temurun, baik merupakan ucapan dan perbuatan, baik umum maupun khusus.¹⁸³ Karena ‘urf merupakan bagian tidak terpisahkan dari manusia, maka dalam merumuskan hukum, para usuliyun memposisikan ‘urf sebagai salah satu instrumen penting. Hal ini dapat dilihat dari konsepsi yang dijabarkan oleh para usuliyun. Selain itu, pentingnya posisi ‘urf ini juga dapat dilihat dari munculnya kaidah usul yang menyatakan: “al-‘adah muhakkamah”.¹⁸⁴

¹⁸¹Lihat, Ratno Lukito, *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001) h. 1.

¹⁸²Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh...*, II: 828-829.

¹⁸³ Yusuf Qardhawi. 1996. *Keluwasan dan Keluasan Syari’ah Islam Dalam Menghadapi Perubahan Zaman*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. hlm. 30. Pemahaman ini selaras dengan definisi yang diutarakan oleh Wahbah, lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh...*, II: 828.

¹⁸⁴Abdul Hamid Hakim. t.t. *as-Sullam*. Jakarta: Sa’adiyah Putra. hlm 61. Asjmuny A.Rahman. 1976. *Qa’idah-Qa’idah Fiqih*. Jakarta: Bulan Bintang. hlm.88. *Fikria Najitama:Sejarah Pergumulan Hukum Islam dan Budaya serta Implikasinya bagi PembangunanHukum Islam Khas Indonesi*.

Khalil 'Abd al-Karīm menyebut tradisi dengan istilah '*adat al-'Arab*, yaitu adat kebiasaan orang-orang Arab sebelum Islam yang masih dipraktekkan dalam masyarakat Arab secara turun temurun.¹⁸⁵ Tradisi tersebut telah dijadikan tata aturan yang dalam kenyataannya sangat dipatuhi dan dihormati oleh masyarakat Arab. Sebagai contohnya tentang tradisi Arab, di mana seorang ayah memberi (membagi-bagi) pangkat dan kedudukan serta semua kemuliaan yang ditinggalkan kepada anak-anaknya, khususnya putra sulungnya sebagai pemegang janji (*Waliyyu al-'Ahd*). Tradisi ini di kalangan Arab masih berlangsung hingga sekarang, bahkan tidak terbatas di kalangan Arab saja, tetapi bisa juga ditemukan di lingkungan masyarakat lain. Dalam masyarakat Minang di Sumatra Barat dan masyarakat suku Sumendo di Palembang Sumatra Selatan pangkat dan kedudukan serta semua kemuliaan beserta harta peninggalan diberikan kepada anak tertua perempuan yang disebut dengan istilah 'tunggu tubang', sedang dalam masyarakat Lampung dan Batak diberikan kepada anak tertua laki-laki. Hal ini menurut ahli sosiologi disebut 'suksesi' (*at-Ta'aqub*), yakni perpindahan hak-hak yang berupa pangkat, derajat, dan kedudukan.

Berdasarkan prinsip tersebut, Qushayi memberikan kepada putranya, Abdi Dar, hak penjagaan, pertolongan, perairan, musyawarah, dan panji-panji peperangan. Maksudnya agar Abdi Dar memperoleh kemuliaan yang lebih tinggi dibanding saudaranya yang lain, karena ayahnya mempunyai kedudukan sosial terhormat di kabilah Quraisy. Orang-orang Arab tidak mampu menandingi kemuliaan ayahnya, yang memiliki ucapan berharga.¹⁸⁶

Tradisi yang demikian masih tetap berlangsung sampai pada generasi berikutnya. Setelah peninggalan (warisan) kemuliaan tersebut berpindah dari Qushayi kepada Abdi Dar dan anak cucunya, hal serupa juga dilakukan oleh Hasyim, Abdi Syam, Abdul Muthalib, dan Naufal bin Abdi Manaf. Mereka sepakat mengambil alih warisan kemuliaan dari anak turunan Abdi Dar sebagaimana pemberian Qushayi kepadanya.

¹⁸⁵ Abd al-Karīm, *Quraish Min al-Qabilah ilā al-Daulah al-Markaziyyah*, hlm. 47

¹⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 47-48

Dapat ditegaskan lagi bahwa tradisi, adat istiadat, sistem, dan ritus-ritus suku-suku Arab pra-kerasulan Muhammad merupakan blue print atau ladang uji coba bagi Islam dan syariat Islam. Dalam perkembangan selanjutnya Islam dan syariat Islam akan terus mencari dan menemukan jati diri untuk tidak disalah pahami fungsi dan eksistensinya dalam menopang kemaslahatan umat manusia menuju kehidupan yang lebih baik. Islam dan syariat Islam akan mengantarkan umat manusia pada titik kesempurnaan (insan kamil) menuju kehidupan yang hakiki dan menjaga keseimbangan antara akal dan jiwa dalam rangka mewujudkan sebuah solusi kehidupan kemanusiaan.

Ada hal-hal yang perlu dikaji secara ulang, seperti isu-isu hijab, larangan perempuan bekerja di luar rumah, pengurangan perempuan di dalam rumah, pemisahan laki-laki dan perempuan di sekolah-sekolah, larangan memainkan alat musik, selain rebana, bersuci dari buang hajat dengan tiga batu kerikil sebagai ganti air, pengharaman seni estetika: musik, drama, sinema, dan opera, keharusan memakai celana sport bagi laki-laki hingga di bawah lutut sehingga auratnya tidak sampai kelihatan, keharusan bermain olah raga di tempat yang sepi bagi para gadis, pengharaman bunga deposito dan aktifitas perbankan, pengharaman pencangkokan organ tubuh, seperti ginjal dan paru-paru, atau operasi bedah karena dianggap menentang kehendak Tuhan, dan keharusan bagi seorang perempuan untuk ditemani seorang muhrim meskipun hanya dalam perjalanan yang tidak begitu jauh.¹⁸⁷

Tokoh lain seperti Muhammad Abid al-Jabiri memberi makna tradisi (*at-turāts*) adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita yang berasal dari masa lalu, apakah itu masa lalu diri sendiri atau masa lalu orang lain, ataukah masa lalu tersebut adalah masa lalu yang jauh maupun yang dekat.¹⁸⁸ Ada dua hal yang penting untuk diperhatikan dari definisi ini. *Pertama* bahwa tradisi adalah sesuatu yang menyertai kekinian, yang tetap hadir dalam kesadaran

¹⁸⁷ Khalil 'Abd al-Karīm, *al-Judzūr at-T'ārīkhiyyah li asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Al-Qāhirah : Dār Mīsr al-Mahrūsāt, 1990), hlm. 135-136

¹⁸⁸ Buku karya Muhammad Abid al-Jabiri *ad-Din wa ad-Daulah wa Tathbiq asy-syari'ah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. *Mujiburrahman* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm.vii.

atau ketidak sadaran yang dialami oleh seseorang. Kehadirannya tidak hanya dianggap sisa-sisa masa lalu melainkan sebagai masa lalu dan masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara berpikir kaum Muslim. Tradisi adalah realita kehidupan sosial pada masa kini bukan masa lalu. *Kedua*, tradisi yang mencakup tradisi kemanusiaan yang lebih luas seperti pemikiran filsafat dan sains. Ini yang disebut oleh al-Jabiri dengan *at-turāts al-insāni*.¹⁸⁹

Tradisi lokal dalam perspektif Foucauldian merupakan sebuah rangkaian tata aturan yang menjadi panutan dalam masyarakat tertentu dan dipraktekkan secara normalisasi dan regulasi tanpa ada paksaan dan tekakan dari pihak penguasa. Tradisi lokal adalah realita yang ada dalam kehidupan masyarakat yang dapat dijadikan sumber kebijakan untuk menetapkan tata aturan yang lebih bisa mendatangkan kesadaran masyarakat akan pentingnya hidup yang lebih disiplin baik untuk diri sendiri, keluarga, masyarakat dan negara.

Gambaran sebuah kehidupan yang tertata rapi dengan kondisi kesadaran masyarakat yang senantiasa mejunjung tinggi tradisi, baik tradisi yang berlaku dalam kehidupan beragama maupun hidup bermasyarakat telah tergambar dalam tata kehidupan masyarakat, contohnya kehidupan masyarakat di pulau Bali. Masyarakat di pulau Bali sangat menyadari eksistensi diri mereka sebagai penganut agama (Hindu) dan menjadi orang Bali. Ritual keagamaan sudah dijadikan panutan hidup yang mereka jalankan penuh dengan rasa kesadaran dalam kebersamaan. Suku Bali merupakan kelompok manusia yang terikat oleh kesadaran akan kesatuan budayanya, kesadaran itu diperkuat oleh adanya bahasa yang sama. Agama Hindu yang telah lama terintegrasikan ke dalam masyarakat Bali, dirasakan juga sebagai unsur yang memperkuat adanya kesadaran kesatuan tersebut.

Jadi, menurut sejarahnya, tradisi terbentuk karena ada penerimaan dari masyarakat dan tradisi telah mengisi ruang kosong yang membentuk sebuah wacana. Itulah yang menjadi sebab adanya tempat berpijak pada setiap momen awal sebuah kebangkitan, yaitu

¹⁸⁹ *Ibid.*, h. vii

tradisi. Kebangkitan tidaklah bertolak dari ruang kosong, namun harus berpijak pada tradisi. Di sinilah awal dari perjalanan syariat Islam historis yang masih harus dikembangkan sampai hari ini untuk menampilkan syariat Islam di ruang publik tanpa mengundang rasa curiga dari golongan lain. Hasilnya adalah syariat Islam yang mampu berdialog dengan ruang tradisi lokal di mana pun dan kapan pun sehingga dapat diterima oleh semua pihak secara damai.

B. Budaya sebagai Basis Sunnah dan Syari'at

Prinsip dasar syariat adalah metode kemajuan dan perkembangan, metode pergerakan dan cara berinteraksi yang kontinue dengan berbagai realitas dan peristiwa, supaya syariat senantiasa tetap otentik, *up to date*, dan modern. Ibnu al-Qayyim, ahli fiqh mazhab Hambali, mengatakan: “Bahwa makna dan prinsip dasar syariat itu berpijak pada hukum dan kemaslahatan manusia di dunia maupun akhirat, ia merupakan keadilan, kerahmatan, kemaslahatan dan hikmah. Setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju kesewenang-wenangan, dari kerahmatan ke hal-hal yang bertentangan dengannya, dari kemaslahatan pada kerusakan, atau dari hikmah pada hal-hal yang bersifat main-main bukan merupakan syariat walaupun di sana melibatkan takwil.” Menurut al-Qarafi, ahli fiqh mazhab Maliki, mengatakan: “Bahwa keseluruhan pintu-pintu fiqh yang ditetapkan atas dasar manfaat-manfaat, maka hukum-hukumnya berubah jika manfaat-manfaat ini mengalami perubahan.”¹⁹⁰

Meskipun prinsip dasar syariat ini harus senantiasa diperhatikan, tetapi adat kebiasaan masyarakat menjadi karakter kedua, yang barangkali mengalahkan karakter pertama. Terkadang beban dan tekanan kehidupan sosial mengalahkan keimanan dan keyakinan masing-masing individu. Selama syariat tidak sadar akan hal itu, maka penerapannya mengalami kesulitan atau bahkan memunculkan benturan-benturan yang sangat kuat dalam diri masyarakat.¹⁹¹ Statemen ini menunjukkan bahwa kesejahteraan hidup umat manusia harus lebih diutamakan dari aturan mana pun

¹⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 65

¹⁹¹ *Ibid.*, hlm. 71-72

yang akan membawa keberlangsungan hidupnya. Dalam istilah Gus Dur bahwa “Tuhan tidak perlu dibela”, nasib manusia di atas muka bumi ini yang masih perlu diperjuangkan dalam segala aspeknya.

1. Budaya pra Islam

a. Penghormatan Ka'bah dan Tanah Suci

Di Semenanjung Arab sebelum Islam datang terdapat dua puluh satu Ka'bah, tetapi seluruh suku Arab sepakat untuk menyucikan Ka'bah yang ada di Makkah dan berusaha keras untuk bisa melakukan ibadah haji ke kota tersebut. Hal ini merupakan gambaran bahwa pengagungan terhadap Ka'bah merupakan tradisi Arab yang telah dipraktikkan secara turun temurun, seperti dalam syair Arab kuno dinyatakan:

*“Aku bersumpah demi Ka'bah yang ditawafi oleh orang-orang dari keturunan Quraisy dan Jurhum.”*¹⁹²

Sebagai bentuk pengagungan terhadap Ka'bah bagi bangsa Arab pada waktu itu telah dilakukan oleh sejumlah suku yang sebagian anggotanya menganut agama Yahudi dan Nasrani ikut serta dalam melaksanakan ibadah di musim haji. Wujud pengkultusannya, apabila ada seseorang di antara jama'ah haji yang (secara kebetulan) melihat pembunuh ayahnya di Baitul Haram, ia sedikit pun tidak mau mengusiknya.¹⁹³ Selain pengagungan terhadap Ka'bah, bangsa Arab juga sangat menghormati dan mengagungkan penduduk Makkah (Quraisy), dengan menyebutnya sebagai Ahlul Haram (penduduk tanah suci).

Islam datang melakukan hal yang sama seperti apa yang telah dilakukan oleh bangsa Arab sebelumnya baik terhadap Ka'bah maupun penduduk Makkah. Al-Qur'an menyebutnya sebagai tempat yang aman dan damai (barang siapa memasukinya maka ia akan aman).¹⁹⁴ Allah telah memilih kota Makkah sebagai titik pertama

¹⁹²*Ibid.*, tujuh syair terbaik yang ditempel di dinding Ka'bah, hlm. 5

¹⁹³ *Ibid.*, h. 5

¹⁹⁴ QS. Ali Imron (3): 97

lahirnya syiar Islam, jatuh pilihannya pada putra Quraisy keturunan Nabi Ismail as., ialah Nabi Muhammad saw.

Hal tersebut terjadi dan lazim karena Islam dinyatakan sebagai agama penyempurna dari agama-agama yang telah Allah turunkan kepada Nabi-Nabi sebelumnya. Ini berarti bahwa Islam tidak menolak apa-apa yang baik yang telah menjadi kebiasaan dan tradisi bangsa Arab dari nenek moyang mereka bahkan Islam cenderung melengkapi, memilah dan menyempurnakan demi kemaslahatan kehidupan kemanusiaan sampai akhir zaman. Usaha ke arah kesempurnaan masih terus diupayakan agar Islam dan syariat Islam tetap eksis di ruang publik dari zaman ke zaman, termasuk pada era global saat ini.

b. Tradisi ibadah haji dan umrah

Bangsa Arab pra-Islam telah melaksanakan ibadah haji pada bulan Dzulhijjah setiap tahunnya. Bulan tersebut sangat terkenal dengan sebutan 'musim haji'. Mereka menjalankan ritual-ritual selama menunaikan ibadah haji sebagaimana yang dijalankan oleh kaum Muslimin yang melaksanakan ibadah haji ke tanah suci sampai sekarang, yaitu talbiyah, ihram, memakai pakaian ihram, membawa hewan kurban dan mengumumkannya, wukuf di Arafah, menuju Muzdalifah, bertolak ke Mina untuk melempar jumrah, menyembelih korban, thawaf mengelilingi Ka'bah sebanyak tujuh putaran, mencium hajar Aswad, dan sa'i antara bukit Shafa dan Marwah. Mereka menyebut hari ke-8 Dzulhijjah dengan nama *Yaum at-Tarwiyyah* (hari Tarwiyah), wukuf di Arafah pada hari ke-9, hari ke-10 mulai menuju Mina dan melempar jumrah. Mereka menyebut hari-hari itu sebagai hari-hari Tasyriq. Demikian juga mereka melaksanakan ibadah umrah di luar musim haji.¹⁹⁵

Ada sebagian ritual haji yang dihapuskan oleh Islam, seperti ungkapan-ungkapan yang terangkum dalam talbiyah yang bernada syirik (memuja berhala-berhala yang ada di sekitar Ka'bah), dan berthawaf sambil telanjang. Selebihnya dinilai baik, tidak menyalahi

¹⁹⁵ Buku karya Khalil 'Abd al-Karim *al-Juz'ur at-Tārikhiyyah li asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm. 7.

syariat Islam, tetap diadopsi dalam ajaran Islam dan menjadi ritual rutinitas haji dan umrah.

c. Penghormatan bulan Ramadan

Sudah menjadi tradisi bangsa Arab penganut agama Nabi Ibrahim as. (kelompok Hanifiyyah) bahwa setiap datang bulan Romadon, mereka berkhalwat di gua Hira. Hal ini selalu dilakukan oleh Abdul Muthalib dan pengikutnya. Dalam bulan ini juga sangat dianjurkan untuk menjamu para fakir miskin, sebagai wujud penghormatan terhadap bulan yang dimuliakan ini.¹⁹⁶

Kebiasaan Abdul Muthalib ini telah diikuti oleh cucunya, yaitu Nabi Muhammad saw. Ia selalu berkhalwat di dalam gua tersebut dalam rangka merenung dan mencari jawaban dari masalah-masalah yang dihadapinya, terutama permasalahan umat pada saat itu. Pada akhirnya beliau mendapatkan petunjuk dari Allah dengan menerima wahyu-Nya melalui malaikat Jibril sebagai tonggak awal penyebaran agama Islam di tanah Arab, yaitu pada tahun 610 M.

d. Pemuliaan bulan-bulan Haram.

Bulan Dzulqa'dah, Dzulhijjah, Muharram, dan Rajab merupakan bulan-bulan suci (*al-Asyur al-Hurum*) dan bulan-bulan gencatan senjata, menurut tradisi bangsa Arab sebelum Islam, karena bulan-bulan tersebut merupakan rentang waktu pelaksanaan ibadah haji menuju Ka'bah terbesar dan paling suci di antara dua puluh satu Ka'bah yang ada di semenanjung Arabia yang terletak di kota Makkah. Menurut tradisi Arab pra-Islam bahwa Bulan Rajab merupakan waktu yang paling baik untuk melaksanakan ibadah umrah.¹⁹⁷

Pada masa Islam, bulan-bulan tersebut juga diakui sebagai bulan-bulan suci dan telah diharamkan berperang. "Mereka bertanya tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah: berperang dalam bulan itu adalah dosa besar!"¹⁹⁸ penegasan lain, "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar

¹⁹⁶*Ibid.*, hlm. 8

¹⁹⁷*Ibid.*, hlm. 9

¹⁹⁸QS. Al-Baqarah (2): 217

kehormatan bulan-bulan Haram.”¹⁹⁹ Melaksanakan ibadah umrah pada bulan Rajab pun masih menjadi tradisi umat Islam sampai sekarang.

e. Penghormatan kepada Ibrahim as. dan Ismail as.

Nabi Ismail as. adalah orang yang pertama kali berbahasa Arab dari keturunan Nabi Ibrahim as., karena Allah telah mengajarkan bahasa tersebut kepada Nabi Ismail as. Ia dijuluki dengan sebutan ‘*Irq ats-Tsara*’, yang berarti orang yang kuat nan kekar. Alasan lain gelar yang melekat dalam dirinya, karena ayahnya Nabi Ibrahim as. tidak terbakar oleh api dan tidak tergoda oleh harta kekayaan.²⁰⁰

Selain dari itu, bangsa Arab percaya bahwa Nabi Ibrahim as. dan Ismail as. adalah pendiri bangunan Ka’bah di Makkah serta mewajibkan berhaji kepada mereka. Selanjutnya bangsa Arab begitu mengagungkan Ka’bah menurut tradisi Nabi Ibrahim as. dan Ismail as. Lalu Islam datang untuk melanjutkan tradisi yang sama seperti apa yang dilakukan oleh bangsa Arab dalam hal mengagungkan Ka’bah, Nabi Ibrahim as. dan Nabi Ismail as. Sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah: “Dan (ingatlah), ketika Ibrahim as. meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah beserta Ismail as.”²⁰¹ Bahkan *maqām* Ibrahim as., yaitu jejak kaki Ibrahim as. yang membekas di batu saat membangun Ka’bah sebagai locus yang disakralkan oleh kaum muslimin sehingga disunnahkan bagi jama’ah haji untuk menjalankan sholat dua raka’at di tempat tersebut, seusai melaksanakan *thawaf qudûm* (thawaf permulaan yang dikerjakan sesampainya di kota Makkah). Allah berfirman: “dan jadikanlah sebagian *maqām* Ibrahim as. sebagai tempat shalat.”²⁰²

¹⁹⁹ QS. Al-Ma’idah (5): 2

²⁰⁰ Buku karya Khalil ‘Abd al-Karîm *al-Juzûr at-Târîkhiyyah li asy-Syari’ah al-Islâmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari’ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm.10.

²⁰¹ QS. Al-Baqarah (2): 127

²⁰² QS. Al-Baqarah (2): 125

f. Pengagungan pada Hari Jum'at

Hari Jum'at yang terkadang disebut dengan hari 'Urubah (*Yaum 'Urubah*) pada masa pra-Islam merupakan moment penting dan dijadikan hari istimewa bagi bangsa Arab.²⁰³ Hari ini telah ditetapkan sebagai hari perkumpulan besar kabilah-kabilah Arab sebagai wujud adanya persatuan dan kesatuan dalam kehidupan masyarakat Arab pada masa itu.

Nabi Muhammad saw. meninggalkan kota Makkah, hijrah ke Madinah pada hari Ju'mat. Sesampainya di perkampungan Bani Salim bin Auf yang terletak di tengah-tengah oase, Nabi mempraktekkan tradisi Jum'at dan membangun masjid di tengah-tengah oase tersebut. Nabi mengumpulkan para pengikutnya dan melaksanakan shalat Jum'at bersama-sama, dan pada saat itulah Nabi berkhotbah untuk pertama kalinya di Madinah.²⁰⁴ Kemudian Allah menurunkan firmanNya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu pada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli."²⁰⁵

Semua hari adalah baik, tapi sudah tidak asing lagi bahwa dalam kehidupan masyarakat Muslim telah berkembang wacana dan dipercaya oleh masyarakat bahwa hari Jum'at merupakan hari yang sangat dimulyakan. Sebagai contohnya, ada wacana yang berkembang bahwa seorang yang meninggal pada hari Jum'at terbebas dari siksa kubur, doa pada hari Jum'at lebih afdol dan terkabul, dan disunnahkan bagi suami istri untuk berkumpul pada malam Jum'at dan jika ia dikaruniai anak adalah anak yang sholeh.

g. Ritual ibadah penganut *Hanîfiyyah*

Sebelum Islam datang, maka kakek nabi bernama Abdul Muthalib adalah tokoh dan pemimpin tradisi *Hanîfiyyah*. Gerakan kegamaan yang dipimpinnya berlabel *Hanîfiyyah*, dan para penganutnya dikenal dengan sebutan *al-Hunafā*. Mereka adalah kelompok cendekiawan Arab (ahlul hikmah) dan sosok-sosok

²⁰³ Buku karya Khalil 'Abd al-Karîm *al-Juzûr at-Târîkhiyyah li asy-Syari'ah al-Islâmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm.12.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ QS. Al-Jumu'ah: 9

pen pencari hidayah yang tidak terkontaminasi oleh nafsu penyembahan berhala-berhala, juga tidak menjadi penganut agama Yahudi atau pun Nasrasni, tetapi mengakui adanya keesaan Allah.²⁰⁶ Mereka percaya bahwa agama yang benar di sisi Allah adalah *Hanîfiyyah*, sebagai aktualisasi ajaran Nabi Ibrahim as., nenek moyang bangsa Arab yang diagungkan dan dibesarkan Namanya di hadapan Ka'bah. Mereka mengetahui bahwa keimanan terhadap Allah yang tunggal lebih berpetunjuk dan lebih bijak daripada mengimani patung dan arca-arca. Mereka yakin bahwa keesaan merupakan prinsip agama *al-Khalîl*.

Eksistensi tradisi ini terlihat pada jejak-jejak pengaruh dan tradisi-tradisi yang dikembangkan oleh kalangan Hunafa', antara lain sebagai berikut:

- 1) Penolakan untuk menyembah berhala dan keengganan berpartisipasi dalam perayaan-perayaan yang diselenggarakan sebagai bentuk penghormatan atas berhala-berhala tersebut;
- 2) Pengharaman binatang sembelihan yang dikorbankan untuk berhala-berhala dan juga penolakan untuk memakan dagingnya;
- 3) Pengharaman riba;
- 4) Pengharaman minuman keras dan penerapan vonis hukuman bagi peminumnya;
- 5) Pengharaman zina dan penerapan vonis hukuman bagi pelakunya;
- 6) Beri'tikaf di gua hira' sebagai ritual ibadah pada bulan Romadon, disertai aktivitas memperbanyak amal kebajikan dan menjamu kaum miskin sepanjang bulan Romadon. Aktifitas tersebut paling menonjol dilakukan oleh Abdul Muthalib (kakek Nabi Muhammad saw.), dan Zaid bin Amr bin Nufail (paman Umar bin Khaththab ra.).
- 7) Pemotongan tangan pelaku pencurian. Hal ini diinstruksikan oleh Abdul Muthalib yang oleh Sayyid Mahmud al-Qumni dikukuhkan sebagai maha guru dan pemimpin kaum Hunafa'.
- 8) Pengharaman memakan bangkai, darah, dan daging babi; dan

²⁰⁶ Buku karya Khalil 'Abd al-Karîm *al-Juzûr at-Târîkhiyyah li asy-Syari'ah al-Islâmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm. 15.

- 9) Larangan mengubur hidup-hidup anak perempuan dan pemikulan beban-beban pendidikan mereka. Ibnu Sa'ad menuturkan bahwa Said bin Zaid bin Amr bin Nufail (sepupu Umar bin al-Khattab), merupakan tokoh penentang praktik penguburan hidup-hidup anak perempuan, ia berkata kepada seseorang yang ingin membunuh anak perempuannya, "Tunggu, jangan bunuh dia. Aku akan menanggung biaya pengurusannya!" Said bin Zaid pun kemudian memungut anak perempuan tersebut, dan ketika anak perempuan ini merengek-rengok, ia berseru kepada ayah si anak tersebut, "Jika anda mau, aku akan menyerahkannya kepadamu, dan juga jika engkau mau maka aku akan menanggung biaya pengurusannya."
- 10) Menjalankan puasa;
- 11) Khitan;
- 12) Mandi jinabat;
- 13) Kepercayaan kuat pada kebangkitan kembali, kehidupan mendatang, dan *hisāb* (perhitungan amal) yang berkonsekuensi bahwa siapa yang melakukan amal kebajikan akan masuk surga, dan siapa yang melakukan amal keburukan akan masuk neraka;
- 14) Semua ini, membawa mereka pada ritus utama yang disepakati secara bulat oleh kalangan Hunafa', yaitu keimanan kepada satu Tuhan dan seruan untuk menyembah-Nya. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa tauhid yang dianut oleh kalangan Hunafa' inilah yang berfungsi kreatif mendorong mereka untuk memberlakukan tradisi-tradisi tersebut.²⁰⁷

Jadi dapat diperjelas apa yang dimaksud oleh Khalīl 'Abd al-Karīm bahwa Islam telah mengadopsi tradisi-tradisi yang berlaku pada masa Arab pra-Islam, maksudnya adalah bahwa ada kehendak Allah menurunkan ajaran Islam dan memilih Muhammad saw. sebagai Nabi-Nya dalam rangka mengembalikan ajaran agama Hanif yang telah disalahpahami oleh sebagian bangsa Arab pra-Islam. Tradisi yang diambil alih dalam Islam adalah tradisi Arab yang telah disepakati kebenarannya seperti yang telah tersebut di atas, bukan

²⁰⁷*Ibid.*, hlm. 17-18, dan kitab *ath-Thabaqāt al-Kubra*, juz III, hlm. 381.

tradisi kaum Hunafa' yang telah disalahpahami seperti adanya isu bahwa Arab pra-Islam telah membunuh hidup-hidup anak perempuan mereka, lebih mengagungkan berhala dari pada Ka'bah, menyimpang dari ajaran agama Nabi Ibrahim as. Karena mereka sangat fanatik dengan Ka'bah.

2. Tradisi-tradisi sosial

a. Tradisi jampi dan mantera

Jampi-jampi adalah sejenis mantera yang digunakan untuk menyembuhkan orang sakit. Praktik pengobatan penyakit dengan menggunakan jampi-jampi ini telah dilakukan oleh bangsa-bangsa kuno, termasuk bangsa Arab pra-Islam, sebab pada mulanya ilmu kedokteran juga bercampur dengan perdukunan dan sihir. Salah satu tugas seorang dukun adalah menyembuhkan orang sakit dengan terapi jampi-jampi, sihir, dan mantera.²⁰⁸

Para dukun Mesir pra-Islam menggunakan jampi-jampi untuk menyembuhkan orang sakit dengan sebuah rangkaian doa yang dipanjatkan pada Dewi Isis. Bangsa Arab juga sering memanjatkan mantera-mantera untuk berhala-berhala mereka, menggunakan jampi-jampi agar terhindar dari gigitan ular, kalajengking dan semut serta untuk mengusir jin dan setan.²⁰⁹ Jampi-jampi tersebut masih terus dipraktekkan oleh bangsa Arab pada masa Nabi saw.

b. Tradisi Pemeliharaan Onta

Suku-suku bangsa Arab pra-Islam banyak menggantungkan mata pencaharian mereka pada binatang ternak (kambing dan onta). Mereka memelihara binatang ternak tersebut dan memberikan perhatian ekstra dalam perawatannya, sebab binatang-binatang itu menurut kebiasaan bangsa Arab merupakan barang konsumsi, produksi dan investasi.²¹⁰ Hasil ternak berupa susu dan daging dapat memenuhi kebutuhan makanan mereka. Kulit dan bulu domba (wol) dapat digunakan sebagai produksi barang dan pernik-pernik bahan

²⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 21

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*, hlm. 27-28

pakaian mereka. Sebagian dari hewan-hewan tersebut, seperti onta dapat digunakan sebagai kendaraan angkutan untuk memudahkan mereka dalam melakukan transaksi bisnis. Sebagai investasi karena hewan-hewan tersebut dapat dikembangbiakkan dalam rangka menambah bahan konsumsi dan produksi dalam jangka waktu yang panjang.

Ada beberapa ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang kegunaan dan manfaat binatang ternak yang Allah ciptakan untuk menunjang kesejahteraan hidup umat manusia sejak dulu sampai sekarang. Antara lain sebagai berikut:

“Dan Dia telah menciptakan binatang ternak untuk kamu; padanya ada (bulu) yang menghangatkan dan berbagai manfaat, dan sebagiannya kamu makan. Dan kamu memperoleh pandangan yang indah padanya, ketika kamu membawanya kembali ke kandang dan ketika kamu melepaskannya ke tempat penggembalaan. Dan ia memikul beban-bebanmu ke suatu negeri yang kamu tidak sanggup sampai kepadanya, melainkan dengan kesukaran-kesukaran (yang memayahkan diri).”²¹¹

Dan Allah menjadikan bagimu rumah-rumahmu sebagai tempat tinggal dan “Dia menjadikan bagi kamu rumah-rumah (kemah-kemah) dari kulit binatang ternak yang kamu merasa ringan membawanya di waktu kamu berjalan dan juga di waktu kamu bermukim serta (dijadikannya pula) dari bulu domba, bulu onta, dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu).”²¹²

“Dan sesungguhnya pada binatang-binatang ternak, benar-benar terdapat pelajaran yang penting bagi kamu, Kami memberi minum kamu dari air susu yang ada dalam perutnya, dan (juga) pada binatang-binatang ternak itu terdapat faedah yang banyak untuk kamu, dan sebagian darinya kamu makan.”²¹³

Dalam ayat-ayat tersebut di atas telah dijelaskan mengenai fungsi dan manfaat binatang ternak yang sengaja Allah ciptakan untuk manusia di muka bumi ini. Di antara manfaat-manfaatnya

²¹¹QS. An-Nahl (16): 5-7

²¹²QS. An-Nahl (16): 80

²¹³QS. Al-Mu'minin (23): 21

terdiri dari manfaat yang dapat mencukupi kehidupan manusia baik secara materiil (makan, sandang dan persediaan tenaga kerja) maupun spiritual (kepuasan dan kesenangan).

Dalam banyak kasus onta dijadikan sebagai alat tukar (mata uang), seperti pembayaran mahar dan diyat dibayar dengan sejumlah onta. Abdul Muthalib adalah orang yang pertama menetapkan pembayaran denda bagi pembunuh dengan 100 ekor onta.

Pada masa Islam, onta tetap menempati posisi penting sebagai alat tukar dalam proses barter dan dalam segala aspek transaksi, terutama yang menyangkut masalah moneter (keuangan). Misalnya dalam menentukan batas nishab yang mewajibkan seseorang untuk berzakat, onta sangat menentukan.

c. Budaya poligami

Pada masa pra-Islam bangsa Arab tidak memberikan batasan maksimum dalam hal jumlah istri. Ini merupakan spirit sistem paternalisme yang dianut oleh suku-suku *nomaden* secara umum dan meniscayakan komposisi rumah tangga patriarki yang terdiri dari laki-laki sebagai poros, lalu sejumlah istri merdeka, ditambah budak-budak *sariyyah* (yang boleh disetubuhi secara bebas tanpa ikatan pernikahan).²¹⁴

Dalam masyarakat patriarki ini, suami disebut *ba'al* (tuan) istri. *Ba'al* adalah nama seorang dewa kuno yang disembah di Ba'labakka atau Heliopolis (sebuah kota peradaban kuno di Syiria). Bahkan ada indikasi bahwa *ba'al* adalah dewa sesembahan keluarga Nabi Yunus atau beberapa bangsa Semit lainnya dan berhala bangsa Arab pun dinamai dengan sebutan *ba'al*.

Menurut pemahaman bangsa Arab, *ba'al* berarti raja, majikan, atau pemilik. Akan tetapi kata ini lebih sering digunakan dalam relasi perkawinan, dan di sini mereka lebih mengidentikkan dengan suami. Istilah *ba'al* juga menyimbolkan poros otoritas tertinggi yang dinikmati oleh suami dalam masyarakat tribal. Dalam tradisi Arab,

²¹⁴ Buku karya Khalil 'Abd al-Karīm *al-Juz'ur at-Tārīkhiyyah li asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm.33.

suami adalah pemilik istri, tuan, dan majikannya. Suami adalah pemberi nafkah pada istri dari hasil berdagang, ada sebagian dari hasil merampok dan merampas harta dalam peperangan yang sering terjadi antarsuku. Suami juga menjadi pelindung dan pembela (kehormatan) istri ketika suku atau keluarganya diserang oleh suku lain.²¹⁵ Di beberapa negara Arab dan di sebagian pedalaman Mesir, seorang istri disebut dengan istilah *hurmah* (sesuatu yang tidak boleh dirusak). Istilah ini masih berlaku sampai sekarang bahwa seorang istri harus menjaga kehormatan dirinya dan suaminya demikian juga sebaliknya. Tidaklah terhormat bahkan diharamkan bila ada seorang laki-laki mencoba untuk menggoda seorang wanita yang sudah menjadi seorang istri dari laki-laki lain atau pun seorang wanita yang mencoba menggoda dan merayu seorang laki-laki yang sudah menjadi seorang suami dari wanita lain.

Islam datang tidak begitu saja menghapus praktik poligami yang sudah menjadi tradisi bangsa Arab sejak zaman nenek moyang. Islam hanya memberi batasan maksimal empat orang istri. Secara bayani praktik poligami ini dipraktikkan dalam Islam oleh oknum tertentu secara terang-terangan atau pun sembunyi-sembunyi sebagai istilah lain dari nikah siri dan perselingkuhan. Secara irfani dan dan burhani, seorang laki-laki terhormat tidak mau menduakan dan menyelingkuhi istrinya karena bisa mengundang dampak negatif bagi keluarga dan masyarakat, ini hanya bisa dipraktikkan oleh mereka yang tetap berkomitmen tinggi, jumlahnya tidak banyak.

Nabi saw. bersabda: “Jika aku boleh memerintah seseorang untuk bersujud kepada seorang (manusia), niscaya akan kuperintahkan seorang istri untuk bersujud kepada suaminya.” Dalam sebuah atsar (perilaku sahabat) juga dinyatakan bahwa sebaik-baik hal yang dipersembahkan pada istri kepada suami adalah berbuat baik kepada suami-suaminya, yang berarti taat dan patuh serta memberikan sesuatu yang menyenangkannya dalam segala situasi dan kondisi. Sampai-sampai ibadah sunnah pun tidak dibolehkan bagi kaum perempuan kecuali dengan ridho (restu) suaminya. Seorang istri misalnya, selama suaminya berada di rumah

²¹⁵ *Ibid.*, hlm. 35

maka ia tidak boleh berpuasa, selain puasa Ramadhon, tanpa seizin suaminya.

Ini realita yang dialami oleh kaum wanita dalam kehidupan masyarakat pada umumnya. Sebuah wacana polemis yang perlu diluruskan kembali. Bagaimana posisi seorang suami dan seorang istri baik dalam kehidupan berumah tangga maupun sosial masyarakat. Tidak sedikit dari kebanyakan kaum wanita yang memilih menjadi single parent atau tetap bertahan dalam kekerasan rumah tangga yang diperlakukan oleh seorang suami kepada istri dengan alasan demi anak-anaknya.

Ada kekuasaan yang masuk ke dalam tubuh manusia untuk menguasai pihak lain yang dianggap lebih lemah dan tidak berdaya hanya karena mempertahankan tradisi yang telah disalahpahami, yaitu tradisi bangsa Arab pra-Islam. Ada status quo yang diabadikan di dalamnya. Kesadaran masih jauh di bawah ambang batas normal, belum ada keseimbangan antara ilmu dan amal dalam praktik kehidupan nyata. Ini adalah kelemahan yang dialami oleh kebanyakan kaum intelektual pada umumnya. Rasa ego masih sepenuhnya tertanam di dalam diri seorang *ba'al* sampai di zaman modern ini bahwa ia adalah orang yang patut diagungkan, dimulyakan dan paling dihormati. Sebaliknya bahwa perempuan (istri) hidup di bawah naungan seorang *ba'al* yang sudah selayaknya tunduk dan patuh atas semua perintahnya.

Dari kacamata ini penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an belum mengungkap secara gamblang apa tujuan laki-laki dan perempuan diciptakan kalau masih ada ketimpangan dan ketidakadilan antara keduanya. Di zaman modern ini tuntutan keadilan gender sudah marak dimana-mana. Perkembangan pendidikan telah menjadikan kaum wanita lebih sedikit cerdas, praktik poligami bisa menjebloskan seorang pria kehilangan pamor baik di tingkat nasional maupun internasional karena ulah kaum wanita yang tidak mendukung tindakan tersebut. Seorang Musdah Mulia dengan berani mengharamkan poligami dilihat dari dampaknya, yaitu pelecehan terhadap kaum wanita, menyakitkan, menimbulkan permusuhan dan sulit untuk berbuat adil.

Perlu ada penegasan bahwa teks-teks yang terdapat di dalam al-Qur'an seperti firman Allah: "Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan)."²¹⁶ Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian harta pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan."²¹⁷ Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan."²¹⁸

Masih sangat banyak teks-teks suci yang membahas tentang keberadaan kaum laki-laki dan kaum wanita yang telah melahirkan wacana misoginis terhadap kaum wanita. Kondisi teks-teks tersebut tidak mungkin dapat dirubah namun dari segi penafsiran dan penjabarannya masih bisa berubah dengan jalan menafsir ulang kembali teks-teks suci tersebut sesuai dengan kondisi zaman sekarang. Upaya ini yang dimaksud dengan membongkar kembali kemapanan masa lalu untuk disesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang telah merubah pola pikir dan gaya hidup manusia dari zaman ke zaman. Bila menolak poligami, maka alasannya bukan semata-mata karena teks dan penafsirannya saja, namun lebih ditekankan pada sisi kemanusiaannya baik sosiologis maupun psikologis.²¹⁹ Poligami telah merugikan, baik bagi pihak laki-laki maupun bagi pihak perempuan. Laki-laki yang berpoligami tidak akan mendapat kehormatan dan kasih sayang yang utuh dari para istri dan anak-anaknya, sedangkan seorang Ibu dan anaknya yang terkena korban poligami akan selalu menahan sakit di dalam hatinya karena telah diperlakukan tidak adil oleh suami dan Bapakny.

Di sinilah fungsi dari syariat Islam yang diartikan sebagai metode yang selalu berkembang mengikuti perkembangan peradaban. Metode syariat Islam ini diterapkan agar Islam dan syariat Islam tetap eksis di ruang publik sampai kapan pun. Teks-teks suci tidak bisa disalahkan, Islam sebagai agama tidak bisa

²¹⁶QS. An-Nisa' (4): 34

²¹⁷QS. An-Nisa' (4): 4

²¹⁸Diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam Shahih-nya.

²¹⁹Ala'i Najib, "Rekonsiliasi Perempuan Islam dan Komunis" dalam Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 15 Tahun 2003 (Jakarta: LAKPESDAM, 2003), hlm. 52

disalahkan, tapi manusia yang tidak mau mengubah pola pikir, tidak mau bergeser dan tetap mempertahankan status quo itulah yang perlu disalahkan. Islam dengan teks-teks sucinya hanyalah pedoman hidup bagi orang-orang yang mengerti dan mau menggunakan akal pikirannya. Islam diturunkan dihadapan bangsa Arab pra-Islam yang sedemikianrupa kondisinya dan tidak bisa disamakan dengan Islam yang berhadapan dengan zaman modern seperti sekarang. Tugas yang sangat berat bagi ulul albab untuk meneruskan perjuangan para tokoh agama (Islam) bagaimana Islam dapat mewujudkan kedamaian di muka bumi dan dapat menjawab keluh kesah problem kemanusiaan di zaman sekarang ini.

3. Budaya pembedaan Arab dan 'Ajam (non Arab)

Bangsa Arab pra-Islam sangat menunjukkan superioritas bangsanya di hadapan bangsa-bangsa lain. Bangsa Arab telah menyebut bangsa selain mereka dengan sebutan '*ajam* (non-Arab), yaitu orang yang gagu lidahnya, tidak fasih dalam berbicara.²²⁰ Superioritas bangsa Arab dengan ras dan elitisme dalam memandang bangsa-bangsa lain ini sudah mencapai batas penolakan menjalin hubungan perkawinan dengan non-Arab, sekali pun ia adalah seorang raja yang bertahtakan sebuah mahkota di kepalanya.

Tradisi superioritas ini sudah menjadi kebanggaan bangsa Arab pada umumnya sejak zaman pra-Islam sampai sekarang. Orang-orang keturunan Arab yang tinggal di Indonesia pun mempraktekkan tradisi tersebut terutama dalam hal calon pasangan dalam sebuah perkawinan. Bagi mereka hanya anak laki-laki yang boleh diberikan dispensasi menikah dengan perempuan non-Arab, tapi khusus bagi anak perempuan tidak boleh menikah dengan laki-laki non-Arab karena dikhawatirkan keturunan mereka akan menjadi pupus karenanya.

²²⁰ Buku karya Khalil 'Abd al-Karīm *al-Juzūr at-Tārīkhiyyah li asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm.40.

Dalam sejarah Arab, pecahnya perang antara Arab dan Persia yang dikenal dengan sebutan *Yaum Dzu Qār* adalah karena an-Nu'man menolak untuk menjalin hubungan perkawinan dengan Kisra (Kaisar Persia). Dalam kisah ceritanya bahwa Kisra mengutus seorang utusan dengan membawa sebuah pesan. Dalam pesan tersebut Kisra menginginkan seorang istri dari keturunan an-Nu'man untuk dirinya. An-Nu'man secara tegas menolak keinginan Kisra dalam suratnya yang berbunyi: "Sesungguhnya yang dicari sang raja tidak ada padaku".²²¹

Kasus lain dalam masalah tersebut di atas adalah kasus yang dialami oleh Salman al-Farisi. Ia pernah ditolak lamarannya oleh Umar bin al-Khattab ra. Meskipun ia seorang yang mulia dan sangat dicintai oleh Nabi saw., bahkan Nabi telah menganggapnya sebagai Ahlul Bait.²²² Alasannya tidak lain bahwa Salman al-Farisi digolongkan dalam kelompok *mawali* (peranakan non Arab yang tinggal di Arab). Kedudukan para *mawali* telah dianggap tidak sederajat, tidak setingkat dengan keturunan asli Arab.

Diskriminasi yang terjadi dalam kehidupan bangsa Arab terus berlangsung sampai sekarang walau pun Nabi saw. telah menegaskan bahwa kedatangan Islam sejak pertama kali di lingkungan bangsa Arab pada masa itu dalam rangka menghapus adanya diskriminasi tersebut. Namun demikian, dakwah Nabi saw. mendapat penolakan untuk pertama kalinya di hadapan orang-orang Quraisy Makkah karena Nabi saw. berusaha menghapus diskriminasi yang ada pada waktu itu. dalam penyampaian dakwahnya Nabi saw. mengatakan bahwa derajat manusia di dunia ini sama dan yang membedakan tinggi rendahnya hanya dinilai dari sisi ketakwaannya kepada Allah. Ungkapan Nabi saw. inilah yang menyulut kemarahan, kebencian dan penolakan orang-orang Quraisy Makkah pada waktu itu. mereka tidak mau disamakan derajatnya dengan seorang budak dan orang-orang miskin yang ada di kota Makkah, termasuk keluarga Nabi saw. sendiri, yaitu keturunan dari Abdul Mutholib.

²²¹*Ibid.*, hlm. 48

²²²*Ibid.*, hlm. 50

Tradisi superioritas ini terus berlanjut, seperti yang terjadi pada masa pemerintahan Dinasti Umayyah. Sistem politik pemerintahan Dinasti Bani Umayyah adalah sistem politik pemerintahan yang tertutup. Maksudnya, di dalam pemerintahan tersebut hanya orang-orang keturunan asli Arab yang diperbolehkan ikut campur dalam urusan pemerintahan. Penduduk yang digolongkan sebagai mawali hanya mendapat perlindungan layaknya sebagai warga negara yang harus mematuhi semua aturan main pemerintahan yang sudah ditetapkan. Sampai-sampai jika ada warga mawali yang ingin bergabung sebagai tentara, diperbolehkan akan tetapi tidak mendapat gaji dari negara alias tenaga sukarela dan gratisan.

Hal tersebut sangat berbeda dengan sistem pemerintahan dinasti Abbasiyah yang menganut sistem politik pemerintahan terbuka. Dalam pemerintahan ini hanya raja saja yang diwajibkan dari keturunan Arab Asli sedangkan para pembantu pemerintahan yang lain, seperti jabatan menteri dan wazir boleh dijabat oleh non-Arab. Demikian juga dalam hal perkawinan tidak ada larangan menikah dengan non-Arab (*'ajam*). Sebagai contohnya bahwa ibu kandung dari para khalifah Abbasiyah adalah berdarah non-Arab. Al-Mansur adalah keturunan wanita suku Barbar, al-Ma'mun keturunan wanita Persia, al-Mahdi keturunan wanita Romawi, al-Muqtadir, al-Muktafi dan an-Nashir sama-sama keturunan wanita Turki.²²³

4. Budaya Arab urban dan Arab badui

Masyarakat Arab pra-Islam terdiri dari penduduk tetap di perkampungan-perkampungan dan penduduk nomaden (pengembara), yaitu suku yang lebih dulu ada di Arab daripada urban. Dari sini lah timbul istilah penduduk kota (*'Arab*), desa yang menetap (urban) dan penduduk nomaden/badui (*A'rab*) yang hidup tiak menetap, berpindah-pindah mencari titik-titik kehidupan. Mereka menjalani kehidupan menurut arah yang dituju ternak-ternak mereka. Mereka mengkonsumsi daging hewan-hewan tersebut setelah melakukan

²²³*Ibid.*, hlm. 51

perawatan, meminum susunya, dan membuat baju dari bulu domba-domba, bahkan membuat tempat tinggal sementara dari bahan bulu tersebut. Dalam keadaan terdesak mereka terpaksa memakan kadal (biawak), tikus gurun, dan *wabar* (sejenis marmut).²²⁴

Kaum Baduwi tersebut menekuni profesi sebagai pengrajin, pedagang, petani dan pelaut. Pada musim hujan mereka bergerak menuju daerah-daerah yang berumput, ketika musim hujan berakhir mereka pun kembali ke pemukiman semula. Kehidupan yang dijalani oleh kaum Baduwi ini telah membentuk kepribadian yang lebih berani dibanding kehidupan Arab Urban.

Dalam catatan sejarah telah terjadi perlakuan yang diskriminatif terhadap kaum Baduwi tersebut. Misalnya, mereka tidak mengakui hak *A'rab* untuk memiliki hasil rampasan perang, bahkan kesaksian mereka dianggap gugur jika terkait dengan tuduhan pada orang sipil (urban), dan kepemimpinan shalat mereka di kalangan penduduk urban pun ditolak.²²⁵ Hal ini sudah jelas sangat bertentangan dengan dakwah Nabi saw. yang berusaha untuk menghapus adanya diskriminasi sesama umat manusia di muka bumi ini. Allah akan meninggikan derajat seseorang karena kedekatannya dan takwanya kepada-Nya dan dengan sendirinya akan rendah derajat seseorang di hadapan Allah maupun manusia bahkan hewan sekali pun karena perbuatannya yang keji dan melanggar aturan dan norma kehidupan.

5. Budaya dalam Pertanian dan Petani

Mata pencaharian masyarakat Arab pra-Islam diperoleh melalui pedang dan panah lewat jalan peperangan. Sarana hidup yang lain adalah lewat penyerangan dan perampasan dengan jalan menyerbu markas suku yang lain. Mereka merampas onta-onta, menawan anak-anak dan para istri. Bagi mereka memperoleh rezeki dengan cara yang demikian sangat mudah.²²⁶ Konsep hidup siapa yang paling kuat, dia yang menang dan berkuasa sangat berlaku

²²⁴*Ibid.*, hlm. 54

²²⁵*Ibid.*, hlm. 58

²²⁶*Ibid.*, hlm. 59

pada saat itu. Sebaliknya siapa yang lemah akan semakin tertindas dan menjadi umpan mangsa-mangsa yang lebih kuat.

Ironisnya, Bani Hanifah sangat dilecehkan dan dianggap tidak berkeormatan karena memilih profesi cocok tanam yang digelutinya setiap hari. Usaha Bani Hanifah ini telah dianggap tidak lebih dari sekadar memperhatikan (memelihara) kurma-kurma dan ladang pertanian. Mereka memegang cangkul, sebagai ganti dari memegang pedang sebagaimana yang ditunjukkan oleh suku-suku dalam. Bahkan, dalam *atsar* dinyatakan bahwa jika mereka ridho dengan cocok tanam dan memelihara sapi, maka mereka akan ternistakan.²²⁷

Jarir al-Khathafi mencemooh Bani Hanifah dalam senandung puisinya, sebagai berikut:

“Kalian lihat Bani Hanifah ketika mereka mengembalakan binatang piaraannya

Bani paling buruk dalam membangun kemuliaan

Mereka hanyalah anak-anak kurma, kapas, dan ladang

Pedang mereka adalah kayu

Cangkul-cangkul mereka menebas tanah

Memutus akar dan menyerbukan kurma adalah kebiasaan mereka

*Selamanya, usaha mereka tidak akan melampaui ini.”*²²⁸

6. Tradisi pajak sepersepuluh (*‘usyr*)

Suku-suku Arab telah menerapkan adanya pembayaran upeti atau pajak yang mengandung unsur paksaan dengan jumlah nominal tertentu dari kafilah-kafilah dagang yang melintas di tanah mereka. Usaha ini telah dijadikan sumber kehidupan untuk mempertahankan hidup mereka. Karena itu, jika ada kafilah yang menolak untuk membayar upeti atau pajak yang sudah mereka tentukan, akan dihadang, dirampas, dibegal, dan orang-orangnya dibunuh.²²⁹ Kebiasaan ini sudah menjadi tradisi kehidupan bangsa Arab pra-Islam. Bahkan sampai sekarang masih sering terdengar dimana-mana adanya perlakuan yang sama terhadap korban perampasan,

²²⁷*Ibid.*, hlm. 63

²²⁸*Ibid.*

²²⁹*Ibid.*, hlm. 65-66

pembegalan dan pembunuhan di daerah-daerah tertentu yang rawan, seperti di Indonesia.

Pada masa Islam, tradisi ini tidak begitu saja bisa dihapuskan. Islam tetap melanggengkannya dengan istilah yang berbeda, dari istilah *ju'alah* menjadi *'usyûr*, yaitu bea cukai yang diberlakukan atas harta kekayaan atau komoditas dari usaha dagang *ahlul harb* dan *ahludz dzimmah* yang melewati perbatasan Islam. Hal ini dipraktikkan oleh Umar bin Khathathab untuk pertama kalinya.

Ashim bin al-Hasan menuturkan: Abu Musa al-Asy'ari berkirim surat kepada Umar bin Khaththab: "Dulu, jika para pedagang muslim sebelum kita datang ke tanah musuh (*ardhul harb*) maka mereka ditarik bea cukai sepersepuluh." Umar lalu membalas, "Ambil oleh anda dari mereka (*ahlul harb*) sebesar bea cukai yang mereka ambil dari pedagang muslim (1/10). Ambil dari *ahudz dzimmah* separonya (1/5), sementara untuk orang-orang Islam, ambil lah satu dirham dari setiap kelipatan 40. Akan tetapi jangan ambil sepeser pun komoditas yang belum mencapai 200, baru jika sudah mencapai 200 maka ambil lah bea cukai 5 dirham dan selebihnya dihitung menurut ketentuan di atas."²³⁰

7. Tradisi pengawal pribadi

Kebiasaan yang berlaku pada bangsa Arab kuno adalah tradisi menyewa seorang pengawal pribadi yang biasa disebut *istijārah*, jika posisinya sebagai orang yang lemah yang membutuhkan pelindung, dan *jiwār* jika ia seorang yang kuat tapi banyak musuhnya.²³¹

Tradisi ini tidak dihapuskan pada masa Islam terutama dalam masalah pemberian perlindungan kepada orang-orang yang lemah dan teraniaya. Sebagai contohnya, sekarang banyak lembaga-lembaga yang memberikan jaminan perlindungan kepada wanita-wanita yang teraniaya dan anak-anak korban KDRT.

²³⁰*Ibid.*, hlm. 68

²³¹*Ibid.*, hlm. 71

8. Tradisi penghormatan nasab

Keluarga Arab pra-Islam adalah model keluarga patriarki. Dalam hal ini, bapak adalah poros tali kekerabatan dalam keluarga. Seorang anak mengikuti garis keturunan ayah dan keluarga ayahnya. Ibu dan keluarga ibunya dianggap sebagai orang asing (bukan keluarga) dalam keluarga.²³²

Contoh kasus, Qushai bin Kilab bin Murrah, nenek moyang Nabi Muhammad saw. (pendiri suku Quraisy). Ibundanya adalah Fatimah binti Sa'ad bin Sail. Sepeninggal ayahanda Qushai, ibunya menikah lagi dengan Rabi'ah bin Haram bin Dhabbah. Setelah itu, Rabi'ah memboyong keduanya ke Bani Adzrah dari Qadha'ah. Namun kemudian, Qushai pergi ke Makkah, tempat tinggal keluarga ayahnya, Kilab bin Murrah (Quraisy) untuk menunjukkan konsekuensi tradisi yang sudah membumi. Di dalam tradisi tersebut ada ketetapan bahwa seorang anak harus mengikuti garis keturunan ayahnya.

Model keluarga patriarki ini juga banyak dianut oleh beberapa daerah di Indonesia baik di pulau Jawa maupun pulau-pulau lain. Bagi penganut model keluarga patriarki ini, jarang sekali terjadi seorang suami yang bisa berlaku adil dan seimbang dalam memperlakukan kedua keluarga besarnya, yaitu keluarga pihak suami dan keluarga pihak istri. Seorang suami lebih hanya peduli dengan keluarga besarnya dan kurang peduli dengan keluarga pihak istrinya. Bahkan ia menganggap bahwa perkawinannya itu hanya terjadi antara dirinya dan istrinya saja tidak ada sangkut paut dengan keluarga yang lain.

Dalam peristiwa tersebut di atas, seorang istri hanya bisa menurut apa yang dikehendaki sang suami untuk tetap menghormati keluarga besar suami dan memuaskan hatinya, sementara ia harus sembunyi-sembunyi bila terpaksa harus memberikan santunan kepada kedua orang tuanya dan sanak keluarga yang lain dari pihaknya karena ia tahu sang suami pasti tidak akan senang dan bisa jadi marah dan dapat menimbulkan pertengkaran dalam rumah tangganya. Dalam hal mudik lebaran,

²³²*Ibid.*, hlm. 79

sebagai contohnya, seorang istri harus turut suami untuk mudik lebaran ke kampung halaman dan berlama-lama di kampung halaman suami (di rumah mertua). Sebaliknya, sang suami tidak mau diajak mudik lebaran ke kampung halaman istri kecuali hanya dalam waktu yang singkat, tidak ada istilah minap di rumah mertua. Bahkan, ada yang tidak pernah sama sekali pulang ke kampung halaman istri.

Contoh yang lain dapat disebutkan sebagai gambaran keluarga patriarki yang dikuasai oleh seorang suami. Banyak ditemui di lapangan, dalam rumah besar yang dianggap milik dan kuasa penuh seorang suami, seorang istri dan anak-anak hidup di dalamnya dalam perlindungan dan kekuasaan seorang Bapak yang harus dipatuhi segala perintah dan titahnya. Bapak akan merasa senang dan bangga bila didatangi oleh keluarga besarnya untuk menunjukkan keberhasilan dan kemewahan yang dimilikinya. Sebaliknya, Bapak akan menjadi muram bila rumah besarnya didatangi oleh keluarga besar istrinya karena dianggap mengganggu ketenangan rumah tangganya dan lain-lain.

Dari contoh-contoh keganjilan yang terjadi dalam kehidupan keluarga patriarki tersebut di atas, secara tidak langsung, betapa teraniayanya kehidupan seorang istri yang tidak bisa berbuat apa-apa kecuali hanya bisa menahan di dalam jiwanya yang paling dalam. Bila ini terjadi bagi perempuan mana pun, ia akan tetap bertahan hidup dalam keluarga tersebut, hanya demi kelangsungan hidup anak-anaknya dan nama baik keluarga besarnya meskipun ia harus menderita dalam seumur hidupnya. Begini lah derita dan tangis yang di alami oleh banyak wanita di dunia dan masih sedikit sekali para wanita yang bisa bebas merdeka dari perlakuan suami untuk bisa menikmati kehidupan yang adil dalam rumah tangganya.

Sebuah realita kehidupan telah menunjukkan bahwa pemujaan terhadap nasab yang lebih mengunggulkan anak laki-laki daripada anak perempuan sungguh sangat merugikan pihak-pihak yang dianggap lemah, dalam hal ini seorang istri atau pun anak perempuan. Tradisi yang demikian sudah saatnya dihapuskan dengan konsep pola hidup yang seimbang antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, harapan ke depannya, sebuah rumah

tangga akan menjadi lebih harmonis manakala ada keseimbangan dalam hak dan kewajiban antara seorang suami dan istri, antara anak laki-laki dan anak perempuan, dan antara pihak keluarga suami dan keluarga istri.

9. Tradisi perbudakan

Perbudakan merupakan sejarah hitam umat manusia yang telah direkam dalam kitab-kitab suci. Islam telah mensyariatkan pembebasan budak, namun demikian Islam tidak melarang secara tegas terhadap perbudakan? Rasul saw. sendiri memiliki budak laki-laki dan perempuan. Begitu pula para sahabat Nabi saw. Praktik perbudakan ini masih terus berlangsung hingga dihapuskannya sistem perbudakan oleh undang-undang konvensional. Undang-undang ini dibuat dalam rangka mewujudkan kehormatan, keadilan, kesetaraan, kebebasan dan kemanusiaan.

10. Budaya dalam Hukuman

a. Budaya *al-Āqilah*

Ada beberapa sampel hukuman pidana atau kriminal yang menunjukkan adanya pengaruh dari tradisi-tradisi tribal Arab pada yurisprudensi syariat Islam, misalnya *qishāhs* (asalnya adalah penuntutan balas dendam di kalangan suku-suku Arab atas terbunuhnya anggota keluarga atau sukunya), *diyyāt* dan *urûsy* (sejumlah harta yang wajib dibayarkan sebagai denda kriminal selain jiwa).²³³ Vonis hukuman tersebut bersumber dari karakter alamiah lingkungan dan kondisi objektif yang menjadi ciri khas masyarakat Arab yang membedakannya dengan masyarakat lain.

Al-āqilah (diyat/denda) yang ditanggung oleh sebuah klan atau suku dalam suatu kasus pidana berupa pembunuhan tidak sengaja atau pun semi sengaja. Jika diyat pengganti nyawa pembunuhan tidak sengaja atau pun semi-sengaja dibebankan secara wajib maka diyat tersebut ditanggung oleh *al-āqilah*. Sedangkan *al-āqilah* seseorang adalah suku yang menjadi

²³³*Ibid.*, hlm. 93

afiliasinya.²³⁴ Bani Bakar menjadi *al-āqilah* dari koalisi Quraisy dan sebaliknya. Ini adalah sebagai bentuk solidaritas bersama yang telah membumi di kalangan suku-suku Arab. Suku merupakan sebuah unit dan sama-sama menikmati kebaikan yang diperolehnya serta menanggung derita yang menimpanya, saling bahu-membahu dalam kesendirian dan keramaian. Dapat dikatakan bahwa seorang individu Arab dalam sebuah suku, kehidupan atau entitas dirinya terkait secara organik dengan sukunya.²³⁵

Al-āqilah telah diadopsi dalam Islam sebagaimana adanya. Di dalam Islam, jika orang yang divonis adalah orang fakir dan tidak memiliki *al-āqilah* sama sekali, atau *āqilah*-nya juga sama-sama fakir, sehingga tidak mampu menanggung beban diyat, maka pembayaran diyatnya dibebankan pada baitul mal (kas negara).²³⁶

b. Budaya *al-Qasāmah*

Qasāmah adalah sumpah lima puluh orang yang berasal dari locus tertentu yang di dalamnya ditemukan korban pembunuhan misterius yang tidak diketahui identitas pembunuhnya, sementara wali (representasi keluarga korban) pembunuhan menuntut kepada penduduk untuk membayar diyat. Para penduduk pun bersumpah bahwa mereka tidak membunuhnya, dan juga tidak mengetahui pelaku pembunuhan tersebut, kemudian ditetapkanlah diyat atas seluruh penduduk di locus tersebut.²³⁷

Qasāmah merupakan tradisi bangsa Arab pra-Islam yang dilegitimasi oleh Islam. Diriwayatkan oleh Ziyad bin Abu Maryam, ia menuturkan: seorang laki-laki datang menemui Nabi saw., dan melapor, “Wahai Rasulullah, aku menemukan saudaraku dalam keadaan terbunuh di Bani Fulan.” Nabi pun berkata: “Kumpulkan lima puluh orang dari anggota Bani tersebut dan ambil sumpah mereka atas nama Allah bahwa mereka tidak membunuhnya, juga tidak mengetahui pembunuhnya.” Orang itu berkata lagi, “Wahai

²³⁴ *Ibid.*, hlm. 94

²³⁵ *Ibid.*, hlm. 95

²³⁶ *Ibid.*, hlm. 97

²³⁷ *Ibid.*, hlm. 99

Rasulullah, aku tidak memiliki saudara lagi selain ini!” Rasul pun kemudian bersabda, “Kamu berhak atas seratus ont!”²³⁸

Hadis tersebut di atas menunjukkan bahwa praktik *qasāmah* tidak berubah dari zaman pra-Islam sampai pada masa Islam. Nabi Muhammad saw. menerima konsep *qasāmah* sebagaimana yang berlaku pada masa pra-Islam dan menetapkan hal tersebut pada komunitas Arab yang telah menjadi pengikutnya.

11. Budaya dalam peperangan

a. Budaya pembagian seperlima dari rampasan perang

Pada masa pra-Islam, kepala suku atau panglima tertinggi suku dalam peperangan, atau amir suku dalam penyerangan berhak mengambil seperempat (*al-murabbā*) rampasan perang yang berhasil direbut dari musuh, sementara yang tiga perempat dibagi-bagi pada pasukan.²³⁹

Pada masa Islam, bagian untuk pemimpin, panglima, atau amir tetap diprioritaskan, hanya saja Islam mengurangnya dari seperempat menjadi seperlima. “Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnussabil.”²⁴⁰ Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa seperlima diperuntukkan bagi Allah, Rasul, dan kerabat Rasul juga memiliki saham, demikian pula anak-anak yatim, orang miskin, dan ibnussabil mendapat tiga saham.²⁴¹

Dalam hal ini syariat Islam melakukan dua perubahan, sebagai berikut:

- (a) Pengurangan bagian dari seperempat menjadi seperlima;
- (b) Hak pemimpin, panglima, atau amir tidak lagi diperuntukkan untuk dirinya sendiri, akan tetapi harus dibagi-bagikan lagi dengan ketentuan: seperlima untuk Allah, Rasul, seperlima untuk kerabat Rasul, dan dua perlima diperuntukkan bagi anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnussabil.

²³⁸ *Ibid.*, hlm. 101

²³⁹ *Ibid.*, hlm. 105

²⁴⁰ QS. Al-Anfal: 41

²⁴¹ Buku karya Khalil ‘Abd al-Karīm *al-Juzūr at-Tārīkhīyah li asy-Syari’ah al-Islāmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari’ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm. 106.

1) Budaya *as-Salb*

As-salb adalah sesuatu yang diambil oleh suatu pasukan dari orang yang dikalahkan atau dibunuhnya, berupa semua yang ia bawa, seperti baju besi, senjata, dan kuda.²⁴² Ini merupakan tradisi bangsa Arab pra-Islam bahwa sudah menjadi hak orang yang membunuh musuh dalam sebuah agresi atau peperangan untuk menguasai semua barang yang dibawa oleh musuh yang berhasil dikalahkan atau dibunuhnya, tanpa harus berbagi dengan rekan-rekan sepasukannya, seperti baju perang, senjata, dan kuda.

Tradisi *as-salb* ini diambil alih oleh Islam tanpa ada modifikasi atau perubahan sedikit pun. Rasulullah saw. telah memutuskan rampasan pribadi bagi pasukan tanpa mengambil seperlimanya lagi. Diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Auf bin Malik al-Asyja'i dan Khalid bin al-Walid, juga dari Salamah bin al-Akwa', ia berkata: Nabi saw. pernah dimata-matai oleh seseorang spionase dari kalangan kaum musyrikin selagi beliau dalam perjalanan. Beliau lalu duduk bersama sahabat-sahabatnya membicarakan sesuatu, kemudian si mata-mata tersebut (diam-diam lari) menyelinap, maka Nabi saw. langsung berseru, "Kejar dia dan bunuh!" Salamah berkata: Aku telah membunuhnya dan Nabi saw. memberikan kepadaku seluruh barang yang aku rampas darinya.²⁴³

b. Budaya *ash-Shafiyy*

Ash-shafiyy adalah sesuatu yang diambil oleh panglima perang dari hasil rampasan perang dan dipilih untuk dirinya sebelum dibagi-bagikan. *Ash-shafiyy* juga biasa disebut dengan *shafiyyah*, dan kata pluralnya adalah *shafāyā*. Dengan kata lain, menurut al-Jurjani, merupakan 'barang berharga' yang dipilih oleh Rasul saw. untuk dimiliki secara pribadi, seperti pedang, kuda perang, atau budak perempuan. Ada sinyalemen bahwa Sayyidah Shafiyah ra. Adalah salah seorang istri Rasulullah saw yang termasuk harta rampasan perang (*ash-shafiyy*).²⁴⁴

²⁴² *Ibid.*, hlm. 109

²⁴³ As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-sunnah*, juz III (Mesir: Dar at-Turats, tt), hlm. 81

²⁴⁴ Buku karya Khalil 'Abd al-Karim *al-Juz'ur at-Tārikhiyyah li asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm.109.

Pada masa pasca wafatnya Nabi saw., kedua sumber (seperlima dan *ash-shaffiy*) telah menjadi penyumbang terbesar pendapatan negara, apalagi setelah aktivitas ekspansi Islam ke wilayah-wilayah di luar Semenanjung Arab.²⁴⁵

12. Budaya dalam Politik

a. Budaya Kepemimpinan

Bila dikembalikan pada persoalan Nabi saw. yang tidak terlalu mendekte sistem pemerintahan yang sudah ada dan berlaku sejak masa pra-Islam karena masalah urusan politik dan pemerintahan adalah urusan profan. Tidak seperti halnya agama (Islam) yang menjadi tugas pokok dalam syiarnya sejak beliau mendapat wahyu pertama di gua Hira' di kota Makkah sampai menjelang wafatnya di kota Madinah. Dalam hal ini Nabi saw. sangat memberikan perhatian penuh.

Sepeninggal Nabi saw. kepemimpinan dalam pemerintahan dipegang oleh para sahabat yang lebih kental disebut zaman pemerintahan *al-khulafa' al-rasyidin* yang berbasis musyawarah. Tradisi ini kemudian berubah menjadi sistem monarkhi (pewarisan tahta kerajaan atau kekhalifahan) pada masa pemerintahan Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah. Sistem monarkhi ini adalah sistem pemerintahan yang pernah terjadi di kalangan bangsa Arab Quraisy di zaman pra-Islam. Ada sisi positif dan negatif dalam perkembangan sistem monarkhi ini. Sisi positif dalam pemerintahan ini berhasil membangun pondasi Islam yang kokoh dan mengantarkan Islam ke zaman keemasan abad klasik yang menjadi buah bibir dalam kisah cerita seribu satu malam. Sisi negatif telah mematikan sistem demokrasi, sistem pemerintahan yang tertutup karena hanya berlaku bagi orang Arab saja dan tampuk kekuasaan sering diisi oleh-oleh oknum yang belum layak menjadi pemimpin sebuah kerajaan karena faktor usia, ketidak cakapan dalam memimpin sebuah pemerintahan dan ada oknum tertentu yang sengaja memanfaatkan waktu selama berkuasa hanya untuk bersenang-senang menghabiskan harta kekayaan negara.

²⁴⁵*Ibid.*, hlm. h. 110

b. Budaya *syûrã*

Syûrã adalah sistem Arab original dan merupakan salah satu tradisi suku-suku Arab tribal yang sudah membumi dan turun-temurun hingga sekarang. Sistem ini muncul bukan untuk menguasai kepala atau pemimpin suku, melainkan lebih merupakan mekanisme penjaringan ide-ide terbaik yang berlangsung di lembaga Majelis Permusyawaratan Suku. Pada masa kerasulan Muhammad saw., syariat Islam melegitimasi prinsip *syûrã* dalam firman Allah: “Sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antar mereka,”²⁴⁶ serta “dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.”²⁴⁷ Penetapan teori ini Memberikan keuntungan mengangkat harkat jama’ah dari sisi hak untuk berbicara dan berpendapat; membawa mereka untuk bersama-sama memikirkan dan memperhatikan masalah umum; menerawang masa depan umat dengan perspektif keseriusan; merupakan bentuk partisipasi dalam pemerintahan dengan mekanisme tidak langsung; serta pengendalian penguasa dan pengawasan ketat terhadap mereka.²⁴⁸

Demikianlah transparasi tradisi-tradisi atau pun kearifan lokal bangsa Arab pra-Islam yang kemudian diadopsi dan dilanggengkan di dalam al-Qur’an dan menjadi ajaran Islam yang dipraktikkan oleh Nabi saw. dan para pengikutnya. Ini lah hakikat syariat Islam yang orang tidak bisa lagi orang mengatakan bahwa syariat Islam adalah produk murni Islam yang baku, permanen dan identik Arab kecuali hanya menyia-nyiakan umurnya.

Syariat Islam hendaknya selalu membumi di mana pun ia hendak diterapkan sebagai tata aturan yang mengatur kehidupan manusia dalam sebuah masyarakat. Tidak perlu menunggu diresmikannya sebuah negara Islam, syariat Islam boleh dipraktikkan oleh para penganutnya atas kesadaran masing-masing, bukan karena ada paksaan dari pihak yang berwenang.

²⁴⁶QS. Asy-Syura (42): 38

²⁴⁷QS. Ali Imran (3): 159

²⁴⁸Buku karya Khalil ‘Abd al-Karim *al-Juzûr at-Târîkhiyyah li asy-Syari’ah al-Islâmiyyah* Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Syari’ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, h.135.

BAB IV

Sunnah Nabi dan Budaya dalam *Al-Muwattha'* Malik

A. Biografi, Epistemologi dan Karya-Karya Imam Malik bin Anas

Malik bin Anas adalah ulama besar yang dalam keilmuannya dan tinggi nilai kredibilitasnya. Jalur-jalur sanad hadis terbaik pasti melalui imam Malik. Oleh karena itu Abu Dawud as-Sijistani, pengarang kitab *Sunan Abi Dawud*, menyatakabn bahwa sanad paling dipercaya (paling *siqah*) adalah jalur sanad yang melalui Malik, dari Nafi', dari Ibnu Umar.²⁴⁹ Jalur inilah yang dinamakan sebagai rangkaian emas (*silsilah az-zahab*).

Nama lengkap imam Malik adalah Abu Abdillah Malik bin Anas Al-Asbahi bin Malik bin Abi Amir bin Amr bin Haris bin Ghaiman bin Jutsail bin Amr bin Al-Haris Dzi Ashbah. Beliau dilahirkan di Dzul al-Marwah, suatu desa yang terletak kira-kira 192 km dari Madinah al Munawwaroh. Sedangkan mengenai masalah tahun kelahirannya terdapat perbedaan riwayat. Al-Yafi'i dalam kitabnya *Thabaqat fuqoha* meriwayatkan bahwa Imam Malik dilahirkan pada tahun 94 H. Ibn Khalikan dan yang lain berpendapat bahwa Imam Malik dilahirkan pada tahun 95 H. Sedangkan Imam Yahya bin Bakir meriwayatkan bahwa ia mendengar Malik berkata: "aku dilahirkan pada 93 H. dan inilah riwayat yang paling benar (menurut al-Sam'ani dan ibn Farhun).²⁵⁰ Imam Malik wafat pada 11 Rabi'ul Awal tahun 179 H pada usia 86 tahun.

²⁴⁹Muhammad Abu Zahrah, *Malik; Hayatuhu wa Ashruhu Arauhu wa Fiqhuhu* (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabi, 1975) cet. II, h. 304

²⁵⁰Al-Qadhi Iyadh, *Op. Cit.*, juz I, hlm. 118-119

Imam Malik adalah ahli hadis besar, yang mewariskan jejak yang tidak terhapus dari khazanah pengetahuan Arab. Karyanya yang gemilang adalah *-Muwaththa'* yang mendapat tempat yang terhormat di antara himpunan hadis yang langka. Sebagai ulama besar dan terkenal serta pendiri mazhab fikih yang masih banyak penganutnya hingga kini, Malik menempati kedudukan yang khas dalam sejarah Islam, dan mempengaruhi generasi Islam waktu itu, sampai kepada generasi-generasi selanjutnya terutama di Afrika dan Spanyol. Dengan kemauannya yang besar dan keras, pantang mundur, berjiwa gagah berani dan tidak mengenal takut walaupun terhadap penguasa tertinggi, Imam Malik termasuk kelompok ulama Islam awal yang hidupnya selalu berjuang mewujudkan kebajikan yang lebih mulia dan lebih tinggi di dunia.

Imam Malik berasal dari keluarga Arab yang terhormat, memiliki status sosial tinggi, baik sebelum maupun sesudah kedatangan Islam. Tanah asal leluhurnya adalah Yaman, tetapi setelah nenek moyangnya menganut agama Islam, mereka pindah ke Madinah. Kakek Malik bernama Abu Amir adalah anggota keluarga pertama mereka yang memeluk agama Islam pada tahun 2 H.

Imam Malik berguru di Madinah, pusat pendidikan kerajaan Islam, dan tempat bermukim sebagian besar sahabat Nabi. Karena itu ia tidak perlu meninggalkan Madinah untuk menimba ilmu. Kakeknya serta ayah dan pamannya semua ahli hadis, dan mereka melatih Imam muda itu dalam ilmu hadis dan cabang ilmu lainnya. Cendekiawan ternama dan termasyhur lain yang mendidik dia adalah Imam Jakfar Sadiq, Muhammad bin Syahab Az-Zahri, Yahya bin Saeb, dan Rabi Rayi. Tanpa putus-putusnya Imam Malik mengabdikan diri di bidang pendidikan selama 62 tahun.²⁵¹

Dalam bidang fikih, Malik berguru kepada para ahli di Madinah yang dikenal dengan *al-fuqaha al-sab'ah* (tujuh tokoh ahli fikih), yakni Ubaidullah ibn Abdillah ibn Abdillah ibn Zubair (w. 94 H); al-Qasim ibn Muhammad ibn Abu Bakar (w. 106 H); Said ibn al-Musayyab (w. 93 H); Sulaiman Ibn Yassar (w. 100 H); Kharijah ibn Zaid ibn Tsabit (w. 100 H); dan Salim ibn Abdillah ibn Umar bin al

²⁵¹ *Ibid*, hlm. 110

-Khattab (w. 106 H). Dalam bidang qira'ah Malik belajar kepada Nafi' ibn Abi Naim. Malik belajar hadis dari sekian banyak ulama, dan gurunya yang paling terkenal dalam bidang hadis antara lain adalah Syihab al-Din al-Zuhri di mana dari gurunya ini Malik meriwayatkan 132 hadis. Sedangkan dari Nafi' Maula Ibn Umar beliau meriwayatkan 80 hadis; sedangkan dari Ibn Zubar beliau meriwayatkan 50 hadis.²⁵²

Kemasyhuran Malik sebagai tokoh dan guru menarik orang dari berbagai penjuru dunia Islam. Tokoh ulama yang memiliki kaliber keilmuan seperti Imam Malik sulit ditemukan karena memang beliau berhasil menjadi guru yang sukses dalam menghasilkan murid. Di antara mereka yang beruntung pernah mendapatkan pelajaran dari Imam Malik, antara lain ialah para khalifah seperti Mansur, Imam Syafi', Sufyan Tsauri, dan Qadi Muhammad Yusuf; ilmuwan seperti Ibn Syahab Zahri dan Yahya bin Said Ansari serta sufi seperti Ibrahim bin Adham, Dhun-Nun, dan Muhammad bin Fazil bin Abbas. Menurut sumber tarikh yang dapat dipercaya, jumlah muridnya yang ternama berjumlah lebih dari 1.300 orang.

Beliau mempelajari ilmu pada ulama-ulama Madinah, baik para tabiin, para cerdik pandai dan para ahli hukum agama. Guru beliau yang pertama adalah Abdur Rahman ibnu Hurmuz, dan lainnya. Malik dididik di tengah-tengah mereka itu sebagai seorang anak yang cerdas pemikiran, cepat menerima pelajaran, kuat ingatan dan teliti. Sejak kecil Malik membaca al-Qur'an dengan lancar dan hapal di luar kepala, beliau juga mempelajari pula tentang sunnah dan selanjutnya setelah dewasa beliau belajar kepada para ulama dan fuqaha. Malik menghimpun pengetahuan yang di dengar dari mereka, menghafalkan pendapat-pendapat, mengenal berbagai riwayat, mempelajari dengan seksama pendirian-pendirian atau aliran-aliran para gurunya, dan mengambil kaidah dan prinsip keilmuan dari mereka sehingga Malik menemukan kecerdasan yang mengagumkan.

²⁵² Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, h. 209, lihat pula Ibn Hajar al-Asqlāni, h. 6.

Malik bin Anas dilahirkan di masa pemerintahan Walid bin Abdul Malik dari dinasti Umayyah dan wafat ketika penguasa terkenal Abasiyah, khalifah Harun ar-Rasyid memerintah. Ia hidup selama empat puluh tahun dimasa dinasti Umawiyah dan 46 tahun di masa Abasiyah. Masa kejatuhan dinasti Umayyah adalah masa awal kematangan intelektualitas dan kedalaman ilmunya. Hidup di kedua masa pemerintahan dinasti Umayyah dan Abasiyah, menyebabkan dirinya mengalami masa konstelasi situasi politik dan huru-hara yang terjadi saat kejatuhan kekhalifaan bani Umayyah.

Malik kecil dilahirkan di masa kekhalifahan Walid bin Abdul Malik, yang saat itu baru saja selesai memadamkan huru-hara politik sehingga kestabilan negara mulai terjaga. Kesejahteraan dan kemakmuran negara mencapai masa puncaknya ketika khalifah Umar bin Abdul Aziz menerima tampuk kekuasaan (99-101 H). Sebagai ulama yang selalu memperhatikan perkembangan kondisi umat Islam, Malik mengetahui fitnah dan persoalan-persoalan rumit yang terjadi di tengah-tengah umat, misalnya perang saudara apa yang terjadi antara Ali bin Abi Talib dan Muawiyah, kekejian rezim Yazid bin Muawiyah yang memasuki kota Madinah dan membantai penduduknya. Malik juga mengetahui fitnah yang terjadi antara Abdullah bin Zubair dengan Abdul Malik bin Marwan, serta kerusakan yang ditimbulkan akibat pertikaian keduanya.

Walaupun Malik tidak menyokong rejim yang berkuasa, menurut Azami, namun hubungan Malik dengan penguasa secara politik sangat baik. Baginya para penguasa hanya membutuhkan nasihat.²⁵³ Dalam beberapa riwayat tentang kehidupannya, ia pernah menolak permintaan Abu Jakfar untuk mengajar sang putra Mahkota dan ia meminta agar putra mahkota yang mdatangi ilmu.

Dalam relasi dengan penguasa, Malik pernah mendapatkan pengalaman tragis. Ia mengalami penyiksaan fisik atas permintaan gubernur Madinah, Jakfar bin Sulayman, karena salah satu fatwa beliau menentang pemerintah.²⁵⁴ Hubungan antara penguasa dengan imam Malik dalam tragedi politik yang mengakibatkan

²⁵³ Muhammad Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, alih bahasa: A.Yamin (Jakarta: PustakaHidayah, 1992), h. 132

²⁵⁴ *Ibid.*, h. 133

dirinya mengalami penyiksaan fisik adalah permasalahan politik. Dalam satu riwayat dikatakan bahwa ketika ditanya mengenai sumpah orang yang dipaksa, ia mengatakan: “sumpah itu tidak berarti”. Lalu hal ini dilaporkan kepada Jakfar bin Sulaiman, penguasa Madinah, paman Khalifah al-Mansur (136-148 H). Implikasi dari pendapat hukum imam Malik ini adalah bahwa pembai’atan kepada Jakfar tidak sah karena banyak didasarkan atas keterpaksaan.²⁵⁵

Ada suatu riwayat mengatakan bahwa selama masa tiga kekhalifahan; Jakfar al-Mansur (131-163 H), al-Mahdi (163-173), dan Harun ar-Rasyid (173-197 H), karya al-*Muwatta*’-nya pernah diminta pemerintah untuk dijadikan kitab resmi negara, namun beliau menolaknya. Beberapa tragedi yang pernah menimpa imam Malik dengan sendirinya menolak teori Azami yang mengatakan bahwa Malik memiliki hubungan baik dengan penguasa.

Data di atas menunjukkan kepada kita bahwa imam Malik hidup pada masa transisi dari kekhalifahan Umayyah ke kekhalifahan Abbasiyyah. Pada akhir periode Umayyah dan awal periode Abbasiyyah terdapat dua bentuk keagamaan Islam dan perkembangan kultural: bentuk pertama adalah kalangan istana, dan bentuk kedua adalah komunitas perkotaan yang heterogen. Islam berkembang sebagai ekspresi keagamaan, moral, dan nilai-nilai sosial di kalangan masyarakat Muslim perkotaan.²⁵⁶ Melihat dua arus bentuk keagamaan ini, dapat dimaklumi mengapa imam Malik harus bersikap kritis terhadap sumber hukum yang diterimanya.

Dalam masa yang sama, Malik bin Anas menyaksikan kekacauan lain berupa pemberontakan Khawarij, kelompok yang keluar dari mayoritas umat. Ulama sering menggambarkan pemberontakan ini seperti “anak panah yang meluncur lepas dari busurnya”. Kalangan Khawarij sering menafsirkan teks keagamaan secara tekstual serta memberi label kafir dan fasik kepada orang-orang selain mereka. Orang-orang yang mereka tuduh kafir ini lalu mereka katakan boleh dibunuh atau halal darahnya. Salah satu

²⁵⁵ Al-Maraghi, *Pakar-pakar Fiqh...*, h. 81; Syurbasi, *Biografi Empat Imam...*, h. 156

²⁵⁶ Ira. M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, bagian satu dan dua, alih bahasa: Ghufron A. Mas’adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 124

peristiwa tragis akibat kekejaman dan fatwa sesat Khawarij ini adalah pembunuhan atas Khalifah Ali bin Abi Talib dan penyerangan pasukan Abi Hamzah, tokoh Khawarij, terhadap Madinah, lalu membunuh penduduk di dalamnya, dan merampas harta mereka.

Dalam pandangan Malik tidak boleh ada pemberontakan seperti yang dilakukan oleh Khawarij. Menurutnya, menentang pemerintahan yang sah tidak akan menimbulkan kemaslahatan, melainkan malah akan menyebabkan kerusakan yang lebih besar. Inilah prinsip dasar pemikiran Malik. Namun dengan ini bukan berarti Malik membolehkan pemerintah yang berkuasa untuk berbuat semena-mena terhadap rakyat, karena tetap harus dikontrol dan dinasehati. Prinsip kemaslahatan umat harus didahulukan dan harus di atas segalanya, dan dengan pertimbangan mengambil resiko yang lebih kecil.

Era transisi kekuasaan dari dinasti Umayyah kepada dinasti Abbasiyah adalah saat-saat kritis dan kekacauan politik mencapai puncaknya. Perebutan kekuasaan antara dua dinasti itu telah mengakibatkan perang saudara yang berkepanjangan dan memakan banyak sekali korban. Melihat ribuan nyawa kaum Muslimin mati dengan sia-sia menjadikan hati Malik sedih dan terus menyesali kejadian ini. Dari pengalaman empiris ia mulai memahami bahwa kemaslahatan umat harus dikedepankan. Malik pun mengeluarkan fatwa yang mengancam segala bentuk gerakan separatis dan pemberontakan yang menentang kekuasaan, walaupun penguasa tersebut zalim. Pemikiran Malik ini dilandasi dalil yang nantinya disebut *dar'ul mafasid muqaddam 'ala jalbil masalih* dan *sadduz zari'ah*.

Selain mengeluarkan fatwa yang menentang penggulingan kekuasaan yang sah, Malik juga mendatangi para penguasa untuk menasehati, mengingatkan dan memberikan pesan bijak kepada mereka. Dengan sikap kritis pada penguasa dan tetap memberi nasehat namun juga melarang terjadi pemberontakan maka Malik sangat dihormati dan disegani oleh penguasa dan rakyat saat itu. Apa yang dilakukan oleh imam Malik tidak lain hanyalah untuk kebaikan umat yang terlalu lama menanggung penderitaan akibat perang saudara dan pemberontakan.

Semakin meluasnya kekuasaan pemerintah Islam di masa itu, yang membentang dari Spanyol di sebelah barat hingga perbatasan Cina di sebelah timur, mengakibatkan persoalan yang dihadapi umat semakin konflik dan pelik. Persentuhan antara agama dan peradaban Islam dengan budaya setempat di wilayah-wilayah baru taklukkan tak terelakkan. Di sinilah diuji fleksibilitas pemahaman teks-teks suci keagamaan agar mampu beradaptasi dengan kondisi sosial-budaya kawasan taklukkan yang cukup bervariasi. Persinggungan budaya seperti ini menyebabkan semakin bervariasinya penafsiran teks keagamaan. Model penafsiran yang berkembang antara satu kawasan dengan yang lainnya juga semakin beragam, seperti Hasan Basri yang lebih ahli dalam permasalahan seputar akidah dan filsafat karena di kota tempat tinggalnya, Basrah, sangat ramai dengan banyaknya sekte dan aliran yang berkembang disana. Di wilayah Kufah, konstruk fikihnya dibangun diatas pondasi yang diletakkan Ibnu Masud dan pemikiran rasionalisme Ibrahim an-Nakha'i serta semakin berwarna dengan kehadiran Abu Hanifah yang mengusung fikih spekulatifnya (*iftiradhi*). Di lain pihak, Damaskus berkembang pesat *fikih bil ma'tsur* yang dijaga dan dikembangkan oleh al-Auza'i. Sedangkan Madinah, selain dikarenakan banyaknya khabar dari para sahabat dan tabi'in, juga terdapat ragam pemikiran rasional yang dikembangkan para sahabat seperti Umar bin Khattab dan Zaid bin Tsabit, sehingga memunculkan perpaduan yang unik antara sunnah, *atsar*, *'amal* dan *ra'yu*.

Kemunculan banyak aliran teologi baru yang sering dipolitisasi oleh kepentingan politis dan kekuasaan telah menambah runyam keadaan. Perdebatan seputar ilmu kalam seperti mengenai konsep *ira* manusia (meliputi Qadariah dan Jabariah), *qada'* dan *qadar*, sifat-sifat Tuhan, *murtakibul kabair* (pelaku dosa besar) serta masalah melihat Tuhan di akhirat juga mulai hangat diperbincangkan. Kegiatan penerjemahan buku-buku asing yang sangat massif turut menyumbang dinamika tinggi keilmuan Islam di satu sisi tapi bisa juga menyebabkan kesalahpahaman terhadap dinamika tersebut. Ada pihak yang lalu menuding beragam pemikiran asing (seperti filsafat Yunani, tradisi Persia dan budaya India) menyebabkan banyak kesesatan dalam Islam. Inilah tudingan yang tanpa dasare kuat.

Madinah memang merupakan wilayah terpenting dalam sejarah Islam, namun lambat laun kekuasaan Islam tidak lagi di Madinah. Artinya secara politis, Madinah sudah tidak diperhitungkan lagi. Otoritas politik bergeser dari Madinah ke Kuffah kemudian ke Damaskus dan kemudian belakangan berkembang ke Bagdad. Peran Madinah dalam hal ini hanya berada pada bidang pengetahuan keIslaman. Dengan adanya pergeseran kekuasaan atau pusat pemerintahan ini, banyak atau sedikit, tentunya berpengaruh juga pada perubahan struktur dan perubahan masyarakat. perubahan stuktur dan perubahan masyarakat mempengaruhi keputusan-keputusan hukum yang dibuat.

Hal di atas bisa dilihat, misalnya bagaimana tingkat urbanisasi kota Kuffah dan Baqdad telah mengakibatkan lahirnya pendapat-pendapat hukum Islam Hanafi yang rasionalis. Hal ini ditambah dengan kenyataan bahwa Bagdad jauh dari pusat Hadis.²⁵⁷ Contoh lain adalah bagaimana perbedaan lingkungan geografis Basrah dan Mesir telah mendorong *qaul qadim* dan *qaul jadid* bagi imam asy-Syafi'i. Contoh berikutnya adalah bagaimana fatwa-fatwa keagamaan Majelis Ulama Indonesia tahun 1975-1988, yang merupakan lembaga bentukan pemerintah, telah melahirkan fatwa-fatwa yang beragam. Dari 22 fatwa yang keluar dari tahun tersebut sebanyak 8 fatwa yang menunjukkan adanya pengaruh kuat dari pemerintah, 11 yang bersifat netral, dan hanya 3 fatwa yang menentang kebijakan pemerintah.²⁵⁸

Walaupun disebutkan bahwa MUI berusaha untuk netral dalam membuat keputusan hukum, secara grafik menunjukkan bahwa fatwa yang mendukung kebijakan pemerintah lebih banyak dibandingkan dengan fatwa yang melawan kebijakan pemerintah. Dengan demikian, adanya kedekatan dengan kekuasaan atau pemerintahan dan adanya perubahan struktur sosial sangat berpengaruh pada keputusan hukum.

²⁵⁷ Muhammad Atho' Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*

²⁵⁸ Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Setudi tentang Pemikiran Hukum di Indonesia, 1975-1988*, edisi dwi bahasa (Jakarta: INIS, 1993), h. 142-143; idem, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 253

Dengan mempertimbangkan kenyataan di atas dan melihat kondisi perpolitikan Madinah pada saat itu, wajar bila imam Malik tetap mempertahankan eksistensi ulama Madinah bahkan masyarakat Madinah sebagai salah satu sumber hukum Islam. Pendapat imam Malik ini adalah menjadikan konsensus ahli Madinah sebagai bagian dari teori penemuan hukum dan menjadikan wilayah geografis tertentu memiliki kapasitas yang bersifat melekat untuk memberikan validitas suatu hukum dan otoritas pada produk-produk ijtihad. Tentu saja prinsip penemuan hukum seperti ini tidak dapat disetujui oleh ulama lainnya. Namun, bagaimanapun, kenyataan ini menunjukkan bahwa imam Malik ingin mempertahankan eksistensi wilayah Islam yang terpenting dalam sejarah peradaban Islam di satu sisi dan sekaligus mempertahankan eksistensi ulama Madinah yang cenderung “terlupakan” setelah beralihnya kekuasaan Islam ke wilayah Kufah dan Bagdad di sisi lain. Hanya dengan cara inilah nampaknya, secara politik hukum, eksistensi itu dapat dipertahankan dengan baik.

Aada satu sumber menyebutkan bahwa Syu‘aib bin Harb pernah bertanya kepada imam Malik, mengapa ia tidak meriwayatkan apapun dari orang-orang Iraq?. Malik menjawab bahwa para orang tuanya (*salaf*) tidak pernah meriwayatkan sesuatu apapun dari ulama Irak, sehingga para pemuda Madinah juga tidak menerima apapun dari orang tua mereka. Walaupun imam Malik tidak mempunyai persoalan dengan ulama Basrah, Bagdad dan Kuffah, tetapi tetap saja rasa kecintaan terhadap ulama Madinah sangat menonjol dan diutamakan.

Mazhab Malik memang pernah berkembang pesat dan menjadi mazhab resmi di Mekkah, Madinah, Irak, Mesir, Aljazair, Tunisia, Andalusia (kini Spanyol), Marokko, dan Sudan. Jumlah pengikut mazhab Maliki pada kini memang ada yang menyusut. Mayoritas penduduk Mekah dan Madinah saat ini mengikuti mazhab Hanbali. Sering dengan perkembangan mazhab lain, maka jumlah pengikut mazhab Maliki di Irak dan Mesir juga tidak dominan lagi. Hanya Marokko saat ini satu-satunya negara yang secara resmi menganut mazhab Maliki.

Kitab *al-Muwaththa'* adalah kitab fikih berdasarkan himpunan hadis-hadis pilihan. Ia menjadi rujukan penting, khususnya di kalangan ulama salafiyah, pesantren dan ulama kontemporer. Karya terbesar Imam Malik ini dinilai memiliki banyak keistimewaan. Ia disusun berdasarkan klasifikasi fikih dengan memperinci kaidah fikih yang diambil dari hadis dan fatwa sahabat.²⁵⁹

Ada beberapa riwayat menyatakan sesungguhnya *al-Muwaththa'* tidak akan lahir bila Imam Malik tidak dipaksa oleh Khalifah Mansur untuk menulisnya. Setelah penolakan untuk ke Baghdad, Khalifah Al-Mansur meminta Imam Malik mengumpulkan hadis dan membukukannya. Awalnya Imam Malik tidak mau melakukan itu, namun karena didesak dan dipandang tak ada salahnya melakukan hal tersebut, akhirnya Malik menulis sehingga lahirlah *al-Muwaththa'*. Kitab tersebut mulai ditulis pada masa khalifah al-Mansur (754-775M) dan baru selesai dimasa khalifah al-Mahdi (775-785M).²⁶⁰

Dunia Islam mengakui *al-Muwaththa'* sebagai karya terbaik Malik yang tak ada duanya. Menurut penilaian Syah Walilullah ad-Dahlawi, kitab ini merupakan himpunan hadis paling sahih dan terpilih. Imam Malik memang menekankan betul terujinya para perawi. Semula, kitab ini memuat sepuluh ribu hadis. Namun, lewat penelitian ulang, Imam Malik hanya memasukkan 1.720 hadis. Kitab ini telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa dengan enam belas edisi yang berlainan.

Tidak hanya *al-Muwaththa'*, Malik juga menyusun kitab *Al-Mudawwanah al-Kubra*, yang berisi fatwa-fatwa dan jawaban Imam Malik atas berbagai persoalan. Imam Malik tak hanya meninggalkan warisan buku. Ia juga mewariskan Mazhab Fikih di kalangan Islam Sunni, yang disebut sebagai Mazhab Maliki. Kitab-kitab seperti *al-Mudawwanah al-Kubra*, *Matan al Risalah fi al-Fiqh al-Maliki* (karya Abu Muhammad Abdullah bin Zaid), *Asl al-Madarik Syarh Irsyad al-Masalik fi-Fiqh al-Imam Malik* (karya Shihabuddin al-Baghdadi), dan

²⁵⁹Izzuddin Ibn al-Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1274 H), juz V, hlm, 168.

²⁶⁰Shiddieq Muhammad Hasbi, *Pokok-pokok pegangan Imam Mazhab*, Semarang, PT. Pustaka Rizki Putra 1997, hlm. 110.

Bulghah al-Salik li Aqrab al-Masalik (karya Syeikh Ahmad as-Sawi), menjadi rujukan utama Mazhab Maliki.²⁶¹

Selain konsisten memegang teguh hadis, mazhab Maliki ini juga dikenal sangat mengedepankan aspek kemaslahatan dalam penetapan hukum. Sumber hukum yang dikembangkan dalam mazhab Maliki adalah al-Qur'an, Sunnah Nabi, amalan atau qaul sahabat, tradisi masyarakat Madinah, qiyas (analogi), dan *al-Maslahah al-Mursalah* (kemaslahatan yang tidak didukung atau dilarang oleh dalil tertentu) dan *sadduz zari'ah*.

B. Metode Malik dan Ulama Malikiyah dalam Ijtihad Hukum Islam

Imam Malik tidak menuliskan metodologi ijtihadnya secara utuh dan sistematis dalam satu buku. Pemikiran ijtihadnya dapat dilihat dan dirangkum dari berbagai pendapat fikihnya dan argumen dalil serta latar belakang pendapat hukum yang dikeluarkannya. Jika ditelaah kitab *al-Muwattha'* dan beberapa literatur yang ditulis atau ditulis orang lain tentang pemikirannya, maka sumber hukum dan metode ijtihad yang digunakannya dapat diringkas seperti berikut ini.

1. Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan sumber utama bagi Malik dalam ijtihad dan penetapan fatwa hukum. Dalam memahami al-Qur'an sebagai dasar dalam penetapan hukum, Malik mendasarkannya atas zahir dari nash al-Qur'an secara umum. Dalam pengambilan hukum dari teks literal ini Malik menggunakan *mafhum mukhalafah* dan *mafhum muwafaqah* terutama *aulawiyah* dengan tetap memperhatikan pada 'illat yang menyebabkan penetapan hukum tersebut.

2. As-Sunnah

Imam Malik adalah seorang ulama besar yang ahli di bidang hadis dan sunnah sekaligus. Hadis adalah informasi tentang nabi yang diperoleh jalur periwayatan dengan lafaz-lafaz tertentu, sedangkan sunnah nabi banyak berkaitan dengan fikih. Sunnah

²⁶¹Mugniyah Muhammad Jawad, *Kitab al-Fiqh ala al-Mazhabi al-khamsah*, cet 1, Bairut dar al-Ilm al-Malayiyyin, 1964, hlm, 156.

diperoleh melalui praktek tradisi budaya dalam masyarakat yang diturunkan dari satu generasi kepada generasi berikutnya. Oleh karena itu kitab *al-Muwattha'* yang ditulisnya memuat hadis-hadis dan fatwa-fatwa hukum.

Bagi Malik, sunnah berfungsi menjelaskan (*bayan*) aturan-aturan dalam al-Qur'an. Salah satu bentuk fungsi *bayan* tersebut adalah dengan membuat *takhhsis* atau pengecualian terhadap ayat al-Qur'an yang umum dan memberikan batasan terhadap ayat yang masih mutlaq. Namun dengan beberapa sebab, ternyata imam Malik lebih mendahulukan zahir atau keumuman ayat dari pada hadis khusus. Sebagai contoh, imam Malik tetap berpegang kepada zahir ayat yang membatasi hanya ada empat hewan yang diharamkan di makan, dalam al-Qur'an, yaitu ayat "Katakanlah hai Muhammad, saya tidak menemukan dalam wahyu yang diwahyukan kepada saya kecuali bangkai, darah mengalir, daging babi, dan hewan yang disembelih untuk selain Allah". Dengan ayat yang umum ini maka Malik menolak hadis yang menyatakan "diharamkan atas umat Islam memakan hewan yang bercakar dan bertaring".²⁶²

3. Fatwa Sahabat atau *Qaul Sahabi*

Pada umumnya sahabat yang memberikan fatwa hukum atau opini hukum (*qaul*) adalah sahabat besar (*kibarus sahabat*). Sahabat besar adalah orang yang sering dan lama hidup bersama Nabi saw serta banyak menerima ilmu dari beliau. Sebagian sahabat besar ini memiliki pola pemahaman rasional seperti 'Umar ibn Khatthab dan Abdullah ibn Mas'ud. Ada pula sebagian sahabat yang cenderung memiliki pemahaman cenderung tekstual, seperti Abu Hurairah.

Fatwa sahabat dapat diketahui atau diperoleh dari berbagai sumber, terutama dari literatur hadis, seperti kitab *al-Muwattha'* yang ditulis oleh imam Malik. Sebagian pendapat sahabat itu malah ditemukan dalam literatur sejarah atau *sirah* seperti kitab *as-Sirah an-Nabawiyah* karya Ibn Hisyam al-Andalusi dan kitab *al-Amwal* karya Muhammad ibn Abdussalam.

²⁶²Muhammad Abu Zahrah, *Malik, ... ibid*, h. 109

Menurut Imam Malik, para sahabat besar tersebut tidak akan memberi fatwa, kecuali atas dasar apa yang dipahami dari Rasulullah SAW. Namun demikian, beliau mensyaratkan fatwa sahabat tersebut tidak boleh bertentangan dengan hadis *marfu'*²⁶³ yang telah diamalkan menjadi tradisi masyarakat Madinah.

Bagi Malik, fatwa sahabat yang demikian ini lebih baik dan harus lebih didahulukan dari pada qiyas. Imam Malik ada kalanya juga menggunakan fatwa *tabi'in* besar sebagai pegangan dalam menentukan hukum. *Tabi'in* besar (*kibarut tabi'in*) adalah orang yang pernah bergaul dengan sahabat-sahabat besar dan menuntut ilmu dari mereka, seperti Hasan al-Basri yang pernah berguru kepada 'Ali ibn Abi Talib dan Sa'id ibn al-Musayyab kepada Abu Hurairah.

Sebagian besar ulama menerima dan mengamalkan fatwa sahabat yang telah menjadi *ijma'*, atau yang ada dalil *naql*-nya, atau yang bukan hasil dari *ijtihad* sahabat. Namun jika fatwa sahabat itu berasal dari hasil *ijtihad* semata maka ulama masih berbeda pendapat tentang kehujjahannya. Ulama Malikiyah dari kalangan mutaakhirin (belakangan) tetap berpendapat bahwa fatwa sahabat walaupun hasil *ijtihad* adalah tetap bisa dijadikan sebagai hujjah yang kuat.²⁶⁴

4. *Ijma'*

Imam Malik adalah ulama yang paling banyak menggunakan *ijma'* dan menjadikannya *hujjah* dalam penetapan fatwa hukum. Kitab *al-Muwattha'* sering memuat ungkapan-ungkapan yang menunjukkan putusan fatwa-fatwa di dalamnya berdasarkan *ijma'*, misalnya istilah "*al-amru al-mujtama'* *'alaihi 'indana*" artinya keputusan yang menjadi kesepakatan di kalangan kami.

Definisi *ijma'* atau kesepakatan yang dimaksud oleh Malik dengan berbagai terminologi atau istilah di atas adalah kesepakatan yang dibuat oleh para ahli fikih dan ilmuwan atas suatu perkara

²⁶³Hadis *marfu'* adalah hadis-hadis yang memiliki sandaran, sanad atau sumber-sumber periwayatan sampai kepada Nabi saw. Rangkaian periwayatan tersebut bisa bersambung lengkap dan bisa pula terputus di tengahnya, dan yang terpenting sampai kepada Nabi saw. Dengan demikian, hadis *marfu'* ada yang *muttasil* ada yang *munqati'*, ada yang sah dan ada yang hasan dan, *dha'if*.

²⁶⁴Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Bainut: Dar al-Fikr, 1985, h, 132.

sehingga mereka tidak berbeda pendapat lagi atas hal tersebut.²⁶⁵ Definisi Malik tentang ijma' ini cukup jelas dan pada prinsipnya sama dengan pengertian yang dibuat oleh para ulama lainnya, khususnya ulama usul fikih. Imam al-Qarafi dalam kitab *Tanqihul Fusul* misalnya mendefinisikan ijma' sebagai "kesepakatan ulama *ahlul halli wal 'aqdi* dari kalangan umat Islam tentang satu masalah dari berbagai masalah, baik kesepakatan itu dalam masalah ucapan, perbuatan, atau i'tikad, dan kesepakatan *ahlil halli wal 'aqdi* dari kalangan ulama mujtahid dalam masalah-masalah hukum syara'."²⁶⁶

Dengan definisi di atas berarti ijma' yang digunakan Malik sebagai dasar hukum ada yang berasal *ra'yu* atau ijtihad dari kalangan ahli fikih. Oleh karena *Ijma' Ahlul Madinah* itu kemudian menjadi budaya dan tradisi masyarakat Madinah yang disebut sebagai *'Amal Ahlul Madinah* atau *Sunnah al-Madinah* maka berarti ada budaya masyarakat Madinah juga berasal dari ijtihad atau bukan berasal dari sunnah nabi dan wahyu. Ini berimplikasi pada kesimpulan bahwa sunnah atau tradisi budaya masyarakat Madinah yang dijadikan sebagai sumber hukum oleh Malik ada yang berasal dari sunnah nabi, ada yang berasal dari sunnah ulama ahli fikih dan ada yang berasal dari kebiasaan masyarakat biasa. Ini memperkuat bahwa tradisi atau budaya masyarakat pun, yang baik dan maslahat, bisa dijadikan hukum.

Contoh penetapan berdasarkan *ijma' ahlul madinah* dalam *al-Muwattha'* memang banyak. Malik misalnya mengeluarkan fatwa dengan pernyataan: "keputusan yang telah disepakati di kalangan kami adalah bahwa setiap orang yang menjual budak laki-laki atau perempuan atau menjual hewan maka otomatis dianggap telah memenuhi syarat bebas dari cacat atau aib (*al-bara'ah*). Oleh karena itu obyek barang yang dijualnya dianggap bebas dari cacat. Jika penjual tahu ada cacat pada barangnya tetapi tetap menjual dan menyembunyikan cacatnya maka status bebas cacat tersebut hilang

²⁶⁵ Dimuat dalam kitab *al-Madarik*, h. 34, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abu Zahrah dalam karyanya, *Malik; ... ibid*, h. 345.

²⁶⁶ Syihab al-Din al-Qarafi, *Tanqihul Fusul*, h. 140, dikutip Abu Zahrah, *ibid*.

dan barang yang telah dijualnya secara otomatis harus dikembalikan lagi kepadanya”²⁶⁷.

Pandangan Malik di atas menunjukkan bahwa budaya yang telah mentradisi dalam masyarakat Madinah adalah juga menjadi kesepakatan (*ijma'* atau *mujtama'*) dan menjadi sumber dan rujukan dalam penetapan hukum Islam. Dalam tradisi tersebut disepakati, sebagai contoh, bahwa setiap barang yang diperjualbelikan seseorang maka secara otomatis dianggap telah lolos tes atau dinilai otomatis memenuhi syarat bebas dari cacat atau aib. Dalam masalah jika ada seseorang yang sengaja tetap menjual barang yang mengandung aib maka jual belinya ditolak atau batal dan obyek jual beli serta pembayaran yang telah dikeluarkan harus dikembalikan kepada masing-masing penjual dan pembeli. Budaya ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat Madinah berlaku prinsip “setiap obyek yang diperjualbelikan dianggap telah memenuhi syarat, lolos, dan memiliki label bebas dari cacat dan masalah”. Oleh karena itu, transaksi jual beli yang telah dilakukan tidak boleh dibatalkan, baik oleh penjual atau oleh pembeli, kecuali ditemukan cacat.

Budaya yang telah populer, mentradisi dan menjadi kesepakatan dalam masyarakat Madinah di atas menjadi dalil dan sumber yang sangat kuat bagi imam Malik dalam penetapan hukum Islam. Kesepakatan (*ijma'*) tersebut bahkan dinilai lebih kuat dan lebih valid dari pada sumber hukum yang dibawa oleh perorangan, seperti hadis *ahad*. Oleh karena itu Malik menolak hadis yang mengatakan bahwa “penjual dan pembeli memiliki hak memilih (*khiyar*) sebelum berpisah, antara meneruskan atau membatalkan jual beli yang telah mereka lakukan”.

5. 'Amal ahlil Madinah dan 'Urf

Budaya, tradisi atau 'Amal ahlil Madinah merupakan salah satu sumber fikih banyak digunakan oleh Malik dalam penetapan fatwanya. Pandangan Malik ini memang unik dan beda jika dibandingkan dengan metode ijtihad ulama lainnya. Istilah-istilah

²⁶⁷Malik, *al-Muwattha' Syarh al-Zarqani*, juz III, h. 8, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abu Zahrah, *ibid*.

yang digunakan oleh Malik sebagai indikasi '*amal ahlil Madinah* antara lain adalah "*al-amru al-mujtama' alaih 'indana*". Penggunaan istilah yang sama juga digunakan oleh Malik dalam penetapan *ijma'*. Ini menunjukkan bahwa '*amal ahlil Madinah* dan '*urf penduduk Madinah* juga menjadi *ijma' ahlul Madinah*.

Dengan demikian *Ámal ahli Madinah* adalah budaya atau tradisi masyarakat Madinah sekitar abad I dan II hijriyah, baik berupa perkataan atau perbuatan. Praktik kebiasaan yang disepakati tersebut dianggap mempunyai kaitan dengan para tabi'in, sahabat atau Rasulullah saw. Oleh karena '*amal ahlul Madinah* menjadi kesepakatan maka sering juga disebut sebagai *ijma' ahlul Madinah*.

Menurut ibn Rusyd, makna '*amal* terbagi menjadi tiga bagian yakni (1) Perbuatan naqli (2) Perbuatan yang sesuai dengan *ijma' ahlul Madinah* dan qiyas, dan (3) Perbuatan sesuai ijtihad *ahlul Madinah* akan tetapi hanya sampai pada masa sahabat.

'*Amal ahlil Madinah* ada yang berasal dari *an-naql*, yang artinya kesepakatan bersama yang berasal dari hasil mereka mencontoh Rasul. "*amal ahli madinah* tentu awalnya ada yang berasal dari hasil ijtihad *ahlul Madinah*, seperti ukuran kadar *mudd* dan *sha'*, dan penentuan suatu tempat, seperti tempat mimbar Nabi Muhammad, atau tempat dilakukannya amalan-amalan rutin seperti azan dan iqamah di tempat yang tinggi dan lain-lain. Oleh karena itu ulama mazhab Maliki menyatakan *ijma'* seperti inilah yang dijadikan hujjah oleh Imam Malik. Ibnu Taimiyyah mengatakan, yang dimaksud dengan *ijma' ahlul Madinah* tersebut adalah *ijma' ahlil Madinah* pada masa lampau, di mana mereka menyaksikan amalan-amalan yang berasal dari Nabi Muhammad SAW. Sedangkan amalan-amalan ahli Madinah di kemudian hari, sama sekali tidak dijadikan hujjah oleh Imam Malik.

Sebagaimana umumnya ulama Madinah, maka imam Malik memandang bahwa penduduk Madinah adalah orang yang tahu tentang turunya al-Qur'an dan penjelasan-penjelasan Rasulullah SAW. Oleh karena itu praktek penduduk Madinah bagi Malik merupakan sumber hukum yang berkedudukan lebih tinggi dibandingkan dengan hadis ahad dan qiyas. Praktek penduduk Madinah dipandang sebagai pengamalan Islam sesuai dengan

Rasulullah SAW. yang diturunkan dan dilestarikan oleh generasi pertama umat Islam kepada generasi-generasi selanjutnya. Imam Malik dalam suratnya kepada al-Laits ibnu Sa'ad mengatakan bahwa seharusnya manusia itu mengikuti penduduk Madinah sebagai tempat hijrah dan turunnya al-Qur'an. "*Fainnaman naasu taba'un liahlil Madinah allati biha nazalal Qur'an*", kata Malik.²⁶⁸ Oleh karena itu tradisi Madinah bagi Malik harus menjadi contoh yang diikuti oleh orang lain dan tidak boleh berbeda dengannya.

Malik dan ulama madzhab Maliki menilai *ijma' ahl Madinah* atau '*amal ahl Madinah* harus lebih diutamakan daripada hadis ahad, jika terjadi pertentangan, sebab *ijma' ahl Madinah* merupakan praktik yang diyakini berasal dari era ulama saleh dan Rasul dan informasinya disampaikan oleh orang banyak, sedangkan hadis *ahad* hanya merupakan pemberitaan yang dibawa oleh perorangan.

Sebagian '*amal ahl Madinah* awalnya memang merupakan ijtihad (*ra'yu*) dari ulama-ulama Madinah yang kemudian menjadi tradisi mapan dalam masyarakat, namun karena tradisi tersebut bersumber dari tradisi populer sebelumnya, yang pada akhirnya juga bersumber dari Nabi saw, maka kekududukannya lebih kuat dari hadis *ahad*.

Malik berpandangan bahwa penduduk Madinah mengamalkan sesuatu dan amal itu disetujui oleh para ulamanya, maka praktek penduduk Madinah itu secara otomatis menjadi salah satu sumber hukum yang lebih diutamakan daripada hadis *ahad*. Jika praktek itu hanya diamalkan oleh sebagian penduduk Madinah maka praktek-praktek itu juga menjadi sumber hukum dan lebih diutamakan dari hadis *ahad*, karena praktek itu menduduki tempat lebih kuat dalam riwayat. Dengan demikian praktek penduduk Madinah menjadi sumber hukum madzhab Maliki. Imam Malik telah meriwayatkan lebih dari 40 masalah yang disepakati penduduk Madinah dalam kitabnya *al-Muwaththa'*. Memang sebagian ulama berbeda pendapat dengan Malik. Misalnya imam al-Laits ibnu Sa'ad dalam suratnya kepada Imam Malik dan Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Umm* menolak pandangan Malik tersebut.

²⁶⁸Kitab *al-Madarik*, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abu Zahrah, *ibid*, h. 354.

Sikap mengutamakan budaya Madinah di atas hadis *ahad* dan sumber lainnya bukan muncul dari Malik sendiri tetapi sudah dimulai oleh ulama sebelumnya dari kalangan para ulama besar tabi'in, seperti Rabi'ah ar-Ra'yi dan Muhammad ibn Hazm. Imam Rabi'ah ar-Ra'yi, guru Malik, misalnya pernah menjelaskan metode tersebut dengan mengatakan: "Praktik yang bersumber dari seribu orang, yang diterima dari seribu orang lainnya, adalah lebih baik dari pada informasi satu orang dari satu orang lainnya". Malik menyatakan bahwa Muhammad bin Hazm adalah seorang qadi dan seorang yang jujur dipercaya. Muhammad ibn Hazm ini jika memutuskan suatu keputusan dan keputusannya itu kemudian bertentangan dengan hadis yang diinformasikan orang kepadanya, maka beliau akan menolak hadis tersebut. Jika ada orang yang memprotes sikapnya, maka ia menolaknya dengan mengatakan, "Tidakkah engkau lihat praktik yang telah sepakat dilakukan oleh para ulama saleh di kota Madinah. Kebiasaan tersebut lebih kuat diamalkan (dibandingkan dengan hadis)".²⁶⁹

Pengarusutamaan tradisi budaya masyarakat Madinah atau '*amal*' *ahlil Madinah* ini memang menjadi metode istimewa sekaligus unik dari imam Malik, ulama Malikiyah dan ulama Madinah umumnya. Malik dan ulama Malikiyah, seperti dijelaskan oleh imam al-Qurtubi, tidak hanya lebih mengunggulkan '*urf* Madinah di atas hadis *ahad*, tetapi '*urf* dan '*amal* juga bisa mengalahkan qiyas, membatasi nash yang mutlak dan membuat pengecualian terhadap nash yang masih umum.²⁷⁰

'*Amal*' *ahlil Madinah* yang digunakan Malik dan lebih diunggulkan dari pada hadis *ahad* tidak hanya bersumber atau berasal dari Nabi saw. Praktik yang menjadi kebiasaan Madinah tersebut memang ada yang berasal dari *atsar* Nabi saw atau sahabatnya, seperti azan subuh dua kali, ukuran timbangan memakai standar *mud*, dan lainnya. Namun ada pula tradisi atau praktik mapan Madinah tersebut berasal ijtihad atau *istinbath* seorang qadi atau mufti yang kemudian dijadikan putusan hukum dan diamalkan secara *pouler* dalam masyarakat Madinah. Putusan hukum yang

²⁶⁹Kitab *al-Madarik*, *Ibid*, h. 37, dan Abu Zahrah, *ibid*, h. 355.

²⁷⁰*Ibid*. h. 448.

populer diamalkan dalam masyarakat tersebut bisa dalam bidang perkawinan, bisnis, dan sebagainya.²⁷¹

Atas dasar data di atas, maka ulama pasca Malik membuat kategori '*amal*' *ahlil Madinah* menjadi beberapa tingkatan, yaitu:

- a. *Ijma'* *ahlil Madinah* yang bersumber dari *naql*, yakni al-Qur'an dan sunnah.
- b. '*Amal ahlil Madinah* yang disepakati dapat diterima sebagai hujjah adalah '*amal* yang terjadi sebelum pembunuhan Utsman bin Affan. Jika muncul sesudahnya, maka banyak ulama yang menolaknya.
- c. '*Amal ahlil Madinah* juga bisa dijadikan pendukung atau pentarjih atas dua dalil yang saling bertentangan. Jika ada dua dalil yang *ta'arud*, yakni bertentangan antara satu sama lainnya, dan pada saat yang sama ada dalil tradisi budaya Madinah yang memiliki aturan hukum pembahasan obyek hukum yang sama, maka tradisi atau '*amal Madinah* tersebut bisa digunakan sebagai mekanisme *tarjih* untuk memilih yang terkuat di antara pendapat yang berbeda tersebut. Dengan demikian, pendapat yang lebih sesuai atau lebih mendekati *amal Madinah* adalah lebih kuat. *Tarjih* inilah yang dilakukan oleh Maliki dan juga diikuti oleh as-Syafi'i sebagai muridnya.
- d. Amalan ahli Madinah jauh di masa belakangan atau jauh setelah era keutamaan. Kesepakatan penduduk Madinah seperti masa jauh belakangan ini menurut imam Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Abu Hanifah, dan lainnya, adalah bukan hujjah atau kehujuhannya lemah.

6. Qiyas

Imam Malik tidak mengakui keberadaan khobar ahad atau hadis ahad sebagai suatu yang datang dari Rasul, kecuali jika keberadaannya benar-benar sudah populer di kalangan masyarakat Madinah. Jika suatu khobar atau hadis ahad dianggap asing di kalangan masyarakat Madinah maka hadis tersebut dianggap sebagai tidak benar berasal dari Rasul sehingga tidak dapat dijadikan sebagai

²⁷¹*Ibid.* h. 355.

dasar pengambilan hukum. Oleh karena itu maka imam Malik mendahulukan qiyas dan masalah daripada khabar *ahad*. Ketika terjadi pertentang antara qiyas dengan tradisi atau '*urf*' maka ulama Malikiyah lebih mengutamakan '*urf*'.²⁷² Sikap mendahulukan '*urf*' ini tentu dengan pertimbangan masalahat.

7. *Istihsan*

Istihsan yang dimaksudkan oleh Malik sebagai sumber hukum adalah menentukan hukum dengan mengambil masalah sebagai bagian dalil yang bersifat menyeluruh dengan maksud mengutamakan *masalah al-mursalah* daripada Qiyas. Penggunaan *istihsan* menurut Malik tidak berarti hanya mendasarkan pada pertimbangan perasaan saja, tetapi juga harus berdasarkan pada tujuan pokok syari'at (*maqasid*) secara keseluruhan.

8. *Istishab*

Istishab dalam konsep ijtihad imam Malik adalah penetapan status hukum atas sesuatu masalah untuk masa sekarang atau yang akan datang dengan berdasarkan pada status hukum yang sudah ada atau sudah berlaku pada masa sebelumnya. Jadi *istishab* adalah meneruskan status hukum sebelumnya. Jadi jika seseorang telah meyakini status hukum atas suatu perkara, lalu kemudian timbul keraguan atas status hukum tersebut di masa belakangan, maka hukumnya dianggap sama seperti hukum yang sebelumnya. Hal demikian juga berlaku sebaliknya, jadi jika sebelumnya diyakini bahwa status hukum suatu barang atau perbuatan adalah tidak ada, tidak sah, atau batal, lalu pada masa belakangan timbul keraguan apakah sudah ada perubahan, maka status hukumnya tetap seperti semula

9. *Al-Mashlahah al Mursalah (Istishlah)*

Malik terkenal sebagai mujtahid yang mencetuskan metode ijtihad *al-mashlahah al-mursalah* dan metode masalahat tersebut menjadi ikon keunggulan imam Malik dan mazhab Maliki. Metode

²⁷²Abu Zahrah, *ibid*, h. 448.

maslahah al-mursalah adalah penetapan hukum atas suatu masalah yang tidak ada dalil nashnya berdasarkan pertimbangan maslahat atau kebaikan. Ada kriteria maslahat yang bisa dijadikan dalil hukum yang disepakati ulama, baik mazhab Maliki atau lainnya. Kriteria pertama bahwa maslahat tersebut adalah harus benar-benar *maslahah* yang jelas bukan hanya sekedar perkiraan sekilas saja. Kriteria kedua bahwa *maslahat* tersebut harus bersifat umum bukan hanya berlaku pada orang tertentu yang bersifat individual. Kriteria berikutnya adalah bahwa *maslahat* itu harus benar-benar yang tidak bertentangan dengan ketentuan prinsip nash atau *ijma'* ulama.

Dalam kajian hukum, maslahat atau kebaikan, apalagi kebaikan umum, adalah tujuan pokok dalam syari'at, yang disebut dengan *maqasid syari'ah*. Ada lima aspek yang harus dijaga dalam syari'at yaitu agama, nyawa, akal, harta dan keturunan. Inilah yang disebut dengan *al-kulliyat al-khams* atau prinsip-prinsip yang lima. Tujuan pokok syari'at adalah mewujudkan kebaikan dan menolak kerusakan (*jalbul masalih wa daf'ul mafasid*). Ada kaidah fikih yang terkenal tentang prinsip maslahat ini, yaitu "*dar'ul mafasid muqaddam 'ala jalbil masalih*, artinya menolak bahaya itu harus didahulukan dari pada mengambil manfaat.

Pertimbangan maslahat ini merupakan salah satu metode penting imam Malik dalam mengeluarkan fatwanya sehingga mazhab Maliki termasuk aliran hukum yang populer dan dominan dalam penggunaan maslahat dalam penetapan hukum Islam.

10. *Sadduz Zari'ah*

Sadd az-zari'ah atau *az-zara'i* adalah metode penetapan hukum Islam dengan cara menutup jalan atau sebab yang bisa mengantarkan kepada hal-hal yang berbahaya, dilarang atau dilarang. Kata *sadd* artinya adalah menutup, dan kata *zari'ah* artinya bahaya. Malik dalam kontek ini telah menggunakan metode ini sebagai salah satu jalan pengambilan hukum. Semua media, potensi atau peluang yang bisa mengakibatkan secara nyata akan terjadinya bahaya maka semua media tersebut harus dilarang dan bisa diharamkan.

Ada satu kaidah fikih terkenal yang berbicara tentang hal itu, yaitu “*lil wasail hukmul maqasid*”, artinya hukum media perantara adalah sama dengan hukum tujuannya.

11. *Syar'u Man Qoblana*

Malik dalam menetapkan hukum juga menggunakan *syar'u man qablana* sebagai sumber rujukannya. *Syar'u man qablana* adalah metode dan kaidah yang menjadikan syari'at atau tradisi umat sebelum Islam sebagai salah satu sumber rujukan dalam penetapan hukum Islam atau syari'at Islam.²⁷³

Abdul Wahab Khallaf menegaskan dalam bukunya, ‘*Ilm Usul Fiqh*’, bahwa jika al-Quran dan sunnah nabi menjelaskan tentang suatu hukum dari umat sebelum kerasulan Muhammad, maka hukum-hukum tersebut juga berlaku pula buat kita. Contoh yang paling sering kita dengar adalah ayat tentang puasa di surat al-Baqarah ayat 183 yang menjelaskan bahwa puasa ternyata telah diwajibkan pula kepada para umat terdahulu, sebelum datangnya syariat Muhammad SAW.

C. *Al-Muwaththa'*; Kitab Masterpiece Imam Malik

1. Latar belakang penyusunan dan penamaan

Penyusunan kitab *al-Muwaththa'* dilatarbelakangi oleh banyak faktor sebagaimana disinggung oleh beberapa ulama dalam beberapa versi. Uraian yang terdapat dalam muqaddimah *al-Muwaththa'*, menyatakan bahwa ketika Malik melihat hasil karya Abdul Aziz bin al-Majisyun yang tidak menyebutkan hadis Nabi saw. maka muncul keinginan beliau untuk mengarang sebuah kitab. Noel J. Coulson menyatakan bahwa latar belakang penyusunan *al-Muwaththa'* adalah adanya problem politik dan keagamaan saat itu. Kondisi politik yang penuh konflik pada masa pemerintahan Daulah Umayyah dan Abbasiyah sehingga melahirkan tiga kelompok besar (Khawarij, Syi'ah dan keluarga istana) telah mengancam integritas kaum muslim. Selain itu, berkembang pula nuansa perbedaan

²⁷³ Muhammad Jawwad al-Mugniyah, *Fiqh Lima Mazhab: ja'fari, Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali*, (Jakarta : Penerbit Lentera, 2002) cet, 8, h. 197.

kondisi sosial keagamaan, khususnya di bidang hukum, yang berangkat dari perbedaan metode nash di satu sisi dan rasio di sisi yang lain, sehingga melahirkan pluralitas yang penuh konflik.²⁷⁴

Ada pernyataan lain dikemukakan oleh selain Noel J. Coulson di atas, yaitu versi yang mengatakan bahwa penyusunan *al-Muwatha'* disebabkan adanya usulan Muhammad bin Muqaffa' atau Ibn al-Muqaffa' kepada Khalifah Jakfar al-Mansur untuk membuat semacam peraturan atau undang-undang yang menjadi penengah dan dapat di terima oleh semua kalangan saat itu. Ibn al-Muqaffa' sangat prihatin terhadap banyaknya perbedaan fatwa dan pertentangan yang berkembang pada saat itu. Khalifah Jakfar al-Mansur kemudian meminta imam Malik untuk menyusun sebuah kitab hukum sebagai acuan standar bagi seluruh para hakim dan mufti di berbagai wilayah Islam. Malik menerima permintaan tersebut dan menulis sebuah kitab bernama *al-Muwattha'* namun ia keberatan menjadikan karyanya itu sebagai akitab standar atau kitab hukum resmi negara.

Versi lain ada yang menyatakan bahwa di samping terinspirasi oleh usulan Khalifah Jakfar al-Mansur, Malik sebenarnya mempunyai keinginan kuat untuk menyusun kitab yang dapat memudahkan umat Islam dalam memahami agama. Oleh karena itulah maka beliau menulisnya kemudian.²⁷⁵

Pemberian nama kitab *al-Muwatha'* adalah berasal dari Malik sendiri, namun ulama' masih berbeda pendapat tentang mengapa kitab tersebut dinamakan *al-Muwatha'*. Ada beberapa pendapat yang menjelaskan latar belakang penamaan tersebut. Di antaranya menyebutkan bahwa sebelum kitab tersebut di sebarluaskan ternyata Imam Malik telah melakukan sosialisasi dengan menyodorkan karyanya tersebut di hadapan tujuh puluh ulama' fikih Madinah dan ternyata mereka sepakat menerimanya. Karena

²⁷⁴Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terjemah Hamid Ahmad, 1987, Jakarta, P3M, hal. 59.

²⁷⁵Tim penulis dosen Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Kumpulan Jurnal Studi Kitab Hadits* (Yogyakarta: Teras Press, 2003), h. 17.

disepakati maka dinamakan *al-Muwattha'*.²⁷⁶ Hal ini seperti yang terdapat dalam sebuah riwayat al-Suyuti bahwa, Imam Malik berkata “Aku mengajukan kitabku ini kepada 70 ahli Fiqh Madinah, mereka semua setuju dengan kitabku tersebut, maka Aku namai dengan *al-Muwattha'*.”

Versi lain menjelaskan bahwa pemberian nama *al-Muwattha'* tersebut adalah karena untuk memudahkan khalayak umat Islam dalam memilih dan menjadi kitab tersebut sebagai pegangan hidup dalam beraktivitas dan beragama. Versi ini sejalan dengan pendapat yang mengatakan bahwa penamaan itu di samping terinspirasi oleh usulan Khalifah Jakfar al-Mansur, sebenarnya Malik mempunyai keinginan kuat untuk menyusun kitab yang dapat memudahkan umat Islam dalam memahami agama.²⁷⁷ Versi akhir juga menjelaskan bahwa penamaan tersebut karena kitab *al-Muwattha'* merupakan perbaikan terhadap kitab-kitab fikih sebelumnya.²⁷⁸

2. Metode penyusunan dan klasifikasi kitab *al-Muwattha'*

Dalam berbagai literatur, khususnya dalam pembukaan kitab *al-Muwattha'*, tidak ada penjelasan yang tegas tentang metode Imam Malik dalam menulis dan menghimpun hadis dalam kitab *al-Muwattha'*. Tetapi jika dilihat secara umum tentang penjelasan dan tata cara pembukuan yang dilakukan oleh Imam Malik dalam kitabnya, maka metode yang dipakai beliau adalah metode pembukuan hadis berdasarkan klasifikasi hukum Islam (fikih). Dengan metode ini maka dalam *al-Muwattha'* dicantumkan hadis-hadis yang bersumber langsung dari Nabi saw yang disebut dengan hadis *marfu'* dan yang bersumber dari sahabat Nabi, yang disebut dengan *mauquf* ataupun yang berasal dari tabi'in yang disebut *maqthu'*. Pencantuman berbagai hadis tersebut berdasarkan bab-bab pembahasan fikih yang dikaji.

²⁷⁶Dalam bahasa Arab, terjemah kata “disepakati” adalah *mujma'*, *mujtama'*, *muwaffaq*, dan *muwattha'*. Terminologi ilmu hadis biasanya menggunakan istilah *tawathu'* dengan makna “kesepakatan”, dan kata *muwattha'* dengan makna “disepakati”.

²⁷⁷Kumpulan Jurnal Study Kitab Hadits, Penulis Dosen Tafsir Hadits fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003, Yogyakarta; TERAS press, hal 7.

²⁷⁸*Ibid*, hal. 8

Dalam penulisan hadis tersebut, Malik menggunakan beberapa tahapan, mulai dari penyeleksian terhadap hadis-hadis yang disandarkan kepada Nabi saw, lalu penulisan *atsar* atau fatwa sahabat, fatwa tabi'in, lalu *ijma' ahlil Madinah*, dan terakhir adalah pendapat Imam Malik sendiri.²⁷⁹

Tahapan tersebut tidak selalu dilakukan atau muncul bersamaan dan tidak pula sering dipakai dalam setiap pembahasan dan urutan pembahasannya. Malik dalam tahap penulisannya selalu mendahulukan hadis Nabi saw yang telah terseleksi dengan berdasarkan sebagai standar orisinalitas hadis. Sedangkan tahapan kedua dan seterusnya dijelaskan oleh Malik jika menurutnya dirasa perlu untuk dijelaskan.

Ada empat kriteria yang digunakan Malik dalam proses seleksi hadis agar dapat dimasukkan ke dalam kitab *al-Muwattha'*. Kriteria tersebut adalah bahwa periwayat hadis bukan orang yang berperilaku jelek, periwayat bukan ahli *bid'ah*, periwayat bukan orang yang suka berdusta dalam hadis, dan periwayat harus orang yang memiliki pengetahuan dan harus pula mengamalkan pengetahuan tersebut.²⁸⁰

Model sistematika hadis yang digunakan Malik dalam penulisan kitab *al-Muwattha'* adalah berdasarkan pada sistematika kitab Fikih, yaitu dengan klasifikasi hadis sesuai dengan bab-bab hukum fikih. Menurut Muhammad Fuad Abdul Baqi, kitab *al-Muwattha'* ini, terdiri dari dua juz, 61 bab, dan 1824 hadis. Kitab *al-Muwattha'*, mayoritas berisi tentang fikih, ada pula tentang tauhid, akhlaq, dan al-Quran dengan perincian sebagai berikut;

- 1) Fikih, di bagi lagi kedalam beberapa bagian; yaitu fikih ibadah, muamalah, munakahat, mawarits dan fikih perbudakan. Fikih ibadah dan yang dianggap terkait dengan ibadah dalam kitab *al-Muwattha'* adalah sebagai berikut;

²⁷⁹Kumpulan Jurnal Study Kitab Hadits, Penulis Dosen Tafsir Hadits fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003, Yogyakarta; TERAS press, hal 13-14.

²⁸⁰*Ibid*, hal 14.

No	Fikih Ibadah	Jumlah Bab	Jumlah Hadis
1	Kitabu Auqati al-shalah	80 bab	30 hadis
2	Kitabu al-Thaharah	32 bab	115 hadis
3	Kitabu al-Salat	8 bab	70 hadis
4	Kitabu al-Sahw fi al-Shalah	1 bab	3 hadis
5	Kitabu Salat al-Jum'at	9 bab	21 hadis
6	Kitabu al-Salati fi Ramadlan	2 bab	7 hadis
7	Kitabu Salat al-Lail	5 bab	33 hadis
8	Kitabu Salat al-Jama'ah	10 bab	38 hadis
9	Kitabu Qashri al-Salati fi al-safar	25 bab	95 hadis
10	Kitabu Salat al-'idain	7 bab	13 hadis
11	Kitabu Salati al-khauf	1 bab	4 hadis
12	Kitabu salati khusufi al-syamsi wa kusufi al-qamar	2 bab	4 hadis
13	Kitabu Salat al-istisqa'	3 bab	6 hadis
14	Kitabu istibali al-qiblah	6 bab	15 hadis
15	Kitabu Salat al-Jana'iz	16 bab	59 hadis
16	Kitabu al-Zakat	30 bab	55 hadis
17	Kitabu al-shiam	22 bab	60 hadis
18	Kitabu al-I'tikaf	8 bab	16 hadis
19	Kitabu al-Haj	83 bab	255 hadis
20	Kitabu al-Sadaqah	3 bab	15 hadis
21	Kitabu al-Jihad	21 bab	50 hadis
22	Kitabu al-Dlahaya	6 bab	13 hadis
23	Kitabu al-Zaba'ih	4 bab	19 hadis
24	Kitabu al-Shaid	7 bab	19 hadis
25	Kitabu al-Aqiqah	2 bab	7 hadis
26	Kitabu Al-Jami'[13]	7 bab	26 hadis
27	Kitabu al-Ilmu	1 bab	1 hadis
28	Kitabu al-Aqdliyah[14]	41 bab	54 hadis
29	Kitabu al-Hudud	11 bab	35 hadis
30	Kitabu al-Bai'ah	1 bab	3 hadis

Fikih muamalah yang dibahas dalam *al-Muwattha'* adalah sebagai berikut;

No	Fikih Muamalah	Jumlah bab	Jumlah hadis
01	Kitabu al-Buyu'	49 bab	101 hadis
02	Kitabu al-Qiradh	15 bab	16 hadis
03	Kitabu al-Musaqat	2 bab	3 hadis
04	Kitabu kira'I al-ardl	1 bab	5 hadis
05	Kitabu al-Syuf'ah	2 bab	4 hadis

Fikih munakahat yang dibahas dalam *al-Muwattha'* adalah berikut ini;

No	Fikih Munakahat	Jumlah bab	Jumlah hadis
1	Kitabu al-Nikah	22 bab	58 hadis
2	Kitabu al-Thalaq	35 bab	109 hadis
3	Kitabu al-Radha'	3 bab	17 hadis

Fikih mawaris atau pembagian harta warisan yang dibahas dalam *al-Muwattha'* adalah sebagai berikut;

No	Fikih Mawarits	Jumlah bab	Jumlah hadis
01	Kitabu al-Wasiat	10 bab	9 hadis
02	Kitabu al-Faraid	15 bab	16 hadis
03	Kitabu al-Qasamah	5 bab	2 hadis

Fikih perbudakan dan yang termasuk bagian ini adalah;

No.	Fikih perbudakan	Jumlah bab	Jumlah hadis
1	Kitabu al-Itqi wa al-Wala'	13 bab	25 hadis
2	Kitabu al-Mukatab	13 bab	15 hadis
3	Kitabu al-Mudabbar	7 bab	8 hadis

Masalah tauhid yang dibahas dalam *al-Muwattha'* adalah sebagai berikut;

No.	Tauhid	Jumlah bab	Jumlah hadis
1	Kitabu al-Qadar	2 bab	10 hadis
2	Kitabu Jahannam	1 bab	2 hadis
3	Kitabu da'wati al-madhlum	1 bab	1 hadis
4	Kitabu al-Nuzur wa al-Aiman	9 bab	17 hadis

Akhlaq yang dibahas dalam *al-Muwattha'* adalah sebagai berikut;

No.	Akhlaq	Jumlah bab	Jumlah hadis
1	Kitabu husnu al-khuluq	4 bab	18 hadis
2	Kitabu al-Libas	8 bab	19 hadis
3	Kitabu al-Ain	7 bab	18 hadis
	Kitabu al-sya'ri	5 bab	17 hadis
5	Kitabu al-Ru'ya	2 bab	7 hadis
	Kitabu al-salam	3 bab	8 hadis
7	Kitabu al-Isti'zan	17 bab	44 hadis
	Kitabu al-Kalam	12 bab	27 hadis

Al-Qur'an yang dibahas dalam *al-Muwattha'* adalah;

No.	Al-Qur'an	Jumlah bab	Jumlah hadis
1	Kitabu Al-Qur'an	10 bab	49 hadis

Sirah dan sifat-sifat Nabi saw yang termasuk bagian ini adalah;

No.	Sirah dan sifat-sifat Nabi saw.	Jumlah bab	Jumlah hadis
1	Kitabu Sifat al-Nabi saw	13 bab	39 hadis
2	Kitabu asma'i al-Nabi saw.	1 bab	1 hadis

D. 'Amal Ahl al-Madinah sebagai Budaya dan Sumber Hukum

'Amal ahli madinah menurut Imam Malik bisa dijadikan hujjah sekalipun hanya dilakukan oleh mayoritas dari mereka dan tidak mencapai tingat ijma'. Dalam suratnya yang dikirimkan kepada al-Laits ibnu Sa'ad Imam Malik menjelaskan akan posisi 'amal ahli madinah sebagai hujjah dalam penetapan hokum Islam. Demikian ini

karena madinah adalah tempat hijrah Nabi Muhammad saw., disitu pula ayat-ayat al-Qur'an diturunkan, sehingga mereka yang bermukim di madinah menyaksikan turunya wahyu dan mengikuti sunnah Rasulullah saw. Secara langsung sampai beliau wafat. Kondisi ini dilanjutkan oleh generasi berikutnya secara berkesinambungan, sehingga amal penduduk madinah menurut Imam Malik merupakan perihal cerminan dari sunnah Rasulullah saw. Oleh karena itu posisi amal penduduk madinah ini menurutnya lebih kuat dibanding dengan hadis ahad.²⁸¹

Imam Malik menganggap amal penduduk Madinah sebagai hujjah dan dia menyebut perkataan gurunya, Rabi'ah ibn Abdirrahman:

ألف عن ألف خير من واحد عن واحد

“Seribu dari seribu orang (perbuatan) lebih baik daripada satu dari satu orang (periwiyatan).²⁸²

Beberapa istilah yang digunakan oleh Malik untuk menyebut kebiasaan masyarakat Madinah atau yang tidak sesuai dengan kebiasaan Madinah, antara lain adalah “*al-amr al-mujtama' alaih 'indana, al-amr allazi la ikhtilaaf alaih 'indana, al-amr 'indana, al-amr allazi idrikat 'alaihi ahlul ilmi bi baladina, maadhat as sunnah allazi la ikhtilaaf 'alaihi indana, laisa 'indana hadd ma'ruf, la amr ma'mul bih fih, laisa ala haazal 'amal*”, dll.²⁸³

Menurut Utsman Syausan, Imam Malik belum menyusun ushulnya yang dia jadikan sebagai dasar pembinaan fiqhnya, dan dia juga tidak menjelaskan seluruhnya, hal demikian telah berlangsung antara Imam Malik dengan Imam al-Laits bin Sa'ad dalam isyarat kepada sebagian kaidah-kaidah *ushuliyah* yang dikeluarkan berdasarkan asas-asasnya, sebagai rincian dari hukum-hukum *furu'* sebagaimana tercatat dalam risalahnya “Apabila terjadi suatu hal di Madinah secara dzahir maka diamalkan, dan aku tidak mendapatkan

²⁸¹Kasuwi syaiban, *metode ijihad ibnu rusyd*. (Jakarta:kitab minar,2005) hal.181-182

²⁸²Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wa al-Aqa'id wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah*, cet. 1 (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 399.

²⁸³Musfir 'Azamullah ad Damini, *Maqayis Naqd Mutun as-Sunnah*, disertasi di Univ. King Saud, Riyadh, hlm. 381

perselisihan di dalamnya; bagi warisan yang terdapat pada mereka yang tidak boleh seorang pun menjiplaknya dan mengakuinya.²⁸⁴

Dengan demikian, Imam Malik mendahulukan amal penduduk Madinah, di mana asasnya adalah *al-ra'y*, daripada hadis Ahad.²⁸⁵ Hal ini bukan berarti amal pendudukan Madinah berseberangan dengan Hadis Nabi, melainkan sebagai upaya kombinasi antara *'aql* dan *naql*, tegasnya, antara Hadis Ahad dengan pemikiran ijtihad.²⁸⁶

Sandaran kepada amal penduduk Madinah ini, sebenarnya, telah ada di kalangan qadi sebelum Imam Malik, seperti riwayat Qadhi Muhammad ibn Abi Bakar yang ditanya mengenai keputusan yang diambilnya:

قيل له: ألم يأت في هذا حديث كذا؟ فقال: بلى، ف قيل له: فما بالك لا تقضي به؟، فقال:
فأين الناس عنه؟

“Dikatakan kepada Imam Malik: “Apakah tidak terdapa dalam masalah ini suatu Hadis yang seperti ini?”, ia berkata: “Ya, ada!”. Maka ditanyakan lagi kepadanya: “Apa alasanmu tidak memutuskan dengannya?”, maka dijawab oleh Imam Malik: “Mana orang-orang yang mengamalkannya?”.²⁸⁷

Maksud kesepakatan di sini ialah apa yang disepakati oleh *al-shulaha'* dari penduduk Madinah. Di sini terlihat bahwa amal penduduk Madinah lebh kuat, dengan alasan bahwa amal tersebut pun *dinaql* dari Nabi SAW,²⁸⁸ . dan amal tersebut bersifat natural, dalam arti adanya kombinasi antara *naql* dan *'aql* yang dilakukan oleh penduduk Madinah.²⁸⁹ Kesimpulan ini terlihat dari catatan

²⁸⁴ Utsman bin Muhammad al-Akhdhar Syaussyan, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul: Dirasah Tarikhiyyah wa Manhajyyah wa Tathbiqiyah*, vol. 1, cet. 1 (Riyadh: Dar Thayyibah, 1419H./1998M.), hlm. 138-139.

²⁸⁵ Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.*, hlm. 399.

²⁸⁶ Yasin Dutton, *The Origin of Islamic Law: The Quran, the Muwatta', and Madinan 'Amal*, cet. 1 (Richmond Survey: Curzon Press, 1999), hlm. 11; Thahir al-Azhar Khuzairi, *ibid.*, hlm. 41.

²⁸⁷ Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.*, hlm. 40

²⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 400

²⁸⁹ Yasin Dutton, *op.cit.*, hlm. 33

Joseph Schacht sebagai “*living tradition*”, yakni sunnah yang hidup.²⁹⁰

Penjelasan di atas merupakan bukti dari hujjahnya “amal penduduk Madinah”, yang merupakan salah satu landasan ushulnya. Terdapat dalam kitabnya *Al-Muwaththa’* yang menekankan pengertian ini, sebagaimana tampak jelas dalam *istidlal*-nya dalam sejumlah hukum cabang, di antaranya:²⁹¹

Penjelasan di atas memberi kesimpulan bahwa Malik lebih mengunggulkan ‘*amal ahli madinah*’ dibanding dengan hadis ahad. Sebagai contoh, Imam Malik berpendapat zakat hasil pertanian seperti sayur-sayuran dan buah-buahan selain yang dijelaskan oleh Nabi Muhammad saw, adalah tidak wajib. Jika sayur-sayuran atau buah-buahan tersebut dijual maka uang hasil penjualannya baru wajib dizakatkan apabila berada di tangan pemiliknya selama satu tahun, karena begitulah praktek penduduk madinah. Malaik dalam hal ini menolak keumuman hadis Rasulullah saw, yang diriwayatkan dari Salim ibn ‘Abdullah dari ayahnya sebagai berikut :

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِيمَا سَقَمَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرًا بِئًا الْعُشْرُ وَمَا سَقَى بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ (رواه البخارى)

Artinya : “dari salim ibn ‘abdullah ra. dari ayahnya, dari nabi Muhammad saw., beliau bersabda : “tanaman yang mendapat siraman dari langit dan sumber atau siraman dari air hujan maka zakatnya sebesar 10%. Sedangkan tanaman yang disirami dengan pengairan maka zakatnya 5%” (Hadis riwayat Bukhari)

Sependapat dengan Abu Hanifah, Malik mengatakan bahwa hadis tersebut mencakup seluruh jenis tanaman. Menurut imam Malik hadis di atas hanya berlaku pada jenis buah-buahan yang telah dijelaskan oleh rasulullah saw, seperti korma, anggur dan gandum

²⁹⁰ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1959), hlm. 311.

²⁹¹ Utsman bin Muhammad al-Akhdhar Syaussyan, *Takhrij al-Furu’ ‘ala al-Ushul: Dirasah Tarikhiyyah wa Manhajiyah wa Tathbiqiyah*, vol. 1, cet. 1 (Riyadh: Dar Thayyibah, 1419H./1998M.), hlm. 139.

(sebagai makanan pokok) yang mengenyangkan, sebab seperti itulah yang didapati dalam praktek penduduk madinah.²⁹²

Malik dapat menerima hadis ahad jika sejalan dengan tradisi Madinah atau setidaknya tidak bertentangan dengan tradisi Madinah. Jika ada hadis yang dinilai asing dan tidak dikenal dalam kebiasaan masyarakat Madinah maka hadis tersebut dianggap asing (*gharib*) dan Malik menolaknya. Misalnya hadis tentang *khiyar* dalam jual beli berikut ini:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا

Artinya: dari Ibn ‘Umar bahwa Rasul bersabda: “dua orang yang bertransaksi boleh melakukan khiyar selama keduanya belum berpisah” .

Hadis diatas ditolak oleh imam Malik dengan alasan bahwa *khiyar majelis* di kalangan penduduk Medinah tidak dikenal atau tidak menjadi tradisi yang diamalkan.

(ليس عندنا حد معروف و لا امر معمول به فيه)

Pandangan Malik ini dapat dimengerti karena baginya posisi amalan penduduk Medinah tersebut dapat menduduki posisi mutawatir. Apabila suatu hadis yang termasuk kategori hadis ahad bertentangan dengan hadis mutawatir maka hadis ahad tidak dapat diamalkan.

Contoh lain adalah hadis tentang salat jenazah di atas kuburan mayit yang telah dikuburkan sbb:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - « فِي قِصَّةِ الْمَرْأَةِ الَّتِي كَانَتْ تَقُومُ الْمَسْجِدَ فَسَأَلَ عَنْهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالُوا: مَا تَتْ فَقَالَ: أَفَلَا كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي؟ فَكَأَنَّهُمْ صَعَرُوا أَمْرَهَا فَقَالَ: دُلُّونِي عَلَى قَبْرِهَا فَدَلُّوهُ فَصَلُّوا عَلَيْهَا » مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

²⁹² *Ibid.*, hal.182-183

Dari Abu Hurairah ra, tentang kisah seorang wanita yang biasa membersihkan masjid. Nabi saw menanyakan keberadaan wanita tersebut, lalu mereka menjawab: ia telah meninggal dunia. Maka beliau bersabda: "Mengapa kalian tidak memberitahukan kepadaku?". Mereka seakan-akan meremehkan urusannya. Beliau lalu bersabda: "Tunjukkan aku makamnya." Lalu mereka menunjukkannya, kemudian beliau mensalatkannya. (Muttafaq Alaihi).²⁹³

Malik mengomentari terhadap hadis tersebut dengan statemen “ .. wa laisa ‘alaih al-’amal” artinya hadis tersebut tidak diamalkan dalam masyarakat Madinah.²⁹⁴

Demikian pula hadis riwayat ‘Aisyah yang menyatakan bahwa awalnya susuan yang menyebabkan hubungan mahram adalah sepuluh susuan, lalu ayat tersebut dimansukh dengan lima susuan dan aturan itu terus berlaku sampai Rasul saw wafat. Hadis tersebut berbunyi:

حدثنا يحيى بن يحيى عن عائشة أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه و سلم وهن فيما يقرأ من القرآن

Artinya :Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya dari Aisyah yang berkata “dahulu telah turun ayat al-Qur’an bahwa sepuluh kali susuan menjadikan seseorang sebagai mahram kemudian dinasakh dengan lima kali penyusuan. Ketika Rasulullah wafat dan ayat-ayat itu masih dibaca sebagai bagian dari al-Qur’an”.²⁹⁵

Menurut Malik, hadis Aisyah tersebut tidak diamalkan di Madinah (laises ‘alaih al-’amal).²⁹⁶

²⁹³Hadis tersebut juga diriwayatkan Malik, lihat: *al-Muwaththa'*, juz I, hlm. 227

²⁹⁴Kitab *al-Mudawwanah*, juz I, hlm. 181 – 182.

²⁹⁵**Shahih Muslim 2/1075 no 1452**

²⁹⁶Malik, *ibid*, juz II, hlm. 608.

Pandangan Imam Malik mengenai *'amal ahli madinah* ini mendapat reaksi keras dari para ulama, antara lain Imam asy-Syafi'i dan Abu Yusuf. Menurut mereka, pandangan imam Malik ini terlalu berlebihan, karena penduduk madinah bukanlah orang-orang yang *ma'shum*.²⁹⁷

Dengan begitu bisa dipahami bahwa kehujjahan *'amal ahli madinah* itu kurang disepakati oleh jumbuh ulama karena menurut mereka *'amal ahli madinah* terlalu berlebihan, akan tatapi walaupun jumbuh ulama menolak, madzhab imam Malik tetap menjadikannya *'amal ahli madinah* sebagai salah satu sumber hukum.

Adapun dalil-dalil yang memperkuat *'amal ahli madinah* sebagai sumber hukum adalah :

1) Firman Allah swt yang artinya:

“orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhajirin dan anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha kepada Allah”.(Q.S at-Taubah : 100)

2) Sabda Rasulullah saw.yang menyatakan :

a) *“Hendaklah kamu mengikuti sunnah ku dan sunnah khulafahu rasyidin sesudahku”*

b) *“Sesungguhnya para sahabat (yang tinggal dikota madinah) telah menyaksikan wahyu maka merekalah yang lebih mengetahui dari pada sahabat lainnya (yang tidak tinggal dikota madinah).*

c) *“Wajiblah atas kalian untuk berpegang pada sunnahku dan sunnah para penggantikku yang lurus. Pegang erat sunnah itu dan gigitlah dengan geraham”.* (hadis riwayat Ahmad)

Salah satu disiplin keilmuan Islam yang menjadi fakta sejarah bagaimana doktrin Islam mengaprisiasi budaya lokal adalah ilmu fikih. Sebagai institusi pembebas, fiqh harus dimaknai proses bukan produk monumental. Hukum Islam atau fiqh, memiliki karakteristik yang jauh berbeda dengan hukum dalam pengertian ilmu hukum modern. Hukum Islam dikembangkan berdasarkan

²⁹⁷ *Ibid*

wahyu di samping pemikiran manusia dan juga diwarnai oleh ciri kelokalan di samping ciri keuniversalan. Dengan demikian, fiqh dikatakan sebagai hasil akhir dari suatu proses dialogis dan dialektis antara pesan-pesan samawi (normativitas) dengan kondisi aktual bumi (historisitas). Aturan-aturan yang terbukukan dalam berbagai kitab fiqh tidak dapat dilepaskan dari pengaruh cara pandang manusia, baik secara pribadi maupun sosial. Dengan demikian, selain sarat dengan nilai teologis, fiqh juga memiliki watak sosiologis.

Hal yang dimaksud dengan *amal ahl al-Madinah* adalah praktek hukum yang disepakati atau minimal dipraktekkan oleh sebagian besar atau kebanyakan penduduk Madinah.²⁹⁸

Sejarah mencatat bahwa Madinah merupakan sebuah kota yang sangat spesifik posisinya di antara kota-kota Islam lainnya di muka bumi, terutama manakala tinjauan difokuskan kepada dua abad pertama hijriyah.

Kota Madinah memang dapat dilihat banyak spesifikasi atau keistimewaannya, antara lain :

- 1) Merupakan kota tujuan hijrah Nabi SAW dan para shahabat beliau.
- 2) Kota tempat berdirinya negara Islam.
- 3) Kota tempat turunnya wahyu (surat-surat Madaniyyah).
- 4) Masyarakatnya menjadi saksi turunya wahyu.
- 5) Sebagian masyarakatnya adalah “penyebab” turunnya sebagian wahyu.
- 6) Penduduknya dikenal sebagai masyarakat yang taat mengamalkan wahyu.
- 7) Sesudah Nabi saw wafat, tiga kekhalifahan sesudah beliau berpusat di Madinah, yaitu kekhalifahan Abu Bakar, Umar dan Utsman bin ‘Affan.
- 8) Penduduk Madinah sangat kokoh berpegang dengan sunnah Nabi; dimulai dari generasi Shahabat, Tabi’un dan Atba’ Tabi’un.
- 9) Praktek hukum yang diamalkan oleh penduduk Madinah jauh lebih baik, dalam arti lebih dapat diyakini sesuai sunnah

²⁹⁸Muhammad khudhariy Bik, *Tarikh Tasyri’ al-Islami*, (Beirut: Dar Ihya’ Turats al-Islamiy, 1403 H), h. 246

dibanding praktek penduduk di daerah lain termasuk sesama di daerah Hijaz.

- 10) Bila selama periode Makkah, aturan Islam, baik berupa ayat al-Qur'an maupun berupa sunnah Nabi SAW masih menyangkut masalah 'Aqidah, maka pada periode Madinah, aturan Islam sudah berupa tatanan dan tuntunan di bidang hukum, jadi dengan demikian, praktek hukum penduduk Madinah tentu dengan sendirinya jauh lebih baik dibanding praktek hukum yang diamalkan oleh penduduk Makkah.

Bagi Imam Malik, amal penduduk Madinah merupakan perwujudan atau kristalisasi dan pengejawantahan dari sunnah Rasulullah SAW. Oleh karena posisi yang demikian, maka bagi Imam Malik amal penduduk madinah setara dengan hadis *mutawatir*,²⁹⁹ atau setidaknya hadis masyhur.³⁰⁰ Karena itu posisi amal penduduk Madinah lebih tinggi daripada hadis Ahad.³⁰¹ Apalagi bila kandungan hadis Ahad tersebut jelas-jelas bertentangan atau minimal tidak sejalan dengan salah satu ayat al-Qur'an atau dengan hadis Mutawatir, termasuk dengan amal penduduk Madinah, maka hadis Ahad itu harus ditinggalkan, bahkan tidak dapat diyakini bila itu benar-benar berasal dari Nabi. Sebab yang Mutawatir sebagai riwayat orang banyak dan telah diamalkan dari generasi shahabat hingga generasi *atba' tabi'in* tentu lebih meyakinkan dan lebih kuat untuk diperpegangi dibandingkan dengan hadis yang diriwayatkan oleh perorangan dan tidak menjadi amalan masyarakat luas di Madinah.³⁰²

Dari apa yang dikemukakan di atas, jelas terlihat bahwa bagi Imam Malik, amal penduduk Madinah itu adalah:

²⁹⁹ Hadits mutawatir adalah hadits yang diterima secara inderawi dan diriwayatkan oleh sekelompok orang yang mustahil menurut akal sehat mereka akan sepakat untuk berdusta. (lihat Ajjaj al-Khatib: *Ushul al-Hadits, 'Ulumuh wa Mushthalahuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), h. 36

³⁰⁰ Hadis masyhur adalah hadits yang diterima dan disampaikan oleh orang banyak sehingga populer (masyhur) walaupun jumlahnya tidak sebanyak jumlah periwayat hadis mutawatir. Masyhur bermaam-macam bentuknya, ada masyhur di kalangan ulama tertentu, di kalangan penduduk tertentu, atau masa tertentu.

³⁰¹ Hadits Ahad adalah hadits yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang saja: ada yang shahih, hasan dan dha'if (*Ibid*, h. 38

³⁰²³⁰² Yasin Dutton, *Malik's Use of the Qur'an in the Muwatha'*, terj. oleh Dedi Junaedi, dengan judul: *Sunnah, Hadits dan Amal Penduduk Madinah*, (Jakarta: Akademika Presindo, 1996), h. 11

- 1) Merupakan pengejawantahan dari sunnah Nabi SAW.
- 2) Posisinya setara dengan hadis Mutawatir, karena menjadi amalan yang luas.
- 3) Bila berbenturan antara amal penduduk Madinah dengan hadis Ahad, maka hadis Ahad harus ditinggalkan dan amalan penduduk Madinah yang harus diperpegangi sebagai hujjah.

Beberapa ulama kelihatannya tidak sepaham dengan Imam Malik dalam memposisikan amalan penduduk Madinah yang setara dengan hadis Mutawatir. Di antara mereka adalah dua orang murid Imam Malik, yaitu Imam al-Syafi'i dan al-Laits ibn Sa'ad.

Alasan kenapa Imam Malik sangat kukuh untuk menjadikan '*amal ahl al-Madinah* sebagai salah satu *hujjah*/ sumber hukum Islam, kelihatannya didasarkan kepada kondisi sosial masyarakat Madinah pada saat itu. Hal ini tergambar dari isi surat yang dikirimkan oleh Imam Malik kepada salah seorang muridnya al-Laits ibn Sa'ad (w. 175 H).

Madinah al-Munawwarah adalah tanah tempat hijrah Rasul saw, Madinah juga basis bagi *Daulah Islamiyah*, di Madinah al-Qur'an diturunkan, di Madinah yang halal diharamkan dan yang haram diharamkan oleh Nabi saw, Rasulullah saw berada di tengah-tengah penduduk Madinah yang menyaksikan turunnya wahyu, apa yang diwajibkan oleh Rasul saw mereka taati, apa yang disunnahkan Rasul saw mereka ikuti. Setelah wafatnya Rasul saw, para sahabat beliau mengambil peran sebagai pengganti beliau, dan mereka adalah manusia yang paling ditiru amalannya oleh ummat (*tabi'in*). Semua wahyu yang diturunkan kepada mereka, mereka terapkan. Apa yang tidak diketahui oleh ummat (*tabi'in*) mereka tanyakan kepada para sahabat, lalu mana yang terkuat, itulah yang mereka amalkan. Para *tabi'in* sebagai generasi pengganti sahabat benar-benar melalui dan memperpegangi *manhaj* yang telah diwariskan oleh para sahabat, yang kemudian diwariskan pula kepada generasi *atba' tabi'in* hingga ke masa kita sekarang ini.³⁰³

³⁰³Iyadh ibn Musa ibn 'Iyadh al-Yashibi, *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik li Ma'rifah Madzhab Malik*, (Beirut: Maktabah al-Hayah, juz I, t.t.), h. 64

Ada beberapa praktek penduduk Madinah yang sudah merata menjadi pengetahuan dan amalan penduduk Madinah keseluruhan, sehingga Imam Malik memosisikannya sama seperti *ijma'* penduduk Madinah, di antaranya adalah:

- 1) Menggunakan *sha'* dan *mudd* sebagai alat untuk menakar benda zakat seperti gandum, kurma dan lain-lain.
- 2) Panggilan azan yang dua kali pada waktu subuh.
- 3) Membaca al-Fatihah dalam salat tanpa menjaharkan *basmalah*.
- 4) Tidak memungut zakat dari hasil pertanian berupa sayur-sayuran, dengan alasan tidak pernah jumlahnya mencapai angka *nishab*, yaitu lima *wasaq* (lebih kurang 629 kg).
- 5) Kebolehan menjama' dan mengqashar salat bagi tentara yang akan pergi berperang.

Malik memandang bahwa hal-hal tersebut memang sudah menjadi tradisi lokal penduduk Madinah yang diamalkan secara turun temurun semenjak zaman Nabi saw hingga sampai era Imam Malik.³⁰⁴ Lebih jauh menurut pandangan Imam Malik bahwa semua contoh amal tersebut di atas sudah menempati posisi *ijma'* lokal penduduk Madinah, dan tidak seorangpun yang diketahui mengingkarinya.

Bila dilihat dari lamanya tradisi tersebut berlangsung secara merata di kalangan penduduk Madinah, dapat pula dikatakan bahwa derajatnya sudah sampai ke tingkat mutawatir, karena persyaratan mutawatir itu sudah terpenuhi.

Dalam menggambarkan setiap perbuatan yang landasannya adalah amalan penduduk Madinah, maka istilah yang digunakan Imam Malaik dalam kitabnya *Al-Muwaththa'* adalah sbb:

- 1) *As-Sunnatu 'Indana* (sudah menjadi tradisi di kalangan kami)
- 2) *As-Sunnatu al-Lati la Ikhtilaafa fiha 'Indana* (sudah menjadi tradisi yang tidak ada lagi perselisihan di kalangan kami)
- 3) *Al- Amru 'Indana* (sudah menjadi praktek di kalangan kami)

³⁰⁴Imam Malik, *al-Muwaththa'*, juz II, *Op.Cit.*, h. 47-50

4) *Al-Amru al-Mujtama' 'alaih 'Indana* (sudah menjadi praktek yang disepakati dalam masyarakat kami).³⁰⁵

Imam Malik percaya bahwa aturan adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketentuan, walaupun ia memandang adat atau *'amal* ahl al-Madinah sebagai variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya, merupakan bukti lain dari kuatnya pengaruh kultur setempat tidak pernah dikesampingkan oleh para juris muslim dalam usahanya untuk membangun hukum. Bagi Malik "*amal ahli madinah* ini lebih kuat dari hadis Ahad (transmisi tunggal). "*Al-'amal atsbat min al-hadis*", katanya. Pendirian Malik yang menghargai tradisi lokal Madinah tersebut terus dipertahankan meski banyak ulama yang menentangnya dan meski harus berhadapan dengan rezim yang berkuasa. Pada suatu saat, Khalifah Abbasiyah Abu Jakfar al-Manshur, memintanya agar kitab *Muwattha'* yang menghimpun hadis-hadis Nabi karyanya dijadikan sumber hukum positif yang akan diberlakukan diseluruh wilayah Islam. Imam Malik menolak, katanya: "Anda tahu bahwa diberbagai wilayah negeri ini telah berkembang berbagi tradisi hukum sesuai dengan tuntutan kemaslahatan setempat. Biarkan masyarakat memilih sendiri panutannya. Saya kira tidak ada alasan untuk menyeragamkannya. Tidak ada seorangpun yang berhak secara eksklusif mengklaim kebenaran atas nama Tuhan".

Bentuk final kitab *al-Muwatta'* merupakan hasil dari pengumpulan dan penyebaran imam Malik terhadap pengetahuan tradisi Madinah selama masa hidupnya, dan kitab ini merupakan hasil dari penyaringannya. Dalam kitab ini, imam Malik memenuhi paragraf-paragraf dengan ijtihadnya sendiri walaupun ia tidak henti-hentinya menyeruhkan "praktek yang dilakukan kaum muslim di Madinah." Karya imam Malik ini tentunya berorientasi pada pengukuhan tradisi, yaitu kumpulan dari prinsip-prinsip, arahanarahan dan preseden yang telah disepakati yang mapan sebagai tradisi Madinah.³⁰⁶

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwatta' dan Praktek Madinah*, alih Bahasa: M. Mansur, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 45

Pengukuhan tradisi dalam ajaran usul fikih bukanlah hal yang baru karena ditemukan prinsip *al-'adah muhakkamah* sebagai legitimasi kebolehan menerima tradisi setempat sepanjang tidak bertentangan dengan sumber hukum al-Qur'an dan sunnah Nabi yang terpercaya. Beruntungnya, tradisi Madinah sebagaimana besar, untuk tidak mengatakan keseluruhan, merupakan kepanjangan dari tradisi yang hidup pada masa Nabi. Dengan kata lain, tradisi masyarakat Madinah yang dipegang sebagai sumber hukum sangat berdekatan dengan sunnah yang hidup pada masa Nabi.

Imam Malik dalam *Muwatta'*-nya sering mengutip Hadis dan pendapat-pendapat hukum dari sumber-sumber, menunjukkan penghargaiannya yang tinggi terhadap mereka sebagai representasi dan rujukan bagi tradisi pengetahuan Madinah serta kepercayaannya yang tinggi terhadap tradisi tersebut. Beberapa informasi menunjukan bahwa imam Malik bergantung pada konsensus ahli Madinah yang terefleksikan dalam isnad yang terdapat dalam kitab *Muwatta'*. Alasan yang logis mengapa imam Malik bersikukuh bersandar pada tradisi Madinah adalah peran penting Madinah dalam sejarah pedaban Islam. Diantara peran penting Madinah dapat dicatat: *pertama*, karena ia memiliki ulama, dan *kedua*, karena ia memiliki keterkaitan-keterkaitan historis dengan Nabi dan para sahabat, khususnya *khalifah ar-rasyidun*. Namun, sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya, pengaruh sosial dan politik tetap dipertimbangkan sebagai pengaruh yang potensial membentuk keyakinan dalam penetapan sumber hukum Islam berupa *'amal ahl al-Madīnah*.

Menurut Ahmad Amin,³⁰⁷ keyakinan imam Malik untuk memegang hadis dan berdalil dengan tindakan-tindakan *ahl al-Madīnah* merupakan keistimewaan bila dibandingkan dengan tradisi Abu Hanifah. Untuk melihat keistimewaan ini harus ada perbandingan dalam bidang hukum tentang keputusan imam Malik dan imam Abu Hanifah. Contohnya adalah imam Abu Hanifah membolehkan salat dimulai dengan takbir dalam bahasa Persi, sebagai ganti *Allahu Akbar* dalam bahasa Arab, walaupun orang yang

³⁰⁷Ahmad Amin, *Fadjar Islam: Mengupas Perkembangan Pemikiran di Kalangan Umat Islam Sejak Masa Nabi S.A.W. Sampai Akhir Masa Umawiy* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), h. 321-322

melakukan tersebut fasih dalam berbahasa Arab. Pendapat Abu Hanifah ini tidak disetujui imam Malik dan imam asy-Syafi'i.³⁰⁸

Dalam kasus lain tentang puasa enam hari di bulan syawal, imam Malik keberatan untuk menetapkan hukum sunnah pada pelaksanaannya. Beliau cenderung memakruhkan melaksanakan puasa ini. Az-Zarqāni menjelaskan bahwa salah satu keberatan Imam Malik adalah karena Imam Malik tidak pernah melihat seorangpun dari ahli ilmu dan fiqh di Madinah pada masanya yang melakukan puasa ini.³⁰⁹

Dari sini, kita sudah mendapat gambaran bahwa lingkungan sosial sangat mempengaruhi keputusan hukum Islam, bahkan dalam persoalan ibadah yang cenderung sensitif. Pengaruh lingkungan dalam menetapkan suatu hukum akan terjadi jika suatu nash masih diperselisihkan, sedangkan bila suatu nash tidak diperselisihkan maka keadaan sekelilingnya tidak boleh mempengaruhi pembentukan hukum. Dalam hal ini Amin menunjukkan contoh pendapat imam Abu Hanifah bahwa nasab (famili) dalam perkawinan dianggap sekufu", dan oleh karena itu menurut Abu Hanifah semua suku Quraisy sekufu" dan tidak semua bangsa Arab sekufu (setara) dengan suku Quraisy. Seorang *Mawali* (bukan Arab asli) tidak sekufu" dengan orang Arab, dan imam Malik mengatakan bahwa sekufu" itu tidak ada kecuali dalam keyakinan. Ia mengutip hadis Rasulullah bahwa manusia itu seperti gigi sisir; tidak ada kelebihan seorang Arab atas orang asing, keutamaan itu hanya pada ketakwaan.

Sebelum perumusan konsep sunnah dilakukan oleh imam asy-Syafi'i,³¹⁰ sunnah dipahami sebagai sebuah konsep perilaku –baik

³⁰⁸Dalam penjelasan lain dikatakan bahwa imam Abu Hanifah berpendapat bahwa lafaz takbir "*Allahu Akbar*" boleh diganti dengan lafaz lain yang semakna dengan lafaz tersebut. Penjelasan lebih rinci dapat dilihat dalam: Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid: Analisa Fikih Para Mujtahid*, alih bahasa: Imam Ghazali Sa'id dan Achmad Zaidun (Jakarta: Pustaka Amani, 1989), juz I: 270. Lihat kitab *Bada'ius Shana'i fi Tartibis Syara'i*, juz II, kitab fikih mazhab Hanafi.

³⁰⁹Muhammad az-Zarqāni, *Syarh az-Zarqāni 'Alā Muwaḥḥa' al-Imām Mālik* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1411 H/1990 M), II: 270-271; Muhammad bin Ismā'īl al-Kahlānī aṣ-Ṣan,ānī, *Subul as-Salām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), II:167

³¹⁰Perumusan konsep sunnah oleh imam asy-Syafi'i merupakan salah bentuk sintesa antara dua aliran besar yang berkembang pada masanya. "*The great synthesis*" ini telah melahirkan dua persoalan penting dalam perkembangan teori hukum Islam, yaitu munculnya teori-teori hukum dan artikulasi teori hukum yang fundamental, dan munculnya formasi doktrin Mazhab. Hallaq, *The Origins and Evolution...*, h. 122

yang diterapkan kepada aksi fisik maupun kepada aksi-aksi mental. Atau juga sebuah hukum tingkah laku, baik yang terjadi sekali saja maupun yang terjadi berulang-ulang kali.²⁸ Sunnah di sini dibedakan dengan hadis. Karena hadis (secara harfiah berarti ceritera, penuturan, dan laporan) dipahami sebagai sebuah narasi yang berisi dan bertujuan memberikan informasi tentang apa yang dikatakan Nabi, dilakukan, disetujui, dan juga informasi tentang shahabat terutama shahabat senior.

Berdasarkan bukti-bukti sejarah, kata sunnah yang artinya “tradisi atau kebiasaan yang berlangsung secara lisan dan turun temurun”, telah ada pada masyarakat Arab pra-Islam. Sunnah tersebut mengandung banyak hal antara lain berupa kebiasaan praktis sehari-hari, prosedur atau transaksi tertentu, perbuatan dan aturan-aturan tertentu yang mengikat seluruh anggota masyarakat.³¹¹ Hanya saja ketika telah terjadi sistemisasi sumber hukum Islam, sunnah dipahami sebagai segala sesuatu dari Rasulullah dalam kapasitas sebagai pembentuk syari“at selain al-Qur“an berupa perkataan, perbuatan, dan ketetapan atau apapun yang layak menjadi dalil bagi hukum syar“i.³¹²

Dengan demikian, sunnah dalam pengertian yang paling dasar berarti sesuatu yang telah diterima dan metradisi di kalangan masyarakat atau juga merupakan pandangan hidup dan sesuatu yang telah dan sedang diikuti oleh masyarakat tertentu.

Pemahaman terhadap sunnah di atas, dalam pengertian dasar, akan menunjukkan bahwa begitu besarnya pengaruh sosial dalam membentuk suatu tradisi yang dalam perkembangan selanjutnya dapat menjadi sumber hukum. Dengan demikian, jika dikaitkan dengan teori sosiologi hukum bahwa perubahan sosial dapat mempengaruhi hukum, maka ada kemungkinan besar untuk memahami bahwa ada pergeseran dalam batas-batas tertentu antara ketentuan hukum Islam yang ada, bahkan sumber hukum

³¹¹ Akh. Minhaji, “Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minorotas Non-Muslim,” dalam Amin Abdullah, dkk. (ed.), *Antologi studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000, h. 337; Judith Romney Wegner, “Islamic and Talmudic jurisprudence: the Four Roots of Islamic Law ang Their Talmudic Counterparts”, dalam *The American Journal of Legal History*, vol. XXVI (1982), h. 34

³¹² Muhammad 'Aja al-Khatibi, *Ushul al-Hadits 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 19

Islam. Pergeseran yang dimaksud bukan dalam pengertian peralihan tetapi dimkanai perluasan. Sehingga dalam banyak hal kita dapat melihat, dalam pembahasan ini, bagaimana imam Malik bin Anas mencoba untuk mempertahankan tradisi ahli Madinah (*'amal ahl al-Madīnah*) sebagai sumber hukum, sekalipun mendapat kritik yang tajam dari ulama-ulama lain semisal imam al-Laits bin Sa'ad al-Misri.

E. Pengaruh kitab *al-Muwattha'*

Kitab *al-Muwattha'* memiliki pengaruh luas terhadap berbagai kalangan, ulama, pemerintaah, dan masyarakat umum. Pengaruh tersebut berkembang lebih luas lagi terutama di kalangan ulama hadis ketika itu. Khalifah Ja'far al-Manshur atas gagasan Muhammad al-Muqaffa, atau Ibn al-Muqaffa', pernah meminta Malik untuk menjadikan karyanya kitab *al-Muwattha'* sebagai model acuan utama dalam menyusun undang -undang di Madinah dengan tujuan agar hukum Islam yang berlaku di dunia Islam seragam. Ide ini muncul setelah Ibnul Muqaffa' melihat ada banyak pertentangan masyarakat atau *khilafiyah* dalam melihat dan memahami hukum Islam khususnya.³¹³

Pemberian nama kitab tersebut dengan *al-Muwattha'*, sebagaimana disinggung sebelumnya, adalah dari imam Malik sendiri. Nama kitab tersebut kemudian turut berpengaruh dan populer di masa belakangan. Hal ini dapat diketahui dari latar belakang tentang mengapa kitab tersebut kemudian dinamakan *al-Muwattha'* dan diketahui dari berbagai pujian yang muncul belakangan.

Sebagaimana telah ditulis dalam pembahasan sebelumnya, setidaknya ada tiga pendapat tentang latar belakang penamaan kitab tersebut. Pertama, kesepakatan ulama Madinah. Imam Malik pernah menyodorkan karyanya ini di hadapan tujuh puluh ulama fikih terkenal di Madinah dan mereka ternyata sepakat menerimanya. Ulama yang ilmuwan terkenal bernama Jalaluddin as-Suyuti pernah menyatakan bahwa “Imam Malik berkata, saya mengajukan kitab ini kepada tujuh puluh ahli fikih dan ahli hadis di kota Madinah. Mereka semua ternyata setuju (*tawathu'*) atas kitab tersebut, maka aku

³¹³M. Alfatih Suryadilaga, h. 14

namakan kitab tersebut sebagai *al-Muwaththa'*.³¹⁴ Pandangan lain menyebutkan bahwa alasannya karena kemudahan dijadikan rujukan. Pendapat ini menyatakan kitab tersebut dinamakan *al-Muwaththa* karena kitab tersebut memudahkan khalayak umat Islam dalam memilih dan menjadi pegangan hidup dalam beraktivitas dan beragama. *Ketiga*, ada pendapat yang menyatakan penamaan *al-Muwaththa'* disebabkan kitab tersebut merupakan perbaikan terhadap kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama sebelumnya, baik dalam pemahaman al-Qur'an, sunnah, hadis, dan lain-lainnya.

Proses panjang penamaan kitab tersebut dengan nama *Al-Muwaththa'* merupakan gambaran karya tulis imam Malik tersebut telah dikenal luas pada masa awal. Popularitas tersebut makin luas karena banyak dipakai dalam masyarakat dan digunakan oleh para ahli hukum karena model penyajiannya yang mudah dipahami.

Nael J. Colson menyatakan bahwa *kitab al-Muwaththa'* karya Imam Malik memberi tempat yang dominan kepada pandangan dan tradisi *ra'y ahlul Madinah*.³¹⁵ Hadis-hadis dalam *Kitab al-Muwaththa* tersebut diriwayatkan melalui jalur *rawi* dari penduduk Madinah. Jika usia kitab *Al-Muwaththa'* dibandingkan dengan kitab-kitab hadis yang lain maka jelas *al-Muwaththa'* adalah kitab yang paling tua, misalnya *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim*. Ini membuktikan bahwa pengaruh *al-Muwaththa'* bukan hanya populer di kalangan ulama hadis yang ada di Madinah, tetapi juga menjangkau para pakar hadis di berbagai dunia Islam, apalagi *al-Muwaththa'*, sebagaimana dinyatakan sebelumnya, adalah kitab hadis tertua. Sebagai kitab hadis tertua, maka wajar jika banyak ulama generasi sesudahnya yang menjadikannya sebagai rujukan.

Pengaruh luas *al-Muwaththa'* terhadap ulama mujtahid dan ahli hadis bisa dilihat dari tanggapan mereka terhadap kitab tersebut. Banyak contoh dapat dikemukakan, misalnya imam al-Syafii menyatakan bahwa “di dunia ini, tidak ada lagi kitab setelah

³¹⁴ Demikian yang dikemukakan al-Suyuti sebagaimana ditulis oleh Muhammad Muhammad Abū Zahwu, *al-Hadīṣ wa al-Muhaddiṣ, n* (Kairo: Maktabah al-Salafiyah, t.th), h. 246

³¹⁵ Nael J. Colson, *The History of Islamic Law*, diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan judul *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (Cet.I; Jakarta: Pustaka Progressindo, 1987), h. 53

al-Quran yang lebih sahih daripada *al-Muwaththa'*. Ulama bernama al-Hafiz al-Muglaty al-Hanafi menyatakan “buah karya Malik adalah kitab sahih yang pertama”. Syah Waliyullah al-Dahlawi, seorang ulama besar pembaru Islam dari India, menyatakan *al-Muwaththa'* adalah kitab yang paling sahih, masyhur dan paling terdahulu pengumpulannya.³¹⁶ Ulama besar seperti Sufyan ibn Uyainah dan Jalaluddin al-Suyuti mengatakan bahwa seluruh hadis yang diriwayatkan oleh Malik adalah *sahih* karena diriwayatkan oleh orang yang terpercaya.³¹⁷

Berbagai pengakuan atau rekognisi dari para ulama, ilmuan, dan berbagai ahli hadis di atas, menunjukkan bahwa *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik tersebut memiliki pengaruh luas, baik pada masa beliau masih hidup maupun setelah wafatnya. Kitab tersebut menyebar ke berbagai wilayah dunia Islam, di negeri-negeri Maghribi seperti Maroko, Tunisia, Andalusia (di masa klasik), India, Afghanistan, dan ke berbagai negara di benua Eropa.

³¹⁶M. Alfatih Suryadilaga, h. 17

³¹⁷Jalāl al-Dīn al-Suyūṭiy, *Tanwīr al-Hawālik, Syarh al-Muwaththa'*, juz I (Bairūt: Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th), h. 9

BAB V

Pengembangan Syari'at Humanis, Nasionalis Dan Kultural

A. Pembaruan Hukum Islam Berbasis Budaya.

Substansi pemikiran Malik tentang *'amal ahlul madinah* adalah pengakuan beliau terhadap budaya sebagai salah satu pembentuk ajaran agama, khususnya sebagai sumber yang dirujuk dalam pembentukan hukum Islam dan sebagai elemen dari Islam itu sendiri. Dengan epistemologi ini maka hukum Islam akan tumbuh dinamis sejalan dengan dinamika budaya di daerah tempat berkembangnya hukum Islam tersebut.

Hukum Islam harus selalu diperbarui agar selalu relevan dan mampu menjawab persoalan di setiap waktu dan tempat. Dengan pembaruan tersebut pula maka hukum Islam dapat berperan positif dalam pembangunan peradaban bangsa. Untuk bisa menghasilkan teologi keagamaan yang responsif dan progresif dalam pembangunan budaya bangsa maka hukum Islam harus dibangun di atas kerangka budaya pula.

Pengertian kebudayaan secara umum adalah seluruh totalitas dari pikiran, karya dan hasil karya manusia yang tidak berakar dari nalurinya.³¹⁸ Pengembangan ilmu-ilmu keagamaan dengan memakai kerangka budaya harus komprehensif. Pembaruan dan pengembangan hukum Islam berbasis budaya ini merupakan implementasi perintah al-Qur'an, misalnya dalam surat al-Jatsiyah ayat 18 yang memerintahkan agar mengikuti metode (*manhaj*)

³¹⁸Koencaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 2002) h. 1.

syariat. Muhammad Abduh dalam menulis tafsir al Al Manar selalu menggunakan pendekatan budaya sehingga tafsirnya banyak dikaji sejalan dengan perkembangan kekinian.

Pengakuan budaya atau tradisi lokal sebagai bagian dari sunnah yang menjadi sumber hukum Islam merupakan penegasan bahwa hukum Islam harus berwawasan dan berkarakter budaya lokal. Hukum Islam akan berkembang, dinamis, dan responsif – progresif, jika selalu memperhatikan dan mengikuti budaya. Hal inilah yang menyebabkan hukum Islam mengalami kemajuan pesat dan muncul banyak ulama mujtahid pada abad-abad I hingga III Hijriyah. Aliran-aliran hukum Islam yang berkembang saat itu bercorak kedaerahan atau mazhab geografis. Pembentukan berbagai aliran hukum atau fikih tersebut sangat dipengaruhi budaya lokal yang menjadi temat hidup suatu mazhab. Oleh karena itu ada mazhab Iraq, mazhab Hijaz, dan sebagainya.

Dalam konteks keindonesiaan, pembentukan hukum Islam harus memperhatikan realita masyarakat Indonesia yang beragam. Inilah yang mendorong keharusan lahir fikih pluralias atau fikih keragaman atau kebhinekaan. Indonesia yang majemuk membutuhkan kehadiran pemikiran, gagasan, ide dan model hukum Islam yang juga beragam. Kemunculan Islam Nusantara, Fikih Nusantara, Islam berkemajuan, dan beragam model pemahaman keislaman yang bercorak lokal lainnya, merupakan jawaban atas gagasan tersebut.

Hukum Islam yang bercorak kedaerahan atau lokalitas ini bisa beragam bentuk dan aturan-aturan hukumnya. Keragaman hukum Islam sebagai akibat keragaman budaya inilah kunci dinamika dan perkembangan hukum Islam masa klasik. Berbagai budaya masyarakat yang berbeda dijadikan sebagai panduan dalam menyusun fikih yang juga tidak sama antara daerah atau negara. Hukum Islam di Indonesia tidak harus selalu sama dengan hukum Islam di Timur Tengah atau wilayah dunia lainnya. Hukum perkawinan dan keperdataan, hukum jinayah atau pidana, demikian juga hukum ekonomi dan tata negara, bisa berbeda-beda. Semua perbedaan dalam metodologi dan produk hukumnya, atau keragaman dalam *ushul* dan fikih adalah wajar dan tidak harus

diseragamkan dalam satu bentuk. Keragaman daerah dan perbedaan budaya bisa menyebabkan perbedaan rumusan hukum.

Atas dasar pemikiran di atas, maka imam Malik pernah menolak ketika diminta untuk memberlakukan kitab *al-Muwattha'* karyanya sebagai kitab rujukan dan menjadi buku undang-undang yang berlaku di seluruh dunia Islam saat itu. Malik mengatakan bahwa para sahabat Nabi saw telah menyebar ke berbagai wilayah Islam saat itu. Masing-masing mereka, kata Malik, membawa hadis-hadis Nabi yang berbeda atau sama. Dengan itu maka mereka juga telah mengeluarkan fatwa hukum yang berbeda-beda pula. Walaupun produk fatwa atau ketetapan hukum yang dibuat para sahabat atau tabi'in itu berbeda namun semua dianggap benar. Semua ijthidat harus dihormati dan dianggap benar. Oleh karena itu maka satu ijthidat tidak bisa membatalkan ijthidat lainnya. Pluralitas fatwa para sahabat inilah yang memperkuat keyakinannya bahwa hukum Islam tidak harus satu dan seragam, tetapi harus dinamis, akomodatif, dialektis dan beragam, sesuai dengan perkembangan budaya di wilayah mana hukum Islam itu hidup dan berkembang.

Pemikiran Malik ini merupakan kelanjutan dan pengembangan dari pandangan Umar ibn Khatthab, seorang khalifah jenius dari *Khulafa' Rasyidin* yang empat. Oleh karena itu banyak ilmuwan yang menyebut Malik adalah penerus atau pengembang lebih jauh dari mazhab Umar. 'Umar sering mengambil kebijakan dalam pemerintahan yang jauh berwawasan ke depan dan sering mempertimbangkan faktor budaya. Dengan pandangan demikian maka Umar pun sering juga berbeda pendapat, bahkan secara sengit, dengan sahabat nabi lainnya. Sikap 'Umar inilah yang diikuti oleh Malik yang memandang wahyu (*al-Qur'an*) dan *ra'yu* (akal) sama pentingnya sebagai dasar dan sumber dalam penetapan hukum Islam. Pola pemikiran 'Umar telah dielaborasi dan diimplementasikan oleh Malik secara mendalam dalam pandangan keagamannya sehingga memunculkan aliran fikih yang berwawasan tradisi.

Epistemologi yang menekankan pendekatan realitas empiris dari kehidupan sosial budaya kemasyarakatan mengindikasikan bahwa Malik sejalan atau mendukung teori "*al-'ibrah bikhusus al-*

sabab la bi'umum al-lafzh" dalam memahami teks-teks keagamaan, terutama dalam penafsiran al-Qur'an. Epistemologi bayani yang tekstual dan terikat kuat dengan masa lalu tentu tidak mendapat tempat signifikan dalam pola empiris ini.

Berpijak pada prinsip syariat fleksibel yang dibuat oleh imam Malik tersebut maka ahli usul fikih masa belakangan lalu merumuskan kaidah-kaidah fikih terkait dengan dinamika hukum Islam tersebut. Beberapa kaidah tersebut antara lain mengatakan :

تغيير الاحكام بتغيير الازمنة والامكنة والاحوال³¹⁹

"Perubahan hukum-hukum terjadi dengan sebab perubahan waktu, tempat dan keadaan".

Sebelum kaidah tentang dinamika hukum Islam di atas mendapat pijakan kuat, jauh sebelumnya para ulama telah membuat teori-teori tentang relasi nas-nas keagamaan dengan budaya. Abu Yusuf, seorang ulama besar dan murid dari Abu Hanifah menegaskan pandangan brilliant-nya, bahwa "nas-nas yang membawa aturan hukum berdasarkan tradisi budaya atau *'urf*, dan *urf* tersebut lalu mengalami perubahan, maka hukum dalam nash itu juga harus berubah.³²⁰

Dinamika hukum Islam juga berlandaskan kaidah dalam teori *'illat* atau hukum kausa, "Hukum itu berlaku sesuai dengan ada atau tidak adanya *'illat* hukum".³²¹ Faktor budaya juga bisa termasuk dalam kategori *'illat*, sehingga perubahan dan perbedaan budaya bisa menjadi dasar untuk perubahan dan perbedaan dalam penetapan hukum Islam.

Seorang ulama terkenal dari mazhab Syafi'i bernama 'Izzuddin Abdissalam lalu menuliskan relasi agama dengan budaya secara baik

³¹⁹ Lihat Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwāqī'īn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995) juz III, cet ke 2, h. 35.

³²⁰ M. Noor Harisuddin, *Fiqh Nusantara; Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Compass, 2019) h. 41

³²¹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indunisiy, 1975) h. 127

dan tepat.³²² Nama lengkap ulama yang lahir pada tahun 577 H dan wafat 660 H ini adalah Abdul Aziz bin Abu al-Qâsim bin Hasan bin Muhammad bin Muhazzab al-Sulami, al-Maghribiy, al-Dimasyqiy, al-Mishriy, asy-Syâfi'iy. Ulama terkenal kelahiran Damaskus ini dikenal sebagai salah seorang ulama yang sangat alim dalam berbagai keilmuan, terutama ilmu fiqh. Konsepnya tentang masalah banyak dijadikan rujukan dan kajian hingga saat ini.

Teori kategori *bid'ah* yang dikemukakan oleh 'Izzuddin menunjukkan bahwa konsepnya tentang *bid'ah* adalah kajian yang secara luas, mendalam dan fleksibel. *Bid'ah* tidak dipahami hitam putih sebagai hal yang terlarang dan menyesatkan (*bid'ah sayyi'ah*), tetapi banyak macam-macam *bid'ah* yang justru baik dilakukan (*bid'ah hasanah*) bahkan ada *bid'ah* yang harus dan wajib dilakukan sebagai respon terhadap perkembangan manusia. Faktor budaya menjadi fokus perhatian 'Izzuddin sebagai bagian dari kajian fleksibilitas *bid'ah*. Substansi teori ini adalah menjadikan tradisi budaya sebagai bagian dari *bid'ah hasanah* yang layak untuk dikembangkan.

Dengan pengakuan fakta empiris atau realitas masyarakat sebagai epistemologi hukum Islam maka Malik termasuk ulama yang sedikit di bidang tersebut. Epistemologi induktif Malik ini mengakui bahwa hal-hal spesifik atau kasus-kasus tertentu yang memiliki pola kesamaan sebagai sumber kebenaran, dalam hal ini adalah sumber hukum Islam. Pandangannya tentang '*amal madinah* sebagai rujukan setelah al-Qur'an dan sunnah nabi meletakkan Malik sebagai ulama empiris.

Pada masa belakangan, teori Malik ini dikembangkan dengan lebih konseptual oleh ulama besar mazhab Maliki di kota Granada bernama asy Syatibi lewat teori *istiqra'i* hukum Islam dalam kitab *al-Muwafaqat fi Usul asy Syari'ah*. Sikap dinamis dan selalu mengikuti

³²²Dalam sejarah, 'Izzuddin dikenal sebagai ulama besar yang bijaksana dan sangat disegani oleh penguasa dan rakyat. Beliau suatu saat pernah ditanya, apakah hukumnya budak diangkat jadi sultan dan pejabat tinggi. Beliau jawab tidak sah. Ketika raja dari Dinasti Mamluk (dinasti dari budak) bertanya bagaimana jalan keluarnya, maka beliau meminta agar sultan dan para pejabat tinggi dari Mamluk menyerahkan harta kekayaannya kepada baitul mal sebagai penebusan diri. Setelah mereka membayar itu maka mereka pun dinyatakan sebagai orang merdeka dan sah diangkat sebagai sultan atau pejabat tinggi lainnya. Biografinya dapat dibaca dalam: Tajuddin as-Subki, *Thabaqat asy-Syafi'iyah* (Kairo: ttp, 1964) juz 8, cet. ke-1, h. 212.

perkembangan masyarakat menjadikan pandangan keagamaan Malik banyak dijadikan rujukan dan mazhabnya berkembang luas ke berbagai negara. Mazhab Maliki juga terkenal sebagai aliran fikih yang memiliki banyak ahli hukum yang ahli di bidang *'urf* dan berwawasan tradisi kemasyarakatan. Imam al-Qarafi yang ahli hadis dan fikih termasuk salah satu ulama besar mazhab Maliki yang mengembangkan relasi dialektis antara teks atau nas dengan realitas sosial budaya.

Sikap Malik yang memandang budaya masyarakat (*'amal Madinah*) sebagai bagian dari sunnah dan karena itu bisa dijadikan rujukan hukum adalah sikap yang cerdas dan pandangan jauh ke depan. Jika dikaitkan dengan teori Syahrur yang meletakkan sunnah nabi sebagai bentuk ijtihad nabi yang sejalan dengan relatifitas ruang dan waktu, maka teori Malik tentang *'amal Madinah* dalam kitab *al-Muwattha'* juga memiliki misi yang sama. Sikap pengakuan budaya sebagai rujukan dalam penetapan hukum ini menjadikan mazhab Maliki sebagai aliran hukum Islam yang paling banyak memberi perhatian dan tempat pada adat atau *'urf* sebagai salah satu sumber syari'at. Mazhab Maliki juga melahirkan ulama-ulama terkenal melakukan kajian syari'at dan *'urf* atau adat ini dalam berbagai cabang ilmu hukum Islamnya. Kemunculan kaidah fikih "*al-adah muhakkamah*" artinya adat itu bisa dijadikan hukum diduga kuat juga berasal dari kalangan ulama mazhab Maliki.

Fikih budaya yang digagas Malik menjadikan hukum-hukum dalam mazhab Maliki sebagai hukum yang bernuansa moderat dan akomodatif dengan budaya lokal. Mazhab Maliki juga dikenal memiliki pandangan yang lebih ramah dengan lingkungan dan tradisi, misalnya Malik berpendapat jilatan anjing bukan najis sementara ulama lain menilainya najis. Nuansa akomodatif, luwes dan fleksibel ini menjadi salah satu faktor yang menyebabkan mazhab Maliki yang dibangun imam Malik cepat berkembang secara luas dan banyak dianut oleh umat Islam, terutama di wilayah Tinur Tengah dan benua Afrika.

B. Menegakkan Substansi Syari'at di Indonesia.

'Izzuddin Abdssalam menegaskan bahwa substansi tujuan syari'at adalah mendapat maslahat dan menghilangkan mudarat (*jalbul masalih wa daf'ul mafasid*). Jika digali lebih dalam lagi, maka esensi tujuan syariat hanya satu, yaitu mewujudkan maslahat.³²³ Substansi syari'at dalam pandangan 'Izzuddin ini membuka ruang pemikiran terbuka dalam pengembangan hukum Islam, baik dalam ranah pemikiran teoritis maupun dalam wilayah implementasi aktual. Konsep substansi syari'at ini menegaskan juga bahwa tujuan syari'at bukan untuk Tuhan atau Allah swt,³²⁴ bukan pula untuk syariat dan menjauhi dosa, tetapi hakikatnya untuk kebaikan atau kemaslahatan manusia itu sendiri. Kemaslahatan inilah tujuan pokok (*maqasid*) dan tujuan akhir (*ghayah*) dari syariat. *Maqasid* dan *ghayah* inilah yang harus diwujudkan karena inilah esensi dari syari'at. Substansi dan esensi syari'at ini bersifat tetap, abadi, tidak berubah dan mutlak, kapanpun dan di manapun. Adapun cara, metode, atau teknis mewujudkan esensi dan substansi syari'at tersebut bisa beragam, bermacam-macam, dinamis, berubah dan relatif.

Untuk tujuan kemaslahatan manusia tersebut maka ditetapkan ada syari'at ibadah, syari'at mu'amalah, dan sebagainya. Tujuan ibadah dan mu'amalah adalah tetap (*tsubut*), yaitu untuk kemaslahatan manusia, sedangkan hukum yang mengatur tata cara pelaksanaannya atau teknis mewujudkannya bisa berubah-ubah (*mutaghayyir*). Allah swt hanya memberikan garis besar dan tujuan pokok kehidupan kepada manusia, selanjutnya manusia yang harus menjabarkan dan mengimplementasikannya dalam kehidupan dunia.

Salah satu cara untuk mewujudkan kemaslahatan yang menjadi tujuan pokok syari'at ada dalam kehidupan nyata manusia, yaitu budaya masyarakat atau '*urf*. Oleh karena itu pandangan yang menjadikan budaya masyarakat sebagai norma hukum adalah sama maksudnya dengan memposisikan maslahat sebagai acuan pokok

³²³Izzuddin ibn Abdissalam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalihil Anam* (Beirut: Dr al-Fikr, 1987) juz II, h. 179. Pandangan sejalan dengan 'Izzuddin tentang substansi syari'at juga dikemukakan oleh al-Ghazali dan Asy-Syatibi.

³²⁴Ada beberapa ayat dan hadis yang menegaskan bahwa tujuan dan manfaat ibadah bukan untuk Allah ta'ala kembali untuk kebaikan manusia itu sendiri, misalnya dalam surat al-Hajj ayat 30.

hukum Islam. Konsepsi pemikiran egalitarianisme Islam berkonsekuensi bahwa semua *'urf*,³²⁵ dalam masyarakat dapat dijadikan sumber hukum. Konsep ini menafikan pandangan sebagian kalangan yang membatasi *urf* dari masyarakat Arab saja yang bisa dijadikan sebagai podasi dalam perumusan hukum. Menurut Hasbi ash Shiddiqie, semua *'urf* selama tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam dan dalam batas-batas tertentu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam.

Dalam kajian hukum Islam, bidang ilmu yang membahas tentang cabang atau rincian pelaksanaan dari sebuah aturan besar disebut fikih. Fikih ini adalah hasil dari ijtihad atau upaya penetapan hukum dengan menggunakan metode-metode tertentu. Sebagai hasil pemikiran, maka fikih yang memuat aturan-aturan teknis tersebut harus bersifat dinamis dan bentuknya pasti akan berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya atau antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Sebagai implikasinya maka logis muncul fikih yang beragam, dengan banyak pendapat yang berbeda (*khilafiyah*) antara satu ulama dengan ulama lainnya. Perbedaan ini tidak dapat dihindari, keragaman memang sudah *sunnatullah*, dan selalu muncul di berbagai waktu dan tempat. Nabi saw sendiri mendorong umatnya untuk berijtihad dan berinovasi dalam menjabarkan syari'at menjadi aturan-aturan yang aktual dan relevan dengan zamannya. Aktualisasi yang beragam dan implementasi yang berbeda-beda dapat diterima sepanjang tujuan pokoknya adalah sama, yaitu untuk mewujudkan kebaikan atau kemaslahatan. Atas dasar tujuan yang sama namun dengan metode yang berbeda ini maka di Indonesia muncul Fikih Nusantara dan Fikih Kebinekaan. Kedua model fikih Indonesia tersebut sama-sama menghargai budaya lokal yang beragam sebagai landasan penetapan hukumnya. Akomodasi budaya lokal ini merupakan cara untuk mewujudkan maslahat sebagai nilai tertinggi dalam syari'at. Jadi dalam budaya lokal ada maslahat dan maslahat menjadi prioritas

³²⁵Menurut Hasbi Ash Shiddiqi, *'urf* merupakan adat kebiasaan yang dipandang baik oleh akal dan diterima oleh tabiat manusia yang sejahtera. Lihat, Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*, hlm. 122

utama, walaupun untuk itu terpaksa harus meninggalkan hadis-hadis *ahad*.

Sikap Malik yang lebih mendahulukan tradisi lokal yang sudah mapan sebagai acuan hukum Islam dari pada hadis *ahad* memberi pesan bahwa kebiasaan masyarakat yang membawa maslahat harus lebih didahulukan pengamalannya dari pada teks-teks keagamaan yang normatif. Ini juga memberi petunjuk bahwa pembaruan keagamaan dengan memberantas budaya lokal atau purifikasi adalah tindakan gegabah. Perkembangan syari'at masa awal justru menunjukkan hubungan harmonis antara agama dan budaya.

Model pemahaman historis dan kultural dari Malik di atas tentu sangat relevan dalam pengembangan hukum Islam yang humanis dan syari'at yang berpihak pada kepentingan umum. Pemikiran fikih Malik juga akan mengembangkan tradisi dan menghidupkan masyarakat lokal. Agama dan syari'at yang humanis dan berpijak pada budaya lokal ini bukan lagi sebagai pemutus hubungan keperdataan tapi sebaliknya justru menjadi perekat agar tercipta hubungan yang harmoni dalam kehidupan. Corak epistemologi seperti ini tentu berbeda dengan pola pemikiran umum era klasik. Pada era klasik tersebut, agama memang menjadi standar yang menentukan dalam penetapan hak-hak dalam hubungan antar orang. Hak-hak seseorang sebagai manusia dalam hubungan dengan manusia lainnya ditentukan oleh agama, apa yang boleh dimiliki dan apa yang dilarang untuk diberikan. Doktrin keagamaan yang eksklusif dan didominasi ego sektoral demikian pada umumnya adalah hasil interpretasi dari para tokoh keagamaan atau ulama dan bukan dari wahyu Tuhan. Pemahaman keagamaan yang tidak mencerdaskan mungkin juga adalah hasil "relasi" antara agamawan dengan para penguasa pada zamannya.

Oleh karena itu pemahaman teks-teks keagamaan, seperti teks sunnah yang terdapat dalam hadis, harus dibaca dengan cerdas sesuai dengan perkembangan zaman. Ilmu-ilmu keislaman dibuat dan dikonstruksi oleh para ulama adalah dalam rangka pembacaan cerdas tersebut, seperti ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu kalam, ilmu fikih, usul fikih, ilmu tasawuf, ilmu bahasa, ilmu sastra Arab seperti balaghah, filsafat logika atau ilmu mantiq, bahkan sampai kepada

ilmu-ilmu sosial dan alam. Ulama-ulama besar masa lalu tidak bergantung kepada satu ilmu dalam kajiannya, tetapi selalu menggunakan dua atau beberapa pendekatan keilmuan. Ibnu Sina misalnya adalah ilmuwan muslim yang pakar ilmu tasawuf tetapi juga ahli ilmu kedokteran, Ibnu Rusyd, seorang ulama besar mazhab Maliki di Andalusia, adalah seorang ahli hukum Islam yang juga dokter dan filosof. Karyanya berjudul *Bidayatul Mujtahid fi Nihayatil Muqtasid* selalu dikaji sampai sekarang. Kompetensi interdisipliner juga ditunjukkan oleh imam al-Ghazali dalam berbagai karyanya. Tokoh sentral abad tengah adalah seorang ahli tasawuf yang emnggabungkan filsafat dan ilmu fikih dalam karya-karyanya. Oleh karena itu tidak mengherankan jikaliteratur-literatur yang pernah ditulis oleh al-Ghazali, seperti *Ihya' Ulumuddin*, *al-Mustasfa*, *al-Munqz Minad Dalal*, dan lain-lain, selalu dibuka dan dipelajari hingga sekarang.

Para ilmuwan di atas menunjukkan bahwa mengkaji syariat harus bisa menemukan substansi dan intinya, bukan terpaku pada kuliati harfiyah dan bunyi tekstualnya. Berbagai ilmu-ilmu keislaman merupakan alat pendekatan untuk menemukan hakikat syariat dan ajaran-ajaran keislaman. Seseorang yang menemukan susbstansi syari'at dan fikih maka akan menemukan kebaikan bagi umat manusia, akan terwujud kemaslahatan, seperti kesejahteraan, keadilan, persamaan dan kebebasan. Sebagai contoh, ibadah salat yang dilakukan secara benar dan khusyuk bukan bertujuan untuk menambah kebesaran Allah dan bukan pula untuk mencari pahala guna masuk surga. Hakikat salat adalah mewujudkan kebaikan atau maslahat bagi semua orang. Ketentuan serupa juga berlaku untuk zakat, puasa, dan haji. Dalam bidang ekonomi, tata aturan hukum untuk mewujudkan maslahat ekonomi bisa bermacam-macam dan dinamis. Sebagai contoh adalah hukum paroan atau *muzara'ah* yang dinamis, pada dasarnya adalah boleh namun bisa berubah menjadi haram ketika banyak penipuan. Dalam politik ketatanegaraan, tujuan pokok negara dan pemerintahan adalah mewujudkan kebaikan masyarakat secara adil, sedangkan teknis bentuk pemerintahan untuk mewujudkannya beragam, bisa khilafah, kerajaan (*muluk*), kesultanan (*sultanah*), atau republik (*jumhuriyah*). Bentuk

pemerintahan yang dipilih tidak harus selalu sama dan seragam, tetapi bisa berbeda-beda, tergantung kepada waktu, tempat, keadaan, situasi dan kondisi kehidupan sosial dan budaya, serta pilihan demokratis dari masyarakat itu sendiri.

Dengan pemahaman sunnah nabi secara substantif ini maka ajaran-ajarannya akan selalu dapat menghidupkan kebaikan bagi semua orang, memberikan perlindungan kepada siapa saja tanpa melihat perbedaan, dan akan membawa misi *Islam rahmatan lil 'alamin* kepada semua makhluk dan semua lapangan kehidupan, baik ibadah, ekonomi, sosial, sains teknologi dan politik ketatanegaraan.

Hadis-hadis yang membawa sunnah nabi tentang khilafah sebagai salah satu bentuk sistem ketatanegaraan misalnya dapat dimaknai secara kontekstual, dengan mendalami situasi pada saat hadis itu muncul dan memperhatikan konteks kemoderenan. Kesalahan pemahaman dapat berakibat kerusakan dan konflik dalam kehidupan sosial politik. Hadis tersebut adalah riwayat imam Ahmad dan ulama lainnya seperti berikut ini :

عَنِ النَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَكُونُ النَّبُوءُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَىٰ مِنْهَاجِ النَّبُوءِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاصِمًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَىٰ مِنْهَاجِ نُبُوءَةٍ ثُمَّ سَكَتَ. رواه أحمد

Dari Nu'man bin Basyir, ia berkata bahwa Nabi saw bersabda, "Atas kehendak Allah swt maka akan datang kepada kalian masa kenabian. Kemudian, Allah akan menghapusnya, jika Ia berkehendak menghapusnya. Setelah itu, dengan kehendak Allah maka akan datang masa Kekhilafahan 'ala Minhaaj al-Nubuwwah. Lalu Allah menghapusnya jika Ia berkehendak menghapusnya. Setelah itu, akan datang kepada kalian, masa raja menggigit (raja yang dzalim), dan atas kehendak Allah masa itu akan datang dan lalu Allah

menghapusnya, jika Ia berkehendak menghapusnya. Selanjutnya akan datang masa raja diktator (pemaksa); dan atas kehendak Allah masa itu akan datang; lalu Allah akan menghapusnya jika berkehendak menghapusnya. Kemudian, datanglah masa Khilafah ‘ala Minhaj al-Nubuwwah (Khilafah yang berjalan di atas kenabian). Setelah itu, beliau diam” (hadis diriwayatkan oleh imam Ahmad).³²⁶

Atas dasar pemahaman beberapa hadis secara tekstual maka kalangan Islamisme seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) bercita-cita menegakkan kembali sistem khilafah.³²⁷ Dengan nada yang sama, kalangan FPI (Front Pembela Islam) juga menyuarakan gerakan penegakkan syari’at Islam di Indonesia atau NKRI Bersyari’ah. Dengan berlandaskan hadits ini, kalangan HTI menilai penamaan sistem pemerintahan khilafah sudah sesuai syari’at dan bukan dibuat-buat oleh ulama.³²⁸ Kelompok ini berkeyakinan hanya sistem khilafah yang benar-benar islami dan dapat menyelamatkan umat manusia sedangkan sistem lainya adalah kufur dan hanya membawa kepada kehancuran.

Ulama Nusantara menolak klaim HTI tentang khilafah. Konteks khilafah yang diinginkan dalam hadis tersebut, menurut ulama Nusantara, sudah tidak relevan lagi dengan konteks kekinian. Pada masa sekarang berbagai negara sudah terbentuk menjadi negara-negara kecil yang memiliki kebangsaan sendiri dan dibatasi dengan teritorial secara nasional masing-masing, atau *wathaniyah-qaumiyah*.³²⁹

Bagi ulama Nusantara, bentuk negara bangsa Indonesia ini adalah final karena merupakan hasil kesepakatan di antara pendiri

³²⁶ Musnad Imam Ahmad, hadits no.17680, juga musnad al Bazzar (no. 2796). Riwayat ini termasuk hadits *marfu'* (bersambung hingga sampai Rasulullah saw). Al-Hafidz Al-Iraqi (wafat 806 H), guru dari Al Hafidz Ibnu Hajar Al Asqalaniy (wafat 852 H), di dalam kitabnya *Mahajjatul-Qarb ila Mahabbatil-Arab* (II/17),

³²⁷ Dalam hadis banyak istilah khalifah, seperti pada Sahih al- Bukhari nomor-nomor berikut:1305, 3782, 4509, 6121, 6627, 6659. Pada Muslim hadits no. 3395, 3444,pada Sunan Abu Dawud disebut pada hadits no. 4037, Musna Ahmad no 304, 10589.

³²⁸ Muhammad ardiansyah al-anshori, *hadis-hadis tentang Kekhilafahan Islam*, dimuat dalam www://google.co.id/amp/s/muhammad_ardiansyah_al_anshori.

³²⁹ Alamsyah, *The Contextualization of Hadith in Indonesia; Nusantara Ulama's Response ti'o Islamists*, dimuat International Journal of Psychosocial Rehabilitation, Vol. 4 – Issue 7, edisi April 2020.

negara. Republik Indonesia dibentuk guna menyatukan semua unsur bangsa yang sangat beragam, baik suku, bahasa, budaya dan agama. Oleh karena itu adalah kewajiban semua elemen bangsa untuk mempertahankan dan memperkuat Indonesia yang utuh. Umat Islam Indonesia turut bertanggung jawab untuk mengurus, memajukan dan memelihara Republik Indonesia yang berdiri sejak 1945 tersebut.

Munas Alim Ulama dari organisasi Nahdlatul Ulama tahun 2014 telah menolak sistem khilafah. Alasan paling mendasar penolakan itu adalah prinsip Islam yang mengharuskan ada pemerintahan untuk menjaga prinsip dasar (*mabadi` asasiyyah*) namun tidak menentukan bentuk pemerintahan itu sendiri. Sistem dan bentuk pemerintahan diserahkan kepada umat Islam sesuai dengan pilihan di tempat dan masa perkembangannya. Selain itu, konsep bai'at yang diajukan Islamisme untuk membenaran sistem khilafah adalah salah karena tidak ada logika yang menyamakan bai'at dengan khilafah.³³⁰

Dengan kajian kontekstual, ulama Nusantara menganggap bahwa bentuk pemerintahan dalam Islam adalah beragam, tidak tunggal, dan sistem *khilafah* dianggap hanya sebagai salah satu bentuknya. Namun sistem khilafah hanya sesuai untuk tatanan dunia Islam masa lalu dan tidak relevan pada masa sekarang. Hal terpenting bagi ulama Nusantara bukan menegakkan sistem dan simbol khilafah tetapi mewujudkan substansinya. Nilai-nilai substantif dari khilafah, seperti keadilan, kemanusiaan dan kesejahteraan, adalah lebih penting ditegakkan dari pada sistem khilafah itu sendiri. Oleh karena nilai-nilai substantif tersebut juga ada dalam sistem pemerintahan selain khilafah maka Dengan demikian menegakkan sistem pemerintah lainnya juga boleh. Upaya mewujudkan nilai-nilai substantif adalah lebih penting daripada memasang simbol-simbol negara Islam tersebut.³³¹ Dengan demikian, semua bentuk pemerintahan, baik republik, kerajaan, kesultanan, dan sebagainya, adalah boleh dan sama dengan khilafah selama aturan Islam bisa berjalan dalam sistem tersebut.³³²

³³⁰Alamsyah, *ibid.*

³³¹Ulil, *Khilafah dalam Pandangan NU*, NU Online | Kamis, 06 November 2014 13:00

³³²*Ibid*

Gagasan dan gerakan islamisme untuk mendirikan *khilafah* dan NKRI ber-Syari'ah di Indonesia, jika dikaji secara mendalam, tentu membawa problem dan konsekuensi yang kompleks dalam berbagai aspek kehidupan. Hal ini dikarenakan Indonesia adalah negara yang sangat plural dengan masyarakat yang multi kultural, agama, suku, etnis dan golongan. Perubahan konstitusi kepada sistem khilafah dan penerapan syariat, apalagi syariat menurut versi kelompok tertentu, dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang plural akan mengancam kehidupan masyarakat Indonesia menjadi terkotak, eksklusif, intoleransi, anti demokrasi, dan mengancam keharmonisan dan kearifan lokal, serta menggerus nilai-nilai kebangsaan.

Para tokoh bapak bangsa sebenarnya telah sepakat bahwa Indonesia adalah negara kesatuan berbentuk republik dengan dasar negara Pancasila. Indonesia juga telah memiliki konstitusi yang menjamin semua warga negara memiliki hak dan kedudukan yang sama di depan hukum, tanpa diskriminasi dalam bentuk apapun. Konsistensi dalam memegang teguh dasar negara Pancasila dan konstitusi UUD 1945 inilah yang diyakini telah menyebabkan bangsa Indonesia mampu menjaga keutuhan NKRI dan terhindar dari disintegrasi hingga saat ini.

Pemahaman fundamental ulama Nusantara terhadap teks-teks keagamaan seperti di atas itulah yang sebenarnya dibawa oleh para nabi. Selama berabad-abad para nabi datang dan pergi di berbagai tempat dan bangsa, syari'at yang diajarkan berbeda-beda, tata cara ibadah juga tidak sama, namun esensi-subsstansi sama, yaitu membawa kebaikan bagi manusia. Dengan tujuan sama inilah maka semua para nabi mengajarkan persamaan, keadilan, kebebasan, dan keharmonisan. Tujuan kedatangan para nabi dengan agama-agama yang mereka bawa adalah misi pembebasan manusia dari sistem ketidakadilan dan dari "penjara" pemahaman yang "membelenggu" sehingga menghilangkan fungsi-fungsi kecerdasan dan kebebasan manusia itu sendiri. Di sinilah implikasi pemikiran Malik terlihat memiliki dampak positif dalam membangun hubungan kemanusiaan.

Syari'at dalam pola pemikiran inklusif-esensial ini akan menjadi relasi untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan dan menghapus diskriminasi. Kepentingan kemanusiaan adalah prioritas di atas kepentingan lainnya. Dengan kekagamaan yang inklusif dan harmoni demikian maka tidak boleh ada lagi doktrin yang menjatuhkan penerapan hukuman mati bagi orang yang pindah agama atau murtad. Penghapusan hak menerima waris di antara orang berbeda agama juga harus dikembangkan. Orang yang berbeda agama sekalipun berhak untuk menerima warisan dari keluarganya. Ketentuan dalam perbedaan waris antara laki-laki dan perempuan juga harus dirubah karena sistem sosial dan budaya sekarang sudah berubah. Dalam banyak tradisi masyarakat saat ini justru perempuan yang bekerja dan mencari nafkah untuk keluarganya.

Ide dan gerakan untuk mengganti NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) yang berdasarkan Pancasila dengan negara berdasarkan agama adalah produk lain dari pemikiran keislaman yang sempit, literal, tidak historis dan tidak selaras dengan budaya Indonesia yang multikultural ini. Upaya-upaya penegakkan sistem khilafah oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), atau penegakkan NKRI Bersyari'ah oleh Front Pembela Islam (FPI), tidak lain adalah strategi menjadikan Indonesia menjadi negara agama atau teokrasi. Sistem teokrasi ini tidak sesuai dengan Indonesia yang heterogen dan multi dimensi. Menjadikan Indonesia sebagai negara berdasarkan agama tertentu hanya akan menyebabkan Indonesia sangat rawan konflik dan terpecah belah.

Syariat Islam tetap dilaksanakan, bukan dibuang atau dihilangkan, namun perlu metode dan strategi agar penerapan tersebut membawa maslahat dan sejalan dengan misi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*. Ada dua metode yang tepat untuk dilakukan. Pertama, adalah dengan penyatuan ajaran Islam ke dalam hukum nasional, bukan dengan membuat hukum khusus dan tersendiri bagi umat Islam. Kedua, prioritas mengimplementasikan prinsip dan tujuan pokok syari'at atau yang disebut dengan *maqasid syari'ah*, yaitu menjaga agama, nyawa, akal, harta dan keturunan, dan bukan menerapkan aturan yang tekstual. Metode ini lebih strategis dan

tepat untuk dijalankan. Hal terpenting adalah mewujudkan prinsip dan tujuan sedangkan teknis bisa fleksibel dan dinamis. Dengan strategi ini maka aturan pelaksanaannya tidak harus sama dengan aturan dalam al-Qur'an, hadis, atau literatur fikih. Jika prinsip dan tujuan hukum yang dibuat sudah sejalan dengan prinsip dan tujuan al-Qur'an dan sunnah nabi, walaupun teknis pelaksanaannya berbeda, maka hukum tersebut itu sudah sesuai dengan *syara'*, sudah *syar'i*, dan karena itu juga bisa dinamakan hukum syari'at. Dengan demikian, berbagai undang-undang di Indonesia, seperti hukum perkawinan, hukum zakat, wakaf dan haji, hukum ketenagakerjaan, hukum tentang kesehatan, hukum perlindungan konsumen, dan lain-lain, adalah *syar'i* dan sudah tergolong hukum *syara'* atau sudah menjadi syari'at untuk masyarakat di Indonesia. Oleh karena itu implementasi peraturan perundang-undangan tersebut adalah sama dengan imlementasi syari'at di Indonesia.

Oleh karena dianggap telah mengamalkansyariat, maka bagi umat Islam Indonesia tidak perlu harus membuat hukum negara persis sama dengan negara-negara Arab, atau harus sama dengan bunyi literal – harfiyah al-Qur'an dan sunnah nabi, atau mengikuti teks hukum dalam literatur klasik dan moderen. Semua hukum yang dibuat dan dilaksanakan di Indonesia, yang prinsip, spirit dan tujuannya adalah sejalan dengan prinsip, spirit dan tujuan al-Qur'an, yaitu keadilan, persamaan, kebebasan dan kesejahteraan, maka hukum-hukum tersebut adalah ermasuk hukum *syar'i* atau syari'at Islam juga. Dengan demikian, untuk menjadi negara yang sesuai syariat tidak perlu merubah Indonesia menjadi khilafah atau negara Islam tetapi cukup dengan menjalankan hukum-hukum secara adil dan melindungi semua rakyat, sebagaimana diperintahkan oleh Allah dan rasul-Nya, maka itulah Islam.

Pancasila adalah dasar negara yang sudah islami dan sudah sesuai *syar'i*, sehingga tidak perlu diganti dengan ideologi lainnya. NKRI adalah perwujudan yang substantif dan moderen dari khilafah masa lalu, sedangkan Pancasila adalah ajaran substantif yang bersumber dari ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi juga. Oleh karena itu loyalitas dan taat kepada NKRI dan Pancasila adalah bukti ketaatan dan loyalitas kepada Islam, al-Qur'an dan sunnah nabi.

Penentangan kepada keduanya adalah sama dengan perbuatan maksiat, fasik dan memberontak kepada pemerintahan yang sah dan legal, yang dilarang dalam Islam. Oleh karena itu, NKRI dengan dasar negara Pancasila merupakan jalan mutlak agar negara dan bangsa Indonesia bisa mewujudkan negara adil makmur yang dirahmati oleh Allah swt.

C. Syari'at Humanis-Kultural; Fikih Nusantara dan Fikih Kebinekaan

Gerakan kelompok yang mengkampanyekan syari'at Islam normatif, eksklusif dan diskriminatif, membahayakan masa depan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan harmoni kehidupan bangsa. Oleh karena itu sikap ekstrim dan radikal harus dibendung dan dicegah agar Indonesia yang majemuk dan plural ini tetap tegak. Selain alasan konstitusi, dasar penolakan terhadap Islam normatif dan eksklusif adalah karena gerakan tersebut bertentangan dengan prinsip kesetaraan dan egaliter yang menjadi misi utama agama Islam. Penerapan syariat formal dan eksklusif juga hanya akan menciptakan hukum Islam yang kaku, tesktual, tidak mampu merespon persoalan dengan cepat dan tepat, serta mengancam keberadaan budaya bangsa yang beragam.

Dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia, gagasan purifikasi atau pemurnian pernah menjadi agenda penting dari kelompok Islam modernis. Gerakan yang mulai berkembang pada awal abad 20 ini memfokuskan misinya untuk menghilangkan seluruh budaya masyarakat yang dianggap mengandung unsur kemusyrikan dan kesesatan. Model purifikasi ini berusaha untuk menyingkapkan keberadaan budaya lokal yang sudah turun temurun yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.³³³ Budaya lokal yang tidak ada dasarnya dari Islam dianggap tidak sesuai dengan Islam, atau dicap sebagai takhayul, bid'ah dan khurafat. Hampir semua aspek keagamaan harus dikembalikan sesuai dengan teks keislaman. Titik tolak dari apa yang dinamakan ajaran Islam harus disesuaikan dengan model yang ada pada zaman Nabi. Hal ini kemudian

³³³ Imron Nasri (ed.), *Pluralisme dan Liberalisme Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah*. (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005). hlm. 162-163.

berimplikasi pada pelenyapan seluruh tradisi masyarakat Indonesia dan pengukuhan tradisi Arab yang dianggap sebagai tradisi Islam.

Gagasan tersebut pada masa sekarang kembali muncul dari gerakan fundamentalis yang tumbuh subur di Indonesia. Kelompok ini berusaha menerapkan syari'ah Islam yang normatif – tekstual secara *kaffah*. Sebagaimana para pendahulunya, titik tolak kelompok funadamentalisme atau islamisme ini adalah mencontoh penerapan Islam seperti masa awal, yakni zaman Nabi dan sahabat. Fenomena ini menumbuhkan berbagai implikasi dari perilaku mereka dalam bermasyarakat. Dalam hal busana misalnya, mereka berusaha mencontoh Nabi dengan menggunakan jubah atau baju gamis ala Arab. Kemudian mereka juga memelihara jenggot, bercadar bagi wanita, menggunakan terma-terma Arab sebagai pengganti dari terma lokal, dan sebagainya.

Sebagai gerakan massa, maka kelompok anti budaya bangsa ini sering melakukan tindakan illegal, seperti razia warung makan di siang bulan Ramadan, merusak tempat-tempat hiburan, pembubaran acara budaya, dan melakukan gerakan penegakkan syariat Islam di Indonesia.

Dengan munculnya fenomena gerakan radikal dan pemahaman skriptural ini, maka eksistensi budaya lokal bisa menjadi terpinggirkan. Pemikiran fikih dan kalam Ibn Taimiyah menjadi rujukan penting dan berpengaruh besar terhadap kelompok ini. Sebagaimana Ibn Taimiyah dan penganut mazhab Hanbali lainnya, maka kelompok purifikasi ini berusaha menghilangkan budaya yang dianggap tidak islami secara radikal, ekstrim, bahkan dengan kekerasan. Oleh karena itu banyak tradisi yang dilarang, seperti slametan, musik gamelan dan banyak tradisi lokal yang oleh mereka diklaim berbau Hindu dan kejawaen. Gerakan Islam fundamentalis berusaha menghilangkan seluruh budaya lokal karena dianggap bid'ah dan harus dilenyapkan. Kelompok ini lalu menggantinya dengan sistem ajaran Islam yang mereka klaim sebagai Islam murni sebagaimana yang diamalkan ulama *salafus saleh* pada masa Nabi dan sahabat.

Pemahaman bid'ah secara dangkal yang terdapat dalam teks hadis nabi digunakan secara sembarangan untuk menghapus

berbagai budaya lokal. Hadis yang banyak disalahpahami tersebut terdapat dalam beberapa literatur hadis klasik. Di antara teks atau matannya sebagai berikut :

فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُخَدَّتَاتُهَا وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَالَّةٌ وَكُلُّ مُخَدَّتَةٍ بَدْعَةٌ وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ ، وَكُلُّ ضَالَّةٍ فِي النَّارِ³³⁴

Dari Jabir bin Abdillah berkata : Rasulullah berkhotbah dan berkata : “sesungguhnya sebaik-baik perkataan adalah Al-Qur’an dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad, dan seburuk-buruk perkara adalah perkara-perkara yang baru dan semua bid’ah adalah kesesatan, dan seluruh kesesatan di neraka”.

Menurut kalangan Islamisme tekstual, hadis nabi ini menjadi alasan paling kuat yang mengharamkan bid’ah dalam bentuk apapun. Larangan dalam hadis ini bersifat umum (dari kata *kullu*), mutlak, dan tidak ada satu dalilpun yang mengecualikan keumumannya. Oleh karena itu semua bid’ah adalah sesat tanpa pengecualian. Pembagian *bid’ah* menjadi *bid’ah hasanah* dan *bid’ah sayyi’ah* atau membaginya menjadi lima sesuai dengan hukum taklif (wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah) tidaklah tepat. Bentuk bid’ah yang dilarang ini, bagi kalangan ini, bermacam-macam, ada bid’ah pada pokok amalan dan ada bid’ah pada amalan tambahan. Contoh bid’ah adalah mengamalkan seribu kali zikir atau istighfar pada pagi dan petang, atau mengistimewakan hari dan tempat untuk berpuasa guna memperingati kelahiran, dll.³³⁵ Contoh bid’ah lainnya adalah mengadakan acara maulid Nabi untuk merayakan kelahiran Nabi Muhammad saw. Selain bid’ah, acara ini juga hakekatnya adalah *tasyabbuh* (meniru-niru) perayaan hari kelahiran Nabi Isa yang dilakukan oleh kaum Nasrani, padahal Nabi Muhammad melarang

³³⁴Hadis riwayat Muslim dengan nomor hadis 2042 dan An-Nasaai nomor hadis 1578.

³³⁵Muhammad Abduh Tuasikal, dimuat dalam <https://rumaysho.com/17359-hadits-arbain-05-peringatan-bahaya-bidah.html>, 10 Maret 2018

perbuatan itu dengan sabdanya “Barangsiapa yang menyerupai suatu kaum maka ia termasuk kaum tersebut”.³³⁶

Di samping alasan bid’ah dan *tasyabbuh*, kelompok islamisme juga berargumen bahwa dalam perayaan maulid Nabi terdapat kemungkaran yang dilarang, seperti *ikhtilat* (percampuran) antara pria dan wanita, kadang-kadang ada acara joget/tarian menggunakan music, dan ada yang membuka aurat. Bahkan dalam acara maulid ini ada unsur syirik dan khurafat karena membaca Barzanji yang isinya memuji-muji nabi dengan berlebihan, meyakini Nabi ikut hadir dalam acara tersebut, dan berdiri untuk menghormatinya. Bid’ah lainnya adalah *Isra’* dan *Mi’raj* yang bertujuan untuk mengingat salat namun setelah acara itu banyak orang yang tetap meninggalkan salat. Demikian juga dengan perayaan *Nuzulul Qur’an* untuk memperingati turunnya Al-Qur’an namun ternyata Al-Qur’an sendiri tidak diperhatikan, tidak dihafal dan tidak diamalkan. Pemahaman hadis yang tekstual radikal kelompok islamisme ini ternyata banyak bersandar kepada pandangan Ibn Taimiyah dalam berbagai karyanya seperti kitab *Majmu’ Fatawa Ibnu Taimiyyah* dan *Iqtidho shiratil Mustaqim*.³³⁷

Pemahaman harfiyah Islamisme di atas ditolak keras oleh ulama Nusantara, khususnya dari kalangan Nahdlatul Ulama. Mereka mengatakan bahwa hadis itu memang sah (valid) namun pemakanaan hadis tersebut secara harfiyah adalah salah. Bid’ah memang didefinisikan sebagai hal baru yang tidak dilakukan pada zaman Nabi saw. Namun tidak semua hal yang baru itu dilarang, karena ada bid’ah yang dilarang dan ada bid’ah yang dibolehkan.

Dengan mengutip pandangan imam an-Nawawi, maka ulama Nusantara dari kalangan Nahdlatul Ulama menyatakan bahwa secara etimologis kata *kullu* tidak selalu berarti ‘*am muthlaq* (semua tanpa kecuali) tapi bisa juga berarti ‘*am makhsûs* (semua dengan ada pengecualian).³³⁸

³³⁶ Abu Dawud as Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, ed. *Syu'uib al Aranut* (Beirut: Dar al Risalah al Islamiyah, 2009), hal. 144 nomor hadis 4031.

³³⁷ Read more <https://firanda.com/200-semua-bidah-adalah-kesesatan.html>

³³⁸ *An-Nawawi, Sahih Muslim bi Syarh an-Nawawi*, Beirut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1930, Juz 6, hal. 154

Oleh karena itu Ulama Nusantara membagi bid'ah dua macam, yaitu (1) Perkara baru atau bid'ah yang bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah, pendapat sahabat atau Ijma, maka itu termasuk bid'ah yang sesat (*bid'ah dhalalah*); (2) Perkara baru yang termasuk baik, yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah, pendapat sahabat atau ijma, maka itu tidak tercela.³³⁹ Pandangan asy-Syafi'i ini diperkuat lagi oleh Ibnul Atsir, yang menegaskan bahwa bid'ah yang dilarang itu adalah jika bertentangan dengan dasar-dasar syariat dan bertolak belakang dengan Sunnah.³⁴⁰

Ulama moderat Nusantara lalu berargumen secara logika bahwa tidak mungkin semua yang baru dianggap sebagai bid'ah yang sesat, karena kita hidup dalam zaman yang berbeda jauh dari era Rasul saw. Semua yang kita lakukan sekarang banyak berbeda dengan apa yang terjadi pada era nabi, seperti dakwah melalui TV, radio, internet, ponsel, dan alat pengeras suara azan dan imam shalat. Di era sekarang justru banyak hal-hal baru atau bid'ah yang wajib kita lakukan atau dianjurkan, terutama dalam bidang ekonomi dan politik ketatanegaraan. Pandangan ulama Nusantara ini berangkat dari konsep 'Izzuddin Abdussalam yang menyebut ada lima macam bid'ah, yaitu wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram.³⁴¹

Atas dasa pertimbangan di atas, maka Ulama Nusantara membolehkan bahkan menganjurkan acara Maulid Nabi, Isra' dan Mi'raj, peringatan tahun baru Islam, dan hari kemerdekaan Republik Indonesia, istighatsah, tawassul, yasinan, tahlilan, wirid-wirid, ziarah kubur ulama, wali, keluarga, dan sebagainya. Acara-acara seperti inilah yang saat ini menjadi simbol, identitas dan khazanah kekayaan tradisi kaum ulama Nusantara atau Islam Nusantara. Tradisi-tradisi inilah yang ingin dipertahankan oleh mereka dari kritik dan ancaman kelompok Islamisme.³⁴²

³³⁹Dikutip dari riwayat al-Baihaqi dalam *Kitab Manaqib asy-Syafi'i*, juga oleh Abu Nu'aim dalam kitab *Hilyatul Auliya'*, juz 9 h. 113, sebagaimana dimuat dalam <https://www.santrionline.net/pengertian-bidah-menurut-ulama-besar.html>.

³⁴⁰Ibnu Al Atsir, *al-Bidayah wan Nihayah*, juz 1. h. 80

³⁴¹'Izzuddin Abdissalam, *Qawa'id Al Ahkam fi Mashalihil Anam*, juz 2. h. 204.

³⁴²Alamsyah, *ibid*

Penolakan ulama Nusantara bukan pada hadis yang digunakan oleh kalangan islamisme tetapi pada pemahaman mereka yang dianggap salah dan berakibat membahayakan bagi kehidupan keagamaan, hukum dan kebangsaan. Pandangan keagamaan dan kebangsaan yang dangkal dan hitam putih akibat pemahaman hadis yang tekstual akan berdampak pada timbulnya ajaran dan sikap keagamaan yang eksklusif, kaku, ekstrim dan menjadi ancaman bagi muncul konflik dan disintegrasi. Ajaran-ajaran demikian tentu dapat menyebabkan lahirnya sikap dan perilaku yang tidak baik dan menyebabkan adanya kehidupan hukum dan ketatanegaraan yang jauh dari harmonis, tenteram, dan damai.³⁴³

Alasan-alasan inilah menyebabkan ulama Nusantara menolak keras ideologi Islamisme yang memahami hadis secara harfiyah dan melakukan kontekstualisasi hadis. Pemahaman kontekstual yang dilakukan para ulama Nusantara merupakan upaya untuk melahirkan sikap yang menjunjung tinggi hukum dan konstitusi, mempertahankan Indonesia dari perpecahan, menimbulkan sikap hidup toleran dan damai, serta untuk mewujudkan negara yang melindungi semua orang tanpa perbedaan apapun.

Reaksi cepat ulama Nusantara melalui penafsiran hadis secara ilmiah, fleksibel dan kontekstual ternyata mampu meredam penyebaran paham islamisme yang massif yang dapat mengancam keutuhan negara dan bangsa Indonesia. Di sisi keilmuan, dengan pemahaman ulang hadis khilafah dan yang semisalnya secara kontekstual telah mengantarkan peran substantif Sunnah Nabi sebagai sumber hukum Islam yang tetap relevan dan mampu menjawab persoalan hukum yang terjadi. Produk-produk hukum dan konstitusi yang dilahirkan dari kontekstualisasi hadis tersebut juga dapat memberikan kontribusi nilai-nilai positif bagi pengembangan hukum nasional di Indonesia.

Munculnya respon ulama Nusantara yang ingin mewujudkan Islam moderat dan fikih toleran juga menjadi aspirasi dari banyak pemikir di Indonesia. Gagasan-gagasan untuk membentuk karakter

³⁴³An Naim, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990

hukum Islam yang bersifat lokal terdapat dalam pemikiran para ulama dan intelektual muslim Indonesia. Pada abad 18 dan 19 M sudah ada beberapa ulama besar Indonesia menyusun fikih yang bersifat keindonesiaan. Di antara ulama tersebut adalah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Syekh Mahfuz at-Tarmisi, KH Saleh Darat, dan Syekh Nawawi al-Jawi al-Bantani.³⁴⁴ Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, pengarang kitab fikih populer, *Sabilal Muhtadin lit Tafaqquh fid Din*, misalnya pernah mengeluarkan fatwa pembagian waris harta bersama berdasarkan adat Perpantangan. Berdasarkan tradisi adat ini, maka harta warisan sebelum dibagikan kepada para ahli waris harus dibagi dua lebih dahulu, sesuai bagian suami dan istri, setelah itu barulah dibagi di antara ahli waris lainnya. Dalam tradisi waris Islam klasik atau *ilmu faraid* dari Timur Tengah, tidak dikenal pembagian waris harta bersama atau gono gini. Syekh Arsyad melihat bahwa ketentuan tersebut dapat menolong suami atau istri yang ditinggalkan. Atas dasar pertimbangan keadilan dan kebiasaan yang sudah membudaya atau menjadi *'urf*, maka Syekh Arsyad al-Banjari lalu mengeluarkan fatwa pembagian harta bersama tsb. Pembagian waris berdasarkan adat Pepantangan ini adalah terobosan luar biasa dari seorang ulama besar Nusantara pada zaman tersebut.³⁴⁵

Pada zaman kemerdekaan Indonesia, pembaruan hukum Islam dengan berdasarkan karakter bangsa atau budaya Indonesia diteruskan oleh seorang ahli hukum Islam bernama TM Hasbi As-Shiddiqi. Beliau mencoba mengintrodusir gagasan fiqh Indonesia-nya dengan nama Fiqh Indonesia. Dalam hal ini Hasbi terpengaruh oleh adanya konsep fiqh Hijaz, fiqh Mesir dan fiqh-fiqh lokal lainnya yang muncul pada era klasik dan mulai berkembang lagi di beberapa negara muslim era moderen.

Keprihatinan Hasbi juga terkait dengan ketidakmampuan ulama Indonesia untuk berijtihad sesuai dengan kepribadian Indonesia, sehingga seringkali mengaplikasikan fiqh Mesir atau fiqh

³⁴⁴M. Noor Harisuddin, *Fiqh Nusantara ... , op cit*, h. 57

³⁴⁵Abdurrahman Wahid, *Pengembangan Fiqh yang Kontekstual*, artikel dimuat dalam *Majalah Pesantren* (Jakarta: 1985) no. 2, vol. II, h. 7.

Hijaz di masyarakat atas dasar taklid.³⁴⁶ Setelah mengamati bahwa ulama Indonesia sulit melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia dan menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, maka Hasbi kemudian mengajak elemen Perguruan Tinggi Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid yang akan meneruskan proyek fiqh Indonesia.³⁴⁷

Salah satu hal yang menarik untuk dicermati, bahwa untuk membentuk fiqh Indonesia, Hasbi menekankan pentingnya kesadaran dan kearifan untuk melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat, yakni hukum yang dibentuk oleh kesadaran lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat. Dalam hal inilah Hasbi mengkonsepsikan bahwa mempertimbangkan kehadiran tradisi (*adat*, *'urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format hukum Islam baru menjadi satu keniscayaan.³⁴⁸

Ulama lain yang sukses mempertemukan secara damai antara Islam dan budaya adalah Abdurrahman Wahid atau Gus Dur melalui teori Pribumisasi Islam. Dalam teori yang populer dikaji banyak orang ini, pribumisasi Islam dimaknai sebagai upaya untuk mengokohkan kembali akar budaya kita, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama.³⁴⁹ Dalam pemikirannya, Gus Dur mencoba memposisikan Islam dan budaya lain dalam posisi dialogis. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid menyatakan “antara Islam dan paham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar.

Konsekwensi logis dari keterbukaan seperti ini adalah keharusan untuk mendudukan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal. Dalam melayani semua

³⁴⁶Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 43.

³⁴⁷Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 67.

³⁴⁸Ash-Shiddiqy, *Syariat Islam*..., *ibid*, hlm. 42.

³⁴⁹Abdurrahman Wahid, “*Pribumisasi Islam*”, (Jakarta: Kompas, 1989)

budaya lokal itu (akan) menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing.”³⁵⁰

Dengan dasar demikian, Abdurrahman Wahid menolak gerakan “Islamisasi”, “Arabisasi” atau “formalisasi ajaran Islam dalam ranah budaya”. Sejak awal, Abdurrahman tidak menjadikan Islam sebagai alternatif. Konsekwensinya, segenap ajaran agama yang telah diserap oleh kultur lokal tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitas tersebut. Pada level ini, ia tidak setuju dengan pergantian sejumlah kosakata ke dalam bahasa Arab, seperti ulang tahun atau harlah diganti dengan ‘*milad*’, ‘selamat pagi diganti dengan ‘*assalamu’alaikum*’, ‘teman atau sahabat’ diganti dengan ‘*ikhwan*’, ‘sembayang’ diganti dengan ‘*salat*’, dan sebagainya. Proses yang terakhir ini disebut olehnya sebagai ‘Islamisasi’ dan ‘Arabisasi’.³⁵¹

Dari kedua gagasan tersebut, paling tidak dapat ditarik dua paradigma penting hukum Islam yang harus diambil dalam proses membentuk hukum Islam khas Indonesia, yaitu:

Pertama, kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan dimensi zaman dan tempat. Konsekwensinya, perubahan zaman dan tempat menjadi meniscayakan untuk melakukan penafsiran dan ijtihad. Dengan kemampuan melakukan adaptasi inilah sesungguhnya Islam bisa benar-benar salih li kulli zaman wa makan.

Kedua, menghargai tradisi lokal. Karakter ini dibangun dari kenyataan sejarah bahwa Islam tidak dapat dilepaskan dari tradisi masyarakat pra-Islam. Bahkan dalam faktanya, Islam telah mengadopsi tradisi-tradisi lokal yang berkembang di masyarakat Arab. Dengan demikian, Islam memposisikan tradisi lokal bukan dalam posisi obyek yang harus ditaklukan, tetapi Islam memposisikannya dalam dimensi dialogis.³⁵²

³⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 92.

³⁵¹ Ahmad Baso, *NU Studies, Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 283.

³⁵² Jilbab merupakan salah satu isu penting yang menimbulkan polemik pada masa kontemporer. Lebih lanjut mengenai kajian tentang jilbab, lihat, Fadwa El Guindi, *Jilbab, Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawatan*, terj. Mujiburrahman (Jakarta: Serambi, 2003); Muhammad Syahrur, *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*. (Damaskus: al-Ahaly, 2000), khususnya bab ke-6; Muhammad Sa’id al-’Ashmawi, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyyah al-Hadits*. (Kairo: al-Kitab al-Dhahabi, 20012).

Dalam konteks Indonesia lahirnya KHI (Kompilasi Hukum Islam) yang didalamnya juga diadopsi sistem gono-gini merupakan bentuk dialektika hukum islam dengan tradisi yang berkembang di Indonesia. Ini merupakan cita-cita lama dari para pemikir hukum islam di Indonesia yang menginginkan adanya fiqh yang berkepribadian Indonesia, seperti Hasbi Ash-Shiddieqi ataupun Hazairin.³⁵³

Fenomena yang disebut terakhir ini menunjukkan bahwa fiqh Islam adalah hukum yang hidup dan berkembang, yang mampu bergumul dengan persoalan-persoalan lokal yang senantiasa meminta etik dan paradigma baru. Keluasan hukum Islam adalah satu bukti dari adanya ruang gerak dinamis itu. Ia merupakan implementasi obyektif dari doktrin Islam yang meskipun berdiri di atas kebenaran mutlak dan kokoh, juga memiliki ruang gerak dinamis bagi perkembangan, pembaharuan dan kehidupan sesuai dengan fleksibilitas ruang dan waktu. Besarnya adanya akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal diakui juga dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu usul al-fiqh, bahwa adat itu bisa dijadikan hukum (*al-adah muhakkamah*), atau lebih lengkapnya, “Adat adalah syari’ah yang dijadikan hukum” (*al-adah syari’ah muhakkamah*). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam.³⁵⁴

Islam sebagai agama yang universal yang melintasi batas ruang dan waktu kadangkala bertemu dengan tradisi lokal yang berbeda-beda. Ketika Islam bertemu dengan tradisi lokal, wajah Islam berbeda dari tempat satu dengan lainnya. Menyikapi masalah ini ada dua hal yang penting disadari. Pertama, Islam itu sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasikan dan ditransendensi, sehingga kemudian menjadi universal. Dalam konteks arab, yang dimaksud dengan Islam sebagai produk lokal adalah Islam yang lahir di Arab, tepatnya daerah Hijaz, dalam situasi

³⁵³Untuk memahami pemikiran Hasbi bisa dibaca buku Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (Yogyakarta: Nawesea, 2007). Tentang Hazairin baca Hazairin, *Hendak kemana Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1976). Juga Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia* (Yogyakarta: LkiS, 2005).

³⁵⁴Nurcholish Madjid, “Islam dan Budaya Lokal: Masalah Akulturasi Timbal Balik”, dalam *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992) hlm. 542-554.

Arab dan pada waktu itu ditujukan sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang disana. Islam arab tersebut terus berkembang ketika bertemu dengan budaya dan peradaban Persia dan Yunani, sehingga kemudian Islam mengalami proses dinamisasi kebudayaan dan peradaban.

Kedua, walaupun kita yakin bahwa Islam itu wahyu Tuhan yang universal dan gaib, namun akhirnya ia dipersepsi oleh pemeluknya sesuai dengan pengalaman, problem, kapasitas, intelektual, sistem budaya, dan segala keragaman masing-masing pemeluk didalam komunitasnya. Dengan demikian, memang justru kedua dimensi ini perlu disadari yang disatu sisi Islam sebagai universal, sebagai kritik terhadap budaya lokal, dan kemudian budaya lokal sebagai bentuk kearifan (*local wisdom*) masing-masing pemeluk di dalam memahami dan menerapkan Islam itu.

Menjadikan wahyu dan budaya sebagai dua entitas yang menyatu ke dalam bentuk syari'at merupakan substansi yang juga bisa diambil dari pemikiran imam Malik. Bagi imam Malik, tradisi lokal masyarakat Madinah atau '*amal ahl al-Madinah*, merupakan contoh nyata dari sunnah jenis pertama, dan oleh karena itu tradisi Madinah memiliki kekuatan hukum yang sangat kuat untuk dijadikan hujjah atau dalil dalam penetapan hukum Islam. Walaupun tradisi lokal Madinah mungkin ada yang tidak memiliki sandaran langsung kepada Nabi, tetapi tradisi mereka tetap dianggap bersumber dari para ulama saleh generasi sebelumnya yang otoritatif dalam hukum Islam, mulai dari tabi' tabiin, tabi'in, dan seterusnya sampai kepada Nabi saw. Oleh karena substansi '*amal Madinah* juga tetap hidup dari Nabi saw dan menjadi informasi *mutawatir* ('*amali atau qauli*), maka Sunnah Madinah atau '*amal Madinah* ini harus lebih diutamakan dari pada hadis ahad atau informasi perorangan tentang Nabi. Jika ada hadis-hadis tertentu dari seseorang tetapi isi informasinya tidak sesuai dengan tradisi Madinah atau tidak ada dalam tradisi masyarakat Madinah maka Malik dengan tegas menolaknya dan dianggap bukan sebagai sunnah.

Sikap imam Malik yang menjadikan tradisi lokal Madinah sebagai sumber hukum dan lebih mendahulukannya dari pada hadis ahad ketika terjadi pertentangan atau ketidaksesuaian adalah

terobosan yang kreatif dan inovatif sehingga memberi pengaruh besar pada masa sesudahnya. Pertimbangan pokok Malik tidak lain adalah mencari maslahat, dan maslahat itu banyak ditemukannya dalam tradisi masyarakat yang sudah mapan, yang sudah dikenal sehari-hari dan menjadi kebiasaan. Hal ini tentu tidak dirasakan dalam ajaran teks hadis yang masih asing dan tidaka dikenal atau *gharib*.

Substansi ijtihad Malik ini tentu sangat relevan untuk dikembangkan dalam upaya pengembangan hukum Islam di masa sekarang. Hukum Islam dapat dirumuskan dalam suasana harmoni dengan budaya lokal, bahkan dapat berdialog dan saling mengisi, sesuai dengan kaidah “*al-‘adah muhakkamah*”. Dengan demikian hukum Islam lebih membawa maslahat bagi masyarakat.

Pandangan imam Malik yang meletakkan ‘*amal Madinah*’ atau tradisi masyarakat Madinah sebagai acuan dalam penetapan hukum Islam memberikan inspirasi dalam memilih metode yang tepat dalam gerakan dakwah Islam, termasuk dengan melakukan dakwah Islam secara kultural sehingga terbentuk Islam kultural, yakni Islam yang berjalan damai dengan budaya.

Islam kultural adalah Islam yang mengutamakan pendekatan budaya dalam gerakan dakwahnya, bukan dengan cara harfiyah dan literal dari teks-teks al-Qur’an, hadis atau fikih. Dengan kultural, maka penyampaian ajaran Islam dan pengamalannya dilakukan dengan memperhatikan kearifan lokal, konteks budaya masyarakat, dan melalui proses panjang. Model dakwah yang dilakukan oleh para penyebar Islam di kepulauan Nusantara zaman dahulu, sebagaimana yang dilakukan oleh para Wali Songo, merupakan contoh aktual dan model ideal dari dakwah kultural. Islam yang masuk dan berkembang di Indonesia sejak masa awal hingga saat ini lebih diwarnai dan didominasi ajaran yang berjalan seiring dengan budaya masyarakat. Oleh karena hidup dan berkembang bersama dengan budaya lokal maka Islam di Indonesia memiliki pijakan kuat sebagai bagian dari kehidupan bangsa Indonesia. Islam yang berdialektika dan berintegrasi dengan budaya bangsa inilah yang telah melahirkan Islam Indonesia yang ramah dan toleran.

Contoh aktual dari Islam Indonesia yang ramah dan toleran adalah Islam Nusantara yang dikembangkan oleh kalangan Nahdlatul Ulama (NU) dan Islam Berkemajuan yang digagas oleh pengurus Muhammadiyah. Dalam konstelasi pemikiran dan gerakan nasional dan global, Islam Nusantara lebih cepat berkembang dalam konsep dan gerakan organisasi. Hal ini bukan hanya karena faktor NU sebagai organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia, bahkan dunia, tetapi juga disebabkan oleh keaktifan para intelektual dan aktifis Islam Nusantara dalam mewacanakan literasi tersebut dan dalam melakukan pengkaderan untuk memperkuat basisnya.

Islam Nusantara atau Islam di Indonesia hakikatnya adalah bentuk perpaduan ideal antara Syariat Islam dalam al Qur'an dan Sunnah Nabi dengan khazanah kekayaan budaya Indonesia. Syari'at yang mengakomodir budaya lokal telah melahirkan fikih Islam yang dinamis di berbagai negara, termasuk di negara-negara non muslim. Salah satu fikih Islam yang dinamis tersebut adalah fikih minoritas.

Fikih minoritas atau *fiqh al-aqalliat* merupakan bentuk moderen dari hasil dialektika antara ajaran wahyu dengan budaya lokal.³⁵⁵ Fikih minoritas juga bisa disebut sebagai bentuk lain dari pribumisasi Islam. Secara singkat fikih minoritas adalah kumpulan hukum Islam sebagai hasil ijtihad yang bersumber dari dialektika antara sumber hukum tertulis seperti nash dan sumber tidak tertulis seperti *'urf* untuk digunakan pada tempat-tempat yang muslimnya adalah minoritas dan non muslim adalah mayoritas. Penerapan fikih minoritas bisa dilakukan di negara-negara yang mayoritas penduduknya adalah non muslim, seperti di Eropa Barat atau benua Amerika. Dalam kondisi seperti ini, para ahli fikih memberikan keringanan atau kelonggaran kepada umat Islam dalam menjalankan syari'at yang berbeda dengan negara-negara muslim.

Di berbagai negara Eropa, seperti Inggris, Perancis, Spanyol, atau Amerika Serikat dan di negara-negara Amerika Latin, umat Islam harus menjalankan syariat sesuai dengan kondisi lokal. Di satu sisi umat Islam tetap bisa melaksanakan ajaran Islam namun di sisi

³⁵⁵ Buku yang secara khusus membahas fikih minoritas adalah karya KH Ahmad Imam Mawaardi berjudul *Fikih Minoritas* terbitan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS), Yogyakarta, tahun 2010. Buku serupa juga telah ditulis oleh Syekh Yusuf al-Qaradawi dengan judul, *fiqh al-aqalliat*.

lain bisa diterima oleh komunitas non muslim lainnya. Adanya keleluasaan dan kelonggaran ini bukan karena terpaksa (sebagai *darurat* atau *rikhshah*) tetapi karena memang Islam merupakan agama yang *rahmatan lil 'alamin* sehingga dalam teori, metodologi dan kaidah-kaidah syari'atnya ada kebolehan untuk berbeda implementasi syari'atnya, misalnya menggunakan teori takwil atau maqasid syari'ah. Keleluasaan untuk penerapan syari'at yang berbeda semakin terbuka dalam masalah-masalah yang tidak substantif atau hanya bersifat *khilafiyah*. Sebagai contoh adalah soal kewarisan antar orang beda agama. Dalam fikih mainstream hal itu tidak boleh dilakukan karena perbedaan agama menjadi penghalang untuk menerima warisan. Dalam fikih minoritas, kewarisan antar orang beda agama diberi kebolehan karena struktur sosial budaya masyarakat Eropa atau Amerika yang non muslim berbeda dengan masyarakat di negara-negara muslim. Dalam bidang mua'amalah (ekonomi dan bisnis) dan siyasah syari'iyah (politik dan tata pemerintahan) semakin terbuka penerapan syari'at minoritas karena perbedaan dan dinamika sistem yang berlaku berbagai di negara non muslim tersebut.

Islam Nusantara memiliki banyak varian, salah satunya adalah Fikih Nusantara.³⁵⁶ Maka Fikih Nusantara adalah fikih yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Fikih Nusantara secara prinsip adalah sama dengan fikih manapun, yaitu digali dari sumber-sumber hukum Islam itu sendiri, seperti al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas. Oleh karena hidup di Indonesia, maka Fikih Nusantara dipengaruhi juga oleh sosial budaya di Nusantara. Inilah yang menyebabkan Fikih Nusantara berwarna keindonesiaan, yang berbeda dibandingkan dengan fikih Islam di wilayah-wilayah lainnya. Dalam bidang hukum keluarga, fikih Nusantara melahirkan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang isinya memuat aturan hukum Islam di bidang kekeluargaan. Walaupun banyak dikritik namun KHI sudah cukup menjadi model awal dalam pembaruan hukum Islam yang bernuansa keindonesiaan. Oleh karena itu, peraturan hukum

³⁵⁶ Istilah Fikih Nusantara merupakan penjabaran dari Islam Nusantara yang dideklarasikan menjadi tema besar NU ke 34 di Jombang Jawa Timur. Lihat : M. Noor Harisuddin, *Fiqh Nusantara ... op cit*,

dalam KHI banyak berbeda jika dibandingkan dengan hukum keluarga di negara-negara muslim di Timur Tengah. Beberapa muatan hukum dalam KHI juga berbeda jika dibandingkan dengan aturan dalam kitab-kitab fikih klasik (kitab kuning), walaupun salah satu sumber rujukan dalam penyusunan KHI adalah kitab kuning klasik.

Banyak contoh perbedaan dapat dilihat yang membedakan antara hukum Islam Indonesia atau fikih Nusantara dengan fikih di tanah Arab atau fikih klasik. Ketentuan dalam KHI tentang pembatasan usia minimal perkawinan, pembatalan perkawinan, dan hak cerai gugat, adalah beberapa contoh perbedaan tersebut. Terkait dengan fikih peradilan atau *qadha'*, ulama fikih di Indonesia telah melakukan pembaruan dengan membolehkan wanita boleh menjadi hakim di pengadilan agama dan pengadilan lainnya. Tokoh ulama terdepan yang berpandangan demikian adalah KH. Ibrahim Hosen, LML, yang kemudian diikuti oleh banyak ulama lainnya.³⁵⁷ Pandangan ulama Indonesia ini tentu berbeda dengan pendapat ulama fikih klasik yang pada umumnya tidak membolehkan itu.

Dalam bidang pemerintahan dan tata negara, fikih Nusantara memiliki keistimewaan lain. Para ulama ahli fikih Nusantara mengambil keputusan bahwa Republik Indonesia yang berbentuk kesatuan dengan dasar negara Pancasila adalah bentuk paling ideal dan final. Oleh karena Indonesia menjadi merdeka setelah melalui perjuangan berat dengan pengorbanan besar maka fikih Nusantara mengharuskan cinta tanah air atau nasionalisme sebagai bagian dari ajaran keagamaan. Model negara yang dipilih fikih Nusantara untuk Indonesia adalah sistem negara bangsa (*nation state*), bukan negara agama atau teokrasi. Oleh karena itu Islam Nusantara memilih negara kebangsaan berbentuk republik sebagai bentuk ideal Indonesia sekarang, bukan negara syari'ah apalagi negara khilafah. Indonesia yang beragama, baik agama, suku, ras, hanya bisa utuh dan

³⁵⁷ Nadirsyah Hosen, "Bolehkah Perempuan Menjadi Hakim?", dimuat dalam <https://nadirhosen.net/isaqofah/syariah/bolehkah-perempuan-menjadi-hakim>, dikutip pada tanggal 22 Maret 2020 pukul. 21.01 WIB. Lihat juga: Suansar Khatib, *Metode Ijtihad Ibrahim Hosen*.

tegak berdiri jika berbentuk negara kebangsaan, yang melindungi dan mengakui semua orang, secara adil tanpa diskriminasi apapun.

Di lain pihak, pegiat Fikih Kebinekaan juga mengangkat kajian-kajian tentang pluralisme beragama, baik dalam artian realitas masyarakat Indonesia yang beragam, atau pluralisme dalam artian politis, maupun pluralisme teologis. Fikih Kebinekaan, sebagaimana juga Fikih Nusantara, ingin membuka wawasan adanya realitas bangsa yang heterogen sehingga harus dibangun kesadaran akan kebangsaan yang inklusif. Dengan itu maka harus dilakukan langkah-langkah akademis dan praksis untuk menciptakan toleransi dan saling menghormati, serta menghapus intoleransi, sektarianisme, dan tindak kekerasan.³⁵⁸

Kemunculan Fikih Nusantara dan Fikih Kebinekaan menjadi bukti kekayaan pemikiran Islam Indonesia. Keduanya berkembang, mengakomodir dan memberi perhatian tinggi pada budaya lokal Indonesia. Dengan pandangan fikih yang mengakomodir kekayaan budaya lokal seperti di atas maka fikih Indonesia, baik Fikih Nusantara maupun Fikih Kebinekaan, mampu terus melahirkan solusi hukum dan sosial kemasyarakatan secara dinamis, progresif, inovatif dan harmoni.

³⁵⁸ Wawan Gunawan, dkk (ed) dalam Pengantar Buku *Fikih Kebinekaan; Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non Muslim* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2015) cet. I, h. 8, 11 dan 17.

BAB VI

Penutup

Sunnah berawal dari praktik perilaku seseorang yang diikuti orang lain dan akhirnya menjadi kebiasaan dalam suatu komunitas. Ketika kebiasaan itu dilakukan oleh orang banyak secara berulang-ulang maka kebiasaan itu menjadi budaya dan tradisi dalam masyarakat. Sunnah yang muncul dalam bentuk budaya dan tradisi pada satu generasi itu dilanjutkan oleh generasi berikutnya dalam waktu panjang, itulah yang dinamakan dengan sunnah yang hidup dan sunnah berkembang secara diam (*living sunna* dan *silent sunna*) yang berkembang secara evolusi.

Dalam ilmu keislaman, panduan yang telah membudaya tersebut mula-mula ditemukan pada tradisi kenabian atau sunnah nabi (*sunna of prophet*), lalu dikembangkan lagi oleh para pengikut nabi menjadi tradisi sahabat atau sunnah sahabat (*companion's sunna*), selanjutnya menjadi tradisi generasi pasca sahabat atau sunnah tabi'in (*sunna after compinion*), dan seterusnya.

Para imam mujtahid pembentuk aliran-aliran hukum Islam menerima dan menjadikan berbagai sunnah yang membudaya tersebut sebagai sumber acuan hukum Islam, walaupun dengan kualitas dan intensitas tidak sama. Ada yang menerima semua sunnah tersebut secara total, baik sunnah nabi, sunnah sahabat, dan sunnah tabi'in, sebagai hujjah atau otoritas penetap hukum, ada yang membatasi hanya menerima sunnah nabi dan sunnah sahabat, dan ada pula yang hanya menerima sunnah nabi. Namun secara umum para mujtahid dan ulama mazhab mengakui otoritas sunnah sebagai sumber hukum Islam dan budaya, tradisi, adat atau 'urf u

yang berkembang dari sunnah juga diakui sebagai bagian dari sumber otoritatif tersebut.

Malik bin Anas adalah seorang ulama mujtahid yang sangat ahli dalam bidang sunnah, hadis dan fikih. Bagi Malik, sunnah adalah sumber ajaran Islam yang penting setelah al-Qur'an. Beliau memiliki pemahaman empiris tentang sunnah nabi sebagai sumber hukum Islam. Dengan pengalaman yang mendalam tentang Sunnah dan budaya Madinah, maka Malik melihat ada dua cara untuk menemukan sunnah. Cara pertama adalah melalui informasi lisan yang disampaikan oleh orang perorang yang menerima dari orang lain sampai kepada Nabi Muhammad saw. Informasi sunnah seperti ini dinamakan dengan penemuan melalui periwayatan hadis (*riwayat al-hadis*).

Cara penemuan sunnah yang kedua adalah melalui tradisi budaya empiris masyarakat Madinah yang diyakini berasal dari satu generasi dan seterusnya hingga sampai kepada Nabi saw. Praktik kebiasaan masyarakat Madinah ini diyakini oleh Malik sebagai sunnah. Walaupun kebiasaan atau *'amal* itu kadang-kadang tidak ada riwayat hadis yang menceritakannya namun kebiasaan itu hidup dalam masyarakat sehingga dinamakan dengan sunnah yang hidup (*living tradition*). Bagi imam Malik, tradisi lokal masyarakat Madinah atau *'amal ahl al-Madinah*, merupakan contoh nyata dari sunnah jenis kedua di atas. Jadi budaya dan kebiasaan masyarakat Madinah (*'amal ahl al-Madinah*) bagi Malik adalah sunnah yang memiliki kekuatan sebagai dalil hukum atau hujjah.

Untuk menemukan *'amal ahl al-Madinah* maka harus ditemukan unsur-unsur pembentuknya. Ada beberapa unsur pembentuk budaya atau kebiasaan dalam *'amal ahl al-Madinah*. Unsur pembentuk pertama adalah kebiasaan yang dilakukan oleh masyarakat Madinah yang diyakini telah diterima dari generasi masyarakat sebelumnya dan sebelumnya lagi hingga sampai kepada Nabi saw. Kebiasaan masyarakat Madinah tersebut adalah sunnah yang bisa menjadi *hujjah* atau argumen hukum. Unsur pembentuk *'amal ahl al-Madinah* berikutnya adalah fatwa-fatwa hukum yang berasal dari ijtihad atau *ra'yi* ulama Madinah. Praktik yang bersumber dari fatwa ulama ini dianggap bagian dari sunnah juga

karena fatwa tersebut telah diamalkan oleh masyarakat dan akhirnya menjadi kebiasaan (*sunnah*). Kebiasaan atau budaya yang berasal dari pandangan hukum ulama ini juga termasuk *sunnah* dan dapat dijadikan *hujjah* atau agrumentasi dalam hukum Islam. Unsur lain yang membentuk '*amal ahl al-Madinah* adalah kebiasaan masyarakat yang berasal dari kebijakan pemerintah atau putusan pemegang otoritas di kota Madinah. Keputusan pemerintah dan pihak otoritas ini ketika diamalkan dan menjadi kebiasaan masyarakat maka ia juga menjadi *sunnah* dalam '*amal ahl al-Madinah*. Kebiasaan yang berasal dari putusan-putusan otoritas penguasa Madinah juga tergolong *sunnah* dan dapat dijadikan *hujjah* dalam hukum Islam.

Dari uraian tentang unsur pembentuk '*amal ahl al-Madinah* di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa esensi *sunnah* adalah kebiasaan yang disepakati sehingga menjadi budaya dalam masyarakat. Kebiasaan masyarakat yang membudaya ini merupakan *sunnah* yang hidup atau *living sunnah*. Budaya masyarakat yang berasal dari kebiasaan dan di dalamnya ada nilai-nilai kebaikan atau maslahat maka itu termasuk *sunnah*. Implikasinya, semua budaya masyarakat manapun yang telah menjadi kebiasaan positif dan membawa nilai-nilai kebaikan atau maslahat maka dianggap bagian dari *sunnah* dan '*urf* sehingga boleh dijadikan dalil atau *hujjah* dalam hukum Islam.

Dalam tradisi budaya Madinah yang dikaji di atas ternyata mengandung nilai *sunnah*, *ijma'*, '*urf*, dan maslahat, sehingga wajar jika Malik menganggapnya sebagai *hujjah* hukum yang kuat. Oleh karena *sunnah* yang berupa praktik budaya masyarakat ini diterima dari orang banyak dari orang banyak sebelumnya, maka '*amal ahl al-Madinah* diakui sebagai *sunnah mutawatirah* atau *hadis mutawatir*. Dengan kedudukan demikian, maka '*amal ahl al-Madinah* dinilai lebih kuat dari pada *hadis ahad* yang disampaikan oleh orang per orang. Jika terjadi perbedaan antara '*amal ahl al-Madinah* dengan informasi yang dibawa oleh periwayat *hadis perorangan* maka tradisi Madinah lebih didahulukan.

Oleh karena itu tradisi Madinah memiliki kedudukan hukum yang sangat kuat untuk dijadikan *hujjah* atau dalil dalam penetapan hukum Islam. Walaupun tradisi lokal Madinah mungkin ada yang tidak memiliki sandaran langsung kepada Nabi, tetapi tradisi mereka

tetap dianggap bersumber dari para ulama generasi sebelumnya yang menerima dari generasi sebelumnya hingga sampai kepada Nabi saw.

Oleh karena substansi sunnah dalam *'amal Madinah* tetap bersumber dari Nabi saw yang diterima secara *mutawatir* (*'amali* atau *qauli*) oleh satu generasi dari generasi sebelumnya hingga kepada Nabi saw, maka sunnah Madinah atau *'amal Madinah* ini memiliki kedudukan sebagai sumber hukum yang lebih kuat dan harus lebih diutamakan dari pada hadis ahad atau informasi tentang nabi yang disampaikan oleh perorangan. Jika ada hadis disampaikan atau diriwayatkan oleh seseorang (*hadis ahad*) tetapi isi informasinya tidak sesuai dengan budaya yang populer dan hidup (*masyhur*) dalam masyarakat Madinah atau tidak ada dalam tradisi masyarakat Madinah maka hadis tersebut dianggap asing (*gharib*) dan Malik dengan tegas menolak hadis tersebut dan menganggapnya bukan sebagai sunnah. Tradisi Madinah bagi Malik bernilai *mutawatir* atau *masyhur* sementara hadis perorangan dinilai *ahad* atau asing (*gharib*). *Sunnah mutawatir* tentu lebih kuat dari pada informasi yang disampaikan secara *ahad* atau isinya *gharib*.

Sikap Imam Malik yang menjadikan tradisi lokal Madinah sebagai sumber hukum dan lebih mendahulukannya dari pada hadis ahad ketika terjadi pertentangan atau ketidaksesuaian adalah ijtihad yang brilian dan unik sehingga berbeda dari ulama mujtahid lain di masanya. Substansi pandangan Malik ini masih relevan untuk dikembangkan dalam upaya pembaruan hukum Islam di masa sekarang. Budaya lokal, sebagaimana tradisi Madinah masa Malik, merupakan salah satu sumber hukum yang kuat, bahkan bisa lebih kuat dari *hadis ahad* biasa jika dalam budaya tersebut terdapat masalah yang lebih besar. Kaidaf fikih bahwa "*al-'adat muhakkamah*" dan teori kekuatan *'urf* dari qadi Abu Yusuf menjadi argumen kekuatan budaya lokal sebagai rujukan dan sumber hukum.

Dengan pemahaman yang relasional, dialektis dan dialogis antara Islam dan budaya lokal, maka hukum Islam atau fikih dapat didudukkan dan disandingkan secara harmoni dengan budaya masyarakat manapun, tanpa dipertentangkan. Dengan demikian maka syari'at bisa hidup dan diamankan secara dinamis sesuai

dengan perkembangan sosial budaya masyarakat yang mengikutnya.

Dalam konteks Indonesia, relasi wahyu dan budaya telah melahirkan Islam Nusantara yang saat ini menjadi perhatian dunia internasional sebagai contoh beragama yang ideal dan damai. Islam Nusantara adalah konsep beragama dan berbangsa yang dikembangkan oleh organisasi Nahdlatul Ulama, sedangkan konsep yang diusung oleh Muhammadiyah diberi nama Islam Berkemajuan. Islam Nusantara merupakan Islam yang bersumber dari pemahaman atas al-Qur'an dan hadis yang dipadu dengan budaya Indonesia, sehingga dalam ekspresi pengamalannya memiliki karakter khusus keindonesiaan yang berbeda dari Islam di berbagai wilayah lainnya. Karakter Islam Nusantara adalah moderat, toleran, dan seimbang (*tawassuth, tasamuh dan tawazun*).

Dalam upaya membumikan Islam Nusantara maka disusunlah Fikih Nusantara yang isinya menekankan kepada hukum Islam atau syari'at Islam yang substantif, yakni membawa masalah umum, yang pengamalannya berjalan harmoni dan selaras dengan konteks budaya keindonesiaan. Bibit-bibit Islam Nusantara dengan Fikih Nusantara sebenarnya telah digagas oleh para ulama terkenal abad 18, seperti oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, lalu diangkat lagi secara akademis oleh Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqie, dikembangkan lagi oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan puncaknya dideklarasikan secara resmi dalam Mukhtar NU ke 33 di Jombang, Jawa Timur, pada tahun 2015. Maka sejak 2015 ini Ulama Nahdlatul Ulama (NU) menjadi tokoh terdepan dalam mengembangkan Islam dan Fikih Nusantara di bumi Indonesia dan dunia. Fikih Nusantara yang dikembangkan oleh NU berbasis kepada al-Qur'an dan hadis serta khazanah ulama klasik Ahlussunnah wal Jam'ah, yang diamalkan sesuai dengan konteks budaya Indonesia yang moderat, toleran dan seimbang. Dengan karakter keindonesiaan ini maka Islam Nusantara muncul sebagai Islam yang damai dan ramah, demikian pula fikih Nusantara menjadi fikih yang moderat dan akomodatif dengan budaya lokal. Dengan prinsip ini maka Islam Nusantara serta Fikih Nusantara diharapkan akan mengantarkan Indonesia menjadi negeri yang adil dan makmur, dalam bingkai bineka tunggal ika.

Daftar Pustaka

- Abū Sulaimān, ‘Abd al-Ĥamīd, “al-Dzimmah and Related Concepts in Historical Perspective”, artikel dalam *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, edisi vol. 9: 1 Januari 1988
- Abū Yūsuf, *al-Radd ‘ala al-Siyar al-Auzā’i*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, tt
- Abu Zahrah, Muhammad, Malik; *Hayatuhu wa ‘Ashruhu Arauhu wa Fiqhuhu*, Kairo: dar al-Fikr al-‘Arabi, 1982
- Abdurrahman Wahid, *Pengembangan Fiqh yang Kontekstual*, artikel dimuat dalam *Majalah Pesantren*, Jakarta: 1985, no. 2, vol. II
- Abū Żaid, Nasr Ĥamīd, *al-Imām al-Syāfi’i wa Ta’sīs al-Idilūjiyah al-Wasaṭiyyah*, Kairo: penerbit al-Şinā’ li al-Nasyr, 1992
- Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Minoritas*, terbitan Lenbaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS), Yogyakarta, tahun 2010
- Ahmad Baso, *NU Studies, Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, (Jakarta: Erlangga, 2006
- Alamsyah, *The Contextualization of Hadith in Indonesia; Nusantara Ulama’s Response to Islamists*, dimuat *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, Vol. 4 – Issue 7, edisi April 2020
- _____, *Otoritas Sunnah di Era 4.0*, Bandar Lampung, Penerbit Pusaka, 2020
- _____, *Sunnah sebagai Sumber Hukum Islam dalam Pemahaman Syahruru dan al-Qaradawi*, disertasi penulis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2005.
- Al-Idlābi, Şalāh al-Dīn Aĥmad, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Ind ‘Ulamā al-Ĥadīś al-Nabawi*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1988

- Anderson, J. N. D, *Law Reform in The Muslim World*, London: Athlone Press, 1976
- Al-‘Asymāwi, Muḥammad Sa’id, *Uṣūl al-Syarī’ah*, Beirut: Dār Iqra’, 1983
- Al-‘Asqalāni, Ibn Ḥajar, *Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām*, Bandung: PT al-Ma’arif, tt
- Atho’ Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihād; antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- M. ‘Aunul Abied Sah dan hakim Taufiq, “Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur’ān; Tinjauan Terhadap Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dalam “Bacaan Kontemporer”, yang dimuat dalam buku *Islām Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islām Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001
- ‘Azami, Muḥammad Mustafā, *On Schacht’s Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, John Wiley Publications, New York, 1985
- Al-Azmeh, Aziz, “Islamic Legal Theory and The Appropriation of Reality” in Aziz al-Azmeh, ed, *Islamic Law; Social and Historical Context*, London: Antony Routledge Ltd, cet. 1, 1988
- _____, *Islām and Modernity*, New York: Verso Inc, 1993
- Al-Baṣri, Abū al-Ḥusein , *al-Mu’tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, diedit oleh Muḥammad Ḥamid Allāh, Damaskus: Institut al-Faransais, vol. 1-2, 1964
- Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismail, *Kitāb al-Jāmi’ al-Ṣaḥīh*, jilid 1-4, Bandung: al-Ma’arif, tt
- Brown, Daniel W, *Rethinking Tradition in Modern Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Burton, John, *The Source of Islamic Law; Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1993
- Coulson, N.J, *The History of Islamic Law*, ed. By W.Montgomery Watt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964
- _____, *Conflict and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: Chicago University Press, 1969

- Al-Damīni, Musfir ‘Azm Allāh, *Maqāyīs fi Naqd Mutūn al-Sunnah*, disertasi pada Universitas Islām Imam Muḥammad ibn Saud, Riyāḍ, tt
- Al-Fāsi, ‘Allāl, *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā*, Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1963
- Fyzee, A. A. A, “The Reinterpretation of Islām” in *Islām in Transition*, Oxford: Oxford University Press, 1982
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamīd Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Mustaṣfa min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol 1-2, Kairo: al-Maṭba’ah al-Amiriyah, 1324 H
- _____, *al-Ḥadīs al-Nabawi bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīs*, Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994
- Goldziher, I, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University Press, 1981
- Guillaume, Alfred, *The Traditions of Islām; An Introduction to the Study of The Hadith Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1924
- Hallaq, Wael, B, *Uṣūl al-Fiqh; Beyond Tradition*, dalam *Journal of Islamic Studies*, nomor 3, tahun 1992
- _____, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, cet.1, 1997
- Hamīd, Ḥusen, *Naẓariyah al-Maṣlahah fi al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, Dār al-Fikr al-‘Arabi, Beirut, 1990
- Hasaballah, Alī, *Uṣūl al-Tasyrī’ al-Islāmi*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1976
- Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996
- Hazairin, *Hendak kemana Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976
- Ibn ‘Abd al-Salām, al-‘Izz al-Dīn, *Qawāid al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām*, Maṭba’ah al-Istiqāmah, Kairo, tt
- Ibn Anas, Mālik, *al-Muwattʿā*, ditaḥqiq oleh Muḥammad Fuād Abd al-Bāqī, Dār al-Sya’b, Mesir, tt
- Ibn ‘Asyūr, Muḥammad Ṭāhir, *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, Tunis: Syarikah al-Tunisiyah li al-Tauzī’, 1978
- Ibn Qutaibah, *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīs*, Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabi, tt

- Imron Nasri (ed.), *Pluralisme dan Liberalisme Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah*, Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005
- Al-Jābiri, Muḥammad ‘Ābid, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi; Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyyah li Nużum al-Ma’rifah fi al-‘Šaqāfah al-‘Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdat al-‘Arabiyah, cet. I, 1992
- _____, *al-Turās wa al-Hadāšah; Dirāsah wa Munāqasyah*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1991
- _____, *Post Tradisionalisme Islām*, editor dan alih bahasa oleh Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS, cet. I, 2000
- Al-Jamaraī, Nu’mā, *Aḥkām al-Murtad fī al-Syarī‘at al-Islāmiyah*, Beirut: Dār al-‘Arabiyah li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1968
- Juynboll, G. H. A, ed, *Muslim Tradition; Studies in Chronology Provenance and AuthorShip of Early Hadith*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- Khadduri, Madjid, “The Maslaha and ‘Illa in Islamic Law” in *New York University Journal of International Law and Politics*, nomor 12, tahun 1979. pp. 213-17
- _____, *War and Peace in The Law of Islām*, Baltimore: The John Hopkins Press, 1962
- Khallāf, ‘ Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Usūl al-Fiqh*, Kairo: Maṭba’ah al-Nasyr, 1954
- _____, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmī*, Kairo: al-Ma’ārif, 1977
- _____, *Maṣādir al-Tasyrī’ al-Islāmi fī mā lā Naṣṣ fih*, Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1955
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2005
- Makdisi, George, *Religion, Law and Learning in Classical Islām*, AlderSot Variorum, 1991
- Marlow, Louis, *Hirarchy and Egaliterianism in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- Muslehuddin, Muḥammad, *Islamic Jurisprudence and The Rule of Necessity and Need*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1975

- M. Noor Harisuddin, *Fiqh Nusantara; Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Compass, 2019)
- Nadirsyah Hosen, “Bolehkah Perempuan Menjadi Hakim ?”, dimuat dalam <https://nadirhosen.net/tsaqofah/syariah/bolehkah-perempuan-menjadi-hakim>, dikutip pada tanggal 22 Maret 2020 pukul. 21.01 WIB
- Nurcholish Madjid, “Islam dan Budaya Lokal: Masalah Akulturasi Timbal Balik”, dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990
- Al-Namiri, 'Abd al-Mun'im, *al-Sunnah wa al-Tasyri'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965
- _____, *Islām*, Chicago: The Chicago University Press, 1979
- Schacht, Joseph, “Modernisme and Traditionalism in a History of Islamic Law” dalam *Middle Eastern Studies*, edisi 1 tahun 1965, pp. 388-400
- Al-Ṣan'āni, Muḥammad ibn Ismā'il, *Subūl al-Salām fi Syarh Bulūgh al-Marām*, juz 1-4, Bandung: Dahlan, tt
- As-Siddiqi, T. M, Muḥammad Hasbi, *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islām*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971
- Al-Sibā'i, Muḥammad Muṣṭafa, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyri' al-Islāmi*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1965
- Syaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah Mu'aṣirah*, Damaskus: penerbit al-Ahāli li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', cet. 2, 1990
- _____, *Dirāsat Islāmiyah Mu'aṣirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, al-Ahāli, cet. I, Damaskus, 1994
- _____, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi; Fiqh al-Mar'ah*, Damaskus: al-Ahāli, cetakan I, 2004
- Al-Syāfi'i, Muḥammad ibn Idrīs, *al-Risālah*, Mesir: Maktabah al-Turās, 1399 H

- Syah Walī Allāh, Ahmad ibn ‘Abd al-Rahmān, *Hujjah Allāh al-Balīghah*, Kairo: al-Mathba’ah al-Salafiyah, 1965
- Al-Syāṭibi, Muḥammad ibn Ishāk, *al-Muwafaqat fi Uṣūl al-Syari’ah*, vol. 1-4, Kairo: Maṭba’ah Muḥammad Ali Subeiḥ, 1970
- Al-Syaukāni, Muḥammad ibn Alī, *Irsyād al-Fuhūl*, Kairo: Muṣṭafa al-Bābi wa al-Halabi, 1937
- _____, *Nail al-Auṭār fi Syarh Muntaqa al-Akhhbār*, Mesir: Maktabah Qāhirah, 1978
- Al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān, *Miftāh al-Jannah fi al-Ihtijāj bi al-Sunnah*, Mesir: al-Salafiyah, tt
- Yudian Wahyudi, *Hasbi’s Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, Yogyakarta: Nawesea, 2007
- Ṭahā, Mahmūd Moḥammed, *The Second Massage of Islām*, trans. by An-Na’im, Syracuse: Syracuse University Press, 1987
- Al-Ṭabari, Ibn Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī* atau *Jāmi’ al-Bayān*, juz X, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1955
- Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaimān ibn Saīd, *Syarh al-Arbāin al-Nīwawiyah* yang memuat tentang *al-Maṣlahah fi al-Tasyrī’ al-Islāmi* dan dalam Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī’ al-Islāmi fi ma lā Naṣṣ Fih*, Kuwait: Dār al-Qolam, 1970
- Wawan Gunawan, dkk (ed) dalam Pengantar Buku *Fikih Kebinekaan; Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non Muslim*, Jakarta: Penerbit Mizan, cet I tahun 2015
- Wensinc, A.J, *Mu’jām al-Mufahras li Alfāz al-Ĥadīs al-Nabawi al-Syarīf*, Leiden: penerbit E.J. Brill, 1932
- _____, *Miftāh Kunūz al-Sunnah*, edisi terjemahan dalam bahasa Arab oleh Ahmad Muḥammad Syakir, Pakistan: Dār Turjuman al-Sunnah, 1952
- Al-Qarāfi, Syihāb al-Dīn, *Kitāb al-Furūq*, jilid 1-4, Kairo: Dār Ihya’ al-Kitab al-‘Arabi, 1925
- _____, *Syarh Tanqīh al-Fuṣūl*, Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1973
- _____, *al-Ihkām fi Tamyiz al-Fatāwā min al-Ahkām*, Haleb: penerbit al-Aṣil, tt

Žaid, Muřtafa, *al-Mařlaĥah fi al-Tasyrī' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-
Tūfī*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1964
Zuhaili, Wahbah, *Uřūl al-Fiĥ al-Islāmi*, vol. 1-2, Damaskus: Dār al-
Fikr, 1986

Biodata Penulis



Penulis buku ini, Alamsyah, dilahirkan tahun 1970 di Kuala Tungkal, sebuah kota pantai yang menghadap selat Berhala dan selat Malaka. Di kota ini pula penulis menyelesaikan pendidikan dasar hingga menengah atas di Madrasah, sekaligus Pondok Pesantren, bernama Al-Hidayatul Islamiyah. Sambil bekerja mencari nafkah dan biaya kuliah, penulis kuliah S1 yang diselesaikan tahun 1995 pada Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung. Penulis melanjutkan ke S2 Filsafat Islam pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1995 - 1997. Program Doktor Islamic Studies diselesaikan pada almamater yang sama pada 2005 dengan disertasi berjudul "*Sunnah sebagai Sumber Hukum Islam di Dunia Moderen dalam Pemahaman Syahrur dan al-Qaradawi*".

Tugas pokok penulis sehari-hari adalah sebagai dosen tetap *ulumul hadis* dan *hadis ahkam* pada Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung. Tahun 2020 ini penulis ditugaskan sebagai Wakil Rektor bidang akademik UIN Raden Intan Lampung. Domisili penulis adalah di kota Bandar Lampung dengan nomor kontak 081219153768, email : alamsyah_pps@yahoo.co.id .

Di luar kampus, penulis aktif dalam berbagai organisasi profesi, seperti Himpunan Ilmuwan Sarjana Syari'ah Indonesia (HISSI), Himpunan Dosen Indonesia (Hidsi) Lampung, Asosiasi Perbankan Syari'ah Indonesia (Asbisindo), Pengurus Wilayah Masyarakat Ekonomi Syari'ah (MES) Lampung, maupun organisasi sosial keagamaan seperti Wakil Ketua Pengurus Wilayah Nahdhatul

Ulama Lampung. Selain itu, penulis menjadi Dewan Pengawas Syariah (DPS) pada beberapa Bank Syariah di Lampung.

Di antara karya ilmiah yang telah dihasilkan penulis adalah *Kajian Kualitas Matan Hadis dengan Pendekatan Kritik Historis dalam Upaya Penetapan Hukum Islam (Skripsi)*, *Pemikiran Ibn al-Qayyim al-Jauziyah tentang studi Kritik Matan Hadis (Tesis)*, *Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam dalam Dunia Moderen dalam Pemahaman Muhammad Syahrur dan Yusuf al-Qaradawi (Disertasi)*, *Otentisitas Piagam Madinah dan Relevansinya dalam Kehidupan Moderen (penelitian 1999)*, *Radikalisme dalam Literatur Keagamaan; Kajian Kritis Karya Ulama Wahhabi (penelitian 2012)*, *Rekonstruksi Nusyuz dalam Pandangan Feminis Hukum Islam (Seminar Internasional AICIS 2016)*, *Hukuman Kebiri dalam Berbagai Pendekatan Kajian Hukum Islam (Diskusi Dosen Fakultas Syariah UIN Lampung 2017)*, *Kontekstualisasi Hukum Islam di Dunia Moderean (Seminar Internasional Fak Syariah UIN Lampung 2018)*, *Skripturalisme Hadis dalam Media Sosial dan Implikasinya dalam Perkembangan Radikalisme (Penelitian dengan dana UIN Lampung 2018)*, dan lain-lain.

Beberapa artikel/opini yang ditulis untuk koran dan majalah antara lain; *Tirani Umat Beragama (artikel di harian umum Lampung Post 2006)*, *Islam Tidak Mengajarkan Kekerasan (artikel di harian umum Radar Lampung 2007)*, *Menangkap Pesan Hakiki Ibadah Haji (artikel Lampung Post, 2008)*, serta artikel *Kompetisi Islam Moderat Islamisme di Indonesia Era Kontemporer (Lampost, 2018)*, *Otentisitas Piagam Madinah dan Relevansinya dalam Kehidupan Moderen (buku, 2014)*, *Radikalisme dalam Literatur Keagamaan; Kajian Kritis Karya Ulama Wahhabi (penelitian 2012)*, *Rekonstruksi Nusyuz dalam Pandangan Feminis Hukum Islam (Seminar Internasional AICIS 2016)*, *Skripturalisme Hadis dalam Media Sosial dan Implikasinya dalam Perkembangan Radikalisme (prosiding scopus, 2019)*, *Kontekstualisasi Hadis di Kalangan Ulama Nusantara (2019)*, *Resolusi Konflik Berbasis Kearifan Lokal Islam Nusantara (Jurnal Analisis, 2012)* dan *Kontekstualisasi Sunnah Nabi di Dunia Moderen (Buku, 2013)*, *Implementasi Hukuman Kebiri dalam Kajian Siyasah Syar'iyah (2018)*, *Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia (buku, 2019)*.

