

Nurasiah

**MAZHAB,
OTORITAS HUKUM**

DAN

PERUBAHAN

DALAM

HUKUM ISLAM

Nurasiah

**MAHZAB,
OTORITAS HUKUM**

DAN

PERUBAHAN

DALAM

HUKUM ISLAM



CV. PUSDIKRA Mitra Jaya

Jln. Williem Iskandar Muda No – 2K/22 Medan

Tlpn. (061) 8008-8209 (0813-6106-0465)

Email: cv.pusdikramitrajaya@gmail.com

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang - Undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta
Sebagaimana Yang Diatur Dan Diubah Dari Undang - Undang Nomor 19 Tahun 2002
Bahwa: Kutipan Pasal 113**

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf **i** untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak **Rp. 100.000.000 (Seratus Juta Rupiah)**.
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf **c**, huruf **d**, huruf **f**, dan/atau huruf **h** untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak **Rp. 500.000.000,00 (Lima Ratus Juta Rupiah)**.
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf **a**, huruf **b**, huruf **e**, dan/atau huruf **g** untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak **Rp. 1.000.000.000,00 (Satu Miliar Rupiah)**.
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (Empat Miliar Rupiah).

Judul Buku : **Authority, Continuity, and Change in Islamic Law**
Terjemahan : **Mazhab, Otoritas Hukum Dan Perubahan Dalam Hukum Islam**

Penulis : Wael B. Hallaq
Penerjemah : Nurasiah

Cet. 1. – Medan CV. Puskira Mitra Jaya, 2021
Setpember. 433 hlm, 25 Cm.
Bibliografi. 434
Hak Cipta Pada, Penulis Dan Penerbit
September 2021

Penyunting
Tem Puskira

Diterbitkan Oleh:

CV. Puskira Mitra Jaya
Jln. Williem Iskandar Muda No – 2K/22 Medan
Tlpn. (061) 8008 - 8209 (0813-6106-0465)
Email: cv.puskiramitrajaya@gmail.com

Anggota IKAPI (Ikatan Penerbit Buku Indonesia)

IKAPI. No. 049/SUT/2020
Dicetak Oleh CV.Puskira Mitra Jaya.
PMJ. NO. 27/ B.1/PMJ/ ISBN/XII/ 2021

Copyright © 2021 - CV. Puskira Mitra Jaya



Cetakan Pertama September 2021

Hak Cipta Dilindungi Undang – Undang. Dilarang Mengutip Sebagian Atau Seluruh Atau Seluruh Isi Buku Ini Dengan Cara Apapun, Termasuk Dengan Cara. Penggunaan Mesin Foto Copi, Tanpa Izin Sah Dari Penerbit.

ISBN: 978-623-6853-93-1



Mukadimah

Otoritas adalah bagian paling utama dalam hukum. Pernyataan ini tidak perlu diragukan lagi kebenarannya. Begitu juga kepastian proposisi bahwa hukum Islam—dan juga hukum lainnya—tidak akan dapat dipahami dengan baik tanpa pemahaman yang benar tentang struktur otoritas yang mendasarinya. Inilah tema yang mengisi pembahasan utama buku yang ada di tangan Anda saat ini. Dalam hukum Islam, otoritas —terkadang bersifat religius dan terkadang bernuansa moral, tetapi pada dasarnya bersifat epistemik¹ — selalu memiliki kekuatan untuk menggerak-kan proses kontinuitas dan perubahan, sebuah proses yang inheren dalam hukum Islam. Kontinuitas disini, yaitu dalam bentuk taqlid, tidak dapat dilihat sebagai penerimaan buta dan membebek pada pendapat orang lain tetapi lebih merupakan sikap keteguhan untuk mengikatkan diri pada doktrin hukum tertentu yang otoritatif yang didasari oleh analisis dan penelitian yang mendalam. Dalam makna yang umum ini, maka dapat dikatakan taqlid telah mengkarakterisasi semua tradisi hukum yang dominan, yang diakui secara inheren cenderung mengakomodasi perubahan walaupun pada substansinya tradisi-tradisi hukum itu diklaim konservatif. Dan justru taqlid inilah yang menjadikan pernyataan-pernyataan yang kelihatannya bertentangan tersebut menjadi mungkin terjadi. Hal ini karena di dalam hukum, kontinuitas dan perubahan adalah dua sisi mata uang, keduanya terlibat dalam mempertahankan doktrin hukum secara argumentatif. Perbedaannya adalah kontinuitas membutuhkan pembelaan yang bersifat memelihara doktrin hukum yang sudah tetap, sedangkan perubahan menuntut pembelaan terhadap hukum yang baru, yang biasanya kurang otoritatif. Pembelaan yang

argumentatif, karenanya, tidak kurang pentingnya dalam menstimulasi perubahan dibanding untuk mempertahankan kontinuitas.

Untuk meneliti substansi dan berbagai hal yang terkait dengan masalah kontinuitas, perubahan, serta hubungan keduanya dengan otoritas, penulis memilih untuk membongkar dan memeriksa bangunan teori yang luar biasa besar dan berbeda satu dengan lainnya yang disebut dengan ‘tipologi juristik’ yaitu tipologi ulama fiqih. Tipologi juristik adalah teori yang menggolongkan para ulama fiqih ke dalam beberapa tingkatan berdasarkan kompetensi mereka dalam berbagai level aktivitas hermenetik. Cara ini akan dapat memenuhi dua tujuan sekaligus. Satu diantaranya adalah mengetahui karakteristik internal representasi diri. Ketika membicarakan struktur otoritas hukum dan penggunaannya di berbagai tempat serta keterbatasan hermenetika hukum, adalah penting untuk mendengarkan suara yang muncul dari kalangan dalam tradisi hukum Islam itu sendiri sebab pada level analisis tertentu persepsi diri adalah bagian atau paket tak terpisahkan dari realitas sesungguhnya yang ingin kita teliti. Tujuan lainnya, berbeda dengan yang pertama, adalah memanfaatkan tipologi ini sebagai suatu kritik, yang normalnya hanya dapat diajukan oleh pengamat dari luar tradisi tersebut karena memang tidak mungkin seorang dapat mengajukan kritik terhadap suatu tradisi hukum sementara dia tetap menjadi pengikut tradisi itu. Meletakkan segala sesuatu yang menjadi tradisi dikritik oleh pengikutnya sendiri akan mengakibatkan pengrusakan rangkaian sejarah dan penghancuran temuan-temuan pemikiran sebelumnya yang justru menjadi prasyarat pertama dalam menciptakan bangunan doktrin dan sistem hukum yang otoritatif. Sebagai contoh, tidak seorangpun dapat mempertanyakan status keunggulan, yang hampir menjadi mitos, para penemu mazhab yang empat dan pada saat yang sama tetap menerima asumsi-asumsi fundamental tipologi ini sebagai sesuatu yang lebih dari sekedar struktur linguistik yang perlu diuraikan melalui pembahasan historiografis. Untuk tujuan-tujuan inilah maka

‘tipologi juristik’ (tipologi ulama fiqih) digunakan untuk menuntun kita yaitu sebagai kerangka penelitian dalam keseluruhan studi ini.

Salah satu poin yang hendak ditantang atau paling tidak dipertanyakan dalam teori tipologi ini adalah ide peng-absolutan pendiri mazhab. Dalam bab 2 saya akan berusaha menunjukkan—antara lain—bahwa memang citra tokoh pendiri mazhab benar-benar esensial bagi sebuah mazhab dalam menciptakan dirinya sebagai poros dan kunci otoritas, akan tetapi data-data historis yang cukup banyak ternyata memperlihatkan bahwa citra otoritatif pendiri mazhab ini muncul pada masa belakangan, dan bahwa keempat tokoh yang disimpulkan sebagai pendiri mazhab ini sama sekali tidak memunculkan sendiri dan tidak menyandang citra sedemikian hebat itu pada masa hidup mereka. Penemuan ini selanjutnya akan menjelaskan proses tercipta dan terbangunnya otoritas, yang menjadi unsur dasar bagi berkembangnya dan berfungsinya suatu mazhab. Karena itu dalam kesempatan ini penulis lebih tertarik untuk menjawab pertanyaan “bagaimana” ketimbang “kenapa” otoritas imam-imam ini terbentuk. Pertanyaan terakhir ini akan menjadi fokus pengkajian penulis dalam karya lain yang sedang dalam proses pengerjaan.²

Dalam bab 3 penulis akan melacak proses yang membuat ‘suara-suara’ ijtihad absolut yang begitu banyak di masa-masa awal secara cepat tereduksi menjadi sebuah kumpulan doktrin yang sangat terbatas jumlahnya yang kemudian dianugerahi status otoritas. Penciptaan otoritas bagi pendiri mazhab, pengurangan dan pembatasan kemungkinan berijtihad secara independen seperti halnya di masa-masa awal begitu juga dengan tumbuh sempurnanya taqlid menjadi sebuah ekspresi loyalitas kepada mazhab, kesemuanya adalah fenomena-fenomena yang bermuara pada satu kenyataan yaitu penguatan otoritas mazhab, yang tanpa ini sistem hukum Islam tidak akan dapat bertahan hidup apalagi untuk berkembang dan maju. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa mazhab, sebagai sebuah struktur doktrin, adalah bentuk dan penjelmaan utama dari otoritas tersebut.

Dinamika internal taqlid, yang menggambarkan dominasi fungsional otoritas mazhab akan menjadi bahasan utama bab 4. Penelitian yang mendalam tentang aktifitas taqlid dan juga tipe-tipe perdebatan serta argumen-argumen analitis yang digunakan dalam melakukan taqlid akan menunjukkan dengan jelas betapa banyaknya bentuk otoritas mazhab. Dalam lingkup aktifitas taqlid, otoritas mazhab, pada satu ujung spektrumnya, dapat diartikan sebagai penghasil dan pengaplikasian mekanis doktrin-doktrin otoritatif, dan di ujung lainnya sebagai penetapan dan formalisasi pendapat-pendapat mazhab yang sudah kuat dengan segala senjata argumentasi analitis maupun argumentasi retorik yang dapat dikerahkan oleh para juris mazhab tersebut. Begitupun, apakah yang sedang dilakukan itu tipe taqlid yang pertama atau yang kedua ataupun segala jenis argumen yang terbentuk di antara dua titik ekstrim ini, yang jelas tujuan dari semua aktifitas taqlid dengan semua perangkat argumentasinya, malah dapat dikatakan sebagai tujuan paling utama, adalah untuk membela dan mempertahankan mazhab.

Di akhir pembahasan akan terlihat bahwa aktifitas pembelaan terhadap mazhab tidaklah melulu mempersoalkan remeh-temeh doktrin hukum ataupun semata pengumpulan dan pengulangan uraian pendapat-pendapat hukum ahli fiqih (*fuqaha*) sebelumnya. Sebaliknya, sampai pada level yang cukup substantif dan mendasar, taqlid adalah aktifitas pembelaan terhadap metodologi dan hermenetik karena mazhab itu sendiri kenyataannya berdiri di atas dasar prinsip-prinsip atau kaedah-kaedah yang teoritis dan juga praktis yang dapat diidentifikasi, yang hal ini pada gilirannya memunculkan bermacam-macam kasus dan pendapat-pendapat hukum individual yang tak terhitung jumlahnya. Kaedah-Kaedah ini terus berfungsi sebagai fondasi mazhab dan menjadi entitas hukum substantif dan otoritatif walaupun masing-masing pendapat dan kasus-kasus hukum individu, yang merupakan aplikasi nyata dan praktis dari prinsip-prinsip atau kaedah-kaedah dimaksud — akan selalu mengalami perubahan terus menerus. Kasus-kasus dan pendapat-pendapat hukum yang mengatur kaedah-kaedah tersebut

secara bertahap akan digantikan oleh kasus-kasus dan pendapat lain sedangkan prinsip-prinsip atau kaedah-kaedah yang menjadi dasar terumusnya hukum-hukum individu itu, yang sering tidak dikemukakan, relatif tidak berubah. Mazhab juga ditentukan oleh lingkup hukum substantifnya, yang terlihat dalam setumpukan besar pendapat-pendapat dan kasus-kasus hukum yang dikemukakan oleh begitu banyak juris pengikut mazhab tersebut dalam setiap generasi, dimulai dari generasi sipendiri mazhab dan pengikut-pengikutnya, kemudian generasi sesudah mereka sampai generasi juris yang hidup pada abad-abad selanjutnya. Timbunan pendapat hukum ini di satu sisi menggambarkan keadaan terjadinya penambahan doktrin hukum secara massal, dan di sisi lain terdapatnya pluralitas yang cukup membingungkan di antara juris mazhab tersebut. Nah, banyaknya dan bervariasinya narasi doktrin hukum ini membawa kepada perkembangan munculnya istilah-istilah teknis yang dirancang untuk membedakan tingkatan otoritas atau kekuatan dari pendapat-pendapat hukum. Dalam bab 5, karenanya, saya akan menyelidiki apa yang saya namakan dengan “terminologi operatif” yang fungsinya untuk menentukan pendapat yang mana yang memiliki level otoritas paling tinggi. Hal ini karena terminologi inilah yang mengarahkan proses melalui mana pendapat hukum tertentu naik dari posisi yang kurang kuat atau marjinal menjadi hukum yang kualitas otoritatifnya paling tinggi atau paling tidak termasuk paling tinggi.

Dinamika internal suatu doktrin hukum yang berjalan di bawah rubrik terminologi operatif memungkinkan pengadaptasian—*mutatis mutandis*—pendapat-pendapat hukum sesuai tuntutan waktu dan tempat. Dan di dalam lingkup aktifitas hermeneutik inilah sebagian besar dinamika perubahan hukum berjalan. Dalam bab 6 saya akan menunjukkan bahwa perubahan hukum bukanlah suatu hal yang kebetulan dalam hukum Islam tetapi sesuatu yang terjadi melalui proses yang terikat kuat pada struktur hukum itu sendiri. Agen utama yang menengarai perubahan melalui legitimasi dan formalisasi adalah pemberi fatwa (*mufti*) dan juris-penulis (*musannif*). Mufti menciptakan keterkaitan atau

hubungan antara praktek-paktek masyarakat dan hukum yaitu dengan memperlihatkan keharusan perubahan doktrin hukum satu demi satu. Tidak kurang pentingnya adalah fungsi juris-penulis, yang bersama-sama dengan pemberi fatwa, memiliki otoritas untuk membuat dan mendesain kitab-kitab hukum yang menjadi panduan. Karya-karya hukum jenis ini berisikan tidak hanya tumpukan pendapat-pendapat hukum yang saling tidak terkait dari semua jenis juris melainkan juga kumpulan yang lebih khusus lagi yaitu pendapat-pendapat para juris ahli yang diklaim sebagai otoritatif. Hal ini karena termasuk tugas utama juris pemikir—baik berdasarkan kemampuannya sendiri ataupun bersama-sama dengan rekannya—adalah menentukan doktrin yang menjadi panduan, artinya otoritatif, dalam mazhabnya. Wewenang yang dimiliki juris pemikir inilah yang memungkinkan mereka menjadi media perubahan hukum yang terefleksi dalam praktek-praktek juridis yang berjalan di lingkungan masyarakat dan tempat tinggal mereka. Dalam bab 6, dan juga di berbagai tempat dalam buku ini, salah satu yang menjadi perhatian utama penulis akan lebih didalami yaitu tentang semakin terbatasnya lingkup otoritas yang dimiliki jabatan-jabatan hukum Islam paling penting tersebut; yaitu hakim, pemberi fatwa, dan juris-penulis.

Karakter pembahasan buku ini mengharuskan penginvestigasian tulisan-tulisan yang muncul sejak awal periode Islam sampai masa periode pertengahan, sebuah jangka waktu yang benar-benar panjang. Dan ternyata, buku-buku yang penulis butuhkan sebagai referensi tersebut adalah buku-buku dari abad ke 2 H/8 M sampai abad ke 13 H/19 M, ini benar-benar suatu tugas yang berat. Fokus pengkajian buku ini adalah periode pasca-pembentukan mazhab yang dimulai ketika mazhab telah mencapai tahap final sekitar pertengahan abad ke 4 H/10 M. Tema-tema yang diangkat yang terkait dengan masa sebelum terbentuknya mazhab secara final dimaksudkan untuk memperjelas proses terbangunnya otoritas menjelang dan semasa periode pembentukan mazhab. Adalah jelas bahwa topik-topik ini diteliti dalam buku ini bukan untuk kepentingan pendalaman topik itu sendiri melainkan dalam

rangka menegaskan peran dan pengaruhnya terhadap pembentukan otoritas mazhab. Sama halnya, sumber-sumber yang ditulis pada masa belakangan yaitu mulai dari masa abad 10 H/16 M dan seterusnya dipergunakan di sini untuk menggambarkan proses bagaimana otoritas doktrin dapat bertahan dan menghadapi tantangan, dapat membentuk kontinuitas dan selanjutnya memunculkan perubahan. Dengan demikian, permasalahan yang dibahas dalam buku ini adalah permasalahan yang termasuk dalam interval waktu antara sekitar abad 4 H/10 M dan 9 H/15 M. ³

Hal lainnya, kenyataan bahwa penelitian ini mencakup rentang waktu selama 5 abad jelas akan memunculkan permasalahan generalisasi. Para peneliti ilmu-ilmu sosial dan sejarawan Timur Tengah seringkali melakukan dan membuat karakter-karakter yang umum terhadap subjek yang mereka teliti dengan hanya berdasarkan beberapa studi kasus saja. Begitu pula, dikarenakan kegagalan menemukan ketersambungan dan hubungan antara isu-isu yang mereka teliti dengan masyarakat dan budaya tempat isu-isu tersebut berjalan dan muncul, maka terlihat karya-karya sejumlah sejarawan terjebak ke dalam '*esensialisme*' (hanya berputar pada hal-hal yang global). Sementara buku ini, walaupun cakupan permasalahan dan rentang waktunya relatif sangat luas, penulis berusaha sekuat mungkin untuk menghindari dari jebakan '*esensialisme*' tersebut. Sejauh yang kami teliti tentang struktur otoritas hukum, dapat dikatakan tidak seorang juris pun yang pernah mengemukakan ataupun mendemonstrasikan konsep otoritas yang berbeda dari rekan-rekan dan orang-orang di masanya. Hal ini karena seorang juris, disebabkan karakter fungsional mereka, bukanlah seperti seorang filosof ataupun ahli kalam yang sangat bebas melakukan inovasi dan memberikan ide-ide baru di lingkungan tradisi intelektual mereka. Berbeda dengan keduanya, juris dipengaruhi oleh budaya hukum mereka misalnya aturan-aturan dan larangan-larangannya, dan di atas semua itu mereka terikat dengan realitas infrastruktur budaya dan sosial yang ada. Realitas ini tidak mengikat dan juga tidak membatasi gerak para filosof, ahli teologi maupun kelompok intelektual lainnya. Dalam

bab 6 saya akan berusaha menunjukkan bahwa wacana doktrin hukum mampu menyesuaikan diri dengan realitas sosial melalui pembentukan mekanisme struktural yang memfungsikan kedudukan mufti serta juris-penulis. Dengan mengetahui fungsi juris-penulis ini ditambah dengan penemuan—diuraikan dalam bab 5—bahwa status otoritatif pendapat-pendapat hukum penetapannya terkait dengan aspek-aspek sosial dan yang bersifat keduniawian maka terbukti adanya hubungan organis antara praktek masyarakat dengan pembentukan doktrin hukum. Akan tetapi pada masa-masa terakhir, doktrin-doktrin hukum ini kemudian muncul sebagai sebuah amalan yang tersendiri dan terpisah dari tradisi dan permasalahan masyarakat (*discursive practice*).⁴

Dan ketika ini terjadi, maka struktur otoritas benar-benar mengalami perubahan secara sejarah. Hal ini dibuktikan dengan transformasi yang terjadi di masa ketika dan setelah pengkonsolidasian mazhab-mazhab hukum. Bahkan, proses perubahan struktur otoritas ini sangatlah lambat, agak samar serta hampir tidak terdeteksi, yang akhirnya sering menyulitkan dan mengelabui para sejarawan. Oleh karena itu, untuk mendeteksi dan menangkap proses perubahan yang melekat pada struktur otoritas hukum Islam, maka penelitian harus dilakukan dengan pengamatan terhadap fenomena masyarakat dalam rentang waktu yang cukup panjang dan dengan pengujian terhadap sejumlah besar dan berbagai macam referensi. Berdasarkan hal ini maka pengujian terhadap produk-produk hukum yang muncul dalam beberapa abad harus dilakukan, dan untuk melihat proses perubahan secara lebih jelas maka sumber-sumber referensi sejak dari masa awal sampai masa belakangan juga harus diteliti.

Dalam menyeleksi sumber-sumber yang saya gunakan, harus diakui, terdapat sedikit ketidakseimbangan. Saya telah berusaha untuk mengambil secara seimbang dan merata karya-karya dari keempat mazhab. Untuk mazhab yang tiga sebagian besar memang terpenuhi akan tetapi untuk literatur hukum mazhab Hanbali tidak cukup tersedia untuk kepentingan tulisan buku ini. Contoh paling mudah misalnya mazhab ini tidak memiliki kitab yang

menguraikan ‘tipologi juristik’ karena memang tidak dilakukan tipologi ulama fiqih dalam mazhab Hanbali, sejauh yang saya ketahui. Terkadang dalam satu permasalahan referensi mazhab Hanbali melebihi mazhab lainnya akan tetapi dalam sebagian besar permasalahan yang dibicarakan dalam buku ini referensi dari mazhab Hanbali sangat tidak mengimbangi referensi dari ketiga mazhab lainnya. (Sedikitnya jumlah kitab karangan ulama mazhab Hanbali tidak hanya disebabkan oleh minoritas pengikut mazhab ini tetapi juga oleh faktor-faktor historis yang mengandung aspek-aspek dan dimensi yang sangat penting untuk dilakukan studi lebih lanjut).

Di bagian akhir kata pengantar ini saya akan menyampaikan ucapan terima kasih. Dalam mengerjakan penelitian buku ini saya jelas telah berhutang budi kepada mahasiswa-mahasiswa saya yang selalu menghadirkan tantangan-tantangan bagi saya guna menjawab pertanyaan-pertanyaan mereka yang analitis dan komentar-komentar mereka yang tajam. Adam Gacek, Salwa Ferahian dan Wayne St. Thomas adalah orang-orang di perpustakaan Institut Islamic Studies, McGill, yang tidak pernah bosan memberikan bantuan dan dukungan. Üner A. Turgay benar-benar merupakan rekan yang sangat baik dan sekaligus seorang pimpinan institut yang memberikan perhatian yang luar biasa besar. Ucapan terima kasih saya yang tak terhingga harus diberikan kepada Steve Millier yang keahliannya dalam pengeditan transliterasi dan pencarian referensi tidak terkatakan nilainya. Kepada semua mahasiswa dan rekan-rekan tersebut, saya menyampaikan terima kasih yang tulus.

* ❁ *

Catatan

¹ Tentang tipe-tipe otoritas lihat E.D. Watt, *Authority* (London dan Canberra: Croom Helm, 1982), hal. 45-54, 55-63; Richard T. De George, *The Nature and Limits of Authority* (Lawrence, Kans.: University of Kansas Press, 1985), hal. 26-61, 191-209; Stanley I. Benn, "Authority," *Encyclopedia of Philosophy*, 8 vol. (New York: Macmillan Publishing Co., 1967), vol. 1, hal. 215-218; Robert Peabody, "Authority" dalam *International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. D. L. Sills, 17 vol. (New York: Macmillan and Free Press, 1968), vol. 1, hal. 473-477.

² Lihat catatan di bawah ini.

³ Bila kita membahas pertanyaan 'kenapa' otoritas terbangun maka akan mengalihkan kita kepada persoalan-persoalan yang tidak relevan dengan permasalahan yang sedang kita bahas. Pertanyaan tentang 'kenapa' ini dapat menjadi sebuah studi tersendiri yang akan meneliti secara khusus periode awal pembentukan hukum Islam yaitu rentang waktu mulai abad 1 H/7 M sampai pertengahan atau 4 H/10 M.

⁴ Disini harus dibuat pembedaan antara tuntutan—dalam hal karakter dan jenis sumber yang dipakai—yang diberlakukan kepada sejarawan sosial dan sejarawan hukum. Bagi sejarawan sosial, hubungan antara sumber atau referensi dengan realitas praktek masyarakat harus diakui memang lemah. Tetapi bagi sejarawan hukum terutama berkenaan dengan topik struktur otoritas, sumber-sumber referensi dan praktek sosial jelas menampakkan hubungan yang sangat erat.



KATA PENGANTAR PENERJEMAH DISERTAI CATATAN

Wael B. Hallaq adalah salah seorang ahli, dan sarjana Barat paling terkemuka dalam bidang hukum Islam saat ini.” Barangkali inilah kalimat paling sederhana yang tepat menggambarkan penulis buku yang di tangan anda ini.

Popularitas Hallaq di Barat tidak dapat dipungkiri melesat sejak dan berkat tulisan disertasinya yang meng-*counter* langsung tesis dua sarjana yang telah lama menjadi imam Barat dalam bidang pengetahuan hukum Islam; Ignaz Golziher (1850-1921) dan pengikutnya Joseph Schacht (1902-1969); mereka ini menyimpulkan ‘kejumudan dan keterpisahan hukum Islam dari kehidupan dan perkembangan sosial umat islam sebab hukum Islam tidak lagi memberi ruang untuk ijtihad setelah abad pembentukan mazhab secara formal, awal abad 10 M’. Walaupun belum dapat dikatakan berhasil mengubah pandangan Barat tentang hukum Islam tersebut— pandangan yang ironisnya juga menyebar di sebagian masyarakat muslim dan sebaliknya dikritik serta diaplikasikan secara tidak tepat oleh masyarakat muslim lainnya— namun Hallaq telah mendapatkan ruang dan peluang luas untuk mendemonstrasikan kapabilitas dan prestise beliau sebagai seorang ahli hukum Islam di Barat.

Di luar faktor momentum dari disertasinya tersebut—yang mencoba mematahkan doktrin kejumudan hukum Islam yang sudah berabad-abad mengendap di bawah alam sadar akademisia Barat—selebihnya Hallaq memang seorang sarjana dengan kompetensi, dedikasi dan integritas yang tidak diragukan, dan karenanya eksistensinya di lingkaran elit akademisi Barat tidak dapat dikatakan

suatu kebetulan. Kekuatan disertasi Hallaq bukan semata pada isu dan topik yang dijualnya ataupun momen yang seakan telah menunggunya tetapi juga dikarenakan kekhasan metodologi, kecerdasan memanfaatkan referensi dan juga, di atas semua itu, ketajaman analisis dan kualifikasi keilmuan beliau sendiri. Sebagai seorang yang berdarah Arab Palestina murni dan selanjutnya menjadi anak didik dari Farhat J. Ziadeh (1917)—profesor hukum yang dia katakan dia kagumi dan nyatanya memang seorang Islamis senior yang membidani lahirnya studi dan selanjutnya departemen Islam&Timur Tengah di Universitas Washington, dan yang telah mendapat penghargaan sebagai profesor terpuji dan berdedikasi dari asosiasi bergengsi masyarakat intelektual internasional untuk studi Islam dan Timur Tengah (Middle East Studies Association, MESA) tahun 1997, di mana waktu itu Nurcholis Majid tampil sebagai pembicara tamu kehormatan—Hallaq memang memiliki segala kualifikasi untuk membedah baris demi baris semua kitab klasik hukum Islam yang pernah ada sepanjang kurun waktunya, dan berhak mengklaim memahami—terlepas dari posisinya sebagai orang luar Islam—keseluruhan kerangka, rongga dan detil sosok bangunan hukum Islam, bahkan alur gerak nadi sejarah serta detak jantung yang menghidupi dan mempertahankan hidup ‘sang’ hukum Islam tersebut. Dan itulah yang dilakukan Hallaq dalam disertasinya tersebut—juga tulisan-tulisannya selanjutnya—sehingga siapapun dari kita, pemilik hukum Islam dimaksud, akan merasakan kedalaman keterlibatan dan pemahaman Hallaq terhadap hukum Islam ketika membacanya.

Selanjutnya Hallaq pun mulai mengokohkan dirinya sebagai sumber dan rujukan untuk pengetahuan hukum Islam bagi Dunia Barat menandingi Schacht. Artikel-artikel Hallaq merintis jalan hukum islam memasuki jurnal-jurnal spesialis hukum Barat ternama di benua Amerika seperti *American Journal of Comparative Law* dan *Journal of the American Oriental Society*.

Dan sampai saat ini, tulisan-tulisan Hallaq telah tersebar sedikitnya dalam 8 bahasa besar dunia termasuk Jepang, Spanyol, Hebrew dan Turki. Hallaq juga telah mempresentasikan pemikirannya sebanyak tidak kurang dari 50 kali ke hampir seluruh belahan dunia. Pengakuan dunia Barat terhadap eksistensi dan kompetensi Hallaq di bidang hukum secara formal dibuktikan dengan penunjukan beliau sebagai saksi ahli dalam sidang-sidang besar pengadilan-pengadilan terkemuka di Amerika dan Canada. Beliau juga telah dianugerahi *award* oleh almamaternya sebagai dosen yang berjasa mengharumkan nama dan mengangkat derajat universitasnya. Penghargaan ini tentu saja sekaligus menyatakan peningkatan perhatian Barat terhadap disiplin hukum Islam.

Dan untuk semua pencapaiannya tersebut, Hallaq memang wajar mendapatkan apresiasi lebih. Pertama, dengan posisinya sebagai non-native Arab beliau dalam waktu singkat telah semakin mempopulerkan disiplin keislaman yang sangat sedikit peminatnya tersebut—mungkin karena dibutuhkannya spesialisasi sangat khusus tetapi kebanyakan karena ketidak-inginan mengakui eksistensi hukum Islam itu sendiri. Dan Hallaq telah berjasa menunjukkan kepada dunia hukum dan juridis Barat ‘sang’ hukum islam ini sebagai suatu hukum yang lainnya, yang nyata-nyata telah membentuk sistem dan sejarahnya tersendiri. Kalaupun belum diakui, setidaknya Hallaq telah mengokohkan dan memperlebar pasar konsumen disiplin hukum Islam serta meningkatkan nilai jual intelektual disiplin ini di seantero dunia Amerika dan Barat. Kedua, Hallaq telah mengusung pemikiran hukum Islam yang agak bertentangan dengan arus keinginan dan *mainstream* Barat. Dan semua ini tentunya tidak mungkin terealisasi tanpa perjuangan keras dan oleh seorang yang berkarakter kuat, konsisten dan bercita-cita tinggi. Dan untuk perjuangan kerasnya tersebut, Hallaq memang tidak menyembunyikan kepuasannya terhadap hasilnya sekarang ini. Seperti yang pernah diungkapkannya kepada penulis,

beliau merasa sudah ‘*secure*’ dengan karir dan gelarnya sekarang ini sebagai ahli dan profesor hukum Islam.



Ketegasan dan karakter kuat adalah kesan yang akan dirasakan oleh siapa saja yang bertemu Hallaq. Di kelas dan di hadapan mahasiswanya, karakter tersebut termanifestasi dengan tuntutan disiplin, *high demanding* dan kerajinan mengkritik. Bagi sebagian mahasiswa yang sudah terbiasa dan terbuai dengan ‘uluran pengertian’ dan menikmati pemakluman sebagai ‘*non-native student*’, Hallaq akan terasa sebagai dosen yang *strict, intoleran*, dan tidak apresiatif. Beberapa kasus ketidakserasian dan ketidaknyamanan memang sempat tak terhindari. Tetapi Hallaq adalah Hallaq, yang tidak mengerti dan mengetahui bahwa mahasiswanya merasa harus pasang sikap dan strategi khusus kala hendak menemuinya. Dia hanya tahu bahwa sikap dan karakternya tersebut adalah bagian dari keseluruhan yang telah menghantarkannya kepada kesuksesan yang diinginkannya sekarang. Dan sepanjang pengalaman saya, Hallaq masih dalam koridor profesionalitasnya sebagai dosen; terbuka, bertanggung jawab dan ber-obsesi untuk kemajuan anak didiknya.

Menyadari karakternya itu, maka tidak perlu kaget apalagi tersinggung kalau sekali waktu Hallaq menghentikan pertanyaan mahasiswanya dan mengatakan pertanyaan tersebut tidak penting. Atau misalnya tanpa basa-basi dan dengan bersemangat beliau mengatakan presentasi mahasiswa ini atau itu tidak baik atau tidak berbobot. Tetapi seringkali mahasiswanya lupa untuk memahami karakternya tersebut. Syukur saya tidak menyerah untuk mengambil kesempatan ‘mengoceh’ di kelas dan bersikap ‘*insisted*’ ketika berbicara dengannya. Dengan begitu, saya mendapatkan banyak kesempatan membuktikan sikap terbuka dan sifat mendidik beliau.

Seperti waktu itu, Hallaq dengan bersemangat merespon pendapat di kelas dengan mengatakan bahwa model-model ijihad hukum Islam yang muncul pada abad kontemporer ini, termasuk seperti yang diusulkan Fazlur Rahman adalah sesuatu yang baru dan terlepas atau tidak memiliki benang kontinuitas dengan tradisi hukum Islam yang mensejarah. Selanjutnya beliau mengatakan bahwa pendapat-pendapat yang menyimpulkan temuan beliau sama sekali tidak mematahkan tesis Schacht dan bahwa temuannya serta temuan Schacht keduanya sama benar dalam konteksnya masing-masing, mereka ini adalah orang-orang yang tidak mampu memahami penjelasannya dan juga tidak memahami sejarah hukum Islam itu sendiri. Sampai disitu saya menyela, “Ma’af profesor, kenapa anda tidak berpikir bahwa pembaca anda bukan tidak mampu memahami pemikiran anda, akan tetapi kalimat-kalimat anda yang sering tidak menerangkan sepenuhnya pemikiran anda, *it is the way you write it that bring people understand you as they do. It is what you write that what people understand.*” Pendangkalan makna dan kesalah-pahaman memang sangat mungkin terjadi sebab ide-ide dan metode argumentasi Hallaq adalah baru, sementara dia juga banyak sekali menyodorkan teori dan istilah-istilah hukum islam yang masih belum terbentuk padanan maknanya secara baku dalam bahasa Inggris. Di lain pihak, editor bahasa yang masih dia butuhkan sebagai seorang non-western tidak secara total dapat membantunya dalam bidang keilmuan yang sangat membutuhkan spesialisasi ini.

Dan profesor inipun membenarkan dan menyatakan kesetujuannya. Pengungkapan ini sekedar memperlihatkan bahwa Hallaq tetap terbuka mendengar dan menerima kritikan. Dia hanya tidak sabar bahwa pemikiran-pemikiran dan penjelasannya cepat dipahami dan direspon dengan cerdas dan serius. Dan untuk ini Hallaq memang, sekali lagi, harus bekerja keras. Sampai hari terakhir menjadi mahasiswanya, saya tetap menyimpan kesan itu. *Concern* terhadap kemajuan anak didiknya beliau tunjukkan

dengan getol meyakinkan pihak fakultas bahwa saya harus diperbolehkan pergi menghadiri konferensi MESA di San Fransisco, di tengah-tengah keterjepitan waktu saya menghadapi *deadline* penyerahan theses. Dan di atas semua itu adalah kesediaan dan toleransinya untuk mau didesak waktu dan jadwal saya dalam membaca theses tersebut, tentunya tanpa beliau sedikitpun mengurangi standar ketelitian teknis maupun kejituan sumbangan pemikirannya.

* ❀ *

Penguohan posisi Hallaq dalam lingkaran elit islamis Barat saat ini, khususnya kalangan pengkaji hukum islam dapat dipahami dari keterlibatan dan kontribusi pemikirannya dalam serangkaian perdebatan tesis-tesis kontroversial yang dimunculkan Schacht, yang notabene mengekspresikan *concern* dan perspektif Barat tentang hukum islam sejak beberapa dekade yang lalu.

Perkembangan studi kajian hukum islam di Barat harus disandarkan kepada nama Joseph Schacht (1902-1969), sarjana asal Jerman yang menandai digelarnya pendekatan baru—secara gamblang disebut pendekatan sejarah—terhadap studi hukum Islam, walaupun dia sendiri dengan rendah hati merujuknya kepada Ignaz Golziher (1850-1921). Pendekatan Schacht ini berdampak pada revisi radikal perspektif Barat akan eksistensi, karakter dan aplikabilitas hukum islam. Schacht telah memperlihatkan legitimasi historisitas hukum islam dan meretas jalan studi sosio-historis hukum islam. Akan tetapi tidak sampai disitu, asumsi dan metode Schacht akhirnya menempatkan hukum islam sebagai proses sosial yang murni terkait dengan perspektif dan kebutuhan manusia. Schacht telah melepaskan hukum dan materi-materi hukum islam dari ruh dan hakikatnya sebagai aturan Tuhan yang harus dipatuhi manusia. Konsekwensinya, Schacht memaknai lain beragam ekspresi dan praktek hukum yang dijalankan masyarakat muslim di berbagai tempat dan masa. Alih-alih memahaminya

sebagai corak-corak bagaimana hukum islam dipahami dan berjalan dalam berbagai konteksnya, Schacht melihat perbedaan itu dengan kacamata keterpisahan dan pertentangan.

Schacht telah mempertentangkan antara fase sebelum terbentuknya mazhab hukum (+ akhir abad III H/9M—awal abad IV H/10 M) dengan sesudah terbentuknya sebagai pertentangan dua perspektif hukum masyarakat muslim; perspektif islam non-legal dengan perspektif islam legal, yang terakhir memahami islam sebagai hukum Tuhan yang tegas dan tidak bisa diutak-atik. Praktek masyarakat muslim awal termasuk nabi yang begitu toleran dan ‘rileks’ mengadopsi aturan-aturan dan tradisi-tradisi masyarakat masa itu dipahami Schacht sebagai prilaku dan respon sosial biasa yang tidak memiliki motivasi-motivasi religius dan kandungan kesadaran hukum. Kondisi ini selanjutnya beliau ajukan sebagai bukti bahwa hukum islam tidak dipertimbangkan atau malah tidak dikenal, dan oleh karena itu tidak eksis sampai periode tertentu sejarah islam. Di sisi lain, aktivitas hukum masyarakat muslim pada fase sejarah selanjutnya, yang berakhir dengan terbentuknya mazhab secara formal, diartikan sebagai kemenangan perspektif masa klasik bahwa hukum islam adalah ‘Kehendak absolut Tuhan’ yang tidak bisa ditafsirkan dan diubah-ubah. Dengan begitu, maka teori-teori maupun materi hukum islam yang terformulasi diyakini Schacht menjelmakan pandangan yang tidak realistis dan objektif, yang akhirnya melahirkan hukum islam yang kaku, statis dan tidak adaptif. Pada akhirnya, Schacht lupa bahwa problem dan kendala aplikabilitas hukum dalam islam tidak pernah bisa disamakan dengan konflik yang muncul antara mazhab hukum alam dan mazhab sosiologis dalam sejarah hukum Barat.

Asumsi dan metode Schacht ini, tak ayal, menghantarkannya kepada sejumlah kesimpulan kontroversial, yang termasuk marak dibicarakan yaitu; Hukum islam tidak eksis dan belum terbentuk pada sebagian besar periode pertama Hijrah; Materi hukum islam berasal dari sunnah masyarakat pra-islam ditambah kebijakan

administrasi Umayyah yang diislamisasi; Teori dan metodologi hukum islam adalah refleksi subjektif individu fuqaha tertentu terhadap teks wahyu; Hukum islam adalah saduran dari berbagai tradisi karena agama islam tidak membangun hukum dan tidak berorientasi hukum; Hukum islam bersifat *a-historis* dan terisolasi dari perkembangan dan kehidupan sosial manusia; Hukum islam tidak menerima analisis pemikiran, penafsiran dan perubahan; Karena merupakan hukum moral dan untuk akhirat maka hukum islam tidak memiliki kepastian hukum; Umat islam sepanjang sejarahnya selalu melakukan *deviasi* dari hukum islam mereka dan sebahagian besar hukum islam tidak diaplikasikan umat islam dalam kehidupan mereka.

Tesis-tesis Schacht pun langsung menjadi fokus bahasan dan seterusnya mendominasi wacana diskusi hukum islam di Barat. Sampai tahun 1993 saja, tidak kurang dari 100 buah tulisan berupa buku dan artikel dari tokoh-tokoh studi islam terkemuka Barat merespon dan mereview tesis-tesis Schacht dimaksud, yang beliau uraikan dalam dua bukunya—*The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) dan *An Introduction to Islamic Law* (1964). (Lihat antara lain HdO= A Bibliography of Islamic Law 1980-1993, Laila al-Zuwaini & Rudolph Peters, Leiden: E.J.Brill, 1994). Jumlah ini belum termasuk kajian-kajian tesis dan disertasi mahasiswa dari departemen *islamic studies* berbagai universitas di Barat serta serangkaian konferensi dan seminar khusus tentang pemikiran-pemikiran beliau. Tetapi yang hendak dikemukakan dan penting mengenai Schacht bukan hanya gebyar kontroversial dan popularitasnya sebagai orang yang telah membangun sebuah tradisi wacana ataupun seorang sarjana yang menghasilkan karya sangat monumental yang menjadi “...*benchmark* dari semua studi berikutnya tentang sejarah dan perkembangan hukum islam”(Charles J. Adams, 1976:90)—puncaknya adalah penganugrahan award ‘The Giorgio Levi Della Vida Medal 1969’, yang ini diberikan kepada tokoh yang berjasa memajukan studi

peradaban islam—, melainkan tentang pengakuan dan penerimaan bulat Barat akan pemikiran-pemikirannya tersebut. Hampir semua tulisan yang muncul mengamini, mengutip tanpa *reserve*, memuji, memperkuat, memperluas dan atau mengembangkan pemikiran-pemikiran Schacht, baik sebahagiannya atau keseluruhannya. Penerimaan Barat terhadap pemikiran Schacht ini terwakili dalam ungkapan N.J. Coulson, ahli sejarah hukum Islam terkemuka dari Inggris, yang mengatakan, “Schacht telah menghasilkan tesis-tesis yang sebagian besarnya merupakan postulat yang tidak terbantahkan...”(Coulson, 1990:4).

Kritik dan bantahan, sudah tentu, telah dilakoni sejak awal secara bergantian oleh kubu sarjana-sarjana muslim ditambah beberapa sarjana Barat non-muslim yang dapat dihitung dengan jari satu tangan, yang mereka ini telah melakukan tugas masing-masing dengan baik meng-*counter* bagian-bagian tertentu argumentasi Schacht. Tetapi dari semua mereka, belum ada yang melakukan kerja bantahan dan penolakan tersebut secara konsisten dan berkelanjutan, se-ekstensif dan se-intensif Hallaq. Lebih dari itu, belum ada yang mendapatkan pengakuan akademisi Barat seperti halnya Hallaq. Maka di sinilah tepatnya kedudukan dan posisi kesarjanaan Hallaq dapat dipahami.

* ❀ *

Memang, tesis-tesis Schacht ini telah melatarbelakangi keterlibatan Hallaq sepenuhnya dalam studi sejarah dan jurisprudensi hukum islam. Dapat dikatakan bahwa tesis-tesis Schacht tersebut yang menjadi *concern* dan titik-bidik tulisan-tulisan hukum Hallaq sejak yang pertama sampai bukunya yang ke 6 sekarang ini; *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (1993), karya terjemahan beliau dengan anotasi; *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (1995); *A History of Islamic Legal Theories: an introduction to sunni usul al-fiqh*

((1997); *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (2001); *The Formation of Islamic Law* (2004); dan *The Origins and Evolution of Islamic Law* (2004). Buku yang kedua merupakan kumpulan 12 artikel beliau yang telah terbit di berbagai jurnal dan buku mulai sejak tahun 1984, dan semua artikel itu masing-masing secara khusus ditujukan merespon dan mengkritik poin-poin kesimpulan Schacht. Berikut akan ditunjukkan sekilas beberapa dari artikelnya tersebut, guna menghantar pembaca memasuki pemikiran Hallaq dan mengakrabi isu-isu yang dilontarkannya dalam bukunya yang sedang di tangan pembaca saat ini. Akan terlihat nantinya bahwa keseluruhan artikelnya tersebut beliau kembang-luaskan dan menjadi rangkaian materi dari semua buku-bukunya termasuk buku *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* ini.

Membedakan diri dari sarjana lain yang mengkritisi Schacht, Hallaq memulai titik bidiknya dari topik ijtihad. Malah harus dikatakan bahwa dalam meng-*counter* semua tesis Schacht, *nucleus* argumentasi Hallaq adalah pembahasan ijtihad, dari berbagai aspek dan dalam berbagai bentuk dan konsekwensinya. Artikel-artikel yang dikemukakan di bawah ini mendemonstrasikan bantahan Hallaq terhadap tesis Schacht berkenaan dengan karakter dan fleksibilitas hukum islam.

Tulisan Hallaq yang pertama kali diterbitkan—merupakan ringkasan dari disertasi beliau—berjudul *Was the Gate of Ijtihad Closed ?*, dikhususkan meng-*counter* kesimpulan Schacht bahwa memasuki awal abad ke IV H/10 M, sarjana-sarjana muslim telah selesai memformulasi teori, metodologi dan materi-materi hukum islam seluruhnya sedemikian rupa sehingga menutup kesempatan bagi kaum muslim siapa saja melakukan perumusan hukum baru dengan analisis dan interpretasi mandiri. Lebih lanjut, kesimpulan ini menggiring kepada terciptanya kesepakatan lalu keyakinan kaum muslim bahwa tidak ada seorang pun lagi yang memiliki kualifikasi dan kompetensi untuk melakukan interpretasi mandiri

dimaksud, konsekwensinya taklid, dalam pengertian mengikut tanpa *reserve*, ditetapkan sebagai suatu keharusan. Dengan kata lain menurut Schacht, sejarah hukum islam telah menghantarkannya pada tahap ditutupnya pintu ijtihad dan pada kondisi tidak eksisnya lagi generasi mujtahid sejak awal abad 10. Implikasinya, teori dan metodologi hukum islam melahirkan hukum-hukum yang tidak objektif dan terpisah dari pertimbangan sosio-historis, dan karenanya kaku, statis dan tidak adaptif.

Kesimpulan ini dipatahkan secara tegas dan menyeluruh oleh Hallaq melalui argumentasi teoritis dan realitas praktek. Hallaq mengargumentasikan bahwa upaya interpretasi atau yang disebut secara tekhnis *ijtihad* tersebut memiliki dasar dan signifikansi teologis bagi seorang muslim. Ijtihad adalah rangkaian kewajiban dalam rangka memenuhi kewajiban melaksanakan perintah Allah dan mencari ilmu. Kepentingan ilmu dalam islam serta keharusan menyesuaikan perbuatan dan tata-hidup muslim dengan syari'at menuntut kaum muslim untuk memahami dan mencari tahu apa yang disyari'atkan atau diperintahkan Allah. Karena merupakan instrumen bagi pelaksanaan ajaran agama maka tidak dapat diterima pemikiran bahwa kaum muslim mencegah dan menghentikan ijtihad. Sementara dalam prakteknya, setelah membongkar satu demi satu literatur dan sumber-sumber orisinil hukum islam sepanjang kurun waktunya, Hallaq mengajukan bukti bahwa ijtihad tidak pernah berhenti berjalan, bahwa syarat-syarat yang ditetapkan untuk melakukan ijtihad dari periode ke periode bukanlah sesuatu yang sulit untuk dipenuhi bagi masyarakat muslim pada masanya, dan menariknya, Hallaq berkesimpulan bahwa rumusan syarat-syarat ijtihad yang terus berubah menandakan bahwa teori hukum atau yurisprudensi islam adalah justru mengakomodasi serta melegitimasi praktek dan kondisi yang berkembang dalam masyarakat ketimbang menolaknya. Kemudian Hallaq mengajukan tokoh-tokoh yang dilaporkan diklaim juga mengklaim dirinya sebagai mujtahid pada periodenya masing-

masing sepanjang abad pertengahan. Diajukan juga karya-karya hukum yang dikatakannya terus bermunculan sebagai hasil ijtihad para sarjana muslim. Selain itu, kata Hallaq, wacana hukum klasik tidak membuktikan adanya kesepakatan masyarakat muslim tentang tertutupnya pintu ijtihad serta tidak eksisnya mujtahid. Yang terjadi hanyalah perdebatan dan pertentangan pendapat. Informasi perdebatan inipun baru dijumpai pertama kali pada abad 5 H/11 M dalam kitab seorang fuqaha Hanbali Ibn ‘Aqil (513/1119). Terakhir, Hallaq memperlihatkan bahwa kelompok yang mendukung ‘ide’ tertutupnya pintu ijtihad, secara teologis dan sosiologis terpinggirkan dari kelompok ‘*mainstream*’ Sunni.

Argumentasinya dalam artikel di atas dia perkuat lagi dalam artikel lain berjudul *On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad*. Setelah mengatakan bahwa tidak pernah terjadi kesepakatan tentang tertutupnya pintu ijtihad dan yang terjadi hanyalah perdebatan, Hallaq lalu menjawab celah persoalan yang tidak diselesaikannya dalam artikel terdahulu yaitu: *Kalau memang secara teoritis dan praktek mujtahid eksis lantas kenapa perdebatan ‘tertutupnya pintu ijtihad dan eksistensi mujtahid’ muncul dalam wacana masyarakat muslim*. Jawaban Hallaq ini untuk menolak Schacht yang menjadikan fenomena perdebatan ‘eksistensi mujtahid’ sebagai gejala kesepakatan kaum muslim tentang tertutupnya pintu ijtihad. Pertama sekali Hallaq mengemukakan bahwa isu ‘pintu ijtihad’ dan isu ‘eksistensi mujtahid’ dalam sejarahnya terpisah dan yang satu bukan merupakan konsekwensi maupun gejala dari yang lain. Ketika memperdebatkan ‘eksistensi mujtahid’, masyarakat muslim sama sekali tidak berpikiran dan tidak mengkaitkannya dengan masalah ‘tertutupnya pintu ijtihad’, yang baru mulai hangat dibicarakan 4 abad kemudian. Jadi, konstruk historis ide ‘tertutupnya pintu ijtihad’ yang ditawarkan Schacht;—pertama, finalitas rumusan teori dan metodologi hukum islam awal abad 4 H/10 M, lalu muncul diskusi tentang siapa yang berhak dan tidak berhak

berijtihad serta eksis dan tidak eksisnya mujtahid, dan langsung diikuti dengan kesepakatan tertutupnya pintu ijtihad—; ditolak oleh Hallaq sebagai berikut, pertama; diskusi tentang siapa yang berhak dan tidak berhak menjadi mujtahid telah muncul sejak zaman imam Syafi’i awal abad 9 M (sebelum terbentuknya rumusan final teori-teori hukum islam) dan seterusnya menjadi topik yang selalu didiskusikan; lalu diskusi tentang eksistensi mujtahid dan apakah mungkin suatu masa berlangsung tanpa seorang mujtahid dimulai pada pertengahan abad 12 M dan seterusnya menjadi topik wajib dalam usul fiqh; ekspresi ‘tertutupnya pintu ijtihad’ pernah diungkap oleh satu dua orang pada abad 10 M tetapi baru menjadi pembicaraan ramai hanya setelah masuknya abad 16 M. Jadi ide tentang tertutupnya pintu ijtihad tidak mengiringi apalagi berbarengan dengan perdebatan eksistensi mujtahid.

Adapun alasan dan konteks yang melatarbelakangi perdebatan eksistensi mujtahid, kata Hallaq, bukanlah finalitas teori dan metodologi hukum islam seperti yang diajukan Schacht, melainkan merebaknya perdebatan yang bersifat teologis spekulatif tentang kehancuran agama dan hubungannya dengan kedatangan hari kiamat. Pada masa itu, kematian para ahli ilmu dan tokoh-tokoh agama yang menjadi panutan dikaitkan dengan isyarat-isyarat hadis dan ayat al-Qur’an tentang tanda-tanda hari kiamat di mana salah satunya adalah ‘diangkatnya ilmu’, dan ini terjadi melalui ‘wafatnya orang-orang yang berilmu dan taat’. Terlepas dari konteks sosio-politis dan historis yang membentuk pandangan dan keyakinan ini, yang jelas isu inipun melebar ke lapangan hukum, yang menginformasikan kepada pembaca akan keterkaitan, interaksi dan pengaruh teologi terhadap hukum di dalam islam. Lalu ilmu disini dipahami sebagai ilmu syari’at dan kematian para imam dan senior-senior hukum menggugah para fuqaha untuk mendiskusikan keberlanjutan tugas perumusan dan pengawasan pelaksanaan hukum yang menjadi tugas mujtahid. Siapa yang berhak dan tidak berhak; Apa syarat dan kriterianya; Apakah

mujtahid akan terus ada sepanjang masa; Apakah mungkin suatu masa berlangsung tanpa adanya seorang mujtahid, dst ? Intinya, pertanyaan-pertanyaan ini adalah pertanyaan-pertanyaan spekulatif dan teoritis yang tidak mengekspresikan fakta dan kenyataan tidak eksisnya lagi mujtahid pada masa itu, apalagi mengisyaratkan tidak 'dibolehkannya' lagi berjihad .

Artikel lain yang memperkokoh penolakannya akan kejumudan hukum islam ini mengangkat masalah lain yang diajukan Schacht yaitu mengenai kedudukan imam Syafi'i sebagai pencipta yurisprudensi islam. Dalam artikel yang berjudul "*Was al-Syafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*", Hallaq mengargumentasikan bahwa Syafi'i bukanlah 'Bapak Yurisprudensi Islam' atau orang yang merumuskan prinsip-prinsip teori dan metodologi hukum islam (*usul fiqh*), seperti yang dikatakan Schacht. Penemuannya ini sekaligus menggugat kesimpulan Schacht bahwa teori dan metodologi hukum islam telah *sepenuhnya* selesai terformulasi tepat pada awal abad 10 M. Argumentasi Hallaq adalah pertama, dengan menerangkan kedudukan biografi dan bio-bibliografi sebagai satu bentuk sertifikasi dan dokumentasi dalam tradisi keilmuan islam, lalu Hallaq menyimpulkan bahwa imam Syafi'i dengan kitab *risalah*-nya pada masa awal tidak diagung-agungkan masyarakat muslim sebagai pionir dalam bidang *usul fiqh* layaknya kedudukan Aristoteles dan kitab *Organon* karangannya dalam pengetahuan logika. Hal ini karena kenyataannya, kitab-kitab biografi dan bio-bibliografi sepanjang abad 9 M tidak ada melaporkan Syafi'i sebagai ahli usul pertama dan kitab *risalah* sebagai kitab *usul fiqh* yang pertama. Bahkan, kitab dokumentasi ini tidak melaporkan adanya seorang ahli usul pun dan juga sebuah karya *usul fiqh* pun yang muncul sepanjang abad 9 M. Komentar-komentar tentang kepentingan dan kedudukan kitab *risalah* sebagai kitab *usul fiqh* juga hampir tidak ditemukan dalam kitab-kitab fuqaha abad 9 M. Dalam periode di mana komentar dan penolakan adalah bentuk

utama wacana akademis, pandangan ini tidak mungkin terjadi kalau memang peran Syafi'i dan kitab *risalah*-nya telah diakui pada masa itu.

Hallaq lalu melanjutkan bahwa sepinya respon dan dukungan ini adalah dikarenakan rumusan ide-ide Syafi'i tidak mendapat sambutan dari pengikut golongan *ra'y* (pengguna analisis pemikiran independen) dan juga dari golongan *hadis* (pemakai hadis) sementara iklim politik dan arus keilmuan saat itu masih tegas-tegas terpola kepada dua golongan ini. Syafi'i memang bukan rasionalis dan bukan juga seorang tradisionis (pengikut hadis) dalam pengertian teknis saat itu. Sampai setelah wafatnya Syafi'i, kelompok *ra'y* masih terus eksis walaupun tidak lagi mendominasi. Salah satunya ditandai dengan masih bermunculannya gerakan-gerakan anti *ra'y*, yang mereka ini akhirnya mendominasi gerai pertandingan, dengan Zahiri dan Ibn Hanbal sebagai tokohnya. Selain itu menurut Hallaq, kitab *risalah* sendiri kenyataannya memang tidak memberikan sesuatu yang benar-benar berharga dan aplikatif untuk kepentingan pencarian hukum seperti seharusnya kitab-kitab *usul fiqh* yang dikerjakan pada periode berikutnya. *Risalah* lebih tepat dikategorikan sebagai kitab bahasan teologi yang mengkampanyekan supremasi *sunnah* di atas *ra'y* (akal) dan mengargumentasikan kedudukan *sunnah* sebagai sumber hukum sama dengan al-Qur'an.

Lantas siapa yang harus menyanggah gelar perumus *usul fiqh* atau pencipta teori hukum Sunni tersebut dan gelar apa yang harus disandangkan kepada imam Syafi'i ? Menurut Hallaq, gelar tersebut harus diserahkan kepada masyarakat fuqaha abad 10 M di mana yang paling menonjol adalah Ibn Surayj (w. 918). Adapun Syafi'i, beliau adalah pemilik rumusan sintesis antara *ra'y* dan hadis yang masih setengah jadi. Kalau diturunkan ke lapangan sejarah pertumbuhan hukum islam, maka Syafi'i adalah salah seorang pemain yang berada pada gelandang transisi dari periode liberalitas *ra'y* menuju periode konservatisme *hadis*. Para fuqaha

pendahulu Syafi'i secara bebas bersandar pada analisis pemikiran (*ra'y*) dan hampir tidak memberikan perhatian pada sunnah. Periode Syafi'i adalah periode mulai menurunnya pamor *ra'y* dan mulai berkembangnya peran hadis yang diiringi dengan kemunculan sejumlah besar kitab hadis-hadis hukum. Di sini Syafi'i lalu mengajukan al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum, tetapi beliau tidak membuang *ra'y* dan malah memanfaatkannya. Beliau hanya membuang baju *ra'y* yang rasionalisme dan utilitarian lalu membalut serta memolesnya dengan premis-premis teks dan wahyu, yang kemudian berubah wajah sebagai *qiyas*. Adapun periode setelah Syafi'i ditandai dengan penolakan total terhadap *ra'y* bahkan juga *qiyas*, dan menyandarkan hukum sepenuhnya kepada sunnah setelah al-Qur'an.

Perjalanan sejarah akhirnya sampai kepada periode di mana kelompok rasionalis dan konservatif terkompromi secara sempurna. Seleksi alam telah menggiring kedua kelompok ini masing-masing bergeser ke garis moderat antara rasionalis ekstrim dan tradisionis mutlak. Nah, fuqaha-fuqaha periode inilah yang melahirkan dan mengkonsepsi sintesa rasionalitas dan tekstualitas secara utuh dan sempurna, dan Ibn Surayj adalah seorang yang mengartikulasikan dan mengembangkannya kepada murid-muridnya. Karena sintesa pada periode inilah yang mendefinisikan secara final sistem *usul fiqh* itu sendiri (waktunya berlangsung antara setelah wafatnya Dawud Zahiri (w. 884 M) sampai semasa al-Syairafi (w. 942 M), maka Ibn Surayj-lah, kata Hallaq, sebenarnya orang yang paling berjasa mensketsa teori hukum islam sunni. Ibn Surayj adalah seorang ahli di bidang hadis dan juga seorang mutakallim yang moderat berbeda dengan Syafi'i, yang bukan tokoh hadis dan bukan pula mutakallimin. Terbukti pula, Ibn Surayj dinobatkan oleh masyarakat akademik hukum islam masa klasik sebagai *Salik Sabil al-Insaf* (pejalan di jalan tengah). Akan tetapi, karena Ibn Surayj menemukan analisis dan formulasi

teori hukumnya mendapatkan dukungan dari ide-ide dasar pemikiran Syafi'i, maka ia dan murid-muridnya pun lalu mengakreditasi dan merujuk teori-teori dan metodologi yang mereka rumuskan kepada imam Syafi'i, yang pemikirannya masih berbentuk hipotesis.

Uraian di atas sedikit bermanfaat menginformasikan beberapa tesis penting Hallaq serta relevansi dan konsistensi pemikiran-pemikirannya. Dengan mengargumentasikan bahwa *usul fiqh* terdefinisi dan terbentuk bukan di tangan imam Syafi'i tetapi melalui para fuqaha pada awal abad 10 M, dan kemudian menunjukkan bahwa perlu beberapa waktu di mana *usul fiqh* ini menjalani penyempurnaan, pengujian dan sosialisasi di tangan murid-murid Ibn Surayj, maka kesimpulan Hallaq bahwa mazhab terbentuk sekitar pertengahan abad 10 M—bukan awal abad 10 M sebagaimana yang diajukan Schacht—menjadi logis dan dapat diterima. Kronologinya tersebut logis sebab Hallaq mengasumsikan keterkaitan *usul fiqh* dengan mazhab. *Usul fiqh* adalah salah satu perangkat utama dan bahan dasar dari bangunan mazhab. Nanti di dalam bukunya ini, Hallaq memberikan detail proses berlangsungnya *usul fiqh* sebagai bahan materi bangunan mazhab tersebut.

Adapun Schacht, ketika ia mengajukan bahwa Syafi'i adalah arsitek *usul fiqh*, artinya selesai final sekitar awal abad 9, kita tidak mendapat keterangan kenapa beliau kemudian menetapkan bahwa mazhab terbentuk pada awal abad 10. Apa yang terjadi selama masa satu abad sejak selesainya formulasi *usul fiqh* di tangan imam Syafi'i sampai masa terbentuknya mazhab, ditinggalkan begitu saja oleh Schacht. Begitu juga akhirnya tidak terjawab olehnya bagaimana fungsi dan keterkaitan *usul fiqh* dengan fenomena pembentukan mazhab tersebut.

Kesimpulan Hallaq juga memberikan pemahaman bahwa *usul fiqh* adalah rumusan hasil pergumulan sejarah, seleksi sosial dan 'pilih tanding' berbagai kecenderungan dan aliran pemikiran

dalam masyarakat islam, dan bukan perenungan intelektual eksklusif individu fuqaha terhadap teks al-Qur'an yang terisolasi dari realita empiris. Selanjutnya, karena *usul fiqh* ini dikatakan sebagai bahan materi lembaga mazhab, maka cukup mudah membayangkan bahwa mazhab akan mendapatkan jalan dan pengaruh sosio-historisnya. Nah, dalam buku ini nantinya Hallaq secara detil mengurai dan menggambarkan bagaimana *usul fiqh* tersebut berfungsi dan bekerja memproses interaksi antara teori dan pemikiran ahli hukum di satu sisi dengan kasus-kasus nyata dalam kehidupan masyarakat di sisi lain; juga bagaimana *usul fiqh* dipraktekkan sebagai instrumen menseleksi dan melegitimasi kebutuhan dan perkembangan sosial masyarakat umat islam. Begitu juga, buku ini menggerai keterkaitan antara *usul fiqh* dan fenomena mazhab; Bagaimana *usul fiqh* menghasilkan doktrin otoritatif dan bagaimana mazhab membentuk otoritas dari doktrin-doktrin otoritatif tersebut. Bagaimana mazhab terbentuk dan dikonstruksi sebagai fondasi otoritas sekaligus sebagai faktor dinamika bagi perubahan dan pengembangan hukum islam itu sendiri.

Demikianlah sekilas gambaran keterkaitan isu-isu dan tesis-tesis dalam artikel-artikel Hallaq dengan pembahasan di dalam bukunya ini. Kalau artikel-artikel lepas telah dikerahkan Hallaq untuk meng-*counter* Schacht dengan penegasian, baik kritisi, koreksi dan dekonstruksi, maka yang dia lakukan dalam buku-bukunya adalah mengkonstruksi bangunan sejarah dan teori hukum islam melalui klarifikasi, deskripsi, elaborasi dan sistematisasi masalah.

Seperti terlihat, artikel-artikel di atas telah mengkritisi Schacht bahwa jurisprudensi islam, secara teoritis dan historis tidak mengasumsikan penolakan terhadap akal dan ijtihad dan karenanya, tidak dapat dikatakan jumud, kaku dan tidak berkembang. Bukunya, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* ini mendeskripsikan dan memperlihatkan bagaimana

akal dan hasil pemikiran para fuqaha menjadi otoritas dalam hukum islam. Bagaimana proses otoritas itu berjalan dan didapatkan. Buku ini mengilustrasikan ketidak-kakuan hukum islam tersebut dan menginformasikan makna kata ‘berkembang dan berubah’ dalam hukum islam; Artikel di atas telah mengargumentasikan bahwa umat islam tidak benar telah sepakat menutup pintu ijtihad dan menolak keberadaan mujtahid. Maka buku ini menggelar bagaimana cara mujtahid-mujtahid itu dicetak, dipertahankan dan dilindungi eksistensinya sepanjang sejarah umat islam. Konsep-konsep dan institusi apa yang terbentuk dan berkembang—mis. ide dan proses *taqlid*, tingkatan mujtahid, syarat-syarat mujtahid, dsb—untuk menciptakan dan mempertahankan eksistensi mujtahid tersebut; Artikel di atas telah mengkoreksi bahwa imam Syafi’i bukan arsitek *usul fiqh* dan bahwa *usul fiqh* sunni bukan produk ideologi tradisionis. Maka buku ini lebih luas lagi menerangkan dan menunjukkan bahwa lajur pembentukan otoritas dalam hukum islam pada prakteknya tidak terkonsentrasi pada satu individu dan final pada satu titik momen melainkan melalui rangkaian interaksi dan proses sintesa. Buku ini membuktikan bahwa mazhab, yang menjadi manifestasi otoritas dalam hukum islam, ternyata bukan merupakan museum doktrin hukum dan pendapat satu sosok fuqaha yang disebut imam.

Tetap saja, keterangan di atas masih sebahagian kecil informasi dan ilmu yang akan didapat dari buku yang sangat berharga ini. Sebuah karya orisinal, referensi standar dan yang pertama di bidangnya ini secara utuhnya ingin mengkonstruksi karakter dan jalan perkembangan hukum islam sampai masa Abad Pertengahan. Bahwa otoritas adalah fondasi epistemologis yang tanpanya hukum islam tidak dapat dipersepsi. Dalam prosesnya, poros otoritas ini dilekatkan kepada sosok imam, yang kemudian melembaga menjadi mazhab. Akan tetapi dalam kenyataannya, mazhab ini bukanlah suatu kumpulan pendapat imam yang menjadi panduan satu-satunya serta merupakan aturan yang ketat bagi

semua persoalan hukum dalam kelompok mazhab tersebut. Mazhab justru merupakan akumulasi pendapat dan prinsip-prinsip hukum berbagai fuqaha yang telah diotorisasi setelah melewati diskusi, evaluasi, kritisi, dan seleksi. Akumulasi pendapat dalam mazhab ini selanjutnya memunculkan dinamika interaksi antar berbagai pendapat dari berbagai generasi fuqaha. Hal ini secara strategis menghantarkan mazhab menjadi wadah pembiakan teori-teori dan pemikiran hukum baru. Walhasil, otoritas dalam hukum islam dan mazhab sebagai manifestasinya, alih-alih mengekang perkembangan dan memuseumkan materi-materi hukum islam justru menjaga kontinuitas justifikasinya dan pada saat yang sama mengakomodasi dan mengkondisikan perubahan dan perkembangan hukum islam.

Penerjemah

NURASIAH

(meraih gelar Master di Universitas McGill, Montreal, Canada di bawah supervisi Prof. Hallaq)



DAFTAR ISI

MUKADDIMAH	iii - xii
KATA PENGANTAR PENERJEMAH DISERTAI CATATAN	xiii - xxxii
DAFTAR ISI	xxxiii - xxxiii
1. Tipologi Ulama Fiqih: Sebuah Kerangka Penelitian	1 - 42
2. Ijtihad pada Masa Awal Sejarah Islam dan Konstruksi Wewenang dalam Fiqih	43 - 100
3. Kemunculan dan Penguatan Otoritas Mazhab	101 - 152
4. Taqlid: Otoritas, Hermeneutik dan Fungsinya ...	153 - 214
5. Terminologi Operatif dan Dinamika Doktrin Hukum	215 - 288
6. Pemberi Fatwa (Mufti), Fuqaha, Penulis Kitab dan Perubahan Hukum	289 - 402
RANGKUMAN DAN KESIMPULAN	403 - 414
DAFTAR BACAAN	415 - 433



BAB I

TIPOLOGI ULAMA FIQIH: SEBUAH KERANGKA PENELITIAN



1. TIPOLOGI ULAMA FIQIH: SEBUAH KERANGKA PENELITIAN

I

Tipologi ulama fiqih adalah satu bentuk wacana yang mensistematisasikan komunitas ulama fiqih ke dalam kategori-kategori formal yang teratur dan terstruktur, dengan mempertimbangkan secara seksama keseluruhan jenjang sinkronis dan historis dari beragam aktifitas dan fungsi ulama fiqih tersebut. Salah satu karakteristik fundamental suatu tipologi adalah elaborasi struktur otoritas dimana seluruh elemen yang membangun tipologi tersebut dipertautkan satu sama lain secara hierarkis atau sebaliknya, melalui pertalian satu tipe ulama fiqih dengan tipe yang lainnya. Jenjang sinkronis* dan diakronis** dari suatu tipologi memperlihatkan ikhtisar dari elemen-elemen pembangun yang berlaku di dalam tradisi hukum yang telah menyejarah, dan di dalam komunitas ulama fiqih yang masih hidup. Jenjang-jenjang tersebut juga menampilkan pandangan yang menyeluruh tentang transmisi otoritas dalam semua tingkatan golongan ulama fiqih, batas-batas penafsiran hukum di dalam masing-masing golongan ulama fiqih, dan beragam jenis hubungan yang dibentuk melalui saling pengaruh antara otoritas dan penafsiran hukum.

Perkembangan wacana tipologi menjadi sebuah bangunan teoretik dan model yang konseptual mengisyaratkan adanya artikulasi secara sengaja terhadap unsur-unsur pembentuknya. Dengan kata lain, karena tipologi bermaksud menjelaskan realitas tertentu maka dapat dipastikan, secara logika dan historis, bahwa realitas itu sendiri tentu telah terjadi sebelum tipologi itu disusun.

Dan karena tipologi ulama hukum Islam mensyaratkan loyalitas kepada mazhab atau kelompok aliran hukum, disebabkan kesatuan aturan atau model penafsiran mereka, maka besar kemungkinan bahwa penjenjangan atau tipologi tidak akan terbentuk tanpa terlebih dahulu terbentuknya struktur mazhab hukum.

Lagipula, sebagai prasyarat terbentuknya suatu tipologi, seharusnya telah dikembangkan terlebih dahulu suatu penilaian historis yang cukup canggih terhadap suatu mazhab. Maksudnya, tipologi tidak bisa diformulasikan tanpa adanya suatu katalog lengkap (*substantial repertoire*) yang disebut literatur *tabaqat* (bio-bibliografi). Literatur ini pada gilirannya sangat tergantung pada pengkonsepsian mazhab sebagai suatu entitas doktrinal yang terdiri dari para akademisi hukum (*faqih*) serta tradisi keilmuan dan profesi mereka. Formasi final dari mazhab, karenanya, adalah bahan bagi penulisan literatur *tabaqat*, sementara literatur *tabaqat* adalah prasyarat untuk terbentuknya tipologi ulama fiqih.

Karena mazhab-mazhab hukum itu baru muncul pada pertengahan abad ke-IV/X¹, dan karya-karya *Tabaqat* yang pertama dari fuqaha tampaknya lahir pada akhir abad ke-IV/X dan permulaan abad V/XI², kita pasti tak akan menemukan upaya penyusunan tipologi sebelum pertengahan atau akhir abad ke-V/XI. Maka tak mengherankan bahwa dari sumber-sumber yang kami pergunakan, tidak tampak ada upaya penjenjangan (tipologi) ulama fiqih sebelum masa ulama fiqih Andalusia yang terkenal, yaitu Abû al-Walid Muhammad Ibn Rusyd (w. 520/1126).

II

Satu tahun sebelum wafatnya, Ibnu Rusyd yang berasal dari Cordoba itu diminta untuk menjawab tiga pertanyaan.³ Pertama, apakah syarat-syarat untuk menjadi seorang mufti pada “zaman kita sekarang ini” menurut mazhab Maliki? Kedua, apakah status keputusan-keputusan yang dikeluarkan seorang *qadi* jika dia hanya seorang yang ber-*taqlid* (*muqallid*) dalam mazhab Maliki dan jika

di daerahnya tidak ada seorang pun *mujtahid* ? Apakah keputusan-keputusannya mutlak harus diterima atau ditolak atau diterima dengan syarat-syarat tertentu? Ketiga, apakah para penguasa sebaiknya menerima atau menolak keputusan-keputusan mereka, mengingat *qadi* memang seorang yang mengikut (*muqallid*) kepada penguasa ?

Ibn Rusyd menjawab bahwa komunitas ahli fiqih terdiri dari tiga kelompok. **Kelompok pertama** menerima kesahihan hukum-hukum mazhab Maliki begitu saja tanpa pengetahuan akan dalil-dalil yang menjadi dasar dari doktrin-doktrin mazhab Maliki tersebut. Kelompok ini memfokuskan diri untuk menghafal pendapat-pendapat Imam Malik dan para sahabatnya tentang berbagai masalah hukum. Akan tetapi, mereka melakukan ini dengan tidak memahami bagaimana pendapat-pendapat dan kesimpulan-kesimpulan itu muncul, apalagi dapat membedakan mana pandangan yang kuat dan mana pandangan yang lemah.

Kelompok kedua dapat mengklaim kesahihan hukum-hukum mazhab Maliki. Hal ini karena kelompok ini dapat memahami dan membuktikan bahwa prinsip-prinsip yang menjadi dasar hukum-hukum dalam mazhab Maliki adalah sah dan kuat. Bersamaan dengan ini, mereka juga mempelajari dan menghafal pendapat-pendapat hukum Imam Malik dan para sahabatnya (*ashhâb*)⁴. Walaupun tingkat keahlian ulama fiqih kelompok kedua ini tidak cukup untuk membuat mereka mampu menetapkan suatu hukum positif berdasarkan teks-teks wahyu atau kaidah-kaidah dasar (*usul*) yang dirumuskan para pendiri mazhab, tetapi mereka bisa membedakan mana pandangan hukum yang sesuai dengan prinsip-prinsip yang dipegang oleh mazhab dan mana yang tidak.

Kelompok ketiga juga memahami secara mendalam dan menyeluruh doktrin-doktrin hukum Imam Malik dan para sahabatnya. Seperti halnya kelompok kedua, kelompok ini juga mengetahui bagaimana membedakan antara pendapat hukum yang kuat dan bersesuaian dengan kaidah dasar mazhab dari pendapat hukum yang lemah, artinya menyimpang dari kaidah dasar mazhab.

Hal yang membedakan kelompok ini dari dua kelompok lainnya adalah ulama-ulama fiqih dalam kelompok ketiga ini mampu menganalisis dan menyimpulkan hukum berdasarkan teks-teks ayat Alquran maupun prinsip-prinsip dasar suatu mazhab. Pengetahuan mereka mencakup poin-poin berikut ini : Ayat-ayat hukum dalam Alquran; ayat-ayat yang *nasikh* dan *mansukh*; redaksi ayat Alquran yang *muhkam* dan *mutasyabih*; ayat-ayat yang tunjukannya umum (*am*) dan khusus (*khas*), hadis-hadis hukum yang *sahih* dan *da'if*. Kemudian pendapat para sahabat nabi, para *tabi'in* serta *tabi' tabi'in*; hukum-hukum yang disepakati (*ijma'*) para sahabat nabi, para *tabi'in* serta *tabi' tabi'in*. Bahasa Arab; metode qiyas dan penerapannya yang tepat terhadap ayat-ayat Alquran dan Hadis.

Sekarang akan dibahas kedudukan mereka. Ulama fiqih kelompok pertama tidak dibolehkan atau tidak dapat diakui hasil pemikirannya jika mereka mengeluarkan fatwa. Memang benar mereka telah menghafal doktrin-doktrin dasar mazhab Maliki, tetapi mereka belum mengembangkan kerangka pemikiran dan metode yang memungkinkan orang bisa membedakan antara hukum yang sah dan yang kurang sah. Apa yang mereka miliki sebenarnya bukanlah *'ilm* atau pemahaman sejati tentang kualitas dalil-dalil tekstual dan alur penalaran hukum yang menghasilkan aturan-aturan hukum. Yang mampu mereka lakukan hanyalah menghafalkan saja hukum-hukum mazhab tanpa memikirkannya sehingga mereka hanya boleh mengeluarkan fatwa untuk diri mereka sendiri, artinya, dalam situasi untuk kepentingan mereka secara pribadi (*fi haqqi nafsihi*). Seandainya terdapat lebih dari satu pendapat tentang masalah tersebut, maka ulama fiqih kelompok ini harus tunduk pada aturan yang sama dengan yang diberlakukan kepada orang-orang awam (*'ammî*). Artinya, mereka harus memilih salah satu: (1) mengambil atau melaksanakan pendapat yang dirasa paling cocok, (2) melakukan penyelidikan terhadap kredibilitas ahli fiqih yang menetapkan pendapat-pendapat itu dan lalu mengambil pendapat dari mereka yang paling terpelajar; dan (3) memilih yang paling berat di antara pendapat-pendapat hukum yang ada tersebut dalam rangka kehati-hatian dan menjaga diri dari pendapat yang salah.

Karena ulama fiqih kelompok kedua memiliki kehebatan tersendiri dalam hal pengetahuan yang mendalam tentang doktrin-doktrin dan juga metodologi mazhab, mereka dipandang *qualified* untuk memberikan jawaban hukum atau fatwa dengan memakai pendapat-pendapat Imam Malik dan para sahabatnya. Dengan kata lain, mereka tidak melakukan ijtihad yang membuahkan keputusan hukum yang sama sekali baru.

Berbeda halnya dengan ulama fiqih dalam kelompok ketiga. Mereka ini benar-benar memiliki kebebasan untuk melakukan *ijtihad* karena mereka telah dilengkapi dengan pengetahuan metode analisis hukum yang pokok yang diformulasi dari teks-teks wahyu. Kualifikasi yang melegitimasi mereka untuk mempraktikkan ijtihad bukan terkait dengan banyaknya materi hukum fiqih yang mereka hapal, tetapi dikarenakan mutu dan ketajaman analisis serta penguasaan mereka yang mendalam tentang al-quran, sunnah nabi, dan *ijma'* (konsensus). Namun, persoalannya di sini adalah bagaimana kita dapat mendeteksi mutu dan keahlian dimaksud ? Ibn Rusyd berpendapat bahwa pengakuan untuk seorang ulama fiqih bahwa kemampuannya memang telah mumpuni dalam menganalisis masalah hukum Islam haruslah didapatkan dari; pertama, komunitas ahli fiqih di lingkungan tempat dia hidup dan kedua, dari ulama fiqih itu sendiri. Maksudnya, pengakuan itu harus bersifat objektif dan sekaligus subjektif.⁵

Cobalah lihat bahwa pertanyaan pertama yang diajukan kepada Ibn Rusydi adalah tentang kualifikasi seorang mufti “pada zaman kita ini”. Adalah menarik dan penting untuk dicatat jawaban yang diberikan Ibn Rusyd. Ia tak memandang zamannya sendiri berbeda dari zaman-zaman sebelumnya dengan menegaskan bahwa “syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi seorang *mufti* tidaklah berubah dengan berubahnya zaman.”⁶

Pengklasifikasian mufti ke dalam tiga kelompok oleh Ibn Rusyd dimaksudkan untuk menyediakan bahan jawaban bagi pertanyaan pertama yaitu: Apakah syarat-syarat untuk menjadi seorang mufti menurut mazhab Maliki ? Berdasarkan klasifikasi

yang telah disusun Ibn Rusydi sebelumnya, maka jawabannya adalah bahwa tidak seorang pun dapat mengeluarkan fatwa —entah menurut hukum mazhab Maliki atau yang lainnya— kecuali jika dia mampu melakukan penyelidikan langsung terhadap sumber-sumber tekstual dengan menggunakan metode-metode penalaran hukum yang tepat. Dengan kata lain, jika seorang juris tidak memiliki tingkat kompetensi ini, meskipun dia memiliki pengetahuan yang sangat luas tentang materi hukum fiqh Maliki, dia tak memenuhi syarat yang dibutuhkan untuk menjadi seorang mufti. Jadi, prasyarat mufti adalah kemampuan melakukan ijtihad sedangkan pelaksanaan ijtihad itu sendiri, begitu tampaknya Ibn Rusyd berpendapat, tidak dapat dibatasi kepada satu mazhab tertentu atau kepada aturan-aturan yang ditentukan oleh mujtahid lain, baik mujtahid ini orang yang hidup sezaman dengan ulama fiqh tersebut, atau pendahulunya atau seorang pendiri mazhab sekalipun.

Sedangkan untuk pertanyaan kedua, jawaban dapat ditemukan dalam pembahasan kategori kedua kelompok ulama fiqh, yaitu, mereka yang menelaah dan menghafal hukum-hukum mazhab Maliki, dan mampu membedakan antara pendapat yang sah dan tidak sah, tetapi tidak mampu menggali aturan-aturan hukum positif dari teks-teks wahyu maupun kaidah-kaidah dasar yang telah diformulasi oleh para fuqaha Maliki senior. Dapat disimpulkan kalau Ibn Rusydi menempatkan kelompok *qâdî* (hakim) dalam kategori ini melalui proses eliminasi, sebab *qadi* tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori *muqallid* (mengikuti tanpa analisis) maupun ke dalam kategori ketiga yang hanya terdiri dari para mujtahid. Para *qadi* ini diperbolehkan menetapkan hukum atas kasus-kasus yang hukumnya sudah dibahas dan ditentukan dalam mazhab Maliki, tetapi dalam kasus yang sama sekali baru, mereka diwajibkan untuk meminta pendapat seorang mufti yang telah terbukti mumpuni mempraktekkan ijtihad, tidak peduli dimanapun mufti itu berada apakah di kawasan di mana *qadi* itu memegang yurisdiksi atau di tempat lainnya. Dalam hal ini, Ibn

Rusydi hanya menyatakan praktik di masa lalu di mana para *qadi* memiliki kebiasaan mencari ke mana-mana jawaban dari seorang mufti terkemuka.⁷

Ibn Rusyd menanggapi pertanyaan ketiga secara singkat: Jika seorang *muqallid* yang bertindak sebagai hakim harus menetapkan putusan hukum yang menuntut dilakukannya ijtihad, maka putusannya tidak dipandang final, artinya terbuka untuk ditinjau kembali secara hukum. Adalah kewajiban penguasa untuk mengeluarkan keputusan bahwa hakim tersebut tidak boleh mencoba-coba menangani perkara yang membutuhkan ijtihad dan mereka harus merujuk putusannya kepada pendapat ulama fiqh yang sungguh-sungguh mumpuni.⁸

Persoalan yang melatarbelakangi atau memunculkan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada Ibn Rusydi di atas sebelumnya telah menjadi perdebatan hangat di antara para ulama fiqh pada awal abad XII di Tangiers, Afrika Utara. Karena gagal meyakinkan satu sama lain, mereka membawa persoalan tersebut kepada Ibnu Rusydi, yang pada waktu itu merupakan ulama fiqh mazhab Maliki yang paling terkenal dan paling diakui ilmunya. Otoritas keilmuan Ibnu Rusydi jelas tidak tertandingi, sejak zaman hidupnya sampai beberapa abad sesudahnya. Pendapat-pendapat Ibnu Rusydi sangat dihargai dan diikuti. Fatwa-fatwa beliau beserta tulisan-tulisannya sampai beberapa abad sesudah kepergiannya menjadi hukum-hukum yang otoritatif yang dimasukkan ke dalam kitab-kitab hukum standar atau kitab pegangan mazhab, dalam kitab-kitab penjelasannya (*syarah*), dan dalam kitab-kitab anotasi terhadap kitab *syarah* (*hasyiyah*)⁹. Fatwa yang kita bahas di atas misal-nya, tercantum di dalam sejumlah kitab, termasuk diantaranya karya Wansya-rîsî yang berjudul *Mi 'yâr*; tulisan Burzulî berjudul *Nawâzil*, tulisan al-Mahdî al-Waz-zânî yang juga berjudul *Nawâzil*, karya Ibn Salmûn yang berjudul *al-'Iqd al-Munazzam*, dan Kitab *Ma-wâhib al-Jalîl* karangan al-Hattab.¹⁰ Kesimpulan yang dapat ditarik di sini adalah: pendapat Ibn Rusyd tetap relevan hingga berabad-abad setelah ia wafat, dan dengan demikian merupakan pendapat otoritatif yang merefleksikan realitas

perkembangan hukum dan ahli-ahli hukum di dalam Mazhab Maliki selama ia hidup dan juga setelah wafatnya faqih terkemuka ini.

Saya akan memberikan komentar lebih lanjut tentang fatwa Ibn Rusyd pada bagian pembahasan berikutnya. Namun sekarang kita harus mencatat satu aspek penting. Titik tolak dari fatwa ini adalah bahwa batasan penafsiran hukum telah ditentukan di dalam Mazhab Maliki, suatu asumsi yang terkandung secara implisit dalam pertanyaan yang diajukan oleh para ulama fiqih dari kota Tangiers tadi. Ketiga pertanyaan yang mereka ajukan pada Ibn Rusyd itu secara eksklusif memang berkisar pada ruang tugas dan tanggung jawab serta keahlian hermenetik dari para mufti dan *qadi*. Parameter ini pula yang dipakai Ibn Rusydi dalam membahas dua kategori ulama fiqih yang pertama. Ia berpendapat bahwa kedua tipe ulama ini wajib menyesuaikan diri dengan doktrin mazhab karena mereka tidak memiliki perangkat keahlian berijtihad (meskipun fuqaha tipe kedua masih diperbolehkan mengeluarkan fatwa). Ketika membahas tipe ketiga, Ibn Rusydi berbeda pendapat dari rekan-rekannya ulama fiqih yang lain. Dalam pandangannya, ‘mufti-mujtahid’ tidak terikat dengan aturan-aturan dan batasan-batasan mazhabnya dan tugasnya (jika sudah terbukti bahwa kasus yang dihadapi membutuhkan ijtihad) harus berhadapan langsung dengan teks-teks wahyu. Ketergantungan pada pendapat dan ajaran-ajaran para pendahulu —artinya di sini pada otoritas yang telah mapan— tidak lagi relevan dan dibutuhkan. Bahkan mufti tipe ini tidaklah diizinkan mengeluarkan fatwa dengan mengatakan, “menurut mazhab Maliki” kecuali jika mereka sendiri mampu, dengan menggunakan cara-cara mereka sendiri, untuk memverifikasi pendapat-pendapat yang mereka kutip dari fuqaha-fuqaha senior sebelumnya. Ini artinya, sekali ijtihad dilakukan, kemandirian akal menjadi keharusan. Inilah konteks pernyataan Ibn Rusyd yang banyak dijadikan pedoman, dan sangat penting kita pahami, bahwa: “Syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi seorang mufti (mujtahid) tidaklah berubah meskipun zaman berubah.” Jadi, ijtihad yang dilakukan Imam Malik sendiri,

dan yang dilakukan oleh para fuqaha pembentuk mazhab Maliki lainnya tidak berbeda dari kerja-kerja hukum yang muncul kemudian, termasuk barangkali, dari apa yang dilakukan Ibn Rusyd sendiri, yang memang dikenal telah melakukan ijtihad dalam sejumlah persoalan.¹¹

Jika mujtahid-mujtahid belakangan ini sama ahli dan setaraf kemampuannya dengan para fuqaha pendiri mazhab, lantas apakah itu berarti mereka dapat mendirikan mazhab sendiri? Sejauh saya tahu, Ibn Rusyd tidak menanggapi persoalan ini. Tapi kita dapat menarik kesimpulan secara umum dari aktifitas ijtihad yang beliau lakukan¹² dan dari tulisan-tulisannya bahwa melakukan ijtihad baru dalam sejumlah kasus hukum tidak otomatis membawa kepada penegasian dan pemisahan diri dari mazhab, yang berkonsekwensi kepada pendirian mazhab baru. Ibn Rusyd tidak memandang hal ini sebagai persoalan penting. Ketiga tipe ulama fiqih yang dijelaskan Ibn Rusyd di atas sepenuhnya adalah kondisi yang ada dalam Mazhab Maliki, dengan satu kekecualian. Ketika mufti-mufti kelompok ketiga menjumpai persoalan hukum yang mewajibkan ijtihad, mereka memposisikan diri sebagai mujtahid yang independen, dalam pengertian bahwa mereka tidak terikat dengan kriteria yang telah ditetapkan oleh senior-senior mazhab untuk keperluan perumusan pendapat hukum mereka. Akan tetapi meskipun bersifat independen, tindakan perumusan hukum oleh para *qadi* dimaksud tidak sampai mengalienasikan mereka dari mazhab Maliki dan pendapat-pendapat hukum yang mereka hasilkan sedikit saja berubah dari pandangan umum mazhab Maliki. Yang terjadi malah, pendapat-pendapat hukum para *qadi* ini menambah khazanah ajaran mazhab, yang kemudian dihapal dan diperdebatkan oleh generasi-generasi ulama fiqih berikutnya.

III

Sekitar satu abad berikutnya, seorang ulama fiqih terkemuka yang lain juga dihadapkan pada pertanyaan yang sama. Ulama itu adalah Abû ‘Amr ‘Usmân Ibn al-Salâh (w. 643/1245), seorang mufti

mazhab Syafi'i, pengajar, dan penulis yang menghabiskan sebagian besar hidupnya di Dama-skus.¹³ Ibn al-Salâh aktif menulis pada saat mazhab-mazhab fiqih sudah mencapai ta-hap akhir pembentukannya atau telah mencapai bentuk yang sempurna. Hal ini menjadi alasan mengapa ia membingkai bahasannya dalam kerangka afiliasi dan loyalitas kepada mazhab, dan dengan cara yang lebih sistematis dan terencana dibanding pembahasan tipologi yang kita temukan dalam Ibn Rusyd.

Ibn Salah memulai pembahasannya dengan memilah para mufti dalam dua kategori, mandiri (*mustaqill*) dan tidak mandiri (*ghayr mustaqill*).¹⁴ Kedua istilah ini menjadi awal munculnya bahasa teknis yang diperguna-kan untuk menjelaskan penggolongan ulama fiqih. Kategori pertama dapat dipahami dari kata itu sendiri yaitu mengungkapkan pencapaian puncak yang diraih oleh para pendiri mazhab. Kategori kedua meliputi empat tipe dan ditambah dengan satu tipe informal. Jadi, secara keseluruhan tipologi yang disusun oleh Ibn al-Salâh terdiri dari kategori dan tipe-tipe berikut ini :

Kategori 1	Hanya ada satu tipe
Kategori 2	Tipe 1
	Tipe 2
	Tipe 3
	Tipe 4
	Tipe 5

Mufti kategori 1, yang ia namakan juga sebagai mujtahid absolut (*mutlaq*), memiliki kepakaran dalam bidang pengetahuan *usul al-fiqh*, yang di dalamnya mencakup tafsir Alquran, kritik hadis, teori *nasikh-mansukh*, bahasa Arab, dan metode-metode

dalam mempergunakan teks-teks wahyu dan dalam menggali hukum-hukum dari teks-teks wahyu tersebut. Mereka juga memiliki banyak pengetahuan dalam bidang hukum positif (menguasai liku-liku kepelikan hukum dan kasus-kasus yang menjadi preseden hukum tersebut), ilmu tentang ketidaksepakatan para fuqaha (*khilaf*), dan ilmu hitung (aritmetika). Para mujtahid kategori ini haruslah memiliki kualifikasi ini dalam semua bidang hukum, dengan demikian mereka memiliki kehebatan tersendiri dibanding kelompok mujtahid yang di bawah mereka.¹⁵

Mereka yang memiliki kualifikasi tinggi ini memiliki kapabilitas untuk memikul kewajiban-kewajiban kemasyarakatan atau disebut *fard al-kifayah*, suatu kewajiban yang dibebankan kepada semua anggota masyarakat tetapi mereka dapat terlepas dari kewajiban tersebut jika sejumlah orang dalam masyarakat itu telah mampu menjalankannya. Kelompok mujtahid ini tidak mengikuti pendapat siapa pun dan tidak berafiliasi pada mazhab mana pun. Pendefinisian ini dimaksudkan untuk diterapkan kepada pendiri-pendiri mazhab fiqih yang mereka ikuti yaitu para imam, yang mereka ini kebetulan tampil ke permukaan pada momen-momen sejarah yang berlangsung sangat singkat. Ibn al-Salâh menyatakan bahwa para ulama fiqih jenis ini sudah lama punah, meninggalkan jejak-jejak langkah mereka untuk diikuti orang-orang yang dibelakangnya.

Mereka yang mengikuti jejak para ulama fiqih kategori pertama ini sekarang tergolong dalam kategori 2. Mereka ini adalah para mufti yang tergantung dan berafiliasi kepada ulama senior pendiri mazhab, atau para imam. Ibn al-Salâh tidak menegaskan secara eksplisit keterkaitan antara kedua tipe ulama fiqih ini. Akan tetapi, keterkaitan antara keduanya kiranya dapat diandaikan dan dipahami secara logis. Pengandaian ini penting artinya karena keseluruhan komunitas mufti dipahami di sini dalam konteks hubungan pemimpin dan pengikut atau hubungan senior pendiri mazhab dan generasi pengikut sesudahnya, yang terakhir ini dalam sejarahnya terus mengalami penurunan mutu pengetahuan dari

yang dimiliki para imam. Barangkali inilah sebabnya mengapa dalam pembahasannya, Ibn al-Salâh kemudian mengubah istilah untuk ulama fiqih kategori 2, dari *ghayr mustaqill* atau tidak independen menjadi *muntasib*, artinya mufti yang berafiliasi.

Kategori 2 ini selanjutnya dibagi lagi menjadi empat tipe atau bahkan lima tipe.

Tipe 1. Sedikit mengherankan, tipe pertama kategori ke-2 ini sama sekali bukan *muqallid*, atau orang yang meng-ikuti saja pendapat-pendapat hukum fuqaha pendiri mazhab, yang disebut sebagai mujtahid mutlak. Sebaliknya, mufti tipe 1 ini memiliki semua kualifikasi yang ada pada diri mujtahid mutlak, dan sepertinya mufti tipe 1 ini setaraf dengan mujtahid mutlak dalam berbagai hal. Namun, mereka ini mengikut kepada muj-tahid mutlak disebabkan mereka setuju dengan metode ijthad tertentu yang dikemukakan seorang mujtahid mutlak dan lalu memilih untuk mengargumentasikan dan mempertahankannya. Dalam hal ini, Abû Ishâq al-Is-farâ'înî (w. 418/1027) diketahui pernah mengatakan bahwa itulah yang terjadi dengan sejumlah mujtahid yang mengafiliasikan diri mereka pada pendiri-pendiri mazhab tertentu, bukan karena mereka taqlid tetapi karena mereka menyimpulkan bahwa metode ijthad yang dikemb-angkan oleh seorang imam tertentu adalah yang paling benar dan paling meyakinkan. Yang dimaksudkannya di sini adalah bahwa afiliasi itu dilakukan karena mufti tipe 1 ini percaya pada kesahihan metode ijthad yang dikembangkan oleh seorang mujtahid mutlak sebab dia sendiri secara mandiri juga sampai pada kesimpulan yang sama. Tidak ada *taqlid* di sini, karena penerimaan metode-metode ijthad yang dikembangkan oleh pendiri mazhab tertentu mensyaratkan adanya kualitas ijthad dari ulama tipe pertama tersebut yang membuat mereka mampu memutuskan bahwa meto-dologi imam tertentu adalah yang paling sahih.

Beginilah permasalahannya. Karena perbedaan antara kedua jenis mujtahid ini benar-benar kabur, maka muncullah pertanyaan, misalnya: Mengapa ulama fiqih tipe 1 dari kategori ke-2 ini

“membuntut” pada mujtahid mutlak, jika toh keduanya memiliki kualifikasi yang benar-benar sama ? Atau dalam redaksi lain: Mengapa para ulama fiqih tipe 1 (dalam kategori ke-2) ini tidak mendirikan mazhab sendiri saja? Barangkali karena ambiguitas dan ketidakjelasan perbedaan di antara kedua jenis ulama fiqih itu, Ibn al-Shalâh kemudian melontarkan pernyaa-taan klarifikasi: Klaim bahwa para mujtahid yang berafiliasi pada mazhab tertentu itu sama sekali terlepas dari taqlid adalah tidak tepat, karena mereka, atau lebih tepatnya “keba-nyakan dari mereka” (*aktsaruhum*) belumlah secara total menguasai ilmu-ilmu untuk ijtihad mandiri dan karena itulah mereka tidak mencapai tingkatan mujtahid mutlak. Pernyataan ini tampaknya sangat jauh bertentangan dengan apa yang dinyatakan Ibn al-Salâh tidak lama sebelumnya, yaitu bahwa para mufti tipe 1 ini memiliki semua kualitas sebagai mujtahid mutlak mandiri dan sebanding kualitasnya dengan mujtahid mutlak di hampir semua bidang. Kesulitan untuk menjelaskan posisi para mujtahid tipe ini dalam hierarki mazhab semakin diperlihatkan oleh kualifikasi Ibn al-Salâh melalui perkataannya, “kebanyakan dari mereka”. Perkataannya tersebut sangat signifikan sebab me-nim-bulkan kekaburan perbedaan antara mufti tipe 1 dalam kategori ke-2 dengan mujtahid mu-tlak. Dalam hal ini, penegasan Is-farâ’înî hampir tak terpengaruh oleh lingkungan sedikit pun, sementara realitas tak terbedakan (antara mufti tipe 1 dan mujtahid mutlak) yang dikemukakan Ibn al-Salâh cenderung bersesuaian dengan fakta sejarah. Kita menjadi tahu sekarang bahwa para imam pendiri mazhab (yang namanya dipakai untuk menengarai ciri khas dari aliran hukum atau mazhab tertentu) tidaklah secara eksklusif bertanggung jawab atas kemun-culan dan perkembangan dari mazhab-mazhab yang ada sekarang ini.¹⁶

Tipe 2. Tipe kedua ini adalah ‘mujtahid terbatas’ (*muqayyad*), yang memiliki kompetensi penuh untuk membenarkan dan memperkuat pendapat-pendapat para mujtahid mutlak. Namun, status dan kua-lifi-kasi mereka tidak mengizinkan

mereka untuk melangkah keluar dari prinsip-prinsip dan metode yang telah diletakkan oleh imam pendiri mazhab. Mereka mengetahui hukum, teori-teori hukum, detail metode penalaran hukum dan analisis linguistik. Mereka juga ahli melakukan seleksi hukum (*takhrij*)¹⁷ dan dalam merumuskan hukum dari sumber-sumber-nya.¹⁸ Pengetahuan yang terakhir ini mutlak diperlukan karena mereka bertanggung jawab mene-tap-kan hukum dalam kasus-kasus baru (tak ada presedennya) sesuai dengan prinsip-prinsip yang berasal dari imamnya dan mazhab afiliasinya. Meskipun ia mampu melakukan ijtihad, akan tetapi kredibilitasnya tersebut sedikit berkurang dikarenakan kelemahannya dalam hal-hal tertentu misalnya dalam hal pengetahuan tentang hadis atau dalam penguasaan bahasa Arab. Kelemahan ini, kata Ibn al-Salâh, dalam kenyataannya banyak terjadi pada mufti-mufti yang tergolong dalam tipe 2 ini. Dan bagi Ibn al-Salâh, juga lebih mudah mengambil contoh-contoh mufti yang memiliki kelemahan tersebut ketika membahas kelompok mufti tipe 2 ini ketimbang kelompok mufti tipe 1. Ia menyatakan, misalnya, bahwa —tanpa merujuk pada pernyataan tokoh yang lain seperti yang dilakukannya sebelumnya kepada Is-farâ'î-nî—sekelompok ulama fiqih Syafi'iyah yang cukup terkenal tergolong dalam tipe ini. Ia menyebut mereka sebagai *ashâb al-wujûh* dan *ashâb al-turûq*.¹⁹

Posisi keterkaitan antara teks-teks wahyu dan para 'mujtahid mutlak' tampak identik dengan keterkaitan antara doktrin-doktrin positif para imam pendiri mazhab dan 'mujtahid tipe 2' ini. Dengan kata lain mujtahid tipe 2 ini menggali hukum untuk masalah-masalah baru yang belum pernah terjadi berdasarkan doktrin-doktrin positif imam pendiri mazhab, persis halnya para imam mazhabnya merumuskan hukum dengan berdasarkan sumber-sumber wahyu. Dalam kasus-kasus tertentu, mujtahid tipe 2 ini bahkan mempraktekkan ijtihad dengan cara yang persis sama dengan yang dilakukan mujtahid tipe 1. Dalam pembahasannya lebih lanjut, Ibn al-Salâh memperdalam pokok persoalan ini. Ia berpendapat bahwa dalam masalah-masalah baru yang belum

pernah terjadi seorang ‘mujtahid *muqayyad*’ diizinkan melakukan ijtihad dengan cara yang sama dengan yang dilakukan oleh ‘mujtahid mutlak’. Para mujtahid dari mazhab Imam Syafi‘i yang telah mengua-sai prinsip-prinsip dasar (*qawâ‘id*) yang dirumuskan oleh Imam Syafi‘i, dan telah sepenuhnya terlatih meng-gunakan metode-metode penalaran hukum imam Syafi‘i, dipandang te-lah me-mi-lik-i kemampu-an yang sama dengan yang dimiliki para mujtahid mutlak. Bahkan, lanjut Ibn al-Salâh, mereka-mereka ini jang-an-jang-an lebih hebat ketimbang para ‘mujtahid mutlak’ karena mereka, sebagaimana kita ketahui, hidup pada masa ketika prinsip-prinsip dasar mazhab telah lama selesai dan terbangun. Prinsip-prinsip dasar yang lengkap tersebut yang tersedia di hadapan mereka tidak didapatkan oleh mujtahid mutlaq. Dengan demikian, Ibn al-Salâh tampaknya hendak menga-takan, bahwa para mujtahid tipe kedua ini jelas lebih beruntung.

Dalam hal ini kiranya penting disadari bahwa otorisasi yang diberikan kepada para muj-ta-hid *muqayyad* untuk melakukan berbagai kegiatan ijtihad tidaklah melulu dalam aspek teoritis seperti yang dijelaskan Ibn al-Salah. Dengan kalimat kunci, ia menginformasikan bah-wa wilayah atau jangkauan kegiatan mujtahid ini mencakup bidang teori dan praktik. Kalimatnya, “Inilah hukum yang benar yang telah dipraktikkan, kalimat ini merupakan cara yang aman dan cara melindungi diri bagi mufti sejak berabad-abad.”²⁰

Namun, jika mujtahid *muqayyad* menemukan suatu kasus telah dibahas dan ditetapkan hukumnya oleh imam mazhabnya, ia harus merujuk pada hasil ketetapan itu dan wajib tak mempertanyakannya dengan cara mencari bukti teks yang barangkali menentang atau melawannya (*mu‘arid*). Kemampuan untuk mem-berikan pertim-bangan dan penjelasan akan kekuatan satu dalil dibanding dalil lainnya adalah merupakan hak eksklusif imam, seorang yang diposisikan sebagai pendiri mazhab sebenarnya. Itulah sebabnya mengapa fatwa dari para mujtahid *muqayyad* (tipe 2) ini tidak memantulkan upaya penalaran

hukumnya sendiri, tetapi dipandang sebagai penalaran imam pendiri mazhabnya. Dikatakan “*Dia yang menerapkan fatwa milik seorang mujtahid muqayyad dikategorikan sebagai muqallid (pengikut) kepada imam, bukan muqallid kepada mujtahid muqayyad itu sendiri, karena mujtahid muqayyad sendiri menggantungkan kesahihan pendapatnya pada imamnya, ia tidak bertindak secara mandiri dalam memvalidasi kesimpulan dan argumentasi hukumnya sebagai hukum Sang Pembentuk Hukum.*”²¹ Otoritas hukum bersifat hirarkis di sini, maksudnya : *Pembacaan langsung para imam terhadap teks-teks wahyu menjadikan kegiatan penafsiran mereka ini sebagai unsur wewenang atau aspek otoritas yang tertinggi nilainya.* Konsekwensinya, kegiatan penafsiran yang dilakukan terhadap teks-teks hukum di bawah wahyu akan menghasilkan otoritas yang lebih rendah pula. Status derivatif dari otoritas ini ditransformasikan secara formal ke dalam tingkatan afiliasi, yang makna intinya adalah loyalitas.

Tipe 3: Para ulama fiqih tipe 3 tentu saja lebih rendah kualifikasinya daripada kolega mereka yang berada dalam kelompok tipe 2. Ibn al-Salâh menyebut mereka “*fuqaha yang mengemukakan wujûh dan turûq*” (*ashab al-wujûh wal-turûq*).²² Para mufti tipe 3 memiliki inteligensia yang terlatih, hapal hukum-hukum dan ajaran imam yang mereka ikuti (*mazhab imâmihi*), dan mahir dalam menggunakan metode dan teknik-teknik imam mereka. Teori-teori dan hukum-hukum imam tersebut mereka perkuat, pertahankan, bela, perhalus, perjelas, dan akhirnya mereka tetapkan kembali sebagai hukum positif serta mereka argumentasikan dan bandingkan kesahihannya dengan teori atau hukum mazhab lain. Akan tetapi, kualifikasi ulama fiqih tipe ini lebih rendah dari kelompok mufti di atasnya disebabkan mereka tidak dapat menandingi pengetahuan mufti yang di atas mereka tersebut dalam hal-hal : (1) mengenali hukum yang merupakan hukum otoritatif mazhab,²³ (2) menjalankan metode analisis yang dibutuhkan untuk merumuskan hukum, (3) penguasaan keseluruhan aspek dan detail *usul al-fiqh*, dan (4) penguasaan

berbagai sarana lainnya yang dibutuhkan untuk melaksanakan ijtihad, yang hal ini sampai tingkat tertentu juga telah dimiliki oleh para *ashab al-wujuh wal-turuq*.

Siapa yang tergolong dalam tipe ini? Di sini Ibn al-Salah bahkan telah lebih spesifik lagi dalam menunjukkan mana ulama fiqih yang tergolong dalam kelompok ini ketimbang ketika ia mengidentifikasi mufti tipe 1 dan 2. Di sini secara eksplisit ia memasukkan unsur kronologis yang sebelumnya tidak ia terapkan pada analisis tipologi yang ia lakukan. Banyak ulama fiqih yang muncul pada masa-masa akhir (*muta'akh-khirûn*) yang mereka ini terus membludak jumlahnya hingga akhir abad V/XI, menurut Ibn al-Salah, termasuk dalam kategori ini. Mereka adalah ulama-ulama fiqih yang menulis karya-karya akademik (*musanni-fûn*),²⁴ yang dipelajari secara sungguh-sungguh oleh ulama-ulama fiqih generasi berikutnya termasuk, seperti diakuinya sendiri, generasi Ibn al-Salâh. Kompetensi juristik mereka tidak sebanding dengan kemampuan kolega-kolega mereka yang tergolong tipe 2, namun sumbangan mereka sungguh-sungguh nyata bagi keteraturan dan kelengkapan doktrin-doktrin dan hukum-hukum mazhab yang positif yang otoritatif. Dalam fatwa-fatwa yang mereka keluarkan, mereka membahas dan mendiskusikan hukum-hukum dengan cara yang sama telitinya seperti yang dilakukan ulama fiqih tipe 2, atau secara umum dapat dikatakan, sangat mirip dengan kerja ulama fiqih tipe 2. Kompetensi mereka dalam melakukan penalaran hukum mengizinkan mereka membuat simpulan-simpulan hukum untuk kasus-kasus baru dengan didasarkan pada kasus-kasus yang hukumnya telah dibahas dan diputuskan. Dalam hal ini Ibn al-Salah menyatakan, kemampuan analisis mereka itu tidak terbatas pada model-model analisis hukum tertentu saja, artinya kompetensi mereka dalam bidang ini memang sangat luas.

Tipe 4: Kelompok mufti tipe 4 ini bertindak sebagai pembawa sekaligus penyebar hukum-hukum mazhab. Mereka sepenuhnya memahami berbagai kasus, baik yang sederhana maupun yang sulit dan problematis, tetapi pengetahuan mereka

tak lebih dari itu sebab mereka lemah dalam mengargumentasikan dalil-dalil tekstual dan dalam penalaran hukum. Dalam mengeluarkan fatwa, mereka hanya menyampaikan hukum-hukum dan ajaran mazhab sebagaimana yang telah dikembangkan oleh imam mazhab dan murid-muridnya, yang tak lain adalah para mujtahid mazhab. Dalam pikiran Ibn al-Salah, ‘mujtahid mazhab’ mencakup ulama fiqih yang tergolong ke dalam kategori 1 dan ulama fiqih tipe 1 serta 2 dalam kategori 2 karena beliau menggunakan satu istilah khusus, yaitu *takhrijât* untuk merujuk kepada semua doktrin dan hukum mazhab yang dihasilkan oleh ulama-ulama fiqih di luar mujtahid mazhab. Karena mufti tipe 2 digelar juga sebagai *takhrijât* berarti yang disampaikan atau diteruskan mufti tipe 4 ini adalah hukum-hukum yang diputuskan oleh imam, mufti tipe 1 dan, tentu, mufti tipe 2.

Ketika mufti tipe 4 ini tidak menemukan hukum yang cocok dalam keseluruhan putusan hukum para mufti di atas untuk menjawab pertanyaan yang dihadapkan kepadanya, mereka pun mencari kasus-kasus yang mirip yang hukumnya mungkin dapat diterapkan kepada persoalan yang mereka hadapi. Jika mereka menemukan kasus-kasus semacam itu, dan jika mereka yakin bahwa qiyas dapat dilakukan (maksudnya perbedaan-perbedaan yang ada tidak terlalu penting atau dapat dikesampingkan)²⁵, mereka lalu mengambil aturan hukum kasus yang mirip tersebut dan menerapkannya kepada kasus baru yang mereka hadapi. Begitu juga mereka mungkin saja menerapkan secara deduktif suatu prinsip mazhab yang sudah baku terhadap kasus yang dihadapinya. Praktek seperti ini sudah umum dan hampir tidak mungkin seorang juris menjumpai sebuah kasus yang tidak ada kemiripannya sama sekali dengan kasus yang sudah diputuskan ataupun yang tidak sesuai dengan salah satu kaidah-kaidah umum mazhab. Namun, seandainya seorang mufti tidak mampu melakukan penalaran sampai ke tingkat itu, ia harus menahan diri untuk mengeluarkan fatwa kalau jawaban hukum untuk kasus tersebut tidak tersedia dalam mazhabnya. Ciri lainnya, mufti tipe ini tidak menghapal

secara keseluruhan hukum dan doktrin mazhabnya. Mereka mungkin dapat menghafal sebagian besarnya tetapi untuk selebihnya mereka benar-benar masih membutuhkan latihan untuk mendapatkannya di dalam kitab.²⁶

Dalam pembahasan berikutnya yang masih terkait tetapi sudah di luar judul khusus tipologi, Ibn al-Salâh memberikan komentar bahwa Imam al-Haramayn al-Juwaynî (w. 478/1085) dan beberapa orang lainnya berpendapat bahwa seorang ulama fiqih yang cakap dalam bidang *usul* dan menguasai ilmu fiqih tidak lantas diizinkan mengeluarkan fatwa, jika kemampuannya hanya itu.²⁷ Dikatakan pula bahwa sejumlah fuqaha lainnya juga bersikeras bahwa seorang *muqallid* tidak diizinkan mengeluarkan fatwa dalam masalah yang dia sendiri *taqlid* (mengikuti). Jelas saja, memang ada pihak-pihak yang tidak setuju dengan pandangan ini dan bersedia memberikan izin kepada *muqallid* yang memiliki pengetahuan luas tentang teori-teori dan pendapat hukum imam (*mutabahhiran fîhi*) untuk mengeluarkan fatwa menurut teori-teori dan pendapat hukum imam tersebut. Pada persoalan ini, Ibn al-Salah berusaha menengahi dengan menjelaskan bahwa maksud dibalik peraturan bahwa seorang *muqallid* tidak boleh mengeluarkan fatwa sebenarnya adalah bahwa *muqallid* tidak boleh menampakkkan diri seolah-olah dia adalah perancang dari fatwa itu. Sebaliknya, ia harus jelas menunjukkan mujtahid yang menjadi acuan pendapatnya dalam mengeluarkan fatwa tertentu tersebut. Sejalan dengan ini, Ibn al-Salâh menambahkan, “dalam tingkatan kelompok mufti, kami telah memperhitungkan adanya *muqallid* yang bukan mufti yang sesungguhnya, tetapi cuma menempati posisi mufti lain dan melakukan tugas mufti tersebut atas nama mereka. Akhirnya, para *muqallid* ini digolongkan setaraf dengan para mufti dimaksud. Mereka ini, ketika ditanyakan satu persoalan, wajib mengatakan misalnya, “menurut pendapat Imam Syafi’i adalah begini dan begini ...”²⁸

Bahasan awal ini berusaha mengantarkan masuk, meskipun secara tidak langsung, ke dalam penjelasan macam apakah

sebenarnya ulama fiqih tipe 5. Ibn al-Salâh secara eksplisit mengatakan hasil pengamatannya bahwa ulama fiqih tipe ini tidak memiliki persamaan apa pun dengan semua kelompok mufti yang dia tipologikan dan pada saat yang sama ia menolak menggolongkannya dalam suatu kelompok khusus. Kelompok sub-tipe ini ternyata hanyalah tambahan di luar dari tipologi juris yang formal. Ciri non-formalnya mengisyaratkan bahwa tipe ini adalah pemikiran yang muncul belakangan. Keterpisahan tipe ini dari susunan formal tingkatan juris (tipologi *fuqaha*) yang dibuat Ibn al-Salah secara implisit dipahami dari pendahuluan pembahasannya, yang menyimpulkan bahwa mufti yang sesungguhnya atau yang sejatinya adalah mereka yang mampu menganalisis secara mandiri apakah itu dengan menggali hukum-hukum secara langsung dari teks-teks wahyu (merupakan kualitas mufti kategori 1 dan tipe 1 serta 2 dari kategori 2) ataupun dengan penguasaan menyeluruh terhadap metode-metode perumusan hukum serta penghapalan terhadap teks-teks materi hukum sehingga mampu menguji kesahihan pendapat-pendapat hukum yang mereka keluarkan (merupakan kualitas mufti tipe 3 dan tipe 4 dalam kategori 2). Sementara orang yang tergolong dalam tipe tambahan itu tidak memiliki satu pun dari beberapa kualitas di atas karena ia memang cacat atau memiliki kekurangan (*qasir*), dan yang dia pelajari atau ketahui “...*tidak lebih dari sebuah atau beberapa buah kitab panduan mazhabnya ... jika seorang awam tidak menemukan di kotanya seseorang yang lebih berkualitas, maka ia tetap harus berkonsultasi dengan mufti jenis ini sebab tindakan tersebut masih lebih baik ketimbang dirinya berada dalam kebingungan karena tak ada pemecahan sama sekali terhadap masalah yang dihadapinya.*”²⁹ Jika di kota itu sama sekali tak ada mufti, maka orang awam itu sebaiknya menemui fuqaha yang *qasir* itu, sementara fuqaha yang *qasir* tersebut harus memecahkan masalah orang awam yang mendatangi mereka dengan melihat hukum-hukumnya pada kitab-kitab yang dapat dipercaya kebenarannya. Dalam hal ini orang awam itu dipandang mengikuti

(*muqallidan*) pendapat seorang imam, dan bukan pendapat fuqaha yang *qasir* tersebut. Dan jika fuqaha *qasir* itu tidak mene-mu-kan kasus yang mirip dalam semua kitab, maka bagaimanapun juga ia tetap tidak boleh memutuskan sendiri hukumnya dengan mereka-reka bahwa kasus-kasus tertentu dalam kitab-kitab dimaksud adalah mirip dengan kasus yang dia hadapi.

Secara keseluruhan, tipologi Ibn al-Salâh mencakup enam tipe ulama fiqih, mulai dari mufti independen yaitu imam mazhab sampai dengan ulama fiqih cacat (*qasir*) yang hanya mampu menunjukkan referensi kitab yang memuat hukum-hukum dari berbagai kasus-kasus yang ditanyakan kepadanya. Menarik bahwa fuqaha lebih muda yang masih sezaman dengan Ibn al-Salâh, yaitu Nawawî (w. 676/1277) juga mencetuskan bentuk tipologi yang sama termasuk tentang tipe tambahan dan informal, walaupun dengan model pembahasan yang agak berbeda.³⁰ Seperti yang disusun oleh Ibn Rusyd, tipologi versi Ibn al-Salâh sangat-sangat berpengaruh baik di dalam maupun di luar lingkungan mazhab Syafi'i, jauh lebih berpengaruh dibanding ulasan ulang yang dilakukan Nawawî. Bahkan, versi Ibn al-Salâh ini terus berpengaruh sampai sesudah Suyûtî merumus-kan kembali topik tipologi ini sekitar tiga abad kemudian.³¹

IV

Sekitar tiga abad setelah Ibn al-Salâh dan Nawawî, dan tidak lama setelah Suyûtî wafat, Syaikh al-Islam dari Kekhalifahan Ottoman yaitu Ahmad Ibn Kamal Pâsyâ-zâ-deh (w. 940/1533)³² memaparkan tipologi ulama fiqih menurut mazhab Imam Hanafi, yang mengenal adanya tujuh tingkatan (*tabaqât*).³³ Yang pertama adalah tingkatan '*mujtahid Syara*', yang terdiri dari ke empat imam yaitu para pembentuk mazhab yang nama pribadi mereka dilekatkan sebagai nama mazhab. Yang juga berada pada tingkatan ini adalah individu-individu "yang seperti mereka"; dapat dipastikan bahwa yang dimaksudkan adalah pribadi-pri-badi yang memiliki mazhab sendiri tetapi mazhab mereka tidak bertahan atau

mati. Ahli fiqih tingkatan ini telah membangun dasar-dasar fundamen dan kaidah-kaidah dasar (*ta'sîs qawâ'id al-usûl*) dan mereka merumuskan hukum positif langsung dari keempat sumber, yaitu Alquran, Sunnah Nabi, ijma' dan qiyas. Mereka benar-benar independen dan tidak mengikuti siapa pun, baik dalam hal prinsip-prinsip hukum, metodologi hukum (*ushul al-fiqih*) maupun dalam hal penetapan aturan hukum positif (*furu'*).

Tingkatan kedua adalah tingkatan para mujtahid yang berada dalam lingkungan mazhab tertentu, seperti para murid Imam Abu Hanifah, terutama Abu Yûsuf dan Syai-bânî. Kedua orang ini mampu menetapkan hukum berdasarkan prinsip-prinsip umum yang diletakkan oleh guru mereka yaitu Imam Abu Hanifah. Meskipun mereka berbe-da pendapat dengan guru mereka dalam sejumlah aspek dan perkara hukum, pada pokoknya mereka tetap mengikuti prinsip dasar yang ditetapkannya. Dan justru karena adopsi dan kesetiaan mereka terhadap prinsip-prinsip dasar guru mereka inilah yang membuat mereka berbeda dari ulama fiqih yang lain seperti misalnya Imam Syafi'i, yang perbedaannya dengan Imam Abu Hanifah tidak hanya pada poin-poin hukum tertentu tetapi jauh sampai ke persoalan prinsip-prinsip dasar. Karena itu pulalah Syafi'i kemudian dikelompokkan dalam tingkatan yang sama sekali berbeda.

Tingkatan ketiga adalah para mujtahid yang mempraktikkan ijtihad dalam kasus-kasus tertentu yang tidak dibahas oleh Imam Abu Hanifah. Yang tergolong dalam tingkatan ini antara lain Abû Bakar al-Khassâf (w. 261/874),³⁴ Abû Ja'far al-Tahâwî (w. 321/933),³⁵ Abû al-Hasan al-Karkhî (w. 340/951),³⁶ Syams al-A'immah al-Hulwânî (w. 456/1063),³⁷ Syams al-A'immah al-Sarakhsî (w. setelah 483/1090),³⁸ Fakhr al-Islâm al-Pazda-wî (w. 482/1089),³⁹ dan Fakhr al-Dîn Qâdikhân (w. 592/1195).⁴⁰ Para ulama fiqih ini tidak membedakan diri dari Imam Abu Hanîfah dalam hal metodologi dan teori *ushul al-fiqih* dan juga dalam aturan-aturan hukum fiqih, akan tetapi mereka mampu memecahkan kasus-kasus baru yang tak berpreseden dengan menerapkan prinsip-prinsip yang ditetapkan imam mazhab.

Tingkatan keempat berbeda dari ketiga tingkatan sebelumnya karena tingkatan ini disusun dalam konteks *taqlid*, bukan *ijtihad*. Para ulama fiqih tingkatan ini hanya mampu melakukan takhrij, dan karenanya dikenal dengan julukan para *mukharrijûn*.⁴¹ Mereka mampu melakukan takhrij karena kompetensi mereka dalam hal *usul al-fiqh*, termasuk pengetahuan tentang bagaimana peraturan-peraturan itu digali oleh para pendahulu mereka. Tugas mereka adalah memecahkan masalah kemenduaan hukum dan berusaha mengarahkan pilihan ke salah satu dari antara dua atau sejumlah pendapat tentang kasus yang dihadapi. Hal ini dapat mereka lakukan berkat keahlian mereka dalam menganalisis dan menarik analogi. Imam Karkhî, Râzî,⁴² dan pada tingkat tertentu juga penulis dari kitab *Hidâyah*,⁴³ adalah termasuk dalam tingkatan keempat ini. Sepertinya tingkatan ini sama dengan tingkatan tipe kedua kategori 1 yang diajukan Ibn al-Salâh.

Tingkatan kelima adalah *ashâb al-tarjîh* yang disebut oleh Ibn Kamâl sebagai tingkatan para *muqallid*. Mereka dijuluki sebagai *murajjihûn* karena mampu menjawab kasus-kasus dengan menunjukkan dua atau lebih jawaban hukum tentang kasus itu yang masing-masingnya adalah pendapat para imam dalam mazhab mereka sendiri. Kompetensi mereka adalah menentukan keutamaan satu ketetapan hukum atas yang lain, yang didasarkan pada alasan misalnya bahwa hukum tersebut dihasilkan dari qiyas yang sah atau bahwa hukum tersebut sesuai dengan maslahat masyarakat. Abû al-Hasan al-Qudûrî (w. 428/1036)⁴⁴ dan juga penulis kitab *al-Hidâyah*, Margînânî, misalnya, tergolong dalam tingkatan ini.

Tingkatan keenam adalah tingkatan para *muqallid* yang hanya mampu melakukan pembedaan mana pendapat yang sah dan lemah, atau antara ajaran yang lebih otoritatif dan yang kurang otoritatif (*zâhir al-riwâyah* dan *al-nawâdir*). Yang khas pada para muqallid ini adalah bahwa mereka, sebagai penulis kitab-kitab hukum, bersikap sangat hati-hati untuk tidak memasukkan pendapat-pendapat yang lemah dan tertolak dalam kitab-kitab

karangan mereka. Di antara ulama fiqih yang tergolong dalam tingkatan ini adalah para pengarang kitab-kitab pegangan hukum (*mutûn*) yang standar, misalnya : Ahmad Fakh al-Dîn Ibn al-Fasîh (w. 680/1281) yang menulis kitab *al-Kanz*,⁴⁵ ‘Abd Allâh b. Mawdûd al-Mûsilî (w. 683/1284) yang menulis kitab *al-Mukhtâr*⁴⁶, Sadr al-Syarî‘ah al-Mahbûbî (w. 747/1346) penulis kitab *al-Wiqâyah*⁴⁷; dan Ahmad b ‘Alî Ibn al-Sâ‘âtî (w. sesudah 690/1291) penulis kitab *Majma‘ al-Bahrayn*.⁴⁸ (Perlu dicatat di sini bahwa Ibn Kamal mengenali sebagian besar ulama fiqih yang tergolong dalam tingkatan empat, lima, dan enam dari segi karya-karya mereka, dan karya-karya mereka tersebut menggambarkan kontribusi mereka dalam bidang fiqih sekaligus pertanda kualitas aktifitas hermeneutik mereka. Hal yang menarik di sini adalah bahwa peran mereka sebagai fuqaha-penulis menempatkan mereka juga sebagai mujtahid atau *muqallid*.)

Tingkatan terakhir, ketujuh, terdiri dari para muqallid yang paling rendah kualitasnya, yaitu mereka-mereka yang kurang pengetahuan hukumnya atau yang tidak mampu “membedakan mana pendapat yang benar dan tidak benar.”⁴⁹

V

Sekarang marilah kita membahas signifikansi tipologi ini dalam konteks penelitian kita. Kita mulai dengan mencatat adanya dua penyimpangan atau anomali. Yang pertama dapat ditemukan dalam bahasan Ibn al-Salâh tentang tipe 1 kategori 2 yang, kebetulan, tidak dia beri label. Sebenarnya, ulama-ulama fiqih tipe ini bukanlah pendiri mazhab ataupun pengikut mazhab. Ibn al-Salâh secara tegas menyatakan bahwa ulama yang termasuk tingkatan ini tidak mengikuti imam tertentu baik dalam pendapatnya maupun dalam metode serta penalaran hukumnya (*lâ yakûnu muqallidan li-Imâmihi, lâ fî al-mazhab wa lâ fî dalîlihi*).⁵⁰ Jika demikian halnya, mengapa mereka digolongkan ke dalam tipe itu? Jawaban-nya, saya kira, terletak pada sejarah khas dari mazhab Imam Syafi‘i. Ibn Surayj tampaknya di kemudian hari

mengonsolidasikan mazhab Imam Syafi'i dengan cara memasukkan ajaran-ajaran dan pendapat-pendapat para mujtahid mandiri, yang dia anggap hubungannya sangat erat dengan Imam Syafi'i, ke dalam tradisi mazhab Syafi'i. Perlu dicatat bahwa tipe ambigu atau agak kabur ini tidak ditemukan sama sekali dalam tipologi mazhab Hanafi maupun mazhab Maliki yang sudah diterangkan di sini. Berkenaan dengan tipologi dalam mazhab Maliki, tipe ambigu ini jelas tidak akan muncul karena Imam Malik sendiri beserta semua sahabat-sahabatnya digolongkan sebagai benar-benar sejajar, yang kalau dalam tipologi Ibn Rusyd mereka ini akan termasuk ke dalam tingkatan ke empat. Sementara itu dalam tipologi mazhab Hanafi, ulama fiqih tingkatan kedua seperti Abû Yûsuf, Syaibânî dan rekan-rekan mereka diidentifikasi sebagai pengikut metode Abu Hanifah.

Anomali kedua adalah klasifikasi terbalik dari Ibn Rusyd, yang beliau mulai dari tingkatan para muqallid yang paling rendah dan berakhir dengan para mujtahid yang paling mumpuni, walaupun kenyataannya para mujtahid mumpuni ini, bagaimanapun juga kreatifitas hukum mereka, pada akhirnya tidak keluar dari batas-batas aturan mazhab Maliki. Sebaliknya, tipologi Ibn al-Salâh dan Ibn Kamâl dimulai dari para mujtahid tingkatan paling atas dan terus menurun ke tingkatan terendah.

Klasifikasi terbalik yang disusun oleh Ibn Rusyd ini jelas memperlihatkan adanya penyimpangan dari bentuk taksonomi juristik yang dominan dalam kebudayaan Islam. Semua karya biografi dan semi-biografi tentang para tokoh fiqih, ahli kalam, ahli hadis atau yang lainnya mengikuti format kronologis. Hal ini semakin memperjelas bahwa klasifikasi yang dibuat Ibn Rusyd benar-benar sebuah anomali. Salah satu penjelasan tentang anomali ini mungkin karena tipologi Ibn Rusyd adalah referensi standar, yang sepertinya termasuk salah satu dari yang paling awal, jika tidak dapat dikatakan tipologinya-lah yang paling awal sekali. Dan memang, tradisi penulisan biografi ulama fiqih itu sendiri mulai muncul tidak kurang dari sekitar satu abad lebih sedikit sebelum

masa Ibn Rusyd, artinya argumen bahwa tipologi beliau adalah yang paling awal (sebelum itu tak ada tipologi lain) benar-benar kuat.⁵¹

Dan dikarenakan dalam tahap awal sekali, tipologi Ibn Rusyd memperlihatkan ikatan dan loyalitas yang relatif lemah terhadap mazhab, yang di kemudian hari loyalitas ini menjadi suatu aturan atau norma dalam tipologi. Suatu tipologi ‘terbalik’ secara konseptual dan struktural cenderung merendahkan otoritas yang bersifat hirarkis, atau setidaknya-tidaknya, tidak secara intens memuja kehebatan wewenang itu. Tidak adanya unsur kronologis dalam tipologi model ini berakibat kepada melemahnya rantai wewenang yang menghubungkan imam pendiri mazhab dengan para pengikutnya sepanjang abad. Karenanya, tidaklah mengherankan kalau Ibn Rusyd tidak mengembangkan suatu sistem wewenang yang bersifat derivatif. Adapun wewenang yang menjadi fokus tipologinya hampir seutuhnya bersifat atau mengacu pada hermeneutik. Setiap tipe tingkatan dalam tipologi beliau terpisah dari yang lain dan benar-benar tak saling terhubung yang dapat membentuk suatu struktur otoritas. Imam Malik “dan para sahabatnya” tidaklah diperkenalkan sebagai suatu kelompok dalam klasifikasinya meskipun, harus diakui, nama mereka terus-menerus disebut-sebut. Barangkali penyebutan berkali-kali ini disebabkan pertanyaan-pertanyaan yang ditujukan kepada Imam Malik, akan tetapi adalah benar bahwa kedudukan bergengsi dan terhormat dari imam pendiri mazhab seperti yang diargumentasikan Ibn al-Salâh dan Ibn Kamâl sungguh-sungguh tidak terdapat dalam skema pemikiran Ibn Rusyd. Untuk menjelaskan gejala ini, baiknya kita kutip satu pernyataan Ibn Rusyd: “Tugas dan persyaratan yang harus dipenuhi oleh para mufti tidak berubah meskipun zaman berubah.”⁵² Implikasinya, Imam Malik dan para sahabatnya beserta semua mujtahid dari tipe 3 dipandang sama dan sejajar dalam kemampuan mereka dalam berbagai aspek fiqih.

Kedekatan masa hidup Ibn Rusyd dengan kristalisasi akhir mazhab-mazhab fiqih, terutama mazhab Maliki Andalusia, adalah

suatu faktor penentu yang tak hanya mempengaruhi tingkat elaborasi taksonomi, tetapi juga kesadaran sejarah yang mengokohkan taksonomi itu. Sementara elaborasi taksonomi dan kesadaran sejarah tidak menonjol dalam tipologi Ibn Rusyd, kedua hal ini tampak dominan dalam tipologi Ibn al-Salâh dan Ibn Kamâl. Ibn al-Salâh menyusun tipologinya setelah dua setengah abad sejak pembentukan mazhab Imam Syafi‘i di kawasan Islam Timur, ketika pola perkembangan sejarah tampak agak lebih jelas. Pada era Ibn al-Salâh dan lebih pasti lagi pada masa hidup Ibn Kamâl, kesadaran sejarah terhadap evolusi fiqih, struktur wewenang, dan aktifitas hermeneutik sudah terumus secara sempurna. Kesadaran ini hampir-hampir tak ada dalam tipologi Ibn Rusyd, kemudian mulai tampak dalam tipologi Ibn al-Salâh, dan telah berkembang atau terelaborasi dalam tipologi Ibn Kamâl.

Tipe ke-5 dalam tipologi Ibn al-Salâh, yang dijelaskannya secara kurang formal—sehingga tampak seperti terpisah atau di luar dari tipologi itu sendiri— sejajar dengan tingkatan ke-7 atau yang terakhir dalam tipologi Ibn Kamâl. Tingkatan ini oleh Ibn Kamal tidak hanya dijelaskan secara sengaja dan panjang lebar tetapi juga dimasukkan secara formal menjadi bagian dari tipologinya. Lebih dari itu, tingkatan yang tampaknya sejajar dengan tipe 2 dalam tipologi Ibn al-Salâh, oleh Ibn Kamâl dibagi menjadi dua tingkatan; yang pertama ulama fiqih yang mampu melakukan ijtihad untuk menjawab pertanyaan orang-perorang, dan yang kedua adalah mereka yang hanya mampu melakukan takhrij (seleksi pendapat yang terkuat). Dalam tipologi Ibn al-Salâh kedua jenis kemampuan itu digolongkan ke dalam satu tipe saja. Akhirnya kita dapat menarik perbandingan kesejajaran antara tipologi mazhab Syafi‘i dan Hanafi sebagai berikut : Kategori 1 tipologi mazhab Syafi‘i sejajar dengan tingkatan 1 tipologi mazhab Hanafi; tipe 1 kategori 2 (tipologi mazhab Syafi‘i) sejajar dengan tingkatan 2 (tipologi mazhab Hanafi); seterusnya tipe 3 kategori 2 sejajar dengan tingkatan 5; dan tipe 4 sejajar dengan tingkatan 6.

Jika kita perbandingkan lebih lanjut, tampak kategori 1 dan tipe 1 dari kategori 2 dalam tipologi Ibn al-Salâh, dan tingkatan 1

dan 2 dalam tipologi Ibn Kamâl, sejajar dengan apa yang menjadi kelompok 4 dalam tipologi Ibn Rusyd (harus diingat Ibn Rusyd memulai tingkatan dari kualifikasi paling rendah). Begitupun, perbandingan ini masih bersifat dugaan. Persoalannya karena Ibu Rusyd tampaknya menolak memberikan ciri-ciri istimewa tertentu kepada para pendiri mazhab dan ini mengimplikasikan pemikiran beliau bahwa para mujtahid yang muncul belakangan tidak kurang memiliki keutamaan dari mujtahid sebelumnya. Memang para mujtahid yang muncul belakangan ini terafiliasi kepada mazhab tertentu, tetapi ijihad mereka sering berbeda dengan pendapat fuqaha-fuqaha senior pendiri mazhab. Berdasarkan afiliasi ini, maka kelompok 3 dalam tipologi Ibn Rusyd adalah sejajar dengan tipe 1 dan 2 dalam tipologi Ibn al-Salâh. Kelompok kedua malah kurang berkualifikasi lagi, yang dapat disejajarkan dengan bagian tipe 3, 4, dan barangkali juga tipe 5 tipologi Ibn al-Salâh. Selanjutnya, kelompok pertama tipologi Ibn Rusyd kiranya sejajar dengan tipe 5 dalam tipologi Ibn al-Salâh, dengan satu perbedaan bahwa Ibn Rusyd berpendapat mereka tidak berhak mengeluarkan fatwa.

Mungkin ciri yang paling menonjol dari tipologi-tipologi ini, teristimewa variasi yang terdapat antara mazhab Syafi'i dan Hanafi, adalah bahwa ketiga tipologi tersebut menggambarkan lekak-lekuk diakronis dan sinkronis sejarah hukum Islam secara keselu-ruhan dan juga perkembangan masing-masing mazhab. Sejarah hukum Islam digambarkan dalam kerangka wewenang dan cakupan kegiatan hermeneutik, dua hal yang berbeda tetapi bagaimanapun memiliki hubungan yang erat satu sama lain. Kegiatan penafsiran mungkin bisa menjadi dasar otoritas yang kuat atau tidak dan cakupannya bisa luas atau sempit. Akan tetapi, dalam sejarah hukum Islam wewenang dan kegiatan penafsiran memiliki hubungan korelasi positif sebab otoritas hermeneutik yang lebih tinggi memunculkan jangkauan kegiatan interpretasi yang lebih luas. Tingkat yang paling tinggi dan mutlak dari kedua hal ini menjadi hak para imam pendiri mazhab. Seiring perjalanan waktu, ulama-ulama fiqih diklaim terus menerus mengalami penurunan

dalam kedua hal ini. Dan ternyata, semakin tidak mungkinya mendapatkan tingkat wewenang dan kemampuan hermeneutik yang semula berjalan seiring dengan semakin meningkatnya ketergantungan pada wewenang para pendahulu dan, sedikit banyak, pada korpus kitab tafsir yang telah ada. Oleh sebab itu, secara sinkronis fungsi dari tipologi-tipologi ini tidaklah hanya untuk menjelaskan, membenarkan, dan merasionalisasi kegiatan-kegiatan juristik ulama fiqih di masa lalu tetapi juga, dan ini lebih penting, untuk membangun sejarah mazhab sebagai sebuah susunan wewenang yang keseluruhan unsur dan perangkatnya saling terkait secara erat. Susunan itu bersifat hirarkis sekaligus berbentuk piramidal. Dalam term sinkronis, capaian akhir mazhab ini terwakili dalam bentuk diagram wewenang yang mengikat sebuah mazhab menjadi semacam serikat.

Secara diakronis, tipologi ulama fiqih membenarkan anggapan yang mentradisi bahwa para mufti tertentu dipandang sebagai pendiri mazhab dan juga sebagai penyokong suatu aktifitas berkelanjutan yang mengaitkan masa lalu dan masa sekarang. Bahkan kaitan ini dilakukan secara konkrit. Pembahasan dan kesimpulan tentang sebuah tipe atau tingkatan menandai terciptanya tipe atau tingkatan berikutnya, yang nantinya akan diterima, diargumentasi, dikembangkan dan dirumuskan secara lebih baik. Proses penggolongan kegiatan ini dimulai dengan ijtihad mutlak, turun ke ijtihad yang agak terbatas, turun lagi ke takhrij, dan akhirnya *tarjih* berikut cara-cara menafsirkan yang lainnya. Orang yang diterangkan melaksanakan tiap-tiap jenis kegiatan ini adalah tokoh-tokoh ulama fiqih yang dikenali. Ibn Kamâl, misalnya, mengenali ulama-ulama fiqih tertentu lalu menggolongkan mereka ke masing-masing tingkatan yang dia susun.

Sistem tipologi juga berfungsi pada level sinkronik, karena tipologi menjabarkan sekaligus melegitimasi kegiatan para mufti baik setelah maupun sebelum disusunnya suatu tipologi sebagai sebuah strategi yang terpisah. Pada tipologi Ibn Rusyd, ketiga golongan ulama fiqih yang dia sebutkan masih eksis dan aktif di

masa pembentukan tipologi tersebut. Hal ini tidak hanya argumen yang kuat tetapi jelas-jelas terbukti karena secara pribadi, Ibn Rusyd sendiri adalah seorang mujtahid besar.⁵³ Kecuali untuk golongan kategori 1 dan mungkin juga tipe 1 dari kategori 2, skema tipologi Ibn al-Salâh juga menjustifikasi dan menjelaskan rangkaian aktifitas juristik ulama-ulama fiqih pada zamannya. Sedangkan tipologi Ibn Kamâl lebih bersifat diakronis, dan karenanya secara sepintas tampak kurang memberikan justifikasi kegiatan ulama fiqih pada zamannya. Namun, sebagaimana halnya pada tipologi Ibn al-Salâh, tingkatan 5 dan 7 pasti berlangsung sepanjang waktu setelah periode pembentukan mazhab, dan untuk tingkatan 3 dan 4 juga mungkin ada pada setiap zaman. Hanya tingkatan 1 dan 2 yang eksklusif karena diperuntukkan bagi tokoh-tokoh peletak, dan karenanya menggambarkan kondisi yang tak akan terulang pada abad-abad berikutnya.

Tipologi juga dapat menjadi sarana penjelasan tentang cakupan aktifitas juristik seorang ulama fiqih. Semakin kredibel dan mumpuni seorang jurist (*fuqaha*), semakin banyak dan beragam kegiatan yang dapat dia lakukan hingga dia menduduki dua atau tiga tipe tingkatan. Adalah jelas bahwa para ulama fiqih bekerja dalam satu sistem otoritas, yang artinya mayoritas kasus-kasus yang harus mereka hadapi jawaban hukumnya dihasilkan dari *taqlid*. Berbeda dengan ulama fiqih kaliber tinggi, seperti Ibn al-Salâh sendiri dan Na-wa-wî (termasuk juga al-'Izz Ibn 'Abd al-Salâm [w. 660/1262] dan di masa berikutnya Ta-qî al-Dîn al-Subkî [w. 756/1355]), mereka ini nyata-nyata menghadapi kasus-kasus yang tidak biasanya, yang jarang dan sulit, yang menuntut kompetensi hukum yang benar-benar canggih yaitu keahlian ijtihad. Para ulama fiqih ini (termasuk Ibn Kamâl dan Syaikh al-Islâm Abû al-Su'ûd [w. 982/1574]) jelas-jelas telah menjalankan sejumlah fungsi dan aktifitas kategori ulama fiqih. Dalam klasifikasi Ibn al-Salâh, ulama-ulama fiqih yang disebut di atas telah melakukan fungsi fuqaha tipe 2 sampai 5, dan mungkin bahkan tipe 1. Dalam ti-po-logi Ibn Kamâl, mereka ini memenuhi persyaratan tingkatan 3 sampai 7. Adanya aktifitas multi-tingkat ini pertama dibuktikan

dari penyebutan Ibn Kamal akan nama-nama yang menjadi contoh dari ulama-ulama yang mewakili tingkatan tertentu. Marghînânî, misalnya, disebutkan sibuk menjalankan kegiatan juristik dalam kategori tingkatan 4 dan 5 sedangkan Imam Karkhî melakukan kegiatan kategori tingkatan 3 dan 4. Kita mudah membayangkan kalau orang seperti Imam Karkhî mesti telah melakukan semua aktifitas dan fungsi juristik dalam tingkatan 3 sampai dengan 7.

Kasus ulama seperti Imam Karkhî juga menarik dan penting karena memperlihatkan saling pengaruh dan tumpang tindih antara ijtihad dan taqlid; konsekuensinya keduanya mengandung makna majemuk. Untuk kegiatan ijtihad yang diasosiasikan pada tingkatan 3 (yaitu mujtahid dalam kasus-kasus yang sulit) secara kualitatif berbeda dari yang disyaratkan pada tingkatan 4, dan pada gi-liran-nya dibedakan dari mujtahid-mujtahid pada tingkatan 1, 2 dan 5. Begitu pula taqlid mengambil berbagai macam bentuk. Tingkatan 2 dari tipologi Ibn Kamâl disebut melakukan taqlid pada imam pendiri mazhab, tetapi kualitas taqlid di sini sama sekali tidak sama dengan yang disebut pada tingkatan 4, misalnya. Dan terlebih-lebih tidak ada sangkut pautnya dengan praktik taqlid pada tingkatan 6 dan 7. Jadi, kalau ijtihad berhasil mempertahankan imej positifnya sampai yang dipraktekkan oleh ulama di tingkatan tengah, kegiatan taqlid pada tingkatan yang tinggi, di satu sisi, disukai tetapi yang dilakukan pada tingkatan 7 tidak disukai. Tipe 5 (yang dipandang tidak formal) dalam tipologi Ibn al-Salâh juga memiliki juga terkena imej negatif, meskipun Ibn al-Salâh tampak lebih longgar ketimbang Ibn Kamâl.⁵⁴ Mengapa saya katakan di atas “pada satu sisi” karena level di mana taqlid dipandang negatif adalah level yang diukur menurut kompetensi, kematangan, dan keahlian intelektual. Pada sisi yang lain taqlid dipandang positif, bahkan yang dilakukan oleh ulama dalam kategori tingkatan dan tipe yang paling rendah. Taqlid di sini memiliki konotasi afiliasi kepada mazhab, dan dalam hubungan afiliasi ini artinya semua ulama fiqih dari semua tingkatan dan tipe memberikan komitmen untuk menguasai doktrin-doktrin dan teori-teori mazhab, menyempurnakannya sedaya mampu masing-masing dan

mempertahkannya kapan diperlukan. Ketundukan dan keterikatan kepada mazhab kemudian aktifitas pembelaannya masing-masingnya merupakan bentuk kesetiaan, yang satunya minimal dan satunya maksimal. Selain itu, keduanya menggambarkan bentuk dan makna positif taqlid dalam level yang berbeda.

Pengertian dan konotasi taqlid yang positif melebihi ruang lingkup taqlid yang dibatasi secara sempit. Hal ini karena imej positif yang dikandung ijtihad adalah, pada puncaknya, disebabkan kenyataan bahwa ijtihad itu didukung oleh praktik taqlid. Secara jelasnya, selain pada kategori atau tipe kelompok imam pendiri mazhab, ijtihad adalah praktik yang tak diinginkan jika tidak untuk mendukung taqlid karena taqlid-lah yang membuat ijtihad terus bertahan dengan kualitasnya sebagai aktifitas yang independen dan kreatif, dan karenanya positif. Satu-satunya cara bagaimana seorang imam dapat dipahami dan diterima sebagai pendiri mazhab adalah melalui tesis ‘ijtihad mutlak’. Artinya, jika semua kegiatan ijtihad diakui sebagai ijtihad yang sama mutlaknya tanpa adanya kategorisasi taqlid maka yang terjadi adalah tidak akan ada mazhab. Yang ada hanyalah sejumlah besar doktrin, teori dan pendapat masing-masing mujtahid independen. Karena itu, adalah taqlid terhadap ijtihad imam yang justru menjamin kelanggengan suatu mazhab, konsekwensinya, menjamin kelestarian loyalitas kepada mereka. Taqlid adalah suatu media yang menyalurkan wewenang atau otoritas. Oleh karenanya, taqlid merupakan kualitas yang harus ada dan mengisi setiap tipe dan tingkatan kecuali, tentunya, tingkatan ulama fiqih yang paling tinggi.⁵⁵

Sejalan dengan keterangan di atas, maka kita melihat dalam tipologi ulama fiqih berbagai lapis kegiatan juristik. Masing-masing kegiatan itu melibatkan partisipasi ulama fiqih dari berbagai golongan atau tipe tingkatan. Macam-macam kegiatan juristik yang penulis identifikasi adalah sebagai berikut :

Ijtihad : suatu kewenangan dari semua ulama fiqih—tentunya dengan kualitas hasil yang berbeda—selain yang tergolong

dalam tingkatan menengah ke bawah dan tingkatan paling rendah. Dalam Bab 4 penulis akan memperlihatkan kasus-kasus taqlid yang menjadi batas, atau mungkin sudah memasuki garis batas ijtihad. Tetapi yang tidak kalah penting, penulis akan membuktikan dalam Bab 2 bahwa ijtihad yang dilakukan oleh para pendiri mazhab sekali pun, yang diasumsikan bersifat mutlak dan murni, ternyata tidak seideal dan sehebat yang disangkakan.

Takhrij : suatu kegiatan kreatif yang melibatkan semacam ijtihad terbatas; di dalam kegiatan ini ulama fiqih berhadapan dengan pendapat-pendapat yang sudah mapan milik para imam pendiri serta murid-muridnya dan bukan dengan teks nash langsung. Kegiatan ini, yang menghasilkan perbendaharaan pendapat-pendapat baru, melibatkan para ulama fiqih dari tingkatan yang tinggi. Kebanyakan mereka adalah pengikut langsung para imam dan fuqaha-fuqaha besar masa awal, tetapi selain itu ada juga, dengan jangkauan yang terbatas, sejumlah ulama fiqih masa belakangan. Pena-laran yang dilakukan dalam takhrij dan peranannya dalam masa-masa awal pembentukan mazhab-mazhab akan kita bahas dalam bagian kedua dari Bab 2.

Tarjih : beserta semua bentuk upaya untuk membuat pendapat-pendapat tertentu jadi lebih kuat ketimbang yang lain adalah aktifitas yang melibatkan ulama fiqih dari golongan yang di tengah-tengah tidak golongan paling atas ataupun paling bawah. Seperti nanti akan kita lihat dalam Bab 5 dan Bab 6, kegiatan ini bertujuan untuk menentukan dan menetapkan, melalui seleksi dan eliminasi, mana di antara berbagai pendapat yang menjadi doktrin dan hukum-hukum mazhab yang berlaku dan otoritatif pada masa tertentu dalam sejarah. Penentuan ini, yang secara materi berubah dari periode ke periode, akhirnya menjadi instrumen berlangsungnya perubahan hukum dalam hukum islam.

Taqlid : merupakan lingkup aktifitas yang mengenai seluruh ulama fiqih dari semua tipe dan tingkatan, selain tentunya tipe atau tingkatan yang pertama. Dalam pembahasan buku ini, kita akan menelaah kegiatan ini setidaknya dalam dua jenis fungsinya,

tergantung dari segi golongan atau tingkatan ulama fiqih yang mempergunakannya. Yang pertama adalah fungsi memelihara wewenang dan hukum otoritatif di dalam lingkungan mazhab atau dengan kata lain menjaga loyalitas dari pengikut mazhab. Dalam konteks ini, pelakunya biasanya adalah ulama fiqih eselon bawah. Yang kedua adalah membela dan mempertahankan mazhab; suatu kegiatan yang menarik konsern para ulama fiqih dari tipe atau tingkatan menengah. Hal ini demikian karena peletak dasar mazhab yang namanya dipakai sebagai nama mazhab dan juga tokoh-tokoh pendiri mazhab, menurut definisi posisi mereka,⁵⁶ tentunya tidak memerlukan tradisi mempertahankan ini. Sementara para ulama fiqih tingkatan paling bawah secara intelektual dan hukum dipandang tidak bisa melakukan upaya pembelaan terhadap ajaran-ajaran dan hukum mazhab mereka. Dalam Bab 2 kita akan mengkritisi asumsi yang dimunculkan dari tipologi tentang kualitas orisinalitas mutlak yang dilabelkan kepada imam-imam pendiri mazhab. Selanjutnya dalam Bab 4 kita akan mem-perlihat-kan bahwa taqlid yang dilakukan ulama dari tipe/tingkatan paling bawah sekalipun tetap memiliki unsur pembelaan mazhab.

Tasnîf: adalah kegiatan yang dilakukan oleh fuqaha-penulis, dan kegiatan menulis ini menjadi ciri umum ulama-ulama fiqih dari semua tipe dan tingkatan kecuali tingkatan paling bawah. Kegiatan ini tidak dijelaskan secara eksplisit dalam tipologi tetapi, bagaimanapun, tetap menjadi karakter utama dari tipologi. Kegiatan ini disebutkan secara tidak langsung di dalam tingkatan 4, 5, dan 6 pada tipologi Ibn Kamâl, dan dalam tipe 3 pada tipologi Ibn al-Salâh. Tetapi kuat dugaan bahwa semua ulama dalam tingkatan dan tipe yang lebih tinggi ambil bagian dalam kegiatan menulis. Karenanya, para ulama fiqih yang sekaligus penulis ini adalah pemain-pemain penting dalam bidang hermeneutika hukum, entah sebagai mujtahid mutlak, mujtahid terbatas, atau bahkan seorang *muqallid* tipe menengah. Dalam Bab 6 kita akan melihat peranan sentral yang mereka mainkan dalam mengabsahkan dan memformalkan perubahan-perubahan hukum.

Tipologi-tipologi ini juga menghantarkan kita mengenali empat pemain utama hukum: *muqallid*, mufti, mujtahid, *musannif* (*author-jurists*). Seperti yang telah diterangkan, tak ada satu pun di antara mereka ini yang sungguh-sungguh independen dan tak bersentuhan secara mutlak dengan yang lainnya. Kenyataannya, masing-masing golongan ini melakukan fungsi-fungsi dan kegiatan-kegiatan hukum, yang dari satu atau beberapa segi, menyentuh fungsi dari golongan lainnya. Seorang muqallid bisa saja, meskipun tidak selalu, menjadi seorang mufti atau bertindak seperti mujtahid atau juga seorang penulis. Dengan pikiran yang sama maka seorang mujtahid—kecuali, secara teoritik, imam-imam pendiri—terkadang juga menjadi seorang muqallid, sementara dia tetap akan menempati posisi mufti dan hampir selalu menjadi seorang penulis.⁵⁷ Adapun seorang mufti, dia bisa seorang muqallid, penulis, dan muj-ta-hid. Sama halnya, seorang penulis juga bisa berkualitas muqallid, mujtahid, dan muf--ti; dan ini sering terjadi pada momen dan waktu yang bersamaan.

Yang jelas-jelas tak tampak dalam tipologi-tipologi ini dan dalam pembahasan-pembahasannya (dengan pengecualian sedikit pembahasan Ibn Rusyd) adalah tentang fungsi qadi. Maka dalam Bab 3 dan 6 penulis akan berusaha mengemukakan alasan-alasannya ketika membicarakan topik tentang kegiatan juristik dan penafsiran yang dijalankan qadi.



Endnote

* Jenjang sinkronis adalah jenjang yang hanya dikaitkan ke satu periode tertentu, dan tidak ditautkan ke periode-periode sebelumnya – *ed.*

** Jenjang diakronis adalah jenjang yang dikaitkan ke berbagai periode sepanjang sejarah, dengan mempertautkan keseluruhan periode-periode itu – *ed.*

¹ Penemuan ini didasarkan pada penelitian ekstensif yang dilakukan oleh penulis tapi juga didukung oleh temuan Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: E.J. Brill, 1997). Lihat juga catatan nomor 1 dan 3 pada bagian prakata buku ini.

² Cukup kiranya di sini untuk mengutip pernyataan salah seorang penulis biografi ahli fiqih terkemuka, Tâj al-Dîn al-Subkî, yang tidak menemukan catatan biografi ulama fiqih Syafi'iyah sebelum permulaan abad V/XI. Dalam menjelaskan sumber-sumbernya, ia menyatakan: "Saya sudah habis-habisan mencari dan membongkar dokumen untuk menemukan orang-orang yang menulis literatur

tabaqât. Orang pertama yang disebut-sebut telah membahas [materi] ini adalah **Imam Abû Hafs 'Umar Ibn al-Mutawwi'î** (w. 440/1048) ... yang menulis buku yang bertajuk *al-Muzahhab fî Syuyûkh al-Mazhab*. Sesudah beliau baru Qadî Abû al-Tayyib al-Tabarî (w. 450/1058), yang menulis sebuah catatan pendek." Lihat Subkî, *Tabaqât al-Syafi'iyah al-Kubrâ*, 6 volume (Kairo: al-Maktabah al-Husayniyyah, 1906), I, 114. Dalam bukunya yang berjudul *al-Majmû': Syarh al-Muhazzab*, 12 jilid. (Kairo: Matba'ah al-Tadamun, 1344/1925), I, 40-54, Syaraf al-Dîn al-Nawawî menuliskan satu bab mengenai *adab al-muftî* dan di situ ia menyatakan rasa hutang budinya kepada hasil karya dari Ibn al-Salâh dan 'Abd al-Wahid al-Saymarî (w. 386/996), keduanya ulama fiqih mazhab Syafi'î yang menulis sebuah karya dengan judul yang sama. Akan tetapi berdasarkan tipologi yang disusun oleh Nawawî, jelaslah bahwa rasa hutang budinya itu secara eksklusif terarah pada Ibn al-Salâh, karena dalam diskusinya tentang tipe-tipe mufti ia sama sekali tidak menyebut-nyebut nama Saymarî. Tentang Saymarî dan karyanya dapat dilihat dalam Amîn bin Ahmad Isma'îl Pâsyâ, *Îdâh al-Maknûn fî al-Zayl 'alâ Kasyf al-Zunûn*, 6 jilid., (cetak ulang, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 1, 633.

³ Muhammad bin Ahmad Ibn Rusyd, *Fatâwâ Ibn Rusyd*, ed. al-Mukhtâr bin Thahir al-Talîfî, 3 jilid (Beirut: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1978), III, 1494-1504; Ahmad bin Yahyâ al-Wansyarî-sî, *al-Mi'yâr al-Mugrib wal-Jâmi' al-Mu'rib 'an Fatâwî 'Ulamâ' Ifrîqiyyah wal-Andalus wal-Magrib*, 13 jilid (Beirut: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1401/1981), X, 30-35.

⁴ Istilah *ashâb* (bentuk plural dari kata *sâhib* yang berarti sahabat) yang dimaksudkan di sini adalah mereka yang belajar pada Imam Malik, dan juga para murid dari generasi seterusnya yang mengikuti doktrin-doktrin hukum dari Imam Malik dan juga doktrin-doktrin hukum dari orang-orang yang langsung belajar kepada Imam Malik. Tentang *suhbah* dalam konteks pendidikan, lihat George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 128-129; Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 118-22; Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 34-35.

⁵ Ibn Rusydi, *Fatâwâ*, III, 1503.

⁶ *ibid.*; Wansyarîsî, *al-Mi'yâr al-Mugrîb*, X, 34.

⁷ Fatwa-fatwa milik Ibn Rusyd sendiri, yang diterbitkan dalam tiga volume, melukiskan hal ini. Banyak pengerjaan fatwa yang berasal dari kedua pihak yaitu para *qadi* dan individu ulama baik yang tinggal di sekitar tempat tinggal *qadi* tersebut atau dari tempat yang jauh seperti Spanyol dan berbagai tempat di Afrika Utara. Fatwa yang diterangkan di sini, misalnya, berasal dari seorang ulama Tanjah (Tangiers).

⁸ Ibn Rusyd, *Fatâwâ*, III, 1504.

⁹ Tentang arti penting dari upaya memasukkan fatwa-fatwa ini ke dalam buku-buku manual hukum (*ikhtisar*) dan literatur eksplanasi (*syarah*), lihat bab 6 di dalam buku ini.

¹⁰ Berbagai referensi editorial untuk kitab-kitab di atas dapat dilihat dalam buku Ibn Rusyd, *Fatâwâ*, III, 1496-1497. Hattâb membahas fatwa Ibn Rusyd dalam Muhammad bin Muhammad al-Hattab, *Mawahib al-Jalîl li-Syarh Mukhtasar Khalîl*, 6 jilid. (Tarâblus, Libya: Maktabat al-Najâh, 1969), VI, 94-96.

¹¹ Lihat misalnya, Wael B. Hallaq, "Murder in Cordoba: *Ijtihad*, *Iftâ'* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam", *Acta Orientalia*, 55 (1994): 55-83; dan *syarah* Burzulî terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh Ibn Rusyd yang dibahas disini, dalam Ibn Rusyd, *Fatâwâ*, III, 1504-1506.

¹² Lihat catatan kaki sebelumnya.

¹³ Lihat biografinya dalam Taqî al-Dîn bin Ahmad ibn Qadi Syuhbah, *Tabaqât al-Sya-fi-'iyyah*, ed. 'Abd al-'Alîm Khân, 4 vol. (Hyderabad: Matba'at Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Us-mâniyyah, 1398/1978), II, 144-46; 'Abd al-Qâdir bin

Muhammad al-Nu‘aymî, *al-Dâris fî Târîkh al-Madâris*, ed. Ja‘far al-Husaynî, 2 vol. (Damsyik: Matba‘at al-Taraqî, 1367/1948), I, 20-21.

¹⁴ Abû ‘Amr ‘Usmân bin ‘Abd al-Rahmân Ibn al-Salâh, *Adab al-Mufti wal-Mustafî*, ed. Muwaffaq bin ‘Abd al-Qâdir (Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1407/1986), 86 dst.

¹⁵ *ibid.*, 89-91.

¹⁶ Pokok ini akan kita perdalam dalam Bab 2 dalam buku ini. Lihat pula Wael B. Hallaq, “Was al-Shafi‘i the Master Architect of Islamic Jurisprudence (Apakah al-Syafi‘i adalah Arsitek Utama dari Fiqih Islam?)” dalam *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1993): 587-605.

¹⁷ Untuk penjelasan lebih lanjut tentang *takhrij*, lihat bab 2, bagian III-IV dalam buku ini.

¹⁸ Dalam kenyataan, Jalâl al-Dîn al-Suyûthî menyebut ulama fiqih tipe ini dengan “*muj-ta-hid al-takhrij*” karena ciri-ciri kegiatan yang dilakukannya adalah *takhrij*. Lihat tulisannya berjudul *Radd ‘alâ man Akhlada ilâ al-Ard wa-Jahila anna al-Ijtihâd fî Kulli ‘Asrin Fard*, ed. Khalîl al-Mays (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), 116.

¹⁹ Dalam tulisannya yang berjudul “al-Nawawî’s Typology of Muftîs and its Significance for a General Theory of Islamic Law” (Tipologi Para Mufti Menurut al-Nawawî dan Signifikansinya dalam Teori Hukum Islam secara umum), *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 146, Norman Calder salah mendefinikan *ashâb al-wujûh* dengan “mereka [ulama fiqih] yang pendapat-pendapatnya dipertahankan”. Tentang ungkapan ini sendiri lihat bab 2 bagian III dari buku ini. Tentang *ashâb al-turûq*, lihat Bab 5 bagian I buku ini.

²⁰ Ibn al-Salah, *Adab al-Mufti*, 96: “*haza huwa al-sahih al-lazi ‘alayhi al-‘amal wa-ilayhi mafza’ al-muftin min mudadin madida.*” Mengenai signifikansi *sahih* dan *‘amal*, lihat Bab 5, bagian IV dan VI di dalam buku ini.

²¹ Ibn al-Salah, *Adab al-Mufti*, 95.

²² Lihat catatan kaki no. 19.

²³ Lihat Bab 5 bagian VI buku ini.

²⁴ Tentang ulama fiqih-penulis dan peranan mereka dalam melegitimasi perubahan hukum, lihat Bab 6 buku ini.

²⁵ Qiyas ini umumnya dikenal sebagai ‘*qiyâs ilghâ’ al-fâriq*’ atau ‘*qiyâs nafî al-fâriq*. Lihat Muwaffaq al-Dîn Ibn Qudâmah, *Rawdat al-Nâzir wa-Junnat al-Munâzir*, ed. Sayf al-Dîn al-Kâtib (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1401/1981),

262-63; Jamâl al-Dîn Abû ‘Amr Ibn al-Hâjib, *Mukhtâsar al-Muntaha al-Usûlî* (Cairo: Matba’at Kurdistân al-‘Ilmiyyah, 1326/1908), 132-33.

²⁶ Ibn al-Salâh, *Adab al-Muftî*, 100.

²⁷ *ibid.*, 107 dst.

²⁸ *ibid.*, 103.

²⁹ *ibid.*, 104.

³⁰ Calder, yang mempelajari tipologi yang disusun oleh Nawawî dalam konteks yang lebih luas dari karyanya bertajuk *Majmû‘*, malah menyimpulkan terdapat delapan tipe fuqaha. Calder mengakui enam tipe pertama, seperti juga saya, tetapi kemudian ia menambahkan dua tipe lainnya yang menurut saya tak ada dasarnya baik dalam kitab Ibn al-Salâh maupun Nawawî. Tipe 7 (disimpulkan Calder) dari ucapan Nawawî “sebagaimana telah dijelaskan”. Ini jelas tidak tergolong tipe tertentu melainkan sekedar pembahasan yang dalam pengamatan saya merupakan pendahuluan dari pembahasannya terhadap tipe semi-formal atau tipe 5 dalam kategori 2. Adapun yang diidentifikasi Calder sebagai tipe 8 lagi-lagi juga bukan tipe karena penjelasannya berkaitan dengan orang-orang awam, bukan para mufti, padahal tipologi justru mempersoalkan tentang para mufti. Lihat Calder, “Tipologi al-Nawawî”, 148; bdk. Nawawî, *al-Majmû‘*, I, 44-45.

³¹ Lihat misalnya karya Syams al-Dîn Ibn Farhûn yang banyak dikutip, *Tabshirat al-Hukkam fî Usûl al-Aqdiya wa-Manâhij al-Ahkâm*, 2 vol. (Kairo: al-Matba’ah al-‘Amira al-Syarafiyah, 1883), I, 51. Mengenai rumusan ulang Suyûtî, lihat tulisannya berjudul *al-Radd*, 112-16. Begitupun, Suyûtî memperlihatkan perbedaannya dari Ibn al-Salâh dalam hal batasan terminologis untuk tipe 1 dari kategori 2. Kalau Ibn al-Salâh menggunakan istilah “mutlak” untuk mendeskripsikan kategori 1, Suyûtî berpendapat bahwa tipe 1 kategori 2 juga disebut dengan “mutlak” terlepas dari afiliasi mereka kepada mazhab tertentu: “*fa-hâzâ mutlaq muntasib lâ mustaqill*”. Bdk. Ahmad b. ‘Abd al-Rahîm Syâh Walî Allâh al-Dahlawî, *Iqd al-Jîd fî Ahkâm al-Ijtihâd wal-Taqlîd*, ed. Muhibb al-Dîn al-Khatîb (Kairo: al-Matba’ah al-Salafiy-yah, 1385/1965), 3-5.

³² Riwayat hidupnya dapat dilihat dalam ‘Abd al-Qâdir al-Tamîmî, *al-Tabaqât al-Saniyyah fî Tarâjim al-Hanafiyyah*, ed. ‘Abd al-Fattah al-Hulw, 3 vol. (Kairo: Dar al-Rifa’i lil-Nasyr, 1983), I, 355-57; Abû al-Hasanat ‘Abd al-Hayy al-Laknawî, *al-Fawâ'id al-Bahiyah fî Tarâjim al-Hana-fiyya* (Kairo: Matba’at al-Sa’âdah, 1324/1906), 21-22; Muhammad Amîn Ibn ‘Abidîn,

Hâsyi-yat Radd al-Muhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr: Syarh Tanwir al-Absâr, 8 vol. (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), I, 26.

³³ Klasifikasi ulama fiqih yang disusun Ibn Kamâl dijadikan standar dalam mazhab Hanafi. Klasifikasi ini dirujuk dan dikutip dalam banyak karya hukum yang di baca luas. Lihat misalnya, Abû al-Wafâ' Muhammad al-Qurasyî, *al-Jawâhir al-Mudî'ah fî Tabaqât al-Hanafîyyah*, 2 vol. Hyderabad: Matba'at Majlis Dâ'irat al-Ma'ârif, 1332/1913), II, 558; Tamîmî, *al-Tabaqât al-Saniyyah*, I, 33-34; Ibn 'Âbidîn, *Hâsiyyah*, I, 77-78; Muhammad Amîn Ibn 'Âbidîn, *Syarh al-Manzumah al-Musamma bi-'Uqûd Rasm al-Muftî*, juga dalam karyanya berjudul *Majmû' Rasâ'il Ibn 'Âbidîn*, 2 vol. (tanpa tempat dan penerbit, 1970), I, 11-12; Abû al-Hasanât 'Abd al-Hayy al-Laknawi, *al-Nâfi' al-Kabîr: Syarh al-Jâmi' al-Sagîr* (Beirut: Âlam al-Kutub, 1406/1986), 9-11. Informasi ini didapat dari kitab Qurasyî, *al-Jawâhir al-Mudî'ah*.

³⁴ Zayn al-Dîn Qâsim Ibn Qutlûbughâ, *Tâj al-Tarâjim fî Tabaqât al-Hanafîyyah* (Baghdad: Maktabat al-Musannâ, 1962), 7.

³⁵ *ibid.*, 8.

³⁶ *ibid.*, 36.

³⁷ *ibid.*, 35.

³⁸ *ibid.*, 57-58.

³⁹ *ibid.*, 41.

⁴⁰ *ibid.*, 22.

⁴¹ Tentang *takrij* dan *mukharrijûn* (*ashâb al-takhrîj*), lihat Bab 2, bagian III dalam buku ini.

⁴² Barangkali yang dimaksudkan di sini adalah 'Alî b. Ahmad Husâm al-Dîn al-Râzî yang meninggal tahun 593/1196. Lihat Ibn Qutlûbughâ, *Tâj al-Tarâjim*, 42.

⁴³ Syaikh al-Islâm Burhân al-Dîn 'Alî b. Abi Bakr al-Marghînânî (w. 593/1197). Untuk riwayat hidupnya, lihat *al-Hidâyah: Syarh Bidâyat al-Mubtadî*, 4 vol. (Kairo: Mustafâ Bâbî al-Halabî, tanpa tahun), jilid I, 3-9.

⁴⁴ Ibn Qutlûbughâ, *Tâj al-Tarâjim*, 7.

⁴⁵ *ibid.*, 13.

⁴⁶ *ibid.*, 31.

⁴⁷ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vol. (Leiden: E.J. Brill, 1943-49); 3 suplemen (Leiden: E.J. Brill, 1937-42), suplemen 1, 646.

⁴⁸ Ibn Qutlûbughâ, *Tâj al-Tarâjim*, 6.

⁴⁹ Qurasyî, *al-Jawâhir al-Mudî'ah*, 559.

⁵⁰ Ibn al-Salâh, *Adab al-Muftî*, 91.

⁵¹ Lihat catatan kaki no. 2.

⁵² Wansyarîsî, *al-Mi'yâr al-Mugrib*, X, 34.

⁵³ Lihat catatan kaki no. 11.

⁵⁴ Artinya ketika diterapkan oleh ulama fiqih yang paling rendah kualitasnya maka taqlid mendapat celaan. Lih. Bab 4, bagian I dalam buku ini.

⁵⁵ Memang pada studi khusus kita harus mempertanyakan postulat teoretik ini.

⁵⁶ Lihat Bab 2, bagian II dari buku ini.

⁵⁷ Di antara keempat imam, hanya Ahmad Ibn Hanbal yang tidak menjadi penulis. Syams al-Dîn Ibn Qayyim al-Jawziyya, yang bermazhab Hanbali, mengaku bahwa Imam Ahmad ibn Hanbal "tidak suka menulis buku" (*wa-kâna radiya Allâhu 'anhu syadîda al-karâhiyah li-tasnîfi al-kutub*). Lihat Ibn Qayyim, *I'lâm al-Muwaq-qî'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, ed. Muhammad 'Abd al-Hamîd, 4 vol. (Beirut: al-Matba'ah al-'Asriyyah, 407/1987), I, 28. Akan tetapi, semua murid Imam Ahmad melakukan pekerjaan penulisan sama seperti murid-murid imam mazhab yang lain. Lihat pembahasan terakhir bagian II, Bab 2, dalam buku ini.



BAB II

IJTIHAD PADA AWAL SEJARAH ISLAM,
DAN KONTRIBUSI WEWENANG
DALAM FIQIH



2 IJTIHAD PADA AWAL SEJARAH ISLAM, DAN KONSTRUKSI WEWENANG DALAM FIQIH

I

Tak dapat dipungkiri bahwa yang jadi perhatian utama dari tipologi ulama fiqih adalah bagaimana men-cip-takan arketipe ulama fiqih, maksudnya sebuah standar atau mo-del otoritas yang ideal yang harus menjadi rujukan dan diupayakan oleh ulama pada semua tipe lainnya. Dalam kasus hukum Islam, arke-tipe tersebut adalah figur mujtahid mutlak, yaitu seorang yang memiliki pengetahuan hukum yang menyeluruh dan melingkupi yang secara langsung terkait dengan proses pendirian mazhab. Nama mujtahid ini tidak hanya menjadi nama mazhab tetapi beliau juga dipandang sebagai orang yang mengawali pendirian mazhab tersebut. Kedalaman dan keluasan pengetahuan yang disifatkan kepada mujtahid mutlak hanya mengandung arti kekhususan kualifikasinya dalam bidang, antara lain, metodologi hukum islam atau *usul al-fiqih* (yang tidak bisa tidak mesti ciptaannya sendiri), tafsir alquran, kritik hadis, teori naskh, bahasa hukum, hu-kum positif dan hukum materil, ilmu hitung, dan ilmu tentang *khilafiah* (perbedaan argumen). Segi yang paling menonjol dari kegiatan ijtihad para pendiri mazhab jelasnya adalah pembacaan mereka yang langsung terhadap teks-teks wahyu, karena upaya suci memahami kata-kata Tuhan inilah yang me-nuntut dan mensyaratkan pengetahuan yang menyeluruh tentang semua disiplin ilmu penting tersebut. Bahkan ketika kasus-kasus tertentu membutuhkan penalaran akal dengan didasarkan pada aturan-aturan hukum yang telah ada maupun prin-sip-prinsip yang telah

dirumuskan, para pendiri mazhab ini tetap saja pada akhirnya menyandarkan analisis dan penafsiran mereka kepada ayat-ayat al-qur'an dan hadis. Karena-nya, pendapat dan doktrin-doktrin para pen-diri mazhab ini adalah merupakan satu-satunya manifestasi murni dari kandungan hukum bahasa wahyu. Dengan kata lain, tanpa pemani-fest-asian itu, wahyu tetap tinggal seperti itu yaitu sebagai ajaran wahyu tanpa penjabaran unsur-unsur hukum yang di dalamnya. Doktrin dan pendapat pendiri mazhab ini diyakini sebagai ajaran agama tidak hanya karena pendapat-pendapat tersebut digali langsung dari ayat al-qur'an dan hadis melainkan juga karena dianya dikumpulkan secara sistematis dari kedua sumber ini melalui prinsip-prinsip yang dipahami secara jelas. Karakter sistematisnya dipandang sebagai hasil dari metodologi yang runtun dan utuh, yang mana hanya pendiri mazhab dianggap dapat membangunnya. Tetapi metodologi itu sendiri, dan ini harus digarisbawahi, adalah diilhami dan disarikan dari teks-teks wahyu.

Nah, jadi yang paling mencolok dari konsepsi 'golongan mujtahid pendiri mazhab' adalah dalam hal ke-mutlakannya, tidak hanya dari segi keakuratan atau sandaran epistemik dan, malah, moralnya¹ melainkan juga dari segi independensinya atau bahwa pendiri mazhab terputus dari para pendahulu-nya. Pada saat keterputusan itu terjadi—yaitu momen di mana mujtahid dengan kualitas paling mumpuni muncul dan terbentuk—sistem tipologi ulama fiqih melupakan sesuatu dengan mengabaikan eksistensi orang-orang yang menjadi pendahulu dari pendiri mazhab serta latar belakang sejarah intelektual pendiri mazhab itu sendiri. Padahal dengan sejarah itulah para mujtahid 'imam-mazhab' mempertahankan kontinuitas, dan hanya melalui pendahulu tersebut mereka dapat eksis dan terbentuk. Dalam ti-po-logi yang disusun oleh ahli-ahli fiqih belakangan, pendiri mazhab ini seakan menjadi terputus dari generasi ulama fiqih sebelum mereka dan juga dari beragam proses sejarah yang kenyataannya memang mencapai puncaknya pada keberhasilan dan kehebatan para imam mazhab itu.²

II

Halaman-halaman berikut ini akan mengetengahkan argumen bahwa keterputusan yang dimaksudkan di atas sungguh-sungguh terjadi dan bahwa keterputusan itu jelas-jelas disengaja dan sama sekali bukan suatu kebetulan. Sebagai ulama fiqih, para imam pendiri mazhab memang sangat mumpuni tetapi tidaklah semutlak dan sehebat seperti yang digembar-gemborkan pengikutnya. Memisahkan para imam pendiri ini dari keberhasilan dan peran orang-orang sebelum mereka hanyalah satu cara untuk mengangkat martabat mereka serta mengagung-agungkan kepandaian mereka. Barangkali itulah satu-satunya cara untuk menciptakan ketinggian otoritas mereka. Benar, mereka memang sungguh-sungguh mujtahid, atau setidaknya beberapa dari antara mereka, tetapi bukan tanpa batasan dan tentu saja tidak mutlak. Akan kita coba perlihatkan di sini bahwa tak seorang pun dari antara mereka melakukakan ijtihad keluar dari ‘pentas’ permainan dan ‘lingkungan’ kelompok para mujtahid, dalam setiap kasus yang mereka ajukan ataupun dalam setiap pendapat yang mereka pegang. Dan kami akan tunjukkan bahwa ternyata kebanyakan pendapat yang mereka cetuskan adalah warisan atau didapat dari tokoh fiqih yang lain.

Kita mulai dengan mazhab Hanafi. Dalam mazhab ini—secara keseluruhan sejalan dengan gambaran tipologi Ibn Kamâl yang baru kita bahas³—batas kegiatan penafsiran ditentukan oleh taksonomi hirarkis dari otoritas hukum,⁴ yang di puncaknya adalah pendapat-pendapat Imam Abu Hanifah (w. 150/767) dan diikuti sesudahnya pendapat-pendapat Abû Yûsuf (w. 182/798) dan Syaibânî (w. 189/804).⁵ Setelah dituangkan ke tulisan, semua pendapat-pendapat ini—yang disebut dengan *zâhir al-riwâyah*—disebar dan diajarkan melalui sejumlah ulama fiqih yang terpercaya dan berkualifikasi tinggi. Sejumlah kecil kasus hukum (*masâ'il*) yang terdapat dalam *zâhir al-riwâyah* dapat dirujuk penyebarannya kepada Zu-far dan al-Hasan b. Ziyâd, dua orang murid Imam Abu

Hanifah yang terkemuka.⁶ Nah, selanjutnya pendapat atau hukum-hukum ini diklaim mengikat dan tak seorang pun mujtahid yang muncul kemudian, sehebat apa pun dia, diizinkan menafsir ulang atau mengeluarkan pendapat dan hukum yang berbeda. Bagi para pengikut mazhab Hanafi semua pendapat dan hukum-hukum dimaksud dipandang sebagai otoritas mazhab yang selain paling tinggi juga secara kronologis paling awal. Ada beberapa pendapat atau hukum hasil pemikiran sejumlah mujtahid yang muncul kemudian yang juga dianggap bagus dan kuat, paling tidak secara teoritis, akan tetapi semua itu prestisenya di bawah dan dianalisis dalam kerangka prinsip dan teori-teori yang dikembangkan oleh Imam Abu Hanifah dan kedua muridnya yang ter-penting itu.⁷

Meskipun otoritas yang dihasilkan Imam Abu Hanifah sebagai pemilik nama mazhab dan orang utama pendiri mazhab sangatlah besar, ahli-ahli fiqih mazhab ini tak dapat sepenuhnya menolak fakta bahwa hukum-hukum dan doktrin-doktrin mazhab Hanafi, yang awalnya berasal dari imam Abu Hanifah, sedikit banyak terpengaruh oleh pendahulu-pendahulu imam Abu Hanifah.⁸ Tetapi, pengaruh serta doktrin-doktrin hukum mereka tidak mengandung otoritas yang kuat. Dalam kenyataannya, berbagai hukum dan pendapat para pendahulu yang menjadi rujukan hukum dan pendapat-pendapat imam Abu Hanifah tidak dimasukkan secara formal ke dalam lingkaran doktrin dan ajaran yang otoritatif, sebagaimana yang dirancang dalam hirarki hukum-hukum mazhab Hanafi. Sebagaimana telah kita lihat sebelumnya bahwa pendapat dan wewenang yang paling tinggi dalam mazhab Hanafi bermula dari Imam Abu Hanifah, dan bukan dari seseorang yang lebih dahulu dari imam ini. Lebih dari itu, harus ditegaskan di sini bahwa pengakuan akan hutang budi dan ketergantungan Abu Hanifah ke masa lalu sangat bersifat nominal, yaitu didasari keinginan untuk menaik-kan wibawa dan status hukum Abu Hanifah sebagai pendiri mazhab dengan membangun dan menjelaskan ketersambungan silsilah Abu Hanifah kepada para *tabi'in* kemudian saha-bat sampai ke garis awal otoritas Islam atau

nabi Muhammad. Walaupun sebenarnya ketersambungan tersebut dalam sejarahnya kemungkinan besar adalah benar. Dalam hal ini, para ulama fiqih mazhab Hanafi menyusun suatu silsilah yang dinyatakan dengan indah dalam bentuk prosa dan syair, di situ tampak bagaimana cakupan hutang budi imam Abu Hanifah. Syair ulama fiqih tersebut berbunyi, *“Fiqih ditanam oleh ‘Abd Allah ibn Mas’ud; Disirami oleh ‘Alqama; Dipanen oleh Ibrahim al-Nakha’i; Diirik atau dibersihkan oleh Hammâd; Digiling oleh Abu Hanifah; Diolah oleh Abu Yûsuf; dan dimasak oleh Syaihânî. Lalu umat muslim tumbuh dan besar dengan memakan roti yang dimasak Syaihânî.”*⁹

Adanya pengaruh kuat dari sumber-sumber pre-Hanafi di satu sisi dan dari penciptaan otoritas imam Abu Hanifah di sisi lain, akhirnya menimbulkan suatu konflik hukum yang cukup serius dalam mazhab Hanafi. Konflik ini termanifestasi dengan munculnya dualitas orientasi hukum. Dalam sebuah khabar yang dipandang sah dalam mazhab ini disebutkan bahwa imam Abu Hanifah telah mengatakan, *“Saya menolak mengikut kepada para tabi’in karena me-reka adalah orang-orang yang melaksanakan ijtihad dan saya sendiri juga mempraktikkan ij-tihad”* (Kelompok *tabi’in* adalah para pendahulu langsung imam Abu Hanifah). Sementara itu dalam sebuah khabar lainnya yang berstatus kurang sah, disebutkan imam Abu Hanifah menyatakan pendapat yang sebaliknya yaitu beliau menerima doktrin-doktrin hukum para ulama senior dari kalangan *tabi’in*.¹⁰

Dua pemberitaan yang saling bertentangan ini memunculkan dua masalah serius. *Yang pertama* adalah apakah sebenarnya tingkatan atau golongan mereka dalam konteks kewenangan dalam mazhab? Sikap anti-taqlid dari para *tabi’in* muncul sebagai bentuk superioritas terhadap pihak lain dan fakta ini membuktikan do-minannya proses penciptaan kewenangan diri ketimbang pengakuan atas jasa para pendahulu. *Yang kedua* adalah tentang hubungan antara kedua pernyataan imam Abu Hanifah di satu sisi dan di sisi lain antara materi-materi hukum yang dihasilkan oleh

Abu Hanifah sendiri. Ulama mazhab Ha-nafi masa belakangan berpendapat bahwa pernyataan kedua membenarkan pengaruh dan hutang budi imam Abu Hanifah kepada generasi ulama fiqih tepat sebelum beliau. Adapun pernyataannya yang pertama menjelaskan bahwa ketika pendapat-pendapat beliau sama atau identik dengan pendapat para pendahulunya, itu tidak lain disebabkan ijtihad mandiri yang beliau lakukan bersesuaian hasilnya dengan ijtihad yang dilakukan para pendahulunya tersebut. Lebih jauh diterangkan bahwa kesesuaian ini justru memperkuat pendapat hukum Abu Hanifah dan menambah dukungan serta dalil terhadap pendapatnya itu.¹¹ Dengan demikian fokusnya adalah imam Abu Hanifah; bahwa wewenang imam Abu Hanifah terletak pada dirinya sendiri, bagaimanapun keadaannya dan entah ia berhutang budi ataupun tidak kepada pendahulunya. Kalau ia tidak merujuk kepada pendapat para pendahulu manapun maka berarti otoritasnya sebagai mujtahid mandiri dan pendiri mazhab semakin jelas terbukti. Dan kalau kenyataannya ia mengambil pendapat para pendahulu, maka berdasarkan otoritas yang dilimpahkan kepadanya oleh para ulama senior beliau (mis. Al-Nakha'i, w. 96/714 dan Hammad, w. 120/737) berarti argumen bahwa status dan kedudukan beliau sebagai mujtahid yang memiliki kesimpulan hukum yang sama dengan para pendahulunya juga menjadi benar.

Sebagai gurunya, pengaruh Hammâd tampak sangat jelas dalam pemikiran hukum imam Abu Hanifah. Hammâd, dan sampai tahap tertentu beberapa ulama fi-qih yang lain, tampak menjadi penghubung imam Abu Hanifah kepada ulama-ulama fiqih sebelum- dirinya dan pada waktu tertentu menjadi rujukan utamanya juga. Dalam satu masalah yang berkenaan dengan salat misalnya, Imam Abu Hanifah secara eksplisit mengutip pendapat Hammâd menjadi pendapatnya sendiri.¹² Daftar dari kutipannya terhadap pendapat Hammâd bisa sangat panjang.¹³ Adapun dalam masalah lain yaitu tentang salat dalam keadaan terancam (*shalât al-khawf*), Imam Abu Hanifah mengambil pendapat Nakha'î, yang tampaknya diambil Nakha'î dari 'Abd Allâh Ibn 'Abbâs (w. 68/

687).¹⁴ Ada hal menarik yang perlu kita catat di sini, yaitu bahwa Ibn Abî Layla (w. 148/765)—seorang yang dianggap sebagai mujtahid mutlak juga dan pemegang otoritas fiqih di Irak—tidak setuju dengan pendapat Imam Abu Hanifah dan sebaliknya mendukung pendapat Imam ‘Athâ b. Ra-bâh.¹⁵ Dalam hal ini, kedua muj-tahid di atas tunduk kepada pendapat ulama pendahu-lu. Selain Hammâd dan Ibrâhîm al-Nakha‘î, tam-paknya ‘Abd Allâh b. Ja‘far, walaupun hanya dalam beberapa masalah saja, juga menjadi salah satu rujukan imam Abu Hanifah.¹⁶ Begitu juga dengan Ibn Abî Layla, dalam beberapa masalah beliau ada juga merujuk kepada al-Hakam (seorang ulama fiqih dari Madinah) dan bahkan kepada Imam Abu Hanifah sendiri.¹⁷ Dalam sebuah masalah tentang hak memiliki misalnya, perta-ma-tama Ibn Abî Layla mengikut kepada pendapat Imam Abu Hanifah tetapi kemudian menolaknya dan memilih pendapat lain yang dikemukakan ulama fiqih dari Hijaz.¹⁸ Abû Yûsuf, yang merupakan sahabat sekaligus murid Imam Abu Hanifah, juga pernah mendukung pendapat-pendapat Ibn Abî Layla.¹⁹ Sementara Syaibânî mengutip pendapat-pendapat yang aslinya adalah pendapat Nakha‘î dan Hammâd, tetapi beliau mendapatkannya dari imam Abu Hanifah.²⁰

Walhasil, pendapat-pendapat hukum Abû Yûsuf dan Syaibânî dapat dikatakan berasal dari tiga sumber yang sangat berbeda satu sa-ma lain yaitu; hukum-hukum hasil ijtihad Imam Abu Hanifah, pemikiran-pemikiran hukum warisan ulama fiqih selain Abu Hanifah terutama dari generasi awal, dan setelah itu hasil ijtihad mereka sendiri. Mengingat kedua tokoh ini; Abû Yûsuf dan Syaibânî, oleh pengikut mazhab Hanafi dipandang memiliki bobot yang hampir setaraf dengan Imam Abu Hanifah sendiri, maka dapat dipastikan bahwa dalam sejarahnya Imam Abu Hanifah tidak dapat disimpulkan sebagai pendiri yang sebenarnya dari mazhab itu. Ia ba-nyak berhutang budi kepada para pendahulunya sama seperti kedua muridnya yang jenius itu berhutang budi kepadanya. Peran dan kedudukan Imam Abu Hanifah dalam mendirikan mazhab atau malah sebagai seorang mujtahid mutlak tidak lebih banyak dan

tidak lebih hebat dibandingkan dengan peran dan kedudukan para pendahulu di atasnya serta ahli-ahli fiqih muda yang hidup pada masanya seperti Abû Yûsuf, Syaibânî, atau al-Hasan b. Ziyâd.

Perkembangan otoritas Imam Abu Hanifah sampai menjadi figur yang paling penting dalam mazhab Hanafi tersingkap dengan sangat jelas dalam perjalanan kasus hukum tentang zakat yang harus dikeluarkan dari tanah yang dibudi-dayakan. Abû Yûsuf me-laporkan pendapat Ibrâhîm al-Nakha'î, melalui Hammâd, bahwa apa pun yang ditanam di atas tanah itu, entah banyak atau sedikit, tanaman besar atau kecil, harus dikenakan zakat sepersepuluh. Abû Yûsuf menambahkan keterangannya bahwa Imam Abu Hanifah mendukung pendapat ini (*kâna Abû Hanîfah ya'-khuz bi-hâzâ al-qawl*).²¹ Sarakhsî, seorang ulama fiqih masa belakangan, menerangkan persoalan ini sebagai berikut:

Dasar dari kewajiban membayar zakat tanaman adalah firman Allah (Q 2: 267): "*Nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu.*" Makna dari kata "*pakailah*" adalah kekayaan material yang harus di-bayarkan zakat hartanya. Adapun makna dari perkataan, "*apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu.*" ada-lah zakat. Allah juga berfirman (Q. 6:142): "*Dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya.*" Begitu juga Nabi bersabda: "*...Apa saja yang dihasilkan dari tanahmu akan terkena zakat.*"

Abu Hanifah berprinsip bahwa apa saja yang tumbuh di kebun-kebun maksudnya yang ditanam akan dikenakan zakat, baik tanaman biji-bijian, kacang polong, kurma, tanaman obat-obatan, tanaman-tanaman berdaun hijau (*wasma*), kunyit, mawar atau tanaman-tanaman bahan pewarna (*wars*).²² Ibn 'Ab-bâs juga berpendapat demikian. Dilaporkan bahwa ketika beliau menjadi gubernur kota Basrah, beliau menerapkan zakat untuk tumbuh-tumbuhan polong, mengambil dengan ukuran satu bagian dari sepuluh bagian. Abu Hanifah mendasarkan pendapat ini pada keumuman hadis nabi, "*apa pun yang dihujani oleh langit dan*

apa pun yang dihasilkan oleh tanah dikenakan zakat.” Abu Hanifah berpendapat bahwa zakat sepersepuluh, seperti juga *kharâj*, adalah suatu kewajiban untuk tanah yang dibudi-dayakan. Seper-ti halnya pemilikan tanah membuat tanah itu terkena pajak (*kharaj*), demikian pula penggunaan tanah memunculkan kewajiban zakat tanaman.²³

Perhatikanlah di sini bahwa Nakha‘î—yang dalam keterangan Abû Yû-suf disebut sebagai sumber wewenang atau orang pertama yang mengemukakan pendapat hukum ini—sama sekali dihapus atau tidak disebutkan dalam konstruksi uraian Sarakhsî, dan sebaliknya digantikan dengan penyandaran kepada sejumlah ayat ditambah dengan pernyataan dukungan dari Ibn ‘Abbâs, seorang sahabat Nabi. Guna atau tujuan dari menyandingkan pendapat hukum ini setelah kutipan ayat-ayat alquran dan sabda nabi adalah untuk menetapkan tafsiran yang tepat dan makna yang tertentu terhadap pernyataan-pernyataan al-qur’an yang bisa jadi dipandang masih sangat umum dan tidak spesifik. Makna yang diberikan itu kemudian dipertahankan kebenarannya melalui pengajuan praktik hukum Ibn ‘Abbâs. Jadi, laporan tambahan dari Ibn ‘Abbâs ini sebenarnya adalah suatu upaya penafsiran yang akhirnya membuat signifikansi hukum kedua ayat Alquran di atas menjadi jelas dan tegas.

Pada paparan Sarakhsî di atas, ada dua hal lain yang perlu dicatat: di satu sisi, terdapat poin-poin hukum dari al-qur’an beserta penjelasan dari Sarakhsî; di sisi lain, terdapat tokoh imam Abu Hanifah beserta pendapatnya. Rangkaian logika bagaimana wewenang diturunkan langsung *dari* wahyu *menuju* penalaran Imam Abu Hanifah (antara lain dimanifestasikan dengan peng-analogian *kharâj*) menjadi sangat jelas di sini. Dalam praktik rekonstruksi wewenang ini Sarakhsî menghapus pengaruh dan jasa Nakha‘î, sehingga membuat wewenang Nakha‘î hilang seluruhnya. Sebagai konsekuensinya, imam Abu Hanifah muncul sebagai orang yang sama unggul dengan penafsir wahyu pertama dan langsung,

suatu prasyarat yang harus dipe-nuhi untuk menjadi mujtahid mutlak dan pendiri mazhab.

Sampai di sini, pertanyaan alamiah muncul dengan sendirinya: Mengapa Abu Hanifah, bukan Nakha'î, Hammâd, atau barangkali Abû Yûsuf dan Syaibânî, yang akhirnya diberi status sebagai imam pendiri mazhab dan karenanya, memperoleh kedudukan sebagai mujtahid mutlak? Jawaban yang sempurna untuk ini tak dapat diberikan pada saat ini karena keterbatasan pengetahuan penulis, apalagi berkenaan dengan pemilihan figur Abu Hanifah (atau figur-figur tertentu untuk mazhab lainnya) sebagai orang yang dikatakan mendirikan mazhabnya sendiri. Tetapi cukup jelas kiranya bahwa naiknya status Abu Hanifah menjadi pendiri mazhab terkait dengan dimunculkannya konsep we-wenang atau otoritas di dalam hukum. Dilihat dari keadaan terpisahnya negara ataupun organ-organ negara dari pengaturan hukum pada masa itu, maka wewenang hukum terpaksa dilekatkan kepada suatu sumber, dan sumber itu adalah seorang ulama fiqih yang pa-ling asali dan utama [*arch-jurist*] yang menjadi sosok personal hukum. Dengan redaksi lainnya, pada titik pengalihan wewenang tersebut kita tidak dapat menjelaskan mengapa Abu Hanifah khususnya dan tiga ulama fiqih lainnya yang akhirnya di-pilih untuk memerankan posisi pendiri mazhab. Akan tetapi, kita sungguh dapat melihat bahwa me-reka memang memenuhi prasyarat mewujudkan gagasan wewenang hukum. Dalam kasus Abu Hanifah, tentu saja beliau muncul sebagai wewenang *ex post facto* (kewenangan beliau muncul setelah kenyataannya diakui demikian); hal ini terbukti dari komentar mengagumkan yang diberikan Jâhizh yang menginformasikan bahwa Abu Hanifah menjadi tokoh sedemikian penting agaknya setelah dia menjadi *persona non grata* (orang yang tanpa karya dan gelar atau pada saat tidak dikenal) ('*adzuma sya'nuhu ba'da khumûlihi*).²⁴ Adalah menarik bahwa Jâhizh, yang wafat pada 255/868, jika kita amati kronologinya, cukup dekat de-ngan zaman generasi ulama fiqih di bawah Abu Hanifah, sehingga ia dapat dipandang sebagai pengamat

yang tepercaya. Dan dia juga terlalu dini untuk terjebak dalam bias ideologis dari penciptaan wewenang hukum yang terjadi pada periode sesudahnya. Bukti dari Jâhizh ini diperkuat dengan ke-sak-sian yang dapat dipercaya yang berasal dari ‘Abd al-Rahman b. Mahdî. Di sekitar penghujung abad 2 Hijrah (800-820 Masehi), ia menyatakan bahwa termasuk ulama fiqih yang paling tersohor pada zamannya adalah Sufyân al-Tsawrî, Mâlik, Hammâd bin Zayd, dan ‘Abd Allâh Ibn al-Mubârak.²⁵ Abu Hanifah tidak ada dalam daftar ini.

Tidak adanya hasil karya yang sempurna yang dikerjakan oleh imam Abu Hanifah sendiri, serta banyaknya penyempurnaan dan besarnya sumbangan yang diberikan kedua muridnya atas namanya sehingga hampir tidak terbedakan kalau itu adalah hasil pemikiran mereka, membuat Abu Hanifah merupakan kasus yang sulit dipelajari. Dalam hal ini, kasus Mâ-lik b. Anas (w. 179/795), pemilik nama mazhab Maliki, dapat memberikan gambaran yang lebih terang tentang proses di mana ulama fiqih awal kemudian diposisikan sebagai seorang mujtahid mutlak dan pendiri mazhab.

Dalam kitabnya *Muwatta’*, terlihat bahwa Malik sendiri utamanya adalah seorang penyampai pendapat-pendapat hukum para ulama fiqih sebelum masanya dan pada masa hidupnya, khususnya konsensus (*ijma’*) ulama fiqih Madinah.²⁶ Meskipun demikian, dalam beberapa masalah ia didapati mengajukan pendapatnya sendiri, terutama ketika ayat-ayat alquran dan hadis menerangkan secara lengkap hukum dari masalah-masalah dimaksud. Salah satu contohnya adalah masalah hak perempuan mendapatkan wa-risan dalam keluarga. Di sini Imam Malik mengemukakan pendapatnya sendiri sambil mendasarkannya pada alquran dan hadis.²⁷ Jarang kita temukan beliau merumuskan norma-norma hukum dengan berdasarkan hadis saja.²⁸ Dalam contoh kasus yang lain, kita temukan imam Malik mengemukakan suatu pendapat tanpa memberikan dalil-dalil nash maupun analisis pemikiran.²⁹ Kalaulah kita andaikan bahwa pendapat itu adalah miliknya, artinya, merupakan hasil ijtihadnya,—sebuah asumsi

yang, dapat kita lihat nanti, hampir jelas tidak terbukti—tetap saja dia utamanya adalah penyampai karena secara keseluruhan pendapat hukum yang seperti ini relatif sangat sedikit dalam kitab *Muwatta'*.

Seringkali terlihat jelas bahwa tidak semua pendapat yang dinyatakan oleh Imam Malik dalam *Muwatta'* adalah pendapat beliau sendiri,³⁰ meskipun seringkali juga tidak jelas pendapat siapa. Dalam beberapa contoh, Imam Malik ditampilkan memberikan suatu pendapat hukum seolah merupakan pendapatnya sendiri, tetapi kemudian tampak lagi ternyata pendapat itu bukanlah pendapatnya. Dalam masalah sadaqah, misalnya, Imam Malik menyatakan suatu pendapat yang kemudian dimodifikasinya dengan kalimat, “Inilah pendapat paling baik yang pernah saya dengar.”³¹ Seandainya itu bukan yang paling baik yang pernah didengarnya, dapat dipastikan bahwa beliau akan menghindari membuat keterangan semacam itu. Demikian pula, dalam masalah hukum hak memiliki, sebuah pendapat dikemukakan dengan memakai redaksi yang sangat sering dipakai, yaitu “Malik berkata ..” (*qâla Mâlik*). Setelah menyebutkan pendapat itu, Imam Malik tidak dibunyikan atau ditampilkan, baru kemudian Yahyâ, penyampai dan narator kitab *Muwatta'*,³² menyisipkan dirinya dengan redaksi “*qâla Mâlik*” lagi yang setelah itu diiringi dengan redaksi Imam Malik lainnya yang juga sering digunakan yaitu “Inilah pendapat yang kami pe-gang” (*wa-hâdâ al-amr 'indanâ*).³³ Yang sangat penting dalam kalimat ini adalah kata terakhir atau *'indanâ*, yang ianya berbentuk jamak dan merujuk kepada para ulama fiqih negeri Hijaz umumnya dan kota Madi-nah khususnya. Dari sini terlihat pula kalau pendapat yang dikemukakan itu bukanlah pendapat Imam Ma-lik. Ekspresi-ekspresi pendapat kolektif ini bermacam cara dan tekanannya, dan signifikansi variasi ini tidak-lah selalu dapat dipahami.³⁴ Pernyataan-pernyataan di bawah ini menggambarkan berbagai penggunaannya:

-
1. “Saya sudah lama mengamati bahwa para ulama fiqih di wilayah kami mengikuti pendapat ini.”³⁵
 2. “Inilah yang saya dengar dari para ulama fiqih, dan [saya] sudah lama melihat umat muslim mempraktikkan masalah ini dengan cara begini di tengah-tengah kita.”³⁶
 3. “Inilah pendapat yang dianut oleh ulama fiqih di lingkungan kami.”³⁷
 4. “Pendapat yang telah kami sepakati bersama, dan yang tidak ada perbedaan pendapat di dalamnya, serta yang telah lama saya amati dijalankan oleh para ulama fiqih di daerah kami ini adalah ...”³⁸
 5. “Pendapat yang telah kami sepakati bersama, dan *sunnah* yang tidak dipermasalahkan, dan apa yang telah lama saya amati diikuti oleh para ulama fiqih di daerah kami ini adalah ...”³⁹

Pernyataan-pernyataan seperti di atas menunjukkan praktik dan kesepakatan yang sifatnya *ano-nim*, dengan tidak diketahuinya siapa-siapa ulama fiqih yang dimaksudkan dalam pernyataan itu. Sebanyak seperdelapan atau 13 persen dari pendapat-pendapat yang ada dalam *Muwatta'* memakai pernyataan-pernyataan semacam ini, jumlah ini disimpulkan berdasarkan hitungan pada sampel bab 'jual-beli', yang merupakan bagian paling detil dan penting dari karya itu.⁴⁰ Dari hitungan selanjutnya yang penulis lakukan tampak bahwa 27 persen dari pendapat-pendapat hukum dalam kitab *muwatta'* adalah pendapat ulama-ulama fiqih masa awal, terutama sekali Sa'îd Ibn al-Musay-yib, Yahyâ b. Sa'îd, Ibn Syihâb, dan Sal-mân b. Yasâr.⁴¹ Kira-kira 21 persen, pendapat-pendapat itu didasarkan pada nash, kebanyakan dalilnya dari hadis. Sisanya sejumlah 39 persen adalah pendapat yang disebutkan Imam Malik tanpa ada keterangan sumbernya, entah berupa nash atau tokoh. Seperti yang sudah diargumentasi sebelumnya, kami tak merasa yakin sedikitpun bahwa sumber dari semua pendapat ini adalah Imam Malik sendiri. Itu artinya bahwa bagian pendapat Imam Malik pribadi volumenya pasti jauh di bawah 39 persen, dan bahwa

hadis serta materi-materi hukum yang dia sampaikan jumlahnya jauh di atas 61 persen dari keseluruhan isi *Muwatta'*. Begitulah kira-kira jika kita simpulkan dari perhitungan statistik pada bab 'jual-beli'. Inves-tigasi acak ter-hadap kandungan *Muwatta'* selebihnya condong me-ngonfirm-a-sikan perkiraan ini bahkan harus diakui sangat me-nge-sankan konfirmasi tersebut. Konfirmasi ini kenyataannya dapat memperlihatkan betapa luar biasa murah hati kitab tersebut dalam memuji sum-bangan-sumbang-an Imam Malik.

Kesimpulan ini secara substansial didukung oleh laporan Ibn Uways tentang penjelasan Imam Malik sendiri yang menyingkapkan apa yang dicoba dilakukan Imam Malik dalam kitabnya, *Muwatta'*. Dan laporan itu agaknya benar-benar otentik meskipun jarang dijumpai dalam karya-karya ulama mazhab Maliki:

Sungguh, kebanyakan isi buku itu bukanlah pendapat saya melainkan berasal dari apa yang saya dengar (*samâ'î*) dari banyak ulama fiqih terkemuka. Begitu banyaknya pendapat-pendapat me-reka ini sampai pendapat saya terkalahkan atau tidak kelihatan (*galabû 'alayya*). Tetapi pendapat-penda-pat mereka itu mereka kutip dari pendapat para sahabat nabi dan pada giliran saya, saya pun mengambil pendapat-pendapat sahabat itu melalui sarjana-sarjana fiqih terkemuka ini. Penda-pat-pendapat itu adalah sebuah warisan yang berpindah dari satu zaman ke zaman berikutnya sampai akhirnya ke zaman kita sekarang. Ketika saya katakan "Pendapat saya...", maka itu memang pendapat saya. Dan kalau saya katakan, "Persoalan ini telah disepakati", ini artinya para ulama fiqih sebelumnya telah mencapai konsensus tentang persoalan itu. Jika saya katakan "Menurut pendapat yang ada pada kami" (*al-amr 'indanâ*), itu artinya pendapat yang dipraktikkan atau diikuti oleh orang-orang di sekitar kami dan di daerah kami, dan yang diterapkan oleh para ulama fiqih, serta yang diketahui baik orang awam maupun para ahli fiqih di wilayah kami. Jika saya katakan "Beberapa ulama fiqih berpendapat...", maka artinya

pendapat tersebut di-ikut-i oleh sejumlah ulama fiqih dan saya juga condong menyetujuinya. Kalau saya tidak pernah mendengar (*lam asma'*) adanya pendapat ulama fiqih (tentang suatu kasus tertentu), maka saya mem-prak-tikkan ijtihad sesuai dengan prinsip dan ajaran seseorang yang saya jumpai, sehingga [ijti-had saya] tidak menyimpang dari tradisi dan metode [*madzhab*] masyarakat Medinah. Sementara jika [tentang suatu hal yang diajukan] tak ada satupun ulama yang pernah membicarakan tentang itu, ma-ka saya akan merumuskan hukumnya melalui ijtihad yang didasarkan pada Sunnah Nabi dan menurut prinsip-prinsip yang dibangun para ulama fiqih, serta mempertimbangkan praktik-prak-tik tradisi yang ada di daerah kami yang telah berlangsung sejak zaman Nabi.⁴²

Penjelasan di atas tidak mungkin tidak otentik. Hal ini bukan hanya karena tipis sekali kemungkinan para ula-ma fiqih Malikiyah belakangan terbebas dari hukuman berat dengan meletakkan ungkapan-ungkapan semacam ini pada mulut Imam Maliki, tetapi selain itu karena ungkapan-ungkapan itu jelas-jelas merendahkan otoritas dasar yang menjadi struktur utama dari mazhab mereka sendiri. Implikasi inilah yang menjadi alasan mengapa ungkapan-ungkapan tersebut tidak memperoleh banyak perhatian atau hampir tidak ditemukan dalam literatur-literatur maz-hab Ma-lik. Imam Malik sendiri mengakui banyak sekali berhutang budi kepada ulama-ulama kompeten pendahulunya serta kepada warisan tradisi hukum masyarakat Medinah, dan pengakuan itu dilaku-kannya dengan terus terang. Justru pengikut-pengikut Imam Maliki, terutama selama ma-sa periode pembentuk-an mazhab, yang berusaha meminimalisasi pengaruh itu, entah sadar atau tidak.

Nah sekarang, dalam rentang waktu lebih dari setengah abad sete-lah wafat Imam Maliki, ulama fiqih Malikiyah berhasil mengangkat Imam Malik sampai kepada status pemegang wewenang paling tinggi, sebuah kedudukan yang menempatkannya paling layak untuk dinobatkan sebagai pendiri mazhab. Proses yang kita sebut di sini sebagai “konstruksi wewenang” terungkap dalam kitab *Mudawwana*, sebuah karya yang dirujuk kepada ‘Abd

al-Salâm b. Sa'îd al-Tanûkhî atau dikenal dengan nama Sahnûn (w. 240/854). Dalam karya ini, Imam Malik tampil sebagai salah seorang yang memiliki wewenang tertinggi dalam hukum. Imam Malik diposisikan sebagai pemilik semua doktrin dan pendapat hukum, tak dipedulikan lagi apakah benar beliau merumuskannya sendiri atau tidak. Sungguh mengagetkan, sejumlah besar pendapat-pendapat hukum dalam kitab *Muwatta'*, yang semula hanya disampaikan Malik atas nama ulama tertentu pendahulunya ataupun rekan-rekannya yang tidak disebutkan namanya kemudian muncul dalam kitab *Mudawwana* sebagai pendapat Imam Malik sendiri. Pertimbangkan beberapa contoh di bawah ini :

1. "Yahyâ berkata pada saya bahwa Mâlik mendengar (*sami'a*) bahwa *diyât* pembunuhan harus dibayar dalam jangka waktu tiga atau empat tahun. Mâlik berkata: Tiga tahun adalah pendapat yang paling baik yang saya pernah dengar berkaitan dengan hal ini."⁴³ Jelas bahwa ini bukanlah pendapat Imam Malik sendiri, meskipun ia mengutipnya karena sangat menyentuinya. Tetapi, dalam *Mudawwana* pendapat itu menjadi pendapat Imam Malik sendiri: "Sahnûn ditanya: 'Berapa tahun lamanya *diyât* pembunuhan harus dibayarkan menurut pendapat Mâlik?' Sahnûn menjawab: "Dalam tiga tahun."⁴⁴
2. "Yahyâ berkata pada saya bahwa Mâlik mendengar (*balagahu*) bahwa jika kemampuan pendengaran dari kedua telinga hilang sama sekali [disebabkan perbuatan melukai itu], maka seluruh *diyatnya* harus dilunasi." Pendapat yang terdapat dalam *Muwatta'*⁴⁵ ini, lagi-lagi, bukan dirumuskan oleh Imam Malik sendirian. Akan tetapi dalam *Mudawwana* pendapat ini diubah menjadi seperti pendapat Imam Malik. Menariknya, pendapat itu malah dikemukakan dengan redaksi: "Mâlik berkata: "Jika pendengaran di kedua telinga seluruhnya hilang [karena dilukai], maka *diyât* sepenuhnya harus dibayarkan."⁴⁶

-
3. “Yahyâ memberitahu saya bahwa Mâlik berkata: Pendapat yang telah kita sepakati (*al-amr al-mujtama‘ ‘alayhi ‘indanâ*) adalah bahwa jika seorang laki-laki membeli kain linen di suatu kota, lalu membawanya ke kota lain dan menjualnya untuk mendapat keuntung-an, harga kain linen itu haruslah tidak memasukkan biaya pengurusan, atau pengepakan, bong--kar muat, dan penyimpanan. Namun, biaya pengangkutan harus dihitung dalam harga jual kain itu (*yuhsab fi ashl al-tsaman*) dan bukan sebagai keuntungan. Akan tetapi, jika penjual menerangkan pada pembeli tentang biaya-biaya tambahan di atas, dan penjual meminta tambahan un-tuk mendapatkan ganti rugi, dan kalau pembeli menerima [mau membayarnya], maka tidak ada masalah atau tidak apa-apa [*fa-lâ ba’sa bi-hi*].”⁴⁷ Pendapat ini jelas sekali bukan merupakan pendapat Imam Ma-lik tetapi hukum yang dicapai melalui konsensus atau *ijma‘* para ulama fiqih Madinah. Namun lagi-lagi dalam *Mudawwana*, pendapat ini dirujuk pada diri Imam Malik. Pendapat itu dinyatakan kembali dengan redaksi yang hampir tidak berubah, tetapi kalimat pembuka-annya berbeda dan, dengan demikian, mengungkapkan apa yang dilakukan, yaitu; “Mâ-lik berkata sehubungan dengan kain linen yang dibeli di satu kota dan dibawa ke tem-pat lain: “*Saya berpendapat (arâ) bahwa ...dst.*”⁴⁸ Rujukan bulat hanya kepada Imam Malik tampak jelas dilakukan dengan sungguh-sungguh.

Sangat jelas, tidak ada keraguan sedikitpun, bahwa di semua halaman kitab itu Imam Malik dibuat bertanggung jawab tidak hanya untuk pendapat-pendapat yang tak jelas person rujukannya (kita telah lihat bahwa pendapat yang tidak disebutkan sumbernya bukan berarti milik imam Malik) tetapi juga untuk penda-pat-pen-dapat yang jelas-jelas diketahui dan dikenal sumbernya, baik ulama secara individu ataupun kelompok, dalam hal ini konsensus ulama Madinah. Peran imam Malik pun dirubah oleh ulama Malikiah belakangan dari seorang ‘penyampai’ pendapat hukum melalui kitabnya *Muwatta‘* menjadi sosok wewenang dan otoritas

hukum paling tinggi, yang di kemudian hari menjelma menjadi mazhab Maliki.⁴⁹

Perubahan peran dan imej Imam Malik ini tidak seluruhnya persis dengan kasus yang terjadi pada Imam Abu Hanifah. Imam Malik dalam kitab *Muwatta'*-nya juga berfungsi sebagai seorang ahli hadis, tidak seperti Imam Abu Hanifah. Tetapi hampir pasti bahwa banyak sekali pen-da-pat yang diteruskan Imam Abu Hanifah dari Hammâd, Nakha'î, dan yang lainnya belakangan juga dirujuk kepada dirinya. Semua mazhab, jadi tidak hanya mazhab Maliki, memunculkan proses konstruksi wewenang ini. Pada bagian-bagian akhir dari bab ini akan kita bahas bahwa proses ini ditingkatkan lagi dengan perujukan diri mereka sebagai perumus pendapat hukum, yang tidak hanya menjadi simpul keseluruhan pendapat dari para pendahulu tetapi juga dari para pene-rus mereka. Konstruksi wewenang pendiri mazhab *qua* pendiri mazhab dan imam adalah untuk menciptakan rujukan dan sumber baik bagi pendahulu dan juga orang-orang sesudah mere-ka.

Seperti halnya Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, figur Muhammad b. Idrîs al-Syâfi'î (w. 204/820) juga mengalami proses yang sama. Tetapi berbeda dengan Malik, Syafi'i tam-pak sangat kurang berperan sebagai penyampai hadis dan pendapat hukum. Beliau lebih berperan sebagai seorang ahli fiqih yang berpegang pada pendapat-pendapat-nya sendiri. Inilah kesan yang didapat oleh pembaca biasa terhadap kitab *magnum-opus* beliau berjudul *al-Umm*, yang utamanya berisikan pendapat-pendapat yang tidak ada keterangan rujukannya serta rumusan-rumusan prinsip-prinsip hukum tanpa disertai dalil-dalil teks maupun analisis pemikiran. Akan tetapi, telaah yang seksama terhadap karya ini menyingkapkan bahwa Imam Syafi'i juga tidak kurang berhutang ilmu kepada para pendahulunya dibandingkan Malik dan Abu Hani-fah. Sering terjadi ketika doktrin hukum atau pendapat tertentu menjadi pegangan masyarakat umum dan digunakan oleh kalangan juris, Syafi'i menyampaikannya tanpa merujukkannya kepada satu tokoh atau wewenang tertentu. Contoh yang khas untuk

ini dapat dilihat dalam masalah penyewaan binatang beban untuk tujuan mengangkut barang:

Syâfi‘î berkata: Jika seseorang menyewa seekor binatang beban [untuk keperluan mengangkut] dari Makkah menuju Marwah,⁵⁰ tetapi kemudian ia menggunakan binatang itu [ha-nya] sampai Madinah, maka orang itu harus membayar ongkos sewa yang telah disetujui sam-pai di Marwah ... Jika binatang itu mati, ia harus membayar ongkos sewa sampai Mar-wah ditambah dengan harga senilai binatang itu. Jika binatang itu menderita cacat ketika melaksanakan tugasnya atau ketika digunakan orang yang menyewa—misalnya terluka di bagian belakang-nya, atau buta, dll.—dan cacat itu mempengaruhi kemampuan kerjanya, orang itu boleh mengemba-li-kan binatang itu [kepada pemiliknya] dan berhak menerima ganti rugi dari pemilik binatang itu senilai kerugian yang diakibatkan cacat itu.⁵¹

Pendapat ini tentu saja sudah tersebar sebelum Syafi‘î, seperti ditegaskan oleh ulama fiqh pendahulu yang dikutip dalam *Mudawwana*.⁵² Bukti yang sama dapat juga ditemukan dalam perbedaan pendapat tentang peristiwa penyerangan yang menimbulkan banyak korban mati setelah beberapa waktu mengalami luka-luka parah dan kehilangan anggota badan terlebih dahulu. Syafi‘î mengemukakan sejumlah pendapat hukum tanpa dukungan teks nash ataupun analisis pemikiran, dan tak mem-beri-kan keterangan tentang pemilik pendapat-pendapat itu. Ternyata, pendapat-pendapat yang dikemukakan Syafi‘î tersebut telah muncul dalam kitab *Muwatta’*, dengan sedikit perbedaan redaksi.⁵³ Sama halnya, Syafi‘î tidak memberikan keterangan asal pendapat atau bukti-bukti teks dalam menetapkan bahwa keseluruhan uang diyat harus dibayarkan jika kemampuan pendengaran rusak total akibat tindakan melukai.⁵⁴ Namun dapat diketahui kalau dalam *Muwatta’*, pendapat ini dikemukakan dengan redaksi bahwa Malik mendengarnya dari ahli fiqh lain.⁵⁵

Sebagian besar kitab *al-Umm* berisi pendapat-pendapat semacam itu.⁵⁶ Begitupun, kadang-kadang pendapat-pendapat itu memang dipertahankan dengan memakai alasan telah menjadi

konsensus (*ijma'*) atau, sebaliknya, tidak adanya perbedaan pendapat. Berkaitan dengan hukum se-wa-me-nye-wa, seperti halnya kebanyakan *muqallid* (orang yang mengikut) di masa belakangan, Syafi'i mengatakan bahwa, "hukum itu memiliki dasarnya pada hadis, prak-tik sejum-lah sahabat Nabi, dan juga 'tidak didapatinya'—sejauh yang saya tahu—perbedaan tentang hal itu di antara ulama fiqih dari semua daerah termasuk daerah kami."⁵⁷ Kebanyakan argumen atau pembenaran yang diajukan imam Syafi'i hanyalah "tidak ada perbedaan pendapat", yang implikasinya, atau memang dimaksudkannya, bahwa telah terjadi kesepakatan.⁵⁸ Agak jarang beliau menyatakan secara eksplisit bahwa terdapat dua atau lebih pendapat berkenaan dengan satu kasus tertentu. Dalam perkara kema-tian yang diakibatkan oleh tindakan melukai dari seseorang, Syafi'i memaparkan dua pendapat dengan formula redaksi "*qila*" (Ada yang mengatakan bahwa...)⁵⁹ Jadi jelas bahwa bukan beliau sendiri yang merumus-kan kedua pendapat itu. Dalam hal ini Syafi'i mem-prak-tik-kan taqlid, de-ngan cara yang persis sama dengan yang dipraktikkan para pengikutnya selama berabad-abad sejak wafatnya.

Imam Syafi'i juga mempraktikkan suatu bentuk taqlid lainnya yang seringkali dilakukan oleh para ulama fiqih belakangan dari keempat mazhab, yaitu dengan cara 'melakukan kembali ijtihad', yang di kemudian hari dikenal dengan istilah *ittibâ'*.⁶⁰ Sampai zaman Imam Syafi'i, sudah menjadi hukum yang diakui dan kuat bahwa jika seorang laki-laki hendak mengawini isteri kelima, ia harus menceraikan salah satu dari keempat isteri-nya, yang didasarkan pada ayat alquran (QS. 4:25). Seorang lawan bicara bertanya kepada Imam Syafi'i apakah ulama fiqih lainnya juga memegang pendapat ini, dan Imam Syafi'i menjawab bahwa ayat al-quran sudah cukup sebagai dalil. Begitupun, beliau lalu mengakui bahwa ulama fiqih yang lain me-mang berpendapat seperti itu juga dan selanjutnya beliau memberikan dua rangkaian wewenang; yang pertama terdiri dari '**Abd al-Majîd ' Ibn Jurayj ' Abû al-Zubayr ' Jâbir**, sedangkan yang kedua dari '**Abd al-**

Majîd ' Ibn Jurayj ' Bapak Tha-wûs' Thawûs. Dalam rangkaian kedua, setelah dua nama yang sama dengan rangkaian pertama lalu diikuti oleh Thawus yang menyampaikan hukum ini atas wewenang ayahnya.⁶¹

Keengganan Imam Syafi'i untuk mengakui kecenderungannya melakukan taqlid dapat diamati secara sporadis di keseluruhan kitab *al-Umm*. Terkait dengan masalah pemaksaan memberikan hadiah yang dilakukan oleh seorang perempuan terhadap suaminya, Imam Syafi'i mengkritik pendapat Imam Abu Hanifah dan lalu menawarkan pendapat Ibn Abî Laylâ. Setelah mengemukakan pendapat Ibn Abî Laylâ, beliau lalu menerangkan pendapatnya sendiri, yang ternyata sama dengan pendapat Ibn Abî Laylâ tersebut.⁶² Karena beliau menyatakan pendapatnya tanpa memberikan dalil-dalil nash dan tanpa menjelaskan penalaran hukumnya untuk membenarkan hal itu, menandakan bahwa Imam Syafi'i mengutip pendapat Ibn Abî Laylâ seperti apa adanya atau mungkin—dan kiranya ini lebih kuat—mengambil pendapat Ibn Abî Laylâ dengan cara *ittibâ'*. Apapun yang terjadi, beliau bukanlah pencipta pendapat hukum itu, meski-pun kenyataannya beliau membuat kita menyangka bahwa itu adalah pendapatnya, atau doktrin yang dirumuskannya sendiri.

Bagaimanapun, kadang-kadang Imam Syafi'i mengakui juga hutang-budinya pada ulama fiqh yang lain. Berkenaan dengan masalah memberikan sadaqah sebagai bentuk kedermawanan, Imam Syafi'i kembali menyerang pendapat Imam Abu Hanifah dan kali ini beliau mengenalkan argumen yang disusun oleh Abû Yûsuf dan Syaibânî, yang keduanya berbeda pendapat dengan guru mereka—hal ini sangat sering terjadi di antara ketiga wewenang mazhab Hanafi itu. Di sini Imam Syafi'i mengakui—kali ini terlihat tidak enggan—bahwa penalaran Abû Yûsuf dalam mendukung pendapat satunya sangat bagus dan terbukti lebih kuat ketimbang argumennya sendiri. Di akhir pembahasan, Imam Syafi'i mengisyaratkan bahwa ia memihak atau mengambil pendapat Abû Yûsuf.⁶³ Contoh kejadian seperti ini dapat dijumpai di sejumlah

tempat lainnya, ⁶⁴ dan berikut ini diberikan satu ilustrasi yang mewakili.

Syâfi‘î berkata: Sebagian ulama berpendapat bahwa jika seorang laki-laki meninggal [warisan] sebanyak 300 dinar, maka kedua anak laki-lakinya membaginya dua untuk mereka, masing-masing menerima 150 dinar. [Tetapi kalau] satu dari kedua anak itu lalu menyatakan bahwa ada seorang anak laki-laki [lain/ketiga] yang merupakan saudaranya sedangkan anak yang satunya membantah pernyataan itu. (Maka dalam hal ini) Pendapat masyarakat Madinah awal Islam (*qawl al-Madaniyyûn al-muta-qaddim*) yang saya ingat adalah bahwa status hubungan laki-laki [ke-tiga] itu ti-dak-lah dibenarkan dan bahwa ia tidak berhak mendapatkan sepe-ser pun [dari warisan itu]. Begitulah aturannya karena laki-laki [yang mem-bu-at klaim bahwa itu saudaranya] tidak menyatakan memiliki hutang pada [laki-laki ke-tiga itu] dan tidak pula dia menyatakan memberikan wasiat kepadanya. Ia hanya mengklaim bahwa laki-laki ketiga itu ber-hak mendapatkan warisan. Jika ia dapat membuktikan bahwa laki-laki ketiga itu berhak atas warisan itu, maka ianya harus diberikan warisan dan [tentunya] ia juga mendapatkan hak diyat.⁶⁵ Akan tetapi, karena hubungan persaudaraan tersebut tidak dapat dibuktikan, maka ia tidak dapat mewarisi. Dalam pandangan saya, pendapat inilah yang paling kuat dan paling benar.⁶⁶

Agar dapat menjadi otoritas tertinggi dalam mazhabnya, Imam Syafi‘î harus mele-paskan imej sebagai seorang muqallid,⁶⁷ suatu proses konstruksi wewenang yang juga terjadi dan dilaku-kan Imam Abu Hanifah dan Imam Malik. Satu contoh kiranya cukup untuk menje-laskan poin ini. Berkenaan dengan masalah sewa tanah, Imam Syafi‘î memegang pendapat yang secara eksplisit dirujukannya kepada rantai wewenang ini: **Mâlik ’! Ibn Shihâb ’Sa‘îd Ibn al-Mu--sayyib**. Tak lama setelah wafatnya, otoritas pendapat ini pun kemudian dilekatkan pada diri Imam Syafi‘î.⁶⁸ Dalam kitabnya yang berjudul *Mukhtashar*, Ibrâhîm al-Muzanî (w. 264/877) mengemukakan pendapat yang sama, namun di situ ia merujuknya, tanpa ke-ra-guan sedi-kit pun, kepada Imam Syafi‘î.⁶⁹

Dari penjelasan di atas, tampak jelas bahwa konstruksi wewenang *ex post eventum* [sesudah momen masa imam tersebut] berlangsung pada ketiga imam tersebut. Namun, proses konstruksi tersebut tampak jauh lebih men-colok pada Ahmad Ibn Hanbal (w. 241/855). Abu Hanifah dan Syafi'i diakui sebagai ahli fiqih nomor satu (meski-pun ada juga orang yang berkomentar bahwa Taqî al-Dîn al-Subkî yang hidup pada abad II/VIII, an-tara lain, memiliki pemikiran hukum yang jauh lebih tajam). Imam Malik tampak tidak seja-jar dengan mereka dalam hal penalaran hukum atau sebagai ulama fiqih ka-wak-an. Begitupun, ia masih dapat dikatakan sebagai ahli fiqih. Ibn Hanbal sama sekali tidak demikian. Perta-ma-tama, Ibn Hanbal adalah seorang ahli hadis dan teolog, dan keterli-batannya da-lam hukum sebagai suatu disiplin tekhnis agak minim. Latar belakang-nya ini di-akui baik oleh para pengikut maupun lawannya. Di antara lawannya yaitu ulama fiqih ter-masy-hur, Tha-barî, menolak mengakuinya sebagai ahli fiqih disebabkan, "ia tak pernah mengajar hukum, dan tak pernah memi-lik-i mu-rid dalam bidang hukum."⁷⁰ Bahkan sampai memasuki abad V/XI, persepsi ini ma-sih tetap hidup di beberapa kalangan, barangkali juga di kalangan tertentu dalam mazhab Hanbali sen-diri.⁷¹ Dalam karya-karya penulis biografi ahli-ahli hukum dan praktisi hukum terpelajar, baik Ibn Qutayba, Maqdisî, Thahawî, al-Qâdhî al-Nu'mân, Dabbûsî, maupun al-'Alâ' al-Samar-qan-dî, semuanya bahkan mengabai-kan mencantumkan nama Ibn Hanbal, terkecuali Maq-disî yang memasuk-kan-nya ke dalam daftar ahli hadis.⁷² Ibn 'Abd al-Barr ada menulis satu risa-lah cukup panjang tentang ke-uta-maan-keutamaan para pendiri mazhab—yaitu mazhab-mazhab yang masih hidup pada zamannya,—tetapi di dalamnya Ibn Hanbal tidak tercantum.⁷³ Abû Bakr Ibn al-Athram, seorang yang bermazhab Hanbali, dilaporkan pernah mengatakan bahwa ia sebelumnya selalu menelaah hukum dan ilmu *ikhtilaf* (argumentasi hukum) sampai saat ketika ia masuk dalam majlis Ibn Hanbal, di mana ia mulai meninggalkan studi hukum dan lebih memilih mempelajari hadis.⁷⁴ Thûfî, seorang ulama fiqih mazhab Hanbali dari generasi selanjutnya, terus terang

mengakui bahwa Imam Hanbal “tidak mewaris-kan doktrin dan materi-materi hukum karena se-luruh perhatiannya tercurah pada hadis dan pengumpulan hadis.”⁷⁵ Gambaran tentang Ibn Hanbal (red. sebagai ahli hadis) ini begitu melekat sehingga tidak hilang sampai berabad-abad kemudian.⁷⁶

Akhirnya Imam Ibn Hanbal muncul sebagai seorang yang kurang imejnya sebagai pendiri mazhab dibanding-kan ketiga imam sebelumnya. Dengan gelar seorang tradisionis murni, Ibn Hanbal, menurut kriterianya, tentunya ahli dalam bidang hadis dan bukan hukum. Dengan perkembangan selanjutnya yang menghantarkan Hanbalisme menjadi mazhab hukum, kita bisa mengasumsikan bahwa Ahmad Ibn Hanbal ada membahas sejumlah masalah hukum dan mengajukan pendapat-pendapat hukum sejauh yang terkait dengan hadis. Inilah barangkali yang menjadi fokus para pengikutnya dan yang kemudian mereka kembangkan dan perluas.⁷⁷ Karena itu tidak berlebihan menyatakan bahwa awal dari lahirnya karakter hukum Hanbali terjadi pada aktifitas juristik generasi ulama sesudah Hanbali, yang dapat dikaitkan kepada nama-nama: Abû Bakr al-Athram (w. 261/874), ‘Abd Allâh al-Maymûnî (w. 274/887), Abû Bakr al-Marrûdhî (w. 275/888), Harb al-Kirmanî (w. 280/893), Ibrâhîm b. Is-hâq al-Harbî (w. 285/898), dan dua putra dari Imam Ibn Hanbal yaitu Shalih (w. 266/880?) dan ‘Abd Allâh (w. 290/903).⁷⁸ (Agak aneh bahwa Ibn al-Athram menjadi tokoh sentral dalam masa-masa awal perkembangan fiqih mazhab Hanbali mengingat studi hukumnya sendiri terhenti begitu ia masuk ke dalam lingkungan ulama Hanbali) Para sarjana yang disebutkan di atas—mereka ini tergolong tokoh-tokoh yang kurang senior—ternyata tidak lebih dari penyimpan dan pembawa ajaran-ajaran dan hukum Imam Ahmad Ibn Hanbal. Tak satu pun dari antara mereka, misalnya, yang menyusun secara lengkap, ataupun semi-lengkap, sistematika masalah-masalah hukum yang dibahas Imam Ibn Hanbal. Pekerjaan ini akhirnya dikerjakan oleh Ahmad b. Muhammad Abû Bakr al-Khallâl (w. 311/923) yang menyatukan dan mensistematisasikan

ajaran-ajaran dan pendapat-pendapat hukum yang dipandang sebagai milik imam Hanbal yang tadinya terserak-serak. Khallâl diberitakan telah bepergian ke banyak tempat mencari murid-murid Ibn Hanbal yang mungkin pernah mendengarkannya berbicara atau membahas per-soalan dan kasus hukum. Khallâl juga terus menjalin kontak dengan murid-muridnya itu, termasuk dengan dua putra Imam Ibn Hanbal dan Ibrâhîm al-Harbî.⁷⁹ Ibn al-Farrâ', seorang penulis biografi terkenal dan ulama fi-qih maz-hab Hanbali, berkomentar bahwa karya kumpulan Khallâl tentang pendapat Imam Ibn Hanbal tidak akan pernah adaandingannya, baik sebelum atau sesudah masa hidupnya.⁸⁰

Maka tidak berlebihan kiranya menyimpulkan bahwa seandainya bukan karena kreatifitas dan ambisi dari Khallâl, mazhab Hanbali tidak akan pernah muncul sebagai sebuah entitas hukum. Sebab untuk mendirikan mazhab, Ahmad Ibn Hanbal harus menyediakan sejumlah besar ajaran dan pendapat hukum, dan dalam melakukan tugas ini ia tidak bisa tidak mesti membutuhkan bantuan. Bantuan itu datang dari para pengikutnya di masa hidupnya tetapi utamanya dari generasi pengikut sesudah wafatnya. Pengikut-pengikut ini, sama dengan pengikut-pengikut imam Abu Hanifah, Malik, dan Syafi'i sebelum mereka, mempertalikan kepada pribadi imam mereka semua pendapat-pendapat yang didukung atau diduga didukung oleh imam tersebut, tidak peduli apakah pendapat-pendapat itu berasal atau dicetuskan sendiri oleh imam tersebut dalam posisinya sebagai mujtahid atau bukan. Dalam kasus Imam Ibn Han-bal, yang merupakan ahli hadis dan teolog kharismatik serta pahlawan peristiwa *Mihna*, membajui diri beliau dengan otoritas dan wewenang hukum ternyata jauh lebih mudah pelaksanaan dan pencapaiannya padahal reputasinya sebagai se-orang ulama fiqih jelas kurang sempurna.

Konstruksi wewenang hukum terhadap tokoh-tokoh yang didesain sebagai pendiri maz--hab juga harus dianalisis dalam konteks perkembangan hukum Is-lam yang lebih luas. Disebabkan berbagai kondisi dan perkembangan awal yang membuat hukum

islam lahir sebagai ‘hukum juris’, wewenang hukum dalam dua abad pertama Islam terpecah dan tidak tetap. Sangat banyak ulama fiqih yang menetapkan dan mengemukakan hukum-hukum dan ajaran-ajaran yang asalnya dari berbagai unsur, sebagian berasal dari pendahulu mereka, sebagian dari rekan-rekan mereka sezaman dan sebagian lagi hasil pikiran masing-masing ulama tersebut. Yang penting untuk disadari adalah bahwa, seperti yang telah kita diskusikan dengan rinci di atas, tak seorang pun dari ulama-ulama fiqih pendiri mazhab itu yang menyusun pendapat dan pemikiran hukumnya secara sendirinya atau dengan tangannya sendiri saja, sebagaimana yang dikesankan dalam teori-teori tipologi, dan tradisi umumnya, yang muncul di kemudian hari. Dan apa yang terjadi pada Ibn Hanbal adalah argumen yang memperlihatkan persis kebalikan dari asumsi tipologi dan tradisi yang berkembang. Begitupun, argumen penolakan masih dapat dilanjutkan: Kalau Ibn Han-bal dapat dirubah dan dijadikan seorang pendiri mazhab, terlepas dari segala ketidakwajaran, maka tak mengherankan dan tak ada salahnya kalau siapapun mujtahid mumpuni yang ada pada masa awal Islam menjadi pendiri mazhab juga.

Sepanjang abad II/VIII dan III/IX, wewenang hukum begitu tersebar luas sehingga tidak dapat menciptakan kondisi dan prasyarat bagi perkembangan hukum. ‘Wewenang hukum’ dalam de-finisinya harus memiliki *locus* tertentu yang jelas, dan agar dapat efektif ianya harus dipersepsi sedemikian rupa. Kedua syarat ini; *locus* dan persepsi, dipancarkan dalam diri seorang fuqaha tertentu, yang lalu dinobatkan sebagai pendiri mazhab melalui proses pemberian wewenang. Sampai pada abad-abad seterusnya, meskipun dengan penambahan jumlah hukum dan doktrin yang berlimpah yang dihasilkan pengikut mazhab, wewenang pendiri mazhab tetap paling besar, terlepas dari kenyataan bahwa keseluruhan pemikiran dan hukum imam, baik yang dilekatkan padanya maupun yang asli, tidak lagi memadai untuk memenuhi keperluan penafsiran para pengikutnya guna menemukan hukum yang akan diterapkan, serta tidak mampu untuk menopang

sendirian keberlangsungan mazhab. Sebaliknya, walaupun dalam abad-abad seterusnya imam tetap diposisikan sebagai tokoh hukum yang paling dihormati di dalam mazhab, sebenarnya ia hanya berfungsi sedikit lebih tinggi dari seorang *primus inter pares* (kepala suku). Doktrin-doktrin hukum yang otoritatif dan yang diterapkan atau mazhab itu sendiri, terdiri dari pendapat-pendapat dari berbagai ahli fiqih. Tetapi tetap saja semua ahli fiqih dan pendapat-pendapat mereka itu diletakkan di bawah kerangka dan atas nama pendiri mazhab. Penciptaan wewenang pada diri tokoh pendiri adalah bagian dari proyek besar untuk membangun wewenang suatu mazhab. Dan inilah salah satu capaian paling berharga dari hukum Islam.

III

Penulis sudah memperlihatkan bahwa proses konstruksi wewenang tidak hanya mengharuskan pemutusan para pemilik nama mazhab dari jasa dan pengaruh para pendahulu mereka, orang yang telah mereka pinjam pendapat dan pemikirannya. Proses itu juga mengaki-bat-kan membesarnya otoritas para pendiri mazhab tersebut, dengan cara merujuk ajaran-ajaran dan hukum-hukum para pendahulu itu kepada diri mereka yang mungkin saja tidak pernah mereka pegang atau dukung. Terkait dengan prosedur dan cara-cara terjadinya kontribusi inilah beserta proses berlangsungnya perujukan kepada imam yang merupakan pokok bahasan dari halaman-halaman berikut ini.

Secara sekilas tampak seperti kontradiksi jika kita membicarakan ijtihad sebagai bagian dari kegiatan seorang muqallid, tetapi memang itulah yang sebenarnya terjadi. Telah kita lihat dalam bab 1 bahwa dalam tipologi terdapat kelompok ulama fiqih yang kualifikasinya di bawah tingkatan mujtahid mutlak. Kelompok ini ditandai karena memiliki ciri rangkap yaitu mereka adalah pengikut (*muqallid*) dari imam pendiri mazhab dan pada saat yang sama mereka adalah mujtahid yang mampu menggali dan merumuskan hukum-hukum melalui proses *takhrîj*.⁸¹ Agaknya

seperti terabaikan oleh para sarjana keislaman modern,⁸² kegiatan *takhrij* yang penting inilah yang memunculkan dan membuat berkembangnya doktrin-doktrin mazhab individu, yang puncak keemasannya berlangsung sejak masuknya abad IV/X sampai akhir abad V/XI, meskipun jejak-jejaknya masih jelas dapat dilihat pada abad-abad berikutnya.⁸³

Menurut Ibn al-Shalâh, ‘mujtahid *muqayyad*’ (mujtahid terbatas) melakukan *takhrij* terhadap salah satu: teks-teks hukum milik imam yang diikutinya yang di dalamnya tercantum pendapat-pendapat hukum imam tersebut, atau jika teks semacam itu tak ada, ia membaca langsung teks-teks wahyu dan menyimpulkan hukum dari wahyu tersebut menurut prinsip-prinsip dan metodologi yang ditetapkan imam. Hal ini dilakukannya dengan tetap menerapkan model-model dan aturan penalaran yang sudah lazim dijalankan imam yang diikutinya itu.⁸⁴ Dengan begini maka kegiatan *takhrij* mengandung hakikat yang sama dengan penalaran, dan penalaran ini adalah inti dari kegiatan ijtihad mutlak yang umum dilakukan oleh ulama-ulama fiqih paling awal sekali. Bagaimanapun juga, kesesuaian dengan teori hukum imam serta prinsip-prinsip hukum yang umum dan khusus disebut merupakan konsekuensi utama dari *takhrij* dalam kedua tipe yang disebutkan; yaitu yang dilakukan berdasarkan teks hukum milik imam ataupun berdasarkan teks wahyu.

Tipe *takhrij* yang pertama dikenal dengan sebutan *al-takhrîj wal-naql*, sedang yang kedua, karena kegiatan ini relatif lebih mandiri sifatnya maka tidak diberi kualifikasi dan disebut dengan *takhrîj* saja. *Takhrij* tipe kedua ini melakukan penalaran langsung terhadap teks wahyu dengan mengikuti prinsip-prinsip hukum yang sudah dirumuskan misalnya, bahwa ‘*keadaan terpaksa menghalalkan apa yang biasanya haram*’; bahwa ‘*Kewajiban hukum tidak melebihi batas ketahanan dan kemampuan atau hukum tidak memberatkan.*’ Maka dalam melakukan *takhrij*, mujtahid ‘*muqayyad*’ mengambil prinsip-prinsip ini sebagai petunjuk praktis dan lalu memecahkan masalah berdasarkan petunjuk ini.

Contoh berikut yang di ambil dari fiqh mazhab Hanbali menggambarkan bagaimana kegiatan *al-takhrîj wal-naql* itu. Apabila seseorang hendak melakukan salat dengan pakaian yang bernajis (tidak bersih secara ritual)—tentunya karena orang itu tidak mampu mendapatkan pakaian bersih pada saat itu—orang itu tetap harus melaksanakan salat dengan pakaian itu tetapi ia wajib juga mengulang salatnya ketika pakaian yang bersih dia dapatkan. Dikatakan bahwa ini merupakan pendapat Imam Ibn Hanbal. Ada lagi pendapat Imam Ibn Hanbal berkenaan dengan salat yang dilakukan di tempat yang bernajis. Dalam hal ini, berbeda dengan yang pertama, Ibn Hanbal berpendapat jika sese-orang harus melakukan salat di tempat semacam itu, maka orang itu tak perlu mengulang salatnya bila ia mendapati tempat yang bersih sesudah itu. Dalam mazhab Hanbali di kemudian hari, muncul prinsip bahwa kesucian (bersih untuk ibadah) tempat salat dan pakaian yang dikenakan adalah -syarat sahnya salat. Dengan begitu, kedua prinsip menjadi saling berhubungan dan oleh karena itu, dapat saling mempertimbangkan. Dengan kata lain, hukum yang diberikan pada kedua kasus ini dapat saling dipertukarkan, se-hingga terben-tuk dua hukum yang bertentangan untuk setiap kasus. Najm al-Dîn al-Thûfi menjelaskan kenapa hal itu bisa terjadi:

Ketetapan bahwa mengenakan pakaian bernajis dalam salat meng-ha-ruskan orang mengulang salatnya adalah suatu hukum yang diterapkan (*yunqal*) kepada [masalah] tempat [salat]. Akibatnya, muncul hukum baru yang diperuntukkan bagi masalah tempat salat [*yatakharraj fi-hi*]. Ketetapan bahwa melakukan salat di tempat yang secara ritual najis tidak mengharuskan pengulangan salat adalah suatu hukum yang diterap-kan pada [masalah] pakaian. Oleh karenanya, muncul suatu hukum baru untuk kasus pakaian. Itulah sebabnya mengapa masing-masing dari kedua kasus itu akhirnya memiliki dua pendapat hukum [yang berbeda], satu dice-tus-kan oleh pendiri mazhab, yang lain dicapai dengan melakukan *al-naql* (*wal-takh-rîj*) atau penalaran deduksi.⁸⁵

Melalui riwayat Majd al-Dîn Ibn Taymiyya (w. 652/1254), ka-kek dari Taqî al-Dîn, Thûffî melaporkan sebuah kasus *takhrîj wal-naql* yang lain: Wasiat yang dibuat dengan tulisan tangan sendiri tanpa saksi adalah sah menurut pendapat imam Ahmad ibn Hanbal. Akan tetapi pengesahan wasiat dengan tulisan sendiri itu dipandang batal dan tak berlaku jika para saksi tidak menge-tahui detil-detil wasiat itu. Tidak sahnya bukti wasiat menyebabkan wasiat itu sendiri menjadi tak berlaku. Penalaran yang kami temukan dalam kasus salat tadi juga berlaku di sini, karena dalam kasus ini juga ada variabel penentu yaitu wasiat melalui surat yang ditulis sendiri. Hasil dari penalaran ini adalah bahwa masing-masing kasus akan memiliki dua hukum yang berbeda, yang satu mensahkan dan yang lain membatalkan.⁸⁶

Pada periode pasca pembentukan mazhab-mazhab, ketika wewenang para imam pendiri akhirnya dipandang tak dapat diperdebatkan lagi, kegiatan *takhrîj wal-naql* menjadi dibatasi, dari segi sumber materinya, pada pendapat-pendapat imam pendiri dan para tabi‘innya saja. Akan tetapi dalam prakteknya, dan sebelum mazhab-mazhab menjadi semacam serikat, tidak demikian halnya. Seorang ulama fiqih senior mazhab Syafi‘î bernama Ibn al-Qâshsh (w. 335/946) memberitakan puluhan kasus, bahkan mungkin ratusan, di mana *takhrîj* dipraktikkan baik dalam kerangka maupun di luar batas-batas prinsip hukum imam pen-diri dan teks-teks para ahli fiqih [*corpus juris*]. Bahkan, meskipun berafiliasi pada mazhab Syafi‘î, Ibn al-Qâshsh mengakui bahwa karyanya bertajuk *Adab al-Qâdhî* didasar-kannya pada doktrin-doktrin Imam Syafi‘î dan Imam Abu Hanifah.⁸⁷ Da-lam kasus sese-orang yang kemampuan bicaranya rusak atau bisu (*akhras*), Imam Syafi‘î dan Imam Abu Hani-fah kelihatannya berbeda pendapat tentang apakah kesaksiannya bisa diterima jika ia menge-tahui baha-sa lambang (*ya‘qil al-isyâra*). Ibn Surayj (w. 306/918), ulama Sya-fi‘îah yang jenius dan guru dari Ibn al-Qâshsh, melakukan *takhrîj* atas pendapat kedua imam ini, dan hasilnya ada dua hukum yang bertentangan satu sama lain untuk masalah ini: yang pertama bahwa

kesaksi-an-nya sah, dan yang kedua batal.⁸⁸ Yang paling menarik dari informasi Ibn al-Qashsh tersebut adalah bahwa kegiatan Ibn Surayj diklaim tergolong sebagai model khas penafsiran mazhab Syafi'i. Ibn al-Qashsh melaporkan bahwa Ibn Surayj mencapai dua solusi hukum tersebut "menurut metode mazhab Syafi'i" (*fakharraja-hâ Abû al-'Abbâs Ibn Surayj 'alâ madhhab al-Syâfi'î 'alâ qawlayn*).⁸⁹ Perujukan serupa ditemukan pula dalam masalah per-la-kuan qadi (hakim) yang tidak sama ter-hadap penggugat dan tergugat di dalam sidang. Ibn al-Qashsh melaporkan bahwa "pendapat Imam Syafi'i adalah bahwa qadi dilarang meng-izinkan salah satu dari kedua pihak untuk menyatakan alasan-alas-annya dalam sidang tanpa kehadiran pihak satunya. Dan Ibn Surayj mencetuskan pendapat hukum seperti ini juga dengan jalan *takhrij* (*qâlabu Ibn Surayj takhrîjan*)."⁹⁰ Lalu *takhrij* Ibn Su-rayj menjadi pendapat yang kuat dan otoritatif dalam mazhab Syafi'î.

Mengambil pendapat Imam Abu Hanifah tampaknya telah sering dilakukan oleh Ibn Surayj.⁹¹ Misalnya, Imam Abu Hanifah berpendapat jika empat orang saksi menyatakan bahwa telah terjadi tindakan zina di sebuah rumah, tetapi semua saling bertentangan satu sa-ma lain mengenai di bagian mana dari rumah itu kejadiannya berlangsung, maka hukuman *hadd* tetap harus dija-tuhkan. Jelas sekali kalau pemikiran Imam Abu Hanifah didasarkan pada teori *istihsân*,⁹² karena menurut qiyas hukuman *hadd* tak mungkin dijatuhkan bila terdapat keraguan dari saksi. Maksudnya, qiyas menuntut bahwa hukum-an *hadd* hanya dapat dijatuhkan jika semua saksi se-pakat tentang di mana jelasnya tempat kejadian zinah yang kata mereka telah berlangsung. Sementara itu, dalam sebuah kasus zinah yang lain, pendapat paling kuat dalam mazhab Syafi'i menyatakan jika dua saksi bersaksi bahwa seorang laki-laki telah melakukan hu-bungan seks dengan seorang perempuan atas dasar persetujuan perempuan itu, dan dua saksi lain menyatakan laki-laki itu memperkosa perempuan itu, maka laki-laki itu tidak bisa dijatuhkan hukuman mati seperti diperintahkan dalam *hudûd*. Nah, Dengan meng-ikuti prin-sip-

prinsip *takhrij* yang dijelaskan sebelumnya di atas, Ibn Surayj menetapkan suatu hukum baru dengan cara memindahkan hukum dari kasus yang dibahas dalam mazhab Hanafi yang disebut di atas ke kasus yang terjadi dalam mazhab Syafi'i. Hasilnya adalah jika terdapat keraguan, misalnya apakah hubungan seks yang terjadi itu pada dasarnya pemerkosaan atau suka sama suka, laki-laki itu tetap harus dihukum mati tak peduli apa alasannya.⁹³

Ibn al-Qashsh juga mempraktikkan *takhrij*, ia memanen hasil-hasil hukum yang dita-nam oleh para ulama Hanafi dan yang lainnya, termasuk Syaibânî dan Imam Malik dan dengan dasar ini, ia lalu mencetak hukumnya sendiri.⁹⁴ *Takhrij* yang dilakukan Ibn al-Qashsh hampir selalu didasarkan pada ajaran-ajaran dan hukum Imam Syafi'i bersama-sama dengan pendapat-pendapat para ulama Hanafi. Akan tetapi, ia se-ring juga bersandar pada pendapat Imam Abu Hanifah saja⁹⁵ dan dari situ menggali hukum baru, yang selanjutnya dia dan penerusnya tetapkan sebagai pendapat di lingkungan mazhab Syafi'i. Praktik meminjam tradisi ajaran dan hukum mazhab lain dan lalu merujuk pendapat 'curian' itu ke mazhab dan ke imam mazhabnya sendiri tidak terbatas pada kalangan ulama Syafi'i saja. Bukan hal yang tak lazim menemukan pendapat-pendapat ulama Hanbali, misalnya, yang digali dengan cara *takhrij* dari pendapat ulama-ulama Hanafi, Maliki, dan/atau sumber-sumber yang lain.⁹⁶ Akan tetapi, untuk *takhrij* yang secara terus-menerus menjelajahi dan membenamkan diri dalam gudang pendapat dan hukum mazhab orang lain, kiranya ulama-ulama mazhab Syafi'i dapat dianggap sebagai inovator paling pertama. Seperti dipersaksikan oleh Thûfi, mereka ini sangat sangat suka melakukan *takhrij* macam ini.⁹⁷

Begitupun, kalangan ulama mazhab Hanafi tidak jauh-jauh ketinggalan. Pada awal bab ini kita te-lah membahas sepintas tentang tingkatan pertama dari taksonomi hirarkis doktrin hukum mazhab Hanafi. Dalam taksonomi ini terdapat tiga tingkatan hukum dan masing-masing tingkatan terdiri dari satu atau beberapa kategori. **Tingkatan** yang paling tinggi dari hukum yang

diperpegangi dalam mazhab Hanafi, disebut dengan *zâhir al-riwâyah* atau *masâ'il al-ushûl*, ditemu-kan dalam karya-karya ketiga tokoh paling awal yaitu Abû Hanîfah, Abû Yû-suf, dan Syaibânî.⁹⁸ Yang membuat karya-karya ini memiliki wewenang dan wibawa sedemikian rupa adalah persepsi bahwa karya-karya tersebut diturunkan melalui banyak rangkaian jalur penyampai yang terdiri dari para ulama fiqih yang te-per-caya dan benar-benar berkualitas. Beberapa hukum kasus yang tergolong dalam kate-gori ini disampaikan melalui Zufar dan al-Hasan b.Ziyâd. **Tingkatan kedua** diistilahkan de-ngan *ma-sâ'il al-nawâdir*, yaitu ajaran-ajaran dan hukum yang dirujuk-kan kepada ketiga tokoh awal di atas tetapi tanpa dukungan wewe-nang baik dari segi kualitas *sanad* (penyampai) maupun dari jumlah jalur *sanad*.⁹⁹ **Tingkatan ketiga** terdiri dari apa yang diistilahkan de-ngan *wâqi'ât* atau *nawâ-zil*, ya-itu kasus-kasus hukum yang tidak dibahas oleh ketiga tokoh awal itu dan kemudian dipe-cahkan oleh para ulama fiqih yang muncul belakangan. Kasus-kasus itu adalah kasus-kasus hukum yang baru dan jumlah ulama fiqih yang “disodori kasus-kasus seperti itu” dan yang memberikan jawaban terhadap kasus-kasus tersebut “sangat banyak jumlahnya”.¹⁰⁰ Yang penting dalam kaitan ini adalah bahwa ke-ba-nyak-an kasus-kasus baru ini dicarikan jawaban hukumnya lewat metode *takhrij*.¹⁰¹ Di antara nama-nama yang dikenal memberikan atau mengeluarkan hukum-hukum kategori ketiga ini dalam mazhab Hanafi adalah ‘Ishâm b. Yûsuf (w. 210/825), Ibrâhîm Ibn Rustam (w. 211/826), Muhammad bin Sa-mâ-'a (w. 233/848), Abû Su-laymân al-Jûzajânî (w. se-te-lah 200/815), Ahmad Abû Hafsh al-Bukârî (w. 217/832), Muhammad b. Salama (w. 278/891), Muhammad bin Muqatil (w. 248/862), Nasir bin Yahya (w. 268/881) dan al-Qâsim b. Sallâm (w. 223/837).¹⁰²

Selanjutnya, bahwa *takhrij* dipraktikkan secara luas selama masa beberapa abad adalah fakta yang terbukti dari aktifitas dan tulisan-tulisan para ulama fiqih yang merebak dan banyak bermunculan sampai akhir abad VII/XII.¹⁰³ Meskipun kegiatan itu

sendiri dikenal sebagai *takhrij*, para fuqaha praktisi *takhrij* ini dalam mazhab Syafi'i diberi gelar dengan *ash-hâb al-wujûh*.¹⁰⁴ Namun di dalam mazhab Hanafi, Maliki, dan Han-bali, sebutan *ashhâb al- takhrij* (praktisi *takhrij*) tetap dipakai, terbukti ditemukannya terminologi ini dalam kamus-kamus biografi dan kitab-kitab fiqih mereka. Selain nama-nama yang telah diberikan di atas, berikut akan ditambahkan daftar nama-nama yang tercantum dalam kamus-kamus biografi sebagai fuqaha yang banyak melakukan *takhrij*.

1. Ulama Syâfi'î Ibrâhîm al-Muzanî, yang kegiatan *takhrij*-nya sangat luas sampai-sampai ulama fiqih mazhab Syafi'i membahas dan meneliti pendapat-pendapatnya untuk membedakan mana yang sesuai de-ngan analisis dan teori penafsiran mazhab syafi'i (dan karenanya menjadi bagian penting dari hukum mazhab) dan mana yang tidak.¹⁰⁵ Yang tidak sesuai ini pun ternyata cukup penting dan bagus sampai-sampai beberapa fuqaha menyimpulkan bahwa pendapat-pendapat tersebut memadai sebagai dasar membentuk mazhab sendiri.¹⁰⁶
2. 'Alî Ibn al-Husayn Ibn Harbawayh (w. 319/931), semua ulama Syafi'i menilainya sebagai praktisi *takhrij* kecuali seorang murid dari Abû Tsaur dan Dâwûd Ibn Khalaf al-Dzâhirî.¹⁰⁷
3. Muhammad b. Al-Mufadhhal Abû al-Thayyib al-Dzabbî (w. 308/920), merupakan mu-rid Ibn Surayj dan seorang fuqaha Syafi'i yang ternama.¹⁰⁸
4. Abû Sa'îd al-Ishthakhrî (w. 328/939), seorang fuqaha senior di antara *ashhâb al-wujûh*.¹⁰⁹
5. Zakariyyâ b. Ahmad Abû Yahyâ al-Balkhî (w. 330/941), "salah seorang fuqaha paling terkemuka dalam mazhab Syafi'i dan termasuk *ashhâb al-wujûh*."¹¹⁰
6. 'Umar b. al-Husayn al-Khiraqi (w. 334/945) dari mazhab Hanbali, beliau sangat banyak melakukan *takhrij* tetapi karya-karyanya yang menyimpan penalaran hu-kum-nya yang sangat

kreatif tersebut dikabarkan hancur ketika rumahnya tertimpa keba-karan.¹¹¹ Begitupun, dalam kitabnya yang selamat; *Mukhtashar*, yang telah melestarikan pengaruhnya begitu lama di dunia hukum Islam, kita juga dapat menemukan begitu banyak *takhrij*-nya, akan tetapi takhrij beliau tersebut ia rujukkan kepada Imam Ibn Hanbal.¹¹²

7. Ulama Syafi'i 'Alî b. Husayn Abû al-Hasan al-Jûrî (w. sekitar 330/941), termasuk di antara *ashhâb al-wujûh*.¹¹³
8. Dzâhir al-Sarakhsî (w. 389/998), seorang ulama fiqih senior mazhab Syafi'i. Tetapi, meskipun tergolong di antara *ashhâb al-wujûh*, menurut Na-wawî, hanya sedikit hukum-hukumnya yang dapat diketahui atau diteruskan ke generasi berikutnya.¹¹⁴
9. Ulama Hanafi Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Yahyâ b. Mahdî al-Jurjânî (w. 398/1007), guru dari Qudûrî dan Nâthifî, tampaknya termasuk di antara *ashhâb al-takhrij*.¹¹⁵
10. Abd Allâh b. Muhammad al-Khawârizmî (w. 398/1007), salah seorang *ashhâb al-wu-jûh* dan merupakan fuqaha mazhab Sya-fi-'i yang terkenal.¹¹⁶
11. Yûsuf b. Ahmad Ibn Kajj (w. 405/1014), seorang ulama fiqih mazhab Syafi'i yang hebat, dinobatkan sebagai salah seorang *ashhâb al-wu-jûh* yang paling akurat (*min ashhâb al-wujûh al-mutqinîn*).¹¹⁷
12. 'Abd al-Rahmân Muhammad al-Fûrânî Abû al-Qâsîm al-Marwazî (w. 461/1068), yang dikatakan telah mencetuskan "wujûh yang baik" dalam mazhab Syafi'i (*wa-lahu wujûh jayyida fî al-madhhab*).¹¹⁸
13. Al-Qâdhî Husayn b. Muhammad al-Marwazî (w. 462/1069), seorang tokoh utama dalam mazhab Syafi'i dan seorang dari *ashâb al-wujûh*.¹¹⁹
14. 'Abdul Rahmân Ibn Baththa al-Fayrazân (w. 470/1077), seorang ulama fiqih mazhab Hanbali, yang diterangkan telah melakukan takhrij dengan berbagai metode (*kharraja al-takhârîj*).¹²⁰

-
15. Abû Nashr Muhammad Ibn al-Shabbâg (w. 477/1084), sementara kalangan me-man-dangnya sebagai seorang mujtahid mutlak, merupakan tokoh tersohor di antara *ash-hâb al-wujûh* mazhab Syafi'i.¹²¹
 16. Ulama Maliki Abû Thâhir b. Basyîr al-Tanûkhî (w. setelah 526/1131); Ibn Daqîq al-Îd mengatakan kegiatan *takhrij* yang dilakukannya cacat secara metodologis.¹²²
 17. Ulama Hanafi yang populer Burhân al-Dîn al-Marghînânî (w. setelah 526/1131), pengarang dari kitab yang sangat dikenal luas, *al-Hidâya*, dan seorang di antara *ashhâb al-takh-rîj*.¹²³

Karya-karya penulisan riwayat hidup (biografi) mendapat perhatian khusus tidak hanya oleh me-reka yang mempraktikkan *takhrij*, tetapi juga oleh mereka yang mengkhususkan diri atau yang konsern sekedar mempelajari dan mengoleksi doktrin-doktrin dan pendapat-pendapat hukum yang terumus khusus melalui kegiatan *takhrij*. Maka dari itu kita menemukan ulama bernama Ahmad b. 'Alî al-Arânî (w. 643/1245), seorang fuqaha mazhab Syafi'i yang mumpuni, yang sangat menonjol dalam kegiatan pengumpulan dan penyampaian *wujûh* (hasil seleksi pendapat-pendapat hukum terkuat) yang telah dikembangkan dalam mazhabnya.¹²⁴ Begitu pula para penulis biografi mencantumkan ulama Syafi'i 'Usmân b. 'Abd al-Rahmân al-Nashrî (w. 643/1245) sebagai seorang yang memiliki pengetahuan yang sangat mendalam tentang hukum-hukum yang dikembangkan me-lalui *takhrij*.¹²⁵

Penilaian Tûfî bahwa para ulama fiqih mazhab Syafi'i lebih banyak terlibat da-lam kegiatan *takhrij* ketimbang mazhab-mazhab yang lain terbukti benar melalui survei umum yang penulis lakukan terhadap karya-karya penulisan riwayat hidup. Dalam *Thabaqât* (karya biografi) Ibn Qâdhi Syuhba, misalnya, disitu ditampilkan sekitar dua puluh ulama fiqih terkemuka yang mela-ku-kan kegiatan *takhrij* ini; beberapa di antara mereka telah penulis sebutkan dalam daftar di atas.¹²⁶ Survei penulis ter-ha-dap kamus-kamus biografi dari keempat mazhab juga memperlihatkan bahwa mazhab Syafi'i dan Hanbali memproklamirkan diri sebagai

pemecah rekor karena jumlah ulama fiqih masing-masing kedua mazhab itu yang melakukan kegiatan *takhrij* masih lebih besar dibandingkan jumlah gabungan ulama fiqih kedua mazhab lainnya.¹²⁷ Selain itu, dari keempat mazhab, ulama mazhab Maliki disebut paling sedikit yang melakukan kegiatan ini.¹²⁸

Aktifitas *takhrij* ulama-ulama mazhab Syafi'i tampak mencapai pun-caknya pada dua abad IV/X dan V/XI. Menurut Ibn Abî al-Damm, orang-orang terakhir yang terlibat dalam masa puncak ini adalah Mahâmîlî (w. 415/1024), Mâwardî (w. 450/1058), dan Abû al-Thayyib al-Thabarî (w. 450/1058).¹²⁹ Akan tetapi klaim Ibn Abî al-Damm ini tak sepenuhnya atau bahkan sama sekali tidak dapat dibenarkan menurut data yang ada, baik yang berasal dari kamus-kamus biografi maupun dari kitab-kitab fiqih. Dalam abad-abad berikutnya—terutama setelah abad IV/X—kegiatan *takhrij* dalam mazhab Syafi'i masih tetap berlanjut, meski-pun kekuatannya sudah agak kendur.¹³⁰ Pada mazhab-mazhab lainnya, hasil kegiatan *takhrij* dapat dite-mukan dalam hukum-hukum mazhab yang muncul belakangan, seperti tampak dalam karya hukum dua tokoh mazhab Hanbali yang terpopuler, yaitu Ibn Qudâma (w. 620/1223) dan Taqî al-Dîn Ibn Taymiyya (w. 728/1327),¹³¹ serta dalam tulis-an-tulisan sejumlah ulama fiqih mazhab Hanafi dan Maliki.¹³²

IV

Apa pun keadaannya, tak dapat diragukan bahwa dalam struktur hukum dan doktrin otoritatif ke empat mazhab, *takhrij* menjadi wahana materi hukum nomor dua paling penting. Dikatakan nomor dua dalam pengertian jika dibandingkan dengan pendapat-pendapat hukum murni milik imam mazhab, dan menjadi nomor dua hanya jika dipisahkan dari *corpus juris* imam (yaitu kumpulan keseluruhan prinsip dan doktrin hukum dari pe-milik nama mazhab). Mengapa demikian, karena perujukan-perujukan pada se-orang imam seringkali membuat hukum-hukum yang dirujukkan tercampur dan sulit dibedakan dari, atau yang dianggap,

hukum-hukum dan ajaran-ajaran imam sendiri (ketercampuran ini telah kita buktikan pada bahasan sebelumnya). Sejauh ini kita telah melihat sejumlah contoh yang menunjukkan dengan jelas bahwa *takhrij* tokoh-tokoh hukum belakangan dirubah menjadi milik pribadi imam mazhab. Perlu ditekankan di sini bahwa proses perujukan atau pengaitan itu bukan tidak disadari oleh para fuqaha itu sendiri. Mereka sangat menyadarinya, tidak hanya dalam praktik tetapi juga secara teori. Abû Ishâq al-Syîrâzî, seorang ulama fiqih Syafi'iah dan seorang teoritis fiqih, membahas masalah yang sangat relevan ini secara khusus dalam karya usul al-fiqh-nya yang monumental yang bertajuk *Syarh al-Luma'*. Judul dari bab-nya saja sudah sangat meyakinkan kita akan persoalan ini: "Berkaitan dengan masalah tidak diizinkan mengaitkan kepada [Imam] Syafi'i hasil *takhrij* yang dilakukan oleh para pengikutnya (memakai nama Imam Syafi'i untuk *takhrij* yang dilakukan fuqaha Syafi'iyah)." ¹³³

Syîrâzî mengamati bahwa beberapa ulama fiqih Syafi'iah memang membiarkan perujukan semacam itu. Pengakuan ini sangat signifikan karena membuktikan bahwa proses perujukan itu memang merupakan tindakan yang disengaja. ¹³⁴ Ini berbeda dari perujukan pen-dapat-pendapat para pendahulu kepada tokoh pemilik nama mazhab. Syîrâzî memberitakan lebih lanjut bahwa pendukung-pendukung perujukan ini mempertahankan tindakan mereka dengan mengemukakan argumen ini: Kesimpulan-kesimpulan yang diambil dari metode qiyas dipandang sebagai bagian dari hukum syari'ah, artinya kesimpulan-kesimpulan itu dipandang sebagai hukum Allah dan Nabi juga. Sama halnya bahwa argumen ini dibenarkan, maka benar pula bahwa kesimpulan-kesimpulan yang ditarik dengan meng-qiyaskan kepada pendapat Imam Syafi'i dipandang sebagai pendapat Imam Syafi'i juga. Akan tetapi Syîrâzî menolak argumen ini dengan mengatakan bahwa kesimpulan-kesimpulan qiyas tidak pernah dipandang sebagai hukum Allah atau Nabi langsung. Yang benar, kesimpulan-kesimpulan qiyas itu dipandang sebagai bagian dari agama atau

jalan Allah dan Nabi (*dînu Allâh wal-dînu Rasûlihi*).¹³⁵ Lagipula, kata Syîrâzî, kalau perujukan kepada Imam Syafi'i dilakukan dengan alasan bagian agama (jalan) tidak bisa dibenarkan juga karena baik Imam Syafi'i maupun para mujtahid pendiri mazhab lainnya, mereka ini tidak me-miliki agama atau jalan tersendiri.

Syîrâzî kemudian mengutip argumen lain yang diajukan oleh lawannya: Jika imam mazhab berpegang pada suatu pendapat tertentu mengenai suatu kasus, katakanlah misalnya kepemilikan sebuah taman, maka pendapatnya tentang kasus lain, misalnya kepemilikan tanah di sekeliling rumah, adalah analog. Implikasinya adalah, sejalan dengan argumen pertama, bahwa suatu hukum hasil analog dengan pendapat hukum imam mazhab, tidak mesti imam itu sendiri yang menggantinya, bagaimanapun juga dipandang sebagai pendapat hukum imam tersebut. Hal ini karena prinsip-prinsip penalaran yang diterapkan untuk kasus itu membawa kepada kesimpulan yang sama. Syîrâzî menolak argumen ini, alasannya karena ada perbedaan kualitatif antara contoh yang diajukan pendebat itu, yaitu contoh yang bersifat analog, dengan *takhrij*. Analog melibatkan kasus yang mirip sedangkan *takhrij* selalu melibatkan dua kasus yang berbeda. Syî-râzî berpendapat bahwa hukum-hukum untuk kasus-kasus analog dapat dirujuk pada diri imam mazhab meskipun salah satunya bukan digali sendiri oleh imam mazhab tersebut. Akan tetapi, kalau ada dua kasus berbeda, dan salah satunya dipecahkan hukumnya oleh ulama fiqih yang lain, maka perujukan kasus yang dipecahkan ulama fiqih lain tersebut kepada imam mazhab tidak bisa dibenarkan.¹³⁶

Thûfî memberikan klarifikasi lebih lanjut mengenai argumen Syîrâzî ini. Jika seorang imam mazhab menetapkan suatu hukum tertentu untuk sebuah kasus, dan ia juga mengemukakan rasional atau sebab-sebab hukum (*'illa*) yang menghantarkannya sampai pada hukum itu, maka semua kasus lainnya yang memiliki rasional atau sebab hukum yang sama dengan kasus imam tersebut, ketentuan hukumnya mesti sama. Dalam pengertian ini, doktrin

hukum imam mazhab tersebut yang sudah digunakan untuk memecahkan kasus yang pertama dapat dikatakan telah menyediakan pemecahan untuk semua kasus-kasus sama selanjutnya, meskipun imam itu tidak mengetahui kejadian kasus-kasus ini. Artinya, kasus-kasus yang semodel dengan kasus pertama yang dipecahkan imam dapat dirujuk pada imam tersebut.¹³⁷ Di sisi lain, sekiranya imam mazhab itu tidak mengemukakan rasional atau sebab hukum (*'illa*) dari sebuah kasus yang diputuskannya, dan sekiranya ia tidak mendasarkan aturan hukum yang dia gali untuk kasus satunya pada kasus yang menjadi analog, maka pendapat hukumnya atau doktrinnya untuk kedua kasus itu harus dipandang tidak terhubung satu sama lain. Ketakterhubungan ini disimpulkan karena kemungkinan sekali imam tersebut akan mengemukakan sebab hukum (*'illa*) yang berbeda untuk masing-masing atau sejumlah kasus tersebut. Namun, jelas Thûfî, kebanyakan ulama fiqih (*al-katsîr min al-fuqahâ'*) tidak menghiraukan kemungkinan perbedaan-perbedaan *'illa* itu dan langsung saja membolehkan tindakan-tindakan perujukan dalam *takhrij*.¹³⁸

Kesaksian Thûfî ini, ditambah dengan kesaksian Syîrâzî, sungguh membuka pikiran kita. Kesaksian mereka itu tidak hanya menegaskan terbentuknya aktifitas penafsiran dan analisis hukum yang sangat penting yang mendominasi sejarah hukum Islam dalam waktu yang cukup la-ma, tetapi juga menyingkapkan masalah-masalah metodologis yang terdapat dalam kegiatan tersebut. Kecondongan merujuk pendapat-pendapat hukum individu ulama kepada imam mazhab pada akhirnya menciptakan poin kontroversi antara dua pihak. Selain itu menariknya, penjelasan teoretik tentang *takhrij* (red. seperti dikemukakan Syirazi) tidak membahas terjadinya perujukan pendapat-pendapat hukum milik ulama fiqih di luar mazhab imam kepada imam tersebut. Misalnya, kasus pengambilan doktrin-doktrin hukum mazhab Hanafi dan memasukkannya menjadi doktrin hukum mazhab Syafi'i tidak mendapat perhatian yang seharusnya. Dan memang, dikarenakan

studi-studi teoritis tentang kegiatan *takh-rij* ini muncul pada masa mazhab-mazhab telah mencapai tahap perkembangan akhirnya, maka pantas dan dapat dimengerti kalau ulama-ulama fiqih yang berafiliasi pada satu mazhab tertentu tidak hendak mengekspos hutang budi mereka pada mazhab-mazhab lainnya yaitu pengaruh mazhab lain atas mazhab mereka. Kita bisa juga menduga-duga sebab lainnya yaitu karena hutang budi atau saling pengaruh terjadi timbal balik di antara berbagai mazhab. Situasi ini menyebabkan para ulama fiqih masing-masing mazhab merasa tidak ada gunanya dan tidak bijaksana menyebar-nyebarkan hutang budi mazhab-mazhab lain pada mazhab mereka. Sebab, jang-an-jangan mazhab mereka sendiri juga mendapatkan tuduhan yang persis sama.

V

Dengan demikian jelaslah bahwa ijtihad dengan cara *takhrij* adalah aktifitas penafsiran yang dominan selama beberapa abad, dan bahwa setidaknya cukup banyak ulama fiqih melakukan kebiasaan merujuk hasil-hasil pemikiran hukum mereka kepada imam pendiri mazhab.¹³⁹ Proses perujukan ini, yang pada dasarnya adalah upaya proyeksi ke belakang, melengkapi dan memperkuat proses perujukan lainnya, di mana imam-imam pendiri dipercaya menguasai kumpulan doktrin hukum yang dikembangkan para pendahulu mereka. Namun, ini bukan berarti bahwa kedua proses itu sama sifatnya karena yang pertama adalah suatu tindakan sengaja, sedangkan yang kedua tidak. Proses mempercayakan imam pendiri mazhab dengan doktrin-doktrin hukum yang dikonstruksi oleh para pendahulu mereka tidak pernah diakui, entah oleh para praktisi maupun para teoretisi hukum Islam. Masalah ini sama sekali tidak disinggung dalam wacana hukum Islam. Berbeda dengan merujuk melalui kegiatan *takhrij*, hal ini diakui luas dan banyak dibicarakan.

Penjelasan mengapa demikian tidaklah sulit: Perujukan pendapat-pendapat hukum yang muncul belakangan pada diri imam mazhab dapat dijustifikasi dan nyatanya memang

dijustificasi oleh anggapan bahwa semua pendapat-pendapat itu dicapai berdasarkan metode penalaran hukum yang secara komprehensif telah dibangun oleh tokoh yang dinobatkan menjadi pendiri mazhab. Asumsi dibelakang membenaran ini ada-lah bahwa imam pendiri mazhab sen-diri akan mencapai kesimpulan hukum yang sama seandainya beliau sendiri yang menangani kasus-kasus yang dihadapi pengikutnya di kemudian hari tersebut. Tetapi imam tidak mungkin menangani semua kasus karena bagaimanapun, kasus-kasus (*nawâzil*) yang dihadapi oleh masyarakat muslim tidak akan pernah ada habisnya. Dalam hal ini terdapat dua hal yang menyebabkan lebih kuatnya wewenang atau otoritas pendiri mazhab melalui peminggiran peran pengikut mereka. *Pertama*, proses perujukan membuat kegiatan penafsiran, atau ijtihad, ulama-ulama fiqih masa berikutnya terlihat mencontoh, tetapi di atas semua itu, menjadi sangat mekanis. Hal ini karena mereka harus mengikuti rancangan dan ‘jejak kaki’ metodologi imam pendiri mazhab. Konsepsi ketundukan metodologis ini tidak hanya merembes ke dalam sistem tipologi ulama fi-qih tetapi juga ke semua struktur hukum positif dan narasi biografi; artinya ke semua aspek materi, penafsiran dan sosiologis dari hukum islam. Seperti yang nanti akan kita lihat pada bab 4, hukum positif keberadaannya bergantung pada identifikasi prinsip-prinsip yang melatarbelakangi berbagai aturan hukum, sama persis dengan kebergantungannya pada bermacam pertimbangan lainnya yang berasal dan atau yang didesakkan oleh kondisi-kondisi sosial-kemasyarakatan. Demikian pula halnya, narasi-narasi biografis, merupakan fitur sentral hukum Islam, secara total dikendalikan oleh struktur hirarkis dan struktur hirarkis ini pasti tak ada signifikansinya tanpa dasar-dasar juristik yang diletakkan oleh figur agung imam pendiri. *Kedua*, Perujukan borongan kepada imam pendiri ini menciptakan suatu sistem metodologi hukum yang menyeluruh yang kemudian menjadi basis hukum dari mazhab. Saya telah menjelaskan berulang kali bahwa teori dan metodologi hukum islam lahir menjadi sebuah entitas organik dan sistematis

pada sekitar satu abad setelah wafat Imam Syafi'i dan lebih persisnya setengah abad setelah wafat imam mazhab yang terakhir, yang mazhabnya juga bertahan sampai sekarang, yaitu Ahmad Ibn Hanbal.¹⁴⁰ Fakta permasalahannya adalah karena *ushul al-fiqh* (dasar-dasar perumusan hukum fiqih) dan prinsip-prinsip hukum positif,¹⁴¹ yang juga disebut dengan *ushul*, mengalami tahapan perkembangan yang cukup lama, di mana dasar-dasarnya telah muncul sejak sebelum para imam mazhab itu hidup dan kematangan sepenuhnya terbentuk lama setelah mereka-mereka ini wafat.

Setelah para tokoh pendiri ini diberi lencana prestise dan otoritas wewenang yang tertinggi, dengan sendirinya adalah suatu perbuatan memalukan (*self-defeating*) untuk membuka-buka dan mengakui hutang budi para imam tersebut kepada para pendahulu mereka, yang nota bene adalah ulama-ulama fiqih seperti imam-imam itu juga.¹⁴² Ketersambungan dan keterjalinan dengan ulama-ulama fiqih sebelum mereka harus dihapus dan dipenggal apa pun re-si-konya. Ketersambungan itu harus diganti dengan jenis perujukan lain, yaitu bahwa para imam merujuk langsung kepada teks-teks nash wahyu. Contoh untuk ini telah kita lihat dalam kasus hukum yang diketengahkan oleh Sarakhsî berkenaan dengan zakat tanaman sepersepuluh.¹⁴³ Jelas saja, ketersambungan para imam pendiri dengan ulama-ulama fiqih generasi sebelum mereka tidak perlu lama-lama di-per-ta--han-kan apalagi dikemukakan dalam pembahasan-pembahasan teoretis. Sebaliknya, *Takhrij* terus dipertahankan dan justru ditetapkan dan dijustifikasi secara teoretis. Di situlah letak perbedaan keduanya.¹⁴⁴



Endnote

¹Bahwa wewenang pendiri mazhab juga mengandung unsur moral yang kuat banyak terbukti dalam literatur *manâqib*. Lihat misalnya karya Ahmad b. Husayn Abû Bakr al-Bay-haqî, *Manâqib al-Syafi'i*, ed. Ahmad Shaqr, 2 vol (Kairo: Maktabat Dâr al-Turâs, 1971), vol. I, hal. 260-385, 486-550, dan di berbagai halaman lainnya; Syams a-Dîn Muhammad b. Muhammad al-Râ'î, *Intisâr al-Faqîr al-Sâlik li-Tarjîh Mazhab al-Imâm Mâlik*, ed. Muhammad Abû al-Ajfân (Beirut: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1981), hal. 139dst., 167dst., 173dst.; Muhammad b. Yûsuf al-Salihî, *'Uqûd al-Jummân fî Manâqib al-Imâm al-A'zam Abî Hanîfah al-Nu'mân* (Hyderabad: Matba'at al-Ma'ârif, 1394/1974), hal. 211-31, 239-96. Tentang wewenang akademik dan wewenang moral, lihat sumber-sumber yang dikutip dalam kata pengantar, catatan no. 1.

²Syams al-Dîn b. Syihâb al-Dîn al-Ramlî, *Nihâyat al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj*, 8 vol (Kairo: Mushthafâ Bâb al-Halabî, 1357/1938; cetak ulang. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabî, 1939), vol. I, hal. 41. Ramli melaporkan dari riwayat Ibn al-Salâh, bahwa hanya ke empat imam itu yang diikuti, baik dalam mengeluarkan fatwa atau dalam litigasi di pengadilan. Karena mencuatkan otoritas afiliasi mazhab, pendapat Ibn al-Salâh ini diterima luas oleh sebagian besar ulama-ulama fiqih dari keempat mazhab. Hattâb, dalam *Mawâhib al-Jalîl*, vol. I, hal. 30, mengutip pernyataan Ibn al-Salâh dan memperkuatnya dengan pernyataan Gazâlî (hal.31), yang menyebutkan bahwa doktrin dan pendapat hukum para imam dan mazhab lebih baik dari doktrin dan pendapat hukum ulama-ulama fiqih sebelumnya. Lihat pula 'Abd Rahmân b. Muhammad Bâ'alawî, *Bugyat al-Mustarsyidîn fî Talkhîs Fatawâ ba'd al-A'immah min al-'Ula-mâ' al-Muta'akhhirîn* (Kairo: Mustafâ Bâb al-Halabî, 1952), 274.

³Lihat Bab 1, bagian IV dari buku ini.

⁴Fakhr al-Dîn Hasan b. Manshûr al-Ûzajandî Qâdikhân, *Fatawâ Qâdikhân*, dicetak pada sisi pinggir kitab 'al-Fatâwâ al-Hindiyyah', diedit dan dikompilasi oleh al-Syaikh al-Nizâm, dkk., 6 vol, jilid I-III (cetak ulang. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabî, 1400/1980), vol. I, hal. 3; Wael B. Hallaq, "From Fatwâs to Furû': Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society*, 1 (Februari 1994): 39.

⁵Fakta bahwa Abû Hanifah berada pada kedudukan paling tinggi dalam kerangka hirarki wewenang tidak berarti bahwa pendapatnya menjadi preseden dalam semua kasus. Ketika dua muridnya memiliki pendapat yang sama misalnya, dan guru mereka berpendapat lain, ulama fiqih pengikut mazhab diizinkan mengambil pendapat muridnya itu. Lihat 'Umar b. 'Abd al-'Azîz al-Husâm al-Syahîd Ibn Mâza, *Syarh Adab al-Qâdî*, ed. Abû al-Wafâ al-Afgânî dan Muhammad Hâsyimî (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414/1994), hal. 20.

Berbagai pendapat ulama Hanafi dalam masalah ini lihat Ibnu ‘Abidîn, *Syarh al-Manzûmah*, hal. 14 dst.

⁶Tentang kedudukan kelima ulama senior mazhab Hanafi ini dalam konteks hirarki wewenang hukum, lihat ‘Alâ al-Dîn Muhammad ‘Alî al-Has-kafî (al-‘Alâ’î), *al-Durr al-Mukhtâr*, dicetak di dalam kitab Ibn ‘Abidîn, *Hâsyiyah*, vol. I, hal. 70-71.

⁷Ibn ‘Abidîn, *Hâsyiyah*, vol. I, hal. 70 dst.

⁸Lihat misalnya Abû Muhammad Mahmûd b. Ahmad al-‘Aynî, *al-Binâyah fî Syarh al-Hidâyah*, 12 vol (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980), vol. I, hal. 52; ia berpendapat bahwa para komentator di belakang hari memahami ungkapan Margînânî, “para penalar awal” (*awâ’il al-mustanbitîn*), mengacu pada Imam Abu Hanifah dan kedua muridnya. Sementara menurutnya, ungkapan tersebut bermakna umum termasuk di dalamnya ulama-ulama fiqih sebelum Abu Hanifah.

⁹Ibn ‘Abidîn, *Hâsyiyah*, vol. I, hal. 49-50. Bunyi sya’ir tersebut sebagai berikut: “*al-fiqhu zar’u bi ibn Mas’ûdi wa-‘Alqamatu / hashshâduhu summa Ibrâhîmu dawwâsu; Nu’mânu tâhinuhu Ya’qûbu ‘âjinuhu / Muhammadun khâbizu wal-âkîlu al-nâsu.*”

¹⁰Ibn Mâza, *Syarh Adab al-Qâdî*, hal. 19.

¹¹Ibid.

¹²Muhammad b. Idrîs al-Syafi ‘î, *Kitâb Ikhtilâf al-‘Irâqiyyîn*, dalam kitab *al-Umm*, ed. Mah-mûd Matarjî, 9 vol. (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413/1993), vol. VII, hal. 211.

¹³Lihat mis. *ibid.*, vol. VII, hal. 184-85 (kasus tentang *wadî’ah*), hal. 218, 219 (tentang salat), hal. 223 (tentang kesucian dalam ibadah), hal. 230 (uang diyat), dan lainnya.

¹⁴Ibid., vol. VII, hal. 214.

¹⁵Ibid., ‘Atâ b. Rabâh (w. 114 atau 115/732 atau 733) adalah seorang ulama fiqih dari Makkah.

¹⁶Lihat. Mis. *Ibid.*, vol. VII, hal. 237.

¹⁷*Ibid.*, vol. VII, hal. 176, 218, 227, 233.

¹⁸*Ibid.*, vol. VII, hal. 176.

¹⁹*Ibid.*, vol. VII, hal. 230. Otoritas fiqih Abû Yûsuf juga dibangun yaitu dengan cara membuatnya menjadi guru satu-satunya dari al-Husayn b. Hafs. Padahal, orang ini diberitakan menyebarkan mazhab Imam Abu Hanifah di Isfahân sewaktu dia berguru kepada dua puluh tiga ulama di sana. Jadilah Abu Yûsuf sebagai pemegang wewenang tunggal yang menjadi sumber fiqih dan metode dari mazhab Hanafi Isfahân. Lebih dari itu, al-Husayn kenyataannya cuma belajar hadis dari Abû Yûsuf. Namun, sumber-sumber belakangan mengklaim bahwa

Abû Yûsuf adalah juga guru al-Husayn dalam bidang fiqih. Lihat N. Tsafirir, "The Beginnings of the Hanafî School in Isfahân," *Islamic Law and Society*, 5, 1 (1998): 2-3.

²⁰Muhammad b. al-Hasan al-Syaibânî, *Kitâb al-Asl al-Ma'rûf bil-Mabsût*, ed. Abû al-Wa-fâ al-Afgânî, 5 vol. (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1990), vol. IV, hal. 439, 477. Tentang contoh-contoh kasus di mana Abû Yûsuf dan Syaibânî mengikuti pendapat-pendapat ulama fiqih dari Madi-nah dan lainnya, Lihat Ibn Âbidîn, *Syarh al-Manzûmah*, hal. 1-53, terutama hal. 31; Ibn 'Âbidîn, *Hâsiyyah*, vol. I, hal. 75.

²¹Ya'qûb b. Ibrâhîm Abû Yûsuf, *Kitâb al-Kharâj* (Beirut dan Kairo: Dâr al-Syarq, 1405/1985), hal. 158.

²²*Wasma* dan *wars* adalah nama-nama tanaman di Arabia Selatan yang daunnya digunakan sebagai celupan. Tanaman pertama daunnya menghasilkan warna hijau dan yang kedua warna kuning. Lihat Jamâl al-Din Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, 15 vol (cetak ulang. Beirut: Dâr Shâdir, 1972), vol. VI, hal. 254, vol. XII, hal. 637

²³Muhammad b. Ahmad Abû Sahl al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, 30 vol. (Kairo: Mathba'at al-Sa-'âda, 1324-31/1906-12), vol. III, hal. 2.

²⁴Abû 'Usmân 'Amr b. Bahr al-Jâhiz, *Rasâ'il*, ed. 'Abd al-Salâm Hârûn, 2 vol (Kairo: Maktabat al-Khânjî, 1964), vol. II, hal. 272.

²⁵Abû Ishâq Ibrâhîm b. 'Alî al-Syîrâzî, *Tabaqât al-Fuqahâ'*, ed. Ihsân 'Abbâs (Beirut: Dâr al-Râ'id al-'Arabî, 1970), hal. 94.

²⁶Imam Malik mendapatkan pengaruh dari beberapa ulama fiqih terkemuka, di antaranya Ibn Syihâb al-Zuhrî, Ibn Hurmuz, Zayd b. Aslam, Abû al-Zinâd, Abû al-Aswad Yatîm 'Urwa, Ayyûb al-Sikhtyânî, Rabî'a b. Abî 'Abd abd al-Rahmân, Yahyâ b. Sa'id al-Anshârî, Mûsâ b. 'Uqba, dan Muhammad b. 'Ajlân. Syams al-Dîn Muhammad Ibn Farhûn, *al-Dîbâj al-Mudhahhab fî Ma'rîfat A'yân 'Ulamâ' al-Madhhab* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417/1996), hal. 79-80.

²⁷Mâlik b. Anas, *al-Muwatta'* (Beirut: Dâr al-Jîl, 1414/1993), hal. 462.

²⁸*Ibid.*, hal. 467. Untuk telaah yang lebih detail mengenai hirarki doktrin hukum dalam kitab *Muwatta'*, lihat Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qu'ran, The Muwatta' and Medinan 'Amal* (Richmond: Curzon, 1999)

²⁹Mis. *Ibid.*, hal. 452, 461, 464, 756, dan lainnya.

³⁰Hal ini konsisten dengan informasi dari sebuah riwayat yang terkenal dan sering dikutip yang menyatakan bahwa Imam Malik sering menahan diri untuk mengutarakan—atau setidaknya enggan menawarkan pendapatnya terhadap berbagai masalah yang disodorkan kepada beliau. Lihat Ibn Far-hûn, *Dîbâj*, hal. 69-70. Dikatakan bahwa keengganan itu timbul dari kesalihannya.

Akan tetapi bisa juga dikatakan rasa enggannya itu sebenarnya disebabkan oleh fakta bahwa Imam Malik tidak selalu punya jawaban yang bisa disampaikan, jangankan jawaban dari pendapatnya sendiri. Dalam konteks ini, barangkali ada gunanya membandingkan situasi Imam Malik ini dengan situasi murid Imam Malik, Hârîts b. Asad. Hârîts sering tidak mengeluarkan fatwa karena ia, menurut pengakuannya sendiri, tidak tahu apa jawabannya. Lihat, *Ibid.*, hal. 176. Akan tetapi, kejadian yang digambarkan pada Hârîts bagaimanapun tidak mungkin digambarkan terjadi pada Imam Malik, karena mengakui ketidak-tahuan Malik berarti nyata-nyata menentang otoritas akademik beliau yang telah hati-hati sekali dibangun oleh pengikutnya.

³¹Imam Mâlik, *Muwatta'*, hal. 251, 267, 282, 771, dan halaman lainnya.

³²Hattâb, *Mawâhib al-Jalîl*, vol. I, hal. 6 (baris 14).

³³Imam Mâlik, *Muwatta'*, hal. 624, juga 548.

³⁴*Ibid.*, hal. 245, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 463, 755, 756, 757, 759, 761, 763, 768, 769, dan hal. lainnya.

³⁵*Ibid.*, hal. 464: “*wa-‘alâ dhâlika adraktu ahl al-‘ilm bi-baladinâ.*”

³⁶*Ibid.*, hal. 688: “*fa-hâdhâ al-ladhî sami‘tu min ahl al-‘ilm wa-adraktu ‘amal al-nâs ‘alâ dhâlika ‘indanâ.*”

³⁷*Ibid.*, hal. 583: “*wa-hâdhâ al-ladhî lam yazal ‘alayhi al-nâs ‘indanâ.*”

³⁸*Ibid.*, hal. 459: “*al-amr al-mujtama‘ ‘alayh ‘indanâ al-ladhî lâ ikhtilâfa fî-hi wal-ladhî adraktu ‘alayhi ahl al-‘ilm bi-baladinâ...*”

³⁹*Ibid.*, hal. 463: “*al-amr al-mujtama‘ ‘alayh ‘indanâ wal-sunna al-latî lâ ikhtilâfa fî-hâ wal-ladhî adraktu ‘alayhi ahl al-‘ilm bi-baladinâ...*”

⁴⁰*Ibid.*, hal. 539–93

⁴¹*Ibid.*, untuk Ibn al-Musay-yib lihat hal. 682, 684, 745, 747, 748, 750, 751, 752, 753, 758, dan lainnya; Untuk Ibn Sa‘îd hal. 456, 676, 669, 680, 681, 743, 775 dan hal. lainnya; Untuk Ibn Syihâb hal. 676, 743, 744, 746, 755 dan lainnya. Untuk Salmân b. Yasâr hal. 456, 687, 744, 749, 753, dan hal lainnya.

⁴²Ahmad Bâbâ al-Tinbaktî, *Nayl al-Ibtihâj bi-Tathrîz al-Dîbâj*, ed. ‘Abd al-Hamîd al-Harâma (Tharâblus, Libya: Kulliyat al-Da‘wa al-Islâmiyya, 1989), hal. 295–96; Ibn Farhûn, *Dîbâj*, hal. 72–73.

⁴³Mâlik, *Muwatta'*, hal. 743.

⁴⁴Mâlik, b. Anas, *al-Mudawwana al-Kubrâ*, ed. Ahmad ‘Abd al-Salâm, 5 vol (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415/1994), vol. IV, hal. 567.

⁴⁵Mâlik, *Muwatta'*, hal. 748.

⁴⁶Mâlik, *Mudawwana*, vol. IV, hal. 563.

⁴⁷Mâlik, *Muwatta'*, hal. 581.

⁴⁸Mâlik, *Mudawwana*, vol. III, hal. 238. Ungkapan aslinya bahkan jauh lebih menyentuh: “*qâla Mâlik fi al-bazz yusytarâ fi balad fa-yuhmal ilâ baladin âkhar, qâla arâ an lâ...*” Lihat artikel Mohammed Fadel berjudul “The social Logic of *Taqîd* and the Rise of the *Mukhtashar*,” *Islamic Law and Society*, 4 (1996), hal. 218 (semua cetak miring, inisiatif saya). Perhatikanlah bahwa Fadel sendiri sudah mendeteksi, tetapi tidak juga membahas, adanya proses konstruksi wewenang fiqih dalam mazhab Maliki.

⁴⁹Adalah menarik sekali bahwa Mohammad Fadel, seorang yang telah mempelajari mazhab Maliki secara mendalam namun tidak pernah mengemukakan permasalahan yang saya sebut dengan “konstruksi wewenang”, kenyataannya mengutarakan penilaiannya terhadap Ibn al-Qâsim (w. 191/866) seperti di bawah ini. Seperti diketahui Ibn al-Qâsim, bersama dengan Sahnûn, adalah orang yang dipandang sebagai penyampai doktrin-doktrin hukum Imam Malik paling tepercaya. “Tidaklah mungkin menyandarkan diri hanya pada ajaran Ibn al-Qâsim karena banyak sekali kasus-kasus hukum yang tidak dirujukkan Ibn al-Qasim kepada Imam Malik. Hal ini memaksa para ulama fiqih masa belakangan menggunakan pendapat hukum murid-murid Imam Malik yang lain, yang mereka ini sering merujukkan pendapat-pendapat mereka kepada Imam Malik, persisnya dalam masalah-masalah yang justru tak mampu diselesaikan oleh Ibn al-Qâsim. Tetapi yang lebih penting lagi ternyata kedudukan istimewa Ibn al-Qâsim sebagai penerus tepercaya dari ajaran Imam Malik tampaknya baru dikembangkan belakangan. Diduga, selama abad-abad pertama pertumbuhan yurisprudensi mazhab Maliki, pendapat-pendapat fiqih telah dinilai dan dihargai berdasarkan kualitas dan kehebatan individu ulama pemiliknya dan bukan berdasarkan *wewenang* dari penerus atau penyampai pendapat-pendapat itu.”

⁵⁰Dalam kitab itu nama kotanya tertulis ‘Marr’. Dan kota ini tidak pernah saya jumpai dalam kamus geografi standar. Dari latar belakang ceritera saya simpulkan telah terjadi salah tulis untuk kota bernama Marwa, yang diketahui merupakan sebuah kota di Khurasan.

⁵¹Shâfi‘î, *Umm*, vol. IV, hal. 29.

⁵²Mâlik, *Mudawwana*, vol. III, hal. 486–87

⁵³Shâfi‘î, *Umm*, vol. VI, hal. 42, 59; Mâlik, *Muwatta’*, masing-masing hal. 760, 762, 743.

⁵⁴Shâfi‘î, *Umm*, vol. VI, hal. 89

⁵⁵Mâlik, *Muwatta’*, hal. 748.

⁵⁶ Inilah sebabnya barangkali mengapa Imam Syafi‘i mensyaratkan bahwa untuk menjadi seorang mufti seorang ulama fiqih harus menguasai, di antaranya, pendapat-pendapat fiqih para pendahulunya dan ulama-ulama fiqih yang sezaman

(*aqâwîl ahl al-‘ilm qadîman wa-hadîtsan*). Lihat *Kitâb Ibtihâl al-Istihisân* dalam *Umm*, vol. VII, hal. 497.

⁵⁷ Shâfi‘î, *Umm*, vol. IV, hal. 30.

⁵⁸ *Ibid.*, hal. 30, 33, 109, 143; vol. V, hal. 10–11, 16, 313, dan di tempat lainnya.

⁵⁹ *Ibid.*, vol. VI, hal. 43.

⁶⁰ Lihat bab 4, bagian 1 dari buku ini.

⁶¹ Shâfi‘î, *Umm*, vol. V, hal. 15.

⁶² *Ibid.*, vol. IV, hal. 73.

⁶³ *Ibid.*, vol. IV, hal. 69–70

⁶⁴ *Ibid.*, vol. V, hal. 3; vol. VI, hal. 45 (pengulangan pernyataan secara harfiah dari *Muwatta’*, hal. 645–46); vol. VII, hal. 7, dan di tempat lainnya.

⁶⁵ Sebagai saudara laki-laki yang paling dekat, ia dapat dikenakan kewajiban membayar uang-diyat seandainya salah satu saudaranya itu melakukan pembunuhan. Dalam praktek hukumnya, hak mendapatkan warisan dan kewajiban membayar uang-diyat ditetapkan sebagai fungsi dan implikasi dari hubungan persaudaraan sedarah.

⁶⁶ Shâfi‘î, *Umm*, vol. VI, hal. 276–77.

⁶⁷ Imej ini muncul dalam literatur *manâqib*, yang secara bertahap seiring waktu menganugerahkan Imam Syafi‘i penghargaan sebagai arsitek utama dari teori hukum Islam. Tentang perkembangan penganugerahan ini dalam genre *ma-nâ-qib* lihat Hallaq, “Was al-Shâfi‘î is the Master Architect?,” hal. 599–600.

⁶⁸ Shâfi‘î, *Umm*, vol. IV, hal. 30.⁶⁹ Ibrâhîm al-Muzanî, *Mukhtashar*, diterbitkan sebagai vol IX kitab *Umm* karangan Shâfi‘î, lihat *Umm*, vol. IX, hal. 139.

⁷⁰ Lihat pengantar pada kitab Abû Jarîr Ja‘far al-Thabarî, *Ikhtilâf al-Fuqahâ’* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1980), hal. 10.

⁷¹ ‘Abd al-Rahmân Syihâb al-Dîn Ibn Rajab, *Kitâb al-Dhayl ‘alâ Thabaqât al-Hanâ-bi la*, 2 vol (Kairo: Mathba‘at al-Sunna al-Muhammadiyah, 1953–53), vol. I, hal. 153–57; Penulis ini mengutip pengamatan Ibn ‘Aqîl yang menyebutkan bahwa beberapa ulama fiqih muda, hampir bisa dipastikan pelajar-pelajar hukum fiqih, menganggap Ibn Hanbal kurang trampil dalam fiqih. Namun penulis ini justru berpendapat sebaliknya, dan pendapatnya ini merupakan pandangan yang umum dari ulama-ulama fiqih mazhab Hanbali periode belakangan, yaitu pandangan seorang loyalis.

⁷² Thabarî, *Ikhtilâf*, hal. 15–16. Untuk kitab al-Qâdî al-Nu‘mân b. Muhammad (d. 351/962) lihat *Kitâb Ikhtilâf Ushûl al-Madhâhib*, ed. Mushthafâ

Ghâlib (Beirut: Dâr al-Andalus, 1973), hal. 66. Berbicara tentang komunitas ulama fiqih Sunni, Nu'mân (ibid., hal. 127) memberitakan bahwa mereka mengklaim ijma' terbatas hanya pada Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, Imam Awzâ'i, dan kolega mereka ulama fiqih yang lain.

⁷³Ibid., hal. 16.

⁷⁴Muhammad b. Abî Ya'lâ al-Bagdâdî Ibn al-Farrâ', *Thabaqât al-Hanâbila*, ed. M.H. al-Fiqî, 2 vol (Kairo: Mathba'at al-Sunna al-Muhammadiyah, 1952), vol. I, hal. 72, 296.

⁷⁵ Najm al-Dîn al-Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Rawdza*, ed. 'Abd Allâh al-Turkî, 3 vol (Beirut: Mu'assasat al-Risâla, 1407/1987), vol. III, hal. 626–27: “*fa-innahu kâna lâ yarwî tadwîn al-ra'y bal hammuhu al-hadîts wa-jam'uhu.*”

⁷⁶Manshûr b. Yûnus Ibn Idrîs al-Bahûtî (w. setelah 1046/1636), *Kasysyâf al-Qinâ' 'an Matn al-Iqnâ'*, 6 vol (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1983), vol. VI, hal. 21.

⁷⁷ Kurangnya minat Imam Ibn Hanbal pada bidang hukum dan kasus-kasus fiqih tidak berimbang dengan fakta bahwa karya-karya mazhab Hanbali masa belakangan secara rutin melaporkan dua atau tiga pendapat hukum (biasanya dikenal dengan sebutan *riwâyyât*) yang dikatakan dipegang Ibn Hanbal untuk setiap satu kasus hukum. Satu-satunya penjelasan yang masuk akal untuk gejala ini adalah, sejauh yang saya mengerti, bahwa *riwâyyât-riwâyyât* ini sebenarnya adalah rujukan-rujukan baru yang dilakukan di kemudian hari oleh para pengikutnya. Tetapi rujukan atau pengaitan ini dilakukan dengan prosedur selain *tahrij* (yang akan kita bahas secara singkat pada bab ini).

⁷⁸Muwaffaq al-Dîn Ibn Qudâma, *al-Kâfî fî Fiqh al-Imâm Ahmad b. Hanbal*, ed. Shidqî Jamîl dan Yûsuf Salîm, 4 vol (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992–94), vol. I, hal. 10; Ibn al-Farra', *Thabaqât*, vol. II, hal. 12. Fakta bahwa Subkî (*Thabaqât*, II, 26) memberikan perhatian untuk menulis riwayat hidup al-Harbî mengisyaratkan bahwa para murid Imam Ibn Hanbal tidaklah berguru atau menuntut pengetahuan secara khusus, apalagi total sepenuhnya, kepada dirinya, sebagaimana juga terbukti dari pengalaman Ibn al-Atsram.

⁷⁹Ibn al-Farrâ', *Thabaqât*, vol. II, hal. 12–13.

⁸⁰Ibid., vol. II, hal. 113.

⁸¹Asal-usul makna teknis dari istilah ini tidak mudah ditentukan. Tak seorang pun di antara para ulama fiqih abad II/VIII, termasuk Imam Syafi'i, menggunakan istilah ini dalam pengertian teknisnya yang pasti. Sejauh pengetahuan saya, penggunaan istilah ini dalam pengertian semi-teknis pertama kali ditemukan pada karya Muzanî bertajuk *Kitâb al-Amr wal-Nahy*. Di situ penulis menggunakan istilah *makhraj* (secara harfiah artinya 'jalan keluar') untuk mendetonasikan suatu pemecahan masalah, yaitu cara keluar dari suatu masalah

melalui penalaran fiqih. Namun terlihat jelas bahwa Muzanî menggunakan istilah itu pada saat ia sedang memper-tim-bangkan mengambil pendapat Imam Syafi'i. Memang dalam karyanya itu hampir selalu demikian. Lihat *Kitâb al-Amr wal-Nahy* dalam Robert Brunschvig, "Le livre de l'ordre et de la défense d'al-Muzani," *Bulletin d'études orientales*, 11 (1945–46): 145–94, pada 153, 156, 158, 161, 162, dan halaman lainnya. Perlu pula dicatat bahwa secara kebetulan, *takhrij* sebagai suatu bentuk penalaran biasanya tidak diterangkan dalam karya-karya *ushul al-fiqih*. Tak satu pun dari kamus-kamus standar tentang istilah teknis hukum Islam memasukkan istilah ini dalam entri, lihat misalnya kamus *Kasasyâf Ishthilâhât al-Funûn* karya Tahânawî dan *Ta'rifât* karya Jurjânî.

⁸² Satu-satunya karya yang menyinggung sedikit persoalan *takhrij* pada periode belakangan, bukan pada periode awal, sejauh pengetahuan saya, adalah Shermn Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Syihâb al-Dîn al-Qarâfî* (Leiden: E.J. Brill, 1996), hal. 91–96. Jackson membahas masalah ini melalui wawasan yang terbatas terhadap Qarâfî, dan bagaimana pun ia tidak mengemukakan struktur penalaran yang ada dalam kegiatan *takhrij* dan juga peranan *takhrij* ini dalam evolusi awal fiqih.

⁸³Lihat catatan kaki no 130–32 dalam bab ini.

⁸⁴ Ibn al-Salâh, *Adab al-Muftî*, hal. 97.

⁸⁵Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Rawdza*, vol. III, hal. 641: "wa-man lam yajid illâ tsawban najisan shallâ fî-hi wa-a'âda, nashsha

'alayhi. Wa-nashsha fî-man hubisa fî mawdzi' najis fa-sallâ, annahu lâ yu'id. Fa-yatakharraj fî-himâ riwâyatân wa-dhâlika li'anna thahârat al-tsawb wal-makân kilâhumâ syarth fî al-shalât. Wa-hâdhâ wajh al-syabah bayna al-mas'alatayn. Wa-qad nashsha fî al-tsawb al-najis annahu yu'id, fa-yanqual hukmahu ilâ al-makân, wa-yatakharraj fî-hî mitsluhu, wa-nashsha fî al-mawdzi' al-najis 'alâ annahu lâ yu'id, fâ-yanqul hukmahu ilâ al-tsawb al-najis, fa-yatakharraj fî-hî mitsluhu, fa-lâ jarama shâra fî kulli wâhidatin al-mas'alatayn riwâyatân, ihdâhumâ bill-nashsh wal-ukhrâ bil-naql."

⁸⁶Ibid., vol. III, hal. 642.

⁸⁷Abû al-'Abbâs Ahmad b. Abî Ahmad al-Thabarî Ibn al-Qâshsh, *Adab al-Qâdzî*, ed. Husayn Jabbûrî, 2 vol (Thâ'if: Maktabat al-Shiddîq, 1409/1989), vol. I, hal. 68. Tidak adanya mazhab yang berdiri, dan karenanya tidak adanya loyalitas mazhab, selama abad II/VIII dan III/IX, juga menjelaskan terjadinya situasi saling pengaruh-mempengaruhi antara kedua dan masing-masing imam pendiri mazhab. Maka dari itu, kita tidak seharusnya mengabaikan berita bahwa sewaktu Abû Yûsuf dan Syaibânî bertemu dengan Imam Malik, mereka lalu membatalkan hampir sepertiga pendapat hukum yang telah mereka kembangkan di Kûfa dan kemudian memilih atau mendukung pendapat Imam Malik: Râ'î, *Intishâr al-Faqîr*, hal. 204. Meskipun diduga berita ini bersifat propaganda,

akan tetapi masih dapat dipandang otentik bila dilihat dari konteks terjadinya praktek saling pengaruh pemikiran hukum.

⁸⁸Ibn al-Qâshsh, *Adab al-Qâdzî*, vol. I, hal. 306.

⁸⁹*Ibid.*

⁹⁰*Ibid.*, vol. I, hal. 214. Lihat pula Subkî, *Thabaqât*, vol. II, hal. 94–65.

⁹¹ Hal ini juga terjadi pada pendapat-pendapat hukum Syaibânî. Karenanya tidak mengherankan kalau Ibn Surayj—seorang fuqaha mazhab Syafi’i yang paling jenius setelah imam Syafi’i sendiri dan seorang yang paling berperan dalam mengangkat kedudukan mazhab Syafi’i itu sendiri—dicatat dalam kepustakaan biografi ulama Syafi’iah sebagai orang yang telah mengembangkan pemikiran dan keputusan-keputusan hukumnya berdasarkan pendapat-pendapat dan prinsip-prinsip hukum yang dirumuskan Syaibânî. Dalam redaksi asli Syîrâzî dinyatakan bahwa Ibn Surayj “*farra’a ‘ala kutub Muhammad ibn al-Hasan.*” Artinya, Ibn Surayj menurunkan ketetapan hukum fiqih berdasarkan doktrin dan prinsip-prinsip hukum Syaibânî. Barangkali karena inilah mengapa beberapa ulama fiqih mazhab Syafi’i masa belakangan menyatakan ketidaksetujuan dan penolakan mereka terhadap hukum-hukum dan ajaran Ibn Surayj. Salah satu komentar yang sering dikutip adalah yang datang dari Abû Hâmîd al-Isfarâ’înî, yang mengatakan bahwa “Kami sejalan atau sepakat dengan ajaran-ajaran Abû al-‘Abbâs [Ibn Surayj] dalam prinsip-prinsip yang umum, tetapi tidak dalam detail-detail hukum. (*nahnu najrî ma ‘Abî al-‘Abbâs fî zhawâhir al-fiqh dûna al-daqâ’iq*).” Lihat Syîrâzî, *Thabaqât*, hal. 109; Ibn Qâdzî Syuhba, *Thabaqât*, vol. I, hal. 49.

⁹²Tentang *istihsân*, lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hal. 107–11, dan di halaman lainnya.

⁹³Sayf al-Dîn Abû Bakr Muhammad al-Qaffâl al-Syâsyî, *Hulyat al-‘Ulamâ’ fî Ma‘rifat Madhâhib al-Fuqahâ*, ed. Yâsîn Darârka, 8 vol (Amman: Dâr al-Bazz, 1988), vol. VII, hal. 306.

⁹⁴ Ibn al-Qâshsh, *Adab al-Qâdzî*, vol. I, hal. 105, 106, 109–10, 112, 114, 136, 195, 198, 213, 251, 253–54, 255; vol. II, hal. 359, 423, dan di halaman lainnya. Lihat juga catatan kaki no. 84–87, pada halaman sebelumnya.

⁹⁵ *Ibid.*, vol. I, hal. 112, 213; vol. III, hal. 359, 420, 447, dan di halaman lainnya. Lihat mis. *Ibid.*, vol. I, hal. 251; vol. II, hal. 417, untuk perujukan eksklusif terhadap Imam Abû Hanîfa dan kedua muridnya.

⁹⁶ ‘Alâ’ al-Dîn ‘Alî b. Muhammad b. ‘Abbâs al-Ba’lî, *al-Ikhtiyârât al-Fiqhiyyah min Fatâwâ al-Islâm Ibn Taymiyy*. (Beirut: Dâr al-Fikr, 1369/1949), hal. 15. Ibn al-Mundhir (w. 318/930) sering dikutip sebagai rujukan dalam karya-karya fuqaha Hanbali meskipun ia sendiri mungkin bukan bermazhab Hanbali.

Malah, para penulis karya biografi ulama mengatakan ia adalah seorang mujtahid mandiri, sementara yang lainnya mengatakan ia adalah ulama mazhab Syafi'i yang sangat ulung dan terlibat jauh dalam menerapkan takhrij menurut mazhab Syafi'i. Tentang Ibn al-Mun-dhir, lihat Nawawî, *al-Majmû'*, vol. I, hal. 72; Subkî, *Thabaqât*, vol. II, hal. 126–29.

⁹⁷Thûfi, *Syarh Mukhtashar al-Rawdza*, vol. III, hal. 642. Thûfi menjelaskan bahwa pendapat-pendapat hukum Imam Syafi'i sering berganda dalam satu kasus masalah hukum, dan hal ini menimbulkan kegiatan *takhrij* yang luas dan mendalam.

⁹⁸Karya-karya fiqh yang memuat semua hukum-hukum fiqh ketiga tokoh ini ada enam buah dan semuanya disusun oleh Syaibânî. Keenam kitab itu adalah *al-Mabsûth*, *al-Ziyâdât*, *al-Jâmi' al-Kabîr*, *al-Jâmi' al-Shaghîr*, *al-Siyar al-Kabîr*, dan *al-Siyar al-Shaghîr*, lihat penjelasan Ibn 'Âbidîn, *Hâsiyyah*, vol. I, hal. 69. Dalam karyanya bertajuk *Syarh al-Manzûmah*, hal. 17–18, Ibn 'Âbidîn mengemukakan pembedaan yang dibuat oleh Ibn Kamâl antara *zhâhir al-riwâya* dan *masâ'il al-ushûl*, dan pembedaan ini dicontoh Ibn Kamal dari pembedaan yang dilakukan Sarakhsî. Yang termasuk *Zhâhir al-Riwâya* menurut Ibn Kamâl terbatas pada apa yang ada dalam enam kitab yang disusun Syaibani di atas. Adapun *Masâ'il al-Ushûl* mencakup kasus-kasus hukum yang tergolong sebagai *nawâdir*, yang merupakan kategori kedua dari jenis hukum fiqh.

⁹⁹Karya-karya seperti ini mencakup *Kîsâniyyât*, *Hârûniyyât*, dan *Jurjâniyyât* karangan Syaibânî; *Muharrar* karangan Ibn iyâd; *Kitâb al-Amâlî* karangan Abû Yûsuf.

¹⁰⁰ Ibn 'Âbidîn, *Hâsiyyah*, vol. I, hal. 69. Lihat juga Hâjji halîfa, *Kasyf al-Zhunûn 'an 'Âsâmî al-Kutub wal-Funûn*, 2 vol (Istambul: Mathba'at Wakât al-Ma'ârif al-Jalîla, 1941–43), vol. II, hal. 1281.

¹⁰¹ Ibn 'Âbidîn, *Hâsiyyah*, vol. I, hal. 50; Ibn 'Âbidîn, *Syarh al-Manzûmah*, hal. 25; Syâh Walî Allâh, *'Iqd al-Jîd*, hal. 19.

¹⁰² Ibn 'Âbidîn, *Hâsiyyah*, vol. I, hal. 69.

¹⁰³ Ibn 'Âbî al-'Izz al-Hanafî, *al-Ittibâ'*, ed. Muhammad 'Atâ' Allâh Hanîf dan 'Âshim al-Qaryûthî (Amman: n.p., 1405/1984), hal. 62. Mengenai sejarah *takhrij* secara umum, yang harus dibaca secara kritis, lihat Ya'qûb b. 'Abd al-Wahhâb Bâhusayn, *al-Takhrij 'Inda al-Fuqahâ' wal-Ushûliyyin* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1414/1993). Ibn al-Salâh (w. 643/1245) me-negaskan bahwa praktik *takhrij* dalam keadaan tidak ditemukannya suatu pendapat yang sudah mapan, "su-dah berlangsung selama berabad-abad" (*yajûzu lil-muftî al-muntasib an yuftî fî-mâ lâ yajiduhu min ahkâmî al-waqâ'î'i manshûshan 'alayhi li-Imâmihi bi-mâ yukharrijuhu 'alâ madhhabihî, wa-hâdhâ huwa al-shahîh al-ladhi 'alayhi al-'amal wa-ilyahi mafza' al-muftîin min madîda*). Lihat juga karyanya bertajuk *Adab al-Muftî*, hal. 96.

-
- ¹⁰⁴ Ibn al-Salâh, *Adab al-Mufî*, hal. 97.
- ¹⁰⁵ Muhyî al-Dîn Syaraf al-Dîn b. Yahyâ al-Manawî, *Tahdhîb al-Asmâ' wal-Lugât*, 3 vol (Kairo: Idârat al-Tibâ'a al Munîriyya, 1972), vol. I, hal. 285; Ibn Qâdzî Syuhba, *Thabaqât*, vol. I, hal. 8; Subkî, *Thabaqât*, vol. I, hal. 243–44.
- ¹⁰⁶ Nawawî, *Tahdhîb*, vol. I, hal. 285; Ibn Qâdzî Syuhba, *Thabaqât*, vol. I, hal. 8.
- ¹⁰⁷ Subkî, *Thabaqât*, vol. II, hal. 301–02.
- ¹⁰⁸ Ibn Qâdzî Syuhba, *Thabaqât*, vol. I, hal. 66.
- ¹⁰⁹ Ibid., vol. I, hal. 75.
- ¹¹⁰ Ibid., vol. I, hal. 76.
- ¹¹¹ Ismâ'îl b. 'Umar Ibn Katsîr, *al-Bidâya wal-Nihâya*, 14 vol (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985–88), vol. XI, hal. 228.
- ¹¹² Lihat pengantar editor dari karya Syams al-Dîn Muhammad b. 'Abd Allâh al-Mishrî al-Zarkasyî, *Syarh al-Zarkasyî 'alâ Mukhtashar al-Khiraqî*, ed. 'Abd Allâh b. 'Abd al-Rahmân al-Jabrîn, 7 vol (Riyadh: Maktabat al-'Ubaykân, 1413/1993), vol. I, hal. 47-48.
- ¹¹³ Subkî, *Thabaqât*, vol. II, hal. 307.
- ¹¹⁴ Nawawî, *Tahdhîb*, vol. I, hal. 192.
- ¹¹⁵ Laknawî, *al-Fawâ'id al-Bahiyya*, hal. 202.
- ¹¹⁶ Ibn Qâdzî Syuhba, *Thabaqât*, vol. I, hal. 144.
- ¹¹⁷ Ibid., vol. I, hal. 197.
- ¹¹⁸ Ibid., vol. I, hal. 266–67.
- ¹¹⁹ Nawawî, *Tahdhîb*, vol. I, hal. 164–65.
- ¹²⁰ Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. I, hal. 26–27.
- ¹²¹ Ibn Qâdzî Syuhba, *Thabaqât*, vol. I, hal. 269–70..
- ¹²² Ibn Farhûn, *Dîbâj*, hal. 87.
- ¹²³ Ibn 'Âbidîn, *Syarh al-Manzûmah*, hal. 49; Qurasyî, *al-Jawâhir al-Mudî'a*, vol. II, hal. 559
- ¹²⁴ Ibn Qâdzî Syuhba, *Thabaqât*, vol. II, hal. 125.
- ¹²⁵ Ibid., vol. II, hal. 145
- ¹²⁶ Ibid., vol. I, hal. 99–100 (Ibn Abî Hurayra), 149 (Muhammad b. al-Hasan al-Astrabâdhî), hal. 152 (Muhammad Abû Bakr al-Ûdanî), hal. 154 (Muhammad b. 'Alî al-Mâsarujî), hal. 177 (Abû al-Qâsim al-Shaymarî), hal. 207 (al-Hasan Abû 'Alî al-Bandanîjî), hal. 221 (Muhammad b. 'Abd al-Malik al-Marwazî), hal. 233 (al-Husayn b. Muhammad al-Qaththân), hal. 241 (Abû al-Hasan al-Mâwardî), hal. 262 (Abu al-Rabi' Tahir bin 'Abd Allah al-Turki),

hal. 264-265 (Abu Sa'ad al-Nisaburi), hal. 266-67 (Abû al-Rahmân al-Fûrânî al-Marwazî).

¹²⁷ Di samping yang telah didaftar oleh Ibn Qadhî Syuhba (dalam catatan kaki no. 126) di atas, lihat juga daftar Nawawî dalam kitabnya, *Tahdhîb*, vol. I, hal. 92-94, 113, 164, 238. Untuk daftar para ulama fiqih Han-bali lihat Zarkasyî, *Syarh*, vol. I, hal. 28 dst.

¹²⁸ Ini adalah klaim dari Qarâfî. Lihat Râ'î, *Intishâr al-Faqîr*, hal. 169. Harus dicatat di sini bahwa klaim dari Qarâfî ini memang ada rujukannya dalam sumber-sumber fiqih, tampak jelas dalam *Dîbâj* karya Ibn Farhûn.

¹² Ibrâhîm b. 'Abd Allâh Ibn Abî al-Damm, *Adab al-Qadhâ aw al-Durar al-Manzhûmât fî al-Aqdhiya wal-Hukâmât*, ed. Muhammad 'Athâ' (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), hal. 40.

¹³⁰ Lihat misalnya Taqî al-Dîn 'Alî al-Subkî, 2 vol (Kairo: Maktabat al-Qudsî, 1937), vol. I, hal. 324; vol. II, hal. 468, 525; al-Subkî, *Thabaqât*, vol. VI, hal. 186dst., 193. Syaraf al-Dîn al-Nawawî yang wafat pada 676/1277) masih saja mendiskusikan *takhrîj*. Lihat karyanya berjudul *al-Majmû'*, vol. I, hal. 68.

¹³¹ Lihat Nawawî, *al-Majmû'*, vol. I, hal. 68; Bâhusayn, *Takhrîj*, hal. 266 (dikutip dari Muwaffaq al-Dîn Ibn Qudamâ, *al-Mughnî*, 12 vol (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1983), vol. IX, hal. 131; Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Rawdha*, vol. III, hal. 628; Ibn al-Salâh, *Adab al-Muftî*, hal. 126, masih membicarakan soal *takhrîj*. Demikian pula 'Alî b. Sulaymân b. Muhammad al-Mirdâwî, *Tashhîh al-Furû'* (dicetak menyatu dengan kitab Syams al-Dîn Muhammad Ibn Muflih, *Kitâb al-Furû'*, ed. 'Abd al-Sattâr Farrâj, 6 vol) (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405/1985), vol. I, hal. 51.

¹³² 'Alâ' al-Dîn Abû Bakr Ibn Mas'ûd al-Kâsânî, *Badâ'i' al-Shanâ'i' fî Tartbî al-Syarâ'i'*, 7 vol (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1982), vol. I, hal. 2; di sini ia melontarkan penilaian awalnya sehingga karyanya ini berisikan pengujian kasus-kasus hukum dan cara-cara *takhrîj* yang mereka lakukan menurut prinsip-prinsip dan asumsi-asumsi dasar yang dianggap dibangun oleh para imam pendiri mazhab (*yatashaffah... aqsâm al-masâ'il wa-fushûlahâ wa-takhrîja-hâ 'alâ qawâ'idihâ wa-ushûlih*); W.B. Hallaq, "A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Âbidîn on Custom and Legal Change," Laporan (jurnal proceeding) dari konferensi yang diselenggarakan di Istanbul, 25-30 Mei 1999 (New York: Columbia University Press, akan segera terbit). Lihat juga karya Hattâb—seorang ulama fiqih Maliki—*Mawâhib al-Jalîl*, vol. I, hal. 41. Mengenai wacana yang diangkat oleh fuqaha Maliki Qarâfî tentang *takhrîj*, lihat Jackson, *Islamic Law and the State*, hal. 91-96. Jackson berpendapat bahwa "Qarâfî sendiri hanya kadang-kadang saja terlibat dalam praktik *takhrîj* ini" (hal. 96).

¹³³ Abû Isyhâq Ibrâhîm b. ‘Alî al-Syîrâzî, *Syarh al-Luma’*, ed. ‘Abd al-Majîd Turkî, 2 vol (Beirut: Dâr al-Garb al-Islâmî, 1988), vol. II, hal. 1084–85: “*Fî annahu lâ yajûz an yunsab ilâ al-Syâfi’i mâ kharrajahu ahad ashhabîhi ‘alâ qawlihi.*”

¹³⁴ Kontroversi dan relevansi tindakan ini masih terus berlangsung setidaknya dua abad setelah Syîrâzî menerbitkan tulisannya. Lihat Ibn al-Salâh, *Adab al-Muftî*, hal. 96–97.

¹³⁵ Syîrâzî, *Syarh al-Luma’*, vol. II, hal. 1084.

¹³⁶ *Ibid.*, vol. II, hal. 1085.

¹³⁷ Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Rawda*, vol. II, hal. 638 : “*idhâ nashsha al mujtahid ‘alâ hukm fî mas’ala li-‘illa bayyanahâ fa-madhhabuhu fî kulli mas’ala wujudat fî-hâ tilka al-‘illa ka-madhhabihi fî kulli mas’ala wujudat fî-hâ tilka al-‘illa ka-madhhabihi fî hâdhihi al-mas’ala.*” Lihat juga pengantar kitab Zarkasyî, *Syarh*, vol. I, hal. 28dst.

¹³⁸ Thûfî, *Syarh Mukhtashar al-Rawda*, vol. III, hal. 639.

¹³⁹ Berkenaan dengan masalah ini lihat pernyataan seorang fuqaha Hanbali Ibn Qâsim dalam Zarkasyî, *Syarh*, vol. I, hal. 31-32. Praktek perujukan ini menyebabkan munculnya terminologi-terminologi praktis yang menuntut dibedakannya antara pendapat sesungguhnya dari para imam dengan pendapat yang sekedar ditempelkan pada mulut mereka. Ibn ‘Âbidîn, misalnya, berpendapat bahwa tidaklah tepat menggunakan rumusan “(*qâla Abû Hanîfâh*) (“Abû Hanîfâh berkata ..”) jika bukan Abu Hanifah sendiri yang menyatakan pendapat itu. Menurut Ibn ‘Âbidîn, hukum-hukum dari hasil *takhrij* para ulama fiqih terkemuka haruslah dinyatakan dengan redaksi “menurut mazhab Abu Hanifah adalah demikian...” (*muqtadzâ mazhab Abî Hanîfah kazâ*). Lihat keterangan Ibn ‘Abidin dalam kitabnya berjudul *Syarh al-Manzûmah*, hal. 25.

¹⁴⁰ Hallaq, “Was al-Syafi’i the Master Architect?” hal. 587dst.

¹⁴¹ Lihat bab 4 dari buku ini.

¹⁴² Telah penulis jelaskan bahwa Imam Abu Hanifah diyakini memang mengeluarkan perkataan, “saya menolak mengikuti (*uqallidu*) para *muqallid* karena mereka [hanyalah] ulama-ulama fiqih yang mempraktikkan ijtihad dan saya [juga] orang yang dapat mempraktikkan ijtihad.” Pernyataan ini, terutama jika ditinjau dari sudut statusnya yang dipandang sah dalam mazhab Hanafi, pasti dimaksudkan untuk menolak pengakuan pengaruh ulama lain terhadap Abu Hanifah. Lihat catatan kaki no. 10 pada halaman sebelumnya.

¹⁴³ Lihat pembahasan bagian II dari bab ini. Salah satu implikasi dari temuan kita pada bab ini terkait dengan kontroversi tentang masalah “pintu ijtihad” yang terjadi di antara para sarjana modern. Berlawanan dengan kesimpulan yang telah berlaku selama puluhan tahun bahwa pintu ijtihad telah tertutup kesimpulan

yang dicuatkan dan sengaja disebar-luaskan oleh Schacht—,ditemukan bahwa kegiatan kreatif ijtihad sebenarnya terus berlangsung setidaknya sampai akhir masa Abad Pertengahan. Lihat Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984): 3-41. Norman Calder mengatakan “pernyataan Schacht bahwa pintu ijtihad telah tertutup sekitar tahun 900-an (Masehi) dapat saja dibenarkan jika yang dimaksudkannya adalah bahwa sejak tahun-tahun itu masyarakat Muslim hanya tinggal menerapkan prinsip *int sâb* atau afiliasi mazhab saja.” Lihat Calder, “al-Nawawî’s Tipology”, hal. 157. Nah sekarang, jika temuan kita ini diterima maka pembedaan ulama fiqih yang diajukan Calder—sebelumnya sudah diketengahkan juga oleh sarjana lain seluruhnya menjadi tidak berarti (tidak dapat diterima) lagi. Alasannya, pertamanya karena pembedaan itu tidak pernah terjadi dalam sejarah. Jika pernah ada suatu klaim yang mendukung tesis tertutupnya pintu ijtihad, klaim tersebut hanya dapat diartikan satu saja, dan artinya benar-benar satu saja, yaitu penafian kemungkinan munculnya suatu mazhab baru. Maksudnya tidak akan adanya mazhab baru yang dipimpin oleh seorang imam yang menawarkan suatu metodologi fiqih dan seperangkat prinsip-prinsip hukum positif yang secara kualitatif memang berbeda dari yang selama ini telah dirumuskan dan dikembangkan oleh mazhab yang empat.

¹⁴⁴Temuan pada bab ini diperkuat oleh temuan dari tulisan-tulisan lain, yang masing-masing mendekati tema pokok ini tetapi dari berbagai sudut pandang. Lihat misalnya Hal-laq, “Was al-Syafi ‘i the Master Architect?” dicetak kembali dalam Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Variorum: Aldershot, 1995), artikel VII, termasuk addenda; Melchert, *Formation of the Sunni Schools*; dan Jonathan E. Brockopp, “Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their *Mukhtashars*,” *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998): 167dst. Terkait dengan topik ini bagaimanapun orang harus memasukkan tulisan dari Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Tetapi harus membacanya secara kritis karena Calder hanya berpegang bulat pada bukti yang dapat dia jangkau sendiri. Kritik terhadap karya Calder ini dapat dibaca dalam tulisan-tulisan yang tercantum dalam catatan kaki tulisan Harald Motzki, “The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik’s *Muwatta’* and Legal Traditions,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18-83, pada catatan kaki no. 3, hal. 19.



BAB III

KEMUNCULAN DAN PENGUATAN OTORITAS MAZHAB



3. KEMUNCULAN DAN PENGUATAN OTORITAS MAZHAB

I

Kenyataan bahwa para pendiri mazhab sendiri bukanlah seorang ‘muftahid-mutlak’ dan bahwa mereka-mereka ini tidak mempraktekkan ijtihad yang terpisah secara keseluruhan dari dewan fuqaha yang berwenang adalah merupakan penemuan yang memiliki dampak serius. Begitulah kesimpulan yang penulis dapatkan dalam bab 2 yaitu bahwa otoritas seorang imam yang dikatakan pendiri mazhab secara umum tercipta pada masa belakangan, yang hal ini terjadi di satu pihak karena penghargaan berlebih-lebihan yang diberikan pengikut-pengikut imam tersebut kepada diri mereka dan dipihak lain karena pengingkaran pengikut-pengikut imam tersebut terhadap adanya sumbangan signifikan dari ulama-ulama fikih paling awal dalam pembentukan doktrin dan pendapat imam mazhab mereka. Salah satu implikasi penting dari kesimpulan ini adalah bahwa mazhab-mazhab hukum yang pendiriannya dihubungkan atau disandarkan kepada seorang imam tertentu bukan terbentuk berdasarkan kualifikasi khusus imam tersebut sebagai seorang muftahid yang berkaliber tinggi atau, paling tidak, muftahid yang memiliki kekhususan dalam bidang tertentu sekalipun. Ada banyak sekali ahli-ahli hukum setingkat imam-imam pendiri mazhab tersebut pada masa-masa pembentukan mazhab ini, yang dimulai pada akhir abad 1 H/7 M sampai pertengahan abad 4 H/10M. Yang jelas, tidak satupun di antara para ahli hukum masa ini, baik dia pendiri mazhab atau tidak, yang menetapkan pendapat murni hasil dari pencariannya sendiri terlepas dari pandangan sosial masyarakat serta pendapat-pendapat hukum yang sudah ada. Mereka ini

mempelajari hukum dari ulama-ulama fiqih generasi sebelum mereka dan dari guru-guru ini mereka mendapatkan dan menyebarkan begitu banyak doktrin atau pendapat hukum, yang di dalamnya ada pendapat yang kuat dan ada juga yang tidak kuat atau tidak otoritatif. Tentu saja, dalam proses penyampaian dan penyebaran pendapat-pendapat hukum yang diberikan guru-guru mereka tersebut, para ahli fiqih ini juga merumuskan ulang sebagian dari doktrin-doktrin itu menurut analisa mereka masing-masing, yang hal ini pada gilirannya menciptakan apa yang dinamakan '*khilaf*' atau 'perbedaan pendapat di antara ahli hukum'. Meskipun demikian, banyak juga doktrin yang mereka sampaikan merupakan pendapat langsung guru-guru mereka dan rekan-rekan senior mereka. Kelihaihan dan kreativitas dalam merumuskan ulang sebagian dari doktrin-doktrin yang mereka terima dapat dikatakan sama pada semua pendiri mazhab, begitu juga oleh para tokoh-tokoh fiqih lainnya yang mereka ini tidak cukup beruntung untuk ditempatkan sebagai pendiri mazhab disebabkan faktor-faktor sejarah sesudah mereka. Seperti yang telah diperlihatkan dalam bab yang lalu, faktor-faktor sejarah itulah dan bukan karena sumbangan istimewa para imam tersebut yang membuat mereka bisa meraih gelar sebagai pendiri mazhab.

Karenanya dapat dipahami kenapa Ibn Hanbal dinobatkan sebagai pendiri mazhab sedangkan Muzani, tokoh fiqih yang jauh lebih pintar dan kreatif, tidak. Terlepas dari bias-bias ideologi yang terkandung dalam literatur biografi masa belakangan, yang mendukung dan menampilkan keseragaman doktrin atau pendapat mazhab secara ketat, ternyata Muzani tetap muncul sebagai tokoh yang selalu menentang pendapat fuqaha mazhab Syafi'i. Barangkali dari semua fuqaha dalam mazhab Syafi'i, Muzani termasuk dalam kategori orang yang disebut dengan istilah '*tafarrudat*', sebuah istilah yang sangat umum digunakan, yang bila dipakaikan kepada seorang ahli fiqih memberikan arti bahwa fuqaha tersebut memisahkan diri dari doktrin mayoritas suatu mazhab. Karenanya, kita boleh menyimpulkan bahwa istilah ini mesti muncul setelah

terbentuknya ‘doktrin kelompok yang otoritatif’ atau tepatnya disebut ‘*mazhab*’. Hal ini karena dalam literatur-literatur biografi seringkali ditegaskan bahwa ‘*tafarrudat*’ atau penyimpangan pandangan Muzani sudah di luar lingkup teori mazhab Syafi’i.¹ Malah dikatakan bahwa beliau menulis semua karangannya ‘menurut pemikiran atau mazhabnya sendiri dan bukan menurut mazhab Syafi’i’.² Begitu banyaknya perbedaan pendapat Muzani dengan doktrin mazhab Syafi’i hingga Marwazi (w. 304/916) terdorong untuk menulis sebuah karya penting yaitu ‘*mujallad dakhm*’, sebagai upaya memadukan doktrin keduanya; Muzani dan Syafi’i—salah satunya dengan menunjukkan sebisa mungkin kedekatan pendapat-pendapat Muzani dengan doktrin Syafi’i. Pembahasan dalam karya biografi Marwazi tersebut menunjukkan bahwa tujuan utama Marwazi adalah untuk menjelaskan dan melembutkan ketajaman kritik (*I’tiradat*) Muzani terhadap Syafi’i. Akan tetapi, walaupun dia telah berusaha sebaik mungkin untuk mencocok-cocokkan pendapat Muzani dengan pendapat Syafi’i, ternyata Marwazi juga tidak selalu mendukung pendapat syafi’i bahkan disebutkan kalau beliau sering menyimpulkan pendapat Muzani lebih kuat dari pendapat Syafi’i.³ Dalam konteks ini, menarik untuk dicatat bahwa setengah abad setelah wafatnya Marwazi, yaitu ketika doktrin mazhab telah berada pada tahap puncak perkembangannya, seorang tokoh fiqih terkemuka Abu Bakr al-Farisi (d. 349/960) menyerang Muzani demi membela pendapat Syafi’i.⁴

Jadi, di mata ulama-ulama fiqih pengikut mazhab Syafi’i, Muzani adalah seorang murid yang benar-benar tidak loyal. Serangan Abu Bakr al-Farisi merupakan satu bukti. Padahal pada masa sebelum terbentuknya tren mazhab yaitu masa ketika Muzani hidup dan berjaya, manufer argumentasi dan penentangan pendapat yang sangat bebas seperti yang dia lakukan masih sangat dimungkinkan. Akan tetapi, dengan latar belakang perlunya melestarikan tradisi mazhab maka muncullah imej ganda tentang Muzani, karena terjadi perbedaan persepsi tentang diri beliau pada

masa sebelum dan sesudah pembentukan mazhab. Juwaini dan Rafi'i adalah orang yang mengatakan bahwa pendapat-pendapat Muzani yang menyimpang dari pendapat Imam Syafi'i dapat dikatakan sebagai doktrin mazhab beliau yang berdiri sendiri. Adapun '*takhrij*' atau analisis yang beliau lakukan, yang di dalamnya beliau merujuk kepada pendapat Imam Syafi'i, karena memakai preseden-preseden milik ulama-ulama mazhab Syafi'i maka tidak bisa tidak *takhrij* beliau tersebut harus dipandang sebagai bagian dari hukum atau doktrin mazhab Syafi'i.⁵ Di luar '*takhrij*' beliau ini, Rafi'i mengatakan bahwa "Muzani memiliki mazhab tersendiri yang independen" (*far-rajul sahib mazhab mustaqill*).⁶ Namun, karena gagal menarik pengikut, mazhab Muzani tidak tumbuh dan berkembang.

Adalah di luar fokus buku ini untuk menerangkan kenapa dan bagaimana kondisi saat itu sehingga mazhab Muzani tidak tumbuh seperti halnya mazhab Syafi'i dan Hanbali, misalnya. Malah, penulis sendiri sebenarnya tidak mampu untuk menjawab pertanyaan tersebut sekarang. Yang penting untuk dicatat di sini adalah bahwa, dalam beberapa hal, kasus Muzani sama seperti yang dialami oleh begitu banyak mujtahid-mujtahid awal lainnya, yang prestasi hukum mereka mengungguli beberapa imam mazhab tetapi tidak mendapatkan penghargaan seperti yang diterima imam-imam mazhab tersebut.

Dalam hal ini Muzani tidaklah sendiri. Mujtahid-mujtahid mutlak terus bermunculan melakukan tantangan perumusan hukum. Nama-nama mereka serta aktivitas mereka yang mengagumkan telah direkam secara detil dalam karya-karya biografi, walaupun karya-karya ini sendiri tidak terlepas dari bias kelompok dan dukungan kepada mazhab masing-masing penulisnya. Tidak hanya Muzani, Harmala (w.243/857)—seorang murid Syafi'i lainnya—juga dikabarkan telah mencapai tingkat kedalaman ilmu dan ketinggian prestasi di bidang hukum yang membuatnya pantas memiliki mazhab sendiri.⁷ Selain itu, seorang ahli hukum berbangsa Iraq yang mendapatkan pendidikan hukum

dari kedua mazhab yaitu doktrin-doktrin hukum para fuqaha daerah Kufah dan pemikiran-pemikiran Imam Syafi'i, bernama Ibrahim bin Khalid Abu Tsaur (d.240/854). Perbedaan-perbedaan pendapat yang dilontarkan Ibrahim tidak diterima di kalangan pengikut Syafi'i masa belakangan dengan alasan "dia memiliki mazhabnya sendiri."⁸ Di antara pengikut mazhab Maliki yang memperlihatkan tendensi kuat ke arah pemikiran independen terdapat Ahmad bin Ziyad dan Sa'id bin Muhammad ibn al-Haddad—keduanya dikenal luas sekitar akhir abad ke 3 H/9 M—yang dikabarkan menolak dengan keras untuk tunduk pada otoritas imam-imam senior sebelum mengajukan analisa dan pemikiran sendiri terlebih dahulu.⁹

Ke dalam daftar orang-orang yang bisa diberi gelar mujtahid mutlak ini kita harus memasukkan nama sekelompok fuqaha yang sangat terkemuka yang dikenal dengan 'empat Muhammad' atau '*al-Muhammadun al-Arba'ah*'. Mereka ini adalah Muhammad b. Jarir al-Tabari (w. 310/922), Muhammad b. Ishaq Ibn Khuzaimah al-Nisaburi (w. 311/923), Muhammad b. Nasr al-Marwazi (w. 294/906) dan Muhammad b. Ibrahim Ibn al-Munzir al-Nisaburi (w. 318/930).¹⁰ Keempat ulama ini dipandang sebagai mujtahid mutlak yang mengeluarkan pendapat-pendapat hukum sendiri yang di kemudian hari ditemukan mengandung banyak *tafarrudat* (penyimpangan).¹¹ Fenomena di atas menghadapkan kita pada suatu problem yang terdapat dalam sejarah hukum Islam, sebab sumbangan pemikiran ulama-ulama tersebut terlihat tidak kurang orisinal dan penting dibanding pemikiran empat imam yang mazhabnya bertahan sampai sekarang, namun ulama-ulama ini tidak berhasil mendirikan mazhab mereka sendiri atau setidaknya mazhab mereka tidak ada yang bertahan hidup. Harus diakui bahwa persoalan ini terkait erat dengan polemik yang telah kita diskusikan sebelumnya yaitu; Kenapa Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ibn Hanbal dapat muncul sebagai imam atau pendiri mazhab? Lebih jauh lagi, kenapa mazhab-mazhab para imam ini bisa berkembang sedangkan mazhab ulama lain tidak? Akan tetapi, jawaban-jawaban atas pertanyaan ini adalah di luar dari cakupan penelitian buku ini.¹²

Ada masalah lain yang terkait dengan keberadaan keempat tokoh yang bernama Muhammad di atas yaitu mengenai kedudukan mereka dalam pembentukan doktrin keempat mazhab yang bertahan sekarang ini, yang secara umum tidak terpisahkan dari mereka. Penulis telah memperlihatkan bahwa Ibn Munzir al-Nisaburi berperan sangat penting bagi terumusnya doktrin-doktrin mazhab Hanbali masa selanjutnya,¹³ dan anehnya, keempat ulama ini termasuk Ibn Munzir secara bersamaan ditetapkan sebagai anggota mazhab Syafi'i.¹⁴ Begitupun, Tabari pernah juga berhasil menarik pengikut dan pernah, walaupun dalam waktu yang singkat, memiliki mazhab sendiri yang diakui luas terpisah dari mazhab induknya Syafi'i.¹⁵ Sama halnya dengan Ibn Khuzaima, beliau tercatat sempat memiliki pengikut dan yang paling menonjol di antaranya adalah Da'laj b. Ahmad al-Sajzi (w. 351/962) yang dikatakan "selalu mengeluarkan fatwa berdasarkan *mazhab* Ibn Khuzaimah".¹⁶ Kadi Abu Bakr Ahmad b. Kalil, di pihak lain, justru tidak mengeluarkan fatwa berdasarkan *mazhab* Tabari walaupun dia adalah murid sekaligus salah seorang sahabat Tabari. Ibn Kalil dikabarkan tidak sependapat dengan gurunya tersebut dan lebih memilih untuk mengikuti *mazhab* khusus yaitu *mazhab* kombinasi dari berbagai pendapat atau doktrin.¹⁷

Tokoh-tokoh yang dipaparkan di atas hanyalah sampel dari yang tercatat dan tercantum dalam literatur-literatur biografi yang menulis tentang fuqaha yang populer dan berjaya di masa akhir periode pembentukan mazhab, yaitu kira-kira pertengahan abad 4 H/10 M. Gambaran yang muncul benar-benar sebuah pluralitas. Mujtahid-mujtahid mutlak, seperti Abu Tsaur, Muzani dan ke empat Muhammad di atas, diberitakan tidak hanya mengeluarkan pendapat dan doktrin sendiri tetapi juga menyumbangkan pemikiran mereka bagi terbentuknya doktrin hukum mazhab-mazhab lain di luar mazhab mereka. Mereka ini semua mengembangkan doktrin hukum mereka secara independen, walaupun dalam tingkat yang berbeda antara satu dengan lainnya. Tetapi kemudian, mereka ini dimasukkan ke dalam daftar ulama

mazhab Syafi'i dalam rangka memperkuat hukum-hukum dan doktrin mazhab imam Syafi'i. Begitupun, Ibn Munzir, salah seorang dari keempat ulama yang bernama awal Muhammad di atas, lebih cocok dimasukkan ke dalam mazhab Hanbali.¹⁸

II

Kondisi kebebasan dan keragaman yang menyebar luas ini menjadi semakin terbatas sejak awal abad 4 H/10 M, sebagaimana terbukti dari data yang terekam dalam karya-karya biografi. Pada masa-masa ini, mazhab sebagai sebuah kesatuan atau ikatan kelompok mulai terkristal dan tidak lama kemudian secara luas disepakati sebagai sebuah struktur yang otoritatif. Ternyata dalam perkembangan atau evolusi mazhab ke arah ini, harus pula dicatat perbedaan di antara dua jalur perkembangan yang agak terpisah. Kata *mazhab* memiliki sejumlah makna yang berbeda tergantung bagaimana kata itu digunakan dan dalam konteks apa. Salah satu pengertian yang terkandung dalam kata tersebut menggambarkan afiliasi individu kepada doktrin atau pendapat sang imam. Pengertian ini dipakai secara luas dan semakin berakar pada pertengahan abad 4 H/10 M. Barangkali pengertian yang lebih penting dari istilah *mazhab* adalah penekanan terhadap doktrin dan pemikiran-pemikiran hukum teoritis dan praktis milik sang imam khususnya dan para pengikut beliau umumnya. Dengan pengertian ini, maka kata *mazhab* menjadi bermakna “doktrin otoritatif kelompok”. Dalam bentuknya yang final makna ini baru dipakai beberapa waktu kemudian yaitu sekitar akhir abad ke 6 H/12 M. Namun, proses yang dilalui bagi pembentukan makna ini memakan waktu cukup lama, di mana rentang waktu dari abad 4 H/10 M sampai abad 5 H/11 M merupakan masa-masa perkembangannya yang paling signifikan.

Bila periode sebelumnya (yang berakhir kira-kira pada pertengahan abad 4 H/10 M) adalah periode kebebasan dan keragaman penuh maka satu atau dua abad kemudian merupakan periode pembatasan yang signifikan berkenaan dengan hal-hal yang

bersifat doktrinal dan kepemilikan pendapat hukum. Penulis telah menunjukkan sebelumnya bagaimana keragaman dan kebebasan itu memungkinkan mudahnya penyesuaian serta peralihan berbagai macam doktrin dan pendapat menjadi milik seseorang. Ibn Surayj contohnya—tokoh paling penting dalam mazhab Syafi'i setelah imam Syafi'i sendiri dan fuqaha yang paling menentukan dalam penyebaran dan popularitas mazhab ini¹⁹—diberitakan telah menulis sebuah karya di mana hukum-hukum dan doktrin-doktrin di dalamnya dirumuskan dengan memakai teori dan metode Syaibani, bukan Syafi'i (*farra'a 'ala kutub Muhammad b. al-Hasan*).²⁰ Pendistribusian maupun peminjaman seperti ini tidak mungkin dan memang tidak terjadi pada masa-masa belakangan. Seperti halnya Ibn Surayj, Ibn al-Qass (w. 335/946) juga termasuk ke dalam mazhab Syafi'i, akan tetapi di dalam bukunya *Adab al-Qadi*, melalui pengakuannya sendiri, Ibn al-Qass menggabungkan antara doktrin imam Syafi'i dan imam Abu Hanifah.²¹ Selain dari bukti-bukti di atas, kesaksian lain yang paling mengesankan mengenai pluralitas yang tak terbatas pada masa ini adalah kebingungan yang dihadapi pemuda Muhammad b. Nasr al-Mawarzi pada awal karirnya dalam memilih siapa imam yang akan diikutinya, apakah Abu Hanifah, Malik atau Syafi'i.²² Dan akhirnya, beliau benar-benar menjadi seorang mujtahid yang independen. Akan tetapi, kebingungan Mawarzi menjelaskan kepada kita bahwa pada masa ini mazhab tidak ditempatkan sebagai sebuah entitas doktrin yang otoritatif. Ulama-Ulama fikih junior masa itu tidak melihat pentingnya atau merasa terpaksa untuk mengikatkan diri mereka kepada satu mazhab, suatu keadaan yang tidak lama kemudian berubah total. Bila Marwazi muda menghadapi kesulitan untuk memilih siapa imam yang akan dijadikan guru dan panduan (beliau akhirnya memilih imam Syafi'i)²³, maka pelajar-pelajar fiqih yang hidup di akhir abad ke 4 H/10 M dan selama abad 5 H/11 M tidak menemukan masalah atau problema memilih tersebut karena mereka memang tidak mempunyai pilihan sebab mereka lahir di alam yang di dalamnya setiap orang termasuk diri mereka

telah terikat kepada suatu mazhab, sejak sebelum mereka memasuki karir di bidang hukum.

Kemunculan mazhab hukum yang berorientasi individu ini sedikitpun tidak berkonsekwensi pada berakhirnya aktifitas ijtihad. Di banyak tempat dan berulang kali saya telah menunjukkan bahwa pernyataan penutupan pintu ijtihad tidak lebih hanya sekedar mitos,²⁴ yang harus diartikan—kalau memang perlu ditanggapi—sebagai tertutupnya kemungkinan mendirikan mazhab hukum yang baru dengan cara dan model yang diterangkan dipakai atau dilakukan oleh imam mazhab yang empat. Berdasarkan temuan-temuan penulis dalam bab sebelumnya, pernyataan penutupan pintu ijtihad ini dapat dikatakan sebagai sebuah upaya untuk memperkuat dan memperbesar otoritas imam pendiri, dan tidak ada hubungannya dengan permasalahan analisis hukum, dengan kemampuan dan kualifikasi para fuqaha masa itu atau hal-hal yang terkait dengan cara-cara menghasilkan doktrin-doktrin hukum.

Bahkan pada masa setelah terbentuknya mazhab yaitu pada paruh kedua abad ke 4 H/10 M sampai abad 5 H/11 M, sejumlah mujtahid terus melakukan penggodokan doktrin dan pendapat hukum mereka sendiri. ‘Abd Allah b. Ibrahim Abu al-Fadl al-Maqdisi (w. 480/1087) dilaporkan mencapai jenjang level mujtahid.²⁵ Apalagi Ibrahim b. Muhammad b. Mihran Abu Ishaq al-Isfara’ini (w. 418/1027), seorang ahli fiqih dan ahli teologi yang terkenal.²⁶ Begitupun, kedua tokoh ini adalah mujtahid yang berkarya menurut aturan di lingkungan mazhab mereka sendiri. Dan memang sejak saat ini, ijtihad dilaksanakan, bagaimanapun kreatif dan majunya, hanya dalam lingkup metode mazhab saja, setidaknya secara nominal. Dengan kata lain, walaupun aktifitas dan kreatifitas seorang fuqaha mencapai tingkat ijtihad mutlak, hal itu tetap saja diklaim sebagai karya atau pembahasan hermenetik doktrin-doktrin di dalam mazhab dan oleh karena itu, hasil ijtihadnya pun disebut sebagai kontribusi terhadap materi hukum substantif mazhab. Kasus yang dialami Abu Muhammad al-Juwayni (w. 438/1064), ayah dari Imam al-Haramayn, mungkin

agak sedikit ekstrim tetapi kasus ini secara jelas menggambarkan dan mendukung kesimpulan penulis. Imam Juwayni memang seorang ulama mazhab Syafi'i dan telah menulis beberapa karya yang sangat berpengaruh dan penting berkenaan dengan teori-teori dan pemikiran hukum mazhab Syafi'i. Akan tetapi, beliau juga diakui sebagai seorang mujtahid yang secara sadar bertindak atau berusaha menempatkan dirinya di luar lingkup mazhab apapun. Diinformasikan bahwa beliau telah menulis, atau paling tidak telah memulai menulis (*syara'a fi kitab*)²⁷ sebuah kitab berjudul *al-Muhith*, yang dimaksudkan—tergambar dengan jelas di dalamnya—untuk melewati batas-batas metode mazhab Syafi'i dengan cara mengajukan doktrin-doktrin dan pemikiran-pemikiran hukum beliau yang secara keseluruhan berbeda.²⁸ Posisi radikal Juwayni ini memberikan pelajaran yang sangat berharga sebab walaupun segala usaha telah dilakukannya untuk mengkampanyekan agenda hukum miliknya serta keterbedaannya dengan Syafi'i, dia tetap saja dimasukkan ke dalam daftar pendukung imam Syafi'i yang setia, artinya beliau langsung ditetapkan bermazhab Syafi'i. Pada saat yang sama, bukanlah suatu kebetulan bahwa tidak lama setelah Juwayni memperlihatkan perbedaan pemikiran beliau, Subki melaporkan bahwa ulama hadis Abu Bakr al-Baihaqi, seorang pendukung Syafi'i paling aktif,²⁹ secara tajam mengkritik Juwayni dengan mengatakan bahwa keputusan akhir atau dasar paling kuat dari semua yang diajarkan Juwayni ada di tangan imam Syafi'i.³⁰ Lagi-lagi kita menyaksikan tidak hanya pembelaan terhadap otoritas imam yang dibangun pengikutnya tetapi lebih dari itu terdapat adanya sinyal penolakan terhadap signifikansi dan justifikasi setiap upaya untuk keluar dari lingkup otoritas mazhab.³¹

Penolakan ini juga termanifestasi dalam bentuk bahasa-bahasa yang dimaksudkan untuk mengkritik perbedaan dengan pendapat mazhab, yang selanjutnya menjadi istilah teknis. Selain kata *tafarrudat*, kata kunci yang diberikan makna khusus membedakan diri dari doktrin yang otoritatif adalah kata *gharib*,

biasanya digunakan dalam bentuk jamak *gharaib*. Jadi, walaupun ‘Abd al-Wahid b. Muhammad al-Syirazi (w. 486/1093) dipuji karena jasanya yang telah menyebarkan mazhab Hanbali, dalam biografinya terdapat catatan bahwa beliau menghasilkan “banyak *gharaib* dalam hukum”.³² Begitu juga yang terjadi pada Ahmad b. Muhammad al-Qattan (w. 359/969) dan ‘Abd al-‘Aziz al-Jili (w. 632/1234).³³ Al-Jili dikatakan sebagai seorang yang ahli tentang doktrin hukum mazhab beliau tetapi ulasannya tentang kitab karangan Ghazali, *Wajiz*, mengandung banyak *gharaib* dan karena alasan ini beliau diperbincangkan orang-orang, terutama oleh ahli-ahli hukum muda, sebagai seorang fuqaha yang lemah. Nawawi dan Ibn Shalah juga mewanti-wanti bahwa penyimpangan al-Jili ketika mengulas buku Ghazali tersebut—yang merupakan dasar atau referensi keterbedaannya—membuat al-Jili tidak dapat dijadikan sandaran yang terpercaya.³⁴

Dalam periode yang sama, yang dimulai sekitar pertengahan abad 4 H/10 M, karya-karya biografi juga menampilkan sebuah istilah baru yang secara luas digunakan untuk menentukan prestasi seorang fuqaha. Istilah ini jelas-jelas tidak ditemukan di dalam kitab-kitab yang ditulis pada abad ke 3H/9M apalagi abad ke 2H/8M. Sekarang para fuqaha sering diberi gelar sebagai pemelihara ‘*mazhab*’, bukan dalam arti mazhab pribadi atau otoritas individu tetapi sebagai penjaga dan penyebar ‘doktrin yang disepakati bersama’. Contoh dari pemakaian istilah yang baru muncul ini terlihat dikenakan pada seorang ulama Hanbali ‘Abd al-Khaliq b. Isa al-Hasyimi (w. 470/1077). Beliau dikatakan ‘sangat unggul dalam hal *mazhab* (*bara’a fi al-mazhab*).³⁵ Makna lainnya adalah ‘pengetahuan yang mendalam tentang doktrin atau hukum-hukum mazhab’ (*Kana ‘arifan fi al-mazhab*), yang diberikan misalnya kepada tokoh Hanbali Talha b. Talha al-‘Aquli (w. 512/1118).³⁶ Ulama Hanafi Bakr b. Muhammad al-Zarnajri (w. 512/1118) dipandang sebagai tokoh panutan karena kemampuannya menghafal di luar kepala hukum-hukum mazhab Hanafi dan berdasarkan itu beliau diberi gelar dengan Abu Hanifah junior.³⁷

Abd al-Wahid al-Saimari (w. 386/996) pada masanya dinilai sebagai tonggak mazhab Syafi'i. Salah satu kelebihanannya yang paling utama adalah kemampuannya menghafal dan penguasaannya yang menyeluruh terhadap doktrin atau hukum-hukum mazhabnya tersebut (*hafizan lil-mazhab*).³⁸

Dengan perkembangan ini, lalu doktrin dan hukum-hukum mazhab pun menjadi objek studi, hapalan, dan keahlian. Sewaktu Imam al-Haramayn al-Juwayni lari menyelamatkan diri dari upaya pembunuhan dirinya di rumah beliau di kota Nishapur dan kemudian menetap di kota Hijaz, beliau menghabiskan waktunya selama 4 tahun tinggal di Hijaz dengan mengajar, memberikan fatwa dan menginventaris berbagai hukum dan doktrin mazhab Syafi'i (*yajma' turuq al-mazhab*).³⁹ Kemampuan mencari dan mengumpulkan pendapat-pendapat mazhab yang terbaik akhirnya dipandang sebagai sebuah prestasi yang diidam-idamkan. Karenanya selama periode ini, sejumlah karya muncul yang isinya adalah kumpulan pendapat-pendapat para fuqaha dalam satu mazhab. Kitab-Kitab karangan Abu 'Abd Allah Muhammad b. Yahya b. Mahdi al-Jurjani (w. 398/1007),⁴⁰ Abu Hamid al-Marwazi (w. 362/972), Abu 'Ali al-Tabari (w. 350/961),⁴¹ dan Saymari adalah beberapa dari begitu banyak karya-karya sejenis ini yang muncul dan tersebar selama masa dan juga setelah periode ini. Sekali lagi ditegaskan, pembahasan ataupun topik-topik seperti ini tidak ditemukan dalam tulisan-tulisan maupun karya-karya biografi yang dihasilkan sepanjang abad 3 H/9 M, yang jumlahnya luar biasa banyak dan kaya.

Segera setelah berakhirnya masa pembentukan mazhab, pencarian akan pendapat yang otoritatif menjadi aktifitas keilmuan yang sangat umum. Karena itulah Subki mengomentari secara khusus tokoh bernama Muhammad b. 'Abd Allah Ibn Waraqah al-Bukhari (w. 385/995), sebagai orang yang selalu menampilkan pendapat mazhab yang terkuat (*wujuh fi al-mazhab*), maksudnya pendapat-pendapat yang dihasilkan melalui *takhrij*.⁴² Diinformasikan juga bahwa 'Abd al-Rahman al-Furani (w. 461/

1068), yang telah penulis kemukakan sebelumnya sebagai salah seorang *ashab al-wujuh* atau ahli dalam hal pendapat-pendapat yang sah,⁴³ sangat dipuji karena kemampuannya yang mengagumkan dalam menjelaskan argumentasi dan dasar-dasar dari pendapat-pendapat sah yang dikemukakan oleh para *pentakhrij*, hal ini beliau paparkan dalam karyanya *al-Ibanah*. Adalah hal yang sangat menarik bahwa para penulis biografi memandang al-Furani termasuk generasi awal atau malah orang yang pertama kali terlibat dalam kegiatan keilmuan ini.⁴⁴ Dikatakan menarik karena informasi ini menjelaskan kepada kita bahwa pekerjaan *tashih*—artinya penetapan pendapat mazhab yang standar dan otoritatif tentang satu masalah tertentu⁴⁵—tidak mungkin ada bila belum ada atau belum terbangunnya ‘doktrin kelompok yang otoritatif’ yaitu ‘mazhab’ itu sendiri. Mengatakan bahwa terdapat pendapat yang sah berarti mengatakan ada pendapat yang tidak sah dan yang kurang sah. Yang lebih penting lagi, adanya pendapat yang sah ini mengisyaratkan telah terbangunnya sebuah doktrin yang utama, yaitu doktrin standar yang menjadi tolok ukur dalam menetapkan pendapat yang sah dan memilahnya dari yang kurang sah. Tolok ukur ini dikatakan sebagai mazhab itu sendiri, dan ini muncul pada awal abad 4 H/10 M. Namun, proses yang mengantarkan mazhab sampai kepada bentuknya yang final memakan waktu yang sangat panjang, mencapai 2 atau 3 abad lebih.

III

Agar kita dapat memahami dan menilai perkembangan ini, sekarang kita akan berpindah dari bukti-bukti dan informasi yang terdapat dalam kitab-kitab biografi kepada karya-karya *ushul fiqih* (teori hukum) serta kitab-kitab fiqih (hukum substantif). Kita akan mengikuti perkembangan ini melalui dua jalur, yang terekspresi dalam permasalahan kriteria *ijtihad* dan kriteria *taqlid*. Mengikuti atau tunduk kepada ‘mazhab’ sebagai suatu entitas doktrinal memang merupakan sebuah *taqlid*; tetapi, itu adalah *taqlid* dalam

pengertian kata yang murni dan simpel. Dalam bab selanjutnya kita akan memperlihatkan bahwa taqlid lebih dari sekedar mengikuti pendapat orang lain tanpa mempertanyakannya sama sekali.

Tidak dapat diragukan bahwa dua peran yuristik (hukum) yang paling penting dalam sistem hukum Islam adalah ‘mufti’ (pemberi fatwa) dan ‘qadi’ (hakim). Bagaimana fungsi yuristik mereka terkait dengan ijtihad dan taqlid di sepanjang abad merupakan pertanyaan yang jawabannya akan menerangkan dan menggambarkan evolusi mazhab menjadi suatu doktrin yang mengikat dan otoritatif. Kedua masalah ini akan menjadi fokus bahasan dan perhatian kami sampai akhir bab ini.⁴⁶

Imam Syafi’i tidak menyatakan secara tegas bahwa seorang mufti harus memiliki kemampuan ijtihad. Akan tetapi, beliau menguraikan sejumlah disiplin ilmu yang harus dikuasai oleh seorang ahli hukum agar dapat diberi gelar sebagai mufti. Dan kenyataannya, disiplin ilmu tersebut adalah ilmu-ilmu yang juga harus dikuasai oleh seorang mujtahid, yang di dalamnya termasuk pengetahuan al-Quran, hadis nabi, bahasa Arab, masalah-masalah hukum yang sudah disepakati (ijma’) serta seni atau cara-cara menganalisis hukum yang disebut *qiyas*.⁴⁷

Lebih dari dua abad kemudian, persyaratan ini sama sekali belum berubah. Abu Husayn al-Basri (w. 436/1044) secara tegas mempertahankan bahwa untuk dapat menjadi mufti, ia harus seorang mujtahid. Nah, untuk mencapai jenjang ijtihad, pengetahuan yang menyeluruh dan mendalam tentang penalaran hukum adalah suatu persyaratan mutlak. Ternyata, Basri memasukkan semua cabang ilmu baik ilmu-ilmu rasional maupun pengetahuan tentang teks wahyu ke dalam ilmu penalaran hukum karena, kata Basri, keahlian menalar dan menyimpulkan hukum mensyaratkan pengetahuan yang tinggi tentang ayat-ayat alquran dan hadis, selanjutnya tentang ilmu-ilmu untuk mempelajari kedua nash tersebut—seperti naskh dan transmisi hadis—dan juga metode-metode untuk menetapkan dan menguji *‘illat* atau alasan-

alasan hukum.⁴⁸ Hanya ketika semua ilmu-ilmu beserta pengetahuan teks-teks nash tersebut telah dikuasai, baru seseorang dapat diizinkan untuk mengeluarkan fatwa. Pengecualian satu-satunya dalam hal ini adalah bagi ulama fiqh yang mendalami ilmu-ilmu dan ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum waris. Fuqaha ini dibolehkan mengeluarkan fatwa hanya dalam bidang ini saja, karena masalah waris dan wasiat hampir tidak terkait dan tidak memerlukan cabang-cabang ilmu yang tersebut di atas. Selain dari ulama di bidang waris, setiap mufti harus memenuhi persyaratan ijtihad dan konsekwensinya, ketika mereka diminta untuk memberikan fatwa mereka tidak boleh mengikuti atau mengutip pendapat ulama lain melainkan harus merumuskannya berdasarkan pemikiran dan pendapat mereka sendiri.⁴⁹

Pemberian fatwa ini harus dibedakan dari jawaban mufti terhadap pertanyaan seorang awam yang menanyakan pandangan ulama lain, yang dalam hal ini mufti tersebut hanya sekedar menyebutkan pendapat ulama lain tersebut dalam masalah tertentu atau yang dikenal dengan istilah *ifta' bil-hifz*. Dalam kasus seperti ini, seorang mufti harus memenuhi permintaan itu dan harus menyebutkan nama ulama yang pendapatnya dia kemukakan. Di luar keadaan ini, pemberian fatwa, menurut Basri, jelas merupakan pelaksanaan ijtihad karena apabila seorang mufti mengeluarkan fatwa berdasarkan *taqlid* yaitu mengikut kepada wewenang dan pendapat ulama lain, maka ianya dinamakan dengan *muqallid*. Dan konsekwensi logis dari mengizinkan seorang *muqallid* mempraktekkan fatwa, lanjut Basri, adalah terjadinya suatu kehancuran. Karena itu berarti akan mengizinkan seorang awam, yang jelas-jelas hanya bisa mengikut pendapat orang lain atau menjadi *muqallid*, mengeluarkan fatwa juga baik untuk dirinya ataupun orang lain berdasarkan pendapat dan tulisan-tulisan fuqaha masa sebelumnya, dan ini adalah sesuatu yang benar-benar tidak bisa diterima.⁵⁰

Pendapat dan Argumentasi Basri tentang ijtihad ini bisa dikatakan mewakili pikiran dari penulis-penulis hukum Islam abad

ke 5 H/ 11 M. Abu Ishaq al-Shirazi (w. 476/1083) mengurutkan ilmu-ilmu dan teks-teks nash yang harus dikuasai oleh seorang mufti dan lagi-lagi, semuanya persis seperti yang disyaratkan kepada seorang mujtahid.⁵¹ Fuqaha Maliki Abu al-Walid al-Baji (w. 474/1081), setelah memberikan daftar ilmu-ilmu yang sama menegaskan bahwa siapa saja di antara ulama fiqh yang kurang keahliannya walaupun hanya dalam satu bidang dari ilmu-ilmu tersebut tidak dibolehkan untuk memberikan fatwa.⁵² Mawardi, dalam hal ini, menerangkan pemberian fatwa sebagai manifestasi dari pencapaian ijtihad.⁵³ Demikian juga dengan Imam al-Haramayn al-Juwayni, beliau tidak hanya memakaikan term ‘mufti’ dan ‘mujtahid’ secara bergantian tetapi juga menyatakan bahwa secara umum ulama fiqh selalu mensyaratkan seorang mufti harus memiliki pengetahuan yang mendalam tentang teks-teks nash yang mengandung hukum-hukum dan juga tentang metode penalaran yang diperlukan untuk menetapkan hukum terhadap kasus-kasus hukum yang timbul. Lebih dari itu, mufti juga dituntut untuk benar-benar paham tentang ilmu tafsir dan ilmu bahasa, dan walaupun seorang mufti tidak diharuskan untuk menghafal di luar kepala semua hadis-hadis nabi tetapi dia harus mampu menunjukkan mana dalil yang dibutuhkannya untuk memecahkan kasus yang dihadapinya. Terakhir, seorang mufti harus ahli dalam ilmu usul fiqh yang di dalamnya diatur tentang metodologi dan prinsip-prinsip hukum.⁵⁴ Di dalam bukunya yang agak tipis bertajuk ‘*al-Waraqat*’, Juwayni secara ringkas mengajukan pandangannya tentang persyaratan mufti dengan mengatakan bahwa seorang mufti haruslah benar-benar memiliki keahlian untuk melakukan ijtihad.⁵⁵ Dalam karyanya ‘*al-Mankhul*’, ulama Syafi’i Abu Hamid al-Ghazali (w. 505/1111) membahas kualifikasi mujtahid di bagian pertama bab tentang ‘fatwa’, yang merupakan indikasi jelas mengenai kesamaan dari segi bahasa antara *ifta*’ (proses pemberian fatwa) dan *ijtihad* (perumusan hukum). Dalam bab tersebut, al-Ghazali menyatakan bahwa “mufti adalah orang yang memiliki keahlian sempurna tentang aturan-aturan syari’ah yang terkandung

dalam teks-teks nash serta aturan-aturan syari'ah yang ditemukan melalui analisis pemikiran.⁵⁶ Pernyataan ini, ditambah dengan dua pernyataannya yang lain yang bermakna sama,⁵⁷ memperlihatkan bahwa al-Ghazali mengikuti pendahulunya dalam menegaskan bahwa untuk menjadi seorang mufti berarti harus menjadi seorang mujtahid.

Sekitar satu abad lebih setelah al-Ghazali, terjadi sebuah perubahan yang menarik dan menentukan dalam perdebatan para ahli tentang syarat-syarat mufti ini. Walaupun ulama Syafi'i Syaf al-Din al-Amidi (w.632/1234) masih membicarakan masalah ini dengan pendekatan yang sama seperti yang dilakukan pendahulunya, dan walaupun beliau menetapkan di awal kitabnya '*al-Ihkam*' persyaratan-persyaratan yang sama bagi seorang mufti,⁵⁸ tetapi kemudian Amidi meluangkan halaman khusus yang membicarakan masalah "*apakah seorang non-mujtahid diizinkan mengeluarkan fatwa menurut mazhab seorang mujtahid*" dan langsung menambahkan dengan kalimat yang cukup signifikan "seperti yang telah menjadi kebiasaan saat ini".⁵⁹ Setelah mendiskusikan panjang lebar perdebatan di antara para ulama fiqh berkenaan dengan masalah ini, Amidi mengemukakan pendapatnya bahwa seorang mujtahid di dalam suatu mazhab, atau disebut 'mujtahid mazhab', yang paham dengan metodologi yang dipergunakan 'mujtahid mutlak' yang dia ikuti dan juga mampu menetapkan hukum-hukum berdasarkan metodologi mujtahid mutlak tersebut serta mempertahankan pendapatnya dalam ajang perdebatan para ahli, maka ulama ini berhak memberikan fatwa. Untuk mendukung pendapatnya tersebut, Amidi mengklaim telah terjadi sebuah konsensus ulama yang pasti tentang hal ini.⁶⁰

Ada tiga perubahan signifikan yang terlihat dalam pembahasan Amidi. **Pertama**, beliau mengangkat ke permukaan perbedaan pendapat di antara ulama fiqh tentang kualifikasi mufti, suatu perbedaan yang sebelum abad ke 6 H/12 M, walaupun memang ada, pasti sangat sedikit sehingga tidak seorang penulis pun—sepanjang yang kami ketahui—yang peduli untuk

mengemukakannya. Anehnya, sementara nama Abu Husayn al-Basri dan ‘para ulama lainnya’ dikatakan oleh Amidi sebagai pihak yang mendukung tuntutan syarat ijihad bagi seorang mufti, tetapi tidak satupun nama yang dicantumkan Amidi yang menempati posisi tidak setuju pada tuntutan tersebut. Uraian Amidi mengenai perdebatan para ulama ini lagi-lagi menjelaskan kepada kita bahwa sampai pada masa Amidi, pihak yang tidak setuju atau yang menolak tuntutan syarat ijihad bagi seorang mufti masih sangat sedikit dan marjinal. **Kedua**, menurut Amidi, fuqaha yang kualitasnya di bawah level mujtahid mutlak boleh melaksanakan fungsi mufti yaitu memberikan fatwa, padahal ulama-ulama fiqh sebelumnya (dengan pengecualian dari al-Basri) hanya mengatakan bahwa fatwa orang yang ijtihadnya kurang sempurna tidak dapat dikesampingkan. **Ketiga**, dalam karya Amidi dan juga ulama lain pada masanya, kita menemukan, dan ini sangat menarik, bagian atau bab pembahasan baru yang membicarakan kebolehan dan ketidakbolehan berfatwa bagi mufti yang tidak memiliki keahlian setingkat mujtahid.⁶¹

Begitupun, walaupun pembahasan dalam kitab Amidi menyiratkan adanya perubahan sikap berkenaan dengan syarat-syarat seorang mufti, Amidi tetap bersikukuh bahwa kualitas seorang mufti setidaknya harus ‘mujtahid mazhab’. Rekan-rekan fuqaha Amidi yang usianya lebih muda, ternyata, lebih memberikan kelonggaran lagi. Ibn al-Hajib (w. 646/1248), seorang ulama Maliki, menyetujui bahwa ulama fiqh “yang mengerti hukum-hukum dalam mazhabnya dan mampu menganalisis dasar pemikiran hukum tersebut dengan benar, walaupun dia bukan seorang ‘mujtahid mazhab’ tetap diperkenankan memberikan fatwa.”⁶²

Memasuki pertengahan abad 7 H/ 13 M, konsesi atau kelonggaran teoritis yang mengizinkan seorang *muqallid* untuk melaksanakan tugas pemberian fatwa tampaknya sudah banyak dikemukakan. Al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salam (w. 660/1262) bahkan telah mengeluarkan fatwanya sendiri berkenaan dengan masalah

‘siapa yang berhak menjadi seorang mufti’, yang isinya adalah bila kualitas ‘mujtahid mutlak’ tidak tercapai maka seorang ‘mujtahid mazhab’ dapat menjadi seorang mufti. Dan bila kualitas ‘mujtahid mazhab’ juga tidak didapati maka seorang fuqaha tetap dapat bertindak sebagai mufti dalam masalah hukum yang menurutnya—tanpa sedikitpun keraguan—dia memiliki pengetahuan tentang masalah itu. Malah, seandainya terjadi seorang fuqaha dihadapkan pada kasus hukum yang di luar kemampuannya, tetapi pada waktu-waktu sebelumnya fuqaha itu hampir tidak pernah melakukan kekeliruan dan kemungkinan terjadi kesalahan sangat kecil, maka ia masih diperbolehkan untuk bertindak sebagai mufti. Akan tetapi, tegas Ibn ‘Abd al-Salam, dalam keadaan yang tidak darurat fuqaha yang tidak ahli harus dicegah memberikan fatwa.⁶³

Ibn Daqiq al-‘Id (w. 702/1302), bahkan diinformasikan telah berpandangan cukup jauh dengan mengatakan,

*“mensifatkan perbuatan memberikan fatwa dengan pelaksanaan ijtihad akan menciptakan kesulitan besar (haraj ‘azim) dan juga dapat menciptakan keadaan di mana orang (red. yang memiliki hak eksklusif berijtihad) berbuat sesuka hatinya. Dengan alasan ini, kami berpendapat bahwa setiap ulama fiqh yang memiliki sifat adil dan paham akan metodologi mujtahid yang pendapatnya mereka kutip, maka ini sudah cukup... (boleh mengeluarkan fatwa). Dan ternyata, sekarang ini terdapat konsensus ulama tentang keabsahan fatwa seperti ini.”*⁶⁴

Hampir semua ahli-ahli fiqh di bawah generasi para fuqaha yang namanya kita sebut di atas, memberikan pendapat yang sama tentang kebolehan seorang muqallid menjadi mufti dalam kitab-kitab mereka. Harus digarisbawahi bahwa karya-karya yang muncul pada masa belakangan ini ada yang didasarkan secara tidak langsung pada teori-teori dan pemikiran yang dikemukakan sepanjang abad ke 5 H/11 M, dan ada yang didasarkan pada kitab-kitab komentar atau kitab-kitab penjelasan dari teori-teori dan pemikiran ulama abad 5 tersebut. Dengan meneliti keseluruhan

alur pergeseran dan modifikasi-modifikasi yang dilakukan oleh para pengulas dalam karya-karya mereka, baik kitab-kitab *syarh* (penjelasan atau tafsir terhadap kitab-kitab induk) maupun kitab-kitab *hasiyah* (penjelasan atau tafsir dari kitab *syarh*), kami mendapatkan gambaran tidak hanya mengenai munculnya fenomena taqlid dan monopoli mazhab tetapi juga bagaimana ‘*discourse*’ keilmuan hukum Islam pada masa belakangan menghubungkan diri dengan bangunan otoritas tradisi hukum yang telah tercipta.

Juwayni, sebagaimana telah kita lihat, mempersamakan mufti dengan mujtahid. Dan Jalal al-Din al-Mahalli (w. 864/1459), dalam komentar atau *syarh* beliau terhadap kitab Juwayni yang tipis; ‘*al-Waraqat*’, juga mengikuti pendapat Juwayni tersebut. Akan tetapi ‘Abbadī, dalam kitab penjelasannya atau *hasiyah* beliau terhadap kitab *syarh* Mahalli di atas, memberi perhatian pada frasa “*mufti, yaitu mujtahid*” yang tercantum pada teks induk milik Juwayni dan juga pada kitab *syarh* Mahalli. Frasa ini menurut ‘Abbadī mengandung dua pengertian; yang pertama bahwa mufti harus seorang mujtahid, yang kedua bahwa mufti boleh jadi seorang mujtahid bila dia mampu melakukan tugas itu. Dan ‘Abbadī langsung melanjutkan kalimatnya dengan mengatakan bahwa kemungkinan besar yang dimaksudkan Juwayni dengan frasa tersebut adalah pengertian yang kedua.⁶⁵ Di bagian yang lain, ‘Abbadī kembali membahas masalah ini. Beliau mengutip pendapat para ahli fiqih terdahulu berkenaan dengan masalah ini dan yang menarik, tidak satupun dari ahli fikih yang beliau kutip tersebut berasal dari periode sebelum Amidi. Setelah mendiskusikan kelonggaran-kelonggaran yang dibuat oleh Amidi tentang mufti yang berpredikat ‘mujtahid mazhab’, ‘Abbadī lalu mengutip pendapat Taj al-Din al-Subki (w. 771/1369) yang pendapatnya dalam masalah ini—demikian menurut ‘Abbadī—diikuti oleh banyak orang. Menurut ‘Abbadī, Subki menyatakan bahwa yang menjadi pokok permasalahan sebenarnya adalah “apakah ulama yang ahli berfatwa dan dia ini benar-benar paham

pemikiran imam mazhabnya serta dapat memberikan argumentasi tentang kekuatan pendapat imam tersebut dari pendapat imam atau fuqaha lainnya, dapat melakukan tugas *ifta'* (pemberian fatwa).” Pendapat yang paling benar, kata Subki, ulama seperti ini dibolehkan memberikan fatwa dalam kondisi yang sangat dibutuhkan seperti pada saat seorang mujtahid tidak ada atau tidak ditemukan. ‘Abadi juga menerangkan bahwa dalam karyanya yang lain, Subki mengizinkan seorang ulama *muqallid* untuk mengeluarkan fatwa walaupun ulama tersebut tidak mampu mengargumentasikan kekuatan pendapat satu imam atas pendapat imam lainnya. Lebih dari itu, dikatakan bahwa ulama yang memberikan fatwa tersebut tidak diwajibkan untuk menyebutkan nama imam atau ulama yang pendapatnya dia kutip. Lihatlah bagaimana pendapat ini telah bergeser sangat jauh dari pendapat dan pemikiran ulama masa sebelumnya seperti Juwayni, umpamanya. ‘Abadi mengutip pendapat seorang pengulas kitab Subki yang namanya tidak disebut, yang mengatakan bahwa fatwa dari ulama seperti ini telah menjadi praktek umum akhir-akhir ini. Dengan tujuan yang tampaknya ingin mendukung pandangan Subki, ‘Abadi pun mengutip pendapat salah seorang pengulas pemikiran Subki—kemungkinan besar adalah Nawawi—yang pada intinya berpendapat sama dengan Subki.⁶⁶ Dalam kitab *hasiyah* ‘Abadi (penjelasan dari kitab penjelasan), terdapat sedikitnya tiga hal yang penting untuk dicatat. **Pertama**, adalah menarik bahwa dalam diskusinya, ‘Abadi membahas pendapat Subki dan Amidi secara panjang lebar. Dengan melakukan ini, terlihat jelas kalau ‘Abadi berkeinginan untuk memperlunak persyaratan ketat yang ditetapkan berabad-abad sebelumnya oleh Juwayni dan rekan-rekannya. **Kedua**, pengutipan pendapat ulama-ulama angkatan terakhir sejalan dengan upaya pengadaptasian kepada realitas atau kenyataan masa itu dimana yang menjadi mufti pada umumnya berkualitas *muqallid*. Jadi Amidi,—sebagai orang pertama yang dijadikan referensi—mengakui fatwa dari ‘muqallid mazhab’ dan setelah itu, pendapat terakhir yang dikutip ‘Abadi mengakui

‘muqallid mutlak’ untuk mengeluarkan fatwa. **Ketiga**, ‘Abbadi menterjemahkan (bukan tanpa alasan) kalimat Subki; ‘mujtahid fatwa’ dengan arti ‘muqallid’.

Akan dikemukakan secara sepintas bahwa di dalam karyanya Jam‘ al-Jawami‘, Subki mengizinkan seorang muqallid untuk memberikan fatwa selama ulama muqallid tersebut cakap dan ahli dalam metode perumusan pendapat hukum mazhabnya sendiri.⁶⁷ Adalah jelas kalau Subki mengakui keabsahan fatwa dari ulama yang oleh Amidi dikategorikan sebagai ‘mujtahid mazhab’. Mahalli, yang mensyarah kitab Subki, menambahkan bahwa praktek pemberian fatwa dari ‘mujtahid mazhab’ telah berjalan lama dan tidak pernah dikritik ataupun ditentang. Dan ketika menyinggung tipe fatwa yang berasal dari seorang muqallid, Mahalli juga menyatakan bahwa “hal itu telah sering dilaksanakan akhir-akhir ini”.⁶⁸

Dalam komentarnya terhadap kitab *syarh* Mahalli dan kitab Subki, Bannani (w. 1199 H/ 1784) menyimpulkan bahwa seorang mufti yang mengetahui hukum-hukum mazhabnya meskipun tidak mampu menetapkan hukum untuk kasus yang baru biasanya digelari oleh para ulama fiqh sebagai ‘mujtahid fatwa’. Bannani, dapat dipastikan, sangat menyadari kontradiksi makna dalam ungkapan dan istilah teknis tersebut, tetapi dia tidak terpenggil untuk memberikan penjelasan apapun.⁶⁹ Akan tetapi Shirbini, dalam komentarnya terhadap kitab Bannani, menjelaskan bahwa ungkapan tersebut hanyalah suatu konvensi dan bukan terbentuk dari arti kata atau istilah tersebut.⁷⁰

‘Abbadi sama sekali bukan satu-satunya orang yang melakukan perubahan-perubahan serta modifikasi terhadap teori dan pendapat Juwayni. Modifikasi serupa dapat juga dilihat dalam kitab komentar al-Iji terhadap kitab Ibn al-Hajib berjudul ‘*Muntaha*’. Mengikuti Ibn al-Hajib, al-Iji pertama-tama menjelaskan empat macam pandangan ulama berkenaan dengan keabsahan fatwa dari seorang muqallid, dan dalam hal ini al-Iji setuju dengan pandangan pertama yang mengizinkan seorang

muqallid untuk memberikan fatwa dengan syarat bahwa muqallid tersebut menguasai ajaran dan hukum-hukum mazhabnya dan mampu menganalisa dasar pemikiran hukum-hukum tersebut dengan benar. Al-Iji mendukung pendapat yang pertama ini dengan alasan bahwa “sejak dari semula dan di semua periode selalu terjadi ulama fiqh yang bukan mujtahid mengeluarkan fatwa. Tidak seorangpun yang membatalkan dan karenanya praktek itu sudah menjadi konsensus atau kesepakatan ulama.”⁷¹ Pernyataan Iji bahwa telah tercapai sebuah konsensus atau *ijma'* adalah hal yang serius karena dengan mengajukan wewenang atau otoritas kesepakatan ulama ini sama artinya dengan menegaskan bahwa kebolehan muqallid memberikan fatwa adalah hukum yang bersifat pasti dan sah. Akan tetapi, klaim Iji tentang kepastian hukum tersebut sulit diterima karena dia sendiri juga mengakui bahwa ulama fiqh berbeda pendapat dalam masalah ini. Dan kenyataannya, hal inilah yang menjadi dasar ketidak-setujuan Taftazani terhadap Iji. Dalam komentarnya terhadap kitab *syarh* Iji, Taftazani memproklamkan bahwa konsensus ulama belum tercapai karena ada beberapa ulama yang menolak praktek fatwa oleh seorang muqallid.⁷²

Lagipula, Iji tidak mencantumkan pandangan kedua yang didukung oleh sejumlah ulama yaitu bahwa seorang muqallid dapat bertindak sebagai mufti hanya dalam kondisi tidak ditemukan seorang mujtahid dimanapun. Begitu juga, Iji tidak menerima pandangan ketiga yang mengizinkan seorang muqallid, entah bagaimanapun kualitas keahliannya, untuk mengeluarkan fatwa. Dan beliau juga pasti tidak menerima pandangan keempat yang menolak memberikan peran sedikitpun kepada muqallid dalam pemberian fatwa. Untuk lebih menguatkan pendapatnya, selain mengklaim terjadinya konsensus Iji menambahkan argumen (terutama untuk membantah pendapat yang mengatakan bahwa muqallid adalah orang awam) bahwa kalau seorang muqallid menguasai hukum-hukum mazhabnya maka ia tidak bisa dikategorikan sebagai orang awam yang buta tentang ilmu hukum

fiqh, melainkan ia cocok diberi tugas dalam hal-hal yang terkait dengan perumusan fatwa.⁷³

Keempat pendapat di atas yang diinformasikan oleh Amidi, Ibn al-Hajib dan Iji tampaknya telah menjadi topik inti perdebatan ulama fiqh, paling tidak sejak awal abad ke 7 H/13 M. Dalam komentarnya terhadap kitab Baidawi (w. 685/1286) bertajuk '*Minhaj al-Wusul*', Asnawi (w. 772/1370) juga membicarakan keempat pandangan tersebut tetapi kemudian menambahkan isu baru dalam masalah ini. Asnawi menyatakan bahwa kontroversi yang diuraikan oleh Amidi dan Ibn al-Hajib adalah berkaitan dengan 'muqallid' yang hidup pada masa di mana masih terdapat 'mujtahid'. Adapun permasalahan tentang 'mufti muqallid' di zaman tidak ditemukannya lagi seorang mujtahid adalah berbeda sama sekali. Berkenaan dengan keadaan yang kedua ini, muncul pula perdebatan dan tampaknya terdapat dua golongan pendapat. Golongan pertama mempertahankan bahwa tidak dibenarkan seorang mufti-muqallid mengikuti doktrin atau pendapat mujtahid yang telah meninggal karena mujtahid yang telah meninggal tidak lagi memiliki pendapat yang harus dipertahankan atau dipertanggung-jawabkan oleh ulama-ulama yang masih hidup. Alasan untuk ini karena pendapat orang yang sudah meninggal tidak mempengaruhi konsensus atau *ijma'* generasi ulama sesudahnya sementara satu orang saja dari mujtahid yang masih hidup yang berpendapat berbeda dapat menghalangi terbentuknya konsensus atau *ijma'*. Dengan demikian, karena pendapat mujtahid yang sudah meninggal tidak bisa dijadikan dasar pertimbangan maka seorang mufti tidak boleh menyandarkan diri kepada pendapat mujtahid yang sudah meninggal tersebut dalam memberikan fatwa.⁷⁴

Di pihak lain, golongan kedua mengajukan argumen keabsahan fatwa yang diambil dari pendapat mujtahid yang telah meninggal. Salah seorang pendukungnya adalah Baidawi sendiri yang mengemukakan alasan yang membenarkan pendapat ini yaitu "karena mujtahid tidak ada lagi pada masa sekarang, maka

konsensus dibentuk melalui fatwa yang diambil dari pendapat mujtahid yang telah meninggal”.⁷⁵ Akan tetapi menurut Asnawi, alur argumentasi Baidawi lemah sebab konsensus atau ijma‘ hanya bisa dibentuk dari kesepakatan para mujtahid dan karena dikatakan mujtahid sudah tidak ada lagi, maka segala klaim yang menyatakan bahwa suatu pendapat telah menjadi konsensus atau ijma‘, tidak bisa diterima. Menurut Asnawi, yang cocok menjadi dasar diterimanya menyandarkan konsensus pada pendapat mujtahid yang sudah meninggal adalah karena hal itu merupakan suatu kebutuhan mendesak dan kalau tidak dibolehkan akan merusak kehidupan dan kesejahteraan masyarakat. Apapun alasan dan argumentasi mereka, baik Baidawi maupun Asnawi setuju bahwa seorang mufti boleh berkualitas muqallid terlepas apakah muqallid ini mengikuti mujtahid yang sudah meninggal atau masih hidup.⁷⁶

Keempat pendapat yang diperbincangkan para ahli fiqh tersebut tidak dapat dipahami secara benar tanpa mengkaitkannya dengan perkembangan kesejarahan. Pendapat pertama mendominasi pemikiran hukum mulai abad ke 2 H/8 M sampai abad ke 5 H/11 M, suatu masa dimana untuk mendapatkan wewenang memberikan fatwa, para ulama fiqh—dalam teorinya—harus memiliki kualitas mujtahid. Pendapat kedua, yang dikampanyekan antara lain oleh Amidi, menggambarkan kelonggaran yang dibuat oleh mayoritas ahli fiqh dengan mempertimbangkan kenyataan waktu itu dimana mujtahid berkaliber sempurna, yaitu para imam mazhab dan yang setingkat dengan mereka, dianggap sudah tidak ada lagi sehingga tugas-tugas fatwa dibebankan kepada seorang mujtahid yang ijtihadnya terbatas kepada pengaplikasian metodologi yang sudah dibangun atau dirumuskan oleh imam-imam pendiri mazhab. Pendapat ketiga menerima muqallid melaksanakan fungsi mufti selama seorang mujtahid tidak ditemukan. Dan pendapat keempat akhirnya menyetujui muqallid menjadi mufti terlepas dari ada atau tidak adanya mujtahid ditemukan.

Secara kronologis, kondisi pendapat ketiga kemungkinan sekali mendahului kondisi dari pendapat keempat. Tetapi bahwa

keadaan pendapat pertama muncul lebih dahulu dari keadaan pada pendapat kedua dan pendapat lainnya tampaknya tidak dapat diragukan lagi. Munculnya bab-bab yang membahas tentang keabsahan (*jawaz*) fatwa dari seorang muqallid dalam literatur hukum Islam belakangan, dan tidak ditemukannya pembicaraan tentang masalah ini dalam karya-karya yang ditulis sebelum dan selama abad 5 H/11 M, dengan sendirinya menjadi bukti paling kuat bahwa telah terjadi peralihan aktifitas dari ijtihad kepada taqlid. Bukti lain yang dapat ditambahkan adalah bahwa ulama-ulama fiqh abad ke 5 H/11 M semuanya sepakat dalam hal ketetapan bahwa seorang mufti haruslah seorang mujtahid. Terlebih-lebih, mereka ini tidak menginformasikan adanya pendapat lain yang dipegang oleh ulama-ulama fiqh sebelum mereka.

Apabila kronologi munculnya keempat pandangan di atas benar—seperti yang disimpulkan dari bukti-bukti yang ada—maka urutan kemunculan keadaan itu bisa menjadi petunjuk tentang perkembangan persepsi ahli-ahli hukum Islam terhadap profesi mereka, atau malah tentang perubahan-perubahan nyata yang terjadi dalam struktur otoritas hukum Islam. Penting untuk dicatat bahwa mayoritas ahli hukum Islam selalu mengikuti pola yang sama ketika mendiskusikan siapa yang boleh bertindak sebagai mufti. Pola penjelasan tersebut biasanya sebagai berikut. Pertama mereka memulai dengan menguraikan persyaratan-persyaratan melakukan ijtihad termasuk ijtihad terbatas maupun yang mutlak, setelah itu mereka melanjutkan dengan memberikan keringanan-keringanan yaitu dengan mengakui ijtihad para fuqaha yang memiliki pengetahuan minimal sebagaimana yang mereka tetapkan. Bagi ahli-ahli fiqh awal, hanya orang-orang yang memiliki semua persyaratan ijtihad yang telah ditetapkan yang memiliki hak untuk berfatwa. Bagi Amidi dan beberapa sarjana lainnya, fuqaha yang memiliki pengetahuan setingkat mujtahid mazhab pun boleh mengeluarkan fatwa. Selanjutnya, bagi mayoritas ahli-ahli fiqh belakangan, fuqaha yang hanya memiliki

pengetahuan taqlid saja sudah memadai dan memenuhi persyaratan untuk berfatwa walaupun hampir semua mereka ini, menariknya, tetap saja memulai penjelasannya dengan menerangkan ijtihad.

Apapun persyaratan yang dapat dipenuhi pada setiap periode, semua ulama fiqh ini selalu menyetujui kenyataan praktek yang berlaku dalam masyarakatnya. Kita telah melihat bahwa argumen *wuqu'* artinya 'praktek aktual pada masa itu atau sesuatu yang dilaksanakan masyarakat'⁷⁷ menjadi senjata penting dalam menjustifikasi fatwa dari ulama fiqh yang kualitasnya di bawah mujtahid. Bahkan, argumen *wuqu'* tersebut digunakan, walaupun kurang berhasil, dalam upaya membentuk konsensus tentang kebolehan muqallid menjadi mufti. Penggunaan fakta (*wuqu'*) sebagai dasar argumentasi yang sangat menentukan tidak hanya terbatas pada perdebatan mengenai syarat-syarat mufti, karena ahli-ahli hukum Islam selalu menggunakan argumen ini ketika mereka terlibat dalam perdebatan berbagai masalah hukum lainnya. Penggunaan argumen ini secara meluas, karenanya, menginformasikan dua karakter teori hukum Islam (*usul al-fiqh*) yang saling berkaitan; yaitu bahwa teori hukum Islam merefleksikan realitas praktek dan perkembangan hukum di masyarakat, tetapi pada saat yang bersamaan terlihat hukum Islam cenderung sering ketinggalan menyahuti perkembangan dan kebutuhan hukum masyarakat. Penyebab terlambatnya respon hukum Islam ini adalah karena teori hukum Islam atau *usul al-fiqh* merefleksikan fenomena yang telah terbangun dan tren pemikiran yang telah terinstitusi. Selain itu, sebagian dari fungsi teori hukum Islam adalah untuk mengabsahkan dan merasionalisasi hukum yang dikembangkan dan dilaksanakan masyarakat, yang menghantarkan pada dan membiarkan terjadinya pemutarbalikan serta pembelokan-pembelokan tak terelakkan yang dialami oleh hukum itu sendiri.⁷⁸

Abad ke 5H/11M menandai berakhirnya periode aktifitas *takhrij* (penarikan keimpulan hukum) yang telah berkembang

pesat. Periode ini dalam sejarah hukum Islam dinamakan dengan periode ijtihad—ijtihad disini dimaknai secara umum mencakup segala aktifitas penemuan hukum, salah satunya adalah proses penarikan kesimpulan hukum melalui *takhrij*. Dikatakan berakhir bukan berarti bahwa jenis ijtihad yang menyimpulkan hukum secara langsung dari teks-teks nash al-Qur'an berhenti pada akhir periode ini. Saya telah membuktikan hal ini di sejumlah tulisan saya.⁷⁹ Justru karena maraknya aktifitas pengambilan hukum dari nash inilah, yang telah dimulai jauh sebelumnya, yang memunculkan pandangan bahwa seorang pemberi fatwa harus seorang mujtahid. Tetapi, mulai abad ke 4 H/10 M dan terus berlanjut sampai abad ke 5 H/11 M, kami mengamati terjadinya perkembangan alamiah yang menghantarkan pada terbentuknya mazhab menjadi otoritas doktrin hukum. Nah pada saat ini, aktifitas penelitian dan perumusan hukum mulai terbatas dalam lingkup teori dan doktrin hukum yang ditemukan oleh ulama-ulama generasi masa lalu, dan doktrin-doktrin hukum mereka ini kemudian menjadi warisan bagi generasi seterusnya. Teori-teori dan doktrin-doktrin para ulama awal ini kemudian menjadi sebuah 'mazhab' yang dianggap harus diikuti dan dijadikan panduan bagi para mufti (fuqaha pemberi fatwa). Pemaparan Amidi dalam kitab *ushul fiqh* beliau merefleksikan sikap ini. Keberadaan 'mazhab' sebagai sebuah doktrin yang otoritatif dan badan yang memonopoli terus berlanjut dan semakin kokoh di akhir abad ke 5 H/11 M dan 6 H/12 M, suatu fakta yang benar-benar sangat penting. Penguatan otoritas mazhab ini memunculkan pendapat ketiga dan keempat tentang persyaratan mufti yaitu bahwa seorang mufti boleh berasal dari golongan muqallid mutlak. Dalam karya-karya fiqh, pandangan ini dikemukakan dengan tegas dalam bentuk ketetapan hukum—jelas tercantum di semua karya-karya fiqh masa belakangan—yang berbunyi, “setiap fatwa yang dikeluarkan berdasarkan pendapat yang tidak diakui di dalam mazhab maka fatwa tersebut tidak berlaku atau tidak sah.”⁸⁰

IV

Selain dari bukti-bukti yang terdapat dalam literatur-literatur *tabaqat* (biografi) dan karya-karya *usul al-fiqh* (teori hukum), pergeseran struktur otoritas hukum islam ini juga terefleksi di dalam karya-karya fiqih (hukum positif)—merupakan karya hukum yang, dalam aspek tertentu tetapi fundamental, berbeda dengan kedua sumber sebelumnya. Berbeda dengan kitab biografi, kitab-kitab fiqih tidak menjelaskan secara detail dan lengkap keseluruhan aktifitas dan prestasi dari ulama-ulama fiqih itu sendiri. Kitab-kitab fiqih hanya mengemukakan dan menguraikan doktrin-doktrin atau pendapat-pendapat hukum yang telah menjadi kumpulan tradisi dan diajarkan dari generasi ke generasi, baik hukum-hukum yang berasal sejak zaman dahulu kala maupun yang baru ditetapkan. Dan kitab fiqih ini berbeda dengan kitab *usul al-fiqh* yang mengemukakan pembahasan ketentuan-ketentuan dan alasan-alasan hukum secara filosofis, sementara kitab-kitab fiqih memberi perhatian secara lebih konkrit terhadap pelaksanaan praktis hukum-hukum tersebut. Penjelasan tentang hal ini akan diberikan pada bab terakhir. Dengan demikian, ada nilai tersendiri yang bisa diberikan oleh kitab-kitab fiqih dalam menggambarkan kenyataan hukum yang berjalan pada masa tertentu.

Dengan kerangka pemikiran ini, kita akan meneliti bagaimana kitab-kitab fiqih memperlihatkan peralihan otoritas pada praktisi atau pelaksana tugas hukum lainnya yang juga sangat penting yaitu qadi atau hakim. Namun, sebelum membahas masalah ini, perlu diajukan sebuah pertanyaan. Kenapa karya-karya *usul al-fiqh* selalu tidak memasukkan pembahasan tentang status pekerjaan dan tugas-tugas qadi sedangkan pembahasan yang berkaitan dengan mufti selalu ada dan tidak pernah ketinggalan? Jawaban terhadap pertanyaan ini adalah karena perhatian utama *usul al-fiqh* adalah elaborasi metodologi analisis hukum dan interpretasi hukum untuk tujuan perumusan norma-norma hukum. Oleh karenanya, adalah wajar bila kitab-kitab *usul al-fiqh* membahas masalah mufti yang dipandang sebagai praktisi analisis

hukum yang sesungguhnya. Adapun jabatan qadi sebagai qadi, di pihak lain, dianggap tidak melaksanakan fungsi ini. Tugas mufti adalah memecahkan atau tepatnya berupaya mencarikan pemecahan hukum bagi kasus-kasus yang sulit dan baru sedangkan hakim menerapkan hukum yang dirumuskan mufti tersebut di peradilan. Dengan demikian, ujung tombak kreatifitas penafsiran dan formulasi hukum ada pada mufti mengingat hakim hanya melaksanakan hukum seperti halnya seorang birokrat menerapkan aturan-aturan administrasi. Mufti bekerja mencari dalil-dalil hukum baik yang berasal dari teks-teks nash maupun pemikiran seseorang—merupakan hasil dari kajian hermenetik—sedangkan qadi atau hakim menerapkan solusi hukum yang sudah siap pakai atau yang diberikan mufti terhadap kasus-kasus tertentu setelah mereka mendengar dan mempertimbangkan bukti-bukti.⁸¹ Bahwa tugas qadi, sebagai sebuah jabatan hukum⁸² (82), dipandang tidak mencakup wilayah analisis dan penafsiran hukum menjadi alasan kenapa tugas dan wewenang peradilan qadi tidak dibahas dalam karya-karya usul al-fiqh.

Tidak dibahasnya topik ini dalam kitab usul al-fiqh tersebut juga menjelaskan adanya dualitas dalam wacana karya-karya fiqh menyangkut pelaksanaan tugas profesional seorang qadi terutama hal-hal yang berkenaan dengan kompetensi ijtihad. Sejak abad ke 2 H/8 M, telah diakui bahwa seorang qadi mungkin saja seorang ulama fiqh yang benar-benar ahli dan mungkin juga tidak. Penjelasan seperti ini, sebagaimana telah kita lihat, tidak terjadi pada masalah status mufti. Selama periode awal, dalam tingkatan kualifikasi, mufti ditempatkan sebagai otoritas tertinggi, yang dengan kedudukannya tersebut berarti seorang mufti tidak mengambil atau mendapatkan masukan dari otoritas lain, setidaknya secara teoritis. Adapun qadi, di lain pihak, tidak pernah didudukkan seperti ini. Dalam bukunya *al-Umm*, Syafi'i telah menganjurkan qadi untuk mencari atau meminta pertimbangan pendapat dari orang yang ahli yaitu yang “memiliki pengetahuan yang luas tentang Qur'an, Sunnah dan hasil-hasil pemikiran atau

pendapat-pendapat hukum para ulama, yaitu mereka yang mengetahui metode penalaran hukum (*qiyas*) dan menguasai bahasa Arab.”⁸³ Bidang-bidang ilmu ini, telah kita lihat sebelumnya, adalah ilmu-ilmu yang ditetapkan oleh Syafi’i bagi seorang mujtahid. Hal ini berarti seorang qadi sangat ditekankan untuk mencari pertimbangan hukum dari seorang mujtahid, yaitu mufti itu sendiri.

Keseriusan Syafi’i menganjurkan hal ini tidak lantas menggambarkan kenyataan kemampuan atau realitas mandat yang dimiliki oleh para qadi pada masa itu maupun pada masa setelah Syafi’i. Sepanjang periode ketika aktifitas ijtihad benar-benar hidup dan semarak,⁸⁴ tentu saja banyak qadi yang memiliki kemampuan sebagai mujtahid, dan bukti untuk ini cukup banyak ditemukan dalam literatur-literatur biografi dan karya-karya usul al-fiqh yang kita kutip. Dengan demikian, qadi dituntut untuk meminta pendapat hukum hanya ketika dia tidak mampu memutuskan sendiri kasus-kasus yang agak sulit yang diajukan kepadanya. Dualitas kualitas qadi ini; bisa jadi berkualitas mujtahid tetapi di sisi lain kedudukannya di bawah mufti—menjelaskan kepada kita mengenai urutan dan pengaturan materi pembahasan dalam karya-karya fiqh secara umum dan karya-karya tentang tatacara kerja qadi atau hakim (*adab al-qadi*) secara khusus. Dalam penjelasannya (*syarh*) terhadap kitab Khassaf (w. 261/874), ulama Hanafi Jassas (w. 370/981) berargumentasi bahwa qadi harus memiliki pengetahuan yang luas dalam masalah interpretasi hukum agar dia mampu menggali hukum-hukum dari nash-nash wahyu. Tampak kalau kemampuan ini paling diutamakan. Namun Jassas dengan segera menambahkan pernyataan bahwa untuk menghindari keputusan-keputusan yang keliru sebaiknya seorang qadi meminta pertimbangan beberapa ahli dengan mendengarkan pendapat mereka mengenai kasus yang diajukan kepadanya di peradilan. Hanya setelah mendengar pendapat para ahli ini baru dia boleh memutuskan pendapat mana yang lebih kuat dan yang paling cocok untuk ditetapkan pada kasus yang dia tangani.⁸⁵ Di

berbagai tempat di dalam bukunya, Jassas menjelaskan bahwa ahli-ahli hukum yang dimintakan pendapatnya tersebut adalah “orang-orang yang berijtihad.”⁸⁶

Sampai disini dapat dipahami bahwa otoritas pendapat qadi didasarkan atau berasal dari kemampuan mereka sendiri secara individu dalam menganalisis dan setelah itu dari mujtahid yang memberinya pertimbangan hukum. Kita bisa juga memahami kata-kata “meminta pertimbangan” dalam kalimat di atas dengan arti pertimbangan dari ulama fiqh yang bukan mujtahid. Namun, walaupun pengertian ini yang dipakai, pertimbangan ulama yang bukan mujtahid tersebut, pada akhirnya, harus diverifikasi dengan pendapat seorang mujtahid juga yang dianggap sebagai hukum yang terbaik untuk kasus yang diajukan ke peradilan tersebut. Perlu dicatat bahwa dalam kitab Jassas, belum ada disebutkan tentang “pendapat yang menjadi mazhab atau pendapat yang mengikat.”

Pada masa Mawardi (w. 450/1058), mazhab sebagai suatu entitas doktrinal sudah mulai muncul. Mawardi memulai penjelasannya dengan menekankan keharusan qadi untuk mencari pendapat yang baik dengan mengatakan, “...Dalam majelis hakim, tidak seorang pun boleh datang pada persidangan kecuali orang tersebut terkait dalam kasus tersebut. Dan kami sangat menganjurkan bahwa dalam majelis hakim harus terdapat saksi-saksi dan para ahli fiqh. Qadi harus menanyakan pertimbangan ulama fiqh...dan meminta pertimbangan pendapat ini hanya dianjurkan dalam hal-hal yang tidak dapat diputuskan atau terdapat keraguan padanya.”⁸⁷ Perhatikanlah bahwa kehadiran para ulama ahli dalam persidangan ini dipandang sangat urgen dan menentukan jalannya proses perkara. Pentingnya kehadiran ulama ahli ini disamakan dengan kehadiran pihak yang berperkara itu sendiri. Meminta pertimbangan dari para ahli ini menjadi lebih penting dalam masalah-masalah yang diragukan, yaitu dalam kasus-kasus di mana para ahli tidak sependapat tentang hukumnya dikarenakan dalil-dalil nash tentang masalah itu sendiri mengandung lebih dari satu interpretasi. Dengan kata lain, ketika tidak ada kepastian

hukum tentang masalah itu artinya masalah itu tidak mendapatkan konsensus, maka meminta pendapat ulama yang ahli benar-benar sangat disarankan.⁸⁸

Setelah mengutip dan mendukung penjelasan Syafi'i tentang syarat-syarat orang yang dijadikan penasehat dalam persidangan, Mawardi menyimpulkan semua penjelasan tersebut dengan mengatakan, "pendek kata, setiap orang yang dibenarkan memberikan fatwa dapat diminta pertimbangannya oleh qadi...artinya, ulama ahli tersebut harus memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan bagi seorang mufti dan bukan syarat-syarat untuk seorang qadi.⁸⁹ Setelah mengatakan hal ini, Mawardi lalu melanjutkan uraiannya tentang syarat-syarat dimaksud dan yang paling utama dari keseluruhan syarat-syarat tersebut adalah kompetensi melakukan ijtihad. Bila syarat-syarat ini dipenuhi, maka seorang ulama fiqh dapat mengeluarkan fatwa dan dapat memberikan pertimbangan hukum kepada qadi.⁹⁰

Dengan melakukan diskusi mengenai kasus-kasus hukum yang sulit dan secara pribadi memperdebatkannya kepada ulama-ulama fiqh, akan menggiring qadi memasuki aktifitas ijtihad. Bila qadi tersebut menemukan sendiri jawaban terhadap kasus dimaksud maka ia harus memutuskan berdasarkan solusi hukum yang ditemukannya dan bukan menurut pendapat para ahli itu. Ulama penasehat qadi tidak boleh mengajukan keberatan apapun apabila qadi telah menetapkan putusan, karena qadi diberikan hak untuk melakukan ijtihad sebagaimana para ahli tersebut diberikan hak untuk mengeluarkan pendapat dan pertimbangan mereka.⁹¹ Dengan alasan inilah Mawardi menyetujui hak qadi untuk melaksanakan hasil-hasil ijtihadnya walaupun mungkin saja pendapat mereka berbeda dengan hukum yang telah ditetapkan oleh imam mazhab mereka sendiri. Bila ada seorang qadi bermazhab Syafi'i misalnya, lalu berdasarkan ijtihadnya ia menyimpulkan suatu hukum yang ternyata telah diperpegangi atau telah menjadi pendapat otoritatif di kalangan mazhab Hanafi, maka qadi tersebut diizinkan untuk menerapkan kesimpulan hukumnya

itu pada kasus-kasus yang diajukan ke pengadilan tempat ia bekerja.⁹²

Yang dikemukakan Mawardi ini mewakili pendapat dominan dari ulama-ulama fiqh yang pernah ada hingga zaman hidup beliau. Begitupun, karena Mawardi hidup di zaman mulai munculnya mazhab sebagai kumpulan doktrin otoritatif, beliau tidak bisa terlepas dari tekanan kecenderungan yang ditimbulkan perkembangan baru tersebut. Walaupun masih minoritas,⁹³ beberapa ulama fiqh sudah menetapkan bahwa, “sekarang ini, mazhab-mazhab telah berdiri dan imam-imam yang menjadi ikutan dalam mazhab-mazhab ini telah dikenal luas. Dengan demikian, tidak seorang pun yang telah terikat pada suatu mazhab diizinkan menetapkan hukum menurut pendapat mazhab lain.” Dengan lantang Mawardi menjawab bahwa walaupun pendapat ini dipandang sah menurut pemikiran, tetapi tidak menurut prinsip-prinsip hukum sebab hakim harus menetapkan hukum menurut hasil ijtihadnya sendiri dan bukan hasil ijtihad orang lain.⁹⁴ Apa yang signifikan dari bantahan Mawardi tersebut adalah bahwa Mawardi sendiri tidak menolak pandangan yang dibantahnya, artinya beliau mengakui, sekalipun tidak sepenuhnya, kenyataan yang tersirat dari pandangan yang dibantahnya yaitu bahwa pandangan tersebut menyuarakan praktek yang berlangsung di masyarakat.

Pembahasan Mawardi merefleksikan suatu tahap peralihan di mana pandangan-pandangan lama—yang merupakan hasil perkembangan struktur yang fundamental—masih dibela secara sungguh-sungguh sementara pandangan-pandangan baru mulai berkembang dan akhirnya diterima dengan kuat. Dapat dipastikan bahwa pada saat itu Mawardi menganggap pandangan-pandangan tersebut adalah pandangan sementara saja dan menggambarkan suatu realitas yang bersifat kelompok. Mawardi mesti tidak begitu yakin bahwa pengecualian-pengecualian dan pandangan minoritas pada masanya tersebut akhirnya menjadi pandangan yang dominan di masa belakangan.

Tahap selanjutnya dalam peralihan ijtihad ke taqlid digambarkan, sekitar setengah abad kemudian, oleh ulama Hanafi al-Husam al-Sahid Ibn Maza (w. 536/1141) yang menulis penjelasan (*syarh*) terhadap kitab karangan Khassaf berjudul “*Adab al-Qadi*”. Dalam bab pendahuluan, Ibn Maza mengikuti uraian Jassas dalam mensyaratkan qadi harus seorang mujtahid, yang dibarengi dengan dalil-dalil dan argumen-argumen yang cukup detil tentang persyaratan ini.⁹⁵ Di bagian lain dalam kitabnya tersebut, Ibn Maza kembali membicarakan masalah ini dengan lebih detil lagi, mula-mula dengan mengulang kembali apa yang telah beliau jelaskan pada bagian pendahuluan; bahwa ijtihad disyaratkan bagi seorang qadi. Akan tetapi kemudian Ibn Maza menawarkan, dengan cara yang agak samar-samar, perbedaan pendapat yang sangat signifikan mengenai tema-tema yang dibahas Jassas. Seorang qadi, kata Ibn Maza memulai kalimatnya, harus menetapkan hukum sesuai dengan al-Qur’an dan hadis karena “kita telah diwajibkan untuk mengikuti” kedua sumber ini. Bila ia tidak dapat menemukan hukumnya dalam kedua sumber ini, maka qadi harus mencari konsensus sahabat. Bila para sahabat tidak sepakat tentang hukum dari masalah yang ditangani, maka qadi tersebut bebas melakukan ijtihadnya sendiri untuk menentukan pendapat sahabat yang terkuat. Bila tidak ada seorang pun di antara sahabat yang mengemukakan pendapat hukum berkenaan dengan kasus dimaksud, qadi harus mencari pendapat tabi’in (generasi ulama sesudah sahabat) dan menjalani tahap seperti ketika menghadapi pendapat sahabat di atas. Dan kalau petunjuk dari para tabi’in juga tidak ada, maka qadi harus melakukan ijtihad untuk merumuskan dari awal aturan hukum baru untuk kasus yang diserahkan kepada dirinya dalam posisinya sebagai qadi. Namun, bila qadi tersebut tidak mampu berijtihad maka ia harus bertanya kepada mufti yang, menurut ketentuan, adalah seorang mujtahid.⁹⁶ Setelah uraian ini, Ibn Maza tiba-tiba masuk kepada pembahasan yang lain yaitu tentang “*Masalah-masalah yang disepakati dan yang tidak disepakati oleh para imam mazhab kita (ashabuna).*” Yang

dimaksudkan Ibn Maza dengan kata '*ashabuna*' adalah imam-imam pendiri mazhab terutama Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Syaibani. Kalau ketiga imam ini sepakat tentang hukum suatu masalah maka qadi tidak boleh memberikan pendapat yang berbeda dari yang telah disepakati imam-imam tersebut, tidak peduli apakah qadi itu seorang mujtahid ataupun bukan. Dan bila ketiga imam tersebut tidak sepakat maka pendapat yang harus diambil adalah pendapat Abu Hanifah dengan alasan bahwa Abu Hanifah telah melakukan aktifitas hukum sejak masa *tabi'in*.⁹⁷

Perhatikanlah di sini bahwa Ibn Maza masih mengembangkan dualitas karakter qadi sebagaimana halnya Mawardi sebelum dirinya, bahkan dia memperkuatnya dan membuat ketegangan antara kedua karakter itu. Kalau Mawardi menolak, walaupun dengan malu-malu, pendapat minoritas yang menuntut untuk mengikut kepada mazhab, Ibn Maza, di pihak lain, memegang teguh pendapat ketiga imam—meskipun hanya ketika mereka bersepakat—sebagai hukum final yang harus diikuti, tidak peduli apakah qadi tersebut seorang mujtahid atau bukan. Ketika peralihan otoritas kepada mazhab telah sempurna, pengikut Hanafi seperti juga pengikut mazhab lainnya juga mensyaratkan bahwa qadi harus mengikuti doktrin otoritatif mazhab, entah pendapat itu berasal dari imam Abu Hanifah ataupun dari fuqaha mazhab lainnya.⁹⁸

Begitupun, penghapusan hampir keseluruhan aktifitas ijtihad yang digantikan dengan monopoli mazhab secara total masih harus melewati dua tahapan lagi, dan tahap-tahap ini terlihat jelas dalam perubahan alur pembahasan berkenaan dengan mandat dan tugas-tugas yang dipercayakan kepada seorang qadi. Satu dari tahapan ini digambarkan dalam kitab seorang ulama Syafi'i yang juga bertugas sebagai hakim, Ibn Abi al-Damn (w. 642/1244). Dalam kitabnya '*Adab al-Qada*', Ibn Abi al-Damn mengatakan bahwa menurut mazhab '*imam kami*', seorang qadi atau hakim haruslah seorang mujtahid absolut (*mutlak*), yang artinya bahwa dia harus menguasai sepenuhnya pengetahuan tentang *al-Qur'an*, hadis,

konsensus, qiyas, pendapat-pendapat para ulama dan bahasa Arab. Selanjutnya Ibn Abi al-Damn menjelaskan secara detil pengetahuan apa saja yang tercakup atau subjek dari tiap-tiap bidang ilmu ini di atas misalnya : tentang *nasakh* (pembatalan suatu ayat), *lafaz musytarak* (kalimat-kalimat yang bermakna ganda), *riwayah* (penyampaian hadis), *qat'iy dan zanny* (hukum yang pasti dan yang tidak pasti), dan sebagainya. Keahlian yang mendapat perhatian paling utama adalah penguasaan seni dan metode analisis yang disebut *qiyas*. Qadi harus ahli, antara lain, menarik kesimpulan hukum dan memberi argumentasi berdasarkan sumber-sumber yang relevan, serta harus menjadi seorang pemikir yang cerdas dan tajam, ahli memanfaatkan petunjuk dan isyarat-isyarat hukum serta metode pemahaman redaksi bahasa.⁹⁹

“Terlepas dari semua persyaratan ini”, lanjut Ibn Abi al-Damn, “anda harus mengetahui bahwa syarat-syarat ini jarang sekali ditemukan secara lengkap pada ulama fiqh di masa kita. Malah, sebenarnya tidak ada lagi mujtahid absolut pada masa sekarang di seluruh dunia.” Demikianlah kenyataannya terlepas dari begitu banyaknya kaum terpelajar yang telah menyusun buku tentang berbagai cabang ilmu mulai dari ilmu-ilmu hadis dan sistem transmisi hadis sampai kepada tafsir, hukum fiqh dan usul al-fiqh.

“Sarjana-sarjana awal telah memenuhi seluruh negeri dengan karya-karya yang mereka karang dan susun, hal ini (sebuah prestasi) yang membuat ilmu-ilmu ini menjadi jauh lebih mudah dijangkau dan membuat ulama-ulama fiqh masa belakangan lebih mudah mempelajari hukum... Tetapi, tetap saja, tidak satu pun wilayah Islam yang memunculkan mujtahid absolut. Bahkan, sebenarnya tidak ada lagi orang yang disebut mujtahid mazhab, yaitu ulama-ulama yang merumuskan pendapat-pendapat mereka melalui takhrij berdasarkan doktrin imam mazhab mereka masing-masing.”¹⁰⁰

Keadaan yang menyedihkan ini, menurut Ibn Abi al-Damn, merupakan gejala meluasnya penurunan kemampuan orang-orang

untuk menguasai ilmu-ilmu secara lengkap dan mendalam. Dan yang menarik di sini adalah bahwa Ibn Abi al-Damn melihat kondisi penurunan ini sebagai ketentuan dari Tuhan.¹⁰¹ Di berbagai tulisan saya yang lain, penulis telah menunjukkan hubungan yang dikait-kaitkan antara anggapan ketiadaan mujtahid dengan klaim menurunnya kualitas orang-orang, dan keadaan ini diyakini sebagai tanda-tanda kedatangan hari kiamat.¹⁰²

Ibn Abi al-Damn mengurut semua nama mujtahid yang telah memberikan sumbangan berharga bagi mazhab Syafi'i dan ulama yang terakhir dari daftar ini adalah ulama yang hidup pada abad 5 H/11 M. Kemajuan masa lalu, walaupun jelas dipuji dan dikagumi oleh Ibn Abi al-Damn, menurutnya tidak akan dapat ditiru. Sewaktu mengakhiri pembahasannya, penulis kitab ini menyimpulkan bahwa "kemampuan 'ijtihad absolut' dan 'ijtihad terbatas' hanyalah syarat-syarat yang ditetapkan bagi qadi yang hidup pada masa lalu ketika semua wilayah dunia Islam dapat membanggakan diri karena memiliki kelompok-kelompok mujtahid yang mampu menangani sekaligus tugas-tugas pemutusan perkara (kehakiman) dan pemberian fatwa (*ifta'*). Pada masa kita sekarang ini, semua dunia islam tidak memiliki mujtahid, dan harus diputuskan secara pasti" bahwa adalah sah untuk menunjuk orang dengan karakter dan kualitas di bawah ini sebagai qadi :

1. Mengetahui hukum-hukum yang terdapat dalam salah satu mazhab. Artinya, qadi harus sudah mengetahui pendapat-pendapat terkuat dalam mazhabnya sendiri, yaitu pendapat-pendapat dari imam mazhab, pendapat-pendapat yang dihasilkan melalui analisis *takhrij*, dan pendapat-pendapat para *tabi'in*. Qadi tersebut harus memiliki akal yang sempurna, kemampuan berpikir yang jernih, analisis yang benar dan harus menghafal semua hukum-hukum dan pendapat mazhab yang dia ikuti. Keputusannya yang benar harus melebihi kesalahan-kesalahannya dan dia harus mampu secara cepat mengemukakan pendapat imam tentang suatu masalah.

-
2. Memiliki kemampuan untuk menarik makna dan pesan dari kalimat-kalimat nash, mengetahui teknik-teknik analisis yang memungkinkannya dapat mempraktekkan qiyas. Dan akhirnya qadi tersebut harus dilengkapi dengan penguasaan tentang cara-cara mengeluarkan tunjukan hukum nash (al-Qur'an dan Hadis) dan urutan sistematika. "Orang yang memiliki semua kemampuan dan kualitas yang telah disebutkan ini pada masa kami boleh ditunjuk sebagai hakim. Putusan-putusan hukum serta fatwa-fatwa dari siapa saja yang memiliki kualitas ini harus dianggap sah, karena kualitas-kualitas seperti ini pun mulai jarang pada masa sekarang."¹⁰³

Pembahasan Ibn Abi al-Damm menyodorkan kepada kita sejumlah isu penting. Pada persyaratan nomor dua yang dikutip di atas, terlihat bahwa pemahaman Ibn Abi al-Damm tentang apa yang dimaksud dengan ijtihad mengandung penambahan makna ijtihad, kelihatannya makna yang berdimensi mistis. Dominasi mazhab dalam pikiran Ibn Abi al-Damm berarti, walaupun tidak langsung dapat dipahami dalam pembahasannya kali ini, ketidakmungkinan secara total dilakukannya ijtihad mutlak, yang hal ini dipandang sebagai aktifitas hukum yang hanya dapat dilakukan oleh imam pendiri mazhab, dan mereka ini tidak dapat ditiru. Bahkan, ijtihad dalam mazhab atau ijtihad terbatas juga menjadi wewenang generasi masa lalu. Zaman hidup Ibn Abi al-Damm serta aktifitas hukum yang dia dan rekan-rekan semasanya lakukan tidaklah dapat menandingi aktifitas hukum ulama-ulama pada masa lalu. Dengan kata lain, masa Ibn Abi al-Damm telah mengalami penurunan kualitas yang dihubungkan dengan persoalan eskatologis. Begitupun, beliau masih mengharuskan orang yang akan diberikan wewenang peradilan untuk memiliki kemampuan dalam metode analisis hukum yang hal ini menuntut, salah satunya, pengetahuan tertentu tentang teks-teks nash sehingga ia dapat melakukan kajian penafsiran secara baik. Dikarenakan kegiatan-kegiatan hukum seperti ini adalah juga hal-hal yang dilakukan ketika melaksanakan ijtihad, orang mulai bertanya-tanya

mengenai strategi tekstual yang dijalankan Ibn Abi al-Damm. Hal ini karena di satu pihak, beliau secara serius mengargumentasikan bahwa syarat ijtihad tidak dapat lagi dipenuhi oleh seorang qadi sedangkan di pihak lain, beliau menegaskan bahwa qadi—konsekwensinya, menurut beliau, muqallid—harus melakukan kegiatan hukum yang ternyata, dari penjelasannya, sama seperti kegiatan ijtihad.¹⁰⁴

Pemecahan terhadap kontradiksi ini adalah dengan menghubungkan syarat nomor satu dan dua di atas. Ibn Abi al-Damm akhirnya tidak menyinggung-nyinggung bahwa ulama fiqh yang hidup sebelum dan sesudah periode beliau tidak ada melontarkan kalimat ; *‘Ijtihad selalu terbuka dan diterima bila syarat-syaratnya tercapai, namun mengikuti doktrin mazhab adalah kewajiban yang lebih dipentingkan.’* Inilah sebabnya kenapa isi dari persyaratan nomor satu seluruhnya berkaitan dengan pengetahuan mengenai doktrin-doktrin para imam dan kemampuan mengutipnya secara cepat. Dan walaupun pemberian nomor di atas bukan berasal dari bukunya (merupakan inisiatif penulis), tetapi urutan dan alur pembahasan dalam penomoran tersebut seutuhnya mengikuti model pemaparan buku Ibn Abi al-Damm sendiri. Mazhab dan doktrin-doktrin hukum yang mengisi mazhab tersebut adalah bahan pertama yang wajib diketahui qadi. Setelah itu dan merupakan tahap kedua adalah melakukan penafsiran langsung dan menghubungkannya dengan hukum-hukum yang diformulasi. Dengan demikian, pembahasan Ibn Abi al-Damm adalah suatu dukungan dan penguatan terhadap otoritas mazhab yang telah berdiri, dan dengan maksud serta semua tujuan ini akhirnya pembahasannya tersebut mengarah kepada tindakan manipulasi intelektual terhadap hukum dan penalaran hukum.

Tahapan kedua dan merupakan tahapan terakhir dalam peralihan ke taqlid pada umumnya terkait dengan persoalan, dengan redaksi yang lebih dimengerti, penguraian dan penjelasan hubungan antara kualifikasi ijtihad dan taqlid. Ulama Maliki Ibn Farhun (w. 799/1396) memulai diskusinya tentang masalah ini

dengan menyebutkan bahwa mayoritas ulama berpendapat apabila qadi mencapai tingkatan ijihad, maka dia tidak boleh mengikut pada siapapun. Ini benar-benar telah menjadi aturan dasar yang diakui oleh ulama dari keempat mazhab. Dan aturan ini memiliki dasar pikiran bahwa masalah-masalah atau kasus-kasus baru akan terus muncul di tengah-tengah masyarakat muslim dan selama masalah ini tidak terpecahkan maka kewajiban masyarakat muslim dianggap belum dipenuhi dan akan terus berlaku.¹⁰⁵

Setelah membuat pernyataan singkat mengenai ijihad ini, Ibn Farhun langsung memaparkan uraiannya yang cukup panjang tentang topik “**Qadi yang tidak termasuk ke dalam golongan mujtahid**”. Di sini, beliau mengutip perkataan Mazari (w. 536/1141):

“Permasalahan (bahwa qadi harus seorang mujtahid) telah didiskusikan oleh sarjana-sarjana di masa lalu, yang di masa mereka ini pengetahuan begitu melimpah dan tersebar luas, dan sebagian besar dari mereka selalu berkuat dalam aktifitas menyimpulkan norma-norma hukum dan juga dalam memperdebatkan teori dan prinsip-prinsip hukum dari berbagai mazhab. Akan tetapi pada masa kita sekarang ini, di seluruh wilayah dunia Islam, tidak seorang pun ulama yang telah mencapai level kedalaman intelektual yang membuatnya tergolong ke dalam tingkatan mujtahid (yaitu orang yang benar-benar ahli dalam ilmu teori hukum atau usul al-fiqh, dalam bahasa, hadis dan sebagainya...). Seluruh ulama di wilayah negeri Maghrib pada masa kami tidak ada yang memiliki kualitas ilmu setingkat itu... Karena itu, melarang penunjukan seorang muqallid menjadi hakim pada masa kami sekarang ini akan menimbulkan kelumpuhan hukum dan bisa menggiring kepada kekacauan, pemberontakan, dan perselisihan. Dan keadaan seperti ini sama sekali tidak dikehendaki oleh hukum itu sendiri.”¹⁰⁶

Qadi yang muqallid, menurut Ibn Farhun, nantinya diwajibkan untuk meminta pertimbangan pendapat dan mengikuti pendapat fuqaha-fuqaha senior dalam mazhab. Sebagai seorang

muqallid (yang mengikut), qadi harus memakai pendapat-pendapat yang dipandangnya, setelah melalui penelitiannya, paling kuat. Bersandar pada informasi yang diberikan Mazari, Ibn Farhun mengemukakan suatu ketetapan yaitu “telah diakui ulama secara luas bahwa qadi yang muqallid harus mengikut pendapat imam.”¹⁰⁷ Ketika ia meminta pertimbangan pendapat qadi tersebut harus, lagi-lagi setelah menyelidiki dan mencari, meminta pendapat orang yang paling ahli. Menarik bahwa yang dimaksudkan dengan ‘orang yang paling ahli’ dalam masa ini tidak lagi ulama fiqh mujtahid (yang mampu berijtihad). Sejalan dengan perkembangan yang ada yang puncaknya adalah kelonggaran-kelonggaran dengan mengizinkan muqallid berfungsi sebagai mufti, maka orang yang diberi gelar ‘paling ahli’ sekarang adalah muqallid itu sendiri. Pandangan ini dikutip Ibn Farhun dari Mazari.¹⁰⁸ Pandangan yang berlaku pada masa berikutnya ini berbeda secara tajam dengan pandangan masa awal di mana seorang mufti (pemberi fatwa) harus seorang mujtahid. Maka, ketika sebuah permasalahan yang sulit dihadapkan kepada seorang qadi yang adalah muqallid, tugas qadi ini adalah mencari dan meminta pertimbangan pendapat dari seorang mufti-muqallid yang memiliki kewajiban untuk memberikan sebuah pendapat, yang oleh mazhab dihukumkan sebagai pendapat otoritatif. Pendapat otoritatif dari mufti-muqallid ini lalu¹⁰⁹menjadi pendapat yang *masyhur* (artinya diakui mazhab atau diakui semua fuqaha dalam mazhab).

Fungsi atau tugas *qada’* (pemutusan perkara) dan *ifta’* (pemberian fatwa), dengan demikian, sama-sama mengalami proses transformasi serupa dari ijtihad ke taqlid. Puncak dari proses ini terangkum dengan amat baik dalam keterangan Ba‘alawi (terkenal sekitar tahun 1245 H/1830 M) yang dengan persetujuan penuhnya mengutip fatwa Bafaqih di bawah ini:

“Baik hakim maupun mufti sama-sama tidak boleh membelot dari pendapat imam dan (apabila seorang hakim memutuskan) menurut hukum imam mazhab lain, keputusannya harus dicabut. Ibn al-Salah melaporkan

*bahwa telah tercapai kesepakatan (ijma') yang menetapkan bahwa tidak boleh ada satu keputusan yang berbeda dari hukum mazhab. Dan ketetapan ini diikuti atau diperpegangi oleh para fuqaha masa-masa berikutnya. (wa-i'tamadahu al-muta'akhhirun)...Telah diketahui secara luas bahwa mazhab adalah doktrin-doktrin hukum yang ditransmisikan yang mengikat dan tidak boleh dikangkangi oleh ulama muqallid. Karena alasan ini maka seorang qadi dan begitu juga mufti tidak boleh mengacuhkan (tidak mengambil) doktrin-doktrin yang sudah melewati pengujian (murajjah) dari dua syaikh; Nawawi dan Rafi'i."*¹¹⁰

Karena dipandang sebagai orang yang telah melakukan analisis dan pembuktian terhadap seluruh doktrin hukum mazhab Syafi'i, maka kompilasi yang disusun dengan canggih dan baik oleh Nawawi dan Rafi'i menjadi rujukan final bagi qadi dan juga mufti mazhab Syafi'i. Begitu juga yang terjadi di ketiga mazhab lainnya, masing-masing mazhab menghunjuk karya tertentu dari ulama mereka sebagai mewakili kumpulan doktrin mazhab mereka, dan karena itu dipandang mengikat bagi qadi dan mufti mereka.

V

Sebagai kesimpulan, tidak dapat terlalu ditekankan bahwa transisi dari ijtihad ke taqlid, yang telah penulis gambarkan, tidak terkait atau sama sekali tidak dipengaruhi oleh pelaksanaan tugas-tugas dan kemampuan praktisi hukum Islam (qadi dan mufti) di lapangan, apalagi oleh persepsi menurunnya kejayaan Islam atau yang disebut dengan *fasad al-zaman*.¹¹¹ Sungguh suatu hal yang menarik (tetapi sama sekali tidak ironis) ketika Mazari, orang yang begitu vokal menyuarakan bahwa tidak ada ahli fiqih di masanya yang mencapai tingkatan ijtihad, justru dinobatkan sebagai mujtahid. Dan yang lebih mengejutkan lagi adalah bahwa pada saat yang bersamaan Mazari juga dipandang sebagai teladan karena beliau tidak pernah mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan doktrin *masyhur* dalam mazhabnya.¹¹² Dengan demikian, transisi ini menggambarkan proses tumbuh dan berkembangnya otoritas

hukum, suatu perkembangan yang menurut kesimpulan saya tidak dapat dihindari. Proses yang memunculkan dominasi taqlid bukanlah fenomena yang alamiah tetapi lebih merupakan gejala atau efek dari peristiwa yang sangat fundamental dan monumental yaitu tumbuh dan terbangunnya mazhab. Oleh karena itu, taqlid adalah ekspresi eksternal dari dinamika internal yang kemudian mendominasi dan mengkarakterisasi mazhab, baik dalam pengertiannya sebagai entitas doktrinal maupun sebagai lahan penafsiran. Hal ini akan kita bahas secara detail dalam bab berikutnya. Terbentuknya otoritas imam, penurunan dramatis dan pembatasan yang semakin ketat terhadap ijtihad yang independen pada abad 3 H/9M dan 4 H/10M, serta meluasnya aktifitas taqlid yang merupakan ekspresi loyalitas kepada mazhab, semua keadaan ini adalah fenomena-fenomena yang memiliki satu sumber penyebab yaitu : Penyatu-arahan semua pola dan tingkat otoritas, yang kalau hal ini tidak dilakukan hukum tidak akan dapat eksis. Dan 'mazhab' adalah perwujudan paling nyata dari otoritas dimaksud.

* ❁ *

Endnote

¹ Subki, *Thabaqat*, vol. I, hal. 243; Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 8 (yang didasarkan pada ucapan Ibn Kajj [w. 405/1014])

² Nawawi, *Tahzib*, vol I, hal. 285; Subki, *Thabaqat*, vol. I, hal. 245-246.

³ Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 71

⁴ *ibid.*, vol. I, hal. 94-95

⁵ *ibid.*, vol. I, hal. 8; Nawawi, *Tahzib*, vol. I, hal. 285: “*iza tafarrada al-Muzani bi-ra’yi fa huwa sahib mazhab wa iza kharraja li’l-Syafi’I qawlan fa-takhrijuhu awla min takhrij gayrihi wa huwa multahiq bil-mazhab la mahala.*”

⁶ Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 8.

⁷ Suyuti, *al-Radd*, hal. 188

⁸ Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 3-4.

⁹ Abu ‘Abd Allah Muhammad b. Haris al-Khusyani, *Qudat Qurtuba* (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1982), hal. 282, 201-202

¹⁰ Subki, *Thabaqat*, vol. II, hal. 20-26, 126-130, 130-135, 135-140; Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 60, 62; Suyuti, *al-Radd*, hal. 189; Syirazi, *Thabaqat*, hal. 86-87

¹¹ Subki, *Thabaqat*, vol. II, hal. 139. lihat juga rujukan-rujukan yang telah disebutkan sebelumnya.

¹² Lihat bagian Pendahuluan, catatan kaki nomor 3.

¹³ Lihat Ibn Qudamah, *Mugni*, vol. XI, hal. 259, 263, 271, 271, 277, 281, dan di berbagai halaman dalam buku ini. Lihat juga rujukan editor kepada buku *al-Mugni* karya Ibn Qudamah dalam Muhammad b. Ibrahim al Nisaburi ibn al-Munzir, *al-Ijma’*. ed. ‘Abd Allah al-Barudi (Beirut: Dar al-Jinan, 1986), hal. 182dst, 187dst, 191dst, 201dst, serta halaman lainnya.

¹⁴ Subki, *Thabaqat*, vol. I, hal. 244; vol. II, hal. 126, 139; Ibn al-Nadim al-Fihrist (Beirut: Dar al-Ma’rifah lil-Tiba’ah wal-Nasyr, 1398 H/1978), hal. 302.

¹⁵ Lihat Ibn al-Nadim, *Fihrist*, hal. 326-329. Beliau menempatkan pengikut Tabari sebagai satu kelompok di luar kelompok mazhab lainnya. Lihat juga Suyuti, *al-Radd*, hal. 189.

¹⁶ Subki, *Thabaqat*, vol. II, hal. 222.

¹⁷ Lihat juga Suyuti, *al-Radd*, hal. 190.

¹⁸ Lihat catatan no. 13 di atas

¹⁹ Lihat Hallaq, “Was al-Syafi’i the Master Architect?” 595dst; Melchert, *Formation of the Sunni Schools*, hal. 87dst.

²⁰ Shirazi, *Thabaqat*, hal. 109; Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 49.

²¹ Ibn al-Qass, *Adab al-Qadi*, vol. I, hal. 68: “*Fa-allafu kitabi haza fi adab al-qadi ‘ala mazhab al-Syafi’i wal-Kufi*,” Kata ‘*al-Kufi*’ pasti ditujukan kepada Abu Hanifah.

²² Subki, *Thabaqat*, vol. II, hal. 23

²³ Tentu saja hal ini dijelaskan dalam karya biografi ulama Syafi’i (cf. Subki, *Thabaqat*, vol. II, hal. 23), tetapi kredibilitas kesimpulan ini harus dipertanyakan.

²⁴ Hallaq, “Was al-Syafi’i the Master Architect?” 3dst.

²⁵ Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 291

²⁶ *Ibid.*, vol. I, hal. 58-59; Syirazi, *Thabaqat*, hal. 124

²⁷ Kita mengetahui bahwa Juwayni telah menyelesaikan 3 volume pertama bukunya dan ini telah dibaca oleh Abu Bakar al-Baihaqi. Lihat Subki, *Thabaqat*, vol. III, hal. 209-210.

²⁸ *Ibid.*, vol. III, hal. 209: “*Kana al-Syaikh Abu Muhammad qad syara ‘a fi kitabin sammahu al-Muhith, ‘azama fi-hi ‘ala ‘adam al-taqayyud bil-mazhab wa’annahu yaqif ‘ala mawrid al-ahadits la yata’addaha wa yatajannab janib al-ta’assub lil-mazhab.*” Lihat juga Suyuti, *al-Radd*, hal. 190.

²⁹ Terbukti dalam bukunya *Manaqib al-Syafi’i*. Lihat juga Hallaq, “Was al-Syafi’i the Master Architect?”, hal. 599-600

³⁰ Subki, *Thabaqat*, vol. III, hal. 210.

³¹ Tentang Muhammad b. Ahmad Sulaiman al-Aswani (w. 335/946), Subki melaporkan bahwa orang ini telah menulis 2 jilid buku tentang dalil-dalil pendapat Syafi’i, tetapi di seluruh halaman terkena kritikan Subki. Subki menambahkan bahwa kritiknya itu sendiri terbuka untuk dikritik dan dipertimbangkan kembali, dan bahwa ulama-ulama hukum masa berikutnya banyak yang telah mengkoreksinya atau melakukan *tashih* terhadap kitab-kitab ini. Lihat *Thabaqat* Subki, vol. II, hal. 108. Tentang *tashih* lihat bab 5, bagian IV.

³² Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. I, hal. 70.

³³ Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 96; vol. II, hal. 93-94

³⁴ *Ibid.*, vol. II, hal. 94

³⁵ Ibn Rajab, *Dhayl*, vol. I, hal. 16

³⁶ *Ibid.*, vol. I, hal. 138-139

³⁷ Laknawi, *al-Fawa’id al-Bahiyya*, hal. 56: (*Kana yudrab bi-hi al-matsal fi hifz al-mazhab. Wa-kana ahl baladihi yusammunahu bi-Abi Hanifa al-asygar.*)”

-
- ³⁸ Subki, *Thabaqat*, vol. II, hal. 243.
- ³⁹ Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 275
- ⁴⁰ Hajji Khalifa, *Kasyf al-Zunun*, vol. I, hal. 398
- ⁴¹ Tentang kedua orang di atas ini lihat Syirazi, *Thabaqat*, hal. 114-115
- ⁴² Subki, *Thabaqat*, vol. II, hal. 168.
- ⁴³ Lihat bab 2 bagian III (no. 12) di atas
- ⁴⁴ Ibn Qadi Syuhbah, *Thabaqat*, vol. I, hal. 266; Subki, *Thabaqat*, vol. III, hal. 225.
- ⁴⁵ Lihat bab 5 bagian IV buku ini.
- ⁴⁶ Pembahasan berikut tentang *ifta'*, dan hubungannya dengan *ijtihad* sebagian diambil dari artikel saya "*Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Developmental Account*," dalam Muhammad Khalid Mas'ud et al., (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), hal. 33-43.
- ⁴⁷ Syafi'i, *Kitab Ibtal al-Istihsan*, hal. 492-497
- ⁴⁸ Abu Husayn al-Basri, *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, ed. Muhammad Hamidullah et. al., 2 vol. (Damaskus: Institut Francais, 1964-1965), vol. II, hal. 929-931.
- ⁴⁹ *Ibid.*, vol. II, hal. 932
- ⁵⁰ *Ibid.*
- ⁵¹ Syirazi, *Syarh al-Luma'*, vol. II, hal. 1033
- ⁵² Abu al-Walid bin Khalaf al-Baji, *Ihkam al-Fusul fi Ahkam al-Usul* (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1986), hal. 722
- ⁵³ 'Ali Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Adab al-Qadi*, ed. Muhyi Hilal Sarhan, vol. 2 (Bagdad: Matba'at al-Irsyad, 1391h/1971 M), vol. I, hal. 637
- ⁵⁴ Imam al-Haramayn al-Juwaini, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azim Dib, 2 vol (Kairo: Dar al-Ansar, 1400 H/1980), vol. II, hal. 1332-1333
- ⁵⁵ Imam al-Haramayn al-Juwaini, *al-Waraqat fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, dicetak menyatu dengan kitab Ahmad bin Qasim al-'Abbad, *Syarh 'ala Syarh al-Mahalli 'ala al-Waraqat* (Surabaya : Syarikat Maktabat Ahmad bin Sa'ad bin Nabhan, tt.), hal. 14.
- ⁵⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*, ed. Muhammad Hasan Haytu (Damaskus: Dar al-Fikri, 1980), hal. 463, 465. Lihat juga bukunya, *al-Mustasfa min 'Ilm al-usul*, 2 vol. (Kairo: al-Matba'ah al-Amiriyya, 1324 H/1906 M), vol. II, hal. 391)
- ⁵⁷ al-Ghazali, *al-Mankhul*, hal. 478 (II, hal. 2, 9-10)

⁵⁸ Abu al-Hasan ‘Ali Sayf al-Din al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, 3 vol. (Kairo: Matba‘ah ‘Ali Subayh, 1968), vol. III, hal. 245.

⁵⁹ Ibid., vol. III, hal. 254

⁶⁰ Ibid., vol. III, hal. 255

⁶¹ Selain dari Amidi, Lihat misalnya Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrir wal-Tahbir: Syarh ‘ala Tahrir al-Imam al-Kamal Ibn al-Humam*, 3 vol. (Kairo: al-Matba‘ah al-Kubra al-Amiriyya, 1317 H/1899 M), vol. III, hal. 346dst; ‘Adud al-Din al-Iji, *Syarh Mukhtasar al-Muntaha al-Usuli*, ed. Sya‘ban Muhammad Isma‘il, 2 vol. (Kairo: Matba‘ah al-Kulliyat al-Azhariyya, 1973-1974), vol. II, hal. 308 dst; Muhammad bin ‘Ali al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min ‘Ilm al-Usul* (Surabaya: Syarikat Maktabah Ahmad bin Nabhan, tt.), hal. 269.

⁶² Jamal al-Din Abu ‘Amr Ibn al-Hajib, *Muntaha al-Wusul wal-Amal fi ‘Ilmayy al-Usul wal-Jadal*, ed. Muhammad al-Na‘sani (Kairo: Matba‘ah al-Sa‘adah, 1326 H/1908), hal. 165.

⁶³ Wansyarisi, *al-Mi‘yar al-Mughrib*, vol. XI, hal. 110

⁶⁴ Dikutip dalam buku Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrir*, vol. III, hal. 348; al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, hal. 270

⁶⁵ Ahmad bin Qasim al-‘Abbadi, *Syarh ‘ala Syarh al-Mahalli ‘ala al-Waraqat*, dicetak dalam marjin kitab Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, hal. 230: “*Yuhtamal iradat ittihadihima mafhuman wa-iradat ittihadihima ma sadaqa, wa-la’alla al-Tsani aqrab.*”

⁶⁶ ‘Abbadi, Ibid., hal. 244-245.

⁶⁷ ‘Abd al-Rahman bin Jad Allah al-Bannani, *Hasyiyya ‘ala Jam‘ al-Jawami‘*, 2 vol. (Bombay: Molavi Mohammed bin Gulamrasul Surtis, 1970), vol. II, hal. 307

⁶⁸ Ibid., vol. II, hal. 397, 398.

⁶⁹ Ibid., vol. II, hal. 389

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Iji, *Syarh*, vol. II, hal. 308

⁷² Ibid., vol. II, hal. 308 (II. 35-36)

⁷³ Ibid., vol. II, hal. 308-309

⁷⁴ Jamal al-Din ‘Abd al-Rahman al-Asnawi, *Nihayat al-Sul fi Syarh Minhaj al-Wusul*, 3 vol. (Kairo: Muhammad ‘Ali Subayh, tt.), vol. III, hal. 331-332.

⁷⁵ ‘Abd Allah bin ‘Umar al-Baidawi, *Minhaj al-Wusul ila ‘Ilm al-Usul*, 3 vol., dicetak menyatu dengan kitab Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrir*, vol. III, hal. 331 (II. 4-7)

⁷⁶ Asnawi, *Nihayat al-Sul*, vol. III, hal. 327-332.

⁷⁷ Tentang kedudukan epistemologi dan teoritis dari argumen ‘*Wuqu*’, lihat Abu Ishaq Ibrahim al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, ed. Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid, 4 vol. (Kairo: Matba‘ah Muhammad ‘Ali Subayh, 1970), vol. I, hal. 12.

⁷⁸ Mengenai topik rasionalisasi dan justifikasi, lihat Wael B. Hallaq, “Consideration on the Function and Character of Sunni Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society*, no. 104 (1984): hal. 679-689.

⁷⁹ Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?”; Hallaq, “Murder in Cordova.”

⁸⁰ Lihat misalnya Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. VI, hal. 91 (II. 9-11) ; Ibn ‘Abidin, *Syarh al-Manzuma*, hal. 51; Ibn Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 18, 53; Ba‘alawi, *Bughyat al-Mustarsyidin*, hal. 274. Mengenai otoritas pendapat-pendapat di dalam mazhab, lihat bab 5 buku ini.

⁸¹ Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa ‘an al-Ahkam wa Tasarrufta al-Qadi wal-Imam*, ed. ‘Izzat al-‘Attar (Kairo: Matba‘ah al-Anwar, 1967), hal. 29-30.

⁸² Tentang perbedaan di antara berbagai jabatan hukum ini, lihat bab 6 buku ini.

⁸³ Syafi‘I, *Umm*, vol. VI, hal. 287.

⁸⁴ Hal ini menjadi suatu karakterisasi sehingga ijthad dipandang begitu bebas dan menyebar sebab mazhab-mazhab belum terbentuk secara final. Bukan berarti bahwa aktifitas ijthad lenyap total setelah mazhab terbentuk tetapi semakin dibatasi oleh aturan-aturan hermenetik mazhab sehingga kegiatan hukum kehilangan karakter independensinya dan bahkan karakter universalnya.

⁸⁵ Abu Bakr Ahmad bin ‘Ali al-Jassas, *Syarh Kitab Adab al-Qadi*, ed. Farhat Ziadah (Kairo: Qism al-Nasyr bil-Jami‘ah al-Amrikiyya, 1978), hal. 37-39. Lihat juga Ibn al-Munzir, *Iqna’*, hal. 410, beliau memberikan pandangan yang sama.

⁸⁶ Jassas, *Adab al-Qadi*, hal. 42-43, 101-102, 105-106

⁸⁷ ‘Ali Muhammad bin Habib al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir fi al-Furu’*, ed. Mahmud Matarji, dkk., 24 vol. (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), vol. XX, hal. 98-100

⁸⁸ *Ibid.*, vol. XX, hal. 102.

⁸⁹ *Ibid.*, vol. XX, hal. 103

⁹⁰ *Ibid.*, vol. XX, hal. 104

⁹¹ *Ibid.*, vol. XX, hal. 102

⁹² *Ibid.*, vol. XX, hal. 75, 226. Pendapat-pendapat seperti ini masih terdengar setelah satu generasi atau lebih sesudah Mawardi. Abu Bakar al-Turtusyi (w.

520/1126) juga berpendapat seperti ini. “Tidak seorang muslim pun diharuskan mengikut kepada pendapat imam yang menjadi panduan orang tersebut dalam hal kasus-kasus dan putusan-putusan hukum. Karena itu, seorang yang bermazhab Maliki tidak diwajibkan untuk mengikuti pendapat Malik dalam memutuskan pemikiran-pemikiran hukumnya. Peraturan ini juga berlaku bagi semua mazhab. Kenyataannya, hakim memutuskan kasus-kasus hukum berdasarkan pendapat siapa saja yang menurut kesimpulan hakim tersebut benar.” Dikutip dalam Fadel, “*Social Logic of Taqlid*.” Hal. 213

⁹³ Dalam kedua konteks di mana isu tertentu ini muncul, Mawardi menggunakan term ‘*ba’d*’, satu konteks terkait dengan ‘*fuqaha*’ (yuris) dan dalam konteks lainnya dengan ‘*ashabuna*’ (yaitu imam serta rekan-rekan fuqaha di dalam mazhab). Baik terkait dengan *fuqaha* maupun *ashabuna*, kata ‘*ba’d*’ kebanyakan digunakan untuk menunjukkan satu. Kenyataan ini secara signifikan mengurangi nilai atau kekuatan klaim yang diajukan dan sekaligus menjustifikasi anggapan bahwa yang menganut pendapat ini adalah minoritas. Mengenai kedua konteks ini lihat kitab al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, vol. XX, hal. 75, 227.

⁹⁴ Ibid., vol. XX, hal. 75, 227: “*wa-haza wa in kana al-ra’y yaqtadiah fa usul al-syar’ tunafih li-anna ‘ala al-hakim an yahkum bi-ijtihadi nafsih wa laysa ‘alayhi an yahkum bi ijtihadi gairihi.*”

⁹⁵ Ibn Maza, *Syarh Adab al-Qadi*, hal. 4-5

⁹⁶ Ibid., hal. 17-18

⁹⁷ Ibid., hal. 19-20

⁹⁸ Lihat misalnya, Ibn ‘Abidin, *Syarh al-Manzuma*, hal. 51

⁹⁹ Ibn Abi al-Damn, *Adab al-Qada’*, hal. 36-37.

¹⁰⁰ Ibid., hal. 37

¹⁰¹ Ibid., hal. 38

¹⁰² Wael B. Hallaq, “On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad,” *Studia Islamika*, no. 63 (1986): hal. 129-141

¹⁰³ Ibn Abi al-Damn, *Adab al-Qada’*, hal. 41

¹⁰⁴ Akan terlihat bahwa dalam menterjemahkan keterangan ini saya berbeda dengan Sherman Jackson, *Islamic Law and the State*, hal. 157-159

¹⁰⁵ Ibn al-Salah, *Adab al-Mufti*, hal. 95-96

¹⁰⁶ Ibn Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 18-19

¹⁰⁷ Ibid., vol. I, hal. 45. Tentang masalah *masyhur* lihat bab 5 bagian V buku ini.

¹⁰⁸ Ibn Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 29

¹⁰⁹ *Ibid.*, vol. I, hal. 18, 53

¹¹⁰ Ba'alawi, *Bughyat al-Mustarsyidin*, hal. 274

¹¹¹ Seperti yang kita lihat sebelumnya, isu ini diangkat oleh Ibn Abi al-Damn. Lihat juga Hallaq, "The Origins of the Controversy," hal. 136dst. Dalam hal ini harus dijelaskan bahwa penemuan kami ini sekaligus merevisi kesimpulan-kesimpulan atau penemuan-penemuan lainnya tentang hal ini.

¹¹² Ibn Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 51



BAB IV

TAQLID:
OTORITAS, HERMENEUTIK
DAN FUNGSINYA



4. TAQLID : OTORITAS, HERMENEUTIK DAN FUNGSI NYA

¹I

Sebagai term yang mengandung makna penerimaan pada otoritas hukum, taqlid telah melewati sejarah yang cukup kompleks. Selama abad ke 2 H/8M, secara umum taqlid bermakna penerimaan ajaran-ajaran hukum para sahabat dan juga para tabi'in, yang mereka ini telah memasuki umur dewasa di masa sahabat tersebut. Di kemudian hari, konotasi term taqlid mengalami perubahan dan dimaknakan sebagai 'mengikuti otoritas seorang mujtahid baik mujtahid yang pendiri mazhab maupun bukan.' Akan tetapi, pengertian yang umum ini, yang relatif terus dipakai sepanjang abad, menimbulkan paling tidak satu permasalahan yang tidak kecil. Di satu sisi, taqlid ditafsirkan sebagai mengikuti otoritas mujtahid tanpa mempertanyakan apapun baik dalil-dalil nash suatu pendapat ataupun alur analisis yang dipakai mujtahid tersebut pada satu kasus tertentu. Termasuk akibat tafsiran ini, term 'taqlid' menjadi suatu tindakan mengikuti kepada keseluruhan pemikiran hukum pendiri mazhab, walaupun cuma sebagai suatu susunan metodologi yang tersistematis tanpa muqallid harus terikat kepada setiap poin pendapat dari semua individu ulama di dalam mazhab tersebut. Orang yang melakukan taqlid (*muqallid*) di kalangan mazhab Hanafi, misalnya, sama sekali tidak terikat secara keseluruhan dengan pendapat hukum Abu Hanifah—baik itu pendapat-pendapat beliau yang asli maupun pendapat-pendapat yang diasosiasikan kepadanya. Para *muqallid* ini sering sekali mengambil pendapat imam-imam lainnya di dalam mazhab tersebut. Di pihak lain, term 'taqlid' juga digunakan untuk menunjukkan loyalitas kepada suatu doktrin hukum tetapi dengan

dasar pengetahuan lengkap yang dimiliki muqallid tersebut dalam hal cara-cara dan metode bagaimana doktrin atau pemikiran hukum tersebut dirumuskan.

Pada umumnya, karya-karya usul al-fiqh memaknakan term taqlid dengan pengertian yang pertama di atas, dan merujuk taqlid sebagai predikat aktifitas orang awam.² Hal ini dapat dipahami karena kenyataannya wacana usul sebagian besar diisi dengan pemaparan metodologi ijtihad yang didalamnya tidak memberikan kesempatan bagi para jurisdiktor yang dibicarakan dalam wacana tersebut untuk melakukan taqlid.³ Dalam konteks ini, penyebutan taqlid bagi seorang fuqaha atau praktisi hukum Islam adalah merupakan suatu ejekan dan penghinaan. Banyak sekali tulisan, risalah dan topik-topik dalam buku yang berjudul 'Kejelekan Taqlid' (*fi zamm al-taqlid*) yang diarahkan kepada fuqaha-fuqaha yang melakukan taqlid, dan kritik ini terjadi di sepanjang masa dan pada semua mazhab hukum.⁴ Bentuk taqlid yang kedua tampaknya berlangsung dalam kaitannya dengan loyalitas mazhab dan dalam konteks kekuatan mengikat yang dimiliki oleh doktrin-doktrin hukum otoritatif.⁵ Dalam tipologi yang disusun Ibn Rusydi dan Ibn al-Salah, taqlid jenis ini terjadi atau dilakukan oleh ulama fiqh dari semua tingkatan atau kelompok kecuali tingkatan paling bawah, yaitu dari kelompok 2 dan 3 menurut klasifikasi Ibn Rusydi dan dari kelompok 1 sampai 4 menurut klasifikasi Ibn al-Salah.⁶ Dalam klasifikasi Ibn Kamal jelas diterangkan bahwa taqlid jenis ini terdapat dalam tingkatan kelompok 4 sampai 6.⁷ Hanya kelompok pertama dalam klasifikasi Ibn Rusydi, tingkatan 5 dalam klasifikasi Ibn al-Salah dan tingkatan 7 dalam klasifikasi Ibn Kamal, yang dapat digolongkan kepada pelaku taqlid jenis pertama di atas, yaitu taqlid yang di kemudian hari mendapat celaan di lingkungan tertentu.

Sesuai arti katanya dan juga dalam sejarahnya, taqlid selalu dipahami dalam dua pengertian di atas. Yang mana dari dua pengertian ini yang dimaksudkan si pembicara tergantung dari konteks dan kerangka acuan pembicaraan. Tidak dapat dipungkiri

bahwa pasti terdapat ambiguitas dalam hal ini, yang menjadi alasan kenapa ulama-ulama fiqh masa belakangan berusaha menghilangkannya dengan cara memunculkan kata *ittiba'* (secara literal berarti mengikut). Kata ini ditujukan untuk pengertian taqlid yang kedua dimana muqallid menerima otoritas mujtahid tidak secara membabi buta tetapi dengan pemahaman yang secukupnya—atau malah sepenuhnya—tentang dalil-dalil dan analisis yang dipakai oleh mujtahid yang diikutnya tersebut, dan pengikutan terhadap pendapat mujtahid ini bukan merupakan bentuk loyalitas hukum muqallid.⁸

II

Bila spektrum taqlid meliputi kedua skala kompetensi hukum dalam hal doktrin mazhab, maka baik muqallid maupun mujtahid (bahkan mujtahid sekaliber Syafi'i dan Malik) pasti pernah melakukan taqlid. Bab ini berusaha memperlihatkan dinamika taqlid yang, sebagaimana kita lihat nanti, pada masa tertentu justru menyamai kegiatan ijtihad sedangkan pada masa-masa lainnya cuma sekedar kegiatan pembahasan ulang dan pengajuan kembali pendapat imam-imam terdahulu. Begitupun, sebagian besar aktifitas taqlid adalah kegiatan hukum di tengah-tengah kedua titik ekstrim ini. Pada kedua ekspresi taqlid (baik yang menyamai aktifitas ijtihad ataupun sekedar pembahasan ulang pendapat imam) dan yang selainnya, terlihat bahwa taqlid memainkan fungsi pengembangan hukum dan didasarkan pada suatu tujuan dan kebutuhan tertentu. Pada satu kasus atau pendapat hukum, taqlid dapat memberikan lebih dari satu makna sehingga kasus atau pendapat hukum tersebut juga memiliki bentuk yang secara horizontal berlapis dan secara vertikal merupakan suatu gabungan atau susunan. Dalam kitab-kitab teks hukum atau kitab-kitab hukum panduan didapati bahwa ulama fiqh pengarang kitab-kitab tersebut tidak bisa menghindar untuk tidak terjebak pada taqlid dalam berbagai bentuknya, mulai dari sekedar mengemukakan kembali pendapat ulama atau imam-imam yang otoritatif

sebelumnya sampai pada tindakan mengikut cara atau metode ijhtihad ulama tertentu.

Saya akan memberikan contoh. Pada bab pembahasan ganti rugi dalam kontrak sewa menyewa, ulama Maliki Hattab mengemukakan pendapatnya sebagai berikut :

“Dalam kitabnya “Turar” dia (Ibn ‘Ata’)⁹ mengatakan bahwa dalam kitab Ibn Lubaba yang berjudul “Mu’allafa”¹⁰ (dinyatakan bahwa) jika penggembala yang disewa melukai domba-domba gembalaan sekali, dua kali, dan tiga kali, dan pemiliknya tidak meminta gembala tersebut bertanggung jawab membayar kerugian, yang diperlihatkan dengan diamnya pemilik domba dan dengan tetap bersikap baik kepada sipenggembala, maka si pemilik domba tidak berhak membebani si penggembala itu untuk membayar ganti rugi apabila dia melukai domba-domba itu di kemudian hari.”¹¹

Pernyataan di atas merupakan kutipan langsung pendapat seorang ulama, yang ulama ini sendiri mengambil atau menyandarkan pendapatnya pada ulama fiqh lainnya. Hattab mengutip pendapat ulama tersebut ketika membahas ‘macam-macam tipe kontrak sewa menyewa yang membolehkan penuntutan ganti rugi’. Hattab tidak memberikan komentar dan juga penjelasan apapun berkenaan dengan dasar pemikiran pendapat tersebut. Walaupun begitu, tidak ada alasan untuk meragukan bahwa Hattab memahami relevansi dan tujuan pendapat Ibn Lubaba sebab Hattab mengutip pendapat Ibn Lubaba tersebut—beserta belasan pendapat lainnya—dalam rangka mengembangkan kaedah-kaedah dan prinsip-prinsip berkenaan dengan ganti rugi dalam kontrak sewa menyewa.

Kenyataan bahwa sebuah pendapat disebutkan dalam konteks yang benar-benar khusus menunjukkan alasan dan latar belakang kenapa pendapat itu dikemukakan dalam konteks tersebut. Dengan kata lain, orang dapat saja beranggapan bahwa ketika sebuah pendapat dikutip maka berarti alasan-alasan atau dasar pemikiran dari pendapat itu pasti telah dipahami oleh yang

mengutip dan dengan demikian pendapat tersebut bisa dianggap menjadi contoh maupun penerapan dari sebuah kaedah atau prinsip. Akan tetapi, kaedah-kaedah atau prinsip-prinsipnya sendiri jarang sekali, walaupun pernah, dikemukakan. Biasanya kaedah-kaedah ini sudah diterima begitu saja sehingga penjelasannya dianggap tidak diperlukan lagi.¹² Ketiadaan penjelasan akan kaedah ini merupakan ciri yang mencolok dari wacana pembahasan hukum Islam, terutama karya-karya yang ditulis sebelum abad ke 5 H/11 M. Sebagai contoh, perhatikan pertanyaan yang diajukan kepada Ibn Rusydi berikut ini :

“Seorang hakim meminjam dari kas sumbangan mesjid untuk mendirikan podium di sekitar bangunan sebuah mesjid raya padahal hakim tersebut mengetahui bahwa jumlah kas mesjid raya tidak akan memiliki kelebihan untuk dapat mengembalikan hutang pinjaman tersebut. Apakah hakim tersebut boleh dikenakan tanggung jawab membayar hutang tersebut atau tidak ?

Jawaban Ibn Rusydi : Hakim tersebut tidak dikenakan tanggungjawab membayar hutang tersebut.”¹³

Walaupun jawaban Ibn Rusydi tidak secara eksplisit menyebutkan telah mengutip pendapat orang lain, secara implisit beliau mendasarkan pendapatnya pada kaedah mazhab Maliki Andalusia yang otoritatif yang isinya bahwa kelebihan dari kas sumbangan boleh digunakan untuk menutupi kas sumbangan lain ketika kas sumbangan yang lain ini kekurangan atau defisit. Dalam hal ini Ibn Rusydi berfungsi sebagai muqallid, tetapi bukan muqallid yang tidak paham akan maksud dari kasus yang dipertanyakan kepadanya serta hubungan kasus tersebut dengan prinsipnya, yang mana kasus tersebut hanya sebagai contoh dari penerapan suatu prinsip dasar atau kaedah.

Pendapat Hattab dan Ibn Rusydi yang dikemukakan di atas hanyalah dua dari begitu banyak pendapat yang dikemukakan yang merupakan penerapan dari suatu prinsip tanpa menyebutkan prinsipnya itu sendiri. Adalah sulit untuk menjelaskan kenapa hal ini terjadi,¹⁴ akan tetapi tampaknya karya-karya yang agak pendek

cenderung tidak memberikan penjelasan apa-apa terhadap hukum-hukum atau pendapat-pendapat yang dikemukakannya, juga terhadap prinsip-prinsip yang menjadi dasar perumusan hukum itu ataupun yang menjadi panduan umum dan kerangka penerapan dari hukum-hukum atau pendapat-pendapat tersebut.¹⁵ Terkadang ketiadaan penjelasan seperti ini juga terjadi dalam karya-karya yang lebih panjang. Hal ini menunjukkan kepada kita bahwa sejumlah kaedah telah dipandang begitu jelas dan tidak begitu perlu untuk dijelaskan karena telah diterima secara luas. Selain alasan ini, sebagian besar dari kaedah-kaedah tersebut tidak disebutkan secara eksplisit karena memang tidak dapat dipahami secara benar bila hanya dengan penjelasan yang singkat. Malah, untuk menjelaskan makna sebenarnya, implikasi selengkapnya serta jangkauan maupun batasan-batasan penerapannya, kaedah-kaedah itu justru lebih tepat diterangkan melalui contoh-contoh kasus, atau jelasnya melalui berbagai jenis kasus.

Dengan cara ini maka prinsip atau kaedah-kaedah yang tidak memiliki pengecualian berarti telah mendasari atau melatarbelakangi berbagai pendapat, baik ia disebutkan secara tegas maupun tidak. Bahkan, kebanyakan hukum-hukum dan pendapat-pendapat yang dikutip berulang-ulang seringkali bukan dikarenakan pentingnya hukum atau pendapat itu sendiri, melainkan untuk keperluan contoh atau ilustrasi dan penerapan dari suatu kaedah. Memang ada benarnya bahwa kasus-kasus dan hukum-hukum tersebut dirumuskan sebagai solusi bagi masalah-masalah yang mungkin timbul di kemudian hari. Akan tetapi, hal ini hanya tujuan sampingan atau tujuan kedua sedangkan tujuan utamanya adalah sebagai contoh-contoh praktis dari suatu kaedah. Upaya menjelaskan kaedah-kaedah atau prinsip-prinsip ini sering terlihat diupayakan dalam wacana karya-karya hukum positif. Bahkan, dalam karya-karya yang sangat ringkas seperti kitab “Mukhtasar” karangan ulama Hanafi, Tahawi, kecenderungan ini terlihat sangat jelas. Perhatikan contoh berikut ini :

AWAL KUTIPAN “*Berkeanaan dengan rumah sewaan, di mana pemilik rumah menjualnya (kepada yang bukan*

menempati atau yang menyewa) sebelum akhir masa sewa. Abu Hanifah dan Muhammad (bin Hasan al-Syaibani) berkata : si penyewa berhak menghalangi calon pembeli untuk membeli rumah itu dan membatalkan jual beli tersebut. Bila si penyewa membatalkan jual beli (sebelum akhir masa sewa) maka jual beli itupun benar-benar batal. Akan tetapi, jika si penyewa tidak membatalkannya dan lagipula masa sewa telah berakhir, maka jual beli itu tetap sah. Ini adalah pendapat sebelumnya dari Abu Yusuf.

Orang-orang yang mencatat pandangan Abu Yusuf dalam masalah ini¹⁶ mengatakan bahwa (belakangan) Abu Yusuf berpendapat bahwa si penyewa tidak memiliki hak untuk membatalkan jual beli dan bahwa kalau menyewa rumah berarti harus menerima resiko kerugian yang mungkin timbul di dalam menyewa rumah itu. Apabila si pembeli mengetahui adanya potensi kerugian maka pemilik rumah tidak dikenakan tanggung jawab mengganti kerugian dan si pembeli berhak memegang hak milik bangunan tersebut setelah masa sewa berakhir. Tetapi bila si penyewa tidak mengetahui kerugiannya maka dia berhak memilih apakah membatalkan jual beli karena kerugian yang akan dia tanggung atau menerima saja kerugian itu.

Muhammad (al-Syaybani) melaporkan bahwa Abu Hanifah berpendapat si penyewa tidak berhak membatalkan jual beli rumah itu, dan bila dia membiarkan jual beli itu berlangsung maka sisa waktu sewa yang ada dalam perjanjian menjadi batal atau tidak berlaku lagi.

Pendapat Abu Hanifah terdahulu dilaporkan juga oleh beberapa orang lainnya selain Muhammad al-Syaibani. Adapun orang-orang yang mencatat pendapat Abu Yusuf menyampaikan pendapat Abu Yusuf tersebut dengan menyandarkannya pada otoritas Abu Hanifah. Di antara mereka ini adalah Kaysani yang menerima pendapat Abu Yusuf tersebut dari Bapaknya, kemudian Bapaknya dari Abu Yusuf dan akhirnya Abu Yusuf dari Abu Hanifah sendiri. Pendapat Abu Yusuf ini sejalan dengan doktrin dan kaedah-kaedah Abu Hanifah, yang kenyataannya memang tidak ditolak oleh Abu Yusuf.” AKHIR KUTIPAN”¹⁷

Ketika membahas kasus jual beli bangunan tempat tinggal yang disewakan, Tahawi dalam hal ini merasa harus mendiskusikan ketiga pendapat berbeda yang ada dalam mazhab Hanafi, yang masing-masing pendapat ini memiliki dasar yang kuat karena ketiganya berasal dari tiga imam generasi paling awal; Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Syaibani. Paragraf pertama kutipan di atas menunjukkan pendapat yang menurut Tahawi merupakan pandangan paling kuat dalam mazhabnya—paling tidak pendapat ini akan diargumentasikan Tahawi keutamaannya. Dalam paragraf kedua, Tahawi menyebutkan pendapat lainnya yang dipegang oleh Abu Yusuf. Dalam paragraf ketiga, dikemukakan pendapat yang berlawanan dari Syaibani yang oleh Syaibani dikatakan sebagai pendapat Abu Hanifah sementara pendapat ini berbeda dengan pendapat Abu Hanifah yang dikutip pada paragraf pertama. Dalam paragraf keempat, Tahawi melepaskan kedudukan Syaibani sebagai seorang penyambung atau penyampai pendapat Abu Hanifah dan sebaliknya, sebagai upaya untuk mendudukkan kekuatan pendapat pada paragraf pertama, beliau memberikan rangkaian silsilah transmisi yang lain yang lebih terpercaya yaitu melalui otoritas Kaysani, Bapak Kaysani dan Abu Yusuf. Tahawi kemudian menyatakan bahwa pendapat Abu Hanifah terdahulu adalah lebih baik dari pendapat Abu Hanifah yang kemudian dan juga dari pendapat Abu Yusuf yang memiliki pendapat yang sama dengan pendapat Abu Hanifah yang kemudian ini, dengan alasan bahwa pendapat Abu Hanifah terdahulu sejalan dengan kaidah umum yang dirumuskan oleh Abu Hanifah sendiri dan dianggap telah diterima oleh kedua orang (Syaibani dan Abu Yusuf) yang dikatakan sebagai muridnya. Kaidah Abu Hanifah tersebut, kenyataannya, hanya bersifat tersirat dan tidak disebutkan secara jelas. Orang menyimpulkan bahwa Abu Hanifah mendudukkan poin ini sebagai kaidah dan bukan hanya sekedar opini, yaitu bahwa si penyewa harus dilindungi dan karenanya harus diberikan prioritas dan didahulukan haknya dari calon pembeli selama masa penyewaannya. Klaim Tahawi bahwa pendapat Abu Hanifah

sejalan dengan prinsip atau kaidah yang telah dirumuskannya sendiri dan bahwa kaidah ini tidak ditolak oleh Abu Yusuf, otomatis akan melemahkan pendapat Abu Yusuf karena berarti pendapat Abu Yusuf tidak sejalan dengan pandangan terkuat dalam mazhab Hanafi, mazhab yang diikuti oleh Abu Yusuf sendiri.

Dalam kasus ini jelas bahwa metode Tahawi memutuskan hukum yang menguatkan satu pendapat adalah melalui jalan perbandingan dan penandingan. Perbandingan dilakukan dengan mengemukakan seluruh pendapat dalam rangka menunjukkan kelemahan-kelemahan semua pendapat dimaksud selain yang satu, yaitu yang didukungnya. Diantara semua pendapat—masing-masing pendapat ini jelas memiliki sejumlah kelebihan—pendapat yang didukung Tahawi tersebut dimunculkan sebagai yang paling baik dan kuat, bukan dikarenakan pendapat tersebut dipegang oleh seorang ulama fiqh tertentu tetapi lebih dikarenakan—dan ini merupakan alasan paling utama—pendapat itu sesuai dengan kaidah-kaidah mazhab yang otoritatif.

Perbandinan dan penandingan berbagai pendapat dalam upaya menseleksinya melalui penyisihan satu persatu pendapat hingga sampai kepada satu pendapat yang sesuai dengan suatu kaidah bukanlah hal yang jarang dilakukan, tetapi juga sering tidak sebegitu kentara dan jelas seperti yang dipertunjukkan Tahawi dalam kasus di atas. Lihat contoh dari Sarakhsi,

AWAL KUTIPAN”Seorang qadi yang menerima dokumen tertulis dari qadi yang lain harus meminta si pembawa dokumen itu (sebagai saksi) untuk bersumpah bahwa dokumen tersebut adalah benar-benar dari qadi yang mengirim (dengan menyebutkan namanya) dan bahwa segel penutupnya dilakukan oleh qadi tersebut. Hal ini demikian karena qadi yang menerima tidak memiliki pengetahuan (tentang isi surat) dan karenanya dibutuhkan dua saksi sebagai bukti. Qadi yang menerima itu harus membacakan isi dokumen yang dikirim di depan saksi-saksi tersebut dan harus mempersaksikan isinya. Jadi prinsip Abu Hanifah dalam hal ini—semoga Allah meridoinya—adalah supaya dokumen tersebut sah secara hukum dipakai sebagai dasar

keputusan peradilan, maka disyaratkan saksi-saksi tersebut mengetahui isinya. Ini adalah pendapat Abu Yusuf terdahulu, tetapi beliau kemudian merubah pendapatnya dan mengatakan bahwa apabila saksi-saksi tersebut bersaksi bahwa dokumen itu adalah benar-benar berasal dari qadi yang mengirim dan bahwa segel atau cap yang dibubuhkan di atasnya milik qadi tersebut maka qadi yang dituju oleh dokumen itu harus menerimanya walaupun saksi-saksi itu tidak mengetahui isinya. Demikian pula pendapat Ibn Abi Layla—semoga Allah meridoinya. Alasan pendapat ini adalah karena mungkin saja dokumen itu berisikan hal-hal yang menurut kedua qadi itu (yang mengirim maupun yang menerima) tidak boleh diketahui oleh siapapun, dan karena itulah qadi yang mengirim membuat segel penutup. AKHIR KUTIPAN¹⁸

Di sini, dua pendapat terpisah dikarenakan perbedaan dasar pemikiran. Pendapat Abu Yusuf yang baru tampaknya menjadi kuat karena ternyata Ibn Abi Layla juga mengemukakan pendapat yang sama. Akan tetapi, memakai nama Ibn Abi Layla, yang bukan pengikut mazhab Hanafi, sebagai otoritas untuk mendukung kekuatan pendapatnya justru tidak akan menguntungkan Abu Yusuf. Di pihak lain, dengan mempergunakan instrumen gaya bahasa, pendapat Abu Hanifah dibuat menjadi paling unggul, pertama-tama dengan mendudukan pendapat tersebut sebagai doktrin standar dalam mazhab dan kedua, dengan meletakkannya di awal, seolah-olah pendapat tersebut mengungguli yang lain. Setelah ini dilakukan, orang-orang atau para tokoh yang mendukung pendapat tersebut pun dicantumkan namanya dan baru pendapat-pendapat lain yang berbeda dikemukakan.

Akan tetapi, tidak selamanya hanya satu pendapat atau kaidah yang dibuat menjadi lebih utama. Kadang-kadang dua atau lebih pendapat atau prinsip dinyatakan sama-sama valid. Quduri mengatakan, “Menurut Abu Hanifah, harta yang dimiliki secara bersama-sama tidak boleh disewakan, tetapi kedua muridnya (Abu Yusuf dan Syaibani) berpendapat boleh.”¹⁹ Dua aturan atau pendapat ini disebutkan secara singkat oleh Quduri tanpa komentar lebih

lanjut seolah-olah mengizinkan ulama fiqh maupun qadi untuk mengutip salah satunya sebagai dasar dalam memutuskan suatu hukum atau peraturan. Kesamaan validitas kedua pendapat tersebut tampaknya terus dipertahankan dalam mazhab Hanafi. Seorang hakim pada pemerintahan Ottoman periode terakhir, Ibrahim al-Halabi, menyatakan kedua pendapat ini sama kualitasnya dan yang satu tidak lebih baik dari yang lain.²⁰

Begitu juga, ‘Ala al-Din al-Samarqandi melaporkan adanya perbedaan pendapat di antara ulama Hanafi mengenai waktu dibayarkannya kewajiban zakat. Thalji dan Abu Bakar al-Jassas terlihat mempertahankan bahwa zakat boleh dibayar kapan saja selama dalam tenggang waktu yang ditentukan. Akan tetapi Syaibani dan Karkhi berpendapat bahwa zakat harus dibayar pada awal waktu masuknya kewajiban zakat. Setelah mengemukakan kedua pendapat ini, Samarqandi menyimpulkan dengan mengatakan bahwa, “Pada akhirnya, tidak ada kesepakatan dalam masalah apakah zakat harus dibayar segera atau di akhir waktu.”²¹ Nah, sebagaimana halnya dalam kasus penyewaan bangunan milik bersama, yang menjadi permasalahan adalah ketidaksepakatan ulama terhadap kaidah-kaidah, yang hal ini timbul karena perbedaan interpretasi terhadap teks ayat. Masing-masing kasus diputuskan dengan satu dan lain cara tergantung pada kaidah mana yang digunakan. Terdapatnya beberapa kaidah yang berbeda tetapi dengan kekuatan dalil yang sama memungkinkan ulama maupun hakim memilih secara bebas. Setiap orang yang berusaha mematahkan kekuatan satu pendapat untuk mendukung pendapat yang lain, bagaimanapun juga, menuntut dilakukannya pengujian ulang dalil-dalil tekstual dan bukti-bukti lainnya, yang menjadi dasar perumusan dari semua hukum (yang berbeda) tersebut. Dan kegiatan pengujian ini, secara teknis, tidak lagi termasuk ke dalam ruang lingkup taqlid dan karenanya, pembahasannya harus diletakkan pada bab 5.

Menetapkan kaidah-kaidah yang akan digunakan sebagai dasar menyimpulkan hukum sama bentuknya dengan menetapkan

postulat aksiomatik yang mendasari sekelompok kasus. Postulat-postulat ini bukanlah kaidah dalam arti bahwa mereka tidak menghasilkan proposisi umum, dari mana aturan-aturan hukum disimpulkan secara deduktif. Tetapi, postulat-postulat tersebut hanya menggambarkan satu unsur, walaupun yang satu itu sangat penting, dari keseluruhan premis yang menjadi bahan untuk menyimpulkan suatu hukum. Sama halnya bahwa pemilihan satu kaidah di antara beberapa kaedah yang lain akan mempengaruhi hukum untuk kasus yang sama maka begitu juga penerimaan satu aksiomatik akan mempengaruhi cara atau metode bagaimana suatu kasus dipecahkan. Begitu juga bahwa kaidah-kaidah atau prinsip-prinsip dapat ditetapkan tanpa melakukan upaya menguatkan atau mengargumentasikan salah satunya lebih baik dari yang lain maka pilihan aksiomatik juga umumnya dinyatakan tanpa perlu mengargumentasikan kekuatan satu pendapat dibanding pendapat lainnya. Ulama-ulama Syafi'i, misalnya, berbeda pendapat dalam masalah bayaran yang ditetapkan oleh penjaga kamar mandi. Shashi menguraikan inti perdebatan tersebut sebagai berikut:

AWAL KUTIPAN *“Rekan-rekan kami tidak sepakat dalam masalah bayaran yang diminta oleh penjaga kamar mandi. Apakah uang itu ditujukan untuk membayar air, untuk tiket masuk, untuk sewa gayung ataukah untuk menggaji orang yang menjaga ? Sebagian dari mereka berpendapat bahwa uang itu adalah untuk membayar air karena si penjaga adalah sukarelawan dan gayung itu hanyalah dipinjamkan. Yang lain mempertahankan bahwa uang itu adalah untuk membayar semuanya yaitu tiket masuk, sewa gayung, dan gaji penjaga. Karena itu, si pengguna kamar mandi tidak lagi dikenakan ganti rugi untuk kerusakan yang terjadi pada gayung. Akan tetapi bila pakaian (si pengguna kamar mandi yang dijaga penjaga kamar mandi tersebut) rusak, apakah si penjaga itu dikenakan ganti rugi ? Tentang hal ini terdapat dua pendapat.”* AKHIR KUTIPAN²²

Pokok pikiran dari keterangan di atas, yang merupakan penggalan dari sebuah uraian yang sangat panjang mengenai tanggung jawab ganti rugi dalam perjanjian sewa bangunan,

bukanlah untuk merumuskan hukum suatu kasus tertentu melainkan untuk mengemukakan keseluruhan pendapat, yang kesemuanya berusaha memberikan jawaban mengenai tujuan uang yang dibayarkan kepada penjaga kamar mandi. Setiap pendapat, masing-masing meletakkan fungsi uang tersebut untuk hal yang berbeda, sampai pada kesimpulan yang sama mengenai dikenakannya tanggung jawab ganti rugi atas kerusakan bangunan, lain halnya dengan kesimpulan-kesimpulan yang dikemukakan dalam kasus bayaran penjaga kamar mandi di mana terjadi perbedaan karena masing-masing berbeda dalam hal tujuan penggunaan uang yang dibayarkan. Bila orang itu berpendapat bahwa uang tersebut adalah untuk membayar air maka si pengguna kamar mandi bertanggung jawab atas kerusakan gayung karena berarti dia meminjam dan bukan menyewa gayung itu. Karena dipinjamkan maka manfaat (begitu juga kerugian) yang berasal dari gayung itu diambil oleh sipeminjam bukan si empunya gayung. Artinya, si empunya gayung tidak dikenakan ganti rugi kerusakan sebab—mempertegas kalimat di atas— dengan meminjamkannya dia tidak mendapatkan manfaat dari gayung tersebut. Akan tetapi, bila orang itu berpendapat bahwa uang yang dibayarkan kepada penjaga kamar mandi adalah untuk sewa gayung maka sipengguna tidak dikenakan ganti rugi karena si penjaga kamar mandi telah mendapatkan manfaat dari uang sewa tersebut.²³

Nah sekarang, persoalan-persoalan dan pendapat yang sama diajukan pada akhir pembahasan, yang membicarakan tanggung jawab penjaga kamar mandi bila pakaian si pengguna kamar mandi rusak. Lagi-lagi disini, seperti halnya masalah gayung, disebutkan atau tepatnya diurutkan, dua pendapat yang berbeda. Uraian Shashi yang singkat beserta cara-cara beliau mengarahkan alur diskusi yang mengabaikan pendapat terakhir, ditambah dengan gaya ungkapan bahasa, semuanya mengindikasikan telah adanya pengetahuan yang jelas tentang isu-isu sebelumnya sehingga pembahasan yang sekarang tidak panjang atau hanya berbentuk sinopsis saja. Penjelasan Shashi tentang pakaian ini, karenanya,

tidak lebih dari sekedar ringkasan terhadap postulat-postulat aksiomatik, yang jelas-jelas diketahui akan memunculkan berbagai macam solusi dan pendapat dalam hal hukum ganti rugi.

Pada sebagian besar kasus dan pendapat yang sudah saya terangkan, dapat diamati adanya kebiasaan membandingkan dan menandingkan yang dilakukan dengan tujuan yang sangat jelas yaitu untuk menyisihkan satu pendapat melalui pengidentifikasian pendapat yang terpilih dengan kaidah yang didukung dan otoritatif. Biasanya, kaidah-kaidah yang dominan dalam suatu mazhab cenderung mendukung pendapat-pendapat yang telah menjadi panduan atau otoritatif, walaupun misalnya beberapa tokoh memiliki pendapat yang lain lagi. Perhatikan contoh berikut ini, yang juga berasal dari kitab Shashi :

AWAL KUTIPAN(Tentang masalah orang) yang menyerahkan sepotong kain kepada seseorang lalu orang (yang diserahkan kain) itu menjahitnya (menjadi baju) tanpa menyebutkan bayaran untuknya, dalam hal ini terdapat empat pendapat. Pendapat pertama adalah orang tersebut (si empunya kain) diwajibkan membayar upah penjahit itu. Ini adalah pendapat Muzani. Pendapat kedua yaitu kalau si empunya kain mengatakan kepada si penjahit, “Jahitkan bajuku,” maka dia wajib membayar upah penjahit tersebut, akan tetapi bila dia (si penjahit) menjahit saja langsung dan beberapa waktu kemudian mengatakan, “bayar upahku sekian baru aku menyelesaikannya,” maka si empunya kain tidak diwajibkan (membayarinya). Ini adalah pendapat Abu Ishaq.²⁴ Pendapat ketiga adalah bila si penjahit telah dikenal luas menetapkan harga untuk pekerjaannya maka si empunya kain harus membayarnya. Tetapi, bila tidak diketahui bahwa dia adalah penjahit yang komersial (mengambil upah) maka pembayaran tidak wajib. Ini adalah pendapat Abu al-Abbas (Ibn Surayj). Pendapat keempat, yang merupakan pendapat yang terkuat dalam mazhab, bahwa dalam semua keadaan di atas si empunya kain tidak diwajibkan membayar.²⁵

Di awal keterangannya, Shashi menegaskan bahwa tindakan menyerahkan kain dalam kasus ini tidak disertai dengan serah

terima secara formal yaitu misalnya kata-kata menyerahkan dan menerima. Karena tidak adanya penyerahan secara formal inilah yang menyebabkan munculnya masalah dan kemudian menjadi sumber keseluruhan perdebatan dan perbedaan pendapat hukum. Keempat pendapat yang dikemukakan di atas didasarkan pada asumsi terdahulu atau disebut kaidah. Muzani tampaknya memandang bahwa transaksi—kalau bisa disebut sebagai transaksi—telah terjadi dengan penyerahan dan penerimaan secara implisit dan dengan alasan ini maka pendapat beliau adalah bahwa si empunya kain diwajibkan membayar upah pada penjahit. Abu Ishaq, di pihak lain, mensyaratkan bahwa penyerahan harus diucapkan secara jelas sedangkan penerimaan dapat dianggap sah melalui tindakan sipenjahit yaitu dengan memulai menjahit baju. Sementara itu, Ibn Surayj memberikan komentar yang berbeda. Beliau mengakui bahwa transaksi telah berjalan dengan serah terima yang implisit apabila telah diketahui secara luas (dalam masyarakat tersebut) bahwa orang tersebut memang penjahit yang menetapkan tarif atas jasa dan pekerjaannya. Ternyata, doktrin mazhab yang diakui adalah bahwa suatu kontrak atau perjanjian sewa menyewa tidak dianggap sah atau berlaku apabila penyerahan (ijab) dan penerimaan (qabul) tidak dinyatakan secara eksplisit di awal. Karena itulah Shashi, ketika mengemukakan pendapat yang keempat yang ia sebut sebagai pendapat mazhab, secara teliti menambahkan kata-kata “pada semua kasus di atas” (tidak ada serah terima secara eksplisit karenanya si empunya kain tidak diwajibkan membayar).

Apa yang dilakukan Shashi di sini, sebagaimana sering dilakukan yang lainnya, adalah mengutip semua pendapat yang muncul yang memperlihatkan penerapan kaidah yang berbeda. Dengan cara ini beliau menunjukkan, tanpa perlu elaborasi lebih lanjut, bagaimana masing-masing pendapat tersebut dipengaruhi atau ditentukan oleh anggapan awal (*presupposisi*) yang berbeda. Selain itu, dalam kasus ini Shashi telah menyelesaikan suatu tugas lain yaitu menegaskan bahwa pendapat keempat berbeda dari yang

lain dari segi pendapat tersebut didasarkan pada sebuah kaidah yang telah diakui atau dipandang otoritatif dalam mazhab. Shashi tidak menyebutkan bunyi kaidah mazhab itu dan jelas tidak memaparkan dan mendiskusikan bukti-bukti kekuatannya. Malah tanpa ragu-ragu, beliau mengimplikasikan bahwa karena pendapat keempat adalah pendapat mazhab atau doktrin otoritatif maka prinsip atau kaidah yang menjadi dasar pendapat tersebut secara otomatis adalah kaidah otoritatif mazhab. (Kebetulan sekali, tidak satupun dari dua tokoh yang dijadikan sumber oleh Shashi berasal dari angkatan atau generasi periode satu abad atau lebih setelah Syafi'i padahal ulama-ulama yang berkompeten menentukan penilaian otoritatif dan standardisasi semua pendapat di atas adalah mereka yang hidup pada periode belakangan yaitu mulai pertengahan abad ke 4 H/10 M dan seterusnya, masa di mana mazhab Syafi'i telah terbentuk secara sempurna).

Dalam kedua contoh kasus ini—penjaga kamar mandi dan si penjahit—Shashi telah menunjukkan karakter dan model pembahasan yang melingkar (*eliptik*) dengan membiarkan banyak hal dipahami secara implisit atau tersirat. Di sana sini di halaman kitabnya, Shashi memaparkan berbagai pendapat tanpa menyebutkan kaidah masing-masing pendapat tersebut, dan juga mengemukakan berbagai kaidah tanpa memberikan penjelasan dan contoh-contoh penerapannya. Demikian jugalah yang dilakukan oleh sebagian besar ulama fiqh lainnya. Perlu diberitahukan sambil lalu bahwa karakter dan model pembahasan seperti ini lebih sebagai cara untuk menghindari dari menyatakan kemutlakan doktrin, yang dasar pemikiran dan alasan-alasannya tidak mampu atau tidak dapat dikemukakan, dan bukan sekedar tindakan mengutip dan mengulang doktrin-doktrin tersebut. Dalam karya-karya yang lebih panjang, pengarang agaknya memanjang-manjangkan pembahasan tentang dasar pemikiran ini, seperti yang dilakukan, misalnya, oleh Nawawi dalam kitabnya yang sangat tebal, “*Rawda*”,²⁶ yang didalamnya beliau mengulas secara detail semua topik-topik yang telah dikemukakan oleh Shashi.

Sering terlihat bahwa berbagai pendapat dikemukakan dengan sangat detail, begitu juga dengan alasan-alasan yang melatarbelakanginya. Karya seorang ulama Hanafi yang berjudul “*al-Fatawa al-Hindiyya*” berisikan banyak contoh seperti itu, salah satunya dapat dilihat di bawah ini.²⁷

AWAL KUTIPAN “*Bila seseorang menyewa binatang beban yang disepakati akan digunakan untuk mengangkut buah barley (bahan pembuat bir) dalam jumlah yang telah ditetapkan tetapi kemudian dia menggunakan binatang itu untuk mengangkut gandum dengan berat yang sama, maka si penyewa dikenakan biaya ganti rugi seharga binatang itu bila binatang itu mati dan tidak diwajibkan membayar uang sewa. Ini adalah pendapat semua ulama Hanafi, dengan alasan bahwa gandum lebih berat, lebih keras dan padat dibanding buah barley. Tindakan sipenyewa mengangkut gandum tersebut sama artinya dengan meletakkan batu dan besi (ke atas binatang itu).*

Berbeda halnya apabila (dalam kontrak) si penyewa menyewa binatang beban itu untuk mengangkut 10 karung barley kering tetapi kemudian dia mengangkut 11 karung bahan yang sama. Maka dalam hal ini, dia hanya dikenakan kewajiban membayar ganti rugi sejumlah muatan yang dlebihkan²⁸(kalau binatang itu mati dan dianggap binatang itu biasanya mampu membawa barang seberat itu), hal ini karena barang yang diangkut binatang itu adalah sama dengan barang yang ditetapkan (di dalam kontrak sewa).”

Bila di dalam kontrak dikatakan bahwa si penyewa akan mengangkut 10 karung gandum tetapi kemudian dia mengangkut 10 karung barley kering maka berdasarkan istihsan, dia tidak dikenakan ganti rugi (bila binatang itu mati)...Di pihak lain, bila dalam perjanjian barang yang akan diangkut adalah barley, tetapi si penyewa mengangkut gandum dengan ukuran yang sama dengan barley tersebut maka dia dikenakan ganti rugi. Prinsip yang mendasari pendapat ini adalah “bahwa bila barang yang diangkut berbeda dengan barang yang ditetapkan (di dalam kontrak), begitu juga bila kedua barang itu beratnya sama tetapi barang yang satu (yang tidak tersebut dalam kontrak) harus tertumpu pada satu tempat atau bagian tertentu dari

punggung binatang itu sedangkan barang yang satunya (yang tercantum dalam kontrak) tidak demikian maka si penyewa, dalam kedua kondisi ini dikenakan ganti rugi (bila binatang itu mati) karena barang yang diangkut tersebut atau yang tidak tersebut dalam kontrak lebih menyakiti binatang itu dibandingkan dengan barang yang dijanjikan akan diangkut. Tindakannya ini sama artinya dengan menjanjikan akan mengangkut gandum atau barley tetapi kemudian mengangkut besi atau batu, walaupun dengan ukuran yang sama. Akan tetapi, bila sipenyewa kenyataannya mengangkut barang yang dapat diletakkan secara menyebar di punggung kuda dan bukan barang yang tertumpu seperti yang disepakati dalam kontrak,²⁹ maka dia tidak dikenakan ganti rugi karena penyebaran muatan ini lebih meringankan binatang itu...Ini adalah pendapat yang difatwakan (dikemukakan oleh mufti). Keterangan ini didapat dari kitab "al-Zahiriyya".³⁰

Apabila sipenyewa menyewa kuda beban yang akan digunakan untuk mengangkut barley tetapi kemudian mengisi kantong pelana kuda yang sebelah dengan gandum dan yang sebelah lagi dengan barley, lalu binatang itu mati, rekan-rekan kami berpendapat bahwa dia dikenakan ganti rugi sebesar setengah harga binatang itu dan setengah uang sewa. Ini adalah menurut pengarang kitab "al-Yanabi".³¹ Kaedah yang mendasari pendapat ini adalah 'bahwa bila si penyewa mengingkari perjanjian (dalam kontrak) dengan memuat jenis barang yang sama dengan yang tercantum dalam kontrak atau memuat dengan berat yang lebih ringan maka dia tidak dikenakan ganti rugi karena kerelaan si pemilik binatang menerima kemungkinan kerugian tertentu yang ada dalam perjanjian kontrak berarti kerelaannya menerima kemungkinan kerugian yang lebih rendah dari itu. Akan tetapi, apabila sipenyewa mengingkari ketetapan di dalam kontrak dengan melakukan hal yang mungkin mendatangkan kerugian yang lebih besar dari yang ada di dalam kontrak, maka bila binatang itu mati sipenyewa akan dikenakan kewajiban mengganti dan tidak diminta uang sewa lagi bila barang yang diangkutnya berbeda dari yang ada di dalam kontrak. Dan bila barangnya sama maka dia dikenakan ganti rugi sejumlah kelebihan barang yang

*diangkutnya dan juga diwajibkan membayar uang sewa. Hal ini karena binatang tersebut dapat mati disebabkan oleh kedua tindakan si penyewa yaitu tindakan mengangkut barang yang tersebut dalam kontrak perjanjian sewa dan selain itu tindakan mengangkut barang yang tidak ada dalam kontrak. Karenanya, pembayaran ganti rugi adalah dari masing-masing kedua tindakan tersebut. Akan tetapi, bila si penyewa memuat barang di luar kemampuan binatang tersebut, maka dia terkena kewajiban ganti rugi sebab dia tidak diizinkan melakukan hal tersebut. Besi lebih berbahaya dari kapas karena untuk mengangkut besi harus ditumpukan di satu tempat di punggung binatang sedangkan kapas dapat disebarkan penempatannya. Keterangan ini dikutip dari kitab “al-Ikhtiyar Sharh al-Mukhtar”.*³²

Kutipan di atas merupakan paparan yang cukup detail khusus mengenai kewajiban ganti rugi bagi penyewa binatang. Sebagaimana terlihat, perhatian para penulis tidak tertuju kepada penelitian dan analisis teks-teks al-Qur'an dan Hadis melainkan kepada kaidah-kaidah otoritatif yang telah mendominasi mazhab. Dalam kasus di atas, setidaknya dua prinsip dikemukakan secara jelas dan kedua prinsip ini menjadi premis utama yang memunculkan alasan-alasan dan latar belakang dari hukum-hukum yang dikemukakan dalam kasus ini. Poin bahasan yang paling penting di sini yaitu melebihkan muatan angkutan binatang beban sewaan dari yang disepakati di dalam kontrak sewa dan selain itu, mengangkut barang yang jenisnya lebih padat, walaupun dengan berat yang sama, dibanding barang yang ditetapkan di dalam kontrak. Dalam kedua keadaan ini maka si penyewa dikenakan keharusan membayar ganti rugi.

Hal lain yang mencolok dalam paparan di atas adalah tentang tokoh-tokoh yang menjadi sumber dari prinsip-prinsip tersebut serta hukum-hukum yang terbentuk dari prinsip-prinsip itu. Ada empat tokoh dikemukakan. Pertama,—ditempatkan di awal—keseluruhan ulama senior mazhab Hanafi; Kedua adalah pengarang *al-Zahiriyya*, Muhammad b. Ahmad al-Hanafi (w. 710/1310); Ketiga, pengarang *al-Yanabi* yaitu Muhammad b. ‘Abd Allah al-

Syibli (w. 769/1367); dan Keempat, pengarang *al-Ikhtiyar* atau Abd Allah b. Mawdud al-Musili (683/1284). Menarik untuk diperhatikan bahwa ketiga tokoh terakhir adalah ulama-ulama masa belakangan dan mereka ini dikemukakan dengan menyebut buku karangan dan bukan dengan nama mereka. Saya akan memberikan komentar tentang hal ini nanti.³³ Untuk sekarang, yang perlu dikatakan adalah aktifitas taqlid yang muncul di sini tidak hanya sekedar mengutip atau mengikuti apa yang dipandang benar oleh ulama-ulama sebelumnya. Tokoh-tokoh atau sumber-sumber yang dikemukakan ini tidak hanya untuk keperluan dukungan bagi kasus-kasus hukum yang selalu diulang-ulang pengutipannya. Dan walaupun dikaitkan dengan kasus-kasus hukum, maka itu adalah untuk menggambarkan kaidah-kaidah yang menjadi sumber berkembangnya kasus-kasus hukum tersebut. Otoritas atau dukungan yang diajukan melalui taqlid, dengan demikian, pada intinya adalah dalam rangka mengajukan kaidah-kaidah yang berfungsi sebagai alasan dan dasar yang melatarbelakangi perubahan urutan dan susunan kasus-kasus, di mana kasus-kasus ini sendiri adalah bentuk penerapan dari kaedah-kaedah dimaksud. Kaidah-kaidah inilah dan bukan kasus-kasus tertentu itu yang menjadi tulang punggung aktifitas taqlid. Memang benar, mayoritas ulama fiqh sendiri tidak memberi perhatian terhadap cara bagaimana prinsip-prinsip atau kaedah-kaedah ini digali, walaupun kenyataannya banyak dari prinsip-prinsip itu sendiri yang mengalami perkembangan dan modifikasi seiring berjalannya waktu dan karenanya, tidak dapat dideteksi secara tepat sumber teksnya yang langsung maupun proses awal perumusannya. Akan tetapi sejumlah besar ulama fiqh yang melakukan taqlid memahami signifikansi prinsip-prinsip tersebut dan mengetahui bagaimana cara mengaplikasikannya sebagaimana dibuktikan dalam ribuan halaman karya-karya mereka tentang topik ini. Karena kemampuan itulah mereka disebut muqallid dan ini pulalah makna taqlid yang sebenarnya. Lebih dari itu, objek loyalitas dan ketundukan di sini justru bukan kepada otoritas atau tokoh mazhab generasi paling

awal, seperti yang terlihat pada masa Shashi. Kita tidak akan menemukan nama-nama Abu Hanifah, Abu Yusuf, Syaibani, Zufar dan tokoh-tokoh awal lainnya sebagai sandaran pendapat mereka. Sebaliknya, justru tokoh-tokoh fiqh masa belakangan dan khususnya karya-karya fiqh yang ditulis pada masa belakangan yang menjadi fokus perhatian.

Saya telah mengatakan bahwa dalam aktifitas taqlid, perhatian pengarang bukanlah pada metode dan cara-cara bagaimana kaidah-kaidah maupun hukum-hukum dirumuskan dari sumber teks wahyu. Hal ini karena prinsip-prinsip dan aturan-aturan tersebut tidak digali secara langsung dari sumber teks wahyu melainkan hasil elaborasi para ulama fiqh terhadap elaborasi ulama sebelumnya pula, yang mereka ini mungkin menggalinya secara langsung dari sumber-sumber teks wahyu. Inilah maksud Ibn Kamal yang sebenarnya ketika beliau menyatakan bahwa hal pokok yang harus dilakukan ulama fiqh peringkat pertengahan adalah loyal atau tunduk kepada penemu teori atau prinsip ushul fiqh.³⁴ Bahkan, bila prinsip-prinsip itu diyakini bersumber dari teks-teks wahyu maka para muqallid ini tidak lagi ragu-ragu dan segan untuk mengembangkan analisis dan interpretasi mereka terhadap ayat-ayat tersebut. Dalam pembahasannya tentang kewajiban haji, Nawawi memberikan argumentasi sebagai berikut :³⁵

AWAL KUTIPAN”Haji adalah salah satu rukun dan kewajiban dalam agama Islam berdasarkan hadis yang disampaikan oleh Ibn ‘Umar—semoga Tuhan meridoinya dan juga Bapaknya—yang mengatakan, “saya mendengar Rasulullah S.A.W bersabda, “Islam ditegakkan di atas lima hal; syahadat yaitu bersaksi tidak ada Tuhan selain Allah, menegakkan salat, membayar zakat, berhaji ke Baitullah dan berpuasa di bulan Ramadhan.” Berkenaan dengan haji kecil (‘umrah), terdapat dua pendapat dari Imam Syafi’i. Dalam pendapatnya yang baru (*qaul jadid*)³⁶ dia memandang ‘umrah sebagai kewajiban dengan didasarkan pada hadis yang diriwayatkan ‘A’isyah. ‘A’isyah berkata, “Saya bertanya, Wahai Rasul, apakah perempuan wajib ikut berperang ?, Nabi menjawab,

“Ya, perang yang tidak terdapat tindakan membunuh di dalamnya yaitu haji dan ‘umrah.” Sementara dalam pendapatnya yang lama, Syafi’i tidak memandang bahwa ‘umrah adalah wajib dengan alasan hadis nabi yang diriwayatkan dari Jabir di mana Nabi, ketika ditanya apakah ‘umrah wajib, menjawab, “Tidak, akan tetapi bila engkau melaksanakannya, hal itu lebih baik bagimu.” Pendapat yang benar adalah yang pertama atau yang terbaru karena hadis yang mendasari pendapat yang kedua tidak diriwayatkan langsung dari Nabi (disebut hadis marfu’) ³⁷ maksudnya hanya disandarkan pada Ibn Lahi’a. Dan sesuatu yang disampaikan Ibn Lahi’a yang hanya disandarkan pada otoritas dirinya sendiri adalah lemah.

Penjelasan (*Syarh*): Hadis Ibn ‘Umar ini disampaikan oleh Bukhari Muslim. Dalam kitab kedua ahli hadis ini, ³⁸ terdapat berbagai redaksi dan ada yang berbunyi “berhaji dan puasa di bulan Ramadan”, ada juga “Puasa di bulan Ramadan dan berhaji.” Keduanya adalah kuat atau sahih karena kata penghubung ‘dan’ tidak mengimplikasikan urutan atau tingkatan sesuatu. Ibn ‘Umar mendengarnya dua kali dan dia melaporkan kedua redaksi berbeda yang didengarnya. Kalau pengarang kitab ini (yaitu Shirazi) menggunakan hadis ini sebagai dalil kewajiban haji dan tidak memakai firman Tuhan; “...Dan kewajiban manusia terhadap Allah untuk mengunjungi Baitullah...,” ³⁹ hal ini dikarenakan beliau ingin menerangkan bahwa haji adalah sebuah rukun Islam dan keterangan bahwa haji adalah rukun Islam terdapat di dalam hadis dan bukan dalam ayat al-Qur’an tersebut.

Hadis dari ‘A’isha ini diriwayatkan oleh Ibn Maja, Baihaqi dan lainnya melalui rangkaian sanad (transmisi) yang terpercaya. Ibn Maja meriwayatkan hadis tersebut sesuai dengan syarat-syarat yang ditetapkan oleh Bukhari dan Muslim. ⁴⁰ Untuk mendukung bahwa ‘umrah adalah wajib, Baihaqi melaporkan sebuah hadis yang beliau riwayat sendiri dari seorang sahabat bernama Abu Razin al-‘Aqili—semoga Allah meridoinya—,” Abu Razin mengatakan kepada nabi: “Wahai Rasul, ayahku tidak dapat menunaikan haji dan juga ‘umrah dan dia juga tidak dapat naik

hewan tunggangan.” Nabi bersabda, “Maka kerjakanlah haji dan ‘umrah atas nama dia.” Kemudian Bayhaqi berkata: “Muslim b. al-Hajjaj mengatakan, “Saya mendengar Ahmad ibn Hanbal mengatakan, “mengenai masalah kewajiban menunaikan ‘umrah, saya tidak mendapat hadis yang lebih baik dan terpercaya selain hadis dari Abu Razin ini.” Ini adalah kata-kata Bayhaqi. Hadis dari Abu Razin ini adalah sahih dan diinformasikan oleh Abu Dawud, Tirmizi, Nasa’i dan Ibn Maja serta yang lainnya melalui rangkaian transmisi atau periwayatan yang terpercaya. Tirmizi mengatakan, “Hadis ini termasuk dalam kategori hadis *hasan-sahih*.”⁴¹

Adapun hadis yang diriwayatkan Jabir, hadis ini diinformasikan oleh Tirmizi sebagai salah satu dari kelompok hadis yang disandarkan kepada Hajjaj atau Ibn ‘Arta’a, dari Muhammad ibn al-Munkadir, dari Jabir bahwa Nabi ditanya apakah ‘umrah wajib atau tidak. Nabi bersabda, “Umrah tidak wajib tetapi bila kamu melaksanakannya, itu lebih baik bagimu.” Tirmizi mengatakan, “Hadis ini termasuk ke dalam kategori *hasan-sahih*.” Tirmizi melaporkan bahwa Syafi’i berkata : “Umrah adalah kewajiban dan saya tidak mengetahui seorangpun yang menghukumkan selain itu. Tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa ‘umrah adalah perbuatan sunat.” Tirmizi juga mengatakan: Hadis riwayat Jabir dilaporkan bersumber dari Nabi tetapi berita ini lemah dan tidak memiliki alasan atau bukti. Lagipula, kami telah diberitahu bahwa Ibn ‘Abbas berpendapat ‘umrah adalah wajib.” Ini akhir dari keterangan Tirmizi.

Klaim Tirmizi bahwa hadis ini termasuk kategori hasan-sahih tidak dapat diterima. Orang tidak boleh keliru disebabkan pernyataan Tirmizi ini karena para ahli hadis sepakat bahwa hadis Jabir ini lemah. Kelemahannya terletak pada kenyataan bahwa hadis tersebut tergantung kepada Hajjaj Ibn ‘Arta’a sebagai periwayatan tunggal. Tirmizi melaporkan hadis ini dengan menyandarkannya pada Hajjaj padahal Hajjaj, menurut kesepakatan ahli hadis, adalah seorang yang lemah ingatan dan

kurang jujur. Misalnya, dalam hadisnya Hajjaj memakai kalimat, "... 'An (dari) Muhammad Ibn al-Munkadir." Tidak ada perbedaan (di antara para ahli hadis) bahwa bila orang (yang dikenal) sebagai pemalsu memakai kata 'an maka riwayat orang tersebut tidak boleh dipercaya.⁴²

Nah, pernyataan pengarang (yaitu Shirazi); "...karena hadis yang kedua (hadis riwayat Jabir) dilaporkan oleh Ibn Lahi'a langsung dari Nabi sedangkan apa-apa yang diriwayatkan berdasarkan otoritas diri Ibn Lahi'a sendiri adalah lemah...", telah dikritik dengan alasan bahwa Shirazi telah melakukan kesalahan, sebab yang melaporkan atau mengatakan hadis tersebut langsung dari Nabi bukan Ibn Lahi'a tetapi al-Hajjaj Ibn 'Arta'a, sebagaimana yang telah kami tunjukkan. Selain itu, Shirazi juga dikritik berkenaan dengan pernyataannya: "...apa yang diberitakan oleh Ibn Lahi'a yang berdasarkan otoritas dirinya sendiri adalah lemah...", karena riwayat Ibn Lahi'a adalah lemah baik dia meriwayatkan sendiri ataupun bersama-sama dengan yang lain." AKHIR KUTIPAN.⁴³

Inti masalah dari perdebatan panjang ini hanyalah apakah pelaksanaan haji dan 'umrah diwajibkan atau tidak. Dalam hal ini didapati tiga pendapat; dari Syafi'i, Shirazi dan Nawawi sendiri. Bentuk taqlid yang masih bersifat elementer saat itu dapat dipastikan akan final kalau saja Nawawi hanya mengutip dan mengemukakan pendapat yang diterimanya saja yaitu pendapat Syafi'i bahwa baik haji maupun 'umrah adalah wajib. Pendapat-pendapat ini dapat dikemukakan secara *to the point*, misalnya dengan mengatakan, "Menurut Syafi'i haji dan 'umrah adalah perbuatan wajib." Akan tetapi, Nawawi membuka diskusi dengan mengemukakan berbagai pendapat berbeda yang diekspresikan dengan pengajuan dalil hadis yang berlawanan, dan untuk lebih memperdalam permasalahan pendapat Syafi'i yang lama pun diangkat.

Jadi, maksud dari mengemukakan semua pendapat yang berbeda ini adalah untuk menunjukkan bahwa dari semua

kesimpulan hukum yang muncul, pendapat Syafi'i yang baru adalah yang paling kuat dan meyakinkan.⁴⁴ Ini adalah tujuan Shirazi ketika beliau akan membahas topik ini dan ini juga yang menjadi tujuan Nawawi yang melihat bahwa argumentasi Shirazi (untuk menguatkan pendapat Syafi'i) dalam beberapa hal masih memiliki kekurangan. Nawawi menata ulang otoritas yang memperkuat hadis Ibn 'Umar dengan memastikan bahwa hadis tersebut terdapat dalam kedua kitab kumpulan hadis sahih milik Bukhari dan Muslim. Sementara itu, hadis dari 'Aisyah didukung oleh otoritas koleksi hadis karya Ibn Maja dan yang lainnya, namun kemudian diberitahukan bahwa Ibn Maja telah menseleksi hadis ini berdasarkan syarat-syarat seleksi yang ditetapkan oleh Bukhari dan Muslim.⁴⁵ Untuk mendukung hadis yang mewajibkan 'umrah, Nawawi, secara menakjubkan, memberikan rangkaian transmisi yang terdiri dari semua tokoh otoritas hadis termasuk di dalamnya Ibn Hanbal, Baihaqi, Abu Dawud, Nasa'i, Ibn Maja dan Tirmizi. Akan tetapi otoritas nama yang terakhir diperdebatkan dalam hal hadis Jabir karena oleh Tirmizi hadis ini dipandang sahih. Syafi'i, di satu pihak, dan di pihak lain sekelompok perawi yang namanya tidak disebutkan, diajukan untuk menolak pandangan Tirmizi (akan kesahihan hadis Jabir). Lebih jauh, Nawawi juga mengkritik Shirazi dengan mengatakan Shirazi telah melakukan kesalahan dalam pengamatannya terhadap Ibn Lahi'a sebagai seorang perawi hadis.

Taqlid yang dilakukan Nawawi dalam kasus ini adalah jenis taqlid yang terbaik. Dia loyal kepada Syafi'i dan juga tokoh sesudah Syafi'i, Shirazi. Melalui pengujian hadis secara teliti dan mendalam, dia dapat lebih mempertegas kewajiban ibadah haji dan 'umrah. Seiring dengan loyalitasnya tersebut, dia tetap dapat membongkar dan menguji kembali kevaliditasan dalil-dalil tekstual yang berasal dari hadis, yang hasilnya lebih memperkuat kedudukan hadis yang mendukung hukum wajib 'umrah tersebut. Taqlid yang dicontohkan disini tidak hanya menunjukkan penerapan kaidah-kaidah secara baik dan sukses, seperti yang kita lihat dalam kasus-kasus sebelumnya, tetapi juga merupakan

pelaksanaan kembali ijtihad. Nawawi, seperti halnya Shirazi sebelum beliau, melacak dalil-dalil dan uraian penafsiran yang digunakan oleh Syafi'i. Kedua orang ini sama-sama mengemukakannya kembali dan keduanya juga sama-sama lebih mempertajamnya. Aktifitas yang, tidak bisa dipungkiri, sangat kreatif ini, bagaimanapun juga, tidak dapat dikategorikan sebagai ijtihad, tetapi lebih tepat dikatakan sebagai manifestasi kualitas taqlid yang tertinggi, yaitu pekerjaan kalkulasi, pertimbangan, analisis dan akhirnya ratifikasi terhadap pendapat-pendapat para mujtahid sebelumnya. Aktifitas ini tidak dapat dikatakan ijtihad dalam pengertiannya yang khusus karena memang bukan aktifitas interpretasi dan analisis yang mandiri sepenuhnya. Namun, kegiatan hukum ini adalah merupakan ekspresi yang sebenarnya dari istilah *ittiba'* yaitu suatu bentuk taqlid yang kreatif dan cerdas melalui mana hasil-hasil ijtihad sebelumnya dimapankan kembali, dipertahankan, dan dalam banyak hal dipertajam dan ditingkatkan.

III

Dengan mengatakan bahwa terdapat tipe taqlid yang cerdas dan kreatif sama sekali tidak bermaksud bahwa aktifitas taqlid yang lain lebih rendah nilainya. Pengujian hermenetik yang dilakukan Nawawi telah membawanya bersentuhan dengan teks-teks wahyu melalui perantara otoritas Syafi'i dan Shirazi. Kita tidak menemukan sebuah kaidah tertentu dalam kasus di atas (kasus kewajiban haji dan 'umrah). Kasus hukum kewajiban haji dan 'umrah di atas dapat dikatakan sedikit pun tidak sampai kepada level abstraksi suatu teori atau kaedah. Persoalan yang dibicarakan adalah apakah haji wajib atau tidak. Sementara dalam contoh yang sebelumnya, kita menemukan adanya kaedah-kaedah yang telah dirumuskan yang kemudian menjadi roda yang menggerakkan analisis taqlid. Ahli-ahli fiqh generasi pasca pembentukan mazhab, yang dalam tipologi Ibn Salah dan Ibn Kamal ditempatkan dalam kelompok *tabi'in* (penerus imam), tidak tertarik untuk mempertahankan keakuratan kaedah-kaedah yang dikemukakan

ulama sebelumnya agar kaidah-kaidah itu terlihat benar-benar digali dari teks-teks wahyu. Umumnya mereka mengambil saja kaedah-kaedah tersebut sebagai sesuatu yang sudah benar. Salah satu alasan kenapa mereka bersikap demikian adalah karena sebagian kaedah-kaedah tersebut berasal atau digali dari prinsip-prinsip dan asumsi-asumsi yang dihasilkan dari pemikiran para imam yang awal, yang jelas-jelas tidak langsung terkait dengan teks-teks wahyu. Contoh kaidah yang merupakan kesimpulan pemikiran Imam ini terlihat dalam kasus hukum ‘melembihkan muatan binatang sewaan dari kesepakatan kontrak’.

Akan tetapi, alasan minimnya perhatian para ulama fiqh ini untuk mencari dukungan teks-teks wahyu terhadap kaedah-kaedah hukum harus dikaitkan juga dengan gejala loyalitas kepada mazhab. Loyalitas ini tidak mungkin terjadi merata dan seragam kalau saja para juris atau ulama fiqh ini menganggap penting untuk menganalisa kaidah-kaidah mazhab setiap kali mereka menyimpulkan hukum. Loyalitas, dalam hal ini, tepatnya diartikan sebagai penerimaan terhadap kaedah-kaedah mazhab—tidak berarti mereka tidak mempertanyakannya—dan yang lebih penting, menerapkannya langsung terhadap kasus demi kasus. Apa saja masalah maupun kasus hukum yang muncul dan dikemukakan semua itu tidak lebih sekedar umpama atau media tempat diterapkannya satu atau sejumlah kaidah.

Bagaimanapun juga, loyalitas diperlihatkan pula dalam bentuk pembelaan pada kaidah-kaidah dan hermeneutik mazhab.⁴⁶ Dan disini pulalah muncul corak taqlid yang penting lainnya. Secara umum, taqlid untuk membela atau mempertahankan prinsip dan hermenetik mazhab ini dilakukan dalam dua bentuk; yang pertama pembelaan terhadap satu otoritas individu melawan individu lain di dalam satu mazhab, dan yang kedua, pembelaan terhadap mazhab sebagai satu kelompok secara keseluruhan maupun orang perorang di dalamnya melawan kritikan dan serangan dari sekelompok mazhab ataupun individu tertentu dari berbagai mazhab lain. Tiga contoh kutipan di bawah ini kiranya

memperjelas dan membuktikan keterangan penulis. Kutipan pertama diambil dari kitab seorang ulama fiqih mazhab Hanafi, Sarakhsi.⁴⁷

AWAL KUTIPAN” Menurut mazhab kami (Hanafi), seorang hakim tidak boleh menjalankan hukuman, baik untuk pidana hudud maupun ta’zir, dan tidak pula boleh menghukum seseorang secara fisik yang dilakukan atas kuasa orang lain di sekitar halaman mesjid. Adapun Imam Syafi’i—semoga Allah mengasihinya—berpendapat bahwa hakim boleh melakukan hal tersebut kalau tidak sampai mengotori mesjid karena dilakukannya hukuman ini di sekitar mesjid memperlihatkan tindakan kedekatan kepada Tuhan dan kepatuhan kepada-Nya. Mengingat hal ini adalah tujuan sebenarnya dari mesjid, maka pelaksanaan hukuman tersebut dapat dilihat sebagai rangkaian akhir pelaksanaan tugasnya sebagai hakim. Dan karena hakim diijinkan bertugas di beranda mesjid dia juga—konsekwensinya—dijinkan untuk menyelesaikan keseluruhan hal yang berkaitan dengan tugasnya termasuk melaksanakan hukuman di tempat itu.

Argumen yang mendukung pendapat mazhab kami adalah hadis dari Nabi S.A.W. yang mengatakan: “Tidak ada hukuman hudud yang boleh dilaksanakan di mesjid.” Dalam hadis Makhul, Nabi mengatakan: “Di mesjidmu jauhkanlah anak-anakmu, orang gila, suaramu, pertengkaranmu, pelaksanaan hukuman hudud, penarikan pedangmu dan perdagangan...” Dilaporkan bahwa ‘Umar—semoga Tuhan meridoinya—memerintahkan untuk menghukum seseorang secara fisik dan mengatakan kepada orang yang diperintahkannya: “Bawa dia keluar dari mesjid lalu pukul dia.” Lagipula, Nabi tidak pernah diketahui memerintahkan pelaksanaan hukuman hudud terhadap siapa saja (di mesjid) karena beliau membenci mengotori mesjid dan tidak suka akan teriakan orang yang dihukum ketika dipukul.” AKHIR KUTIPAN

Dalam kutipan ini terlihat upaya mempertahankan posisi mazhab Hanafi berhadapan dengan pendapat Syafi’i secara pribadi, dan sekaligus pendapat mazhab Syafi’i secara umum. Sarakhsi

mengemukakan pandangan Syafi'i sebagai pendapat yang bersifat umum dan digali dari asumsi dasar bahwa fungsi mesjid adalah untuk membawa orang mendekat kepada Tuhan dan menunjukkan kepatuhan kepada-Nya. Selanjutnya, karena tugas hakim adalah untuk mencapai tujuan ini maka melakukan pekerjaan mereka sampai tahap akhir yaitu menjatuhkan hukuman kepada orang yang terbukti bersalah otomatis dibolehkan. Adalah di luar kepentingan pembahasan ini untuk mengetahui apakah memang demikian pendapat dan pemikiran Syafi'i yang sebenarnya dan selengkapnyanya. Yang ingin dikemukakan di sini adalah bahwa Sarakhsi mengutip dan mengemukakan pendapat Syafi'i tetapi untuk tujuan melemahkannya dengan menghadapkannya pada dalil-dalil nash, yang dengan penjelasan sedemikian rupa akhirnya terlihat sangat relevan.

Contoh kedua diambil dari kitab seorang ulama mazhab Syafi'i yang menghadirkan gambaran yang sedikit lebih rumit. Isu yang dihadapi adalah apakah kewajiban haji harus dilaksanakan dengan segera atau bisa diperlambat. Berdasarkan keterangan Shirazi, Nawawi menguraikan :

AWAL KUTIPAN”Kami telah menyebutkan bahwa menurut pendapat mazhab kami pelaksanaan haji dapat ditangguhkan ke akhir waktu. Pendapat ini dikemukakan oleh Awza'i, Tsauri dan Muhammad b. al-Hasan (al-Syaibani). Mawardi memberitakan hal ini berdasarkan keterangan dari Ibn 'Abbas, Anas, Jabir, 'Ata' dan Tawus—semoga Tuhan mengasihi mereka semua. Adapun Malik dan Abu Yusuf berpendapat bahwa kewajiban haji harus dilaksanakan dengan segera. Demikian juga pendapat Muzani dan mayoritas pengikut mazhab Abu Hanifah. Abu Hanifah sendiri tidak memiliki pendapat mengenai hal ini.

Untuk mendukung pendapatnya, mereka mengutip ayat al-Qur'an: “Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah....”⁴⁸ Mereka menerangkan bahwa ini adalah perintah dan kata perintah membutuhkan pelaksanaan dengan segera apa yang diperintahkan.⁴⁹ Mereka juga mengambil hadis yang diberitakan

oleh Mihran b. Syafwan dari Ibn ‘Abbas—semoga Tuhan mengasihi keduanya—bahwa Nabi bersabda: “Seseorang yang ingin melaksanakan haji harus mengerjakannya secepat mungkin.” Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dari dirinya, dari Mihran, akan tetapi orang yang bernama Mihran ini tidak diketahui (*majhul*). Ibn Abi Hatim berkata: “Abu Zur’a ditanya tentang orang yang bernama Mihran dan dia menjawab: “Saya tidak pernah mendengar namanya kecuali dari hadis ini.” Selain itu kelompok Hanafi ini juga mengutip hadis tentang haji yang disebutkan sebelumnya:⁵⁰ “Orang yang tidak terhalang untuk mengerjakan haji karena miskin, sakit yang tidak sembuh-sembuh atau alasan keamanan, (kemudian dia tidak mengerjakannya) maka dia akan mati sebagai seorang Yahudi, Kristen atau agama apa saja yang dia mau.”

Adapun Syafi’i dan rekan-rekan kami (di pihak lain), memberikan alasan bahwa perintah untuk melaksanakan haji diturunkan setelah hijrah (ke Madinah) dan setelah Nabi Muhammad menundukkan Makkah pada bulan suci Ramadhan tahun 8 H. Nabi meninggalkan Makkah pada bulan Syawal tahun yang sama dan menunjuk gubernur Makkah sewaktu akan meninggalkannya yaitu ‘Attab b. Asid. Kaum Muslim mulai melaksanakan haji pada tahun 8 H dikarenakan perintah Nabi. Sementara Nabi beserta isteri-isteri beliau dan sebagian besar sahabat, semuanya tinggal di Madinah. Lalu beliau ikut dalam peperangan Tabuk pada tahun 9 H dan kemudian meninggalkan Tabuk sebelum melaksanakan haji. Nabi kemudian mengutus Abu Bakr—semoga Tuhan meridoinya—untuk melaksanakan haji atas nama beliau pada tahun yang sama padahal beliau, isteri-isteri beliau dan mayoritas sahabat mampu pergi melaksanakan haji dan tidak sedang menghadapi perang atau gangguan apapun. Di kemudian hari, pada tahun 10 H Nabi, isteri-isteri beliau dan para sahabat semuanya pergi melaksanakan haji, yang menunjukkan bahwa haji boleh ditunda pelaksanaannya.⁵¹ AKHIR KUTIPAN

Dalam paragraf pertama, Nawawi membuka pembahasannya dengan mengemukakan doktrin mazhab Syafi’i dan dilanjutkan

dengan mengurutkan nama-nama ulama fiqh terkemuka yang memegang pendapat tersebut. Bahkan tokoh utama mazhab Hanafi yaitu Syaibani muncul di sini. Untuk lebih menguatkan pendapat ini, sejumlah sahabat juga dinyatakan memegang pendapat yang sama. Setelah itu, ulama-ulama Maliki dan Hanafi, yang menentang pendapat yang akan dibela Nawawi diperlihatkan sebagai pihak yang memegang pendapat minoritas dengan mengambil pendapat yang bertentangan. Begitu juga Malik dan Abu Yusuf, bersama-sama dengan Muzani, menjadi terasing karena dihadapkan dengan daftar nama yang panjang yang telah disebutkannya. Bahkan Abu Hanifah pun tidak dapat menguatkan pendapat dari kelompok yang berbeda ini karena beliau dikatakan tidak pernah memberikan pendapat tentang masalah ini. Sedikit atau banyaknya suara yang mendukung atau yang menolak suatu pendapat terlihat merupakan salah satu bentuk argumen.⁵² Walaupun keterangan Nawawi pada paragraf pertama kelihatannya cuma menginformasikan siapa-siapa yang mendukung maupun yang menentang kebolehan penundaan pelaksanaan haji, kenyataannya itu benar-benar merupakan upaya memenangkan penilaian dengan memperlihatkan bahwa pendapat kelompoknya memperoleh dukungan lebih banyak dari para sahabat dan ahli fiqh terkemuka termasuk, tentu saja, dari Syafi'i sendiri.

Dalam paragraf kedua, sebuah ayat al-Qur'an dan dua hadis Nabi yang dipakai ulama-ulama Maliki dan Hanafi sebagai dalil pendapat mereka diangkat oleh Nawawi. Lalu Nawawi, yang jelas-jelas bersandar pada keterangan Shirazi, merendahkan kedudukan hadis yang diriwayatkan Abu Daud tersebut dengan memberikan kesaksian Abu Zur'a tentang penolakan terhadap hadis itu. Hadis lainnya, yang disampaikan melalui otoritas Abu Umama, juga ditunjukkan—telah diterangkan dalam pembahasan terdahulu (pen.)—memiliki kelemahan dalam rangkaian periwayatnya.⁵³ Selanjutnya, untuk mendukung pendapat Syafi'i, Nawawi menguraikan latar belakang sejarah atau kisah yang menceritakan bagaimana Nabi, isteri-isteri beliau dan para sahabat yang bersama

Nabi menunda kepergian mereka (dari Madinah) untuk berhaji. Apa yang telah dilakukan oleh Nawawi di sini adalah bahwa dia tidak hanya telah menghasilkan doktrin mazhab yang otoritatif tetapi juga telah mengajukan pembelaan mazhabnya secara baik melawan mazhab Hanafi dan kemudian mazhab Maliki. Jadi, taqlid yang digambarkan Sarakhsi, dalam versi Nawawi tidak lain adalah pembelaan terhadap mazhab.

Contoh ketiga berkenaan dengan kebolehan memakan daging kuda, yang juga berasal dari kitab Nawawi:

AWAL KUTIPAN “Kami telah menyebutkan pendapat mazhab kami bahwa memakan daging kuda adalah boleh dan tidak makruh. Pendapat ini diikuti oleh sebagian besar ulama termasuk ‘Abd Allah b. al-Zubair, Fadala b. ‘Ubayd, Anas b. Malik, Asma’ bint Abi Bakr, Suwayd b. Ghafila, ‘Alqama, Aswad, ‘Ata’, Shurayh, Sa’id b. Jubayr, al-Hasan al-Basri, Ibrahim al-Nakha’I, Hammad b. Abi Sulayman, Ahmad (bin Hanbal), Ishaq (ibn Rahawayh), Abu Yusuf, Muhammad (al-Syaibani), Dawud (b. Khalaf) dan yang lainnya. Ada yang berpendapat bahwa hal itu adalah makruh termasuk di dalamnya Ibn ‘Abbas, al-Hakam, Malik dan Abu Hanifah. Mereka ini berpendapat bahwa memakan daging kuda adalah tercela tetapi perbuatan itu tidak dapat dikatakan haram. Untuk mendukung pendapatnya, Abu Hanifah mengajukan ayat al-Qur’an (QS.16;8), “Dan (Dia telah menciptakan) kuda, bagal, dan keledai agar kamu menungganginya dan menjadikannya perhiasan.” (Abu Hanifah berargumen) bahwa dalam ayat ini Allah tidak menyebutkan kata memakan sedangkan dalam ayat sebelumnya Tuhan secara tegas berbicara tentang binatang ternak yang boleh dimakan. Abu Hanifah juga menambahkan dalil hadis dari Salih b. Yahya b. al-Miqdam dari Bapaknya, dari kakeknya dari Khalid b. Walid yang mengatakan : “Rasulullah melarang memakan daging kuda, bagal dan keledai dan semua binatang buas.” Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Nasa’I dan Ibn Maja berdasarkan keterangan Taqiyya b. Walid yang mendapatkannya dari Salih, dari Yahya b. al-Miqdam b. Ma’dyakrib, dari bapaknya, dari kakeknya, dari Khalid b. Walid. Ahli-ahli

hadis terkemuka sepakat bahwa hadis ini lemah dan beberapa orang berpendapat hadis tersebut telah dinasakh. Daraqutni dan Baihaqi melaporkan, melalui suatu rangkaian transmisi (sanad), bahwa menurut Musa b. Harun al-Hammal hadis ini adalah lemah. Dia juga mengatakan bahwa baik Salih b. Yahya maupun Bapaknya tidak dikenal sebagai penyampai hadis yang terpercaya kecuali untuk hadis yang berasal dari kakek Salih. Bukhari mengatakan bahwa hadis ini dipertanyakan atau tidak jelas keberadaannya. Baihaqi mengatakan bahwa rangkaian penyampai (isnad) hadis ini membingungkan dan—seperti kurang puas dengan kritiknya ia menambahkan lagi perkataan—bertentangan dengan hadis lain yang disampaikan oleh sumber-sumber yang terpercaya berkenaan dengan masalah daging kuda. Khattabi juga mengatakan bahwa rangkaian penyampai (isnad) hadis ini dipertanyakan sebab silsilah antara Salih b. Yahya b. Miqdhm dari Bapaknya dari kakeknya adalah membingungkan. Abi Dawud mengatakan bahwa hadis ini telah dinasakh. Sementara Nasa'i menjelaskan bahwa hadis yang mengizinkan (memakan daging kuda) adalah lebih kuat. Bahkan walaupun kita menganggap hadis tersebut sahih, tetapi kelihatannya hadis tersebut telah dinasakh (dibatalkan) sebab kebolehan yang diinformasikan dalam hadis sahih yang lain menerangkan bahwa pembatalan hukum telah terjadi.

Untuk memperkuat pendapat kami, kelompok kami mengajukan hadis dari Jabir yang mengatakan: “Selama perang Khaibar, Nabi melarang memakan daging keledai peliharaan dan mengizinkan memakan daging kuda.” Bukhari dan Muslim melaporkan hadis ini dalam kumpulan hadis sahih mereka. Jabir juga mengatakan: “Kami sering bepergian dengan Rasulullah dan selalu memakan daging kuda dan meminum susunya.” Daraqutni dan Baihaqi melaporkan hadis ini dengan rangkaian sanad yang terpercaya. Masih dari Jabir dilaporkan bahwa mereka sering memakan daging kuda semasa Nabi hidup. Asma bint Abi Bakr mengatakan bahwa “kami biasa memakan daging kuda semasa nabi masih hidup.” Bukhari dan Muslim melaporkan hadis-hadis ini. Asma juga mengatakan bahwa

kami menyembelih kuda di masa Nabi masih hidup dan memakannya.”

Adapun penolakan kami terhadap argumen dalil al-Qur'an yang dipakai oleh kelompok lain tersebut adalah sama dengan jawaban Khattabi dan juga rekan-rekan kami yang lain yaitu; Bahwa penyebutan untuk tunggangan dan perhiasan (dalam ayat tersebut) tidak berarti bahwa manfaat mereka terbatas kepada itu saja. Bila Allah menyebutkan secara khusus kedua manfaat ini, hal itu karena kedua manfaat itu adalah yang paling banyak atau paling penting yang didapat dari kuda. Contohnya firman Allah (QS. 2;173) “Sesungguhnya Allah mengharamkan atas kamu bangkai, darah, dan daging babi” Disebutkan hanya daging babi karena daging adalah bagian paling penting tetapi semua umat Islam sepakat bahwa lemak babi, darah babi dan bagian-bagian lainnya dari babi adalah haram. Demikian juga halnya yang terjadi pada ayat yang tidak mencantumkan kuda sebagai hewan untuk mengangkut barang dan hanya menyebutkan hewan-hewan gembalaan (QS. 16;7): “...Dan binatang-binatang ini memikul beban-bebanmu...”. Tidak disebutkannya kuda dalam ayat ini bukan berarti bahwa kuda tidak boleh digunakan sebagai alat mengangkut barang. Untuk menambah kekuatan kesimpulan kami tentang ayat ini harus dilihat dalil-dalil dari hadis sahih yang telah kami kemukakan yang menjelaskan kebolehan mengkonsumsi daging kuda. Dan selain dari semua argumen ini, kenyataannya tidak ada bukti-bukti kuat yang menentang pendapat yang membolehkan memakan daging kuda.”⁵⁴AKHIR KUTIPAN.

Sekarang kita dapat memahami tentang cara-cara pembelaan mazhab ini. Target utama kritik Nawawi tampaknya tertuju kepada Abu Hanifah, setelah itu Malik dan berikutnya tokoh-tokoh ulama fiqh lainnya yang kualitasnya dibawah keduanya. Lagi-lagi, dalam upaya memperlihatkan validitas doktrin mazhabnya mengenai kebolehan mengkonsumsi daging kuda, Nawawi mengajukan daftar nama ulama yang cukup panjang yang di dalamnya termasuk para sahabat Nabi yang utama dan murid-murid mereka (tabi'in) serta—untuk memenangkan dukungan—semua ulama selain

murid-murid Abu Hanifah. Hadis satu-satunya yang diajukan mazhab Abu Hanifah sebagai pendukung ketidakbolehan memakan daging kuda terkena kritikan habis-habisan dari Nawawi sehingga menjadi tidak bermakna sama sekali. Dengan cara yang sama, Nawawi lalu menawarkan argumen yang meyakinkan untuk menyalahkan interpretasi Abu Hanifah terhadap ayat al-Qur'an (QS. 16;8) tersebut. Akhir dari keseluruhan uraian menunjukkan bahwa pendapat Syafi'i tidak hanya ditegaskan kebenarannya tetapi juga dibuktikan sebagai pendapat terbaik yang tidak terkalahkan dan tidak tertandingi oleh satu pendapat lain yang dipegang bersama oleh Abu Hanifa dan Malik.

Jelas sekali bahwa sikap pembelaan terhadap mazhab yang mendominasi tulisan-tulisan dan karya-karya fiqh muncul sebagai ciri khas wacana keilmuan hukum Islam pada masa setelah terbentuknya mazhab-mazhab hukum. Begitupun, tidak berarti hal ini ditemukan di setiap kasus yang dibahas. Beberapa kasus hukum hanya menjadi perdebatan di dalam satu mazhab tertentu dan karenanya tidak memancing suatu perbandingan ataupun pembelaan. Kasus-kasus yang menjadi lahan subur bagi munculnya polemik adalah kasus-kasus atau masalah-masalah lama yang menjadi perhatian atau bahasan bersama sejumlah mazhab. Kesamaan perhatian terhadap satu masalah ini tidak berlanjut pada kesamaan solusi yang mereka berikan terhadap masalah tersebut. Bukan hanya karena kaidah-kaidah yang mereka terapkan terhadap satu kasus berbeda (sehingga menghasilkan solusi yang berbeda) tetapi juga satu kaidah yang sama dapat menimbulkan interpretasi berbeda, yang akhirnya menghasilkan hukum yang berbeda pula. Oleh karena itu, masing-masing mereka harus melakukan pembelaan dan argumentasi guna mempertahankan kebenaran hukum yang mereka hasilkan.

Loyalitas kepada mazhab yang dipilih, hari demi hari, bukannya semakin menghilang tetapi justru semakin kuat merasuki aktifitas hukum normatif dan juga jiwa para ulama fiqh. Selain itu, loyalitas juga kemudian tidak terbatas kepada satu tokoh

tertentu di dalam mazhab. Walaupun seorang fuqaha secara permanen dan konsisten loyal kepada mazhab mereka sebagai suatu entitas kolektif tetapi tidak seorang pun yang loyal secara terus-menerus dan konsisten—dalam setiap aspek dan detail pendapat—kepada satu orang tokoh di dalam mazhabnya. Loyalitas kepada satu orang ini tidak pernah terjadi dalam realitas dan ini menjadi bukti paling kuat akan karakter liberalitas atau independensi taqlid dalam hukum Islam.

Seorang fuqaha memang memperlihatkan loyalitas nominal kepada—orang yang dikatakan—pendiri mazhabnya, tetapi bukan dalam arti fuqaha tersebut mengambil atau mengikut semua doktrin dan pendapat imam pendiri mazhab itu melainkan dengan mengakui bahwa imam beserta pendapat imam tersebut melambangkan keterbedaan mazhabnya dari mazhab lainnya baik dalam hal materi hukum, ciri juristiknya, pandangan teologis, dan yang paling penting metodologi dan hermenetiknya. Dan ketika ketundukan kepada satu mazhab ini telah dinyatakan maka untuk selanjutnya seorang fuqaha tidak pernah merasa harus menerima keseluruhan pendapat hukum si penemu mazhab tersebut. Para ulama mazhab Hanafi, misalnya, mereka mengambil pendapat Abu Yusuf dan Syaibani dan bukan Abu Hanifah ketika kedua ulama ini (Abu Yusuf dan Syaibani) sepakat atau memiliki pendapat yang sama dan membedakan diri dengan pendapat Abu Hanifah. Bahkan, dalam kondisi di mana suatu hukum atau pendapat lebih memenuhi kebutuhan hukum atau lebih menjawab persoalan hukum masyarakat maka hukum atau pendapat tersebut akan dilaksanakan walaupun itu bukan hukum atau pendapat dari Abu Hanifah.⁵⁵ Jadi, apapun dasar pemikiran di balik pelimpahan atau pemberian otoritas kepada seseorang, para fuqaha, kenyataannya, tidak pernah terikat secara mutlak kepada pendapat si penemu mazhab. Dan secara umum dapat dikatakan bahwa semakin lama proposisi ini semakin jelas kebenarannya.

Loyalitas atau ketundukan kepada beberapa tokoh sekaligus dapat dilihat contohnya dalam karya seorang ulama Hanafi al-

Musili, yang menyatakan pada pembukaan bukunya, seperti juga dilakukan hampir semua rekan-rekannya satu mazhab, bahwa dia akan mengambil pendapat Abu Hanifah (*Qawl Abi Hanifah*).⁵⁶ Ternyata, apa yang ditemukan pembaca di dalam bukunya adalah kumpulan doktrin yang begitu banyak yang berasal dari berbagai tokoh yang berbeda termasuk Abu Yusuf, Syaibani, Zufar, Karkhi, Abu Layth al-Samarqandi, Shams al-A'imma al-Sarakhsi dan ulama-ulama fiqh masa belakangan yang namanya tidak disebutkan.⁵⁷ Tahawi memulai tulisannya dengan pernyataan sebagai berikut: "Dalam buku saya ini, saya telah mengumpulkan masalah-masalah hukum yang tidak dapat tidak harus diketahui dan dipelajari oleh setiap orang. Jawaban yang saya pilih untuk setiap masalah adalah dari pendapat Abu Hanifah al-Nu'man bin Tsabit, Abu Yusuf Ya'kub bin Ibrahim al-Ansari dan Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani."⁵⁸ Apa yang terjadi, Tahawi ternyata mengambil juga pendapat ulama-ulama lainnya, seperti yang ditunjukkan dalam contoh berikut ini:

AWAL KUTIPAN”Berkenaan dengan kasus suami isteri yang berbeda pendapat (bertengkar) dalam masalah kepemilikan harta rumah tangga mereka sementara status mereka adalah merdeka⁵⁹ dan keduanya masih dalam ikatan perkawinan. Abu Hanifah—semoga Allah meridoinya—berpendapat bahwa apa saja barang-barang rumah tangga yang menurut kebiasaan dipergunakan oleh laki-laki maka itu menjadi milik suami. Si suami harus bersumpah untuk menjawab tuntutan isterinya terhadap harta tersebut. Adapun barang-barang yang menurut kebiasaan dimiliki oleh perempuan maka itu akan menjadi milik isteri. Si isteri harus bersumpah untuk menjawab tuntutan suaminya terhadap harta tersebut. Semua barang-barang rumah tangga yang menurut kebiasaan dimiliki dan dipergunakan oleh laki-laki dan perempuan, maka akan menjadi milik suami dan si suami harus bersumpah menyatakan kepemilikannya untuk menjawab tuntutan isterinya terhadap harta tersebut. Bila salah seorang (suami atau isteri) meninggal maka pembagiannya adalah seperti yang di atas dengan pengecualian

bahwa barang-barang yang (menurut kebiasaan) dapat dipergunakan baik oleh laki-laki maupun perempuan akan menjadi milik pasangan yang masih hidup.

Abu Yusuf—semoga Tuhan meridoinya—berpendapat sama dengan Abu Hanifah baik dalam keadaan suami isteri masih hidup atau salah satu dari mereka telah meninggal dunia. Tetapi beliau menambahkan bahwa suami harus memberikan isterinya bagian harta yang secara khusus merupakan barang milik perempuan sebanyak atau seharga dengan barang yang diberikan calon suami kepada calon isterinya sebagai hadiah perkawinan. Dan sisanya menjadi milik suami.

Sedangkan Muhammad al-Syaibani—semoga Allah meridoinya—berpendapat bahwa baik dalam keadaan suami isteri masih hidup atau salah seorang telah meninggal, pembagian harta rumah tangga harus dilaksanakan seperti yang ditetapkan Abu Hanifah untuk pasangan suami isteri yang masih hidup.

Dilaporkan juga bahwa Zufar—semoga Allah meridoinya—berpendapat bahwa harta rumah tangga harus dibagi sama rata antara suami dan isteri dan masing-masing (suami atau isteri) harus bersumpah menyatakan kepemilikannya dari tuntutan pasangannya atas harta dimaksud. Ini adalah pendapat yang kami ikuti. Dilaporkan juga bahwa Zufar memiliki pendapat yang lain.⁶⁰

Jadi walaupun Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Syaibani dipandang sebagai otoritas tertinggi dalam mazhab Hanafi dan walaupun Zufar sendiri diketahui memiliki pendapat yang lain lagi, Tahawi memilih untuk mengikuti pendapat Zufar yang mensyaratkan bahwa harta milik rumah tangga harus dibagi sama rata. Contoh seperti ini masih sangat banyak dan ada dalam ke empat mazhab.⁶¹ Namun, contoh dari kitab Tahawi ini agaknya cukup untuk menjelaskan maksud penulis.

Dilihat dari segi ketegasan sikap yang terdapat dalam kitab '*Mukhtasar*' serta kesulitan-kesulitan dalam menetapkan hukum-hukum praktis untuk satu keadaan dan tempat tertentu, adalah sulit

untuk menerangkan kenapa Tahawi memilih pendapat Zufar dan mengenyampingkan pendapat ketiga tokoh utama mazhab Hanafi tersebut. Hal ini mungkin saja terkait erat dengan masalah analisis hukum, yang tidak dijelaskan alur pikir dan analisis siapa yang dipergunakan. Akan tetapi hal itu mungkin juga berkaitan dengan masalah kebutuhan praktis yang dirasionalisasi melalui metode analisis tertentu setelah berlalunya masa kejadian kasus itu.

Pendapat-pendapat yang dipengaruhi oleh praktek masyarakat luas sering diacu secara meyakinkan dalam teks-teks hukum. Secara umum, dalam kitab-kitab ringkasan seperti kitab Tahawi memang tidak mungkin diberikan argumen yang detail untuk mendukung pendapat-pendapat yang diikuti oleh pengarang ataupun pendapat ulama-ulama fiqh lainnya yang sedang dibahasnya. Akan tetapi dalam kitab-kitab yang agak panjang, bukti-bukti praktek masyarakat serta kedudukan praktek ini dalam masyarakat sering diakui sebagai dasar dalam menentukan hukum suatu kasus. Hal ini dapat dilihat dalam kitab-kitab ulama mazhab Hanafi, Syafi'i, dan Maliki dan dalam karya beberapa ulama mazhab Hanbali. Sebagaimana akan kita lihat nanti dalam bab 5, praktek masyarakat sering ditempatkan sebagai dasar utama untuk menilai sejauh mana kekuatan atau otoritas suatu pendapat atau doktrin. Pilihan seorang fuqaha terhadap hukum tertentu sebagai yang paling kuat atau otoritatif seringkali dijustifikasi dengan argumen-argumen bahwa hukum atau pendapat tersebut telah dipraktikkan masyarakat, telah dilaksanakan oleh hakim ataupun—sebagaimana yang kita lihat sebelumnya dalam kitab *al-Fatawa al-Hindiyya*—telah dikeluarkan sebagai fatwa.⁶²

Dikarenakan praktek masyarakat dalam satu bidang hukum jelas berbeda dari satu wilayah ke wilayah lainnya,⁶³ maka kekuatan atau otoritas suatu praktek terhadap suatu hukum juga sering berbeda. Seorang fuqaha mazhab Maliki, Ibn Farhun, menguraikan masalah ini agak panjang lebar. Beliau menerangkan bahwa ketika seorang fuqaha menyatakan bahwa satu hukum tertentu telah terbukti keabsahannya karena telah menjadi praktek masyarakat,

maka tidak boleh dipahami bahwa fuqaha tersebut telah membuat pernyataan universal sebab itu hanyalah menjelaskan keadaan di suatu daerah atau tempat tertentu. Praktek dan adat kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat akan menentukan pendapat mana yang dilaksanakan dan mana yang tidak. Prinsip ini, kata Ibn Farhun, juga diakui dalam mazhab Syafi'i.⁶⁴ Ibn Farhun mengutip pendapat seorang ulama Syafi'i, Ibn al-Salah, yang menyatakan bahwa apabila praktek masyarakat berkesesuaian dengan salah satu doktrin imam Syafi'i yang lama, maka pendapat Syafi'i tersebut kembali otoritatif, dan bila tidak maka berarti pendapat itu dianggap telah usang. Ibn Farhun juga mengemukakan pandangan seorang fuqaha Maliki terkemuka dari wilayah Timur Islam, Ibn 'Abd al-Salam, yang mendukung hukum tentang pengecatan. Hukum ini sebenarnya kurang kuat dalilnya akan tetapi kemudian menjadi kuat dan otoritatif karena merefleksikan praktek dan kebutuhan masyarakat di suatu daerah, mungkin di daerah Ibn 'Abd al-Salam sendiri.⁶⁵

Dalam mazhab Hanafi, hubungan antara doktrin yang didukung dengan keadaan dan praktek masyarakat juga diperlihatkan secara jelas dan sengaja. Adalah merupakan prinsip para pengikut Abu Hanifah bahwa kalau Abu Hanifah didukung oleh salah satu dari dua muridnya baru pendapatnya dianggap otoritatif dan karenanya, harus dilaksanakan.⁶⁶ Prinsip ini, bagaimanapun juga, memiliki beberapa pengecualian yang sangat penting. Sebagai contoh, ulama-ulama Hanafi masa belakangan diakui memiliki kewenangan untuk berbeda dari pendapat Abu Hanifah serta dari pendapat salah satu murid utamanya dan memilih pendapat minoritas dari muridnya yang lain. Justifikasi untuk tidak mengikut pendapat Abu Hanifah dan kedua murid utamanya tersebut didasarkan pada tuntutan kebutuhan dan praktek masyarakat.⁶⁷ Malah pendapat Zufar yang relatif marjinal pun kadang-kadang diikuti dan mengalahkan otoritas ketiga tokoh utama mazhab Hanafi, sebagaimana terlihat dalam contoh yang dikemukakan dalam kitab Tahawi. Tahawi tidak merasa perlu untuk

menerangkan alasan kenapa pendapat Zufar didahulukan. Akan tetapi Shah Wali Allah mengemukakan alasannya. Dikatakannya bahwa pendapat-pendapat Zufar lebih dipilih dibanding pendapat Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Syaibani semata-mata dikarenakan pendapat Zufar lebih realistis dan sesuai kebutuhan.⁶⁸ Pendapat Zufar bahwa orang yang sakit dapat melakukan shalat dengan duduk lebih didukung ketimbang semua pendapat yang ada dalam mazhab jelas didasarkan atas pertimbangan kerealistisannya tersebut. Seolah menginformasikan doktrin yang telah disepakati dalam mazhab Hanafi, Wali Allah menegaskan bahwa pendapat siapa saja di dalam mazhab yang mempertimbangkan kesejahteraan manusia dan kepentingan umum dalam bidang tertentu boleh dilaksanakan, yang implikasinya adalah bahwa pendapat-pendapat ini boleh dilaksanakan walaupun berbeda dengan pendapat lain yang lebih otoritatif.⁶⁹

Hattab menyodorkan kepada kita contoh yang lebih jelas dari mazhab Maliki, yang memperjelas kepada kita signifikansi praktek dan kehidupan kemasyarakatan dalam hukum Islam.

AWAL KUTIPAN “Dalam bab tentang mengupah seseorang, Burzuli menyatakan bahwa “Ibn Abi Zayd (al-Qayrawani) ditanya mengenai tukang bangunan yang diupah yang pekerjaannya pada hari yang ditentukan terhenti karena hujan turun. Al-Qayrawani berpendapat bahwa tukang bangunan itu berhak mendapatkan bayaran sejumlah waktu dia bekerja. Dan dia tidak menerima bayaran untuk waktu selebihnya di hari itu karena dia memang tidak bekerja. Sahnun juga berpendapat sama. Tetapi, beberapa ulama lainnya berpendapat bahwa tukang bangunan itu berhak mendapatkan semua bayaran karena dia tidak dapat disalahkan atas terhentinya pekerjaan.” Ibn ‘Arafa mengatakan bahwa dalam kitab ‘Watsaiq’ beliau, Sahnun mengemukakan pendapatnya bahwa jika turunnya hujan menyebabkan pekerjaan tukang bangunan, petani ataupun buruh sewaan terhenti maka dia berhak mendapatkan semua bayaran dan bukan hanya bayaran atas pekerjaan yang sudah diselesaikannya di hari itu sebab dia tidak

bertanggungjawab atas tidak selesainya pekerjaan (yang ditugaskan). Perbedaan-perbedaan ini, kata Ibn ‘Arafa, tidak terjadi pada kasus yang kami hadapi di kota kami di Tunisia karena menurut kebiasaan masyarakat di kota ini perjanjian sewa atau upahan menjadi batal dengan turunnya hujan lebat.”⁷⁰AKHIR KUTIPAN

Maksud dari beberapa kata terakhir dalam kutipan di atas adalah bahwa dalam kondisi turunnya hujan, orang yang diupah (untuk mengerjakan sesuatu) hilang haknya untuk mendapatkan bayaran apapun karena perjanjian atau kontrak menjadi batal dengan atau ketika turunnya hujan. Hal yang mengesankan di sini adalah bahwa Ibn ‘Arafa tidak ada menyebutkan satupun nama ulama Maliki yang pendapatnya dipraktikkan di kota Tunisia dan selain itu, dia juga—sebagai seorang tokoh mazhab Maliki—menyatakan bahwa doktrin-doktrin atau pendapat-pendapat ulama mazhab Maliki (yang dia kutip) sama sekali berbeda dengan praktek masyarakat di kotanya, Tunisia.

Dalam bab 5 dan 6, saya akan menjelaskan lebih panjang lebar hubungan antara doktrin yang otoritatif dengan praktek hukum masyarakat. Akan terbukti bahwa relevansi atau pengaruh praktek dan kebutuhan masyarakat terhadap hukum benar-benar diakui oleh semua mazhab hukum Islam. Memang benar bahwa hubungan antara keduanya terlihat lebih jelas pada (pendapat-pendapat ulama) mazhab Maliki dari bagian Barat (dunia Islam), akan tetapi mazhab-mazhab lainnya terutama pengikut mazhab Hanafi dan Syafi’I tidak dapat diragukan juga menerima hal ini begitu saja dengan mudah.

IV

Sebelum mengemukakan kesimpulan bab ini, masih ada satu masalah penting yang harus dibahas. Kami telah memperlihatkan bahwa ‘taqlid’ termanifestasi dalam berbagai bentuk. Skala aktifitas taqlid dimulai dari sekedar mengemukakan kembali pendapat ulama-ulama sebelumnya sampai kepada menguji dan

menerapkan secara penuh metode analisis serta dalil-dalil yang telah mereka rumuskan. Selain itu, keterikatan dengan kaedah-kaedah yang sudah ada serta gejala membela mazhab juga akhirnya menjadi ciri dan karakter ‘taqlid’. Begitupun, masih ada karakteristik taqlid yang lain. Terdapat suatu aspek yang merupakan bagian integral dari aktifitas taqlid yang termanifestasi melalui cara yang tidak disadari, dan karena kurang jelas maka tidak termaktub dalam tipologi juristik yang telah kita bahas pada bab 1. Karakteristik tersebut adalah berkembangnya—berlangsung selama masa taqlid—wacana tipe baru yang berbeda dari wacana ulama terdahulu baik dari segi jenis maupun kualitas. Karena perhatian utama taqlid adalah menegaskan dan mengemukakan kaedah-kaedah yang diterapkan, maka adalah suatu keharusan untuk mengembangkan metode eksposisi kasuistik yang dipraktekkan pada masa awal ke tataran yang lebih luas dengan merumuskan wacana pengaplikasian yang lebih umum lagi. Dengan kata lain, gaya uraian hanya dengan mengemukakan kasus demi kasus secara monoton dan tanpa penjelasan terbukti tidak cukup untuk dijadikan satu-satunya metode eksposisi. Generalisasi induktif lalu diperkenalkan sebagai metode tambahan walaupun bukan untuk mengganti metode kasuistik. Kalau karya-karya para tokoh penemu mazhab ditandai dengan kecenderungan yang kuat ke arah penjelasan kasuistik dan bahkan merupakan ciri satu-satunya, sebaliknya karya-karya para muqallid mensistematisasi contoh-contoh kasus yang luar biasa banyaknya tersebut ke dalam satu kumpulan ataupun beberapa kumpulan kaedah, dan kaedah-kaedah ini selanjutnya mengarahkan masalah-masalah pokok yang diperlukan atau yang sesuai dengan satu bidang masalah hukum .

Tidak dapat dipungkiri bahwa evolusi dari gaya uraian kasus perkasus ke metode generalisasi yang berdasarkan kaedah menunjukkan suatu kemajuan dalam perkembangan sistem hukum Islam. Para imam pendiri mazhab terfokus pada pemberian solusi bagi masalah-masalah individual yang kebanyakan diajukan kepada mereka melalui permintaan fatwa (medium *istifta'*). Hal

ini menyebabkan karya-karya ulama di masa awal baik karya-karya ringkasan ataupun karya-karya ulasan mempresentasikan pembahasan mereka dengan mengajukan contoh kasus demi kasus tanpa mengemukakan prinsip atau kaedah umum yang jelas. Dalam kitab-kitab mereka tersebut, kasus demi kasus diuraikan satu demi satu dari mulai awal pembahasan atau awal bab sampai akhir. Model eksposisi seperti ini tidak memiliki struktur dan bangunan ide yang kuat dan menyatu kecuali sekedar mengumpulkan keseluruhan kasus-kasus hukum yang ada ke dalam suatu kumpulan.

Adapun karya-karya atau kitab-kitab yang ditulis pada masa sesudahnya hampir seluruhnya menampilkan struktur yang terkait yang di dalamnya definisi-definisi umum dan kadang-kadang beberapa kaedah dikemukakan di awal pembahasan baru setelah itu diuraikan contoh kasus-kasus. Kasus-kasus ini membantu menjelaskan kaedah-kaedah umum yang dikemukakan di awal dan selain itu juga untuk memperlihatkan cara-cara atau tehnik penerapan kaedah-kaedah tersebut terhadap kasus-kasus dimaksud.⁷¹ Kalau pada karya-karya sebelumnya, keterkaitan logis antara berbagai kasus individu sulit dipahami maka pada kitab-kitab masa berikutnya hubungan antara suatu generalisasi (prinsip-prinsip umum) dengan suatu kasus terlihat sangat jelas. Keseluruhan kasus ini setelah digunakan sebagai dasar induktif bagi terumusnya suatu generalisasi selanjutnya dikategorisasi menurut generalisasi atau kaedahnya masing-masing.

Untuk menggambarkan kecenderungan ke arah generalisasi ini penulis akan membandingkan dua karya ulama Hanafiah, yang pertama ditulis antara akhir abad ke 3H/9 M sampai awal abad ke 4 H/10 M sedang yang kedua pada pertengahan abad ke 7 H/13 M. Dipilihnya kedua kitab ini tidak berarti bahwa pada awal abad ke 4 H/10 M sama sekali belum ada upaya menggeneralisasi atau merumuskan prinsip umum dan juga bukan untuk menyatakan bahwa tren generalisasi mencapai titik kesempurnaannya pada pertengahan abad ke-7 H/13 M. Besar kemungkinan bahwa

sejumlah upaya awal telah dilakukan memasuki abad ke 4 H/10 M, dan hampir dapat dipastikan bahwa tren generalisasi ini terus berlanjut setelah abad ke 7 H/13 M. Kedua kitab yang dikutip berikut ini hanyalah mewakili fenomena transisi dari model uraian kasus murni ke metode eksposisi yang berisikan generalisasi (kaedah umum). Dan proses transisi ini – harus digarisbawahi – secara keseluruhan terjadi di dalam masa periode taqlid.

Dalam contoh kitab yang pertama yang dikarang oleh Tahawi, bab tentang mengupah dan sewa-menyewa dimulai dengan kalimat berikut ini :

AWAL KUTIPAN”Bila seseorang menyewa sebuah rumah atau budak atau benda lainnya dan barang sewaan itu diserahkan oleh orang yang menyewakan tanpa menyebutkan bahwa uang sewa harus di bayar dengan segera maka orang yang menyewakan itu tidak berhak menuntut si penyewa agar membayar uang sewa dengan segera. Akan tetapi, si penyewa harus membayar sewa pada setiap periode yang dia gunakan sebelum habis masa tenggang waktu kontrak sewa. Ini adalah pendapat Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani dan merupakan pendapat yang kami ikuti.”⁷²AKHIR KUTIPAN

Perhatikanlah bahwa walaupun pendapat ini masih belum final, terlihat ada upaya untuk menyamaratakan semua jenis barang yang dapat disewakan baik itu rumah, budak atau yang lainnya. Disebutkannya rumah sebagai contoh kasus dari kaedah tersebut jelas dimaksudkan untuk mencakup semua kontrak sewa barang tidak bergerak, yang dalam hal ini si penyewa mengambil manfaat dari menempati barang yang disewakan. Sementara contoh budak adalah mewakili semua kontrak upahan di mana si penyewa mengambil manfaat dari pelayanan yang ditawarkan oleh orang yang diupah tersebut. Penyebutan sekaligus semua benda-benda sewaan (dalam kutipan di atas) memperlihatkan suatu kemajuan dari model kasuistik di mana rumah, budak dan benda-benda lainnya diterangkan hukumnya satu demi satu secara terpisah. Begitupun, di samping adanya upaya untuk mengelompokkan

kasus-kasus yang sama ini, hukum-hukum yang dikemukakan masih belum berbentuk generalisasi.

Tahawi kemudian melanjutkan uraiannya dengan memperkenalkan 5 pendapat lainnya berkaitan dengan topik pembayaran uang sewa ini. Setelah itu dia langsung memberikan pendapatnya berkenaan dengan kerusakan barang-barang yang disewa yang berbunyi,

AWAL KUTIPAN “Apabila seseorang menyewa binatang beban untuk membawa barang ke suatu tempat yang ditentukan tetapi kemudian digunakan membawa barang ke tempat yang lebih jauh maka si penyewa dikenakan ganti rugi (sejumlah harga binatang tersebut) bila terjadi kerusakan ketika binatang itu berada dalam perjalanan di luar tempat yang ditentukan dalam kontrak. Si penyewa juga wajib membayar uang sewa.”⁷³ AKHIR KUTIPAN

Setelah mengemukakan pendapatnya ini, Tahawi kembali mendiskusikan pembayaran uang sewa yang isinya adalah mengulang pendapat-pendapat berbagai ulama berkenaan dengan kewajiban ganti rugi. Keterkaitan antara berbagai pendapat yang dirangkai oleh Tahawi sebagai argumen kadang-kadang memang meyakinkan, akan tetapi banyak pendapat yang tidak relevan atau tidak terkait satu sama lain. Oleh karena itu, uraian Tahawi tidak membentuk generalisasi dan selain itu topik bahasannya juga tidak terorganisir dengan baik.

Gaya eksposisi Tahawi secara umum adalah sebagai berikut : “Seseorang yang melakukan X,Y, dan Z dikenakan kewajiban P, Q, dan R.” Bahkan, redaksi yang dipakai pada keseluruhan pembahasannya sangat konkrit dan lebih terbatas yang dicirikan dengan kalimat seperti berikut ini : “Seseorang yang membuat perjanjian sewa atas sebuah rumah untuk tahun yang di muka, perjanjian sewa tersebut sah.”⁷⁴ Walaupun kata ‘rumah’ digunakan untuk mewakili barang-barang tidak bergerak dan waktu ‘satu tahun’ menyiratkan adanya masa yang ditentukan, akan tetapi contoh-contoh kasus yang dikemukakannya ternyata masih terjebak dalam konsep penerapan hukum yang terbatas. Sebenarnya, contoh-

contoh tersebut lebih cocok dimasukkan ke dalam cakupan proposisi umum ketimbang berfungsi sebagai premis utama untuk mendapatkan kesimpulan dalam silogisme.

Gaya uraian Tahawi ini jelas-jelas bertolak belakang dengan kitab kedua yang akan kita kutip, yang dikarang oleh ulama Hanafiah ‘Abd Allah bin Mawdud al-Musili. Dalam bab tentang mengupah dan sewa menyewa, Musili memulai pembahasannya dengan menjelaskan definisi ‘*ijara*’. (Sangat berbeda dengan Tahawi yang tidak mengemukakan definisi). *Ijara*, kata Musili, adalah menjual manfaat yaitu pelayanan dan hak pakai yang tidak merusak atau mengurangi barang yang di sewa. Tipe jual beli ini, lanjutnya, dibolehkan—padahal qiyas tidak membolehkan—karena masyarakat membutuhkannya.⁷⁵ Hal ini karena pada dasarnya kontrak ini tidak bisa didefinisikan sebagai jual beli sebab hak pakai dan jasa tidak tersedia ketika kontrak dilakukan sedangkan hukum jual beli mensyaratkan bahwa barang yang akan diperjualbelikan tersedia ketika transaksi jual beli dilakukan.

Setelah memberikan definisi sewa menyewa (*ijara*) dan setelah menetapkan bahwa status hukum sewa menyewa didasarkan pada *ijma*‘⁷⁶—yang berbeda hukumnya bila didasarkan pada qiyas—Musili pun memberikan beberapa kaedah umum.

AWAL KUTIPAN”Mengenai masalah penyewaan dan hal-hal yang dapat di sewa seharusnya telah dipahami.⁷⁷ Semua benda yang memiliki harga dan kegunaan boleh disewakan dan penyewaan atas benda-benda ini dapat dibatalkan dengan hilangnya harga dan kegunaan benda-benda tersebut.⁷⁸ Hak untuk membatalkan,⁷⁹ meneliti,⁸⁰ dan mengembalikan benda sewaan yang rusak atau tidak berfungsi,⁸¹ dibolehkan dalam (hukum) ‘*ijara*’. Kontrak itu sendiri pun dapat dibatalkan dan dicabut. Perjanjian sewa menyewa memiliki batasan-batasan yaitu misalnya oleh waktu yang ditetapkan dalam kontrak seperti dalam kasus menyewa rumah tinggal atau tanah olahan; atau oleh permintaan dan pesanan si penyewa seperti dalam kasus permintaan mencelup, menjahit baju atau menyewa binatang beban untuk mengangkut barang

tertentu atau untuk dipakai sebagai kendaraan ke suatu tempat; atau oleh isyarat seperti ketika mengupah seseorang untuk membawakan makanan ke tempat yang di tunjuk si penyewa.”⁸²AKHIR KUTIPAN

Perhatikanlah bahwa dalam keterangan di atas tidak terdapat daftar kasus-kasus empirik. Yang ada adalah pernyataan-pernyataan umum yang dapat diterapkan kepada semua jenis kasus sewa menyewa. Uraian Musili bukannya berisikan contoh-contoh kasus dari mana suatu generalisasi atau prinsip umum dapat dirumuskan secara induktif melainkan berisikan generalisasi yang memiliki kapasitas penerapan yang universal dan juga menjadi basis bagi terbentuknya keseluruhan kesimpulan yang ditarik secara deduktif. Demikian juga, ketimbang membahas dari awal kondisi-kondisi dan syarat-syarat sahnya sebuah kontrak sewa menyewa melalui penelitian kasus-kasus yang dapat menjelaskan syarat-syarat tersebut (seperti yang dilakukan Tahawi), Musili sebaliknya hanya menghubungkan pembahasannya ke bab jual beli (yang telah banyak dipahami) dengan memperlihatkan bahwa masalah jual beli dapat diaplikasikan kepada masalah sewa menyewa. Selain itu, dia menetapkan cara-cara tertentu sehingga masalah sewa menyewa (misalnya masalah penetapan waktu dan pesanan jasa) dapat dipahami yaitu dengan menggunakan redaksi dan istilah-istilah yang telah umum dalam jual beli walaupun dia tetap memberikan contoh untuk menjelaskan hal tersebut. Pada dasarnya cara pembahasan Musili ini adalah kebalikan dari gaya pembahasan Tahawi dan ulama-ulama fiqh sebelumnya. Dikatakan kebalikan karena Tahawi memulai dari partikular (uraian khusus) ke universal (yang oleh ulama-ulama sebelumnya, termasuk Tahawi, tidak mampu digeneralisasi) sedangkan Musili—masa setelah 3 abad lebih dan setelah terumusnya kaedah dan hukum-hukum universal—memulai dari prinsip-prinsip umum atau universal baru menjelaskan kasus demi kasus, yang berfungsi sebagai contoh dari prinsip-prinsip umum atau kaedah-kaedah dimaksud.

Akan tetapi, segera setelah menjelaskan prinsip-prinsip ini Musili kembali pada gaya penguraian kasus perkasus. Secara

sekilas, perbedaan yang dimiliki masing-masing contoh kasus ini seakan membuat abstraksi keseluruhan kasus tersebut menjadi tidak mungkin. Ternyata dalam bab berikutnya, Musili kembali berusaha menetapkan beberapa generalisasi. Dalam hal ini dia membedakan dua tipe orang upahan ; yang umum (*mushtarak*) dan yang khusus (*khass*).⁸³ Pada tipe yang umum, menurut Musili, orang yang diupah tidak berhak mendapatkan bayaran sebelum dia selesai melaksanakan pekerjaan yang ditugaskan kepadanya, contohnya seorang tukang cambuk atau tukang bangunan yang disewa untuk melakukan pekerjaan tertentu. Hal-hal ataupun barang yang diserahkan kepadanya untuk dikerjakan adalah merupakan titipan kepadanya, yang implikasinya adalah bahwa jika benda-benda tersebut rusak maka orang yang diupah itu tidak dikenakan kewajiban ganti rugi kecuali bila terbukti dengan jelas bahwa dia sendiri yang menyebabkan rusaknya benda-benda tersebut. Adapun tipe upahan yang khusus adalah orang yang disewa secara insidentil untuk melakukan suatu pekerjaan. Dalam hal ini orang sewaan tersebut berhak menerima bayaran pada saat menerima pesanan pekerjaan itu walaupun dia belum memulai pekerjaannya. Jadi, menjelaskan bahwa perbedaan antara kedua tipe upahan ini merupakan sesuatu yang sentral adalah sangat penting karena perbedaan itu pada gilirannya akan menentukan tipe-tipe ganti rugi dalam hukum upah-mengupah dan sewa-menyewa. Dalam penjelasan Musili perbedaan ini ditampakkan dan sangat mempengaruhi pendapat Musili dalam masalah ini. Sedangkan dalam kitab Tahawi penjelasan tentang perbedaan ini tidak ditemukan,⁸⁴ walaupun tidak dipungkiri bahwa Tahawi maupun ulama-ulama pendahulunya mesti mengetahui adanya perbedaan tersebut.⁸⁵

Penjelasan tentang perbedaan ini kemudian dilanjutkan dengan uraian tentang kaedah-kaedah umum yang terkait, antara lain, dengan sistem pembayaran sewa-menyewa dan upah mengupah. Yang menjadi ciri khas dari pembahasan Musili dalam bab ini serta bab lainnya adalah adanya hubungan analisis yang

erat antara kaedah-kaedah umum dengan contoh kasus. Setelah prinsip atau kaedah umum dikemukakan langsung diberikan contoh kasus baik kasus-kasus yang mendukung maupun yang tidak. Contoh kasus yang mendukung jelas dimaksudkan untuk memperjelas proposisi umum serta untuk memperlihatkan bagaimana kaidah itu diterapkan. Sementara contoh yang tidak mendukung atau tidak relevan dikemukakan untuk memperlihatkan hukum-hukum dan kasus-kasus yang berbeda dan bertentangan dengan kaedah dimaksud. Tentu saja, terdapat sejumlah contoh kasus dan pendapat lainnya yang—walaupun tidak bertentangan tetapi—hubungan atau relevansinya dengan prinsip atau kaedah yang sedang dibahas sebenarnya kecil sekali. Begitupun, kasus-kasus ini terus saja dikutip oleh ulama-ulama fiqh (dalam kitab karangan mereka) dari generasi ke generasi dan dipahami sebagai sekelompok kasus yang tidak akan dapat menghantarkan kepada pembentukan suatu abstraksi.

Referensi yang tersedia tidak memberikan informasi yang cukup untuk dapat menentukan secara tepat kapan terjadinya transisi dari model uraian kasus-perkasus ke model generalisasi. Namun, agaknya memadai untuk menduga bahwa tidak lama setelah mazhab-mazhab terbentuk secara formal pada pertengahan abad ke 4 H/10 M, generalisasi sebagai sebuah aktifitas hermeneutik telah sangat banyak dikerjakan. Dugaan ini didukung oleh kenyataan bahwa faktor dasar terbentuknya mazhab adalah adanya sejumlah doktrin atau hukum positif yang diakui sebagai otoritatif oleh pengikut masing-masing mazhab. Inilah justru makna sesungguhnya dari istilah mazhab itu sendiri yaitu adanya sekumpulan hukum kasus positif yang diakui sebagai otoritatif dan berfungsi sebagai doktrin dasar atau hukum panduan dalam mazhab—doktrin ini tidak mesti milik satu individu di dalam mazhab tersebut.⁸⁶ Dan ketika doktrin-doktrin hukum tersebut sudah disepakati sebagai suatu yang otoritatif maka (yang banyak terjadi) doktrin-doktrin inipun dielaborasi dan dipelajari sebagai hasil pengaplikasian dari prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah yang

telah ditentukan sebelumnya, yang telah menjadi sumber munculnya doktrin-doktrin tersebut tetapi kaidah itu sendiri pada saat itu belum terumus secara eksplisit. Saya telah memperlihatkan bahwa salah satu tugas utama taqlid jelasnya adalah mengartikulasikan prinsip-prinsip yang belum terumus ini. Karenanya, tidaklah mengherankan bahwa proses evolusi ke arah terjadinya generalisasi terkait erat dengan tertumpahnya perhatian para ‘muqallid’ pada masalah kaedah-kaedah, yang hal ini telah kami perhatikan dalam studi-studi kasus yang dikemukakan pada awal bab ini.

Namun, tidak berarti jangkauan dan pencapaian aktifitas taqlid berhenti sampai di sini. Sentralitas atau pentingnya kedudukan kaedah-kaedah ini, yang telah memungkinkan dilakukannya generalisasi dalam teori hukum Islam, adalah selain telah memunculkan dan mengukuhkan model eksposisi generalisasi juga telah menghantarkan wacana studi hukum Islam kepada perkembangan signifikan lainnya. Perkembangan ini, yang dimulai pada abad ke 5H/11 M ditandai dengan lahirnya topik pembahasan hukum Islam yang baru seperti masalah *qawa'id (fihiyyah)*⁸⁷ dan *al-Ashbah wal-Naza'ir*.⁸⁸ Topik-topik pembahasan ini merupakan manifestasi dari telah terbangunnya kaedah-kaedah yang lebih detail dan sistematis yang didasarkan pada sumber yang lebih beragam dan lengkap termasuk kasus-kasus individual dan juga kaedah-kaedah elementer yang contohnya telah banyak dikemukakan dalam bab ini.⁸⁹

V

Dari keseluruhan uraian di atas, penulis telah membuktikan bahwa ‘taqlid’ bukan semata-mata mengikut secara membabi buta dan ‘membebek’ kepada pendapat seorang ahli, sebagaimana diklaim oleh sejumlah sarjana keislaman (*Islamicists*) terkemuka. Memang benar terdapat ulama-ulama fiqh dari tingkatan paling bawah yang mengambil dan mengikut saja pendapat-pendapat ulama lainnya secara keseluruhan dan tanpa analisis.⁹⁰ Akan tetapi,

tindakan mereka ini hanyalah salah satu bentuk atau level aktifitas ‘taqlid’, yang sebenarnya memiliki spektrum aktifitas begitu luas. Pencarian prinsip-prinsip atau kaedah-kaedah otoritatif mazhab serta upaya-upaya untuk menerapkan prinsip-prinsip tersebut terhadap kasus-kasus adalah merupakan aktifitas taqlid yang paling banyak terjadi atau umum dilaksanakan.⁹¹ Deretan panjang pendapat-pendapat ulama tentang satu topik tertentu yang selalu terlihat dalam kitab-kitab fiqh memiliki beberapa signifikansi dan bukan cuma untuk memperlihatkan bahwa pendapat-pendapat tersebut adalah hasil penerapan atau merupakan contoh kasus dari berbagai macam kaedah yang berbeda ataupun dari kaedah yang sama dengan interpretasi yang berbeda. Fungsi lainnya adalah untuk mempertahankan keabsahan doktrin otoritatif mazhab dihadapkan dengan pendapat mazhab-mazhab lainnya. Begitu juga untuk mempertahankan kekuatan pendapat seorang ulama melawan pendapat ulama lainnya baik yang dari dalam maupun luar mazhab. Dan walaupun pendapat-pendapat atau doktrin-doktrin yang diakui sebagai hukum mazhab harus diikuti, yang memang merupakan aturan umum, tetap saja terdapat berbagai celah dan kesempatan untuk berbeda dengan doktrin mazhab tersebut tanpa menafikan bahwa perbedaan-perbedaan ini, dan ini harus digarisbawahi, adalah hasil dari kegiatan dalam lingkup taqlid. Dan memang, adalah merupakan karakter murni dari hukum Islam bahwa pendapat-pendapat hukum yang tercantum dalam seluruh kitab-kitab fiqh yang ditulis sejak masa pendiri mazhab dan seterusnya, seluruhnya adalah sumber rujukan mutlak bagi para fuqaha dalam menetapkan pandangan hukum mereka. Dengan demikian, ‘taqlid’ kepada seorang ulama tertentu tidak otomatis diwajibkan walaupun ulama ini kebetulan memiliki pendapat serupa dengan pendapat imam-imam mazhab atau ulama-ulama senior mazhab. Selanjutnya bahwa ‘taqlid’ para ulama masa belakangan mengandung nilai yang sama kuat dan tinggi—bahkan kenyataannya lebih sering diutamakan dan dipraktekkan—dengan ‘taqlid’ para ulama yang hidup pada masa awal.

Terakhir, kita tidak bisa menafikan aspek ‘taqlid’ lainnya yang sangat penting yang menandai kedinamisan dan vitalitas ‘taqlid’, yaitu pengujian dan sekaligus pembuktian kebenaran dalil-dalil nash serta metode-metode analisis yang digunakan seorang imam. Sebagaimana halnya pada pencarian kaedah-kaedah, pengujian dan pembuktian hasil ijtihad para imam ini memiliki banyak fungsi termasuk sebagai petunjuk untuk mengetahui kaedah-kaedah atau prinsip-prinsip, dalil-dalil serta dasar pemikiran dari hukum setiap kasus dan juga, sebagai upaya untuk membela ‘muftahid-muftahid’ senior melalui pembuktian kebenaran metode serta hasil ijtihad mereka.

* ❁ *

Endnote

¹ Lihat kitab Abu Bakar Ahmad bin ‘Umar al-Khassaf, *Kitab Adab al-Qadi*, dalam Ibn Maza, *Syarh Adab al-Qadi*, hal. 18; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), hal. 18, 32.

² Ibn al-Hajib, *Mukhtasar*, hal. 140-141; Ibn Qudama, *Rawdat al-Nazir*, hal. 343-345; Fakhr al-Din al-Razi, *al-Mahshul fi ‘Ilm al-Usul*, 2 vol. (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1408 H/1988 M), vol. II, hal. 527dst. Lihat juga Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 30.

³ Hal ini juga menjadi alasan kenapa kategori ‘*juris-muqallid*’ tidak dibahas dalam karya-karya *Usul al-Fiqh*. Lihat sumber-sumber yang dikutip sebelumnya

⁴ Terutama fuqaha-fuqaha dari mazhab Maliki, Hanbali dan Syafi’i serta beberapa orang fuqaha mazhab Hanafi. Lihat ‘Abd al-Wahhab bin ‘Ali Ibn Nasr al-Maliki, *al-Muqaddima fi al-Usul*, dicetak menyatu dengan kitab ‘Ali bin ‘Umar Ibn al-Qassar, *al-Muqaddima fi al-Usul*, ed. Muhammad al-Sulaimani (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1996), hal. 300dst; Abu al-Wafa’ Muhammad Ibn ‘Aqil, *Kitab al-Funun*, ed. George Makdisi, 2 vol. (Beirut: Dar al-Masyriq, 1970-1971), vol. II, hal. 602-610; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I‘lam al-Muwaqqi‘in*, vol. II, hal. 168-260; Muzani, *Mukhtasar*, vol. IX, hal. 3; Suyuti, *al-Radd*, hal. 196, 117, 120, di sini Suyuti menyebutkan sejumlah fuqaha terkemuka yang menulis kritikan terhadap taqlid yaitu Muzani, Zarkasyi, Ibn Hazmin, Ibn ‘Abd al-Barr, Ibn Abi Syama, Ibn Qayyim al-Jawziyya, al-Majd al-Syirazi serta fuqaha-fuqaha mazhab Syafi’i seperti Ibn Daqiq al-‘Id yang menulis sebuah karya berjudul *al-Tasdid fi Zamm al-Taqlid*. Dalam bukunya *Jami‘ al-‘Ilm wa Fadlihi wa ma Yanbagi fi Riwayatih wa Hamlihi*, 2 vol. (Kairo: Idarat al-Tiba‘ah al-Muniriyya, tt.), vol II, hal. 109-119, Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463 H/1070 M) menambahkan sejumlah ayat al-Qur’an dan hadis-hadis Nabi yang mengecam taqlid, dan mengklaim terjadinya konsensus i antara semua fuqaha tentang ketidakbolehan bertaqlid. Tetapi Ibn ‘Abd al-Barr tampaknya membedakan antara taqlid dengan ‘*ittiba*’. Taqlid tidak boleh dilakukan fuqaha sedangkan *ittiba*’ dibenarkan. Beliau mengatakan, “Apabila terdapat kondisi yang mengharuskan kamu mengikuti pendapat seseorang maka kamu adalah pengikut orang tersebut (*muttabi‘uhu*) dan mengikut dengan cara ini diizinkan dalam masalah-masalah agama, akan tetapi taqlid benar-benar dilarang.” Lihat Ibn ‘Abd al-Barr, hal. 117. *Taqlid*, lanjutnya, adalah mengambil pendapat tanpa pengetahuan berbeda halnya dengan *Ittiba*’. Lihat juga Suyuti, *al-Radd*, hal. 120-122.

⁵ Lihat Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 30-31, 37, berdasarkan otoritas fuqaha-fuqaha mazhab Maliki dan Syafi’i, termasuk Gazali dan Ibn al-Salah.

⁶ Lihat pembahasan penulis dalam bab I bagian II-III sebelumnya. ⁷ Lihat bab I, bagian IV di atas

⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in*, vol. II, hal. 171, 178dst; Suyuti, *al-Radd*, hal. 120-122; Ibn Nasr, *Muqaddima*, hal. 302.

⁹ Ahmad bin Harun bin Ahmad bin Ja'far Ibn 'Ata al-Syatibi (w. 609 H/1212M).

¹⁰ Muhammad Abu 'Abd Allah bin 'Umar Ibn Lubaba al-Qurtubi (w. 314 H/926M)

¹¹ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. V, hal. 430.

¹² Di bab ini nanti saya akan mengecualikan generalisasi ini, karena karya-karya masa belakangan memperlihatkan kecenderungan untuk mengemukakan kaedah-kaedah. Lihat bagian IV di bawah.

¹³ Ibn Rusydi, *Fatawa*, vol. III, hal. 1268.

¹⁴ Lihat bagian IV di bawah, di mana terdapat sedikit penjelasan tentang masalah ini. Lihat juga Baber Johansen, "Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis," *Islamic Law and Society*, vol. 2, no. 2 (1995), hal. 154-156

¹⁵ Beberapa penulis mengakui dengan tegas bahwa karya-karya mereka tidak mengeksplorasi kaedah-kaedah, dasar pemikiran dan hal lainnya. Lihat misalnya, Ibn Ganim bin. Muhammad al-Bagdadi, *Majma' al-Damanat* (Kairo: al-Matba'ah al-Khairiyya, 1308 H/1890 M), hal. 3.

¹⁶ Yaitu murid-murid yang mencatat kuliah-kuliah Abu Yusuf. Lihat Ibn 'Abidin, *Syarh al-Manzuma*, hal. 17, di sini beliau menjelaskan bahwa ulama Syafi'i menyebut hal ini dengan *imla'a ta'liqa*. Tentang masalah *ta'liqa*, lihat Maqdisi, *Rise*, hal. 114-121, 126-127

¹⁷ Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad al-Tahawi, *Mukhtasar*, ed. Abu al-Wafa al-Afgani (Kairo: Matba'ah Dar al-Kitab al-'Arabi, 1370 H/1950 M), hal. 130-131.

¹⁸ Sarakhsi, *Mabsut*, vol. XV, hal. 95

¹⁹ Ahmad bin. Muhammad bin Ja'far al-Quduri, *Mukhtasar*, ed. Kamil 'Uwayda (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418 H/1997), hal. 104.

²⁰ Ibrahim bin Muhammad al-Halabi, *Multaqa al-Abhur*, ed. Wahbi al-Albani, 2 vol. (Beirut: Mu'assasat al-Risala, 1409 H/1989 M), vol. II, hal. 162.

²¹ 'Ala al-Din al-Samarqandi, *Tuhfat al-Fuqaha'*, 3 vol. (Damaskus: Dar al-Fikr, 1384 H/1964 M), vol. I, hal. 558-559.

²² Syasyi, *Hilyat al-'Ulama*, vol. V, hal. 448.

²³ Lihat Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, vol. IX, hal. 256

²⁴ Mungkin yang dimaksudkan adalah Abu Ishaq Ibrahim al-Syirazi (w. 476 H/1083 M).

²⁵ Syasyi, *Hilyat al-'Ulama*, vol. V, hal. 455. Lihat juga Zayn al-Din Ibn Nujaym, *al-Ashbah wal-Naza'ir* (Kalkutta: al-Matba'ah al-Ta'limiyya, 1260 H/1844 M), hal. 134

²⁶ Muhyi al-Din Syaraf al-Din al-Nawawi, *Rawdat al-Talibin*, ed. 'Adil Abd al-Maujud dan 'Ali Mu'awwad, 8 vol. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, tt.), vol. IV, hal. 306 dst.

²⁷ *al-Fatawa al-Hindiyya*, vol. IV, hal. 490-491

²⁸ Sama dengan sepersepuluh dari harga binatang beban tersebut.

²⁹ Telah dapat dipahami bahwa kedua barang ini sama ukuran beratnya.

³⁰ Oleh Muhammad Zahir al-Din bin Ahmad al-Hanafi al-Walwaliji yang meninggal pada tahun 710 H/1310 M. Lihat Hajji Khalifah, *Kasyf al-Zunun*, vol. II, hal. 1230.

³¹ *al-Yanabi'* ditulis oleh Muhammad bin 'Ali al-Syibli (w. 769 H/1367 M)

³² *al-Mukhtar* ditulis oleh 'Abd Allah bin Mahmud bin Maudud al-Musili (w. 683 H/1254 M). Beliau menulis *syarh* bukunya sendiri yang dia beri judul *al-Ikhtiyar li-Ta'lil al-Mukhtar*, 5 vol. (Kairo: Mustafa Babi al-Halabi, 1951) dan buku yang dirujuk di sini mungkin sekali kitab *syarh* beliau tersebut. Lihat vol. II, hal. 51 dst.

³³ Lihat bagian berikutnya dari bab ini dan bagian VIII bab 6.

³⁴ Qurasyi, *al-Jawahir al-Mudi'a*, vol. II, hal. 558-559

³⁵ Dalam kitab *Majmu'* beliau—merupakan *syarh* terhadap kitab Abu Ishaq al-Syirazi *Muhazzab*, tetapi tidak selesai walaupun telah pernah diupayakan oleh Taqi al-Din al-Subki dan lainnya. Lihat Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Minhaj al-Sawi fi Tarjamat al-Imam al-Nawawi*, dicetak menyatu dengan kitab Nawawi, *Raudat al-Talibin*, vol. I, hal. 63-64.

³⁶ Seperti telah diketahui secara luas, Syafi'i sering memiliki dua pendapat dalam satu masalah. Pendapatnya yang lama, dinamakan *qaul al-qadim*, adalah pendapat yang dikemukakannya sebelum kepindahannya ke Mesir, dan pendapatnya yang baru, dinamakan *qaul al-jadid*, adalah pendapat yang dikemukakannya selama dia di Mesir. Tentang hal ini lihat Nawawi, *al-Majmu'*, vol. I, hal. 65 dst.

³⁷ *Marfu'* adalah hadis yang diriwayatkan oleh salah seorang sahabat yang mengatakan bahwa Nabi melakukan atau mengatakan ini atau itu. Kenyataan bahwa seorang sahabat membenarkan perkataan atau perbuatan nabi membuat hadis ini tersambung kepada nabi sendiri dan hal ini berlawanan dengan hadis

yang diriwayatkan dari seorang tabi'in yang tidak mungkin berjumpa dengan nabi. Lihat Abu 'Amr Utsman bin 'Abd al-Rahman Ibn al-Salah, *Muqaddimat Ibn al-Salah wa Mahasin al-Istislah*, ed. 'Aisyah 'Abd al-Rahman (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1989), hal. 193; G.H. A. Juynboll, "Raf' ," *Encyclopaedia of Islam*, edisi terbaru (ke-2) (Leiden: E.J. Brill, 1960) vol. VIII, hal. 384-385.

³⁸ Oleh Bukhari dan Muslim

³⁹ Qur'an 3:97

⁴⁰ Mengenai syarat-syarat ini lihat Ibn al-Salah, *Muqaddima*, hal. 170

⁴¹ Penggabungan term ini adalah merupakan kreasi Tirmizi. Kata tersebut mengacu kepada kualitas transmisi hadis. Kalau sebuah hadis dilaporkan melalui 2 jalur transmisi, yang satu transmisi *sahih* (akurat) dan yang lain *hasan* (kurang akurat) maka hadis tersebut dikategorikan sebagai hadis *hasan-sahih*. Lihat James Robson, "Varieties of the *Hasan* Tradition," *Journal of Semitic Studies*, no. 6 (1961), hal. 49dst; Ibn al-Salah, *Muqaddima*, hal. 185.

⁴² Sebuah hadis yang disampaikan, melalui jalur manapun, dengan menggunakan kata 'an' dipandang oleh sejumlah ahli hadis sebagai 'terputus (*munqati'*) kecuali dapat dibuktikan bahwa kedua ahli yang menyambungkan isnad-nya adalah terpercaya (yang dimaksud dengan terpercaya di sini adalah tidak pernah terlibat dalam pemalsuan hadis atau *tadlis*) dan bahwa mereka telah saling mengenal dan dekat (*suhbah*) dalam waktu yang relatif lama. Al-Hajjaj bin Arta'a tidak memenuhi, setidaknya, persyaratan pertama. Lihat Ibrahim bin 'Abd Allah al-Qasimi, *Taqrib Istilah al-Muhadditsin min Afham al-Talibin* (Kerala: Dar al-Hilal lil-Kutub al-Islamiyya, 1985), hal. 48. Tentang masalah *Suhbah*, lihat bab I, catatan no. 4 di atas

⁴³ Salim 'Abd al-Gani al-Rafi'i, *Mukhtasar al-Majmu': Syarh al-Muhazzab*, 8 vol. (Jedda: Maktabah al-sawadi, 1995), vol. VII, hal. 6-9

⁴⁴ Mereview sejumlah pendapat telah diakui secara luas manfaatnya yaitu dapat menunjukkan bahwa di antara keseluruhan pendapat, pendapat yang sedang diargumentasi adalah yang paling akurat dan meyakinkan. Dalam keterangannya yang mengesankan, Tufi menjelaskan kenapa pendapat-pendapat imam-imam senior yang sudah usang dan tua selalu dikemukakan semuanya dalam kitab-kitab fuqaha bersama-sama dengan pendapat-pendapat yang otoritatif dan akurat. Secara logika, kata Tufi, pendapat-pendapat yang sudah usang dan tua yang berarti sudah tidak dipraktekkan tidak perlu direview lagi dalam kitab-kitab ini karena hal ini akan membuang-buang waktu saja. Akan tetapi, pendapat-pendapat ini tetap diuraikan karena alasan tertentu yaitu untuk memperlihatkan berbagai jenis metode yang dengan metode-metode itu dapat memunculkan berbagai jenis pendapat berkenaan dengan satu persoalan. Pendemonstrasian metode-

metode ini memungkinkan orang yang membaca membandingkan dan membedakan mana pendapat yang sudah usang dan yang masih akurat dan juga mengetahui perbedaan dasar pemikiran dan latar belakang dari hukum-hukum yang muncul. Analisis perbandingan ini pada gilirannya akan membuat pembaca dapat memilih pendapat-pendapat yang paling meyakinkan. Proses analisis ini dikenal dengan istilah *tarjih*. Walaupun keterangan Tufi ini terkait dengan perbedaan antara pendapat lama dan baru, yang jelas prinsip mereview berbagai jenis pendapat baik yang lama atau yang baru, baik pendapat ulama dalam mazhab sendiri atau mazhab orang lain, semuanya memiliki tujuan yang sama. Lihat kitab al-Tufi, *Syarh al-Mukhtasar al-Rawda*, vol. III, hal. 626

⁴⁵ Lihat catatan no. 40 di atas.

⁴⁶ Kenyataannya, tulisan-tulisan ini—baik keseluruhannya atau sebagiannya—ditulis dengan tujuan yang jelas untuk mempertahankan satu mazhab tertentu dan menunjukkan superioritasnya atas mazhab yang lain. Lihat misalnya Ra‘i, *Intisar al-Faqir*, terutama pada hal. 199 dst; Ibn Farhun, *Dibaj*, hal. 11-16; Abu al-Mu‘ayyad Muwaffaq al-Din bin. Ahmad al-Makki, *Manaqib al-Imam al-A‘zam Abi Hanifah*, 2 vol. (Hyderabad: Matba‘ah Majlis Da‘irat al-Ma‘arif al-Nizamiyya, 1321 H/1903 M), vol. I, hal. 38 dan di beberapa tempat lainnya.

⁴⁷ Sarakhsi, *Mabsut*, vol. XV, hal. 107

⁴⁸ Qur‘an 2:196

⁴⁹ Tentang bentuk-bentuk perintah dan larangan lihat Hallaq, *History of Sunni’s Jurisprudence*, hal. 47-56

⁵⁰ Dikemukakan pada awal bab tentang haji, Rafi‘i, *Mukhtasar al-Majmu‘*, vol. VII, hal. 22.

⁵¹ *Ibid.*, vol. VII, hal. 37-38

⁵² Bentuk argumen ini telah diterima sejak abad ke 2 H/8 M, lihat Schacht, *Origins*, hal. 14 dan catatan kaki no. 2 di atas.

⁵³ Rafi‘i, *Mukhtasar al-Majmu‘*, vol. VII, hal. 22-23.

⁵⁴ Nawawi, *al-majmu‘*, vol. IX, hal. 4-5

⁵⁵ Qadikhan, *Fatawa*, vol. I, hal. 3; Ibn ‘Abidin, *Hasyiya*, vol. I, hal. 70 dst; Ibn ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf Fi Bina’ Ba’d al-Ahkam ‘ala al-‘Urf* dalam Ibn ‘Abidin, *‘Majmu‘at Rasa’il*, vol. II, hal. 114-147, hal. 130 dst, dan pada halaman-halaman lainnya.

⁵⁶ Musili, *Ikhtiyar*, vol. I, hal. 6

⁵⁷ Lihat misalnya bab tentang sewa menyewa dalam *Ibid.*, vol. II, hal. 50-62

⁵⁸ Tahawi, *Mukhtasar*, hal. 15

⁵⁹ Yaitu bukan budak⁶⁰ Tahawi, *Mukhtasar*, hal. 228-229

⁶¹ *Ibid.*, hal. 394, 405, 410 dan di beberapa tempat lainnya.

⁶² Lihat bab 5 bagian VI.

⁶³ Lihat misalnya, Wael B. Hallaq, "Model *Syurut* Works and Dialectics of Doctrine and Practice," *Islamic Law and Society*, vol. 2, no. 2 (1995): hal. 109-134; Wael B. Hallaq, "Qadis Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence," *al-Qantara*, no. 20 (1999)

⁶⁴ Ibn Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 49. Lihat juga bab 5 bagian VI dalam buku ini.

⁶⁵ Ibn Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 49.

⁶⁶ Ibn Maza, *Syarh Adab al-Qadi*, hal. 19; Ibn 'Abidin, *Hasyiya*, vol. I, hal. 71

⁶⁷ Syah Waliyullah, *Iqd al-Jid*, hal. 28

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, hal. 29: "wa yajuz lil-masyaikh an ya'khuzu bi qauli wahidin min ashabina 'amalan li-maslahat al-zaman."

⁷⁰ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. V, hal. 432-433

⁷¹ Cf. Johansen, "Casuistry," hal. 137 dst.

⁷² Tahawi, *Mukhtasar*, hal. 128

⁷³ *Ibid.*, hal. 128

⁷⁴ *Ibid.*, hal. 131

⁷⁵ Musili, *al-Mukhtar lil-Fatwa*, dicetak menyatu dengan kitabnya, *al-Ikhtiyar*, vol. II, hal. 50

⁷⁶ Berkenaan dengan masalah kebutuhan masyarakat sebagai satu faktor dalam 'kesepakatan hukum', lihat Hallaq, "Qadis Communicating" bagian I dan VI.

⁷⁷ Maksudnya, transaksi ini pasti telah diketahui prakteknya.

⁷⁸ Dalam pengertian ini, *Syurut* adalah persyaratan umum bagi keabsahan suatu tindakan hukum. Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), hal. 118. Tentang syarat-syarat *ijara* lihat Marginani, *Hidaya*, vol. III, hal. 231 dst.

⁷⁹ Istilah bahasa Arab untuk ini adalah *Khiyar al-Syart* yaitu hak penyewa atau pembeli yang disebutkan di dalam kontrak untuk membatalkan kontrak dalam waktu yang ditentukan biasanya dalam waktu tidak lebih dari 3 hari. Lihat Marginani, *Hidaya*, vol. III, hal. 27dst.

⁸⁰ Istilah bahasa Arab untuk ini adalah *Khiyar al-Ru'ya* yaitu hak si pembeli atau si penyewa untuk membatalkan kontrak setelah melihat objek yang dia beli, sewa, atau upah. Asumsinya adalah bahwa si pembeli atau si penyewa tidak melihat objek tersebut ketika kontrak jual beli atau sewa menyewa dibuat. Lihat Marginani, *Hidaya*, vol. III, hal. 32 dst.

⁸¹ *Khiyar al-'Aib* adalah hak si pembeli atau si penyewa untuk mengembalikan barang yang dia beli, upah, atau sewa dikarenakan cacat yang terdapat dalam barang tersebut yang membuat kontrak dapat dibatalkan. Lihat Marginani, *Hidaya*, vol. III, hal. 35 dst.

⁸² Musili, *Ikhtiyar*, vol. II, hal. 51

⁸³ *Ibid.*, vol. II, hal. 53

⁸⁴ Di pertengahan pembahasan, Tahawi hanya mendefinisikan dengan sangat singkat jenis “orang upahan yang khusus (*khass*)” yaitu “orang yang diupah pada saat tertentu” (*huwa al-musta'jar 'ala mudda ma'luma*): *Mukhtasar*, hal. 130.

⁸⁵ *Ibid.*, 129 (I. 12), 130 (I.I). Lihat juga Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, vol. IX, hal. 254

⁸⁶ Arti lain yang lebih mendasar dari istilah mazhab adalah aturan-aturan mazhab bagi para individu yaitu sekelompok individu fuqaha yang mendeklarasikan loyalitas mereka kepada pendiri mazhab walaupun mereka tidak diharuskan untuk mengikuti pendapatnya dalam setiap masalah. Jadi, dengan pengertian ini ikatan dan afiliasi kepada tokoh pendiri mazhab hanyalah sesuatu yang bersifat nominal dan bukan substantif.

⁸⁷ Lihat misalnya 'Ali bin 'Abbas al-Ba'li Ibn al-Lahham al-Hanbali, *al-Qawa'id wal-Fawa'id al-Usuliyya*, ed. Muhammad al-fiqi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1403 H/1983 m); 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, 2 vol. (Kairo: Matba'ah al-Istiqamah, tt.); Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Furuq*, 4 vol. (Kairo: Dar Ihya al-Kitab al-'Arabi, 1925 H/1927 M)

⁸⁸ Karya-karya yang paling terkenal dalam bidang ini adalah Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Ashbah wal-Naza'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1979) dan Ibn Nujaym, *al-shbah wal-Naza'ir*.

⁸⁹ Permasalahan tentang *qawa'id* dan *al-ashbah wal-naza'ir* masih belum banyak diteliti. Bagaimanapun, selain pernyataan bahwa keberadaan keduanya adalah isyarat tumbuhnya kecenderungan generalisasi dalam hukum Islam, buku yang ditangan pembaca ini juga tidak memberikan analisis yang lebih mendalam tentang hakikat dan fungsi *qawa'id* dan *al-ashbah wal-naza'ir*.

⁹⁰ Tulisan-Tulisan yang menunjukkan praktek-praktek taqlid dari orang-orang yang tidak kompeten sangat berlimpah. Lihat misalnya dalam kitab Ibn ‘Abidin, *Syarh al-Manzuma*, hal. 13; Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. VI, hal. 60, 95, 96; Ibn Rusydi, *Fatawa*, vol. III, hal. 1274 dst, serta di sejumlah halaman lainnya; *Fatawa al-Hindiyya*, vol. III, hal. 307

⁹¹ Aktifitas taqlid jenis ini telah dibuktikan dengan jelas dalam tipologi ulama fiqh susunan Ibn Rusydi. Yaitu kemampuan untuk membedakan antara pandangan-pandangan yang sesuai dan yang tidak sesuai dengan kaedah mazhab. Mereka yang memiliki kemampuan ini diletakkan dalam kategori kelompok kedua dan ketiga dalam tipologi tersebut. Lihat bab 1 bagian II di atas.



BAB V

TERMINOLOGI OPERATIF DAN DINAMIKA DOKTRIN HUKUM



5. TERMINOLOGI OPERATIF DAN DINAMIKA DOKTRIN HUKUM

I

Kami telah menyimpulkan pada bab sebelumnya bahwa munculnya taqlid sebagai modus operandi merupakan gejala dari finalnya wacana bahwa mazhab adalah entitas yang otoritatif. *Taqlid* adalah ekspresi eksternal dari dinamika internal hukum yang akhirnya mendominasi dan mengkarakterisasi mazhab, baik dalam posisinya sebagai suatu kumpulan doktrin yang sudah mapan dan absah maupun sebagai proyek hermeneutik yang batasan-batasannya telah ditentukan. Salah satu fungsi *taqlid*, sebagaimana telah kita lihat, adalah sebagai pembelaan terhadap mazhab dari segi metodologi dan karakter penafsirannya, yang hal ini terbentuk dari prinsip-prinsip teoritis dan materil yang telah teridentifikasi.¹ Akan tetapi, mazhab juga dibatasi oleh lingkup materi hukumnya, yaitu suatu kumpulan doktrin hukum positif yang secara tegas menjadi garis pembatas dari mazhab itu sendiri, yang bila dilewati maka beresiko bahwa fuqaha tersebut dipandang telah keluar atau meninggalkan mazhab tersebut.² Dengan demikian maka bagian esensial dari otoritas Mazhab adalah konsistensinya dalam mengenali kumpulan doktrin hukum tersebut. Pada tingkat makro, kumpulan doktrin ini terbentuk dari keseluruhan pendapat hukum penemu mazhab, prinsip-prinsip substantif serta metodologi beliau, baik semua ini murni berasal dari penemu mazhab itu sendiri atau yang hanya diacu kepada dirinya.³ Di luar ini, juga ikut membentuk kumpulan doktrin mazhab tersebut adalah pendapat-pendapat para ulama fiqh yang diklaim telah merumuskan hukum-hukum menurut aturan prinsip-

prinsip teoritis dan hukum substantif penemu mazhab. Kita telah melihat bahwa pemikiran-pemikiran ulama fiqh yang melenceng dari prinsip-prinsip Mazhab, seperti Muzani dan ‘Empat Muhammad’, telah dikeluarkan dari doktrin mazhab yang sah meskipun ketetapan ini tidak final, dan malah boleh dikatakan masih menjadi objek perdebatan. Pada akhirnya, dengan keinginan yang sama yaitu untuk mengikuti jalur metodologi yang benar, semua pendapat ulama masa belakangan yang kebanyakan termanifestasi dalam bentuk fatwa,⁴ dimasukkan ke bagian dalam batas wilayah doktrin Mazhab. Pada tingkat makro ini, terlihat belum ada pertanyaan apapun yang muncul mengenai apakah aturan atau konstitusi khusus dalam hal doktrin serta hukum-hukum materi yang memunculkan mazhab Malikiyah, Hanafiyah, ataupun mazhab lainnya. Penulis sendiri belum pernah menemui satu pendapat ulama yang afiliasi mazhabnya dipertanyakan.⁵ Otoritas yang dimiliki pendiri, baik yang dilimpahkan atau yang murni, memastikan bahwa mazhab yang diberi nama sesuai namanya telah menjadi sebuah badan yang integral dan terkonsolidasi.

Akan tetapi pada tingkat mikro, pluralitas pendapat yang terjadi di dalam mazhab tertentu secara literal merupakan sebuah ‘permainan’. Setiap Mazhab memiliki gudang pendapat yang sangat besar yang diklaim sebagai pendapat imam pendiri, murid-murid imam, dan ulama-ulama generasi setelahnya. Dengan kata lain, mereka ini menjadi lokomotif dari keseluruhan gerbong doktrin yang terus membengkok yang terkumpul sejak masa imam pendiri sampai masa tertentu dari sejarah Mazhab itu sendiri. Pada mazhab Maliki, telah ditetapkan bahwa Ibnu al-Qasim dan Sahnun adalah penyampai doktrin Mazhab Maliki yang paling terpercaya, dan dengan demikian, riwayat kedua orang ini menjadi sumber paling sah untuk mengetahui pendapat-pendapat imam Malik.⁶ Karena Ibnu al-Qasim tidak pernah menuliskan apa yang mereka riwayatkan, doktrin-doktrin imam Malik yang mereka ajarkan akhirnya didapat atau diketahui melalui Asad Ibnu al-Furat (w. 213H/828M), Sahnun, Ibnu Habib (w. 238 H/852 M), dan ‘Utbi

(w. 255H/868M). Para ahli fiqh ini memang merekam riwayat mereka dalam bentuk tulisan dan konsekuensinya, apa yang mereka kerjakan di kemudian hari disebut sebagai ‘induk’ (*ummahat*) dari literatur hukum Mazhab Maliki.⁷ Keberagaman yang muncul pada masa-masa ini, yang disebabkan pengacuan dan penabalan berbagai macam pendapat terhadap diri imam Malik—sering kontradiktif—ditambah pendapat-pendapat para ulama dalam upaya menjawab permasalahan hukum di wilayah tempat tinggal mereka—mereka ini tersebar dari Baghdad sampai Andalusia—semuanya menggiring kepada keragaman pendapat yang secara mencolok mewarnai semua karya hukum mazhab Maliki masa belakangan.

Pluralitas pendapat dalam Mazhab Hanafi juga tidak berbeda mencoloknya. Di samping permasalahan yang dihadapi oleh pengikut mazhab Hanafi menyikapi pendapat Abu Hanifah yang kontradiktif, ketiga figur utama dalam Mazhab ini juga sering tidak bersetuju satu sama lain. Keadaan ini menarik perhatian dan menjadi objek studi dan penelitian yang penting bagi para sarjana mazhab Hanafi.⁸ Selain tantangan ini, para sarjana mazhab Hanafi juga harus belajar dan harus menghadapi tiga level doktrin; yaitu *zahir al-riwayah*, *nawadir*, dan *nawazil*,⁹ yang merepresentasikan banyak sekali tingkatan keakuratan doktrin. Bagian terakhir dari trilogi ini mencakup bangunan pendapat yang dikutip dari kitab-kitab fiqh yang ada sepanjang masa beberapa abad dan berasal dari berbagai negeri yang berbeda, mulai Transoxania sampai Mesir.

Secara geografis, dengan pengecualian wilayah Asia Tenggara yang mengalami Islamisasi pada masa-masa belakangan dan tidak ada menghasilkan doktrin yang betul-betul otoritatif, Mazhab Syafi’i agak lebih terbatas pengikutnya dibanding lawan-lawannya. Akan tetapi, pluralitas dan perbedaan pendapat dalam Mazhab Syafi’i tidak kurang mengagetkan. Imam Syafi’i sendiri terkenal telah mengembangkan dua macam pendapat semasa hidupnya. Yang satu adalah pendapat hukumnya di masa-masa awal hidupnya, yang disebut ‘Doktrin Lama’ (*al-qawl al qadim*), yang

satunya lagi pada masa-masa akhir hidupnya, yang dikenal dengan ‘Doktrin Baru’ (*al-qawl al-jadid*). Dan seperti tiga imam senior Mazhab Hanafi, imam Syafi’i juga sangat tersohor memiliki lebih dari satu pendapat pada waktu yang bersamaan bahkan dalam doktrin-doktrin baru-nya (*al-qawl al-qadim*). Selain itu, para pengikut mazhab Syafi’i juga harus bersinggungan dengan sejumlah besar doktrin yang dirumuskan oleh *ashab al-wujuh* (penseleksi doktrin otoritatif) yaitu para ulama fiqh yang, sebagaimana telah kita lihat,¹⁰ memformulasikan pendapatnya melalui *takhrij* (analisis prinsip hukum imam). Sebagaimana halnya dalam Mazhab Maliki, pengikut Syafi’i juga memiliki lebih dari satu sumber yang menyampaikan doktrin imam Syafi’i dan doktrin *ashab al-wujuh*. Untuk ini terdapat dua jalur, yang disebut dengan istilah *tariqah* (jalan).¹¹ Salah satunya, diidentikkan dengan orang-orang Iraq, diketuai oleh tokoh terkenal Abu Hamid al-Isfara’ini (w. 406 H/1015 M), yang mendapat gelar sebagai *Syaikh al-Tariqah al-Iraqiyyah*. Yang lainnya, dikaitkan dengan warga Khurasan, diketuai oleh Abu Bakr al-Qaffal al-Marwazi (w. 417 H/1026 M), yang juga memiliki nama panggilan sebagai *Shaykh al-Tariqah al-Khurasaniyyah*.¹² Perbedaan antara dua jalur (*tariqah*) ini cukup serius dan seringkali sangat bertentangan. Syihab al-Din Ibnu Abi Syamah (w. 665 H/1266 M), seorang pengikut Syafi’i sendiri, memberikan kritik yang sangat tajam terhadap mazhabnya ini karena kelemahannya yang sangat mencolok (*khalal*), yaitu dalam hal perbedaan pendapat hukum ulama dan dalam pertentangan antara 2 jalur transmisi doktrin.¹³ Semua ini juga bukan merupakan masalah yang harus diatasi oleh praktisi hukum mazhab Syafi’i. Sebagaimana yang terjadi dalam semua mazhab lainnya, para ulama fiqh Syafi’i juga harus mempertimbangkan keseluruhan kumpulan doktrin yang luar biasa banyak yang dihasilkan oleh para tokoh fiqh mereka yang hidup setelah generasi *ashab al-wujuh*- (mujtahid penseleksi hukum otoritatif).

Para pengikut mazhab Hanbali juga dihadapkan pada spektrum doktrin yang lumayan luas, yang dalam beberapa hal

serupa dengan keberagaman doktrin dalam mazhab Syafi'i. Mungkin disebabkan fakta bahwa Ibnu Hanbal tidak meninggalkan warisan doktrin hukum yang bisa disimpulkan dengan kuat telah dia rumuskan sendiri, Ibnu Hanbal seringkali dijumpai memiliki dua atau tiga pendapat dan terkadang lebih dalam masalah yang sama.¹⁴ Dalam hal dualitas pendapat, beliau malah dikatakan melebihi Syafi'i.¹⁵ Lebih jauh lagi, doktrin mazhab Hanbali juga mengalami proses elaborasi yang sama melalui *takhrij* sebagaimana yang terjadi dengan doktrin mazhab Syafi'i. Abu Ya'la Ibnu al-Farra', misalnya, dikatakan telah menghasilkan karya tebal yang secara eksklusif berisikan doktrin *riwayat* dan doktrin *wujuh* dari mazhab Hanbali. Doktrin *riwayat* adalah doktrin yang diacu sebagai pendapat Ibnu Hanbal sedangkan doktrin *wujuh* adalah pendapat-pendapat hukum *ashab al-takhrij* (ulama praktisi *takhrij*)¹⁶

Keragaman narasi dan eksposisi doktrin telah mengakibatkan berkembangnya kosakata teknis hukum Islam yang bertujuan untuk membedakan tipe-tipe pendapat hukum. Kita telah melihat bahwa pendapat-pendapat yang diformulasikan dengan cara *takhrij* disebut dengan *wujuh*, yang terdapat khususnya dalam mazhab Syafi'i dan Hanbali. Pendapat imam pendiri juga diberi term khusus sebagai penanda. Dalam mazhab Maliki, pendapat-pendapat hukum imam pendiri disebut *riwayat*, sedangkan pendapat pengikut Malik disebut *aqwal*, termasuk pendapat tokoh terkemuka masa akhir, Ibnu Rusydi dan Mazari. Namun, pengikut Maliki mengakui bahwa pembedaan terminologi ini tidak selalu disadari dan oleh karenanya, tidak konsisten.¹⁷ Dalam mazhab Syafi'i, kata *aqwal* dipakai untuk menyebut pendapat-pendapat Syafi'i semata sedangkan *turuq* (jamak dari *tariqa*) bermakna 'cara-cara penyampaian doktrin mazhab tersebut'. Jadi, seorang ulama fiqh sering mengatakan bahwa terdapat dua *wajh* ataupun *qawl* sehubungan masalah tertentu sementara ulama lainnya mungkin menolak pernyataan ini dan bersikeras bahwa hanya ada satu *wajh* ataupun *qawl*. Ketidaksepakatan ini menggambarkan keberagaman

yang terjadi dalam mengidentifikasi ataupun menyampaikan *tariqah*.¹⁸ Tetapi, perbedaan-perbedaan di antara ulama fiqh Syafi'i bisa juga terkait dengan masalah perbedaan dalam memahami *qawl* dan *wajh*. Pada masalah hukum makanan misalnya, Nawawi tidak yakin apakah hukum tentang ini ada tiga *wujud* atau tiga *aqwal*. Yang menyebabkan perbedaan ini adalah ketidakpastian apakah hukum tertentu tersebut adalah pendapat imam Syafi'i atau ulama *takhrij*. Begitupun, secara umum cara-cara dan konsepsi ulama Syafi'i mengenai *tariqah* diikuti oleh ulama Maliki juga,¹⁹ tetapi tidak oleh ulama Hanafi yang, sebagaimana telah kita lihat, telah terlebih dahulu mengembangkan perbedaan antara tiga jenis pendapat; *zahir al-riwaya*, *nawadir*, dan *nawazil*.²⁰

II

Terminologi teknis narasi ini terindikasi dikarenakan keragaman pendapat yang luar biasa yang diakibatkan karakter fundamental dari struktur dan epistemologi hukum Islam itu sendiri, yang telah terbentuk sejak awal sekali dan seterusnya menentukan jalan dan perkembangan hukum Islam masa-masa selanjutnya. Akar penyebabnya adalah mungkin karena tidak adanya badan legislatif terpusat. Peran ini semestinya diambil oleh negara atau jabatan kekhilafahan tetapi pada kenyataannya tidak dilakukan. Sebaliknya, kekuasaan untuk menentukan hukum, sejak dari awal justru berada di tangan para ahli hukum yaitu awalnya calon-calon spesialis hukum (*proto-fuqaha'*) dan kemudian para *fuqoha'* atau ahli hukum tersebut. Orang-orang inilah yang menjalankan tugas mengelaborasi signifikansi hukum dari wahyu dan mereka jugalah yang akhirnya membentuk epistemologi hukum yang secara totalitas didasarkan pada premis interpretasi hukum yang mandiri dan individualistik. Karakter ini membuat hukum Islam, dalam kesarjanaan modern, dijuluki sebagai "Hukum Juris". Manifestasi puncak dari aktifitas interpretasi individual ini adalah ditetapkannya doktrin '*kullu mujtahid musib*', maksudnya bahwa 'setiap *mujtahid* adalah benar'.²¹ Legitimasi aktifitas ini

dalam bentuk prinsip tersebut, beserta pluralitas yang menjadi konsekwensinya, sudah dikemukakan sejak jaman Syafi'i.²² Adalah dikarenakan karakter khas ini pula maka ketidaksepakatan hukum, yang seringkali disebut *khilaf* atau *ikhtilaf*, akhirnya dipertimbangkan sebagai salah satu bidang kajian dan penelitian yang sangat penting, suatu bidang yang bahasannya antara lain adalah mendiskusikan pendapat-pendapat para juris (fuqaha) dan siapa dari para juris yang benar-benar ahli.²³

Ciri-ciri ini yang mungkin dapat kita sebut sebagai pluralisme *ijtihad* telah menjadi elemen epistemologis yang integral dalam struktur hukum Islam secara keseluruhan. Kesolidannya telah terbukti dari kenyataan bahwa pluralitas tidak dapat dihentikan bahkan setelah finalnya perkembangan mazhab, baik pluralitas pada pendapat-pendapat lama yang dikemukakan sebelum lahirnya *mazhab-mazhab*, maupun pluralitas yang mengemuka dalam setiap tahap sejarah Islam setelah munculnya *mazhab*. Dengan kata lain, pluralitas tetap menjadi ciri yang terbukti tidak bisa ditundukkan sama sekali. Penghilangan pluralitas, yang pernah terjadi selama abad 19, adalah berarti pengrusakan ciri-ciri struktural dan epistemologi hukum Islam sendiri.²⁴

Sementara pluralisme hukum tetap berlangsung—sebuah fakta yang tidak pernah dipertanyakan oleh para ulama fiqh—maka bagaimanapun, pluralisme ini harus dibatasi atau paling tidak dikontrol, karena untuk kepentingan konsistensi dan proses peradilan, ketidakpastian hukum seperti ini jelas-jelas akan mengganggu. Mana diantara dua, tiga, atau empat pendapat yang ada, yang harus diadopsi hakim dalam memutuskan kasus atau yang harus dipilih mufti dalam mengeluarkan *fatwa-fatwa*? Wacana para ulama fiqh, yang terurai dalam ratusan karya-karya primer yang sampai pada kita sekarang ini, selalu saja dibuntuti oleh pertanyaan; Pendapat yang mana yang paling absah? Tidak ada pembaca, bahkan yang berkemampuan paling biasa sekalipun, bisa mengacuhkan diri baik secara langsung maupun tidak untuk

mencari referensi jawaban terhadap pertanyaan sulit ini. Tentu saja, masalahnya tidak dinyatakan dalam terma pluralitas dan pluralisme, karena ini akan menyebabkan pengungkapan suatu pendapat yang ‘pasti’. Sebaliknya, masalah diungkapkan sebagai salah satu upaya untuk menentukan pendapat yang paling kuat atau yang paling absah, meskipun sama sekali tidak menghilangkan kemungkinan bahwa subjektifitas akan mempengaruhi pengambilan keputusan. Oleh karenanya, tidaklah berlebihan bila ditegaskan bahwa salah satu tujuan utama, bila tidak tujuan satu-satunya, dari semua karya-karya hukum Islam, baik yang besar atau kecil, adalah untuk menentukan pendapat mana yang kuat dan mana yang kurang kuat. Sebagaimana halnya dalam semua sistem hukum, konsistensi dan kepastian tidak hanya sangat dibutuhkan tetapi juga tidak bisa dipisahkan. Ringkasnya, tidak bisa terlalu ditekankan bahwa mengurangi multiplisitas sampai mencapai satu pendapat yang paling absah adalah merupakan hal yang mutlak untuk mendapatkan konsistensi dan prediksibilitas yang setinggi-tingginya.

III

Suatu sistem yang menghasilkan dan memelihara pluralisme hukum laiknya juga akan mencetak cara-cara untuk menangani kesulitan-kesulitan yang dimunculkan oleh pluralitas tersebut. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih lengkap tentang mekanisme yang dikembangkan dalam meningkatkan kepastian hukum, kita harus melihat pada dua jenis wacana hukum yang berbeda, satu datang dari aktifitas elaborasi yang bersifat teoritis dan satunya berasal dari aktifitas formulasi hukum positif. Dua level wacana ini secara konseptual saling berhubungan dan membentuk sebuah simbiosis virtual. Teori mengakui adanya realitas pluralisme ijtihad, sedangkan praktek menghasilkan materi-materi hukum untuk keperluan formulasi teoritis, yang sebahagiannya dalam bentuk konstruksi hukum materil yang bersifat tegas.

Yurisprudensi didasarkan pada premis bahwa kreatifitas untuk menemukan hukum secara murni bersifat hermeneutik dan seutuhnya individualistik. Ijin yang diberikan kepada individu mujtahid menciptakan realisasi, dalam teori itu sendiri, bahwa secara epistemologi dan praktek peradilan pluraslime harus menjalani proses hermeneutik selanjutnya, melalui mana pluralitas ini dikurangi sampai seminimal mungkin. Pendapat yang berbeda atas satu masalah harus dipertentangkan satu sama lain untuk menemukan mana di antara pendapat tersebut yang paling berbobot dan paling sah secara epistemologis. Proses eliminasi dengan perbandingan ini dalam wacana teoritis disebut dengan istilah *tarjih*, maksudnya ‘menimbang bukti-bukti yang bertentangan atau tidak kongruen’. Disini, bukti-bukti harus dipahami sebagai komponen yang membentuk pendapat itu sendiri yang terdiri dari; teks wahyu dan hadis yang menjadi sumber norma hukum; metode penyampaiannya; kualitas dan integritas penyampai atau perawi; dan akhirnya kualitas linguistik dan analisis pemikiran yang digunakan dalam memformulasikan pendapat. Sekarang penulis akan mendiskusikan secara singkat penilaian kuat dan lemahnya atau akurat dan tidak akurat suatu pendapat, yang disebabkan hal-hal yang terkait dengan komponen-komponen di atas.

Sebelum kita memulai, sebuah pengantar umum dan pendahuluan akan diberikan. Adalah merupakan aturan pokok dalam teori hukum Islam bahwa *tarjih* hanya diijinkan dilakukan pada kasus-kasus yang belum pasti hukumnya, yaitu kasus-kasus yang tidak terikat pada dalil-dalil tekstual yang dalam kasus ini implikasi bahasanya dan jalan penyampaiannya dipandang telah pasti. Ayat-ayat Al-Qur’an yang memberikan perempuan warisan separuh dari bagian laki-laki tidak terbuka untuk *tarjih* karena, secara definisi, ayat itu bersifat konklusif dan tidak menjadi objek interpretasi atau tidak menerima pendapat lain. Lebih dari itu, hirarki epistemik sumber-sumber hukum secara *a priori* menutup perdebatan mengenai pendapat mana yang diklaim lebih baik. Maka dari itu, sebuah pendapat yang telah mencapai konsensus

ditempatkan lebih tinggi sebab konsensus menempati nilai epistemik tertinggi, bahkan dibandingkan dengan pendapat lain yang berasal dari ayat-ayat Al-Qur'an yang masih dipahami secara ambigu. Superioritas konsensus ini pada gilirannya dijamin oleh dua kondisi yang dimiliki konsensus tersebut dan yang tidak terdapat pada sumber-sumber hukum yang lain. Yang pertama, konsensus terjaga dari pembatalan dan kedua, konsensus tidak menerima interpretasi yang berbeda karena interpretasi yang disepakati pada konsensus telah memperoleh status pasti yang artinya, menolak interpretasi alternatif.²⁵ Hirarki sumber hukum tersebut adalah sebagai berikut: Konsensus; Al-Qur'an; hadis-hadis dan riwayat-riwayat dari nabi yang disampaikan mayoritas secara berkelanjutan (*mutawatir*); hadis-hadis nabi yang disampaikan kurang dari tiga orang (*ahad*), dan *qiyas* atau metode pengambilan kesimpulan yang digunakan dalam pemikiran hukum. Dalam hirarki ini, Al-Qur'an dan hadis *mutawatir* berada pada posisi sejajar dari segi bobot epistemik.²⁶

Sekarang kita beralih pada masalah mayoritas atau besaran jumlah periwayat dalam hubungannya dengan kategori atau urutan dari sumber hukum sebagaimana yang diberikan di atas. Pertama adalah transmisi hadis. Kami telah menerangkan bahwa bentuk penyampaian yang paling tepercaya adalah *tawatur* yang dengan sendirinya, dan diakui oleh kebanyakan teoritis dan ulama fiqh, menghasilkan suatu kepastian. Bentuk transmisi lain, bagaimanapun juga, tidak bisa menghasilkan kepastian. Hadis *ahad* dan semua kategori hadis lainnya di antara *mutawatir*²⁷ dan *ahad*, menurut ketetapan hampir seluruh ulama, dipandang menghasilkan pengetahuan yang bersifat tidak mutlak. Semua riwayat yang tidak mencapai persyaratan sebagai hadis *ahad* tidak boleh, setidaknya secara teoritis, dipakai sebagai dalil hukum. Prinsip umum yang menjadi pijakan dalam transmisi atau penyampaian hadis adalah bahwa semakin banyak orang yang ikut dalam penyampaian suatu riwayat atau hadis maka semakin kuat dan bisa dipercaya riwayat dan hadis tersebut.²⁸

Aspek lain dalam periwayatan ini terkait dengan kualitas jenjang periwayatan. Maka, sebuah hadis yang periwayatannya bisa dilacak ke belakang sampai kepada sahabat, yang mereka ini menjadi saksi langsung dari apa yang dikatakan dan dilakukan Nabi diberi nilai lebih tinggi kualitasnya dibanding hadis yang periwayatannya dimulai dari para *tabi'in* (generasi sesudah sahabat).²⁹ Sama halnya, sebuah tradisi yang nama periwayatnya tidak ada atau tidak diketahui dalam satu jenjang atau rantai generasi akan dikalahkan kualitasnya oleh hadis lain yang identitas penyampainya lengkap dan diketahui.

Integritas para penyampai atau perawi sendiri juga merupakan hal yang sangat krusial. Karenanya, sebuah hadis yang disampaikan oleh seseorang yang dikenal amanahnya, kekuatan ingatannya, dan kejujurannya lebih dipertimbangkan ketimbang hadis yang disampaikan oleh seseorang yang memiliki hanya sebagian dari kualitas diatas. Tingkat reliabilitas, ketepatan, dan kejujuran seseorang juga dibeda-bedakan. Semakin lengkap syarat-syarat yang dimiliki oleh si-penyampai, maka semakin tinggi nilainya. Sejalan dengan ini, semakin kuat ingatan periwayat akan membuat hadis yang disampaikannya lebih akurat ketimbang hadis yang disampaikan oleh periwayat yang kurang kuat ingatannya.³⁰

Ada lagi sejumlah faktor yang harus menjadi pertimbangan dalam menilai hadis dihubungkan dengan penyampai atau perawinya. Penyampaian secara lisan serta melalui hafalan akan membuat hadis tersebut lebih tinggi nilainya ketimbang hadis yang penyampaiannya didasarkan catatan tertulis. Lebih diharganya memori manusia ini membuat hadis yang bersumber dari catatan tulisan kurang diminati. Jika dalam suatu tahapan periwayatannya, dilakukan pencatatan hadis-hadis, lalu selanjutnya disampaikan secara lisan kembali, maka hadis-hadis ini akan dikalahkan nilainya oleh hadis-hadis yang secara terus menerus disampaikan secara lisan, yang dengan demikian tidak terkena kelemahan dalam hal kekuatan ingatan perawi. Serupa dengan ini yaitu lebih dipilihnya hadis yang berisikan laporan kata-kata Nabi. Hadis ini diyakini

jauh lebih kuat dibanding hadis lain yang hanya menyampaikan makna atau isi dari kata-kata Nabi.³¹ Sejalan dengan ini maka sebuah hadis yang dikatakan perawi pertamanya mendengar langsung Nabi mengatakan sesuatu akan mengalahkan hadis lain yang didasarkan pada laporan penyampai bahwa dia menyampaikan pesan tertulis nabi yang ditujukan kepada seseorang tentang masalah tertentu.³²

Rantai penyampai atau perawi (*sanad*) yang melibatkan para perumus hukum dipandang lebih kuat ketimbang yang tidak. Demikian juga, sanad yang para perawinya berasal dari keturunan terhormat atau yang keluarganya masuk Islam lebih awal dipandang lebih kuat dibanding para perawi yang keluarganya baru masuk Islam dan leluhurnya tidak begitu dikenal dalam masyarakat. Tingkat kedekatan kepada Nabi juga merupakan suatu pertimbangan. Karenanya, sebagai seorang periwayat, sahabat yang selalu bersama nabi dipandang jauh lebih akurat ketimbang mereka yang tidak dekat atau tidak selalu bersama dengan Nabi. Karena alasan ini pula maka periwayat dari kota Madina dinilai lebih utama dibanding periwayat yang telah berpindah atau keluar dari kota Madina dan mereka-mereka yang tinggal di daerah lain.³³ Dan yang terakhir tetapi tidak kalah pentingnya adalah kesesuaian tindakan perawi dengan isi hadis yang dia sampaikan. Jika salah satu atau lebih perawi didapati berperilaku sesuai dengan hadis yang disampaikannya, maka periwayatan mereka akan dinilai lebih kuat dibanding periwayatan orang yang perbuatannya tidak sesuai dengan hadis yang disampaikannya.³⁴

Kondisi-kondisi yang menjadi alasan dikeluarkannya sebuah hadis juga menentukan kekuatan hadis tersebut. Maka, jika sebuah hadis disampaikan dalam konteks peristiwa yang dipandang diketahui khalayak luas, hadis tersebut akan mengalahkan hadis lain yang tidak memiliki konteks seperti itu. Sama halnya, jika penyampai atau perawi pertama, dengan satu dan berbagai cara, terlibat atau ambil bagian dalam suatu peristiwa yang menjadi latar belakang munculnya hadis maka riwayat ini dilihat lebih kuat

dibanding riwayat lain di mana perawinya cuma menjadi pengamat. Keterlibatan ini bisa dalam dua bentuk atau tipe. Yang pertama adalah riwayat hadis di mana perawi pertama melaporkan bahwa Nabi mengatakan atau melakukan sesuatu yang berhubungan dengan si perawi secara pribadi, seperti laporan Maymuna yaitu “*Nabi telah menikahi saya di Sarif*”³⁵ ketika beliau sedang pada masa *halal*”. Periwiyatan ini dipandang lebih kuat dibanding periwiyatan Ibnu Abbas tentang pernikahan ini tetapi dengan laporan waktu yang berbeda. Ibnu Abbas mengatakan bahwa pernikahan itu terjadi pada masa *ihram*.³⁶ Tipe kedua adalah periwiyatan yang objek masalahnya secara khusus terkait dengan penyampai atau perawi pertama, seperti periwiyatan mengenai menstruasi. Beberapa ulama fiqh melihat hadis tentang ini yang perawi pertamanya perempuan lebih tepercaya dibanding yang perawi pertamanya adalah laki-laki. Akan tetapi, sejumlah ulama lainnya benar-benar tidak sependapat. Mereka mengatakan bahwa jika perawi yang laki-laki lebih dapat dipercaya, jujur, dan kuat ingatan maka riwayatnya harus lebih dipertimbangkan, walaupun dia tidak secara personal terlibat dalam masalah yang menjadi pembicaraan utama hadis itu.³⁷

Selanjutnya, yang juga menentukan penilaian kuat lemahnya hadis adalah isi atau teks hadis itu sendiri (*matn* jamaknya *mutun*), terlepas dari cara dan jalan penyampaiannya. Berikut ini adalah jenis-jenis seleksi (*tarjih*) yang diterapkan terhadap *matan*.³⁸

1. Sebuah hadis yang teksnya menggunakan bahasa yang tegas dan teratur lebih tinggi kekuatannya dibanding hadis yang bahasanya tidak konsisten dan membingungkan. Sebuah teks yang bahasanya tidak tegas akan menimbulkan interpretasi yang berbeda dan menunjukkan ketidaktelitian perawi.
2. Sebuah teks hadis yang menjelaskan suatu aturan hukum secara eksplisit dan lengkap adalah lebih kuat ketimbang hadis yang menjelaskannya secara berbelit-belit atau hanya berbentuk saran.

-
3. Masih terkait dengan kategori sebelumnya, sebuah hadis atau teks riwayat yang latar belakang atau alasan turunnya menjadi dasar dari suatu ketetapan hukum dipandang lebih baik ketimbang hadis lain yang menyebutkan aturan hukum tanpa alasan dan latar belakang.
 4. Sebuah teks hadis yang bahasanya bersifat umum (*'amm*)³⁹ telah dikhususkan atau dikualifikasi melalui cara-cara yang disepakati ulama ahli hukum dipandang lebih kuat dibanding teks hadis yang pengkhususannya masih kontroversial.
 5. Teks hadis yang menggunakan bahasa yang jelas (*haqiqa*) mengalahkan kekuatan teks yang mengandung metafor (*majaz*).⁴⁰
 6. Teks hadis yang diekspresikan dengan bahasa empatik mengalahkan teks yang disampaikan tidak dengan bahasa ini.
 7. Teks hadis yang menyampaikan konsensus keseluruhan masyarakat lebih tinggi nilainya dibandingkan dengan teks yang menyampaikan konsensus para sarjana saja. Dengan alasan yang sama bahwa konsensus para Sabahat adalah lebih kuat dibanding konsensus dari generasi setelah sahabat (*tabi'in*), berarti bahwa konsensus dari para *mujtahid* yang telah meninggal lebih kuat ketimbang konsensus dari *mujtahid* yang masih hidup.
 8. Teks hadis yang berisikan informasi tambahan akan mengalahkan teks lain yang tidak memiliki informasi ini.

Harus dicatat bahwa tipe-tipe *tarjih* yang tercakup dalam nomor 2, 3, 4, 5, dan 6—serta semua tipe lainnya yang berhubungan dengan struktur bahasa teks hadis—juga berlaku untuk bahasa Al-Qur'an. Hanya pada aspek transmisi teks Al-Qur'an, pertanyaan-pertanyaan *tarjih* harus dihindarkan karena penyampaian atau periwayatan al-Qur'an adalah merupakan transmisi *mutawatir* yang paling meyakinkan, yang karenanya menghasilkan suatu kepastian.

Apa yang telah kita observasi dalam paragraf-paragraf di atas, bisa dikatakan hanya sedikit saja dari aturan-aturan tentang

tarjih. Literatur hukum secara umum, dan karya-karya teori hukum secara khusus telah membahas panjang lebar masalah ini hingga menghasilkan lusinan aturan dan perbedaan *tarjih*. Amidi, misalnya, mendata total tipe sebanyak 173 bentuk.⁴¹ Apa yang penulis kemukakan di sini hanyalah tipe-tipe *tarjih* yang paling penting dan representatif. Dengan menggunakan kriteria yang sama, mari kita teruskan membahas bagaimana *tarjih* diaplikasikan ke dalam *qiyas*, barangkali dapat dikatakan suatu seleksi dan penimbangan yang paling sulit dan kompleks.

Pertimbangan yang berhubungan dengan *qiyas* meliputi empat macam hal, sebagai pola dasar, yang menjadi prasyarat dari terlaksananya *qiyas* : (1) kasus-kasus baru (*far'*) yang menghendaki adanya solusi hukum; (2) aturan dasar atau kasus awal yang tercantum dalam sumber hukum primer yaitu Al-Qur'an dan sunnah; (3) *ratio legis* atau sifat-sifat yang dikenali yang terdapat pada kasus baru dan juga kasus orisinil; dan (4) norma hukum atau aturan (*hukm*) yang ditetapkan pada kasus orisinil, yang dikarenakan kesamaan sifat antara kedua kasus lalu hukum ini dipindahkan atau diterapkan dari kasus orisinil tersebut kepada kasus baru.⁴² Di antara pola dasar ini, kategori yang paling penting adalah aturan orisinil kasus dan alasan hukum (*ratio legis*), terutama *ratio legis* telah menjadi objek begitu banyak perdebatan. Dikarenakan dua kategori ini saling berhubungan, maka kita akan membahasnya dalam satu paket.⁴³ Prinsip-prinsip dasar *tarjih* dalam *qiyas* adalah sebagai berikut:

1. Sebuah hukum orisinil (hukum kasus awal) yang berstatus pasti akan mengalahkan hukum lain yang berstatus kurang pasti.
2. Sebuah hukum orisinil yang didasarkan pada *ratio legis* yang telah disepakati lebih kuat dibanding hukum yang berdasarkan *ratio* yang masih diperdebatkan.
3. Sebuah hukum orisinil yang disepakati para ahli hukum tidak di *nasakh* (dibatalkan oleh ayat lainnya) lebih kuat ketimbang hukum yang status keberlakuannya diperdebatkan.

-
4. Sebuah *qiyas* yang didasarkan kepada hukum orisinil yang bersifat kurang pasti (probable) tetapi ditetapkan melalui analisis pemikiran yang sistematis akan mengalahkan hukum yang mengacu kepada hukum orisinil yang pasti tetapi tidak mengikuti aturan analisis yang sistematis.
 5. Sebuah hukum orisinil yang *ratio* atau alasan hukumnya digali dari wahyu kekuatannya di atas hukum yang disimpulkan berdasarkan *qiyas*. Secara epistemologi hukum yang diambilkan atas dasar *qiyas* sebelumnya ini dipandang merupakan turunan dari hukum orisinil.⁴⁴
 6. Sebuah *ratio* atau alasan hukum yang tegas-tegas dikemukakan oleh teks ayat sebagai sebab atau alasan dari hukum tertentu mengalahkan hukum lain yang tidak diartikulasikan dengan cara seperti ini.
 7. *Ratio* yang berstatus pasti jelas mengalahkan *ratio* yang bersifat kurang pasti, sebagaimana juga *ratio* yang tingkat kepastiannya agak tinggi mengalahkan *ratio* yang tingkat kepastiannya lebih rendah.
 8. Sebuah *ratio* yang ditetapkan melalui metode analisis yang sah akan mengalahkan *ratio* lain yang ditetapkan dengan metode analisis yang kurang meyakinkan atau melalui metode yang diperdebatkan.⁴⁵
 9. Sebuah *ratio* yang terdiri dari alasan hukum yang tegas dan tunggal lebih kuat dibanding *ratio* yang bersifat kompleks, atau *ratio* yang memunculkan satu hukum dengan sejumlah latar belakang yang tidak jelas.
 10. Sebuah *ratio* yang muncul dari pertimbangan kemaslahatan masyarakat mengalahkan *ratio* dengan pertimbangan lain.⁴⁶
 11. Sebuah *ratio* yang didukung oleh sejumlah ayat al-qur'an lebih kuat dibanding *ratio* yang hanya didukung oleh satu ayat saja.
 12. Sebuah *ratio* dari hukum dalam teks atau kasus orisinil yang persis sama dengan *ratio* dalam kasus yang baru dipandang

lebih kuat ketimbang *ratio* lain yang tidak memiliki kesamaan ini, seperti ketika suatu *ratio* dalam kasus baru tidak benar-benar sesuai dengan yang ditemukan dalam teks atau kasus orisinal.

13. Sebuah *ratio* yang memiliki kemampuan aplikasi yang luas kepada banyak kasus baru mengalahkan *ratio* lain yang hanya mungkin diperlebar sedikit atau hanya dapat diterapkan pada satu kasus baru saja.
14. Sebuah *ratio* yang menggiring kepada suatu hukum yang didasarkan kepada keraguan yang beralasan adalah lebih kuat statusnya dari *ratio* lain yang tidak menggiring kepada hukum seperti ini. Karena itu, sebuah *ratio* yang menghantar kepada dihilangkannya hukuman mati dikarenakan keraguan yang beralasan lebih kuat dibanding *ratio* lain yang tidak mengijinkan adanya keraguan seperti ini.

IV

Nah sekarang, pembahasan teoritis tentang perbandingan dan penseleksian mana yang lebih kuat dan akurat ini menghadirkan suatu wilayah metodologis, dalam terma yang umum, di mana para ulama fiqh atau ahli-ahli hukum Islam dilatih untuk mengatasi segala kemungkinan konflik yang terlihat di dalam dalil-dalil nash maupun di dalam metode analisis hukum. Pengetahuan para ulama fiqh ini mengenai semua masalah hukum yang dipergunakan dalam proses penseleksian pendapat yang lebih sah telah membekali mereka akan dunia hukum positif di mana teori bertemu dengan praktek hukum. Adalah dengan segudang pengetahuan hukum tentang prinsip-prinsip teoritis penseleksian pendapat ini yang membuat para ahli hukum ini dapat mengatasi problem pluralisme hukum dan pluralitas pendapat. Prinsip-prinsip ini menjadi langkah awal dan titik start epistemologis dan metodologis bagi munculnya terminologi operatif hukum positif, yang akan menjadi topik bahasan dari bab terakhir buku ini.

Namun, adalah mengherankan bahwa dalam karya-karya hukum positif (kitab-kitab fiqh), konsep *tarjih* agak kurang ditampilkan ketimbang terma-terma lainnya yang secara epistemologis berhubungan. Kebalikannya, terma-terma lainnya ini, yang akan kita diskusikan secara detail di sini, sama sekali tidak muncul dalam karya-karya teori hukum (kitab-kitab usul fiqh). Meski demikian, fenomena ini tidaklah aneh dan mengherankan karena hal ini biasa pada hampir semua cabang ilmu agama Islam. Metode pengambilan kesimpulan serupa yang dijelaskan dan dianalisa dalam buku-buku ilmu logika yang berbahasa Arab memakai terminologi yang sama sekali berbeda dengan yang ada dalam karya-karya teori hukum. Hal ini telah diketahui secara luas. Akan tetapi, terminologi yang digunakan dalam kajian dan eksposisi ilmu hadis pun berbeda dari satu kelompok spesialis dengan kelompok lainnya, terutama antara kelompok ahli hadis dan ahli hukum. Bahkan, ketika seorang ahli atau sarjana yang sama—sebut saja misalnya Ibnu al-Salah atau Nawawi—membahas hadis untuk keperluan studi hukum, dia menggunakan seperangkat terma-terma yang berbeda dengan terma yang dia gunakan untuk hadis yang sama ketika dia menganalisa hadis-hadis tersebut dengan pendekatan seorang ahli hadis.⁴⁷

Beberapa terma yang cocok dengan fungsi *tarjih* dalam karya hukum positif adalah kata turunan dari akar *s.h.h.*, yang mengandung makna membenarkan, meralat, atau membuat sesuatu/pendapat menjadi lebih kuat dan lurus. Terma *sahih* (kuat atau benar), merupakan salah satu derivasi yang paling sering digunakan, sebagian besar maknanya ditujukan untuk mengungkapkan apa yang dikenal dalam kitab usul fiqh sebagai *rajih*, artinya pendapat yang lebih kuat. Meskipun demikian, hubungan bahasa serta konseptual antara *sahih*—serta kata kerjanya *tashih* yang artinya tindakan membuat sesuatu menjadi *sahih*—dan *tarjih* tidaklah dilepaskan atau dihilangkan oleh orang yang memakai kata-kata ini. Bahkan dalam karya-karya hukum positif, para ulama fiqh terkadang jelas-jelas, walaupun agak

kurang tepat, menghubungkan-hubungkan antara kedua konsep ini. Dalam menegaskan pentingnya menginvestigasi kekuatan pendapat-pendapat *wujuh* dalam mazhab Syafi'i, Ibnu al-Salah mengatakan bahwa 'adalah keharusan untuk melakukan *tarjih* terhadap berbagai *wujuh* ini untuk mengetahui mana di antaranya yang *sahih*.'⁴⁸ Akhirnya, dalam uraian pembahasan Ibnu al-Salah, '*tarjih*' dipahami sebagai cara melalui mana suatu '*sahih*' atau 'pendapat yang benar' dapat diketahui. Hubungan organik antara *tashih* dan *tarjih* juga tampak jelas dalam kitab *Tashih al-Furu'* karangan Mirdawi, seorang ulama Hanbali.⁴⁹ Dengan demikian, *tashih* atau pembahasan analisis untuk memunculkan *sahih* menuntut kriteria epistemologis yang sama yang diberlakukan kepada *tarjih*. Pendapat-pendapat dinilai dari segi kekuatan dalil tekstualnya yang menjadi fondasi pembentukannya, dan juga dari sisi sejauh mana kemampuan persuasi dari argumentasi pemikiran dan alur logika yang menjadi tumpuan dari pendapat tersebut.

Barangkali hubungan yang paling tegas yang dibuat antara *tashih* dan *tarjih* ditemukan dalam kitab bibliografi karangan Taj al-Din al-Subki berjudul *Tabaqat al-Syafi'iyya al-Kubra*. Dalam catatan biografisnya yang panjang tentang Bapaknya Taqi al-Din, Taj al-Din mempersempit satu bab untuk mengemukakan pendapat-pendapat mazhab yang telah di analisis kebenarannya atau di-*sahih*-kan oleh Bapaknya (*ma'sahhahahu*). Dengan cepat dipahami dalam kitab ini bahwa *sahih* dan *tashih* digunakan dalam arti yang sama dengan *tarjih*. Pada bab ini, kita diberitahu oleh Subki, hanya dicakup masalah-masalah yang oleh Bapaknya disimpulkan "lebih kuat" (*rajjah*) dibanding atau dihadapkan pada pendapat-pendapat pilihan Rafi'i (d. 623/1226) dan Nawawi, dua ahli hukum mazhab Syafi'i yang paling otoritatif yang hidup pada masa belakangan. Pembacaan terhadap semua kasus-kasus yang dikutip dalam kitab di atas (seluruhnya berjumlah lebih dari 200) memberikan kepastian bahwa *tarjih* dan *tashih* digunakan secara bergantian. Hal yang lebih mengesankan lagi adalah bahwa kasus-kasus ini, yang secara formal didaftar sebagai *tashihat* (jamak

tashih), dalam catatan kitab-kitab biografi sendiri disebut sebagai *tarjihat* (jamak dari *tarjih*). Ibn Habib misalnya, ketika membaca pendapat-pendapat yang disebut sebagai *tashihat* lalu berkomentar, “*tarjihat* ini sungguh mengagumkan”.⁵⁰ Terlihat *tashih* dan *tarjih* di sini secara keseluruhan digunakan dengan arti yang sama.

Hubungan konseptual antara *sahih* dan *tarjih* lebih jauh diilustrasikan dalam contoh berikut ini dari kitab Nawawi, ketika dia menangani masalah ‘(ketidak)bolehan memakan binatang yang sudah mati dalam kondisi tidak ada lagi makanan yang ditemukan’:

AWAL KUTIPAN “Jika seseorang berada pada lokasi yang jauh dari wilayah kota, maka diijinkan baginya untuk memakan (daging binatang yang mati tidak disembelih) sampai dia merasa kenyang atau puas. Jika dia berada pada lokasi yang tidak begitu jauh, maka dia tidak diijinkan untuk makan sampai kenyang, hanya diijinkan sampai dia merasa cukup untuk sampai pada tempat tujuannya. Ini adalah perbedaan besar yang dibuat oleh kolega-kolega kita. Imam al-Haramayn al-Juwayni menjelaskan perbedaan ini dan menolaknya. Beliau berargumen bahwa seharusnya ada pembedaan yang lebih jauh lagi (tafsil). Oleh karenanya, beliau dan Ghazali dilaporkan telah membuat pembedaan sebagai berikut:

Jika seseorang berada di wilayah gurun dan merasa takut bahwa jika dia tidak makan sampai kenyang kemungkinan dia akan kelaparan yang bisa menyebabkan kematian, maka kami tegaskan bahwa dia diperbolehkan untuk makan sampai kenyang. Tetapi jika dia merasa dia bisa sampai di desa atau kota (di mana makanan halal bisa ditemukan) sebelum rasa laparnya muncul kembali, maka kami tegaskan bahwa dia sebaiknya hanya makan sampai ia merasa cukup untuk bertahan hidup ... Perbedaan Ghazali dan Imam al-Haramayn ini bagus dan merupakan pendapat yang lebih kuat (rajih). Rekan-rekan kami tidak menyetujui adanya berbagai kemungkinan hukum dalam masalah ini. Abu Ali al-Tabari dalam bukunya Ifsah, Ruyani (w. 307 H/919 M) dan yang lainnya menemukan (pendapat) yang lebih kuat bahwa diijinkan bagi seseorang tersebut untuk makan sampai dia merasa kenyang. Sebaliknya, al-Qaffal (al-

Shashi) dan banyak yang lainnya menemukan pendapat yang lebih kuat bahwa orang tersebut diijinkan untuk makan hanya sampai dia merasa cukup untuk mempertahankan hidupnya dan dilarang bagi dia untuk makan sampai kenyang. Pendapat terakhir inilah yang merupakan pendapat yang benar (sahih), tetapi Allah mengetahui yang paling benar.⁵¹

Terlepas dari subjektifitas yang ada dalam *tashih*—masalah ini akan kita diskusikan nanti—paragraf di atas mengilustrasikan digandengkannya dua konsep, “yang lebih kuat” dan “yang benar”. Perbedaan Ghazali dan Juwayni dipandang *rajih* (lebih kuat) dibandingkan dengan perbedaan luas yang dijumpai Nawawi dalam karya-karya pendahulu mereka. Pada waktu yang sama, perbedaan luas ini dipisah menjadi dua pendapat yang dikatakan lebih kuat, yang salah satunya oleh Nawawi disimpulkan *sahih*. Jelas bahwa, bagi Tabari dan Ruyani, *rajih* tidak lain adalah *sahih*. Tetapi dalam rangka memutuskan pendapat yang benar antara kedua pendapat itu Nawawi pun, dalam analisa finalnya, menyatakan bahwa ‘*pendapat yang sahih di antara dua rajih adalah pendapat yang diadopsi oleh Qaffal.*’

Risalat tentang hukum positif penuh dengan statemen-statemen yang menyatakan pendapat-pendapat tertentu adalah *sahih*, lebih *sahih* atau tidak *sahih* sama sekali.⁵² Aktifitas kegiatan hukum ini berangkat dari dan terikat dengan ‘prinsip-prinsip melakukan penimbangan’ yang dijelaskan dalam buku-buku teori hukum dan sebagaimana telah disebutkan secara garis besar diawal bab ini. Akan tetapi, sebagai bagian organik dari lingkungan hukum substantif yang salah satu komponen esensialnya termasuk otoritas mazhab dan doktrin positif yang sudah ada sejak lama, *tashih* pun diharuskan untuk mempertimbangkan prinsip-prinsip metodologis dan hukum-hukum substantif dari mazhab. Dengan demikian, dalam kenyataan praktis, terma *tashih* mengandung kompleksitas yang melebihi apa yang terjadi pada terma tersebut dalam wacana teori hukum (usul fiqh).

Di samping atau dikarenakan fakta bahwa sejumlah besar pendapat ditentukan dalam konteks *sahih* atau tidak-*sahih*, para pengarang buku-buku hukum jarang yang berusaha untuk menjelaskan kepada pembaca proses sebuah pendapat menjalani *tashih*. Fenomena ini, menurut saya, tidaklah sulit untuk dijelaskan. *Tashih* biasanya berisikan diskusi atau perdebatan panjang tentang dalil-dalil tekstual dan argumen analisis pemikiran, seperti halnya diskusi-diskusi untuk membela mazhab yang telah penulis perlihatkan dalam bab sebelumnya. Kebanyakan buku atau karya-karya hukum, paling tidak yang sampai kepada kita, benar-benar tidak malu memaparkan detil kerendahan hati tersebut. Ulama Hanafi Ibn Ghanim al-Baghdadi, misalnya, menjelaskan masalah ini dalam kata pengantarnya pada buku *Majma' al-Damanat*, dan menyatakan: “Kecuali untuk sedikit kasus, saya belum memasukkan analisis pemikiran yang dipakai dalam menjustifikasi hukum-hukum ini karena buku ini tidak membahas masalah verifikasi (*tahqiq*).⁵³ Tugas kita agak terhambat untuk menunjukkan (pendapat) mana yang *sahih* dan mana yang lebih *sahih* (*asahh*).”⁵⁴ Tugas “verifikasi” pendapat tidak hanya sangat panjang tetapi juga menuntut keahlian intelektual. Jelasnya dikarenakan kemampuan melakukan verifikasi terhadap semua pendapat berkenaan dengan setiap kasus dan menentukan satu sebagai yang terkuat di antara semua pendapat yang menghantarkan Nawawi dan Rafi’i meraih reputasi yang sangat bergengsi dalam mazhad Syafi’i, dan Ibn Qudama dalam mazhab Hanbali.⁵⁵ Reputasi ini hanya dicapai sedikit orang sepanjang perjalanan sejarah ke empat mazhab.

Dalam karya gemilangnya bertajuk *Majmu'*, Nawawi pun hanya kadang-kadang menjelaskan alur pemikiran yang ada dalam *tashih*. Lihat contoh di bawah ini, yang pertama berhubungan dengan jenis-jenis makanan yang kemudian diijinkan untuk dimakan jika seorang Muslim harus berada, misalnya, di daerah gurun di mana tidak terdapat makanan halal :

AWAL KUTIPAN “Rekan-rekan kami mengatakan bahwa makanan haram yang terpaksa boleh dimakan terdiri dari

dua jenis: memabukkan dan tidak memabukkan ... Untuk tipe yang tidak memabukkan, semua makanan haram diijinkan untuk dikonsumsi asalkan makanan-makanan itu tidak membuat hal-hal yang harus dilindungi oleh hukum menjadi rusak (itlaf ma'sum). Seseorang yang menemukan dirinya dalam keadaan yang memaksanya untuk memakan makanan haram diijinkan untuk memakan bangkai, darah, daging babi, air kencing, dan barang-barang najis lainnya. Tidak terdapat ketidaksepakatan hukum (khilaf) mengenai apakah seseorang diijinkan untuk membunuh penyerang yang menentang Islam dan orang kafir untuk kemudian memakan daging mereka. Dalam hal ini ada dua pendapat (wajh)⁵⁶ (termasuk juga) permasalahan pezina yang menikah (zani muhsan),⁵⁷ pemberontak, dan mereka yang menolak untuk menegakkan shalat (tarik al-salat). Pendapat yang lebih benar (asahh) di antara dua pendapat tersebut adalah bahwa orang itu diijinkan (untuk membunuh dan memakan mereka). Imam al-Haramayn, pengarang kitab yang saya komentari [Shirazi],⁵⁸ dan mayoritas ahli hukum (jumhur) secara konklusif menegaskan kebolehan ini. [Dalam menjustifikasi hukum kebolehan ini] Imam al-Haramayn mempertahankan bahwa hal ini adalah karena larangan (yang diberlakukan atas individu Muslim) untuk membunuh kelompok ini disebabkan hak untuk itu didelegasikan kepada pemerintah yang berkuasa (tafwidan ila al-sultan), sehingga pelaksanaan kekuasaan ini tidak diberikan. Ketika kebutuhan untuk memaksa makan muncul, maka larangan ini tidak lagi berlaku.⁵⁹

Dasar pemikiran Juwayni disini digunakan oleh Nawawi untuk mencapai dua tujuan: tujuan pertama adalah untuk mempresentasikan dasar pemikiran Juwayni sendiri dalam mengadopsi pendapat (wajh) ini, dan yang kedua adalah untuk menggunakan dasar pemikiran yang sama ketika menunjukkan mengapa Nawawi sendiri berpikir bahwa pendapat ini lebih tepat dibanding yang lain. Dengan demikian, kekuasaan absolut *sultan* untuk menghukum pezina yang telah menikah, pemberontak, dan pembangkang shalat dilimpahkan kepada kebutuhan pribadi individu untuk memakannya ketika ia dalam kondisi kelaparan berat.

Perhatikanlah di sini bahwa Nawawi hanya menerangkan dasar pemikiran dari pendapat yang dia pertimbangkan lebih benar di antara dua pendapat tersebut, padahal pendapat (*wajh*) yang lain juga diakui sebagai *sahih*. Ini selalu dilakukan pengarang, dan tindakan ini memiliki implikasi penting: Jika pengarang lain berpandangan bahwa pendapat *sahih* yang kedua yang lebih kuat dibanding pendapat yang disimpulkan Nawawi sebagai lebih benar (*asahh*), maka menjadi tanggungjawab pengarang itu untuk kembali ke sumber otoritatif mencari dasar-dasar pemikiran dan alasan yang digunakan mempertahankan pendapat dimaksud dan menunjukkan bagaimana dasar pemikiran itu bisa mengalahkan argumen Juwayni dan yang lainnya. Pada kenyataannya, praktek ini adalah praktek yang seragam sebab tidak pernah seorangpun mendapatkan teguran atau keberatan bahwa pengarang telah gagal menghadirkan dasar pemikiran yang menjustifikasi apa yang dia pandang sebagai pendapat yang kurang absah maupun yang lebih benar.

Tidak ada keharusan untuk menjelaskan bukti pendapat-pendapat tidak-*sahih* karena secara definisi pendapat-pendapat ini sudah tidak berharga dan karena itu upaya menjelaskan tersebut akan diacuhkan.⁶⁰ Pendapat-pendapat yang disimpulkan tidak *sahih* ini kemudian disifati sebagai *fasid* (kosong/rusak), *daif* (lemah), *syazz* (tidak beraturan), atau *gharib* (tidak dipahami), terma-terma mana tidak pernah memiliki arti yang tegas dan selalu dipertukarkan.⁶¹ Tidak ada bobot nilai yang dilekatkan pada masing-masing terma tersebut karena, sebagaimana halnya dalam studi hadis, riwayat yang *da'if* (lemah) juga dibuang. Sebaliknya, riwayat yang baik ditempatkan dalam kategori *sahih* dan kelompoknya, *asahh*. Pada awalnya, tampaknya sangat meyakinkan bahwa '*asahh*' secara definitif lebih superior dibanding *sahih*. Tetapi ternyata tidak begitu. Mengklaim status *sahih* bagi sebuah pendapat mendatangkan implikasi bahwa pendapat-pendapat saingannya yang lain adalah pendapat-pendapat yang tidak *sahih* yaitu berarti *da'if*, *fasid*, *shadhdh*, atau *gharib*.⁶²

Tetapi menyatakan bahwa suatu pendapat adalah *asahh* berarti bahwa pendapat-pendapat saingan yang lain bukanlah kurang *sahih*. Dengan demikian, dalam dua kasus di mana kasus yang satu pendapat hukumnya *sahih* dan kasus yang lain memiliki pendapat hukum yang *asahh*, maka dalam konteks nilai atau tingkat kekuatannya pendapat yang *sahih* akan dipandang lebih tinggi sebab pendapat *sahih* sudah menjalani perbandingan dan melakukan pembuktian bahwa pendapat lainnya tersebut adalah *da'if* dan *syazz*, tidak demikian halnya dengan pendapat *asahh*. Dengan kata lain, *sahih* secara *ipso facto* meminggirkan pendapat-pendapat saingan sedangkan *asahh* tidak. Hal ini karena pendapat-pendapat saingan dari *asahh* tetap memiliki status *sahih*. Implikasi praktis dari perbedaan epistemik ini adalah bahwa adalah boleh bagi pendapat-pendapat yang bertentangan dengan pendapat *asahh* untuk digunakan sebagai dasar dari pemberian fatwa (*ifta'*) ataupun keputusan hakim di pengadilan sedangkan pendapat-pendapat yang berbeda dengan pendapat *sahih* tidak bisa lagi digunakan untuk tujuan apapun segera setelah pendapat *sahih* teridentifikasi. Hal ini dengan pengecualian kalau ada seorang *mujtahid* atau ahli hukum mumpuni yang meneliti dan menguji kembali salah satu dari pendapat-pendapat yang dinyatakan lemah tersebut dan lalu mampu mengargumentasikan bahwa pendapat ini lebih kuat ketimbang pendapat yang sebelumnya telah dinyatakan sebagai *sahih*. Dan ini pulalah, kenyataannya, yang menjadi salah satu cara di mana perubahan hukum terjadi.⁶³

Evaluasi epistemik dari *tashih* biasanya digunakan untuk menguji pendapat-pendapat di antara dua atau sejumlah ulama fiqh di dalam satu mazhab. Akan tetapi, kadang-kadang, digunakan juga untuk mengevaluasi berbagai pendapat yang menjadi kumpulan doktrin seorang fuqaha, yang dalam hal ini terma *sahih* dan *asahh* memiliki makna yang berbeda. Jika sebuah kasus memiliki hanya dua pendapat hukum dan para ulama fiqh menyatakan salah satunya sebagai *sahih* dan yang lainnya sebagai *asahh*, maka jelas bahwa pendapat yang *asahh* adalah lebih kuat. Tetapi jika sebuah masalah

memiliki tiga pendapat hukum atau lebih, maka prinsip-prinsip evaluasi sebagaimana yang berlaku pada doktrin mazhab yang lebih luas juga harus diterapkan di sini. Dan harus dicatat bahwa prinsip-prinsip evaluasi ini secara umum, walaupun bukan berarti universal, telah diterima. Ketidaksepakatan tentang nilai epistemik perbandingan *tashih* tetap terjadi dan tidak pernah dapat dihilangkan. Fakta ini telah seringkali dibuktikan dalam uraiannya yang panjang lebar dan informatif oleh ulama fiqh senior mazhab Hanafi yang terakhir, Ibnu ‘Abidin (d. 1252/1836).⁶⁴

Dalam bahasan selanjutnya kita akan mendiskusikan lebih jauh berbagai penggunaan terminologi operatif dan subjektifitas yang terlibat di dalamnya. Tetapi sebelum masuk ke sana, kita sebaiknya melihat dulu tipe-tipe analisis pemikiran yang menjadi fondamen dari *tashih*. Dalam masalah memakan daging orang kafir dan pezina yang telah menikah, dasarnya adalah hukum yang berasal dari dalil nash yang ditafsirkan mengizinkan membunuh orang kafir dan pezina yang telah menikah. Perbedaan yang lebih jauh antara keduanya masih bisa dibuat: Pezina yang telah menikah pantas untuk menerima hukuman mati dengan alasan kriminal murni, yaitu melanggar kode-kode seksual dalam komunitas Muslim sebagaimana diatur dalam ayat al-Qur’an. Adapun perbuatan kafir, di pihak lain, terus terang sebenarnya bukan tindakan kriminal melainkan lebih sebagai masalah hukum politik internasional, yang di dalamnya dibuat perbedaan yang sangat tajam antara teritori Islam dan teritori kafir dan teritori kafir ini harus diperangi sampai penduduknya mati kalau tidak mau masuk kepada agama islam atau tunduk di bawah aturan pemerintahan Islam yaitu sebagai (*zimmis*).⁶⁵ Bahwa orang-orang kafir dan pezina yang telah menikah hukumnya harus dibunuh tidak lagi diperselisihkan. Masalah yang muncul terkait dengan hukum ini hanyalah alasan-alasan rasional diijinkannya seorang muslim memakan daging dari orang-orang yang dibunuh tersebut. Pertimbangan alasan-alasan ini menurut penulis tidak begitu sah dalam arti bahwa kebolehan memakan mayat orang kafir dan

pezina yang dibunuh tidak didasarkan langsung pada teks-teks nash tetapi pada hukum-hukum yang telah terumus melalui dalil pemikiran. Perlu diingatkan di sini sambil lalu bahwa banyak analisis hukum yang terdapat dalam karya-karya hukum positif (fiqh) dan koleksi *fatwa-fatwa* yang dapat digolongkan sebagai pertimbangan hukum yang kurang akurat (sekunder) seperti ini.

Jenis yang kedua dari dua kasus tersebut menjelaskan jenis *tashih* yang lain:

AWAL KUTIPAN “Apakah diijinkan untuk meminum anggur yang terbuat dari kurma dan dari buah anggur atau minuman lain yang memabukkan sebagai obat atau untuk tujuan menghilangkan rasa haus (ketika air tidak ditemukan di mana-mana)? Menanggapi pertanyaan ini, terdapat empat pendapat (*wajh*) yang kesemuanya diikuti secara luas (*mashhura*). Pendapat yang benar (*sahih*) menurut mayoritas ulama mazhab kami adalah bahwa semua minuman haram ini tidak diijinkan diminum dengan alasan apapun. Pendapat kedua adalah boleh meminumnya untuk tujuan di atas. Pendapat ketiga boleh meminumnya untuk pengobatan tetapi tidak untuk menghilangkan rasa haus. Pendapat keempat kebalikan dari pendapat ketiga [yaitu boleh meminumnya untuk menghilangkan haus dan tidak untuk obat]. Rafi’i mengatakan bahwa pendapat yang benar (*sahih*) menurut mayoritas ulama adalah bahwa minuman tersebut tidak diijinkan untuk kedua alasan itu, dasar pendapat beliau adalah hadis yang disampaikan oleh Wa’il bin Hajar (yang melaporkan) bahwa ketika Tariq bin Suwayd al-Ja’fi bertanya kepada nabi tentang minuman anggur, nabi melarangnya untuk meminum itu dan menyatakan ketidaksenangannya terhadap pembuatan minuman tersebut. Tariq mengatakan, “Saya hanya membuatnya sebagai obat,” yang lalu dijawab oleh Nabi: “Minuman itu bukan obat tetapi penyakit.” Imam Muslim meriwayatkan hadis ini dalam kitab Sahih beliau. Pendapat yang absah menurut mazhab ini (*al-mazhab*)⁶⁶ adalah yang pertama, yaitu bahwa minuman anggur tidak diijinkan untuk kedua alasan atau tujuan di atas. Pendapat ini di-sahih-kan (*sahhaha*) lagi oleh Muhamili dan saya akan mengemukakan argumen beliau

sebentar lagi⁶⁷ ...Imam al-Haramayn dan Ghazali memilih (ikhtara) pendapat yang mengatakan bahwa minuman anggur diijinkan diminum untuk menghilangkan rasa haus. Iman al-Haramayn berargumen bahwa “anggur hanya dapat menghilangkan rasa haus sehingga minuman ini tidak masuk dalam kategori obat yang menyembuhkan.” Orang yang mengklaim bahwa minuman anggur tidak menghilangkan haus adalah disebabkan ketidak-tahuannya, dan pendapatnya ini tidak dapat dipandang sebagai pendapat yang absah. Malah, lebih tepat disebut salah dan aneh. [Meminum] di kedai penjual anggur adalah sebagai pengganti meminum air.” Akan tetapi pendapat ini tidak benar karena menurut pandangan imam Syafi’i yang tersebar (mashhur), juga pendapat rekan-rekan ulama kami, serta ahli kesehatan sendiri bahwa minuman anggur tidak menghilangkan rasa haus tetapi justru semakin membuat haus. Adalah merupakan kebiasaan para peminum anggur mengkonsumsi air banyak-banyak dan ini sudah diketahui secara luas. Ruyani melaporkan kalau imam Syafi’i berpendapat bahwa meminum anggur dilarang jika digunakan untuk tujuan menghilangkan rasa haus, dan dasar pemikiran beliau adalah bahwa minuman itu justru membuat haus sekaligus lapar. Al-Qadi Abu al-Tayyib (al-Tabari) berkata: “Aku bertanya pada orang-orang yang tahu masalah ini dan [menyimpulkan bahwa] imam Syafi’i benar. Minuman itu menghilangkan rasa haus untuk sementara tetapi setelah itu justru menimbulkan rasa haus yang hebat”. Dalam sebuah catatan kuliah, Qadi Husayn mempertahankan bahwa “ahli kesehatan berkata bahwa minuman anggur menambah rasa haus dan bahwa peminum anggur sangat menyukai air dingin.” Kesimpulan dari semua yang kami sampaikan adalah bahwa minuman anggur tidak bermanfaat untuk tujuan menghilangkan rasa haus. Dan kesimpulan berdasarkan hadis yang disebutkan di atas (hadis dari Wa’il) adalah bahwa minuman anggur tidak bermanfaat sebagai obat penyembuh. Dengan demikian, hukum keharaman meminum anggur telah ditetapkan secara tegas.⁶⁸

Kutipan ini menjelaskan kepada kita dua poin yang signifikan: Yang pertama, meskipun empat pendapat (*wajh*) diakui

dikenal luas dan tersebar (*masyhura*), tiga di antaranya dinyatakan tidak benar. Nanti kita akan mendiskusikan kategori pendapat *mashhur* dan hubungannya dengan kategori-kategori lain, tetapi sekarang cukup disebutkan bahwa terlepas dari asal-usul kenapa empat pendapat ini dikatakan sebagai *mashhur* maupun *wujuh*, tiga di antaranya ditolak sebagai tidak benar. Meski demikian, pernyataan ini dibuat secara *e contrario*: yaitu dengan menyatakan bahwa satu pendapat adalah *sahih*, lalu disimpulkan bahwa yang lain tidak *sahih*. Cara penilaian ini berbeda dengan yang terdahulu tentang hukum memakan daging mayat orang kafir atau pezina yang telah menikah, dimana pernyataan yang dibuat bahwa satu pendapat adalah “lebih benar” mengandung arti bahwa pendapat lain adalah benar juga. Bahkan, sebuah pernyataan bahwa suatu pendapat adalah *sahih* harus dilihat sebagai penjelekan sungguh-sungguh terhadap pendapat lain mengingat pernyataan tersebut adalah suatu pilihan sikap.

Poin lain yang lebih penting untuk dikemukakan di sini adalah mengenai basis dari *tashih*. Dalam masalah memakan daging mayat pezina yang telah menikah dan orang kafir, dasarnya murni penafsiran. Maksudnya bahwa pertimbangan-pertimbangan doktrinal terhadap prinsip-prinsip yang sudah dibangun menciptakan jangkauan ruang tertentu dari prinsip-prinsip tersebut. Begitupun, di sini, basis *tashih* adalah merupakan pengalaman dan persepsi inderawi yang diperoleh melalui penelitian ahli kesehatan dan para ahli lainnya. Pertanyaan pokok yang mendasari adalah yang menuntut pengetahuan eksperimen mengenai apakah minuman anggur, secara kesehatan fisik, merupakan cairan yang menghilangkan atau malah menyebabkan rasa haus. Dalam hal ini, adalah menarik untuk mencatat bahwa permasalahan yang biasanya mengenai unsur memabukkan dari anggur—yang selalu mendominasi semua diskusi tentang anggur—tidak disinggung-singgung.

Tashih mungkin juga didasarkan pada pertimbangan praktek-praktek masyarakat atau tradisi (*'ada*). Rafi'i dan Nawawi

berpendapat bahwa memakai sutra harus dibatasi yaitu hanya bila sutra tersebut telah menjadi sepotong pakaian, khususnya dipakai sebagai hiasan yang tidak melebihi “empat jari-jari tangan”, yaitu selebar telapak tangan tanpa ibu jari. Dasar dari pendapat ini dikatakan budaya masyarakat, diduga budaya yang telah berlaku selama hidup Rafi’i dan Nawawi.⁶⁹ Taqi al-Din al-Subki memandang pendapat ini yang benar, meskipun beliau tidak memberikan penilaian atas pendapat-pendapat yang lain.⁷⁰

Kebutuhan dan tuntutan masyarakat juga muncul sebagai dasar untuk *tashih*. Malah, kebutuhan masyarakat ini dikutip sebagai dasar untuk meninggalkan pendapat yang sebenarnya *sahih* tetapi kemudian tidak karena lebih memilih pendapat yang memenuhi dasar sahih lainnya yaitu tuntutan masyarakat. Ulama Hanafi Ibnu ‘Abidin sangat mendukung ini :

AWAL KUTIPAN”Tidak setiap pendapat sahih bisa digunakan sebagai dasar untuk mengeluarkan fatwa-fatwa karena ada pendapat-pendapat yang bisa diadopsi sebagai dasar fatwa disebabkan tuntutan masyarakat (darura) atau karena pendapat itu lebih sesuai dengan masa tertentu serta karena pertimbangan-pertimbangan sejenisnya. Pendapat ini, yang cocok untuk keperluan ifta’ (fihi lafz al-fatwa) mencakup dua hal. Pertama, karena kesesuaiannya untuk mengeluarkan fatwa-fatwa dan kedua, karena kebenaran dan ketepatannya (sihhatihi). Bahwa digunakannya pendapat-pendapat ini sebagai dasar bagi ifta’ dengan sendirinya merupakan tindakan yang menghantar pendapat tersebut menjadi benar (tashih la-hu).⁷¹

Pemikiran-pemikiran tentang *tashih* ini tidak tinggal menjadi isu teoritis atau suatu idealisme yang tidak terlaksana. Dalam karyanya *al-Fatawa al-Khayriyya*, Khayr al-Din al-Ramli memperlihatkan koleksi pertanyaan-pertanyaan sangat penting yang dialamatkan kepadanya, yang dia jawab dengan memakai pendapat-pendapat yang telah dibenarkan (*sahhahahu*) oleh ulama-ulama fiqh terkemuka mazhab Hanafi berdasarkan pertimbangan dan alasan-alasan yang terkait dengan perkembangan zaman dan masyarakat.⁷²

Adalah jelas bahwa basis dari *tashih* bisa juga berasal dari pertimbangan atau konsideran-konsideran yang telah kita urutkan ketika membicarakan teori pengargumentasian pendapat yang lebih kuat. Contoh-contoh dari konsideran semacam ini, khususnya yang terkait dengan dalil-dalil sunnah dan hadis, sangat banyak jumlahnya. Untuk kepentingan contoh ini penulis sarankan pembaca untuk melihat kasus-kasus yang telah penulis kutip dalam bab sebelumnya ketika memberikan contoh tentang pembelaan kepada mazhab. Tentu saja, tujuan-tujuan dari *tashih* secara mendasar berbeda dari tujuan mempertahankan *mazhab*, akan tetapi proses-proses yang digunakan dalam kedua aktifitas ini sangat banyak kesamaannya: keduanya merupakan bagian dari *tarjih* dan keduanya adalah penerapan dari *tarjih*.

Pengargumentasian pendapat yang lebih kuat, sebagaimana telah kita lihat, sebagian tergantung pada dalil-dalil dari tingkat kesahihan berbeda yang saling menguatkan, yang maksudnya bahwa argumentasi tersebut juga ditentukan oleh bukti-bukti induktif yang dikuatkan oleh sejumlah besar dalil dari tipe yang sama. Oleh karenanya, hadis yang ditransmisi melalui beberapa rangkaian jalur dan sejumlah penyampai dinilai lebih kuat dibanding hadis lain yang disampaikan melalui lebih sedikit rangkaian jalur dan jumlah penyampai. Sama halnya, sebuah *ratio legis* yang dibuktikan oleh lebih dari satu teks diklaim mengalahkan *ratio legis* lain yang didukung oleh satu teks saja. Konsensus sendiri, yang secara epistemologi merupakan otoritas yang dihukumkan paling kuat, tergantung pada bukti-bukti yang saling menguatkan yang berlaku universal. Dengan demikian, apa yang kami namakan sebagai ‘*inductive corroboration*’ (bukti-bukti menguatkan secara induktif) tidak dapat diragukan merupakan karakter fundamental dari pemikiran hukum Islam, baik dalam hal pengargumentasian pendapat yang lebih kuat maupun dalam bidang lainnya.⁷³

Mungkin dengan menyadari semua gejala yang penting ini kita bisa memahami kontroversi yang tercipta dalam wacana

pemikiran tentang *sahih*. Taj al-Din al-Subki melaporkan bahwa dalam karya besarnya *al-Muharrar*, Rafi'i diisukan telah menetapkan pendapat-pendapat tertentu menjadi *sahih* berdasarkan argumentasi dan dalil-dalil yang oleh mayoritas ulama Syafi'i diklaim tidak *sahih*,⁷⁴ di mana jumlah mayoritas ini diketahui melalui survei induktif terhadap pendapat para ahli hukum secara individual. Ramli menyebut kembali persepsi terhadap apa yang dilakukan Rafi'i ini dan menambahkan bahwa Rafi'i melakukan hal itu dikarenakan mempertahankan otoritas doktrin mazhab sama halnya dengan menyampaikannya, maksudnya bahwa otoritas adalah tradisi yang berkembang secara terus menerus yaitu disebarluaskan secara berkelanjutan oleh sekelompok penyampai individual. Kemudian Ramli segera menambahkan bahwa pemilihan pendapat yang lebih kuat berdasarkan jumlah penyampai atau riwayat sangat berguna khususnya ketika dua (atau lebih) pendapat sama-sama kuatnya.⁷⁵

Dan seperti itulah keadaannya. *Tashih* yang berdasarkan jumlah atau mayoritas tampak menjadi suatu standar khususnya, kalau tidak dapat dikatakan secara eksklusif, ketika semua pertimbangan terlihat sama kuatnya. Ibnu al-Salah menegaskan bahwa jika ulama fiqh tidak dapat menentukan pendapat mana yang *sahih* dikarenakan bukti dan dasar pemikiran dari semua pendapat lainnya yang sedang ia investigasi tampak memiliki kekuatan yang setara, dia tetap harus memutuskan satu pendapat yang *sahih* dan lebih kuat dengan mempertimbangkan tiga aspek sesuai urutan kepentingannya; yang pertama aspek jumlah yang lebih banyak atau mayoritas, yang kedua aspek pengetahuan si perawi dan ketiga, aspek kesalehannya.⁷⁶ Artinya, sebuah pendapat akan dihukumkan *sahih* jika terdapat lebih banyak ulama yang menyimpulkannya demikian ketimbang yang tidak. Dan *tashih* yang dilakukan ulama fiqh yang benar-benar ahli mengalahkan *tashih* yang dilakukan oleh yang kurang ahli. Lalu *tashih* yang dilakukan oleh ulama fiqh yang saleh lebih tinggi nilainya dari ulama yang kurang saleh. Dengan pemikiran yang sama, sebuah

pendapat yang dipandang *sahih* oleh sejumlah ulama fiqh akan lebih kuat ketimbang kesimpulan satu orang ulama betapapun dia memiliki ilmu yang tinggi. Hal yang sama juga berlaku antara ulama dan orang yang saleh. Jadi, *tashih* bekerja di dalam dan di antara kategori-kategori ini.

Bahwa aspek jumlah adalah sangat penting sama sekali tidak mengejutkan. Keseluruhan kreatifitas dan konsep mazhab didasarkan pada ‘afiliasi kelompok’ terhadap sejumlah susunan doktrin, yang dipandang memiliki ruh otoritas. Mengurangi pluralitas melalui pengusutan jumlah atau cara lain jelas saja suatu cita-cita. Dengan alasan ini maka sungguh dapat dimengerti kalau ulama Maliki Hattab menyatakan, seperti juga dilakukan ulama lainnya, bahwa urutan bertingkat dari jumlah, pengetahuan, dan kesalehan adalah merupakan denominator (sebutan persamaan) yang ada pada ke empat mazhab.⁷⁷

Namun, pengurutan ini dan prinsip-prinsip yang mengatur pengurutan tersebut tidak menjamin realitas objektif dari *sahih*. Begitu juga upaya pengargumentasian pendapat yang lebih kuat tidak bisa memastikan bahwa sebuah pendapat *sahih* akan langsung diterima oleh orang-orang di masa itu atau generasi setelah masa ulama yang melakukan *tashih* tersebut. Permasalahannya adalah bahwa *sahih* dan keseluruhan aktifitas *tashih* bersifat sangat subjektif. Dalam contoh mengenai masalah sejauh mana orang diijinkan untuk memakan makanan haram dalam kondisi di mana dia tidak menemukan makanan halal, kita telah melihat terdapat dua kelompok ulama yang saling berbeda dalam hal pendapat yang mana yang lebih kuat di antara semua pendapat lainnya, dan kedua kelompok ini berada pada posisi yang benar-benar berlawanan. Dalam contoh lain mengenai meminum anggur dalam kondisi darurat yaitu untuk obat penyembuh atau penghilang dahaga, pendapat yang ditetapkan *sahih* bukan dari antara dan menentang tiga pendapat lainnya yang telah tersebar luas dalam masyarakat. Kenyataan ini sangat signifikan mengingat “tersebar luas” artinya sebuah pendapat telah dipegang oleh sejumlah, atau malah banyak,

ulama fiqh. Bahkan Rafi'i, Nawawi, dan Taqi al-Din al-Subki pernah membuang pendapat-pendapat tertentu yang sudah dikenal luas dan mendukung pendapat yang kurang populer.⁷⁸ Dalam sejumlah kasus, Nawawi dan Rafi'i juga berbeda di mana Nawawi menyatakannya *sahih* sedangkan Rafi'i menganggapnya tidak *sahih*.⁷⁹ Sama halnya, dalam menanggapi kasus yang benar-benar sama, Nawawi dan Ibnu 'Asrun (w. 585/1189) masing-masing menyimpulkan suatu pendapat yang *sahih* secara bertentangan.⁸⁰ Ibnu Qadi Syuhbah mengomentari bahwa *tashih* Nawawi dalam karyanya terdahulu, khususnya dalam masalah-masalah di mana dia menentang pendapat *mashhur* tidak dipandang dapat dijadikan hukum.⁸¹

Masalah berikut ini—yaitu tentang kebolehan memakan daging binatang buruan yang mati tanpa sepengetahuan sipemburu apakah binatang itu mati karena panahnya atau karena anjing pemburunya—akan mengilustrasikan dengan sangat baik relatifitas konsep *sahih*:

*AWAL KUTIPAN “Di antara pendapat [yang ada], ada dua pendapat yang lebih tersebarluas (ashhar). Yang asahh dari kedua pendapat masyhur tersebut menurut mayoritas ahli hukum dari Iraq dan lainnya adalah bahwa [memakan] binatang buruan adalah tidak diijinkan. Tetapi menurut Baghawi dan Ghazali, pendapat yang asahh adalah bahwa memakan binatang buruan diperbolehkan. Pendapat yang kedua ini adalah pendapat yang sahih atau yang benar (sawab).”*⁸²*AWAL KUTIPAN.*

Meskipun kita tidak mengetahui secara tepatnya identitas orang-orang Iraq itu dan jumlah mereka, hampir dapat dipastikan bahwa jumlah mereka jauh di atas dua, apalagi dikatakan ada “orang lainnya” yang juga mengadopsi pendapat ini. Nawawi, pengarang dari kitab tersebut, berada di pihak minoritas yaitu Baghawi dan Ghazali. Apa yang penting di sini adalah bahwa subjektifitas *tashih* muncul dalam dua level. Setiap pihak mengatakan pendapat yang mereka adopsi sebagai pendapat yang “lebih benar” dibanding pendapat berbeda lainnya, sementara

Nawawi yang telah melakukan upaya *tashih* lebih dalam tentang masalah ini, mendukung pendapat minoritas. Penafsiran Nawawi, yang detailnya menurut dia tidak perlu dia ungkapkan, akhirnya berbentuk *tashih* yang umum dilakukan karena penafsiran itu berisikan pengujian dan kritisi terhadap dalil-dalil yang diajukan oleh kedua pihak. Namun, karena pihak-pihak ini berhak untuk mengklaim mana pendapat yang lebih akurat atau *asahh* maka mereka juga harus melakukan pengujian dan kritisi yang sama terhadap dalil-dalil yang telah ada sebelumnya, yang sudah dinyatakan sebagai tidak benar.

Akar-akar dari subjektifitas ini ditemukan dalam hermeneutika itu sendiri yang kemudian mengkristal dalam teori pengargumentasian pendapat yang lebih kuat. Contohnya adalah kasus binatang buruan yang dikemukakan di atas. *Tashih* itu sendiri, berdasarkan teori yang sama, kemudian menjadi objek *tashih* yang lain. Namun pertanyaan yang muncul pada tahap ini adalah: Apakah yang menjadi sebab yang menciptakan variasi dan perbedaan hermenutik itu? Mengapa seorang ulama fiqh memandang sebuah pendapat yang telah diklaim *asahh* atau *sahih* menjadi kurang kuat dan berkurang nilainya dibandingkan dengan penilaian yang diberikan ulama lain terhadap pendapat itu? Jawabnya tentu saja tidak mudah untuk diberikan, karena diperlukan lebih banyak lagi pengetahuan tentang latar belakang sosial dan hukum ulama fiqh dimaksud dan tentang bagaimana latar belakang ulama ini terkait dengan setiap kasus yang dia analisis menurut metodologi penafsirannya. Tugas ini sangat berat. Namun bahwa latar belakang ini sangat penting dan harus dipertimbangkan tidak dapat diragukan. Kesaksian Ibnu 'Abidin dalam masalah ini berguna sekali. Beliau secara eksplisit mengatakan bahwa para ulama fiqh tidak bersepakat dalam *tashih* disebabkan berbagai faktor diantaranya adalah tradisi budaya yang selalu berubah dan kondisi masyarakat yang berbeda. Ibnu 'Abidin sangat menyadari keterkaitan hukum dengan realitas sosial, dan masalah ini telah memaksanya menulis sebuah risalah ringkas yang menjelaskan

perubahan hukum dalam merespon perubahan sosial yang ada.⁸³ Beliau juga berargumen bahwa *tashih* akan berbeda (maksudnya antara satu ulama dengan yang lain) dikarenakan hukum yang dipandang sesuai dan cocok dengan satu masyarakat berubah menurut perubahan yang dialami masyarakat. Lebih jauh lagi, kondisi ekonomi dan aktifitas transaksi lainnya (*ta'amul*) juga membawa perubahan yang harus diperhitungkan oleh hukum. Akhirnya Ibnu 'Abidin membuat kaidah hukum yaitu bahwa "*tashih* berbeda antara satu ulama dengan ulama lainnya karena dalil-dalil yang mendukung satu pendapat terbukti lebih kuat daripada dalil-dalil yang dipakai pada pendapat tandingannya (*maqawiya wajhuhu*).⁸⁴ Sementara dalam semua kategori atau kaidah sebelumnya Ibnu 'Abidin selalu memberikan penjelasan yang tajam mengenai sebab-sebabnya, beliau tidak bisa—atau mungkin tidak mau—melakukannya untuk kaidah yang barusan, barangkali karena menduga ketidakmungkinan terjadinya suatu aktifitas intelektual yang secara keseluruhan terlepas dari konteks sosial di mana aktifitas itu berlangsung.

V

Sepanjang pembahasan bagian sebelumnya, kita telah melihat bagaimana pendapat *asahh* dan *sahih* dihubungkan dengan apa yang kita sebut sebagai 'pendapat yang tersebar luas', tepatnya disebut *mashhur*. Ciri-ciri yang paling kelihatan dari contoh-contoh yang telah penulis kemukakan sejauh ini adalah bahwa *mashhur* tergantung pada *tashih*, artinya bahwa otoritas doktrin pada puncaknya tidak tercipta dari proses *tashir* (klaim bahwa sebuah pendapat sudah *mashhur*) melainkan dari *tashih*.

Cara penetapan otorisasi ini, bagaimanapun, bukan merupakan praktek yang umum di empat mazhab. Akan terlihat bahwa contoh-contoh yang penulis kemukakan dalam hal ini serta para ulama yang namanya disebutkan terutama sekali menginformasikan pendekatan mazhab Syafi'i Hanafi⁸⁵ dalam pembentukan otorisasi melalui *tashih*. Pendekatan ini, pada aspek-

aspek tertentu, berbeda dengan pendekatan yang dipakai oleh ulama mazhab Maliki. Adapun para ulama Hanbali, mereka sepertinya mengadopsi sikap dan pendekatan ulama-ulama Hanafi dan Syafi'i. Karya Mirdawi *Tashih al-Furu'*, misalnya, adalah komentar atas *Kitab al-Furu'* karangan Ibnu Muflih (w. 763 H/ 1361 M). Penulis kitab generasi belakangan, Mirdawi (w.885 H/ 1480 M), beruntung melakukan peninjauan-peninjauan kembali terhadap kitab-kitab terdahulu sehingga mampu memperkirakan terminologi operatif yang lazim dalam mazhabnya. Menjadi kelihatan bahwa bentuk tertinggi dari otorisasi adalah *tashih* yang, menurut Mirdawi, dapat diketahui melalui penelusuran kembali doktrin dan pendapat-pendapat para ulama mazhab terkemuka, yang mereka ini tugasnya adalah untuk menetapkan pendapat mana yang lebih kuat dan *sahih* dan mana yang tidak (catat bahwa dua terma ini; lebih kuat dan *sahih*, bisa saling dipertukarkan). *Raison d'être* dari karya Mirdawi sendiri, sebagaimana diindikasikan judul buku itu tepatnya adalah penentuan pendapat-pendapat *sahih*, yang tidak dikerjakan atau tidak dapat dikerjakan oleh Ibnu Muflih. Maka dari itu, tujuan dari buku tersebut serta perhatian utamanya adalah untuk menyelesaikan *tashih* terhadap pendapat-pendapat *masyarakat ahli hukum* pengikut mazhab Hanbali (*tahrir al-mazhab wa-tashihih*),⁸⁶ sebuah prestasi yang menjadi produk bersama Ibnu Muflih dan Mirdawi. Adalah penting untuk digarisbawahi di sini bahwa *tashih* adalah tuntutan yang harus dikerjakan oleh sejumlah karya yang lahir belakangan di dalam ke empat mazhab, sehingga karya Mirdawi dimaksud bukanlah sebuah pengecualian.⁸⁷ Kita telah menyampaikan bahwa prestise dan otoritas Rafi'i dan Nawawi dalam mazhab Syafi'i, Ibnu Qudama dalam mazhab Hanbali, dan Marghinani dalam mazhab Hanafi banyak sekali ditentukan oleh pencapaian mereka dalam kerja *tashih* tersebut.

Penulis telah menerangkan bahwa bentuk tertinggi dari otorisasi dalam mazhab Maliki adalah *mashhur*, meskipun mereka cukup sering juga mengambil jalan *tashih*. Memang benar kalau

dikatakan bahwa prosedur yang dilalui mazhab Maliki, dibandingkan dengan tiga mazhab lain, justru kebalikannya yaitu; *Tashih* terhadap *masyhur* oleh mazhab Syafi'i, Hanafi, dan Hanbali seimbang dengan *tashir* terhadap *sahih* atau *asahh* oleh mazhab Maliki. Hal ini membuat kita paham akan statemen-statement otoritatif yang sangat sering dilontarkan oleh para ulama penulis dari ke empat mazhab, yang di dalam mazhab Maliki mendapatkan penekanan yang sedikit berbeda. Mazhab Hanafi, Hanbali, dan Syafi'i mengharuskan bahwa pemberi fatwa atau konsultan hukum (mufti) serta hakim (*qadi*) tidak boleh memberikan atau memutuskan hukum yang berbeda dengan pendapat *sahih* yang dianut mazhab, yang mereka sebut juga dengan *al-qawl al-musahhah* (pendapat yang dibenarkan). Dalam kerangka larangan inilah maka Haskafi, seorang ulama mazhab Hanafi, dipuji akan kecerdikannya walaupun kenyataannya dia memang tidak pernah sepanjang karirnya mengeluarkan *fatwa* atau memberikan putusan yang tidak didasarkan atas pendapat *musahhah*.⁸⁸ Sekarang bandingkan persyaratan ini dengan persyaratan yang dibuat dalam mazhab Maliki. Ketimbang mengharuskan pengetahuan tentang pendapat-pendapat yang *musahhah*, mereka justru memasukkan *mashhur* sebagai basis yang harus mendasari *fatwa* dan keputusan pengadilan.⁸⁹ Dan untuk itu pulalah maka Mazari, mujtahid hebat mazhab Maliki, sangat dipuji karena tidak pernah melewatkan pendapat *mashhur* dalam *fatwanya* walaupun *fatwanya* sendiri memperoleh keunggulan epistemik seperti itu.⁹⁰

Jadi apakah sebenarnya yang disebut pendapat *mashhur* itu? Sebelum menjawab pertanyaan ini, adalah penting untuk menginformasikan bahwa—terlepas dari kedudukannya yang sangat penting—terminologi operatif hukum materi, tegasnya, tidak pernah berhasil masuk ke dalam kamus istilah teknis keilmuan Islam, sebuah kamus yang mampu memberikan definisi dan pengertian berkenaan seluruh aspek keilmuan umat Islam, baik yang bersifat religi maupun pemikiran.⁹¹ Kita mengetahui bahwa terdapat ribuan kata-kata teknis yang telah diberi definisi,

penjelasan, dan klarifikasi, tetapi kata-kata *mashhur* dan *sahih*, dan konsekwensinya, terma-terma operatif lainnya yang perlu kita diskusikan di sini, tidak muncul di situ. Akhirnya kita dihadapkan pada bundelan besar literatur hukum yang, dalam menggunakan terminologi ini, mengasumsikan begitu saja bahwa pembaca ambil bagian dan memahami sepenuhnya lapisan-lapisan internal dari tradisi-tradisi yang menjadi konteks penulisan literatur dimaksud. Maka tantangan kita adalah menggali dari berbagai sumber dan dari pernyataan-pernyataan yang berserakan disana sini serta dari kasus-kasus hukum, apa makna dari masing-masing terma itu dan bagaimana terma itu digunakan di berbagai tempat.

Di lingkungan mazhab Syafi'i dan Hanbali,⁹² terma *mashhur* umumnya mengacu kepada sebuah pendapat yang telah mendapatkan penerimaan luas di kalangan ulama fiqh. Jadi, keabsahannya berasal dari fakta bahwa banyak ulama fiqh yang menetapkannya benar, yang kemudian menjadi dasar epistemik bagi narasi historis termasuk dalam transmisi hadis. Meski demikian, penerimaannya secara meluas ini tidak menjamin superioritasnya atau bahkan validitasnya. Segera setelah menjadi objek *tashih*, sebuah pendapat *mashhur* bisa berubah menjadi suatu pendapat yang lemah yang harus dikeluarkan, sebagaimana kita lihat dalam kitab Nawawi, dari kelompok doktrin yang absah. Tetapi mana kelompok yang absah ini ? Jelas sekali bahwa pendapat *mashhur* dikarakterisasi dengan ketidakpastian dan subjektifitas sebagaimana yang dialami oleh *tashih*. Satu contoh dari subjektifitas ini dapat dilihat dalam fakta bahwa ketika pen-*tashih*-an *mashhur* ditolak, status keabsahannya tetap utuh. Ibnu Qadi Syuhba ternyata pernah menolak *tashih* pendapat-pendapat *mashhur* yang dilakukan Nawawi dalam karya-karya awalnya.⁹³ Bahkan, jikapun *tashih* dalam satu atau beberapa kasus tertentu diterima, tidak otomatis berarti bahwa pendapat yang *mashhur* akan ditinggalkan. Menurut keputusan kerajaan tentang penunjukan hakim untuk mengadili Qalqashandi, *qadi* mazhab Syafi'i harus memutuskan persidangan menurut pendapat yang

lebih kuat (*rajih*) dan menyingkirkan pendapat lain yang tidak kuat (*murjuh*). Akan tetapi Qalqashandi mengakui bahwa dalam prakteknya, pendapat *marjuh* tetap valid dan absah jika pendapat itu berasal dari doktrin imam pendiri atau jika pendapat tersebut telah diadopsi oleh mayoritas ulama fiqh mazhab *Syafi'i*.⁹⁴ Belakangan, Nawawi melekatkan terma *mashhur* ini untuk pendapat-pendapat *Syafi'i* yang dipertimbangkan lebih kuat dari pendapat-pendapat lain yang dikatakan didukungnya.⁹⁵ Sama halnya, ulama Hanbali Zarkashi tampaknya telah berusaha untuk menyediakan terma *masyhur* bagi pendapat-pendapat Ibnu Hanbal, tetapi dia tidak sepenuhnya berhasil.⁹⁶ Malah, bobot makna tradisional kata *mashhur* sebagai pendapat yang tersebar luas—tidak berarti pendapat imam *Syafi'i* saja—tidak menyebabkan konsistensi yang lebih baik dalam wacana Nawawi. Dalam contoh yang dikutip di atas di mana Nawawi menjelaskan kebolehan meminum anggur sebagai obat atau untuk tujuan menghilangkan rasa haus, kita melihat bahwa Nawawi mengenalkan empat pendapat *wajh*, yang tidak satupun secara definisi didukung oleh *Syafi'i* padahal semua dikatakan merupakan pendapat *mashhur*.⁹⁷ Pada kenyataannya, bahkan dalam pengantar bukunya, Nawawi memberikan komentar bahwa dia tidak akan menjelaskan dalil-dalil ataupun dasar pemikiran dari pendapat yang lemah walaupun mungkin saja pendapat-pendapat itu termasuk kategori *mashhur*.⁹⁸ Di sini tunjukannya jelas kepada keseluruhan kumpulan pendapat secara umum, tidak hanya kepada pendapat *Syafi'i* saja. Dengan mengatakan bahwa Nawawi sendiri mempertentangkan dirinya kepada sesuatu yang sebenarnya membentuk pendapat *mashhur* hanyalah menyatakan sesuatu yang sudah jelas. Begitupun, definisi *mashhur* sebagai pendapat yang mendapatkan otoritas atas dasar penerimaan yang luas di kalangan ulama fiqh tetap mendominasi makna *masyhur* bagi ulama mazhab *Syafi'i* dan Hanbali.⁹⁹

Pengikut Hanafi, sebaliknya, tampaknya tidak sering menggunakan terma ini, setidaknya tidak dalam makna teknisnya yang mengacu kepada satu jenis pendapat otoritatif. Dalam daftar

Haskafi tentang terma-terma operatif yang biasa digunakan oleh ulama Hanafi, terma *masyhur* juga tidak muncul.¹⁰⁰ Penelitian terhadap beberapa karya ulama Hanafi yang primer juga mempertegas ketiadaan terma ini, baik dalam daftar terma operatif yang dipresentasikan pengarang dalam halaman pembuka (kalau mereka melakukannya) begitu juga dalam semua halaman isinya.¹⁰¹

Tentang pembicaraan *masyhur* dalam mazhab Maliki, kita beruntung memiliki uraian yang sangat informatif dari Ibn Farhun. Dalam kitabnya *Tabsira*, beliau mempertahankan bahwa otoritas puncak tersimpul dalam doktrin imam Malik, ke mana para pemberi fatwa (mufti) dan hakim (*qadi*) harus bersetuju. Ibn Farhun mencatat bahwa beberapa ulama berargumen kalau otoritas final doktrin mazhab Maliki berada di tangan Ibnu al-Qasim, khususnya jika doktrin yang absah dari Malik tidak dapat ditentukan. Urutan doktrin ini diklaim menjadi tuntunan dalam praktek peradilan bagi ahli-ahli hukum bangsa Andalusia dan Maroko.¹⁰² Dengan latar belakang informasi ini, Ibnu Farhun melanjutkan pembahasannya sebagai berikut:

AWAL KUTIPAN”Pembahasan kita terdahulu mengantarkan kita kepada kesimpulan bahwa jika pendapat-pendapat Ibnu Qasim ditemukan dalam kitab Mudawanna, maka itu merupakan pendapat mashhur dalam mazhab. Dalam pengertian tekhnis yang dipakai ulama Maliki Maroko (al-Maghriba), pendapat mashhur adalah pendapat yang ditemukan dalam Mudawanna. Tetapi ulama Maliki dari Iraq sering tidak bersetuju dengan ulama Maroko dalam hal pendapat mana yang disebut mashhur karena ulama Iraq menyatakan suatu pendapat sebagai mashhur padahal menurut ulama Maroko tidak. Dalam praktek ulama-ulama Maliki yang muncul baru-baru ini (mutaakhhkirun), mereka memandang pendapat yang masyhur adalah pendapat-pendapat yang diklaim masyhur oleh ulama-ulama Mesir dan Maroko. Ibnu Rasyid melaporkan bahwa dia telah mendengar sejumlah sarjana menolak pemakaian istilah mashhur karena praktisi hukum bisa saja menempatkan pendapat tertentu sebagai mashhur padahal pendapat

tersebut memiliki dasar yang lemah (laysa lahu asl). Yang seharusnya adalah bahwa pendapat yang terpercaya adalah pendapat yang didukung oleh dalil-dalil [yang kuat]. Ibnu Bashir meyakinkan bahwa “terdapat ketidaksepakatan mengenai pengertian mashhur, yang terdiri dari dua posisi. Yang pertama adalah bahwa pendapat mashhur adalah pendapat yang didukung oleh dalil yang kuat; Yang kedua bahwa pendapat mashhur adalah pendapat yang dipegang oleh banyak ulama fiqh. Posisi yang benar adalah posisi yang pertama (al-sahih). Namun pendapat posisi ini dicemari oleh kenyataan bahwa ulama-ulama fiqh masa itu mendeklarasikan suatu pendapat sebagai mashhur dan pendapat (saingan) yang lainnya sebagai sahih.” Tetapi sebenarnya tidak ada yang merusak atau mencemari pandangan posisi ini karena mashhur adalah doktrin yang tercantum dalam Mudawanna. Mungkin ada hadis yang cukup kuat yang mendukung pendapat lain tersebut, bahkan mungkin juga hadis itu diriwayatkan oleh Malik tetapi tidak dia gunakan untuk mendukung pendapat itu karena beberapa alasan yang menghalangi dia untuk melakukannya, di mana alasan-alasan ini tidak diketahui oleh ahli-ahli fiqh [yang hidup pada masa berikutnya]. Ketika ahli-ahli fiqh ini menemukan hadis yang cukup kuat untuk mendukung pendapat dimaksud, mereka menyatakan pendapat tersebut sebagai sahih. Hal ini sering terjadi dalam kitab-kitab komentar Ibnu al-‘Arabi dan Ibnu ‘Abd al-Salam atas kitab Ibnu al-Hajib ... Ibnu Rasyid mengatakan bahwa “posisi yang kedua—yang mengatakan bahwa pendapat mashhur adalah pendapat yang dipegang oleh banyak ulama—juga dilemahkan oleh fakta bahwa dalam kasus-kasus hukum tertentu, kita menemukan yang menjadi pendapat mashhur adalah pendapat-pendapat yang menerangkan hukum pelanggaran sedangkan mayoritas [ahli fiqh] memegang pendapat-pendapat yang mengandung hukum pembolehan.” [Di sini, Ibnu Rasyid mengambil kasus ‘pemeliharaan anak’ untuk membuktikan pendapatnya]. Tetapi, Ibnu Khuwayz Mindad meyakinkan bahwa doktrin mazhab menunjukkan bahwa pendapat mashhur adalah pendapat yang didukung oleh dalil-dalil yang kuat dan bahwa Malik, dalam masalah persoalan-persoalan yang tidak disepakati, berpihak pada

*posisi ini dan bukan pada posisi yang menyatakan masyhur adalah pendapat yang dipegang oleh banyak ahli fiqh.*¹⁰³ **AKHIR KUTIPAN**

Kutipan ini berisikan informasi doktrin dan kenyataan sejarah. Pertama, dalam kutipan ini diberitahukan tentang ketidakpastian mendasar dalam mazhab Maliki tentang apa sebenarnya yang dimaksud dengan *masyhur*? Apakah penetapan statusnya sebagai pendapat yang kuat didasarkan atas kekuatan dalil atau atas jumlah penerimaan yang banyak? Ibnu Farhun mendukung pengertian *mashhur* pertama [bukti yang kuat], tetapi begitupun dia tidak menyelesaikan ketidaksepakatan yang ada. Bahkan, sejauh yang saya tahu, tidak pernah ada penyelesaian tuntas atas ketidaksepakatan ini. Kedua, walaupun kita tidak mempedulikan masalah fondasi epistemik dan dalil dari *mashhur*, tetap ada ketidaksepakatan besar tentang penentuan pendapat mana yang *mashhur* dan mana yang tidak. Ibnu Farhun membicarakan keterpecahan ulama Maliki tentang masalah ini, yang terbagi kepada ulama Iraq di satu kelompok dan ulama Maroko di kelompok lain. Lebih dari itu, perpecahan ini dapat dikatakan telah diperlebar dalam abad berikutnya yaitu munculnya kelompok ulama Mesir yang mendukung kubu ulama Maroko.

Jika *tashih*, yang fondasinya relatif terdefiniskan dengan baik dan umumnya disepakati, masih juga menghadapi subjektifitas maka sedikit kekhawatiran bahwa pendapat *mashhur* tidak terjebak secara parah pada subjektifitas. Ibnu Farhun sendiri mengakui hal ini, tidak hanya dalam kutipan terjemahan di atas, tetapi juga dalam penjelasannya mengenai praktek-praktek yang dilakukan oleh rekan-rekan beliau. Ibn Farhun juga mengutip Ibnu Rasyid yang membicarakan tentang kebingungan Ibnu al-Hajib dalam penggunaan kata *mashhur* dan *ashhar* (lebih tersebarluas). Terkadang Ibnu al-Hajib memandang suatu pendapat *ashhar* yang oleh orang lain dilihat sebagai pendapat *mashhur*, dan praktek ini dikatakan sering dilakukan oleh ulama-ulama fiqh Mesir dan Maroko, termasuk Ibnu al-‘Arabi. Dalam sebuah justifikasi yang

agak janggal mengenai praktek ini, Ibnu Rasyid berargumentasi bahwa Ibnu al-Hajib melakukan hal ini “mungkin dikarenakan kata *ashhar* lebih elegan dan lebih ringkas.”¹⁰⁴ Melihat Ibnu Rasyid terpaksa memberikan penjelasan yang tidak meyakinkan seperti ini menggambarkan ketidakpastian yang meliputi konotasi teknis dari kata *mashhur*.

Keseriusan masalah ini membawa kepada upaya untuk menemukan jalan keluar, meskipun tidak terlalu membawa hasil. Hal ini terbukti dalam kreasi ulama Maliki tentang hirarki doktrin *mashhur* berdasarkan otoritas juridis mazhab tersebut. Dalam hal ini, Hattab merefleksikan doktrin standar mazhab Maliki ketika dia menetapkan bahwa dalam kasus-kasus dimana pendapat *mashhur* tidak dapat ditentukan melalui pengujian dalil-dalil nash dan dasar pemikiran hukumnya, maka jalan keluar harus diserahkan kepada para ulama-ulama senior mazhab di masa berikutnya. Dengan demikian, upaya *tashhirat* (membuat satu pendapat menjadi *masyhur*) Ibnu Rushd harus didahulukan dari upaya Ibnu Buzayya, sedangkan *tashhirat* dari Ibnu Rushd, Mazari, dan ‘Abdul Wahhab sama kedudukannya.¹⁰⁵

Tetapi bagaimana para *mujtahid* senior ini dapat menentukan mana pendapat yang *mashhur* dan yang tidak? Lagi-lagi doktrin imam Malik muncul sebagai referensi utama. Menyadari bahwa imam Malik sering memiliki lebih dari satu pendapat atas satu kasus, pertanyaannya menjadi: Pendapat yang mana yang sebaiknya dipertimbangkan sebagai pendapat *mashhur*? Jawabannya cukup sederhana: yaitu pendapat yang dia pegang terakhir kalinya, karena pendapat-pendapat yang dia pegang di awal masa hidupnya dipandang telah dibatalkan oleh pendapatnya kemudian.¹⁰⁶ Tetapi bagaimana jika kronologi pendapat-pendapat tersebut tidak tersusun, yang ini sering kali terjadi? Dalam kasus seperti ini, *mujtahid*, dan hanya *mujtahid* yang harus menentukan pendapat mana yang didukung oleh dalil yang terbaik dan dasar pemikiran yang paling persuasif, dan *mujtahid* tersebut harus menentukan hal ini menurut keilmuannya yang mendalam tentang prinsip-

prinsip dan metodologi Malik. Dan apapun yang akhirnya muncul sebagai pendapat yang terbaik harus segera diasumsikan sebagai pendapat Malik yang terakhir, artinya menjadi pendapat yang *mashhur*.¹⁰⁷ Meski demikian, sering sekali ulama *muqallid* yang menentukan status pendapat tersebut. Namun karena tidak memiliki pengetahuan yang lengkap tentang prinsip-prinsip dan metodologi imam pendiri mazhab, dia harus bergantung pada resensi doktrin Malik yang ditulis oleh Ibnu al-Qasim, dan hal ini dia lakukan dengan pengetahuannya yang sepenuhnya akan maksud dari apa yang disebut dengan doktrin terakhir Malik tersebut.¹⁰⁸

VI

Tetapi ini bukan akhir pembahasan. Penyerahan penentuan pendapat *mashhur* kepada *muqallid* menambah subjektifitas dan menciptakan lebih besar lagi multiplisitas pendapat yang dianggap otoritatif. Maka, untuk mengurangi pluralitas dan meningkatkan kesempatan penentuan pendapat otoritatif, keempat mazhab terpaksa mengambil cara-cara lain, yang masing-masingnya diberi label dengan istilah yang kita sebut ‘terma operatif’. Tanpa melihat tingkatan kedudukan mereka, terma-terma tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut: *rajih, zahir, awjah, ashbah, sawab, mazhab, mafti bi-hi, ma’mul bi-hi, mukhtar*. Konsep-konsep inilah—bersama dengan *sahih, mashhur* serta berbagai kata turunannya yang telah membentuk tulang punggung wacana operatif hukum materil—yang akan menjadi perhatian kita dalam bagian akhir pembahasan bab ini.

Rajih

Kita telah mengetahui bahwa *tarjih* merupakan yang paling umum dari semua konsep, merepresentasikan upaya-upaya melalui mana satu dari dua atau lebih pendapat dibuat menjadi lebih kuat (*rajih*). Karena itu, *tarjih* disamakan dengan *tashih* dan *tashhir* dan, konsekwensinya, digunakan dalam hubungannya dengan semua kategori terminologi operatif lainnya. Dengan demikian,

hal ini menjelaskan pernyataan Hattab bahwa *tarjih* dipengaruhi oleh kata-kata *tashhir*, *mazhab*, *zahir*, *mafti bi-hi*, atau *ma'mul bi-hi*.¹⁰⁹

Zahir

Dalam penggunaannya secara teknis, terma ini mengindikasikan sebuah makna yang langsung bisa dipahami oleh akal ketika mendengar kata atau ekspresi tertentu yang mungkin mengandung dua arti atau lebih. Berasal dari akar kata yang bermakna kekuatan, kata *zahir* diaplikasikan pada pengertian yang paling jelas di antara berbagai konotasi suatu kata, maksudnya makna yang menonjol jauh dibanding yang lainnya. Terma ini biasanya dipakai sebagai lawan dari *nass*, suatu kata yang mengacu pada bahasa *univocal* dari al-Qur'an dan Sunnah.¹¹⁰

Dalam kaitannya dengan pengargumentasian pendapat hukum yang lebih kuat, *zahir* juga diartikan sebagai pendapat yang lebih kuat atau lebih unggul dari antara dua pendapat atau lebih, atau secara sederhana berarti pendapat yang kuat dihadapkan dengan pendapat yang lemah. Nawawi dan Ramli menggunakan terma ini untuk memberi bobot pendapat-pendapat imam Syafi'i. Ketika dihadapkan dengan dua pendapat Syafi'i yang saling bertentangan—baik antara pendapat barunya atau antara pendapat baru dan lama—mereka memakaikan terma ini untuk pendapat yang ditetapkan lebih kuat.¹¹¹ Tentu saja hal ini tidak selalu begitu dalam tradisi mazhab Syafi'i sebelum Nawawi, walaupun kemudian mungkin terdapat sedikit konsistensi dalam penggunaan terma ini karena pengaruh wibawa Nawawi yang sangat kuat. Ulama Syafi'i yang agak awal, Shashi (d. 508/1114) menggunakan terma ini untuk pendapat-pendapat Syafi'i dan pendapat-pendapat *ashab al-wujuh*, terutama pendapat Ibnu Surayj.¹¹² Terutama dalam suatu masalah dia melaporkan keberadaan dua pendapat *wajh*, yang satu pendapat Ibnu Surayj dan yang lain tidak diketahui. Dalam hal ini dia cenderung pada pendapat kedua (dari sumber yang tidak diketahui) dan menyatakan pendapat ini sebagai pendapat *zahir*

mazhab Syafi'i, artinya pendapat yang terkuat, terakurat dan hukum paling otoritatif dari mazhab tersebut.¹¹³ Dalam sebuah kasus lain, Shashi juga melaporkan tentang dua pendapat *wajh*, yang satu *zahir al-nass* dan yang kedua *azhar*.¹¹⁴ Walaupun mungkin di sini Shashi menggunakan terma ini dalam maknanya yang biasa, yaitu pendapat yang didasarkan pada bahasa Al-Qur'an dan hadis yang jelas, besar kemungkinannya dia mengacu pada *nass* kalimat imam Syafi'i, yaitu pendapat Syafi'i yang akhir dalam masalah tertentu. Meski ada fakta seperti ini, dia tetap menyimpulkan bahwa pendapat yang kedua adalah yang lebih unggul. U l a m a - ulama Maliki dan Hanbali terlihat tidak menggunakan terma ini sesering ulama-ulama Syafi'i dan Hanafi. Ulama Hanbali Mirdawi, contohnya, tidak mencantumkan ini di antara terma-terma *tarjih* mazhabnya, meskipun dia dan ulama Hanbali lainnya terkadang menggunakannya.¹¹⁵ Hal yang sama tampak berlangsung pada mazhab Maliki.¹¹⁶ Kurang pentingnya terma ini dalam dua mazhab terakhir mungkin dapat dipertautkan dengan fakta bahwa terma ini tidak dihubungkan dengan ajaran dari imam-imam pendiri, sebagaimana yang dilakukan dalam mazhab Syafi'i dan Hanafi. Dua mazhab terakhir ini, sebaliknya, sering menggunakan terma ini dan mengartikannya, sebagaimana dapat kita lihat, sebagai doktrin mazhab Hanafi paling otoritatif, *zahir al-riwaya*.¹¹⁷ Meski demikian, penggunaan terma ini tidak dibatasi untuk doktrin kategori ini, apalagi ketika digunakan dalam upaya memuji-memuji atau membesar-besarkan seseorang (*elative*). Segera setelah suatu pendapat ditetapkan sebagai pendapat yang lebih kuat, maka pendapat tersebut dideskripsikan sebagai pendapat *azhar* (yang lebih kuat) di antara dua pendapat.¹¹⁸

Awjah, Asybah, & Sawab

Terma-terma ini digunakan hanya dalam waktu tertentu dan sangat jarang-jarang. Terma-terma ini tidak memiliki kekakuan teknis seperti yang dimiliki terma *sahih* dan *mashhur* bahkan tidak juga terma *zahir* dan *azhar*. Terma-terma ini adalah kata-kata persamaan (yang muncul di kemudian hari) dari terminologi non-

teknis masa awal, seperti kata *ajwad* (lebih baik), digunakan sesekali oleh ulama Hanafi, Tahawi.¹¹⁹ Sebagai terma yang agak non-teknis, *awjah* ringkasnya bermakna ‘yang lebih kuat’, tepatnya digunakan ketika orang menunjuk pendapat yang *asahh*, *ashhar*, atau *azhar*. Tetapi ada perbedaan. Sementara *Ashhar* agaknya harus dibedakan dengan *asahh* dalam mazhab yang sama, penggunaan *awjah* dalam hal ini agak ambigu karena tampaknya tidak mengimplikasikan asal usul atau silsilah pendapat tertentu, sebagaimana halnya yang lainnya. Hal yang sama juga dapat dikatakan terjadi pada *asbah*, yaitu sebuah terma non-teknis yang artinya menjelaskan ‘sesuatu agaknya lebih cocok atau tampaknya paling cocok’, seperti dalam kalimat bahwa pendapat ini atau itu tampaknya lebih cocok atau lebih baik dari yang lain. Dari tiga terma yang disebut dalam judul, terma *aswab* ini beserta bentuk *elative*-nya *aqrab ila al-sawab* adalah yang lebih teknis.¹²⁰ Tetapi meskipun lebih teknis, terma ini agak kurang signifikan ketika dibandingkan dengan terma *sahih*, *mashhur*, dan lain-lain. Ibnu Taymiyya menggunakan terma ini dengan benar dan akurat ketika dia mengatakan bahwa *qiyas* yang paling kuat dalam mazhabnya adalah ini dan itu.¹²¹ Adapun ulama Hanafi Kasani, menggunakannya dengan pengertian yang kurang jelas ketika ia menilai satu pendapat dengan mengatakannya “lebih mungkin menjadi pendapat yang kuat”.¹²²

Mazhab

Dalam sejumlah kesempatan dalam buku ini, penulis telah memperlihatkan bahwa terma *mazhab* memiliki arti yang berbeda sepanjang sejarah Islam. Pengertiannya pada masa paling awal hanyalah mensignifikasikan pendapat-pendapat ulama fiqh, misalnya dalam pernyataan “mazhab si anu atau si anu dalam kasus tersebut adalah begini atau begitu.”¹²³ Belakangan, terma ini mendapatkan makna yang lebih teknis. Selama dan sesudah masa pembentukan mazhab, terma ini digunakan untuk mengacu kepada totalitas atau keseluruhan pendapat hukum yang dimiliki oleh ulama-ulama *mujtahid*, tidak terkait apakah ia pendiri mazhab atau

bukan. Dalam periode pembentukan ini, terma ini juga berarti doktrin yang diadopsi oleh imam pendiri dan ulama-ulama para pengikutnya, dan doktrin ini diakui bersifat kumulatif dan terus berkembang. Seiring dengan ini, atau mungkin sedikit lebih awal, mulai muncul pemahaman bahwa *mazhab* adalah entitas gabungan dalam arti sebuah kelompok integral yang dipandang masing-masing individu ulama sebagai induk persatuan mereka tempat mereka mengikatkan diri. Ini adalah makna personal dari *mazhab*, berbeda dengan makna doktrinalnya yang murni yang mengekspresikan loyalitas kepada sekumpulan doktrin yang umum.

Terdapat, setidaknya, satu makna lagi dari terma ini yang juga sangat penting dan harus dipaparkan di sini, yaitu sebagai pendapat individu yang diterima sebagai pendapat paling absah di dalam *corpus* doktrin kolektif mazhab. Untuk membedakannya dari makna lainnya, kami akan menyebutnya dengan kata gabungan ‘pendapat-*mazhab*’.

Disebabkan kurangnya sumber-sumber yang berasal dari periode awal, maka sulit untuk mengetahui asal-usul penggunaan-penggunaan terma ini di kemudian hari. Akan tetapi dapat dipastikan bahwa terma ini telah terumus dengan baik memasuki pertengahan abad ke 5 H/11 M. Dengan demikian, periode evolusinya harus ditempatkan berlangsung pada abad-abad sebelum periode ini, karena terbukti terma ini tidak muncul sebelum pertengahan abad ke 4 H/10 M, masa di mana mazhab sebagai entitas doktrinal belum terbentuk sempurna.

Dalam pengertian doktrinal seperti ini, terma *mazhab* berarti pendapat-pendapat yang diadopsi sebagai pendapat paling otoritatif dalam mazhab tersebut. Tidak seperti *sahih* dan *masyhur*, tidak ada kriteria tertentu dan tegas untuk menentukan mana yang disebut sebagai pendapat-*mazhab*, karena status ini didasarkan pada penerimaan umum melalui proses *tashih*, *tashhir* dan lainnya. Begitupun, adalah mungkin bahwa pendapat-*mazhab* bisa berbeda dengan, katakanlah, pendapat *sahih*.¹²⁴ Tetapi, ciri-ciri paling

mendasar dari pendapat-*mazhab* tetaplah karakter penerimaannya sebagai pendapat paling absah dalam mazhab, termasuk dalam hal ini penerapannya yang meluas (red. oleh masyarakat) dan penggunaannya dalam peradilan dan *fatwa-fatwa*. Pendapat tipe ini harus dibedakan dari pendapat *mashhur* dalam hal bahwa *mashhur* tersebar luas di kalangan mayoritas, dan bukan seluruhnya, ulama fiqh dalam mazhab. Hal ini memberikan kita pemahaman mengapa pendapat-*mazhab*, sebagai sebuah peraturan, tidak bisa dikalahkan oleh pendapat lain yang bertentangan.

Karakter sangat khas dari pendapat-*mazhab* adalah statusnya sebagai hukum normatif dalam praktek dan penerapan hukum. Di sinilah tepatnya ditempa hubungan organik antara fatwa dan pendapat-*mazhab*—di mana fatwa merupakan refleksi dari perselisihan hukum masyarakat dan permasalahan hukum dalam kehidupan sosial dunia.¹²⁵ Komentar Hattab tentang masalah ini juga secara apik mengangkat hubungan ini: terma “*al-mazhab*,” katanya, digunakan oleh ulama fiqh yang baru-baru dari semua mazhab untuk mengacu kepada pendapat yang dikeluarkan dalam *fatwa-fatwa*.” Sebaliknya, dia juga mengatakan bahwa *fatwa* apapun yang dikeluarkan yang didasarkan atas sesuatu di luar pendapat-*mazhab* seharusnya tidak diperdulikan atau tidak dipertimbangkan (*la yakun la-ha i'tibar*).¹²⁶ Dalam pernyataan Hattab ini, dua hal penting harus digarisbawahi: Pertama, bahwa hubungan antara praktek *fatwa* dan terma pendapat-*mazhab* adalah sesuatu yang muncul di kalangan *muta'akhhirun* (ulama-ulama angkatan baru) dan bukan di kalangan *mutaqaddimun* (ulama-ulama angkatan lama), maksudnya mereka yang hidup antara abad ke 2 H/8 M dan ke 4 H/10 M, suatu periode di mana mazhab-mazhab sedang dibentuk;¹²⁷ Kedua, bahwa praktek *fatwa* menginformasikan kumpulan pendapat-*mazhab* yang ada dan umum dalam masing-masing mazhab.

Sekarang, bagaimana ulama-ulama fiqh mengetahui pendapat mana yang memenuhi basis standar dari *fatwa* atau pendapat-*mazhab* ? Ini adalah merupakan salah satu pertanyaan

paling urgen, yang menjadi tantangan serius bagi praktisi hukum Islam lebih kini, yang mereka ini mutlak memerlukan ditentukannya doktrin mazhab paling otoritatif tersebut. Untuk ini, Nawawi memberikan jawaban:

AWAL KUTIPAN”Anda harus mengetahui bahwa kitab-kitab hukum mazhab mengandung perbedaan-perbedaan pendapat yang sangat signifikan di antara para ulama fiqh sampai-sampai pembaca tidak yakin bahwa pendapat pengarang tertentu adalah mewakili pendapat-mazhab, kecuali ia (pembaca) menyelami sejumlah besar kitab-kitab hukum yang terkenal dalam mazhab ... Ini sebabnya mengapa [dalam buku saya] saya tidak sekalipun menghilangkan penyebutan pendapat yang dari Syafi’i, yang merupakan pendapat waji, ataupun pendapat lainnya bahkan pendapat yang lemah atau tidak signifikan sekalipun... Selain itu, saya juga mengemukakan pendapat yang lebih kuat dan menunjukkan kelemahan pendapat yang lemah ... dan menekankan kesalahan orang-orang yang mendukung pendapat lemah tersebut meskipun dia mungkin telah dikategorikan sebagai ulama berkaliber (min al-akabir) ... Saya juga meluangkan diri membaca dengan serius dan teliti kitab-kitab hukum ulama di masa lampau, masa berikutnya sampai kepada masa kami sekarang ini termasuk karya-karya yang komprehensif (mabsutat), karya-karya ringkasan (mukhtasarat), dan ulasan-ulasan doktrin pendiri mazhab, imam Syafi’i ... Saya juga telah membaca fatwa-fatwa rekan-rekan mazhab kami serta berbagai macam tulisan mereka tentang teori hukum, biografi, anotasi hadis, dan karya-karya lainnya ... Anda tidak usah kaget jika suatu waktu saya mengemukakan banyak ulama fiqh yang memiliki pendapat yang berbeda dengan pendapat mayoritas atau dengan pendapat mashhur, dan lain sebagainya, karena ketika saya menghilangkan nama-nama yang mendukung mayoritas, hal itu dikarenakan saya tidak ingin memperpanjang diskusi saya sebab mereka ini terlalu banyak untuk disebutkan satu persatu.¹²⁸*AKHIR KUTIPAN*

Nawawi tidak hidup cukup lama untuk menyelesaikan proyek ambisiusnya, dan hanya menyelesaikan sekitar sepertiganya

saja sebelum dia meninggal. Tetapi baginya, untuk mengetahui apa bunyi pendapat-*mazhab* dalam setiap kasus, dia mengharuskan diri untuk menginvestigasi sebagian besar karya-karya masa awal dan masa akhir yang dianggapnya paling penting. Asumsi yang tersembunyi di antara baris-baris kutipan paragraf di atas adalah bahwa untuk mengidentifikasi basis praktek *fatwa*, orang harus mengetahui apa doktrin yang diterima secara umum. Dalam bab terakhir, kita akan melihat bahwa para ulama fiqh, ketika menulis karya-karya mereka, secara terus menerus melakukan revisi doktrin hukum dengan menyangi dan membuang pendapat-pendapat yang telah tersingkir dari peredaran dan lalu merangkai serta memasukkan pendapat-pendapat yang relevan dengan praktek hukum masyarakat. Hanya dengan pengetahuan yang mendalam terhadap isi dari karya-karya hukum yang ditulis selama berabad-abad seseorang bisa mengungkap pendapat-pendapat yang tetap tersebar luas—artinya dipakai dalam praktek—dan pendapat-pendapat yang sudah ditinggalkan. Pengetahuan inilah tepatnya yang menjadi obsesi dan kebutuhan dan itulah pula sebabnya kenapa permasalahan *khilaf* menjadi sangat penting. Studi tentang *khilaf* merupakan jalan bagi ulama fiqh untuk bisa mengetahui apa yang merupakan pendapat-*mazhab*. Pelajar-pelajar hukum Islam, misalnya, seringkali dilaporkan mempelajari hukum (red. fiqh dan usul fiqh), *mazhaban wa-khilafan*, dengan guru tertentu. Ulama Maliki Ibnu Abdul Barr dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa untuk bisa disebut sebagai seorang ahli hukum (*faqih*) orang itu harus ahli dalam masalah *khilaf* sebab ilmu *khilaf* inilah yang secara khusus membantu ahli hukum tersebut untuk menentukan pendapat mana yang merepresentasikan doktrin otoritatif *mazhab*.¹²⁹

Meskipun penentuan pendapat-*mazhab* lebih merupakan survei induktif ketimbang kerja yang bersifat epistemologis dan hermeneutik, penentuan ini tetap saja memberikan sejumlah kepelikan, sama saja dengan yang dihadapi oleh para ulama fiqh dalam menentukan pendapat mana yang *sahih* dan mana yang

mashhur. Dalam upayanya yang sangat gigih, Nawawi sendiri telah cukup baik melakukan tugas ini, yang akhirnya menampilkan prestise dan kekuasaan dirinya dalam mazhab Syafi'i. Tetapi bagaimanapun, dia dan Rafi'i dikatakan telah melakukan kesalahan dalam sekitar 50 kasus, yang mereka klaim sebagai pendapat-*mazhab* padahal banyak ulama lain berpendapat tidak.¹³⁰ Kasus di bawah ini yang diambil dari kitab *Fatawa* Taqi al-Din al-Subki lebih jauh mengilustrasikan ketidakpastian yang ada:

AWAL KUTIPAN"Ada dua orang laki-laki meninggal, yang satu memiliki hutang kepada yang lain. Masing-masing meninggalkan anak-anak kecil. Pengasuh dari anak-anak yang ayahnya meminjamkan uang mengajukan tuntutan ke pengadilan menagih utang yang sangat banyak kepada anak-anak si penghutang. Apakah putusan pengadilan [yang memenangkan pihak pertama] ditunda sampai tergugat [dalam hal ini anak-anak penghutang] memasuki usia dewasa, atau apakah pengasuh mengambil sumpah [dan meminta si penghutang harus mengembalikan uang]? ... pendapat-*mazhab* adalah yang kedua. Tetapi, orang yang mempelajari kasus ini mungkin menyimpulkan bahwa pendapat-*mazhab* adalah yang pertama yaitu bahwa pengadilan seharusnya menunggu pelaksanaan putusnya [sampai anak-anak si penghutang dewasa], tetapi ini mungkin bisa membuat hilangnya hak-hak mereka. Sewaktu anak-anak yang menghutangi mencapai usia dewasa, uangnya mungkin sudah habis di tangan pewaris penghutang."¹³¹*AKHIR KUTIPAN*

Perhatikanlah di sini ambiguitas dalam hal mana yang merupakan pendapat-*mazhab*. Subki melihat keputusan pengadilan saat itu juga sebagai pendapat-*mazhab*, sedangkan pada waktu yang bersamaan dia juga mengakui bahwa orang yang menginvestigasi masalah ini mungkin memilih pendapat yang lainnya sebagai pendapat-*mazhab*. Subki bahkan juga tidak sampai begitu jauh mengklaim orang yang mendukung pendapat kedua adalah salah.

Kalau begitu yang terjadi, terma *mazhab*, ketika mengacu kepada pendapat individu, digunakan untuk menentukan apa status

hukum dari satu kasus tertentu. Dan kriteria untuk mendapatkan status hukum ini adalah penerimaan umum dan juga fakta bahwa hal itu sudah menjadi praktek standar dalam mazhab. Namun sebelum melanjutkan mendiskusikan tiga terma lainnya, yang terkait erat dengan pendapat-*mazhab*, kita akan melihat baik-baik konteks penggunaan terma-terma tersebut:

1. '*Ala al-Sahih min al-mazhab*, artinya 'yang dipandang *sahih* menurut mazhab'. Ekspresi ini menunjukkan apa yang oleh mazhab, sebagai suatu kumpulan doktrin hukum dan sebagai persatuan individu-individu anggota, diterima secara umum sebagai pendapat *sahih*. Perlu dicatat di sini bahwa kategori *sahih* dilegitimasi dengan cara yang bercabang dua; yang pertama adalah pengargumentasian yang bersifat penafsiran dalil-dalil tekstual dan analisis pemikiran; yang kedua adalah dukungan menyeluruh atas pendapat milik mazhab, yang hal ini juga didasarkan atas proses penseleksian hukum yang lebih kuat. Ungkapan di atas terkadang dikemukakan dengan '*ala al-mazhab al-sahih*'.¹³²
2. '*Iqtida' al-mazhab*, sering dengan ungkapan variasi *yaqtadihi al-mazhab*, artinya 'apa yang didiktekan oleh *mazhab*'. Contoh berikut mengilustrasikan penggunaan ekspresi ini: Dalam sebuah kasus tentang pelaksanaan hukum *taharah* (bersuci), Ibnu al-Sabbagh berpendapat bahwa *mazhab* menuntut ibadah tersebut ditetapkan sebagai valid, tetapi alasan-alasan hukum (*ta'lil*) menyatakan bahwa ibadah itu tidak valid. Tentu saja, pendapat-*mazhab* di sini tidak didasarkan pada analogi yang sistematis melainkan pada pertimbangan-pertimbangan lain, mungkin dengan *istihsan* atau *istislah*.¹³³
3. '*Qiyas al-mazhab* adalah qiyas yang absah dan standar berkenaan dengan kasus-kasus tertentu.¹³⁴ Pertimbangkan contoh berikut ini yang diambil dari kitab mazhab Hanbali: "Apakah penyerahan warisan kepada anak-anak yang belum dewasa valid? Ada dua pendapat *wajh*. Al-Qadi mengatakan bahwa menurut *qiyas al-mazhab*, warisan tersebut valid karena Ahmad

[Ibnu Hanbal] memandang tindakan menguasai (*wakala*) serta transaksi jual beli yang dilakukan anak tersebut, jika dia mendapat ijin dari pengasuhnya, adalah valid.”¹³⁵ Karena diterima sebagai basis absah dalam mazhab, doktrin Ibnu Hanbal menjadi dasar dari kasus apapun yang bisa diklaim memiliki kondisi yang menjustifikasi pelebaran hukum dengan analogi. Tetapi dengan begini, kekuatan *qiyas al-mazhab* tidak lagi universal atau mengikat seperti halnya kekuatan yang diraih *sahih, mashhur*, atau pendapat-pendapat *mazhab* itu sendiri. Dalam kasus ini pulalah, Ibnu Qudama, figur utama mazhab Hanbali, menolak *qiyas* seperti ini sama sekali dan mempertimbangkan bahwa warisan untuk anak-anak yang belum dewasa adalah tidak valid.¹³⁶

4. *Zahir al-mazhab*, pendapat yang dominan dalam mazhab.¹³⁷
5. *Mashhur al-mazhab*, pendapat yang ditetapkan *mashhur* oleh anggota mazhab secara kolektif.¹³⁸
6. *Laysa bi-mazhab* (bukan pendapat-*mazhab*), sebuah ekspresi yang digunakan untuk pendapat yang gagal memenuhi kriteria sebagai pendapat yang standar dalam mazhab, meskipun mungkin pendapat itu *sahih*.¹³⁹

Mafti bi-hi, ma'mul bi-hi

Kita telah melihat bahwa pendapat-*mazhab* memperoleh status absah dikarenakan fakta bahwa pendapat tersebut digunakan sebagai dasar utama untuk mengeluarkan *fatwa*. Ulama Syafi'i, Ramli menyatakan bahwa tugas ulama fiqh yang paling penting adalah untuk menentukan pendapat mana dalam mazhabnya yang secara reguler diaplikasikan (*mutadawala*) dalam praktek *ifta* (pemberian fatwa) mengingat ini akan menentukan pendapat-*mazhab* yang absah.¹⁴⁰ Dalam karyanya yang banyak dikenal *Multaqa al-Abhur*, ulama Hanbali, Halabi juga menyadari tugas utamanya adalah menentukan pendapat mana yang paling absah. Terlihat bahwa setelah *sahih* dan *asahh*, pendapat yang paling dipertimbangkan adalah pendapat-pendapat “yang dipilih untuk

fatwa” (*al-mukhtar lil-fatwa*).¹⁴¹ Dalam mazhab Maliki, kategori keabsahan dan otoritas dari *mashhur* sebagian ditentukan oleh praktek *ifta* yang umum. Hattab mempertahankan bahwa *tashhir* ditentukan, antara lain, oleh *mafti bi-hi* artinya pendapat yang banyak diadopsi oleh *mufti* (ulama pemberi fatwa).¹⁴² Dengan resiko pengulangan, adalah penting pada poin ini untuk kembali lagi kepada statemen Ibnu ‘Abidin, yang merefleksikan praktek mazhabnya yang sudah berlangsung berabad-abad lamanya:

AWAL KUTIPAN”*Tidak semua [pendapat] sahih bisa digunakan sebagai basis untuk mengeluarkan fatwa karena pendapat lain mungkin diadopsi juga atas dasar kebutuhan (darura) atau karena pendapat tersebut lebih sesuai dengan perubahan waktu dan pertimbangan lain yang sejenisnya. Pendapat kedua ini, yaitu yang sesuai dengan ifta’ (fi-hi lafz al-fatwa) mencakup dua pengertian, yang satu adalah kesesuaiannya untuk mengeluarkan fatwa, dan yang kedua adalah ketepatannya (sihhatihi), karena dengan menggunakan pendapat itu sebagai dasar ifta dengan sendirinya merupakan [tindakan] untuk membenarkannya (tashih la-hu).*¹⁴³AKHIR KUTIPAN

Sama halnya, aturan-aturan yang diaplikasikan atau *ma’mul bi-hi*, memperoleh kedudukan paling utama sebagai doktrin mazhab yang absah. Seperti *mafti bi-hi*, *ma’mul bi-hi* membentuk basis bagi *tashhir* dalam mazhab Maliki.¹⁴⁴ Asumsinya adalah bahwa pendapat-pendapat imam Malik, Ibnu Qasim dan imam-imam *mujtahid* masa berikutnya menjadi fondasi bagi praktek peradilan umumnya. Dalam kitab komentarnya atas karya Nawawi *Minhaj*, ulama Syafi’i Ramli mengaku bahwa karyanya hanya memasukkan pendapat-pendapat yang digunakan secara dominan dalam mazhab, dan ketika harus mengutip pendapat yang lemah, dia memberi tahu kepada pembaca tentang kelemahan ini dengan membedakan dua tipe pendapat tersebut.¹⁴⁵ Dalam mazhab Hanafi, pendapat-*mazhab* secara organik dihubungkan dengan *fatwa* sekaligus *‘amal* (praktek). Tidak ada *fatwa* yang dapat dipandang valid atau setidaknya absah kecuali *fatwa* tersebut didukung oleh

praktek hukum masyarakat (*'alayhi 'amal al-umma*).¹⁴⁶ Ibnu Hajar al-Haytami merangkum keseluruhan isu ini ketika dia mengatakan bahwa redaksi "*'alayhi al-'amal*" adalah formula *tarjih* yang digunakan untuk menentukan pendapat mana yang benar dan absah.¹⁴⁷ Sebaliknya, sebuah pendapat yang tidak dipakai dalam praktek hukum akan usang dan, dengan demikian, tidak diacuhkan atau malah tidak diperlukan sama sekali. Berbicara tentang tradisi penulisan kitab hukum, Tufi berargumen bahwa ulama-pengarang tidak boleh, menurut aturan kebiasaan, merekam pendapat-pendapat yang tidak relevan dengan praktek, karena pendapat tersebut "tidak dibutuhkan."¹⁴⁸

Lalu, dikarenakan praktek masyarakat bervariasi dari satu daerah ke daerah lainnya, sebuah pendapat yang dipandang telah tersebar atau diterima luas dalam satu daerah mungkin tidak dipandang demikian di daerah lain, dan hal ini menjadi alasan lainnya yang membentuk ketidaksepakatan mengenai pendapat mana yang dipandang absah dalam mazhab dan mana yang tidak. Pembahasan masalah ini dalam kitab seorang ulama Maliki barangkali yang paling baik menggambarkan kepelikan-kepelikan yang ada sekitar masalah ini. Ibnu Farhun menegaskan bahwa formula yang sering dipakai "Ini adalah praktek yang umum dalam masalah ini" (*al-ladhi jara al-'amal bi-hi fi hadhihi al-mas'ala*) tidak dapat digeneralisir untuk mencakup semua wilayah di mana mazhab itu berlaku. Yang sebenarnya, formula tersebut hanya ditujukan kepada daerah atau lokal di mana hukum itu dipraktikkan. Hal ini memberi kita penjelasan mengapa para ulama fiqh berupaya untuk membatasi cakupan atau penerapan formula mereka dengan menambahkan pernyataan seperti "dalam lokasi ini dan itu" (*fi balad kadha*). Kalau tidak demikian, formula tersebut akan disimpulkan bersifat universal. Pernyataan bahwa suatu pendapat bersifat universal aplikasinya adalah menjadi argumen tersendiri untuk mengajukannya sebagai pendapat mazhab yang absah terlepas dari pertanyaan di mana pendapat itu dipraktikkan. Ibnu Farhun juga bersikeras bahwa prinsip otorisasi

dan legitimasi melalui praktek yang dominan juga diterima di kalangan mazhab Syafi'i.¹⁴⁹ Selain mazhab Syafi'i, sebenarnya mazhab Hanafi juga karena sebagaimana yang telah kita lihat dan akan kita diskusikan lebih jauh dalam bab berikutnya, mazhab Hanafi memberikan penekanan yang besar kepada praktek dominan sebagai faktor legitimasi hukum. Mazhab Hanbali, di pihak lain, terlihat memberikan penekanan yang lebih ringan dalam masalah ini dibanding mazhab lain, jika kita menilainya dari segi frekuensi pernyataan eksplisit tentang kepentingan praktek masyarakat tersebut dalam karya-karya mereka. Namun, tidak berarti semua karya jarang menekankan hal ini. Dalam bukunya *Muntaha al-Iradat*, misalnya, Ibnu an-Najjar mengajukan praktek masyarakat (*'alayhi al-'amal*) sebagai faktor yang menguatkan suatu hukum, sejajar dengan *tashih* dan *tashhir*.¹⁵⁰

Mukhtar, Ikhtiyar

Di antara terma yang pemakaiannya kurang sering adalah *mukhtar, ikhtiyar*, dan bentuk kata kerjanya *ikhtara*,¹⁵¹ yang masing-masing artinya 'yang dipilih', 'pilihan', dan 'memilih'.¹⁵² Implikasi paling nyata dari terma ini ada dua, yang pertama adalah bahwa ulama fiqh yang dikatakan telah memilih atau membuat pilihan adalah orang yang tidak merumuskan sendiri pendapat itu melainkan mengadopsinya, baik secara langsung maupun tidak, dari ulama lain pemilik asal pendapat itu. Inilah maksud di balik pernyataan, "Abu Hanifa berpendapat seperti ini dan itu dan ini adalah pilihan Muzani."¹⁵³ Pernyataan ini tidak terpisahkan dan memenuhi literatur hukum Islam. Kedua, kata "pilihan" beserta berbagai variasinya, menjelaskan sebuah tindakan yang dengan itu sebuah pendapat diklaim lebih kuat di banding pendapat lain. Maka, dalam karya-karya hukum materi diinformasikan bahwa sebuah pendapat *wajh* yang diformulasikan oleh Ibnu Surayj menjadi pilihan hukum (*ikhtiyar*) bagi al-Qadi Abu al-Tayyib al-Tabari, sebagaimana halnya satu pendapat Abu Hanifa juga menjadi pilihan hukum (*ikhtiyar*) bagi Muzani.¹⁵⁴ Kadang-kadang, asal-usul

atau silsilah pendapat tidak diterangkan, dan pengarang hanya menyatakan bahwa pendapat tertentu tersebut telah dipilih, berarti diperpegangi, oleh seorang ulama fiqh terkemuka.¹⁵⁵

Bahwa *ikhtiyar* dan variasinya dapat menjadi atau menyerupai formula *tarjih* adalah jelas. Dengan menggunakan kata *ikhtiyar* ataupun kata *tarjih* dalam hubungannya dengan pendapat hukum akan berarti bahwa ulama yang memakai kata tersebut menyimpulkan pendapat tertentu itu adalah lebih kuat.¹⁵⁶ Dalam kitab *Mukhtasarnya*, Khalil menggunakan terma-terma di atas dan variasinya sebagai instrumen untuk tujuan memperlihatkan pendapat yang dipertimbangkan melebihi yang lain. Dalam pembahasannya, terma-terma ini disetarakan dengan terma lain seperti *tarjih*, *arjah*, *azhar*, *sahih*, dan *mashhur*.¹⁵⁷ Mengingat subjektifitas yang tertancap dalam penggunaan terminologi operatif, *ikhtiyar* dan *mukhtar* pun menjadi bersifat relatif juga. Karena itu, Khalil sering mengindikasikan bahwa suatu pendapat yang dipilih oleh ahli hukum masa lalu akan dikalahkan (*rujjih*) oleh pendapat lain yang dipandanginya lebih kuat.¹⁵⁸ Dengan cara yang sama, sebagaimana dengan aktivitas lainnya dalam *takhrij*, *tarjih*, *tashih*, dan *tashhir*, beberapa ulama tampaknya lebih suka melakukan *ikhtiyar* ketimbang yang lainnya. Ulama Maliki, Mazari, Ibnu Rushd, dan khususnya Abu al-Hasan al-Lakhmi (w. 478 H/1085 M) dikatakan sering sekali terlibat dalam aktivitas ini karena mereka ini semua dikatakan telah menjadi *mujtahid* yang mampu melakukan *tarjih*.¹⁵⁹

Kemampuan untuk melakukan pengargumentasian dan penseleksian pendapat yang lebih kuat, yang mensyaratkan level kemampuan ijtihad, seringkali dihubungkan dengan *ikhtiyar*. Dalam konteks ini, pernyataan Ibnu Abi Shama menjadi buktinya: “Seseorang yang mencermati apa yang dilakukan Nawawi dalam bukunya *Sharh al-Muhadhdhab*¹⁶⁰ akan mengakui bahwa Nawawi tidak dapat diragukan telah mencapai posisi mujtahid terutama melihat kenyataan bahwa *ikhtiyarat* (pendapat-pendapat pilihan) beliau telah berbeda dari doktrin *mazhab*.” Keterbedaan seperti

ini hanya mungkin dilakukan oleh seorang mujtahid.¹⁶¹ Hal semacam ini juga dilaporkan dilakukan oleh ulama fiqh Maliki, Ibnu Khuwayz Mindad dan ulama Syafi'i, Muhammad bin Nasr dan Siraj al-Din al-Bulqini, yang mereka ini *ikhtiyarat*-nya menyimpang dari doktrin otoritatif mazhab mereka.¹⁶² Keterbedaan dari doktrin mazhab tidak selalu merupakan permasalahan ketidaksepakatan insidental dalam hukum-hukum tertentu. Ketika Muhammad al-Juwayni, ayah dari Imam al-Haramayn, secara sengaja bermaksud memisahkan dirinya dari doktrin mazhab,¹⁶³ dia dikatakan telah membuat *ikhtiyarat* yang berlawanan dengan doktrin absah mazhabnya sendiri dan oleh karenanya, dia disebut sebagai *mujtahid mutakhyir*.¹⁶⁴

VII

Pembahasan sebelumnya telah menunjukkan bahwa terminologi operatif berkembang sebagai respon terhadap pluralitas dan, karenanya, respon terhadap ketidakpastian peraturan-peraturan hukum. Semua terma operatif memiliki tujuan tunggal yang sama, yaitu penentuan satu pendapat otoritatif dalam satu kasus tertentu, dan penentuan ini pada gilirannya berakibat mengeliminasi pluralitas tahap demi tahap hingga mencapai satu pendapat ultimatum. Secara epistemologis, penentuan ini beserta berbagai kosa kata yang mengiringinya berdiri sebagai lawan tanding dari *ijtihad*. Kalau *ijtihad* membuka dan menciptakan multiplisitas pendapat, penseleksian berupaya untuk menekan atau paling tidak meminimalisir ragam pendapat. Dengan demikian, *ijtihad* memiliki hubungan kausalitas dengan terminologi operatif di mana *ijtihad* adalah 'leluhur' untuk lahirnya terminologi operatif, baik secara historis maupun epistemologis.

Terminologi operatif ini juga berkembang sejalan dengan perkembangan monumental sejarah hukum Islam, yaitu munculnya *mazhab* sebagai entitas kumpulan doktrin. Sebelum kemunculan *mazhab*, para ulama fiqh, dalam posisi mereka sebagai *qadi* (hakim) dan *mufti* (konsultan hukum), telah menelusuri ke hampir

semua bangunan doktrin yang mereka sukai tanpa harus terikat oleh suatu doktrin tertentu. Hal ini telah dijelaskan panjang lebar dalam Bab 2 dan 3. Akan tetapi di kemudian hari, sewaktu mazhab telah mencapai kematangannya, para ulama hukum ini harus membatasi diri mereka atau mengikat diri mereka kepada pendapat-pendapat yang diterima sebagai doktrin absah atau otoritatif dalam mazhab mereka. Hanya pada masa perkembangan mazhab inilah, kebutuhan untuk merendahkan pendapat yang berbeda muncul. Pelevelan ini, atau lebih tepatnya otorisasi ini, mensyaratkan perkembangan suatu (kumpulan terma) yang kita sebut terminologi operatif. Kita mendapatkan informasi bahwa Furani (w. 461 H/1068 M) dipandang sebagai salah seorang ulama fiqh pertama yang mengkhususkan dirinya menimbang dan mengargumentasikan pendapat-pendapat *wajh* untuk keperluan atau dalam rangka melakukan *tashih*.¹⁶⁵ Tentu saja kita tidak bisa langsung mempercayai keterangan di atas karena kita tahu terdapat ulama-ulama fiqh lain yang telah melakukan aktifitas ini bahkan sebelum Furani dilahirkan. Muhammad bin Waraqa al-Bukhari (meninggal tahun 385/995) di antaranya, dikatakan telah biasa mengadopsi pendapat-pendapat *wujuh* yang dia pandang *sahih*.¹⁶⁶ Bahkan lebih awal lagi, ulama-ulama fiqh dari semua golongan dan bangsa jelas-jelas telah membuat perbedaan antara berbagai pendapat dan telah menetapkan, meski masih jarang, suatu pendapat yang dinilai lebih kuat.¹⁶⁷ Tetapi bukanlah berarti suatu kesengajaan bahwa Furani secara terang-terangan dan Bukhari secara samar mengasosiasikan diri mereka dengan praktek penseleksian *sahih* masa awal. Tidak juga sebuah kesengajaan bahwa para ulama fiqh yang hidup pada masa sebelum Bukhari tidak pernah dihubungkan dengan kegiatan penseleksian *sahih* ini. Hal ini karena proses pengargumentasian dan penseleksian *sahih* ini terbentuk menjadi kegiatan penafsiran yang sistematis adalah setelah periode terbentuknya mazhab.

Karakter paling penting dari terminologi operatif ini, yang ianya muncul sebagai konsekwensi dari ketidakpastian peraturan-

peraturan hukum, adalah ketidakpastian dari dirinya sendiri. Penulis yakin telah sepenuhnya menunjukkan bahwa terminologi ini diselimuti oleh berbagai lapis penggunaan yang mengakibatkan proses sekaligus produk otorisasi tersebut menjadi subjektif. Bukanlah omong kosong bahwa banyak ahli fiqh yang bercita-cita untuk bisa membangun kriteria objektif dengan mana sebuah pendapat otoritatif dan hukum yang absah atas satu masalah ditentukan. Maksudnya, saya ingin meyakinkan bahwa jika ahli-ahli fiqh tersebut gagal mengembangkan kriteria tersebut, itu bukan karena mereka tidak ingin melakukannya. Bagaimanapun, kegagalan mereka dalam mengembangkan kriteria objektif ini—yang berguna mengurangi ketidaksepakatan hukum atas satu kasus tertentu untuk kemudian mendapatkan satu pendapat yang paling absah—mereka yakini sebagai *rahmah* atau anugerah. Perbedaan pendapat itu sendiri, yang dimunculkan oleh kegagalan ini, mengizinkan hukum Islam untuk mengikuti perubahan. Dan tema ‘perubahan hukum’ ini akan kita diskusikan secara khusus dalam bab terakhir berikut ini.

* ❁ *

Endnote

¹ Yaitu prinsip-prinsip yang telah dielaborasi dalam teori hukum (*usul al fiqh*) dan prinsip-prinsip yang mengatur dan menggerakkan aktifitas *taqlid* dalam hal penafsiran di bidang hukum materi (yang telah didiskusikan dalam bab sebelumnya)

² Lihat catatan No. 5 di bawah.

³ Lihat Bab 2.

⁴ Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu'*," hal 39dst.

⁵ Hal ini diterapkan terutama dalam kasus yang disebut pendapat tidak lazim (*garib, syazz*), yang tidak diterima sebagai bagian dari doktrin yang sah, tetapi tetap, meskipun tidak dijalankan, termasuk menjadi bagian pendapat mazhab. Walaupun pendapat-pendapat ini berbeda dan melenceng dari pendapat kebanyakan tidak membuatnya menjadi milik mazhab yang lain.

⁶ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 33-34; Ibn Farhun, *Dibaj*, hal. 239-241, 263-268.

⁷ Lihat pengantar Hattab dalam bukunya *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 6-42, khususnya hal 33-35.

⁸ Sebagaimana dibuktikan dalam karya Abu Zayd Ubaid Allah b. Umar al-Dabbusi *Kitab Ta'sis al Nazar* (Kairo: al-Matba'ah al-Adabiyah, t.t.).

⁹ Untuk diskusi masalah ini, lihat Bab 2, bagian III dalam buku ini.

¹⁰ Lihat Bab 2, bagian III.

¹¹ Tidak ada sarjana modern, sejauh penulis ketahui, yang telah memberi perhatian terhadap perkembangan dua jalur transmisi dalam mazhab Syafi'i ini, yang kalau diikuti akan menjanjikan informasi yang sangat berharga tentang sejarah mazhab ini.

¹² Subki, *Tabaqat*, vol. III, hal. 24, 150, 198-99; Ibn Qadi Syuhbah, *Tabaqat*, vol. I, hal. 175-6; Syasyi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. I, hal. 54-55. Subki melaporkan (dalam *Tabaqat*, vol. II, hal. 116) bahwa al-Mu'afa Abu Muhammad al-Musili menulis sebuah buku yang di dalamnya dia memakai dua *tariqah* ini secara bersamaan. Untuk mengetahui lebih jauh tentang *tariqah* ini, lihat Nawawi, *al-Majmu'*, vol. I, hal. 69; Nawawi, *Tahzib*, vol. I, hal. 18-19.

¹³ Syihab al-Din bin Isma'il Ibn Abi Syamah, *Mukhtasar Kitab al-Mu'ammal lil-Radd ila al-Amr al-Awwal* dalam *Majmu'at al-Rasail al-Muniriyyah*, vol. III (Kairo: Idarat al-Tiba'ah al-Muniriyyah, 1346/ 1927), hal. 20.

¹⁴ Lihat, contohnya, Zarkashi, *Sharh*, vol. II, hal. 560.

¹⁵ Lihat pengantar editor dalam kitab Zarkashi diatas. *Ibid.*, vol. I, hal. 20-21.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 40

¹⁸ Nawawi, *al-Majmu'*, vol. I, hal. 65-66; Syasyi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. VIII, hal. 59. Selain itu, *Tariqah* juga dapat terbentuk dari sejumlah elemen. Dengan demikian, sebuah kasus hukum dalam satu mazhab bisa terdiri dari, misalnya, tiga *туруq*, yang masing-masing *туруq* terdiri lagi dari satu, dua, atau bahkan tiga pendapat *qawl* ataupun *wajh*. Contohnya, lihat Syasyi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. I, hal. 85-86. Untuk masalah yang memiliki 6 *туруq* lihat hal. 86, 257; vol. VIII, hal. 59, 142-43, 181, 237-38; Nawawi, *al-Majmu'*, vol. IV, hal. 44.

¹⁹ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 38-39.

²⁰ Lihat Bab 2 bagian III.

²¹ Shirazi, *Sharh Al-Luma'*, vol. II, hal. 1043-45; Ahmad bin 'Ali Ibn Barhan, *al-Wusul ila al-Usul*, ed.' Abdul Hamid Abu Zunayd, 2 volume (Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, 1404/1984), vol. II, hal. 341-51.

²² Muhammad Ibnu Idris al-Syafi'I, *al-Risala*, ed. Ahmad Muhammad Syakir (Cairo: Mustafa Babi al-Halabi, 1969), hal. 560-600; Norman Calder, "Ikhtilaf and Ijma' in Syafi'I Risalah" *Studia Islamica*, 58 (1984): 55-81.

²³ Ibnu Abdul Barr, *Jami' Bayan al-Ilmu*, vol. II, hal. 45 dst; Makdisi, *Rise*, hal. 107-11.

²⁴ Sejumlah hukum materi masa klasik masih terus tercantum atau dipakai dalam kitab hukum negara-negara muslim modern, akan tetapi secara struktural, epistemologi dan hermeutik, hukum Islam tradisional sebagian besar telah ditinggalkan. Kodifikasi negara, penghapusan lembaga-lembaga *waqaf*, dan pengenalan pemikiran hukum modern serta peradilan Barat adalah sebagian dari faktor yang akhirnya mengantarkan kepada runtuhnya bangunan sistem hukum Islam tradisional.

²⁵ Syirazi, *Sharh al-Luma'*, vol. II, hal. 665-66, 682, 726-37; Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawda*, vol. III, hal. 675.

²⁶ Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawda*, vol. III, hal. 674-75. Mengenai status epistemologi *Mutawatir*, lihat Bernard Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of *Tawatur* According to Ghazali," *Studia Islamica*, 61 (1985): 81-105; Wael B. Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," dalam Nicholas L. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadah* (Seattle: University of Washington Press, 1990), hal. 9-24.

²⁷ Seperti hadis *Masyhur* dan *mustafid*, yang secara epistemologi lebih kuat dibanding hadis *ahad* tetapi oleh mayoritas dikatakan hanya mencapai tingkat probabilitas yang tinggi.

²⁸ Amidi, *Ihkam*, vol. I, hal. 229 dst; Abu Ya'la Ibnu Al-Farra', *al-Udda fi Usul al-Fiqh*, ed. Muhammad Mubarak, 3 volume (Beirut: Mu'assasat al-Risala,

1980), vol. III, hal. 856-857; Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawda*, vol. III, hal. 690-691; Hallaq, "Inductive Corroboration," hal. 9 dst.

²⁹ Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawda*, vol. III, hal. 690-691; Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in The Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), hal. 735.

³⁰ Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawda*, vol. III, hal. 639; Shawkani, *Irshad al-Fuhul*, hal. 54-55.

³¹ Shawkani, *Irshad al-Fuhul*, hal. 57; Weiss, *Search*, hal. 736.

³² Baji, *Ihkam al-Fusul*, hal. 739.

³³ Shirazi, *Sharh al-Luma'*, vol. II, hal. 657-660; Hallaq, *History*, hal. 67-68.

³⁴ Weiss, *Search*, hal. 735.

³⁵ Sebuah tempat sumber air yang berada 6 mil dari Makkah.

³⁶ *Ihram* adalah masa di mana Muslim secara fisik, spiritual, dan waktu memasuki Makkah pada saat haji atau 'umrah. besar atau kecil. Selama masa *Ihram*, orang yang beribadah haji tidak diperbolehkan melakukan hubungan seksual, berbohong, berdebat, berburu, membunuh binatang (lalat sekalipun), menggunakan minyak wangi, memotong kuku, mencukur rambut. Lihat Wael B. Hallaq, "Forbidden," *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill, akan terbit).

³⁷ Baji, *Ihkam al-Fusul*, hal. 735, 742, 744-45.

³⁸ Untuk tipe-tipe ini, lihat *Ibid.*, hal. 745 dst.; Shirazi, *Sharh al-Luma'*, vol. II, hal. 660-662; Weiss, *Search*, hal. 736.

³⁹ Kata-kata yang dalam dirinya menjelaskan dua atau lebih macam makna secara bersamaan dikatakan bersifat 'umum'. Pengkhususan (*takhsis*) berarti mengeluarkan dari yang umum tersebut satu bagian yang menjadi maknanya. Untuk mengetahui lebih jauh tentang yang umum dan khusus, lihat Hallaq, *History*, hal. 45-47.

⁴⁰ Lebih jauh mengenai tropologi, lihat *ibid.*, hal. 42-43.

⁴¹ Lihat Weiss, *Search*, hal. 734.

⁴² Hallaq, *History*, hal. 83.

⁴³ Shirazi, *Sharh al-Luma'*, vol. II, hal. 950-965; Baji, *Ihkam al-Fusul*, hal. 757-766; Imam al-Haramayn al-Juwayni, *al-Talkhis fi Usul al-Fiqh*, ed. 'Abd Allah al-Nibali dan Shabbir al-Umari, 3 Volume (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyya, 1417/1996), vol. III, hal. 322-330; Razi, *Mahsul*, vol. II, hal. 470-488; Weiss, *Search*, hal. 737-738.

⁴⁴ Razi, *Mahsul*, vol. II, hal. 483.

⁴⁵ Tentang metode memastikan dasar pemikiran, lihat Weiss, *Search*, hal. 594 dst.; Hallaq, *History*, hal. 86 dst.

⁴⁶ Tentang pertimbangan kemaslahatan publik dalam memastikan alasan hukum, lihat Hallaq, *History*, hal. 88 dst.

⁴⁷ Lihat Wael B. Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem," *Studia Islamica*, 89 (1999), hal. 81 dst.

⁴⁸ Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, hal. 124.

⁴⁹ Mirdawi, *Tashih al-Furu'*, vol. I, hal. 50.

⁵⁰ Subki, *Tabaqat*, vol. VI, hal. 186-96. Masalah-masalah yang telah diuji dan dikerjakan pen-*tashih*-annya (=tarjih) oleh Taqi al-Din telah disusun dalam bentuk *sya'ir*, lihat, *ibid.*, vol. VI, hal. 196-99.

⁵¹ Nawawi, *al-Majmu'*, vol. IX, hal. 43.

⁵² Mengenai pendapat-pendapat hukum yang tidak *sahih*, lihat catatan kaki no. 61 di bawah.

⁵³ Verifikasi adalah aktifitas para "pengedit" (*muhaqqiqin*), yaitu para sarjana yang mencarikan jawaban untuk suatu masalah hukum dengan cara menunjukkan dalil-dalil orisinal dan dasar pemikirannya. Lihat Muhammad bin Ali al-Tahanawi, *Kashshaf Istilahat al-Funun*, 2 Volume (Calcuta: W. N. Leed's Press, 1862), vol. I, hal. 336 (*tahqiq*); W. B. Hallaq, *Ibnu Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clenderon Press, 1993), hal. 12 (no. 2).

⁵⁴ Baghdadi, *Majma' al-Damanat*, hal. 3.

⁵⁵ Dalam mazhab Hanafi, Marghinani, antara lain, memperoleh reputasi serupa. Dalam mazhab Maliki, tokohnya adalah Ibnu Rushd, Mazari, dan Ibnu Buzayza, meskipun dalam *Mukhtasar*-nya, nama Khalil selalu disertakan dalam mencapai hasil-hasil kerja mereka dan dalam kerja-kerja fuqaha lainnya.

⁵⁶ Pendapat-pendapat yang diformulasikan oleh *ashah al-wujuh* atau *ashab al-takhrij*. Lihat bab 2, bagian III.

⁵⁷ Tidak seperti pezina yang belum menikah yang hukumannya tidak sampai mati, pezina yang menikah menerima hukuman mati secara penuh. Lihat Nawawi, *Rawdat al-Talibin*, VII, 305-06.

⁵⁸ Karena kitab Nawawi ini adalah komentar (*syarh*) terhadap kitab Shirazi *Muhadhdhab*, lalu Nawawi menyebut Shirazi sebagai "pengarang" (*al-Musannif*), suatu redaksi yang umum di kalangan komentator.

⁵⁹ Nawawi, *al-Majmu'*, vol. IX, hal. 43-44.

⁶⁰ Contohnya, dalam kitabnya *Majmu'*, vol. I, hal. 5, Nawawi menyatakan bahwa dia tidak menghiraukan dasar pemikiran yang digunakan dalam pendapat-pendapat yang *da'if* (lemah) bahkan walaupun pendapat-pendapat ini dikategorikan sebagai *mashhur* (dikenal luas).

⁶¹ Subki, *Fatawa*, vol. II, hal. 10 dst.; Suyuti, *al-Ashhah wal-Naza'ir*, hal. 104; Nawawi, *Tahzib*, vol. I, hal. 94, 113, 164; Ibnu Qadi Shuhba, *Tabaqat*, vol. I, hal. 96; vol. II, hal. 93-94. Ibnu Abidin, *Sharh al-Manzuma*, hal. 38; Ba'li, *al-Ikhtiyariyat al-Fiqhiyya*, hal. 24; Mirdawi, *Tashih al-Furu'*, vol. I, hal. 25, 31, 32; Ibnu Rajab, *Dhayl*, vol. I, hal. 70, 157 dst.; Isa bin Ali al-Alami, *Kitab al-Nawazil*, 3 volume (Rabat: Wizarat al-Awqaf wal-Shu'un al-Islamiyya, 1983), vol. III, hal. 6. Ketika Taqi al-Din Subki menentang pendapat Rafi'i dan Nawawi dalam masalah perjanjian properti riil dan menganggap sah pendapat yang berbeda dengan pendapat yang dipandang otoritatif oleh keduanya; Rafi'i dan Nawawi, maka ketika mengemukakan ini Taj al-Din al-Subki ungkin bermaksud menyatakan bahwa ayahnya memandang pendapat dua ulama senior tersebut lemah (*wa-da'fa maqalatahum*). Lihat bukunya *Tabaqat*, vol. VI, hal. 191.

Dalam mazhab Hanbali, Abu al-Khattab al-Kilwadhani (w. 510 H/1116 M) dikatakan memiliki sejumlah pendapat yang tidak disetujui ulama mazhabnya, yang disebut dengan pendapat *tafarrudat*. Pendapat-pendapat ini, yang juga diistilahkan sebagai *ghara'ib* (jamak dari *gharib*), kemudian di-*sahih*-kan (*sahhaha*) oleh ulama mazhab Hanbali masa berikutnya. Lihat Ibnu Rajab, *Dhayl*, vol. I, hal. 116, 120, 126-27. Harus juga dicatat bahwa dalam beberapa masalah, kebalikan dari *da'if* adalah *qawi* (kuat) atau *aqwa* (lebih kuat), sebuah terma yang jarang digunakan dan arti teknisnya tidak pasti. Lihat, misalnya, karangan ulama Hanbali Ba'li, *al-Ikhtiyarat al-Fiqhiyya*, hal. 11. Hal yang sama juga terjadi pada terma *sawab*, contoh pemakaiannya "*wa-hadha aqrab ila al-sawab*" (yang ini tampaknya lebih betul atau benar). Kalimat ini tidak sering digunakan untuk menentukan status pendapat. Lihat pemakaiannya misalnya dalam Kasani, *Ba'da'i al-sana'i*, vol. I, hal. 31. Pelabelan untuk pendapat yang lemah yang jarang sekali dipakai adalah terma *quwayl*, bentuk lebih rendah dari kata *qawl* (pendapat). Lihat karangan ulama Hanbali Zarkashi, *Sharh*, vol. I, hal. 63, 290.

⁶² Sangat memungkinkan bahwa dua terma terakhir, khususnya yang keempat dari 'terma empat' ini mengacu kepada pendapat-pendapat yang kurang tersebar tanpa terkait dengan pertimbangan kebenaran ataupun kekuatannya. Meski demikian, hubungan yang dibuat antara status absah dengan tingkat penerimaan masyarakat menandakan bahwa pendapat-pendapat yang tersirkulasikan secara luas adalah benar sedangkan pendapat yang gagal mendapatkan penerimaan secara luas sangat mungkin bermasalah. Lihat lebih jauh masalah ini dalam bahasan berikut ini.

⁶³ Lihat Bab 6 dibawah. ⁶⁴ Lihat diskusinya yang sangat bagus dalam *Sharh al-Manzuma*, hal. 38 dst, yang mengumpulkan banyak sekali pendapat-pendapat dari mulai periode awal sampai akhir.

⁶⁵ Ahmad Ibn Naqib al-Misri, *‘Umdat al-Salik wa-‘Uddat al-Nasik*, diedit dan diterjemahkan oleh. N. H. Keller, *The Reliance of the Traveller* (Evanston: Sunna Books, 1991), hal. 602-03.

⁶⁶ Mengenai pendapat-*mazhab* dalam penggunaan operatif, lihat diskusi kita di bagian belakang bab ini.

⁶⁷ Nawawi tidak menyatakan bahwa argumen Mahamili tentang *tashih* adalah suatu pendapat yang integral melainkan kenyataannya memilih untuk mengemukakannya kembali melalui pandangan Ruyani, Abu al-Tayyib al-Tabari dan Qadi Husayn, yang dia diskusikan kemudian di paragraf yang sama.

⁶⁸ Nawawi, *-al-Majmu’*, vol. IX, hal. 51-52.

⁶⁹ Meskipun Rafi’i tinggal sangat lama di Qazwin dan Nawawi jauh di Syria.

⁷⁰ Subki, *Tabaqat*, vol. VI, hal. 188.

⁷¹ Ibnu ‘Abidin, *Sharh al-Manzuma*, hal. 38-39.

⁷² Khayr al-Din al-Ramli, *al-Fatawa al-Khayriyya*, dicetak pada garis tepi karya Ibnu ‘Abidin *al-‘Uqud al-Durriyya fi Tamqih al-Fatawa al-Hamidiyya*, 2 volume (Cairo: al-Matba’ a al-Maymuniyya, 1893), vol. I, hal. 3.

⁷³ Mengenai tema ini, lihat Hallaq, “Inductive Corroboration,” hal. 3-31.

⁷⁴ Subki, *Tabaqat*, vol. V, hal. 124.

⁷⁵ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, vol. I, hal. 37.

⁷⁶ Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, hal. 126.

⁷⁷ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. VI, hal. 91. Lihat juga Mirdawi, *Tashih al-Furu’*, vol. I, hal. 51; Nawawi, *al-Majmu’*, vol. I, hal. 68.

⁷⁸ Subki, *Tabaqat*, vol. III, hal. 151.

⁷⁹ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, vol. I, hal. 45.

⁸⁰ Subki, *Tabaqat*, vol. VI, hal. 192.

⁸¹ Ibnu Qadi Shuhba, *Tabaqat*, vol. II, hal. 199. Referensinya khususnya kepada bukunya *Nukat al-Tambih* dan *al-‘Umda fi Tashih al-Tambih*.

⁸² Nawawi, *al-Majmu’*, vol. IX, hal. 117.

⁸³ Lihat bukunya *Nasyr al-‘Urf*, hal. 114-47. Lihat juga Bab 6, bagian VIII dibawah.

⁸⁴ Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, hal. 130; Ibnu ‘Abidin, *Syarh al-Manzumah*, hal. 40.

⁸⁵ Untuk bukti lebih jauh mengenai *tashish* mazhab Hanafi, lihat catatan kaki nomor 101 di bawah. Lihat juga berikut ini: Ramli, *al-Fatawa al-Khayriyya*, vol. I, hal. 2-3; Samarqandi, *Tuhfat al-Fuqaha’*, vol. I, hal. 29, 35, 67, 76, 90,

101, 102, 104; Kasani, *Bada'i al-Sana'i*, vol. I, hal. 27, 31, 151, 151, 159; Baghdadi, *Majma' al-Damanat*, 3; Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, vol. I, hal. 3-4; Ibnu 'Abidin, *Sharh al-Manzuma*, hal. 38-40; Ibnu 'Abidin, *Nashr al-Urf*, hal. 130.

⁸⁶ Mirdawi, *Tashih al-Furu'*, vol. I, hal. 25, 50.

⁸⁷ Lihat, contohnya, karya ulama Hanbali Taqi al-Din Muhammad al-Futuhi Ibnu al-Najjar, *Muntaha al-Iradat*, 2 volume (Cairo: Maktabat Dar al-Uruba, 1961-62), vol. I, hal. 6.

⁸⁸ Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, vol. I, hal. 16.

⁸⁹ Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 46, 51; Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 32; vol. VI, hal. 91; 'Alami, *Nawazil*, vol. III, hal. 6.

⁹⁰ Ibnu Farhun, *Tabbsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 51; Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 32.

⁹¹ Seperti karya Tahanawi *Kashshaf*, karya Ahmadnagari *Jami' al-Ulum*, dan karya Jurjani *Ta'rifat*.

⁹² Untuk penggunaan *mashhur* dan *tashhir* dalam tradisi Hanbali, lihat Ibnu al-Najjar, *Muntaha al-Iradat*, vol. I, hal. 6; Mirdawi, *Tashih al-Furu'*, vol. I, hal. 23.

⁹³ Ibnu Qadi Shuhba, *Tabaqat*, vol. II, hal. 199.

⁹⁴ Ahmad bin 'Ali al-Qalqashandi, *Subh al-A'sha fi Sina'at al-Insha*, 14 Volume (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987), vol. XI, hal. 196.

⁹⁵ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, vol. I, hal. 42.

⁹⁶ Zarkashi, *Sharh*, vol. I, hal. 274, 326, 318, 612, 614, 618. Begitupun, dalam volume I, halaman 299, 317, 327 serta di halaman-halaman lainnya, Zarkashi juga menggunakan terma itu untuk pendapat ulama-ulama selain Hanbali.

⁹⁷ Untuk contoh lainnya, lihat Nawawi, *al-Majmu'*, vol. IX, hal. 45, 192, 199; Subki, *Tabaqat*, vol. III, hal. 151.

⁹⁸ Nawawi, *al-Majmu'*, vol. I, hal. 5.

⁹⁹ Menarik bahwa Zarkashi, misalnya, sering menggabungkan terma *mashhur* dengan *ma'ruf* artinya yang banyak diketahui (contohnya *al-Ma'ruf al-mashhur* atau *al-Mashhur al-ma'ruf*). Lihat juga bukunya, *Sharh*, vol. II, hal. 534, 547, 589; vol. VII, hal. 398.

¹⁰⁰ Haskafi, *al-Durr al-Mukhtar*, vol. I, hal. 72-75.

¹⁰¹ Lihat Marghinani, *Hidayat*; Qadikhan, *Fatawa*; *al-Fatawa al-Hindiyya*; Muhammad bin Syihab ibnu Bazzaz al-Kurdari, *al-atawa al-Bazzaziyya al-Musammatu bil-Jami' al-Wajiz*, yang dicetak di halaman pinggir *al-Fatawa al-Hindiyya*, pada volume IV-VI (terbit ulang, Beirut: Dar al-Fikr, 1990). Halabi, *Multaqa al-Abhur*; Ibnu 'Abidin, *Hasyiyya*; Kamal al-Din Ibn al-Humam, *Syarh*

Fath al-Qadir, 10 volume (terbit ulang, Beirut: Dar al-Fikr, 1990). Perlu dicatat bahwa terma utama yang digunakan dalam karya-karya ini untuk mengabsahkan atau melimpahkan otoritas pada pendapat-pendapat hukum adalah ‘*sahih*’ dan ‘*asahh*’.

¹⁰² Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 49.

¹⁰³ *Ibid.*, vol. I, hal. 150. Kesimpulan tegas Ibnu Khuwayz Mindad ini tidak didukung oleh *Muwatta*’nya Malik, sebagaimana telah kita lihat dalam Bab 2, bagian II di atas.

¹⁰⁴ Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 51: “*fa-yuhtamal an yakun qasada hadhihi al-‘ibara li-rashaqatiha wa-qillati hurufiha*.”

¹⁰⁵ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 36.

¹⁰⁶ Bahwa pendapat akhir imam membatalkan pendapatnya yang sebelumnya adalah aksioma yang dipegang oleh semua mazhab, meskipun ini lebih kentara di mazhab Syafi’i dan Maliki. Tetap saja aksioma mendapat tantangan terutama di kalangan mazhab Maliki. Abu ‘Abdullah al-Tilimsani berargumen bahwa jika seorang *mujtahid* memiliki dua pendapat pada permasalahan yang sama, maka kedua pendapat tersebut mengandung probabilitas, dan karenanya, keduanya berpotensi salah. Artinya, pendapat kedua bisa berubah menjadi salah sebagaimana pendapat pertama telah ditentukan salah sebelumnya. Tilimsani melaporkan bahwa Ibnu Abi Jamra juga berargumen bahwa pendapat awal sebaiknya tidak disimpulkan sebagai pendapat yang tidak valid tanpa terlebih dahulu menyerahkannya pada penelitian *mujtahid*. Lihat Tinbakti, *Nayl al-Ibtihaj*, hal. 441-43.

¹⁰⁷ Wansharisi, *al-Mi’yar al-Mughrib*, vol. X, hal. 44, dengan otoritas Abu Muhammad ‘Abdullah Ibnu Satari. Lihat juga *fatwa* Tilimsani dalam Tinbakti, *Nayl al-Ibtihaj*, hal. 443.

¹⁰⁸ Wansharisi, *al-Mi’yar al-Maghrib*, vol. X, hal. 45-46, dengan otoritas Ibnu Satari dan gurunya Abu al-Hasan al-Abyari. Lihat juga *fatwa* Tilimsani dalam Tinbakti, *Nayl al-Ibtihaj*, hal. 443.

¹⁰⁹ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 36.

¹¹⁰ Abu al-Walid bin Khalaf al-Baji, *Kitab al-Hudud fi al-Usul*, edit. Nazih Hammah (Beirut; Mu’assasat al-Zu’bi lil-Tiba’a wal-Nashr, 1973), hal. 43, 48; Abd al-Nabi bin Abdul Rasul al-Ahmadnagari, *Jami’ al-Ulum fi Istilahat al-Funun al-Mulaqqab bi-Dustur al-‘Ulama*, 4 volume (Beirut: Mu’assasat al-A’lami lil-Matbu’at, 1975), vol. II, hal. 286; Ibnu ‘Abidin, *Nashr al-‘Urf*, hal. 128; Imam al-Haramayn Pseudo-Juwayni, *al-Kafiya fi al-Jadal*, edit. Fawqiyya Mahmud (Kairo: Marba’at Isa Babi al-Halabi, 1979), hal. 49; al-Sayyid Sharif ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta’rifat* (Kairo: Matba’at Mustafa Babi al-Halabi, 1938), hal. 124.

-
- ¹¹¹ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, vol. I, hal. 42.
- ¹¹² Shashi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. I, 75, 89, 97-98, 99, 168, 181, 187, 190, 191; vol. VII, 282.
- ¹¹³ *Ibid.*, vol. VIII, hal. 282: “*wa-huwa al-zahir min mazhab al-Syafi’I*”. Untuk kasus-kasus lain yang dinyatakan sebagai *zahir al-mazhab*, lihat *ibid.*, vol. I, hal. 63, 140, 168, 206, 255.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, vol. VIII, hal. 127.
- ¹¹⁵ Mirdawi, *Tashih al-Furu'*, vol. I, hal. 23, 27 dan halaman lainnya.
- ¹¹⁶ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 36.
- ¹¹⁷ Lihat Bab 2, bagian II di atas. Untuk penggunaannya dalam hukum positif, lihat misalnya Abu al-Layth al-Samarqandi, *Fatawa al-Nawazil* (Hyderabad: Matba'at Shams al-Islam, 1355/1936), hal. 3, 11, 63, 84.
- ¹¹⁸ Samarqandi, *Fatawa*, hal. 78.
- ¹¹⁹ Tahawi, *Mukhtasar*, hal. 394, 440, dan halaman lainnya.
- ¹²⁰ Kasani, *Bada'I al-Sana'I*, vol. I, hal. 31.
- ¹²¹ Ba'li, *al-Ikhtiyarat al-Fiqhiyya*, hal. 150.
- ¹²² Kasani, *Bada'I al-Sana'I*, vol. I, hal. 31: “*Wa-haza aqrab ila al-sawab*.”
- ¹²³ Contohnya, lihat Syafi'i, *Umm*, vol. II, hal. 102, 113, 136, 163, dan halaman lainnya.
- ¹²⁴ Mirdawi, *Tahih al-Furu'*, vol. I, hal. 50-51.
- ¹²⁵ Hal ini sudah dijelaskan oleh Hallaq dalam, “From *Fatwas* to *Furu'*,” hal. 31-38.
- ¹²⁶ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 24; vol. VI, hal. 91.
- ¹²⁷ Periode ini, yang ditentukan oleh investigasi penulis langsung terhadap evolusi *mazhab* dan konstruksi otoritas, bersesuaian dengan perbedaan yang dilakukan selama ini dalam hal ahli hukum “masa awal” dan “masa belakangan”. Lihat Hajji Khalifa, *Kash al-Zunun*, vol. II, hal. 1282.
- ¹²⁸ Nawawi, *al-Majmu'*, vol. I, hal. 4-5.
- ¹²⁹ Ibnu Abdul Barr, *Jami' Bayan al-'Ilm*, vol. II, hal. 43 dst.
- ¹³⁰ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, vol. I, hal. 38.
- ¹³¹ Subki, *Fatawa*, vol. I, hal. 324.
- ¹³² Lihat contohnya Shashi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. IV, hal. 113; vol. VIII, hal. 177, 265; Ba'li, *al-Ikhtiyarat al-Fiqhiyya*, ha. 15, 21; Abu 'Ali Ahmad bin Mumammad al-Shashi, *Usul al-Shashi* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1982), hal. 120.
- ¹³³ Shashi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. I, hal. 193.

-
- ¹³⁴ Zarkashi, *Sharh*, vol. II, hal. 544; vol. VII, hal. 412.
- ¹³⁵ Ibnu al-Lahham, *Qawa'id*, hal. 24.
- ¹³⁶ Ibid. Lihat juga Shashi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. I, hal. 94.
- ¹³⁷ Shashi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. I, hal. 63, 140, 168, 255 dan halaman lainnya
- ¹³⁸ Subki, *Tabaqat*, vol. VI, hal. 193.
- ¹³⁹ Shashi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. I, hal. 140, 187, 188, 192; vol. IV, hal. 67-68 dan halaman lainnya.
- ¹⁴⁰ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, vol. I, hal. 36-37.
- ¹⁴¹ Halabi, *Multaqa al-Abhur*, vol. I, hal. 10; vol. II, hal. 194, 202, 207, 210, 211 dan halaman lainnya.
- ¹⁴² Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 36.
- ¹⁴³ Ibnu 'Abidin, *Sharh al-Manzuma*, hal. 38-39.
- ¹⁴⁴ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 36.
- ¹⁴⁵ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, vol. I, hal. 9.
- ¹⁴⁶ Haskafi, *al-Durr al-Mukhtar*, vol. I, hal. 72-73.
- ¹⁴⁷ Ibnu Hajar al-Haytami, *al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyya*, 4 volume (Cairo: 'Abdul Hamid Ahmad al-Hanafi, 1938), vol. IV, hal. 293.
- ¹⁴⁸ Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Rawda*, vol. III, hal. 626: "idh ma la 'amala alayh la hajata ilayh."
- ¹⁴⁹ Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, vol. I, hal. 49.
- ¹⁵⁰ Ibnu al-Najjar, *Muntaha al-Iradat*, vol. I, hal. 6.
- ¹⁵¹ Dalam sebagian besar kitab fiqh, terma-terma ini muncul dengan frekuensi yang lebih sedikit dibanding terma-terma operatif lainnya. Meski demikian, pada beberapa kitab fiqh, terma-terma ini sangat sering dipakai bahkan melebihi frekuensi penggunaan terma *sahih* dan *asahh*. Lihat, misalnya, karya ulama Hanbali Zarkashi, *Sharh*, vol. I, hal. 290, 299, 300, 301, 304.
- ¹⁵² Ini harus benar-benar dibedakan dari terma yang bermakna persis sama, 'takhayyur,' yang dalam periode pra-modern bermakna pencampuran selektif atas doktrin dan pendapat-pendapat hukum para ulama fiqh, mungkin berasal dari berbagai mazhab. Lihat Wael B. Hallaq, "Talfik," *Encyclopaedia of Islam*, vol. X, hal. 161.
- ¹⁵³ Lihat catatan kaki di bawah.
- ¹⁵⁴ Shashi, *Hulyat al-'Ulama'*, vol. VIII, hal. 266, 273. Lihat juga ibid., vol. IV, hal. 278, 377, 424, 467.

¹⁵⁵ Ibid., vol. I, hal. 105, 155, 156 dan halaman lainnya; Qadikhan, *Fatawa*, vol. I, hal. 178, 204 dan halaman lainnya; Ibnu Qutlubugha, *Taj al-Tarajim*, hal. 16-17.

¹⁵⁶ Sebagaimana akan kita lihat, pengargumentasian pendapat yang lebih kuat adalah juga unsur penting dalam *ikhtiyar*. Akan tetapi, jarang sekali terma ini digunakan untuk makna suatu pilihan antara dua pendapat yang memiliki status kekuatan sama. Contohnya, jika seorang ulama fiqh tidak dapat menentukan pendapat mana di antara dua pendapat Syafi'i yang lebih kuat, dikatakan sebaiknya dia mengadopsi salah satu di antaranya, dan tindakan ini dikarakterkan sebagai *takhyir*. Lihat Basri, *Mu'ramad*, vol. II, hal. 861. Lihat juga bagaimana Ibnu Farhun menggunakan terma ini secara bergantian, *Dibaj*, hal. 87,.

¹⁵⁷ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, vol. I, hal. 34-35.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid., vol. I, hal. 35, 40-41. Lihat juga Ibnu Farhun, *Dibaj*, hal. 87, tentang Ibrahim bin 'Abdul Samad al-Tanukhi (w. setelah tahun 526/1131), yang juga dikatakan telah banyak melakukan *ikhtiyar* dan *tarjih* karena dia "telah naik posisinya di atas *taqlid*."

¹⁶⁰ Yaitu, *al-Majmu'* yang sub-judulnya adalah *Sharh al-Muhadhdhab*.

¹⁶¹ Dikutip oleh Suyuti, *al-Radd*, 193.

¹⁶² Ibid., hal. 192-93; Nawawi, *Tadhib*, vol. I, hal. 94; Ibnu Qadi Shuhba, *Tabaqat*, vol. IV, hal. 50.

¹⁶³ Lihat Bab 3, bagian II di atas.

¹⁶⁴ Suyuti, *al-Radd*, hal. 190. Untuk ahli hukum lain yang dikenal telah melakukan *ikhtiyarat*, lihat Ibnu al-Farra', *Tabaqat*, vol. II, hal. 163; Ibnu Qadi Syuhba, *Tabaqat*, vol. I, hal. 57, 319; Ibnu 'Abidin, *Sharh al-Manzuma*, hal. 32.

¹⁶⁵ Subki, *Tabaqat*, vol. III, hal. 225; Ibnu Qadi Shuhba, *Tabaqat*, vol. I, hal. 266. Lihat Bab 3 bagian II di atas.

¹⁶⁶ Subki, *Tabaqat*, vol. II, hal. 168.

¹⁶⁷ Lihat misalnya Tahawi, *Mukhtasar*, hal. 394, 440.



BAB VI

PEMBERI FATWA (*MUFTI*),
FUQAHA PENULIS KITAB
DAN PERUBAHAN HUKUM



6. PEMBERI FATWA (*MUFTI*), *FUQAHA* PENULIS KITAB, DAN PERUBAHAN HUKUM

I

Bukanlah merupakan perhatian utama kami di sini untuk menunjukkan bahwa hukum Islam mengalami perubahan pada setiap fase sejarahnya atau di daerah tertentu dalam wilayahnya. Hal ini terlepas dari kenyataan bahwa memang terdapat cukup justifikasi untuk melakukannya mengacu kepada fakta bahwa para sarjana ke-Islaman modern, sampai sekarang, mentah-mentah menolak mengakui bahwa hukum Islam ada mengalami perkembangan walau sedikit, apalagi bersifat fundamental, setelah periode pembentukannya. Sebaliknya dan dengan pembahasan yang lebih luas, kami akan memfokuskan diri untuk menjelaskan “bagaimana” perubahan ini berlangsung dan “siapa” saja agen perubahan tersebut. Karena dalam menjelaskan unsur-unsur perubahan hukum Islam, orang dapat pada waktu yang bersamaan mendemonstrasikan, secara *fortiori*, bahwa perubahan tidak hanya benar-benar terjadi tetapi juga bahwa instrumen dan media akomodasi perubahan tersebut adalah merupakan karakter fundamental bahkan ciri struktural hukum Islam.

Sebelum kita melangkah lebih jauh, suatu pengantar awal yang sangat penting perlu disampaikan; yaitu bahwa para ahli hukum (*fuqaha*) masyarakat muslim serta budaya hukum Islam secara umum, sebagaimana akan kita lihat, tidak hanya mengalami perubahan hukum dalam terma-terma yang sangat konkret tetapi juga sangat menyadari perubahan tersebut adalah karakter khusus dari hukum Islam. Suatu masyarakat (termasuk individu di dalamnya) mungkin mengalami fenomena tertentu dan bahkan

ambil bagian di dalamnya secara aktif, tetapi meski demikian dapat saja gagal untuk mengartikulasikan pengalaman tersebut secara sadar dan oleh karena itu, tetap tidak menyadari proses-proses berlangsungnya serta di mana saja proses tersebut ada. Ini jelas tidak terjadi pada perubahan hukum dalam Islam. Ahli-ahli hukum masyarakat muslim sangat menyadari baik *peristiwa* maupun *kebutuhan* akan perubahan dalam hukum dan mereka mengartikulasikan kesadaran ini melalui jargon “*fatwa-fatwa* berubah sesuai dengan perubahan waktu” (*taghayyur al-fatwa bi-taghayyur al-azman*) atau melalui kesimpulan eksplisit bahwa hukum mengalami modifikasi tergantung pada “perubahan waktu atau perubahan kondisi masyarakat.”¹

II

Nah, dalam menentukan unsur-unsur dan agen perubahan hukum, yang menjadi fokus penelitian saat ini, adalah perlu untuk menetapkan perbedaan antara empat peran juristik paling penting yang mendominasi tradisi hukum Islam yaitu *qadi*, *mufti*, *fuqaha* penulis kitab, dan para pengajar. Peran-peran ini jarang sekali terpisah antara satu dengan lainnya sebab seorang ahli fiqh mungkin saja dapat melaksanakan dua, tiga atau bahkan keseluruhan peran, apalagi untuk peran yang lebih mudah.² Adalah mengesankan bahwa setelah abad ke 2 H/8 M, tonggak-tonggak pelaksana profesi hukum biasanya mengungguli, atau setidaknya berhasil melakukan ke empat peran ini. Pada umumnya, karir seorang ahli hukum Islam tidak dianggap lengkap tanpa dapat melaksanakan peran-peran ini, meskipun peran *qada'* tampaknya tidak dipandang sebagai persyaratan untuk menganugerahi kesuksesan pada sejumlah tokoh hukum Islam terkemuka. Contoh tipikal dari karir yang sukses adalah seperti karir Kamal al-Din Ibn al-Zamalikani (w. 727 H/1326 M) yang dipandang, selama masa akhir hidupnya, sebagai pemimpin kelompok Syafi'i di Syria. Dia dilaporkan sangat unggul sebagai *mufti* (konsultan hukum) dan guru fiqh, pernah menjadi *qadi* (hakim) di Aleppo dan telah

mengarang beberapa kitab hukum.³ Karir puncak lainnya adalah yang dicapai oleh Ibnu Surayj,⁴ Taqi al-Din al-Subki,⁵ Sharaf al-Din al-Manawi (w. 757H/1356 M),⁶ dan Siraj al-Din al-Bulqini (w. 805H/1402M),⁷ mereka ini semua telah menjabat sebagai *qadi*, *mufti* yang berprestasi, guru dan pengarang ternama.

Kondisi ilmu pengetahuan dalam studi-studi hukum Islam saat ini memandang tidak perlu memberikan komentar apapun berkenaan dengan fungsi jabatan *mufti*, *qadi* ataupun pengajar hukum.⁸ Namun, sepele mengenai fungsi fuqaha-penulis kitab sebagai suatu jabatan profesional tampaknya diperlukan. Sebagai bagian dari penghargaan Islam untuk membaca, maka dianggap sangat berjasa mereka-mereka yang mau menulis dan menulis (*tasnif*)⁹ dilihat sebagai tindakan religius untuk keperluan ilmu.¹⁰ Penulisan risalah, pendek atau panjang, adalah bagian esensial dari kesuksesan karir hukum. Tidak ada catatan biografi tentang ahli hukum yang dikatakan lengkap dalam karya-karya *tabaqat* (biobibliografi) yang tidak menguraikan daftar karya yang ditulis oleh ahli hukum yang sedang didiskusikan tersebut. *Tabaqat* yang tidak mencakup daftar risalah saja jumlahnya berjilid-jilid. Seorang ahli hukum yang tidak ambil bagian dalam penulisan dinilai memiliki kekurangan sebagai anggota profesi hukum. Zayn al-Din al-Khazraji (w. 833H/1429M) misalnya, dikatakan telah gagal menghasilkan murid-murid yang ternama dan sukses, dan kegagalan ini ternyata sejalan dengan kenyataan akan ketidakmampuannya menghasilkan satu tulisanpun.¹¹ Sementara yang lainnya dikomentari dalam kitab-kitab biografi sebagai pengarang yang produktif dan sangat berjasa telah mendedikasikan waktu mereka sampai sedikitnya sepertiga malam untuk pekerjaan menulis (*tasnif*).¹²

Tasnif sebagai suatu aktifitas hukum merupakan domain eksklusif dari *fuqaha*-penulis. Sebaliknya, sebagai suatu pekerjaan menulis, *tasnif* sendiri bukan merupakan persyaratan baik bagi *qadi*, *mufti* maupun pengajar. Seorang *Qadi*, dalam tugasnya sehari-hari tidak dipersyaratkan untuk menuliskan keputusan-

keputusannya bagi seseorang, jangankan mencatat menit-menit jalannya persidangan terutama karena tugas ini telah diserahkan kepada sekretaris (*katib*) yang merupakan jabatan pencatat tetap di peradilan.¹³ Bahkan susunan bahasa keputusan serta sesi-sesi persidangan tidak dilakukannya lagi karena ini merupakan tugas dari sekretaris atau juru tulis itu juga. Begitu juga bukanlah merupakan tugas profesor untuk menulis, meskipun dia memang mencatat apa yang akan diajarkannya dan membimbing karya tulis murid tingkat atasnya. Bahwa beberapa ulama fiqh menulis kitab-kitab sambil melakukan tugas mengajar sama sekali tidak berarti bahwa *tasnif* (pekerjaan menulis) adalah bagian dari peran profesional mereka sebagai pengajar. Ini adalah yang sebenarnya bahkan walaupun para ulama pengajar ini menulis kitab-kitab ringkasan (*mukhtasar*) yang digunakan untuk keperluan, atau berhubungan dengan tugas, pribadi mereka. Ketika mereka menulis karya-karya ringkasan seperti ini, mereka melakukannya dalam peran mereka sebagai ahli hukum penulis bukan sebagai pengajar, sebab bagaimanapun sangat banyak pengajar yang tidak menulis *mukhtasar* tetapi dapat menjalankan tugas mengajar mereka secara sukses.¹⁴

Mungkin ada yang berargumen bahwa *mufti* digelar juga ahli fiqh-penulis karena mereka menulis atau menyebarkan fatwa. Namun, pendapat ini secara halus dikatakan tidak lengkap dan kasarnya merupakan kesimpulan sesat karena seorang *mufti* bisa jadi seorang pengarang tetapi hanya dalam pengertian yang terbatas. Mayoritas *fatwa* berisikan penetapan-penetapan hukum yang singkat dan mereka jarang menangani pembahasan argumen-argumen hukum yang detil dan mendalam.¹⁵ Ibnu al-Salah, yang merupakan pengarang dari kitab manual yang berpengaruh tentang cara-cara berfatwa, secara keras memperingatkan bahwa kalimat fatwa sebaiknya dibuat ringkas, *to the point*, dan tanpa penjelasan alasan agar tidak termasuk kategori *tasnif*.¹⁶ Bahkan, *fatwa-fatwa* yang lumayan ekstensif juga tidak memiliki alur dan bentuk-bentuk argumentasi yang terarah seperti biasanya ditemukan dalam karya-

karya *fuqaha*-penulis. Kenyataan bahwa banyak fatwa yang berisikan jawaban singkat “ya” atau “tidak” merupakan indikasi dari sangat terbatasnya fungsi *fatwa* sebagai suatu wacana pemikiran tertulis. Kebiasaan yang terjadi adalah bahwa hanya *mufti* yang sangat ternama, ketika dihadapkan dengan masalah yang sudah meluas dan sangat penting, yang akan meluangkan kesempatan untuk menulis risalah yang di dalamnya argumen panjang dan kompleks diuraikan. Dalam kondisi seperti ini, maka ulama fiqh itu akan mengganti pakaian *mufti*-nya dengan pakaian penulis kitab.¹⁷ Cara-cara menulis risalah dan bentuk-bentuk lain pekerjaan mengarang jelas-jelas berbeda dengan cara-cara penulisan *fatwa*.

Dapatlah dikatakan bahwa, kebiasaan umumnya, ahli hukum yang sukses digambarkan dalam karya-karya biografi sebagai sarjana yang bekerja sebagai pengajar, penulis dan pemberi fatwa. Keterlibatan dalam peradilan (*qada*), ternyata, tidak selalu dianggap sebagai puncak kesuksesan karir hukum karena sejumlah ahli hukum rangking pertama tidak pernah terlibat dalam pekerjaan ini atau paling tidak, tidak pernah dilaporkan melakukan peran ini. Bahkan jikapun mereka memainkan peran ini, adalah suatu hal yang signifikan bahwa penulis kitab biografi tidak melihat itu sebagai suatu yang berharga untuk dicatat dan diterangkan. Kalau saja peran itu merupakan suatu persyaratan yang esensial, para penulis biografi pasti berpayah-payah memberikan penekanan, sebagaimana mereka lakukan untuk tugas-tugas *tasnif* (penulisan), *ifta* (pemberian fatwa), dan *tadris* (pengajaran). Satu contoh sangat baik untuk karir seperti ini adalah yang dimiliki Abu Amar Ibnu al-Salah yang digelar sebagai *mufti*, pengajar, dan pengarang kitab hukum dan kitab-kitab lainnya yang sangat penting.¹⁸ Ibnu al-Salah mendapatkan kemashuran dan kehebatan meskipun kenyataannya dia tidak pernah berperan sebagai *qadi*.

Dalam pembahasan berikutnya kita akan melihat bahwa *qadi qua qadi*, disebabkan karakter dan keterbatasan-keterbatasan yang dilimpahkan terhadap fungsinya memiliki sedikit sekali pengaruh

sebagai agen dari perubahan hukum setelah masa periode formatif mazhab.¹⁹ Saya mengatakan *qadi qua qadi* dikarenakan empat peran di atas, termasuk fungsi *qada'*, tidak selalu terpisah satu sama lain ketika semuanya terdapat pada diri seorang ulama fiqh, dan yang seperti ini banyak terjadi. Di sini kiranya bermanfaat untuk mengemukakan teori sosiologi tentang peran yang mengakui partisipasi dari serangkaian peran ketika suatu peran dilaksanakan.²⁰ Sebagaimana halnya bahwa suatu status sosial melibatkan serangkaian peran yang berhubungan dan, sampai tahap tertentu, tidak terpisah dari peran-peran itu, begitu juga bahwa satu atau berbagai peran juristik yang diterangkan di atas akan juga terlibat ketika peran tertentu dilaksanakan. Para dosen hukum tata-negara masa modern harus mengajar mahasiswa, kemudian berhubungan dengan rekan-rekan seprofesi dan administrasi di kampus, menerbitkan karya-karya keserjanaan dan juga melakukan tugas-tugas publik ketika isu-isu hukum tata-negara diperdebatkan. Selama bertindak sebagai dosen pengajar, seorang ahli hukum mungkin juga masih bekerja di sub-komite pemerintah, atau sebagai seorang hakim ataupun sebagai pengacara. Tidak satupun dari peran-peran ini yang secara sepenuhnya dipisahkan dari yang lain, karena sebagai seorang pengarang ahli hukum tersebut akan menulis buku mengenai isu-isu penting dalam hukum tata-negara, sementara sebagai anggota sub-komite dia mungkin perlu menyiapkan laporan yang kebanyakan, kalau tidak semuanya, diambil atau dikembangkan dari penelitian untuk monografinya. Pertanyaan yang muncul di sini berkaitan dengan laporannya tersebut adalah : Apakah laporan itu adalah hasil atau dipengaruhi pekerjaannya sebagai dosen pengajar atau sebagai anggota sub-komite pemerintah?

Pertanyaan serupa muncul dalam kasus *mufti* yang terlibat dalam wacana yang melampaui batasan *fatwa* dalam pengertiannya yang ketat. Seorang *mufti*, seperti Taqi al-Din al-Subki atau Ibnu Hajar al-Haytami, mungkin memilih untuk menanggapi, dalam bentuk risalah pendek, isu hukum yang telah melahirkan banyak

fatwa dan yang terus bersifat problematik serta menjadi perhatian umum masyarakat atau segmen tertentu (*ma ta'ummu bi-hi al-balwa*) dalam masyarakat. Dalam hal ini, bagaimana seharusnya risalah diklasifikasi? Apakah risalah tersebut hanya merupakan perluasan dari *fatwa* yang diberikan seorang mufti? Atau apakah itu merupakan risalah hasil karya ahli fiqh penulis? Nanti di bab ini kita akan mendiskusikan lebih panjang lebar kontribusi *mufti* dan ahli fiqh penulis? Untuk sekarang, kita hanya perlu menegaskan bahwa persoalan-persoalan tentang serangkaian peran ini juga dikenakan terhadap peran *qadi* dalam perubahan hukum. Menurut definisi yang ketat tentang profesi *qadi* (yakni, *qadi* dalam posisi yang terpisah secara keseluruhan dari peran lain), institusi *qada'*, setelah periode formatif,²¹ pada umumnya merupakan lembaga yang kurang penting dalam perubahan hukum. *Qadi qua qadi* bekerja mendengar kasus-kasus, menentukan fakta-fakta dan saksi-saksi tertentu yang relevan, dan sesuai dengan fakta-fakta tersebut mengeluarkan putusan hukum yang biasanya didasarkan atas pendapat otoritatif dalam mazhabnya. Ketika telah ditetapkan, keputusan *qadi* tersebut biasanya dicatat dalam *diwan*, atau pencatat jalannya persidangan.²² Selang waktu, salinan catatan keputusan itu diberikan kepada satu ataupun kedua pihak yang berperkara, namun dokumen ini tidak memiliki signifikansi hukum selain untuk kepentingan-kepentingan jangka pendek dan jangka panjang dari pihak-pihak yang berperkara. Kasus-kasus pengadilan, bagaimanapun, dipandang cukup mewakili praktek hukum masyarakat, dan dewan pencatat peradilannya berarti merefleksikan secara tegas praktek ini. Namun, bukanlah merupakan tugas *qadi* untuk menilai atau mengevaluasi kumpulan hukum yang memmanifestasikan praktek tersebut. Penilaian dan evaluasi seperti ini adalah merupakan kewenangan pemberi fatwa (*mufti*) dan terlebih lagi mungkin *fuqaha*-penulis. Jika seorang *qadi* harus menilai signifikansi kasus-kasus pengadilan untuk praktek hukum, dia tidak akan melakukannya dalam posisinya sebagai *qadi*, tetapi lebih sebagai seorang *mufti* atau sebagai seorang *fuqaha*-penulis atau keduanya.

Dalam posisi apapun, penilaian seperti ini secara logis mensyaratkan inventarisasi kasus-kasus pengadilan dan lalu presentasi aktifitas juristik yang, secara jujur, berlangsung di akhir proses pengambilan keputusan pengadilan. Kita tahu bahwa Taqi al-Din al-Subki, misalnya, sangat mengandalkan pengalamannya sendiri sebagai seorang hakim ketika ia mengeluarkan *fatwa-fatwa* dan ketika menulis risalah-risalah mengenai isu-isu hukum yang sangat fundamental dan relevan pada masanya. Tetapi penting untuk menyadari bahwa ketika ia mengeluarkan fatwa, itu dikarenakan perannya sebagai seorang *mufti* dan ketika menulis *risalah* dikarenakan perannya sebagai fuqaha-penulis. Karena ketika ia berfungsi sebagai *qadi*, maka dia sudah tidak bisa lagi terlibat dalam pekerjaan-pekerjaan di luar ruang peradilannya baik untuk mengeluarkan fatwa-fatwa ataupun memperdebatkan isu-isu hukum.

Jika *penentuan mengenai apa-apa yang menjadi praktek dominan* masyarakat bukan merupakan tanggungjawab *qadi* maka *qadi* inipun, terlepas dari keterlibatan mereka dalam praktek tersebut,²³ tidak akan pernah terlibat secara langsung dalam perubahan hukum. Tetapi bisakah mereka memberikan kontribusi terhadap perubahan sejauh tindakan mereka, secara bertahap namun terus meningkat, meninggalkan doktrin yang absah dan memilih doktrin lain yang menjadi praktek masyarakat yang digunakan oleh fuqaha-penulis, *ex post eventum*, sebagai justifikasi perubahan hukum? Dalam bab sebelumnya, penulis telah menerangkan bahwa praktek yang meluas adalah satu faktor yang mempengaruhi perubahan hukum. Dalam hal ini, jika ada sebuah pendapat minoritas yang kemudian diterapkan orang banyak dan seterusnya memperoleh sambutan luas, besar kemungkinan pendapat tersebut akan naik statusnya menjadi pendapat yang kuat atau otoritatif yang dikenal sebagai *sahih* atau *mashhur*, tergantung istilah yang dipakai suatu mazhab. Sekarang pertanyaan yang muncul adalah: Apakah para *qadi* berpartisipasi dalam praktek yang membuat sebuah pendapat berubah dari status yang relatif

marjinal menuju status otoritatif ? Pertanyaan ini pada gilirannya berimplikasi dan menimbulkan pertanyaan lain: Apakah *qadi qua qadi* memutuskan hukum atas kasus yang mereka tangani menurut pendapat yang pada saat itu bukan pendapat otoritatif ? Jika jawabannya negatif, maka sulit untuk mempertahankan bahwa mereka memainkan peranan dalam perubahan hukum, karena mereka dapat dikatakan berperan dalam perubahan hukum hanya jika mereka melakukan kegiatan juristik ini; memutuskan hukum menurut pendapat yang bukan otoritatif. Namun jika jawabannya positif maka pertanyaan selanjutnya bisa diajukan: Apakah *qadi qua qadi* saja yang bertanggungjawab dalam meninggalkan pendapat yang absah dan memilih pendapat-pendapat yang kurang absah? Jawaban terhadap pertanyaan ini sama sekali tidaklah mudah untuk diberikan mengingat pengetahuan yang ada pada penulis tentang proses yang terkait dengan keputusan-keputusan *qadi* masih sangat sedikit. Oleh karenanya, jawaban kami masih bersifat tentatif dan didasarkan atas bukti-bukti yang tidak langsung.

Adalah merupakan kecenderungan penulis bahwa *qadi qua qadi*, pada akhirnya, tidaklah bebas untuk berbeda dari pendapat yang dipandang sebagai pendapat otoritatif mazhab. Bahkan walaupun tidak ada kesepakatan umum mengenai persoalan atau kasus tertentu, dapat dikatakan bahwa bukan *qadi* yang akhirnya menentukan mana di antara dua pendapat yang lebih otoritatif. Jika para *qadi*, dari waktu ke waktu, terlibat dalam aktifitas penentuan pendapat otoritatif ini, keterlibatan mereka tersebut tidak mesti dalam kapasitasnya sebagai *qadi* melainkan dalam peran mereka sebagai ahli fiqh yang melaksanakan tugas lainnya, khususnya tugas *mufti* yang memiliki jabatan penting dalam pengadilan. Dalam Bab 3 di atas dan nanti di bagian berikut dalam bab ini kami akan menunjukkan, berdasarkan dalil-dalil dari karya-karya hukum materi (karya fiqh), bahwa *qadi* secara reguler mendatangi pemberi fatwa (*mufti*) untuk meminta pertimbangan hukum. Sejak abad ke 2 H/8 M, sudah dipahami bahwa *qadi* bisa

jadi seorang ulama fiqh yang benar-benar berkompeten dan bisa juga tidak, suatu keadaan yang dalam tradisinya tidak terjadi pada jabatan *mufti*. Dalam periode awal ini, dan bahkan pada periode selanjutnya, *mufti* kebanyakan dinilai sebagai tokoh pemegang otoritas hermeneutik tertinggi, sedangkan *qadi* pada umumnya tidak diharapkan mencapai kualitas setinggi ini. Syafi'i telah terlebih dahulu mendorong para *qadi* untuk mencari pertimbangan hukum dari kalangan ulama fiqh yang terpelajar, yaitu para *mufti* yang dalam wacana beliau merupakan seorang *mujtahid*.²⁴ Pengikut Hanafi, Jassas, dapat dikatakan telah mempresentasikan pandangan rata-rata ulama tentang masalah ini ketika ia menegaskan bahwa *qadi* dalam memutuskan pendapat mana yang paling kuat dan paling cocok untuk suatu masalah yang ditangani harus mencari nasehat ahli hukum dengan mendengarkan pendapat-pendapat mereka.²⁵ Sebenarnya, wacana pemikiran hukum Islam sangat berlimpah dalam membuktikan kedudukan dan kepentingan *mufti* bagi pelaksanaan tugas *qadi*. Sebagai buktinya cukuplah melihat *fatwa-fatwa* yang tak terkira jumlahnya yang tercantum dalam karya-karya yang sudah diterbitkan sekarang ini. Hampir seluruh fatwa-fatwa ini secara meyakinkan memperlihatkan diri berasal dari permintaan fatwa (*istifta*) para *qadi* kepada *mufti*²⁶ untuk keperluan mereka memutuskan hukum di pengadilan.

Jika *qadi* tidak memiliki kekuasaan baik untuk meninggalkan pendapat otoritatif dengan memilih pendapat yang lebih lemah atau untuk menentukan bahwa penerapan yang meluas akan menaikkan status pendapat lemah ke status otoritatif maka berarti seorang *qadi* sebagai *qadi* tidak dapat, sampai tahap yang berarti, dipandang sebagai agen perubahan hukum. Pernyataan ini, meski demikian, masih tetap bersifat tentatif. Karena kita mengetahui bahwa para *qadi* sedikit demi sedikit menyimpang dari doktrin mazhab tertentu yang otoritatif dan bahwa praktek mereka ini merupakan embrio perubahan hukum. Akan tetapi ini tidak akan melebihi apa yang dilakukan *mufti* dan fuqaha-penulis yang mereka ini mengartikulasikan dan menjustifikasi perubahan tersebut. Tanpa

upaya-upaya dan aktifitas hukum kedua kelompok ini maka tahap awal perubahan hukum yang berasal dari kegiatan-kegiatan para *qadi* tidak akan pernah memberikan berhasil. Oleh karenanya, kesimpulan yang lebih tentatif lagi yang penulis ajukan di sini adalah bahwa walaupun *qadi* ada memberikan sumbangan dalam proses perubahan hukum, sumbangan mereka tersebut jelas penting artinya namun sama sekali tidaklah cukup sebagai persyaratan.

Selain itu, tidak bisa juga dipertahankan bahwa para pengajar fiqh, sekali lagi sebagai suatu peran juristik yang tersendiri, lebih banyak terlibat dalam perubahan hukum dibanding *qadi*. Tentu saja, sejumlah pengajar atau guru ahli ini masuk dalam kategori ahli hukum yang bekerja mengartikulasikan reaksi dan respon hukum terhadap perubahan sosial dan perubahan lain, namun ketika mereka melakukan tugas ini mereka tidak bertindak sebagai pengajar *qua* pengajar melainkan lebih sebagai *mufti* (pemberi fatwa) dan/atau ahli hukum-penulis. Para pengajar mengajar mahasiswa hukum dan menulis kitab-kitab ringkasan untuk membantu tugas mereka. Dalam forum studinya (*halaqa*), para pengajar ini mungkin saja telah mendiskusikan kasus-kasus hukum tertentu dalam konteks—apa yang kita sebut sekarang melalui penelitian kita—perubahan hukum, namun mengartikulasikan perubahan hukum bukan merupakan bagian dari tugasnya sebagai pengajar.

Setelah mengeliminasi *qadi* dan pengajar sebagai agen signifikan dalam perubahan hukum, kita tinggal membahas *mufti* dan *fuqaha*-penulis. Dua golongan ahli hukum inilah—masing-masing memainkan peran yang berbeda—yang akan penulis buktikan telah melakukan peran utama, jika tidak keseluruhan, dalam tugas mengartikulasikan reaksi hukum terhadap perubahan sosial dan perubahan lainnya. Penulis akan memulai dengan topik ‘fatwa sebagai sebuah instrumen sosio-hukum’, dan setelah itu mendiskusikan ‘peran *mufti* dalam memodulasikan perubahan-perubahan dalam hukum. Karena perubahan hukum pada akhirnya terkait dengan realitas sosial, kami juga akan mendiskusikan

dengan baik tentang latar belakang sosial tradisi *fatwa*, sebuah mekanisme yang dengan caranya tersendiri kemudian menjadi bagian dari hukum materi. Dan akhirnya adalah diskusi tentang masalah ‘peran *mufti* dan *fuqaha*-penulis dalam memodifikasi hukum.’ Jika penulis berhasil mendemonstrasikan bahwa fatwa-fatwa berasal dan merepresentasikan realitas sosial, dan bahwa fatwa-fatwa ini selalu dimasukkan dalam karya-karya hukum positif—yang merupakan daftar rekaman pendapat mazhab—berarti kami berhasil menunjukkan bahwa hukum manapun akan mengikuti kepentingan-kepentingan masyarakat yang selalu berubah.

Tetapi harus diingat bahwa dalam keseluruhan pembahasan berikut ini kedua peran yang berbeda disini terlibat secara bergiliran dalam memindahkan fatwa dari tempat asalnya dalam masyarakat ke tempat akhirnya dalam kitab-kitab hukum materi (*fiqh*). Peran yang pertama berakhir dengan keluarnya dan tersebarnya fatwa, *ipso facto*, dari tangan *mufti*, sedangkan peran kedua berakhir dengan tercantumnya secara final fatwa-fatwa tersebut di dalam kitab-kitab hukum positif yang dibuat oleh *fuqaha*-penulis. Adalah melalui proses transformasi ini sebagian besar perubahan hukum diartikulasikan dan berlangsung.

III

Dalam bentuknya yang paling elementer, suatu *fatwa* terdiri dari pertanyaan (*su’al, istifta’*) yang diajukan kepada konsultan hukum (*mufti*) disertai jawaban yang diberikan oleh konsultan hukum tersebut. Ketika pertanyaan dituangkan dalam tulisan—mengikuti praktek yang umum²⁷—maka lembaran pertanyaan tersebut kemudian diberi nama dengan *ruq’at al-istifta’* (lembaran pertanyaan fatwa) atau terkadang disebut *kitab al-istifta’*²⁸ (kitab pertanyaan fatwa). Dan ketika jawaban telah diberikan pada kertas yang sama maka lembaran tadi kemudian dikenal sebagai *ruq’at al-fatwa* (dokumen fatwa). Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh sejumlah besar ulama *fiqh* seringkali dikumpulkan dan

dipublikasikan menjadi buku,²⁹ dan fatwa-fatwa yang telah dicetak inilah yang akan menjadi perhatian kita di sini. Koleksi fatwa-fatwa yang telah diedit pada masa sekarang dapat diklasifikasi ke dalam dua kategori: pertama, jenis koleksi fatwa yang dikerjakan Ibnu al-Salah,³⁰ Wansharisi, Subki, Ibnu Rushd, ‘Alami, dan Nawawi,³¹ di mana pertanyaan dan jawaban disusun kurang lebih seperti bentuk dan isi aslinya; kedua, jenis koleksi fatwa yang dikerjakan al-Syaikh al-Nizam dan Kurdari,³² yang pertanyaan dan jawabannya telah dimodifikasi dengan sistematis. Di sini kami akan menamakan koleksi fatwa tipe pertama sebagai ‘koleksi primer’ dan tipe kedua sebagai ‘koleksi modifikasi’. Beberapa indikator menunjukkan bahwa fatwa-fatwa dalam koleksi primer adalah memang hasil dari realitas sosial yang konkrit dan khusus

1. Semua fatwa dalam koleksi primer ini diawali dengan kata seperti “Pertanyaan:” lalu kalimat akhirnya diikuti dengan “Jawabannya:” Beberapa sarjana seperti Ibnu Rushd biasa memulai jawaban fatwa dengan formula, “Saya telah membaca pertanyaan anda dan telah dengan hati-hati mempertimbangkannya” (*tasaffahtu su’alaka wa’waqftu ‘alayh*) atau sejumlah pernyataan yang serupa.³³ Keberadaan formula-formula seperti ini dalam fatwa-fatwa tentu tidak mungkin terjadi kalau kita beranggapan bahwa fatwa-fatwa dalam ‘koleksi primer’ tersebut hanya merupakan imajinasi para ahli hukum.
2. Hampir semua fatwa dalam ‘koleksi primer’ ini berkembang di seputar diri seseorang atau banyak orang dalam kondisi yang benar-benar khusus.³⁴ Baik fatwa dalam koleksi modifikasi maupun dalam teks hukum lain (kecuali mungkin catatan di pengadilan) tidak memberikan detail seperti halnya fatwa-fatwa dalam koleksi primer tersebut. Referensi konstan terhadap realitas aktual dan praktek hukum serta praktek lainnya adalah merupakan ciri-ciri yang menonjol dari sejumlah koleksi fatwa.³⁵

-
3. Fatwa-fatwa seringkali didukung dengan komentar tambahan dari ulama yang mengeluarkan fatwa atau dengan pertanyaan-pertanyaan lain yang disampaikan si peminta fatwa (*mustafti*) pada lembaran (*ruq'a*) yang sama, yang untuk itu ulama pemberi fatwa memberikan jawaban tambahan.³⁶
 4. Fatwa-fatwa dalam koleksi primer seringkali menjawab permasalahan-permasalahan yang tidak relevan dengan hukum, tetapi tetap saja terkait dengan persoalan nyata. Pertanyaan-pertanyaan berkenaan dengan masalah mata uang atau timbangan (seperti *dinar Nasiri*, *dinar Suri*) adalah contoh persoalan tersebut.³⁷ Tetapi contoh yang lebih jelas lagi adalah acuan-acuan terhadap nama-nama orang yang terlibat dalam permasalahan yang memunculkan *fatwa* tersebut.³⁸ Walaupun memang penyebutan nama-nama ini jarang dilakukan. Bila nama-nama orang disebutkan maka tidak ada sedikitpun alasan untuk meragukan bahwa fatwa-fatwa tersebut memang persoalan nyata. Meskipun demikian, tidak dicantulkannya nama-nama orang yang mengalami kasus hukum tersebut tidak dapat dijadikan bukti bahwa fatwa tentang kasus itu adalah terlepas dari realitas sosial, artinya hanya pengandaian-pengandaian yang dibuat oleh ulama pemberi fatwa (*mufti*) tersebut. Adalah merupakan praktek yang umum dari ulama, sebagaimana akan kita lihat sepanjang pembahasan ini, untuk menghilangkan semua nama, dan kalau memang dibutuhkan penyebutannya maka mereka menggantinya dengan nama-nama fiktif (kebanyakan dipakai nama Zaid dan 'Amru).³⁹ Dan lagi, berdasarkan penelitiannya terhadap ribuan fatwa-fatwa orisinal dari masa Ottoman yang dikeluarkan antara abad lima belas sampai abad dua puluh, U. Heyd menemukan bahwa walaupun nama-nama pemohon fatwa dihilangkan dari pertanyaan maupun jawaban, bunyi dari lembaran fatwa (*ruq'at al-fatwa*) seringkali berisikan catatan yang mengacu tidak hanya kepada nama peminta fatwa (*mustaftis*) melainkan juga kepada pekerjaan bahkan kota tempat tinggal mereka.⁴⁰

Sebagaimana akan kita lihat, praktek penghilangan nama-nama orang yang bertanya ini memiliki signifikansi khusus dan fungsi yang penting, yaitu bahwa fatwa bukan merupakan pendapat hukum sementara saja yang dikeluarkan untuk kondisi atau tujuan tertentu tetapi merupakan ketetapan hukum yang absah yang kepentingannya melampaui kasus-kasus hukum individual dan realitas sehari-harinya.⁴¹ Inilah sebabnya mengapa para ulama, murid-murid mereka dan juga pengadilan berusaha dengan berbagai cara merekam dan mencatat fatwa-fatwa yang dikeluarkan ulama pemberi fatwa (*mufti*).⁴²

5. Formulasi pertanyaan yang diajukan seringkali bersifat sangat legalistik (tegas dan singkat), ciri-ciri yang memperlihatkan fatwa seolah-olah tidak berasal dari situasi yang riil. Bahkan para *mufti* umumnya menjawab pertanyaan-pertanyaan hukum yang telah dirancang oleh orang-orang yang ahli tentang hukum termasuk para praktisi hukum profesional.⁴³ Beberapa konsultan hukum pemberi fatwa (*mufti*) dilaporkan sering menolak menjawab pertanyaan kecuali bila pertanyaan tersebut disusun dan ditulis oleh ahli hukum terpelajar yang tinggal di kota atau tempat yang sama dengan si pemohon fatwa (*mustafti*).⁴⁴ Orang yang memformulasikan pertanyaan, sebagaimana dipersyaratkan dalam panduan cara-cara memberi dan meminta fatwa (*adab al-mufti wal-mustafti*), harus ahli dalam menyusun pertanyaan; dia harus mengetahui terma mana yang sesuai dan boleh dipakai dan mana yang harus dihindarkan. Tulisan tangannya tidak boleh terlalu besar atau terlalu kecil dan dia harus menggunakan bahasa yang tidak menimbulkan salah pengertian.⁴⁵ Pada periode Ottoman, kebanyakan Syaikh al-Islam menolak untuk menerima permohonan fatwa yang ditulis secara pribadi. Abu al-Su'ud, barangkali merupakan syaikh al-Islam paling terkenal sepanjang sejarah Ottoman, menulis risalah khusus yang mengandung instruksi yang ditujukan secara khusus kepada juru tulis dan pegawai pemerintah yang memiliki perhatian

terhadap seni dan gaya penulisan untuk pertanyaan fatwa.⁴⁶ Banyak ulama pemberi fatwa (*mufti*) yang handal, seperti Abu Ishaq al-Shirazi yang sangat termasyhur, dikatakan melakukan penulisan ulang pertanyaan-pertanyaan untuk fatwa dengan kata-kata mereka sendiri.⁴⁷ Buku-buku panduan *ifta'* (proses fatwa) menyarankan bahwa jika pertanyaannya tidak jelas atau terlalu umum, *mufti* harus menanyakan langsung kepada si pemohon fatwa, dan setelah menyusun ulang pertanyaan dengan tepat baru *mufti* tersebut mau memberikan jawabannya.⁴⁸

6. Banyak fatwa-fatwa dalam 'koleksi fatwa primer' terkait dengan perselisihan yang muncul di seputar kontrak kesepakatan dari tipe yang satu atau tipe lainnya. Kebanyakan dari fatwa-fatwa ini memasukkan salinan kontrak yang dilakukan, dan dalam jawabannya *mufti* membuat acuan yang terus menerus kepada poin-poin perjanjian dalam kontrak tersebut.⁴⁹ Bila kita membaca salinan kontrak-kontrak tersebut kita tidak akan ragu bahwa perselisihan yang dipertanyakan tersebut memang dihadapi secara nyata oleh orang-orang tertentu dalam masyarakat.
7. Mengingat salah satu fungsi utama fatwa adalah untuk mendukung salah satu pihak dalam perselisihan hukum, praktek yang umum tampaknya adalah fatwa-fatwa terekam dalam catatan peradilan (*diwan al-qadi*).⁵⁰ Jennings dan Heyd melaporkan bahwa selama masa pemerintahan Ottoman fatwa-fatwa dicatat khusus di arsip pendaftaran (*sijjil*) peradilan, dan banyak yang tersimpan di dalam *fetvakhane*.⁵¹ Fakta ini, diikuti dengan ketertarikan para *mufti* dan murid-murid mereka dalam memfotokopi fatwa-fatwa,⁵² menerangkan terlestariannya sejumlah besar fatwa, baik fatwa-fatwa individu ulama maupun keseluruhan dokumen koleksi fatwa di pemerintahan ini.⁵³
8. Beberapa *fatwa* terlihat hipotetis, terkait dengan isu-isu "akademik" atau isu-isu yang murni bersifat teoritis. Akan

tetapi, pembacaan yang teliti terhadap sumber-sumber tersebut memperlihatkan bahwa fatwa-fatwa ini berakar dari permasalahan nyata juga, sebagian besar dari perselisihan pandangan hukum antar individu. Contohnya adalah persoalan klasik mengenai kualifikasi jabatan *mufti*. Meskipun pertanyaan seperti ini seakan mengulang diskusi teoritis murni yang ditemukan dalam karya-karya teori hukum (*usul al-fiqh*), persoalan itu sendiri muncul dari perdebatan aktual dimana ada salah satu pihak yang berupaya mendiskualifikasi *mufti* tertentu yang mengeluarkan sebuah fatwa yang isinya mendukung pihak lainnya.⁵⁴ Latar belakang yang sama juga dapat dilihat terjadi pada pertanyaan tentang apakah benar atau tidak pendapat tertentu tersebut didukung oleh tokoh hukum yang diakui. Lagi-lagi, pertanyaan seperti ini didesain untuk mendapatkan dukungan fatwa yang mengkonfirmasi atau yang menolak *fatwa* lain yang memakai pendapat dimaksud. Dengan demikian, kita memiliki alasan yang rasional untuk mempercayai bahwa fatwa-fatwa tersebut adalah bagian yang integral dari pelaksanaan tugas peradilan.⁵⁵

9. Fatwa-fatwa dari konsultan hukum (*mufti*) yang handal seringkali dikumpulkan berjilid-jilid dan diklasifikasi menurut urutan dikeluarkannya fatwa tersebut.⁵⁶ Dalam karyanya *Fatawa*, Nawawi mengakui bahwa dalam menata materi fatwa yang dikumpulkannya dia mengikuti urutan diajukannya pertanyaan-pertanyaan tersebut, dan dia mengungkapkan harapan bahwa sarjana lainnya yang datang kemudian dapat menata kembali menurut aturan konvensional buku-buku *fiqh*, sebuah tugas yang kemudian diambil-alih oleh Ibn Ibrahim al-Attar.⁵⁷ Fatwa-fatwa Ibnu Rushd, yang sekarang kita dapati telah diedit secara kritis, tidak disusun berdasarkan urutan tema atau aturan yang jelas. Satu fatwa berkenaan dengan masalah harta dan fatwa berikutnya bisa tentang perkawinan atau pembunuhan. Susunan tema yang tidak teratur dalam banyak koleksi fatwa menyiratkan bahwa fatwa-fatwa ditulis ulang

berdasarkan urutan kronologis dikeluarkannya fatwa tersebut. Jelas, pengaturan fatwa ini terbukti sangat tidak memuaskan untuk sebuah tradisi yang memiliki kecenderungan kuat terhadap penataan sistematis topik-topik hukum. Akhirnya kita melihat Muhammad bin Harun al-Kinani dan Abdul Rahman al-Qaysi, misalnya, menata ulang fatwa-fatwa Ibnu Rusyd menurut topik-topik fiqh, dan Abdul Rahman al-Qaysi menata ulang fatwa-fatwa Ibn Hajj dengan cara yang sama.⁵⁸ Kinani dan Muhammad bin Uthman al-Andalusi juga meringkas fatwa-fatwa Ibnu Rusydi, dan dalam melakukan hal ini kenyataannya dia juga menyusun ulang urutan subjeknya.⁵⁹

10. Analisa fatwa-fatwa pada masa Ottoman dan pada periode serta wilayah lainnya menerangkan kalau buku panduan mengenai cara-cara berfatwa (*ifta'*) sangatlah pragmatis dan praktis. Deskripsi Heyd mengenai praktek *ifta'* di pemerintahan Ottoman (dengan sedikit pengecualian yaitu dalam masalah yang berhubungan dengan golongan politik tertinggi) sesuai dengan apa yang diatur dalam buku panduan tersebut. Terlebih lagi, walaupun tanpa dukungan dari praktek Ottoman dan bukti-bukti lainnya, pembacaan terhadap kitab panduan ini sendiri memberikan kesan yang sangat jelas bahwa fatwa-fatwa adalah produk situasi yang riil dan praktik hukum aktual. Aturan-aturan yang ada dalam manual sungguh-sungguh disesuaikan dengan praktik yang teratur, efisien dan adil yang diharuskan kepada pemberi fatwa dan si penanya. Perhatian yang sangat besar telah diberikan pada berbagai aspek yang berguna untuk pencegahan penyalahgunaan aturan dan penghentian pemalsuan dokumen.⁶⁰ Dan isu-isu ini tidak akan mungkin didapati dan dibahas dalam buku-buku panduan jika fatwa-fatwa itu hanya sekedar produk idealisme dan konstruksi mental spekulatif para ulama fiqh.

Akhirnya, kita dapat mencatat ciri-ciri signifikan dalam praktek pemberian fatwa (*ifta'*) yang memperoleh kedudukan sangat penting dalam sejarah hukum Islam setelah abad pertama

Hijriyah. Ciri-ciri ini terjelma dalam ekspresi diktum bahwa “Tidak ada satu fatwa pun yang boleh dikeluarkan dalam masalah-masalah yang belum terjadi dalam kehidupan masyarakat.⁶¹ Mungkin dapat disimpulkan bahwa penekanan berulang-ulang akan diktum ini menyiratkan urgensi yang dihadapi para praktisi hukum untuk menghalangi dan mengurangi tradisi menanyakan hal-hal yang bersifat hipotetis. Akan tetapi, bukti-bukti yang diperoleh dari kitab koleksi -fatwa primer tidak mendukung kesimpulan ini walaupun harus diakui bahwa sebagian kecil dari fatwa-fatwa tersebut mungkin berasal dari pertanyaan-pertanyaan hipotetis. Paling tidak ada tiga alasan mengapa asumsi asal-usul hipotetis dari fatwa-fatwa tidak bisa diterima. Pertama, konsekuensi agama dan etika dari tindakan berspekulasi dalam kasus-kasus hipotetis dibuat sangat berat sehingga diktum tersebut tidak hanya menjadi norma tetapi juga tidak sering terjadi. Diktum ini dihargai tidak hanya sebagai postulat hukum yang penting tetapi juga, malah lebih penting lagi, sebagai ajaran agama.

Kedua, sejumlah besar fatwa diarahkan untuk persidangan pengadilan,⁶² di mana pertimbangan-pertimbangan hipotetis tidak mendapatkan tempat. Bukanlah merupakan keinginan kedua pihak yang berselisih untuk mengaburkan atau memalsukan masalah (di hadapan *mufti*), karena tindakan seperti ini bisa menyebabkan hakim justru mengabaikan fatwa *mufti* tersebut sama sekali. Mungkin kita menduga bahwa pengaburan masalah sewaktu meminta fatwa sekali waktu dilakukan untuk mendapatkan fatwa yang sesuai dengan pilihan peminta fatwa.⁶³ Namun karena kita juga dapat berasumsi bahwa umumnya orang tidak akan bertindak melawan keinginan dan kepentingannya sendiri, contoh-contoh pengaburan masalah seperti ini dapat dipastikan tidak akan banyak dan, lebih jauh lagi, sepertinya tidak akan lepas dari ketelitian hakim yang tugasnya adalah menginvestigasi secara teliti fakta-fakta dari masalah tersebut.

Ketiga, dalam semua koleksi fatwa primer yang sampai di tangan kita sekarang ini, kebanyakan fatwa-fatwa dikumpul oleh

hakim dan ulama pemberi fatwa (*mufti*).⁶⁴ Fatwa yang dikumpulkan para hakim jelas mengarah kepada proses atau jalan persidangan sebagai sumbernya, sedangkan fatwa yang dikumpulkan para *mufti* biasanya mencakup pertanyaan-pertanyaan hukum yang sulit yang muncul, dalam kebanyakan kasus, sebagai kasus pengadilan, dan yang oleh *mufti* dilempar ke *mufti* lain yang lebih handal. (Harus dicatat, secara signifikan, banding terakhir untuk mendapatkan penafsiran lain tetap di tangan para *mufti* juga).

IV

Segera setelah fatwa dikeluarkan,—berisikan aturan hukum yang didasarkan pada realitas sosial yang nyata—fatwa tersebut seringkali dicantumkan dalam karya-karya hukum fiqh.⁶⁵ Secara teknis, karya-karya ini memiliki otoritas tertinggi sebagai sebuah kompilasi hukum. Meskipun mengandung tingkatan otoritas doktrin, secara keseluruhan karya-karya tersebut menjadi doktrin hukum mazhab yang standar. Tidak ada pertanyaan apakah aturan-aturan hukum dan prinsip-prinsip yang ada dalam kitab-kitab fiqh tersebut secara hukum valid atau tidak, meskipun, sebagaimana kita lihat dalam bab sebelumnya, validitas sendiri ditentukan oleh klasifikasi tingkatan doktrin yang digerakkan dan dimanipulasi oleh apa yang kita istilahkan dengan terminologi operatif. Secara keseluruhan, ternyata, kitab-kitab hukum fiqh ini mengandung versi hukum “yang diundangkan”, dan karenanya menjadi referensi yang absah dan standar bagi praktisi hukum.

Di halaman pembuka pada bab sebelumnya penulis telah memperlihatkan bahwa pendapat-pendapat hukum para *tabi'in* (generasi ulama sesudah sahabat) dari ke empat mazhab dipandang sebagai bagian dan paket dari doktrin otoritatif yang terdapat dalam karya-karya fiqh. Untuk mendiskusikan fungsi fatwa dalam hukum positif, kita cukup mengutip satu contoh saja, dalam hal ini saya akan mengutip doktrin hukum mazhab Hanafi. Namun harus diyakini bahwa apa yang diterangkan sehubungan dengan mazhab ini, *mutatis mutandis*, juga berlaku persis pada tiga mazhab lainnya.

Yang ketiga dari tiga tingkat doktrin positif mazhab Hanafi terdiri dari apa yang diistilahkan dengan *waqi'at* atau *nawazil*, artinya kasus-kasus hukum yang tidak dikemukakan oleh imam-imam sebelumnya dan yang dijawab oleh ulama-ulama fiqh masa belakangan.⁶⁶ Jelasnya, kasus-kasus hukum ini baru dan ahli fiqh yang “*ditanyai mengenai kasus ini*” dan yang memberikan jawaban untuk kasus tersebut jumlahnya banyak.⁶⁷ Hajji Khalifa melaporkan bahwa karya fiqh pertama yang diketahui membahas kasus-kasus ini secara keseluruhan adalah *Kitab Fatawa al-Nawazil* yang ditulis oleh Abu al-Layth al-Samarqandi (w. 383 H/993 M),⁶⁸ sebuah karya yang menurut Samarqandi sendiri hanya berisikan fatwa-fatwa (*tahalla bi-masa'il al-fatawa*).⁶⁹ Dari sini kami memiliki referensi awal yang sangat jelas bahwa hukum positif sebagian berasal dari fatwa-fatwa ulama masa belakangan. Adalah signifikan bahwa, disamping berbagai upaya untuk mempertahankan integritas dan kekhususan masing-masing level doktrin, ulama fiqh tidak seluruhnya berhasil dalam melakukannya. Kami mendapat informasi bahwa setelah Abu Layth al-Samarqandi banyak ulama fiqh yang mengkompilasi karya-karya fiqh, yang di dalamnya fatwa-fatwa yang seharusnya masuk dalam kategori tingkat ketiga dari doktrin fiqh digabungkan dengan lainnya. Bahkan, sejumlah ahli fiqh pengarang menggabungkan fatwa-fatwa ini dengan doktrin-doktrin hukum mazhab Hanafi dari kedua kategori lainnya; *zahir al-riwaya* dan *nawadir*. Kitab *Fatawa Qadikhan* dan *al-Khulasa* adalah dua contoh dari kasus ini.⁷⁰ Yang juga menarik adalah beberapa ulama fiqh justru menghargai dan merestui apa yang dikerjakan dalam kitab *al-Muhit*, di mana pengarangnya Radi al-Din al-Sarakhsi pertama-tama menulis doktrin-doktrin otoritatif milik imam-imam pendiri, kemudian doktrin-doktrin *nawadir*, dan lalu diikuti fatwa-fatwa.⁷¹ Fakta bahwa karya-karya yang dinilai sangat akurat, seperti *Fatawa Qadikhan*, (juga dikenal sebagai *al-Fatawa al-Khaniyya*)⁷² tidak mengikuti kategorisasi ketat dalam penulisan doktrin hukum mazhab Hanafi cukup menjelaskan dan mendemonstrasikan bahwa meskipun secara umum dipandang baik

untuk membuat terpisah antara *zahir al-riwaya* dan *nawazir* dengan fatwa-fatwa, dalam prakteknya, kepentingan terhadap fatwa-fatwa ini mengabaikan desakan atau anjuran tersebut.

Bahwa fatwa-fatwa secara rutin dimasukkan ke dalam kitab-kitab fiqh didukung oleh sejumlah bukti yang substansial. Perhatikan bukti-bukti berikut :

1. Dalam kitab komentarnya atas karya Nasafi, Ibnu Nujaym menyatakan bahwa dia bermaksud memasukkan dalam kitabnya tidak hanya komentar-komentar atas kitab *Kanz al-Daqa'iq* tetapi juga fatwa-fatwa dari sejumlah ulama fatwa (*mufti*). Dan dapat dilihat beliau berhasil mengumpulkan tidak kurang dari dua puluh koleksi fatwa.⁷³
2. Nawawi melaporkan bahwa dalam kitabnya *Muhadhdhab*, Shirazi memasukkan "*al-fatawa al-maqtu'at*," yang penulis artikan sebagai fatwa-fatwa yang sudah dipertimbangkan memiliki kekuatan yang tidak terbantah dalam mazhabnya. Begitu juga, dalam komentarnya sendiri mengenai *al-Muhadhdhab*, Nawawi mengindikasikan bahwa dia juga telah menggabungkan "fatwa-fatwa ke empat rekan-nya."⁷⁴
3. Dalam komentarnya (*syarh*) atas kitab *Minhaj* karya Nawawi, sebuah karya yang digunakan secara luas, Shihab al-Din al-Ramli menggabungkan tidak hanya doktrin-doktrin hukum para ulama Syafi'i yang begitu banyak tetapi juga fatwa-fatwa ayahnya, kepada siapa dia berguru dan dari siapa dia mendapatkan persetujuan setelah dilakukan pembacaan ulang atas apa yang dia kerjakan.⁷⁵ Karya komentar (*syarh*) Ramli menjadi referensi standar untuk para murid, hakim-hakim dan ulama fatwa (*mufti*).⁷⁶
4. Dalam kitab penjelasannya (*hasiyah*) terhadap karya komentar Ramli atas kitab *Minhaj* karangan Nawawi, Nur al-Din al-Shabramallisi memasukkan fatwa-fatwa Taj al-Din al-Subki dan ayahnya, Taqi al-Din, serta fatwa-fatwa al-Bulqini. Shabramallisi menerangkan fatwa-fatwa sebagai fatwa-fatwa

yang memiliki status paling absah dan otoritatif dalam mazhab Syafi'i.⁷⁷

5. Ulama Maliki Muhammad al-Hattab menilai bahwa kitab ringkasan (*Mukhtasar*) Khalil bin Ishaq “mengklarifikasi kasus-kasus yang diberikan fatwa.” Dan dalam komentarnya mengenai karya ini, Hattab memasukkan fatwa-fatwa yang tidak terhitung jumlahnya yang dikeluarkan oleh para ulama fatwa ternama, seperti Ibnu Rushd dan Burzuli.⁷⁸
6. Dalam tulisannya tentang topik fiqh yang khusus yaitu tentang kekuatan mengikat sebuah kontrak dan transaksi lainnya (*iltizam*), Hattab mengambil sebagian besar fatwa-fatwa dari sejumlah koleksi fatwa primer, diantaranya yang paling utama adalah karangan Ibnu Rushd, Burzuli, dan Ibnu al-Hajj.⁷⁹
7. Dalam tulisan tentang topik fiqh lainnya yaitu tentang kerusakan (*damanat*), ulama Hanafi Muhammad bin Ghanim al-Baghdadi mengakui bahwa dia mengambil dari “kitab-kitab koleksi fatwa yang terpercaya.” (*al-kutub al-mu'tabara fi al-fatwa*).⁸⁰
8. Ulama Maliki Ibn Salmun al-Kinani menggabungkan -fatwa-fatwa individu ulama (*nawazil fardiyya*)⁸¹ ke dalam karyanya bertajuk *al-'Iqd al-Munazzam lil-Hukkam*, sebuah karya fiqh yang dimaksudkan sebagai pegangan para hakim.
9. Dalam karyanya *Hashiya 'ala Radd al-Muhtar*, Ibnu 'Abidin sangat bersandar pada literatur fatwa, yang dia masukkan ke dalam karyanya disebabkan, *inter alia*, dia “khawatir [bahwa] lembaran-lembaran fatwa (*ruq'at al-fatwa*) akan hilang.”⁸² Pernyataan ini menunjukkan bahwa Ibnu 'Abidin memiliki dokumen fatwa yang asli. Lebih dari itu, dia menerangkan bahwa selain penggunaannya yang bebas terhadap fatwa (*utliq fi al-fatawa*) dalam karyanya, dia juga selalu mengacu pada tulisan-tulisan ulama fiqh yang menumpahkan perhatian mereka dalam mempelajari dan mengeluarkan fatwa-fatwa, antara lain Ibnu al-Humam, Ibnu Amir al-Hajj, al-Ramli, Ibnu Nujaym, Ibnu Shalabi, Ismail al-Ha'ik, dan Hanuti.⁸³

V

Nah sekarang, kalau fatwa-fatwa benar-benar memiliki jalan masuk yang lancar ke dalam karya-karya hukum fiqh, maka tiga pertanyaan menjadi relevan: Pertama, bagaimana fatwa-fatwa ini diintegrasikan ke dalam karya-karya fiqh? Kedua, tipe-tipe fatwa bagaimana yang dianggap sesuai untuk dimasukkan? Dan ketiga, mengapa fatwa-fatwa ini diintegrasikan?

Untuk menjawab pertanyaan pertama, kita harus membedakan lagi antara fatwa-fatwa primer dengan modifikasi maksudnya fatwa-fatwa dalam koleksi primer dan yang dalam koleksi modifikasi. Kita telah mengetahui bahwa fatwa-fatwa bermula dari adanya sebuah pertanyaan,—diajukan oleh seorang awam ataupun ahli hukum—yang jawabannya diberikan oleh konsultan hukum pemberi fatwa (*mufti*). Sebagian dari fatwa-fatwa primer ini masuk ke dalam karya fiqh melalui salah satu dari dua jalur; jalur langsung atau tidak langsung. Dua contoh dari jalur langsung adalah fatwa-fatwa Ibnu Rushd yang mendapatkan jalan masuk ke dalam fiqh bertajuk *Mawahib al-Jalil* dan *Tahrir al-Kalam*, keduanya ditulis oleh Hattab,⁸⁴ dan fatwa-fatwa milik ayah Ramli yang dimasukkan ke dalam karya komentar Ramli atas kitab karangan Nawawi, *Minhaj*.⁸⁵

Fatwa-fatwa dari koleksi primer secara rutin dikumpulkan oleh ulama fatwa sendiri, oleh murid-muridnya dan rekan-rekannya (*ashab*). Koleksi-koleksi ini ada yang berisikan fatwa-fatwa dari satu ulama fatwa (*mufti*) saja dan ada juga dari beberapa (kadang-kadang dari banyak sekali) *mufti*. Contoh koleksi tipe pertama adalah koleksi fatwa Ibnu Rushd, Nawawi, dan Subki sedangkan tipe kedua contohnya koleksi fatwa Wansharisi, ‘Alami, dan Burzuli.⁸⁶ Tradisinya, fatwa-fatwa dalam kedua tipe koleksi ini umumnya tidak diedit, meskipun terdapat juga pengecualian dari tradisi ini.⁸⁷

Jalur lain adalah yang tidak langsung, yang mencakup proses panjang pengumpulan, pengeditan, dan peringkasan primer

untuk dimasukkan ke dalam kitab koleksi yang tidak khusus memberi perhatian terhadap pelestarian fatwa ulama tertentu, tetapi lebih terhadap pengumpulan materi fatwa untuk kepentingan penyusunan karya fiqh. Karya seperti ini kita namakan di sini dengan koleksi fatwa yang dimodifikasi. Abu al-Layth al-Samarqandi dan Natifi, misalnya, dikatakan telah menggabungkan dalam karya-karya mereka; masing-masing *Kitab al-Nawazil* dan *Majma' al-Nawazil wal-Waqi'at*, fatwa-fatwa imam pendiri mazhab dengan fatwa-fatwa yang dikeluarkan ulama-ulama fatwa lainnya seperti Muhammad bin Shuja' al-Thalji, Muhammad bin Muqatil al-Razi dan Ja'far bin Ali al-Hinduwani.⁸⁸ Begitu juga, Husam al-Din al-Bukhari dilaporkan telah memasukkan dalam kitabnya *al-Waqi'at al-Husamiyya* tidak hanya fatwa-fatwa yang tercantum dalam kitab Abu Layth al-Samarqandi dan Natifi tetapi juga fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh para ulama fatwa masa belakangan.⁸⁹ Ke dalam kelompok ini dapat dimasukkan begitu banyak koleksi fatwa antara lain, yang telah tercetak, *al-Fatawa al-Khaniyya* oleh Qadikhan, *al-fatawa al-Bazzaziyya* oleh Muhammad al-Bazzazi al-Kurdari, dan *al-Fatawa al-Hindiyya* yang disusun sekelompok sarjana di bawah supervisi seorang ulama Hanafi, al-Syaikh al-Nizam.⁹⁰ Dapat dilihat dalam berbagai koleksi tersebut bahwa fatwa-fatwa individu ulama mengalami begitu banyak editan dan ringkasan. Tentang hal ini penulis akan memberikan sedikit penjelasan. Intinya, ternyata, adalah bahwa fatwa-fatwa dalam koleksi ini dimasukkan ke dalam karya-karya komentar fiqh, sebagaimana yang dilakukan Ibnu Nujaym yang menggabungkan tidak kurang dari dua puluh koleksi fatwa individu dalam karyanya *al-Bahr al-Raiq*.⁹¹

Sebagaimana halnya fatwa-fatwa primer mengalami banyak perubahan selama proses pencantumannya ke dalam karya fiqh, maka begitu juga fatwa-fatwa ini mengalami perubahan dalam hal penempatan mereka dari koleksi fatwa- primer ke koleksi fatwa modifikasi. Jalan dari koleksi fatwa- primer ke koleksi fatwa modifikasi atau sekunder mencakup dua aktifitas; *tajrid* dan

talkhis;⁹² dan kelihatannya terma “*tanqih*” digunakan untuk menyatukan kedua praktek ini bersama-sama.⁹³ *Tajrid*, yang mungkin diartikan dengan “membuat abstrak” mencakup pelucutan sejumlah elemen fatwa primer yang tidak diperlukan dalam karya-karya fiqh maupun bagi koleksi fatwa yang dimodifikasi. Walaupun para ulama pemberi fatwa tidak biasa menyebutkan dasar pemikiran dan analisis yang mereka gunakan dalam menetapkan fatwa mereka,⁹⁴ beberapa ulama malah ada yang mencantumkan dasar pemikiran mereka tersebut secara agak detil.⁹⁵ *Tajrid* merujuk kepada proses penghilangan detil-detil seperti ini,⁹⁶ dan juga nama-nama baik nama sebenarnya maupun nama samaran yang kebetulan diberikan. *Tajrid* juga menunjuk kepada penghapusan semua kata dan frase yang tidak relevan terhadap hukum seperti formula-formula agama, atau frase “*Ulama ditanya*” dan “*Dia menjawab*”, serta segala kata pengantar *mufti* yang menerangkan bahwa dia telah membaca dan mempelajari fatwa secara teliti. Dan karena banyak fatwa yang dilampiri dengan dokumen hukum, khususnya dalam kasus kontrak, sebenarnya merupakan fungsi *tajrid* juga untuk meninggalkan dokumen ini. Namun karena penghilangan keseluruhan dokumen ini dapat mendistorsi fakta dan menimbulkan ketidakmengertian terhadap hukum yang difatwakan (*surat al-fatwa*), maka pekerjaan terakhir ini dilakukan melalui peringkasan atau *talkhis*.

Untuk mengilustrasikan proses-proses *tajrid* dan *talkhis*, kita akan mendiskusikan sebuah fatwa yang pertama-tama dikeluarkan oleh Ibnu Rushd dan kemudian dimasukkan ke dalam karya-karya Hattab dan Ibn Salmun al-Kinani, dua *fuqaha*-penulis. Teks Arab fatwa ini dalam kitab koleksi primer⁹⁷ terdiri dari 248 kata, sedangkan dalam versi kitab koleksi modifikasi⁹⁸ hanya terdiri dari 110 kata:

AWAL KUTIPAN”[Ibnu Rushd], semoga Tuhan memberkatinya, ditanyai mengenai dua orang laki-laki yang berkelahi; yang pertama bernama Abu al-Walid dan yang kedua Abdul Malik. Abu al-Walid melukai Abdul Malik

dengan sebuah pisau miliknya sehingga Abdul Malik, dengan ditemani seorang saudaranya bernama Umar, mencari Abu al-Walid yang telah melukainya. Dalam perjalanan mereka, ‘Abd al-Malik dan Umar bertemu dengan saudara Abu al-Walid yang bernama Muhammad. Umar lalu memegang Muhammad dan berkata kepada ‘Abd al-Malik, “Pukul biar mati.” Lalu Abu al-Malik pun melukai Muhammad. Masing-masing kedua pihak sudah melukai pihak lainnya; Abdul Malik melukai Abu al-Walid, dan Muhammad, saudara laki-laki Abu al-Walid, dilukai oleh Abdul Malik dan Umar bersama-sama. Luka yang diakibatkan oleh masing-masing pihak dikuatkan oleh saksi, akan tetapi kesaksian berkenaan dengan luka yang ditimpakan Muhammad atas kedua orang ‘Abd al-Malik dan ‘Umar tidak sesuai dengan fakta luka sebenarnya. Muhammad lalu meninggal karena luka tersebut. Abu al-Walid berusaha membalas kematian saudaranya akibat tangan Abdul Malik dan ‘Umar, namun dia tidak mendapatkan saksi untuk mau bersumpah atas kesalahan Abdul Malik dan ‘Umar, meskipun dia mengklaim memiliki dua saudara sepupu dari pihak ayah yang tinggal di kota lain [sebagai saksi]. Apakah Abdul Malik bisa dihukum berdasarkan sumpah [testimoni] ini sebelum dia disembuhkan dari luka yang dialaminya yang ditimpakan oleh Abu al-Walid? Atau haruskah pelaksanaan hukumannya ditunda sampai dia sembuh?

[Ibnu Rushd] menjawab sebagai berikut: Saya telah membaca pertanyaan Anda dan secara teliti mempertimbangkannya. Fakta bahwa tindakan melukai telah dilakukan atas Muhammad oleh Abdul Malik dan saudaranya, Umar, adalah dibenarkan meskipun tidak ada saksi yang mungkin melihat luka [aktual] itu; luka ini lebih dikuatkan jika ada saksi lain yang mengatakan bahwa sebuah tindakan melukai telah dilakukan kepadanya. Abdul Malik tidak seharusnya dihukum dikarenakan sumpah sampai dia sembuh dari lukanya, karena hukuman ini akan memotong hak-hak saudaranya bila dilihat dari segi hukuman bagi pembunuhnya.⁹⁹ Yang sebenarnya, ketiga penyerang – Abu al-Walid, Umar, dan Abdul Malik – harus dipenjara. Jika Abdul Malik sembuh dari lukanya, dan jika Abu al-Walid membawa saudara sepupunya untuk

mengambil sumpah, dan mereka berdua benar-benar bersumpah atas kesalahan ‘Umar dan Abdul Malik, maka mereka berdua [Umar dan Abdul Malik] harus dihukum berdasarkan sumpah ini sebab sumpah tersebut adalah dasar yang cukup untuk menghukum mereka. Jika Abdul Malik meninggal akibat luka yang dia derita, Abu al-Walid bersama dengan dua saudara sepupunya boleh bersumpah melawan Umar dan mereka berhak untuk menuntut dia agar dihukum. Sama halnya, saudara-saudara Abdul Malik boleh juga bersumpah melawan Abu al-Walid, dan berdasarkan sumpah ini mereka bisa menuntut Abu al-Walid untuk dihukum. Tuhanlah yang memberikan perdamaian.” AKHIR KUTIPAN

Setelah kalimat akhir ini, fatwa ini dimodifikasi oleh fuqaha-penulis yang menyesuaikannya dengan keperluan pembahasannya. Dalam bagian yang menjelaskan hukuman pidana berat dalam bukunya *Mawahib al-Jalil*, Hattab memunculkan versi yang diperpendek dari fatwa di atas yaitu sebagai sebuah kasus hukum (*far*) yang diletakkan di bawah topik ‘tindakan melukai’. Setelah mengutip Ibnu Rushd dalam masalah lain, dia menyatakan:

AWAL KUTIPAN “Dalam kitab Nawazilnya,¹⁰⁰ Ibnu Rushd juga mengatakan: Seseorang yang melakukan tindakan melukai atas orang lain lalu saudara laki-laki yang melukai itu dilukai oleh orang yang menderita luka yang dibantu salah seorang saudaranya. Saudara dari laki-laki yang menderita luka memegang saudara dari yang melukainya dan berkata kepada dirinya, “serang biar mati”. Orang ini lalu terluka dan meninggal. Saudara laki-lakinya ingin membalas kematiannya. Bisakah orang yang menderita luka dan juga saudaranya yang keduanya telah melukai dan menyebabkan meninggal laki-laki itu dihukum berdasarkan kesaksian sumpah sebelum luka yang ia derita sembuh, atau apakah sebaiknya ia dipenjara sampai sembuh?

Dia menjawab: Orang yang terluka sebaiknya tidak dilaksanakan hukumannya sampai lukanya sembuh, karena hal ini akan mengurangi hak-hak saudaranya bila dilihat dari segi hukuman atas pembunuhnya.¹⁰¹ Yang sebaiknya, ketiga penyerang dipenjara. Jika orang pertama sembuh dari lukanya, maka saudara laki-laki dari orang yang terbunuh

*akan mengambil sumpah bersama-sama dengan dengan salah satu saudara sepupunya untuk melawan orang pertama tersebut dan juga saudaranya, dan dengan demikian mereka akan dihukum berdasarkan sumpah ini.*¹⁰²AKHIR KUTIPAN

Dalam versi yang diedit, tidak hanya nama-nama orang yang berselisih yang dihilangkan, tetapi juga beberapa detail yang oleh Hattab dipandang tidak relevan untuk sebuah hukum. Fakta bahwa luka dilakukan “dengan sebuah pisau yang merupakan milik” Abu al-Walid, dan keterangan bahwa Muhammad adalah saudara laki-laki Abu al-Walid, sebelumnya diulang sampai dua kali, dihilangkan oleh Hattab. Juga dihilangkan keterangan bahwa para saksi tidak bisa menjelaskan atau membuktikan fakta luka yang diderita Muhammad dan bahwa para saksi yang melakukan sumpah atas nama Abu al-Walid tidak hadir karena mereka tinggal di kota lain. Perhatikan juga bahwa permohonan fatwa (*istifta'*) terlihat telah disusun oleh orang yang tidak benar-benar mahir dalam masalah hukum. Ini terbukti dari pengulangan-pengulangan dan detil-detil yang tidak relevan yang selalu muncul dalam teks pertanyaan. Akan tetapi dengan melakukan *tajrid* dan *talkhis*, Hattab merubah bentuk fatwa yang awalnya terlihat jelas merupakan sebuah kasus hukum dalam situasi yang benar-benar khusus dan kontekstual menjadi sebuah kasus yang abstrak yang cocok untuk dimasukkan ke dalam kitab fiqh biasa.

Kita sekarang sampai pada pertanyaan kedua: *Fatwa* tipe apa yang dimasukkan ke dalam karya-karya *furu'* (fiqh) ? Untuk menjawab pertanyaan ini kita harus memperhatikan sebuah fakta utama yang menentukan karakter atau ciri-ciri dari karya yang terkait dengan hukum materi baik kitab-kitab hukum fiqh maupun kitab-kitab koleksi fatwa yang ‘primer’ dan yang ‘dimodifikasi’. Perhatian para pengarang kitab-kitab ini yang sering dikesampingkan adalah upaya mereka mengintegrasikan kasus-kasus hukum yang dianggap relevan dan dibutuhkan pada masa ketika mereka menulis kitab tersebut. Ini terbukti tidak hanya dalam pengintegrasian fatwa-fatwa mutakhir ke dalam karya-karya *furu'*

(fiqh) mereka, tetapi juga dalam kekukuhan yang pantang menyerah dari para ahli hukum-penulis ini akan kemutlakan memasukkan ke dalam karangan mereka hukum-hukum kasus yang dipandang relevan untuk kebutuhan saat itu dan dipraktekkan secara luas (*ma ta'ummu bi-hi al-balwa*), dan sebaliknya mengeluarkan hukum-hukum kasus yang sudah tidak sesuai atau tidak relevan dengan perkembangan masyarakat dan kebutuhan hukum mereka.¹⁰³ Dalam kitab *Fatawa* beliau, Qadikhan memasukkan hanya kasus-kasus hukum yang sering terjadi (*yaghlubu wuqu'uha*) atau banyak diperlukan (*tamissu al-haja ilayha*) dan masalah-masalah yang selalu menjadi pembicaraan dan persoalan dalam masyarakat (*taduru 'alayha waqi'at al-umma*). Kasus-kasus hukum ini berasal dari imam-imam masa awal dan juga para perumus hukum masa belakangan (*al-masyayikh al-muta'akhhirin*).¹⁰⁴ Zayla'i menginformasikan kepada kita bahwa dia memilih mensyarah kitab *Kanz al-Daqiq* karena dia menganggap karya ini sebagai karya ringkasan yang sangat baik sebab berisikan “kasus-kasus hukum yang diperlukan” (*ma yahtaju ilayhi min al-waqi'at*). Dan dalam kitab komentarnya dia menyatakan bahwa dia telah menambahkan lagi kasus-kasus hukum yang aktual yang telah diputuskan oleh ahli-ahli fiqh masa berikutnya.¹⁰⁵ Ramli juga menyatakan bahwa dalam komentarnya atas kitab *Muharrar* karangan Rafi'i, Nawawi memasukkan kasus-kasus hukum yang sedang dipersoalkan masyarakat yang oleh Rafi'i tidak dicantumkan atau tidak dimasukkannya (*zada ma akhalla bihi min al-furu' al-muhtaj ilayha*).¹⁰⁶ Ibnu al-Salah banyak dikutip—dengan persetujuannya—berkenaan dengan argumennya bahwa ketika seorang *mufti* (ulama pemberi fatwa) atau hakim dihadapkan dengan masalah yang memiliki dua solusi hukum yang sama-sama valid maka dia harus mengambil solusi yang secara kronologis muncul belakangan.¹⁰⁷

Bahwa pendapat yang muncul belakangan harus menggantikan pendapat yang datangnya lebih awal adalah merupakan sebuah prinsip yang mendapatkan banyak dukungan

dalam kitab-kitab yang kita temukan. Sebagaimana dirangkum oleh ulama Hanafi Qadikhan, doktrin ini, *mutatis matandis*, diterima oleh ke empat mazhab. Lebih lanjut beliau menjelaskan bahwa jika solusi hukum untuk suatu kasus ditemukan dalam kitab-kitab *zahir al-riwaya* tanpa ada yang menolaknya, maka hukum itu harus diberlakukan. Sebaliknya, jika solusi hukum dalam *zahir al-riwaya* tersebut mengandung ketidaksepakatan, maka yang harus diperpegangi oleh praktisi hukum adalah pendapat Abu Hanifa bukan pendapat kedua muridnya. Akan tetapi, jika pendapat kedua murid yang tidak sepakat tersebut lebih relevan dengan kebutuhan hukum masyarakat pada waktu itu, maka pendapat dua orang muridnya itu harus diikuti berdasarkan prinsip “kondisi masyarakat berubah” (*litaghayyur ahwal al-nas*). Dalam masalah kontrak dan transaksi dagang, Qadikhan menjelaskan bahwa ulama-ulama fiqh masa belakangan lebih sering mengacu kepada pendapat Abu Yusuf dan Syaibani ketimbang pendapat Abu Hanifa.¹⁰⁸ Prinsip di atas juga diberlakukan ketika memilih antara doktrin-doktrin abad awal dan abad sesudahnya. Menurut Ibnu ‘Abidin segmen atau perbedaan substansial yang terdapat dalam pendapat-pendapat hukum mazhab Hanafi terbentuk pada masa belakangan oleh ulama-ulama fiqh yang memiliki pandangan berbeda dengan para imam pendiri.¹⁰⁹ Praktisi fiqh mazhab Syafi’i, Khayr al-Din al-Ramli disebut-sebut mengikuti doktrin mazhab Hanafi dalam mengeluarkan fatwa-fatwanya, dalam hal ini termasuk mengikuti pendapat-pendapat ulama fiqh senior yang telah memodifikasi doktrin-doktrin imam masa awal karena *mengacu pada perubahan waktu atau perubahan kondisi masyarakat (li-ikhtilaf al-asr aw li-taghayyur ahwal al-nas)*.¹¹⁰ Dan kenyataannya, untuk alasan yang sama, Shihab al-Din al-Ramli memasukkan dalam karya *furu-’nya* yang bertajuk *Nihayat al-Muhtaj*, doktrin-doktrin para ulama yang datang lebih akhir termasuk Nawawi, Jalal al-Din al-Mahalli, Rafi’i dan ayahnya sendiri.¹¹¹

Penulis harus menggarisbawahi di sini bahwa pencantuman dan pengintegrasian fatwa-fatwa dari ulama masa belakangan

dilakukan secara selektif yaitu hanya fatwa-fatwa yang merupakan materi hukum baru dan memperkaya kumpulan doktrin hukum yang sudah ada yang akan dimasukkan. Dalam mengkompilasi fatwa-fatwa ayahnya yang bernama Khayr al-Din, Muhyi al-Din al-Ramli mempertimbangkan untuk memasukkan hanya *fatwa-fatwa* yang tidak bisa ia temukan dalam karya-karya kontemporer dan yang sangat dibutuhkan dan sering dijadikan acuan pada masanya.¹¹² Ahli fiqh mazhab Maliki, Khusnani, mengikuti praktek yang sama dalam bukunya *Usul al-Futya*, mengeluarkan fatwa-fatwa yang sudah tidak dipakai dan dipandang tidak umum (*gharib*)¹¹³ Akhirnya, kita boleh menyimpulkan bahwa fatwa-fatwa yang sudah tidak *up to date* itu beserta fatwa-fatwa yang hanya merupakan kutipan pendapat-pendapat ulama sebelumnya dikarenakan kasus yang sama tanpa memunculkan hukum dan analisis baru (dikenal dengan sebutan *al-ifta' bil-hifz* atau memberi fatwa dengan mengutip)¹¹⁴ akan disingkirkan sebagai bahan untuk dimasukkan ke dalam kitab koleksi *fatwa* dan karya-karya fiqh (*furu'*). Dalam kenyataannya, *al-ifta' bil-hifz* sebenarnya tidak dipandang sebagai *ifta'* yang sesungguhnya,¹¹⁵ dan dengan demikian sejak awal telah dihindarkan dari rekaman literatur fatwa.

Kategori fatwa lainnya yang tidak dimasukkan ke dalam karya-karya hukum fiqh adalah fatwa-fatwa yang merupakan pendapat yang lemah, yang didasarkan pada dalil-dalil hukum yang tidak kuat (*al-ra'y al-da'if*). Penulis tidak mendapatkan bukti bahwa fatwa-fatwa semacam ini dan juga fatwa-fatwa yang hanya menetapkan ulang hukum yang telah lama diketahui pernah tercantum dalam kitab-kitab kompilasi fatwa. Jadi, referensi yang ada pada penulis menunjukkan bahwa fatwa-fatwa dari kitab primer yang dimasukkan ke dalam kitab-kitab koleksi fatwa dan kitab-kitab fiqh adalah fatwa-fatwa yang dikeluarkan sebagai respon terhadap fakta-fakta dan situasi yang relatif baru maupun yang benar-benar baru. Kondisi-kondisi baru ini, pada gilirannya, memberikan signifikansi baru terhadap bunyi pernyataan hukum, dan hal ini menempatkan kondisi-kondisi ini menjadi kasus-kasus hukum yang baru.

Sekarang mari kita membahas pertanyaan ketiga, yang merupakan pertanyaan paling penting: Mengapa fatwa-fatwa ini dimasukkan ke dalam karya-karya fiqh? Penulis harus menyatakan dari awal bahwa salah satu fungsi terpenting dari karya *furu'* adalah untuk memberikan kepada para fuqaha materi hukum substantif yang komprehensif, terutama yang memiliki status yang otoritatif. Kitab-kitab hukum fiqh (*furu'*) ini diharapkan menawarkan solusi hukum untuk semua kasus yang terjadi sehingga para fuqaha dan ulama pemberi fatwa dapat memberikan hukum yang akurat dan menguraikan hukum-hukum kasus yang paling baru maupun yang paling lama yang terdapat dalam mazhab. Hal ini menjelaskan kenapa fatwa-fatwa tersebut dimasukkan ke dalam karya-karya ini yaitu karena fatwa-fatwa tersebut merepresentasikan materi-materi hukum yang terlama dan juga terkini yang relevan dengan kebutuhan masyarakat dan menyahuti perubahan-perubahan yang terus berlangsung sepanjang waktu. Fatwa-fatwa dari kitab fatwa primer, karenanya, seterusnya menjadi sumber tempat penggalian materi-materi hukum yang terus membengkak dan berkembang. Itulah sebabnya kenapa '*ilm al-fatwa* sering disamakan dan sekaligus sering disinonimkan dengan *fiqh*,¹¹⁶ sebab *fiqh* secara umum diartikan sebagai kumpulan fatwa yang telah terseleksi dan dicatat dalam kitab-kitab hukum fiqh.

Dengan mengatakan hal ini berarti penulis mengajukan argumen bahwa 'ulama pemberi fatwa' (*mufti*) dan fuqaha-penulis lah—bukan *qadi* dan bukan siapapun—yang bertanggung jawab dalam pengembangan doktrin-doktrin hukum yang terjelma dalam karya-karya fiqh. Dengan demikian, sejauh ini tidak ada alasan yang kuat untuk tidak menyetujui kesimpulan-kesimpulan para sarjana seperti Schacht dan G.H. Juynboll mengenai peran penting yang dimainkan hakim-hakim masa awal dalam pembentukan materi hukum substantif.¹¹⁷ Tetapi setelah abad ke 2 H/8 M, sumbangan hakim-hakim ini tampaknya terhenti dan elaborasi hukum terlihat menjadi eksklusif sebagai wilayah kerja 'ulama pemberi fatwa (*mufti*) dan fuqaha-penulis'.¹¹⁸

Meskipun merupakan praktek umum dari para hakim untuk menyimpan catatan jalannya pengadilan,¹¹⁹ tampaknya keputusan para hakim ini tidak menarik perhatian para ulama fiqh yang mengkonsentrasikan diri pada pengelaborasi dan penetapan doktrin-doktrin hukum mazhab mereka. Memang benar, persoalan-persoalan hukum yang muncul dalam perselisihan atau kasus-kasus di peradilan (*muhakamat* atau *hukumat*) secara intensif didiskusikan oleh para *fuqaha*, akan tetapi diskusi-diskusi ini kelihatannya selalu dihubungkan dengan fatwa-fatwa yang dikeluarkan khusus untuk persoalan itu.¹²⁰ Adanya hubungan antara fatwa-fatwa dan kasus-kasus di peradilan (*muhakamat*) dipahami dari fakta bahwa *qadi* (hakim) benar-benar sangat bergantung kepada pendapat ‘ulama pemberi fatwa’ (*mufti*),¹²¹ karena para hakim—sebagaimana telah sering penulis perhatikan—selalu mengacu kepada pendapat *mufti*.¹²² Dalam kenyataannya, ketergantungan hakim kepada *fatwa* sebegitu besarnya sehingga seorang *mufti* seringkali mereka butuhkan kehadirannya di pengadilan; bahkan dalam sejarah Islam masa belakangan, fatwanya dipandang mengikat secara hukum.¹²³ Beberapa ulama fiqh malah ada yang berpendapat bahwa keputusan seorang hakim yang bodoh dan tidak mengerti tetap dipandang valid sejauh keputusan tersebut didasarkan pada fatwa-fatwa ulama.¹²⁴

Argumen yang dikemukakan di atas bahwa hakim harus meminta nasehat hukum kepada *mufti* memperkuat bukti bahwa *mufti* dan bukan *qadi* yang dipandang sebagai tokoh fiqh puncak. Kesimpulan ini diperkuat lagi dengan sejumlah pertimbangan. Yang pertama sekali, tujuan akhir dari metodologi *usul al-fiqh* adalah *ijtihad* yang pelaksanaannya dinamakan *mujtahid*. Sebagaimana telah kita bahas dalam bab 3, adalah *mufti* dan bukan *qadi* yang diposisikan sebagai *mujtahid*. Dan malah, dalam wacana *usul al-fiqh*, istilah *mujtahid* dan *mufti* digunakan secara sinonim.¹²⁵ Kedua, hampir dalam keseluruhan sejarahnya, dengan pengecualian masa Ottoman, jabatan pemberi fatwa (*ifta'*) dapat dikatakan terbebas dari intervensi pemerintah, dan berbeda dengan

jabatan hakim (*qadi*), jabatan pemberi fatwa dipandang terbebas dari intrik-intrik politik. Ini sebabnya mengapa banyak ulama memandang tugas pemberian fatwa sebagai ibadah wajib bersama (*fard kifaya*) sedangkan menerima jabatan *qadi* agak dipandang rendah.¹²⁶ Memformulasikan hukum tidak bisa diserahkan kepada institusi yang oleh orang banyak dianggap telah dicemari kepentingan-kepentingan duniawiah dan berbagai macam korupsi. Lagipula, kecurigaan terhadap jabatan *qadi* ini didukung oleh firman Tuhan melalui ungkapan Rasul-Nya (hadis *qudsi*): “Pada hari kiamat para hakim akan bergabung dengan para sultan (penguasa), tetapi para *ulama* [*mufti*] akan bergabung dengan Nabi-Nabi.”¹²⁷

Ketiga, keputusan *qadi* tampaknya kurang dipertimbangkan dalam kitab-kitab fiqh sementara fatwa-fatwa, sebagaimana telah kita lihat, menjadi sumber materi utama bagi elaborasi dan perluasan hukum-hukum. Ketika kasus-kasus tertentu di pengadilan tercantum dalam karya-karya hukum fiqh, maka ini dapat terjadi berkat upaya ulama pemberi fatwa (*mufti*) maupun fuqaha-penulis. Keempat, telah disepakati bahwa keputusan hakim bersifat khusus (*juz’i khass*) dan bahwa signifikansinya tidak melebihi kasus yang dihadapi oleh pihak yang berperkara, sedangkan *fatwa* ulama bersifat universal (*amm, kulli*) dan dengan demikian, bisa diaplikasikan pada semua kasus yang serupa.¹²⁸

Lebih jauh lagi, peran penting yang dimainkan fatwa dalam pembentukan hukum substantif paling jelas terlihat dalam hubungan dialektis antara fatwa dan mazhab—merupakan doktrin-doktrin hukum otoritatif dalam satu kelompok aliran hukum. Dalam Bab 5 kami telah menunjukkan bahwa *mazhab* sebagai doktrin hukum otoritatif ditentukan oleh praktek pemberian fatwa (*ifta’*); yaitu bahwa apa yang diputuskan melalui fatwa selanjutnya akan menjadi pendapat *mazhab*.¹²⁹ Dalam kitabnya *Nihayat al-Muhtaj*, Ramli, yang telah mengerjakan beberapa koleksi *fatwa*, menyatakan bahwa dia membatasi kitab koleksinya hanya pada fatwa-fatwa yang diterima secara luas dan diberlakukan di dalam

mazhab (*muqtasiran fi-hi 'ala al-ma'mul bihi fi al-mazhab*).¹³⁰ Dalam jargon hukumnya, kata Ramli, istilah *mazhab* maknanya tidak lebih dari doktrin-doktrin *mazhab* yang ditetapkan melalui fatwa karena fatwa “lebih penting bagi ulama fiqh ketimbang segala yang lain.”¹³¹

Hubungan dialektis antara *fatwa* dan *mazhab* juga berarti bahwa *fatwa* harus mengikut kepada pendapat *mazhab*. Pada kenyataannya, adalah merupakan prinsip hukum yang mendasar bahwa tidak satupun *fatwa* yang layak untuk diakui jika *fatwa* tersebut tidak sesuai dengan doktrin hukum yang absah dalam *mazhab*. Hal ini tidak berarti bahwa masalah-masalah baru tidak bisa melahirkan solusi-solusi baru melainkan bahwa dalam mengeluarkan pendapat-pendapat hukumnya, ulama pemberi fatwa harus mematuhi doktrin *mazhab* yang sudah dianggap kuat jika memang preseden hukumnya telah ada, dan kalau belum ada maka dia harus mengacu pada teks wahyu dan lalu berdasarkan teks ini dia harus mengaplikasikan secara teliti dan bijaksana prinsip-prinsip substantif yang telah dirumuskan dalam *qawa'id*¹³² dan metodologi yang ditetapkan dalam *usul al-fiqh*.¹³³ Dengan demikian, sebuah fatwa tidak akan dimasukkan ke dalam kitab-kitab fiqh jika fatwa tersebut tidak sesuai dengan hukum-hukum yang sudah melalui proses analisis *tarjih*, *tashih* atau *tashhir*.¹³⁴ Ketika Zaqqaq ditanya mengenai lamanya masa '*idda* bagi perempuan yang belum menopause, beliau menetapkannya tiga bulan dan pendapat ini diabaikan dan terlepas dari perhatian para *mufti* sebab tidak sesuai dengan doktrin *mazhab* yang *mashhur* (dipakai luas); yaitu fatwa yang dikeluarkan Dawudi yang menetapkan bahwa masa '*idda* untuk kasus tersebut adalah enam bulan.¹³⁵

Hubungan dialektis antara *fatwa* dan *mazhab* semakin jelas lagi dari segi terminologi yang digunakan untuk mengidentifikasi proses-proses pengesahan dan pelaksanaan doktrin-doktrin dan pendapat-pendapat hukum. Ketika sebuah fatwa dinyatakan sesuai dengan pendapat *mazhab*, statusnya diindikasikan dengan istilah-

istilah misalnya, “inilah yang menjadi *mazhab*” (*wa-alayhi al-mazhab*), “inilah pandangan yang lebih kuat” (*al-rajih fil-mazhab*), “inilah pendapat yang diikuti” (*al-ladhi ‘alayhi al-amal*). Sebaliknya, ketika doktrin *mazhab* sudah dinyatakan kuat, para ulama menggunakan ungkapan; “pendapat ini telah menjadi *fatwa* atau telah difatwakan” (*wa-‘alayhi al-fatwa*, atau *al-mafti bihi*).¹³⁶ Kitab ringkasan karya Khalil yang selalu dijadikan referensi berisikan pendapat-pendapat kuat dalam mazhab Maliki, dan pendapat-pendapat tersebut ternyata memang pendapat-pendapat yang dikeluarkan sebagai fatwa.¹³⁷

Peran krusial ulama pemberi fatwa (*mufti*) dalam mengelaborasi dan mengembangkan doktrin hukum fiqh tidak luput dari perhatian sarjana-sarjana hukum kaum muslim. Sebagaimana telah kita lihat, *mufti* dan *fatwanya* dipandang merupakan inti dan pusat pelaksanaan tugas-tugas hukum Islam. Dan justru sebenarnya, tujuan utama sistem pendidikan Islam tradisional (*madrasah*) adalah untuk menghasilkan calon-calon *mufti*.¹³⁸ Kepatuhan kepada syari’ah dan pelaksanaannya adalah tindakan bagaimana memahami dan apa yang dipahami sebagai perintah Tuhan yang sebenarnya dan konsistensi dalam mengaplikasikan apa yang dipahami sebagai perintah Tuhan tersebut, yaitu hukum itu sendiri. Menentukan suatu hukum dalam setting sosial tertentu adalah merupakan tanggungjawab *mufti*. Ketika seorang *mufti* mengeluarkan suatu *fatwa* yang mendebat atau menolak keputusan *qadi*, maka pihak yang berperkara yang meminta *fatwa* ini boleh pindah ke hakim lain untuk proses pengadilan yang baru.¹³⁹ Kontribusi signifikan dan partisipasi aktif dari *mufti* dalam proses hukum sepenuhnya dijelaskan dalam bab-bab tentang pengadilan dan bukti (*kitab al-aqdiya wal-syahadat*) yang ada pada kitab-kitab fiqh. Peraturan dan prinsip-prinsip yang mengatur pengadilan merupakan produk fatwa-fatwa yang dimasukkan ke dalam, dan menjadi bagian, dari karya-karya ini. Bahkan, risalah-risalah khusus tentang hakim dan pengadilan (*adab al-qada’*), dalam penyusunannya, sedikit banyak berasal dari fatwa-fatwa yang ditetapkan dalam masalah ini.¹⁴⁰

VI

Fakta-fakta dan argumen-argumen di atas benar-benar menunjukkan bahwa hanya melalui medium fatwa lah hukum dapat menjaga keterhubungannya dengan realitas sosial, berkembang dan berubah dalam kerangka realitas tersebut. Namun, tanpa kontribusi fuqaha-penulis, potensi-potensi hukum dari fatwa tidak akan pernah terealisasikan, karena fuqaha-penulis lah yang akhirnya mengintegrasikan fatwa-fatwa tersebut ke dalam konteks hukum yang lebih luas, dan juga fuqaha-penulis lah yang menentukan sejauh mana kontribusi ulama pemberi fatwa (*mufti*) terhadap kontinuitas, evolusi, dan perubahan hukum. Kekuasaan fuqaha-penulis tersebut berangkat dari kenyataan bahwa mereka ini mampu menentukan pendapat mana dan fatwa mana yang layak untuk dimasukkan ke dalam teks-teks kitab-kitab mereka, yang menjadi ekspresi keinginan mereka untuk mengumpulkan semua doktrin mazhab yang otoritatif. Dengan demikian, seperti halnya *mufti*—dan pasti tidak seperti imam pendiri—kekuasaan fuqaha-penulis utamanya, atau malah satu-satunya, adalah bersifat epistemik.

Sebelum kita membicarakan fuqaha-penulis sebagai agen perubahan, penulis terlebih dulu akan memaparkan satu kasus ketetapan fatwa yang berasal dari realitas sosial konkrit, dan yang kemudian dengan berbagai cara diakomodasi oleh fuqaha-penulis. Kasusnya adalah tentang ‘pembunuhan dengan sengaja’ yang mengambil tempat di salah satu kota Andalusia, Kordoba, pada tahun 516 H/1122 M.¹⁴¹ Teks utuh dari fatwa dimaksud¹⁴² termasuk pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada Ibnu Rushd (w. 520 H/1126 M) adalah sebagai berikut:

AWAL KUTIPAN “Pertanyaan: Sehubungan dengan pembunuhan terhadap seseorang yang meninggalkan ahli waris anak-anak yang masih kecil dan keturunan yang sudah dewasa. Haruskah anak-anak yang masih kecil tersebut ditunggu sampai mencapai usia matang, dan dengan demikian mencegah ahli waris yang sudah dewasa untuk mencari keadilan?”

Sehubungan dengan kasus pembunuhan secara sengaja yang terjadi di Kordoba tahun 516 H—semoga Tuhan mengembalikan kota ini kepada kekuasaan Islam¹⁴³—Abu al-Walid Ibnu Rusyd—sesepuh kita, ulama terkenal, intelektual yang mumpuni, imam, dan hakim yang adil dan bijaksana—mengatakan :

Beberapa orang yang mencari dan mempelajari pengetahuan telah datang kepada saya meminta penjelasan sebuah fatwa yang telah saya keluarkan sehubungan dengan seorang laki-laki yang telah dibunuh dengan sengaja oleh seseorang dan dia memiliki anak-anak yang masih kecil dan saudara-saudara yang sudah dewasa. [Saya berpendapat] bahwa anak-anak yang masih kecil harus ditunggu sampai mencapai kedewasaan dan bahwa saudaranya tidak berhak untuk mengambil sumpah qasama¹⁴⁴ atau menuntut pelakunya agar dihukum. Karena merupakan hak anak-anak tersebut untuk mengambil sumpah atau menuntut pelakunya agar dihukum ataupun memaafkannya sehingga hak saudara-saudara yang terbunuh untuk meminta diyat tertolak. Ini bertentangan dengan pendapat lainnya yang mengatur masalah ini, yaitu pendapat yang dipegang oleh imam Malik dan sejumlah muridnya.

[Para pencari pengetahuan ini] tidak memahami apa di balik pendapat saya, dan mereka beranggapan bahwa ulama pemberi fatwa tidak boleh meninggalkan doktrin otoritatif yang bisa diaplikasikan untuk kasus tersebut. Tetapi anggapan mereka tersebut tidak benar, karena ulama pemberi fatwa tidak mesti mengikuti suatu doktrin dan juga tidak harus mengeluarkan fatwa menurut doktrin tersebut, kecuali dia memahami dan mengetahui bahwa doktrin tersebut kuat. Tidak ada orang terpelajar yang tidak setuju dengan hal ini karena Allah S.W.T berfirman, “Tanyalah orang-orang yang mengetahui jika kamu tidak tahu.”¹⁴⁵ Juga terdapat hadis di mana Nabi bertanya kepada Mu’adh bin Jabal ketika beliau mengirimnya ke Yaman untuk memerintah dan mengajar, “Menurut apakah engkau akan menghakimi?” Mu’adh menjawab: “Menurut Kitab Tuhan.” Nabi kemudian bertanya: Bagaimana jika kamu tidak menemukan [dalam Kitab itu apa yang kamu cari]”? Mu’adh menjawab: “Maka saya akan menghukum menurut

Sunnah Rasul” Lalu Nabi bertanya: “Bagaimana jika kamu tidak menemukan [dalam sunnah apa yang kamu cari]”? Mu’adh menjawab: Saya akan menggunakan pemikiran saya sendiri.” Nabi kemudian berkata: “Terimakasih Tuhan karena telah membimbing utusan Nabi pada jalan yang Nabi menyetujuinya.” Artinya, Nabi menyetujui penggunaan analisis hukum independen ketika Kitab dan Sunnah tidak menjelaskan. Tetapi Nabi tidak menyetujui tindakan seorang yang terpelajar berpaling ke orang yang terpelajar lainnya untuk mengadopsi pendapat orang tersebut yang dia capai melalui pemikiran hukumnya sendiri. Apapun yang disetujui oleh Nabi pasti disetujui oleh Tuhan; dan apapun yang disetujui oleh Tuhan merupakan kebenaran yang tidak boleh diabaikan atau dilanggar. Doktrin yang bertentangan dengan doktrin lainnya yang menjadi dasar saya mengeluarkan pendapat hukum melanggar prinsip-prinsip dasar yurisprudensi Islam; dalam doktrin tersebut, qiyas dikesampingkan karena alasan-alasan lain yang mendukung dipilihnya istihsan, sebagaimana akan kami jelaskan berikut ini. Oleh karenanya, pemikiran yang sah untuk kasus ini menuntut seseorang untuk meninggalkan doktrin [yang lama] dan mencari pendapat yang lebih tepat, apalagi melihat fakta bahwa si pembunuh dalam keadaan mabuk ketika dia melakukan tindak kriminal.

Beberapa ulama berpendapat bahwa orang yang melakukan pembunuhan ketika sedang mabuk tidak dihukum mati. Meskipun kami tidak mengikut kepada pendapat ini, mempertimbangkannya tetaplah perlu, sejalan dengan prinsip mazhab Maliki—yang validitasnya kami pegang teguh—bahwa pendapat yang berbeda harus tetap dipertimbangkan.

Dasar untuk mempertahankan validitas pendapat kami sehubungan dengan masalah ini adalah dengan mengajukan teks-teks yang relevan dalam al-Qur’an dan Sunnah yang menjadi dasar bagi masalah tersebut. Semua ulama fiqh setuju bahwa teks utama yang mengatur masalah ini adalah firman Tuhan: “Barang siapa terbunuh dengan cara yang tidak adil, Kami memberikan kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi biarkanlah dia [maksudnya ahli warisnya] untuk tidak melakukan balasan yang berlebihan [terhadap

pembunuh].¹⁴⁶ Dengan kata lain, [Tuhan telah] memberi kekuasaan kepada keturunannya untuk tidak mempergunakan atau menarik hak-hak mereka.

Meski demikian, ulama fiqh tidak sepakat dalam hal apakah ahli waris memiliki hak atau tidak untuk tidak melakukan eksekusi terhadap pembunuh dan sebagai gantinya mendapatkan uang ganti rugi baik dengan atau tanpa persetujuan si pembunuh. Ketidaksepakatan mereka berangkat dari interpretasi mereka yang berbeda atas firman Tuhan: “Dan bagi mereka yang dimaafkan (‘ufya lahu) oleh saudaranya [yang terbunuh], maka tuntutan mereka adalah menurut kebiasaan di tempat itu dan dia memberikan pembayaran dengan baik dan sepantasnya (kepada ahli waris si terbunuh).”¹⁴⁷

Dalam hal ini apakah ahli warisnya yang memaafkan? Ataukah si pembunuhnya?¹⁴⁸ Ulama yang mendukung pandangan bahwa ahli waris yang memiliki hak untuk memaafkan dan sebagai gantinya menerima uang ganti rugi baik si pembunuh setuju atau tidak, secara mutlak mengharuskan agar anak-anak dari orang yang terbunuh ditunggu mencapai usia dewasa. Alasan kelompok ulama ini, tidak diperkenankan di mata hukum membiarkan saudara si terbunuh menuntut hukuman bagi si [pembunuh] karena hal ini akan menghilangkan hak dari anak-anak si terbunuh yang masih kecil untuk mendapatkan uang ganti rugi ketika mereka mencapai usia dewasa, baik pembunuhnya setuju atau tidak. Hal ini dapat disamakan dengan hak-hak hukum dalam kasus non-pidana yang telah mendapatkan konsensus. Salah satu contoh hak dalam kasus non-pidana tersebut adalah masalah kepemilikan dari hibah: semua setuju bahwa hak kepemilikan anak yang masih kecil, yang dibuktikan oleh satu orang saksi, tidak boleh dipindahkan kepada anggota keluarganya yang terdekat sekalipun dengan alasan usia anak tersebut. Haknya tetap ada sampai dia mencapai dewasa, pada saat mana dia bisa mengambil sumpah dan mengklaim hartanya. [Prinsip] yang sama juga dikenakan terhadap jenis hak yang lain. Jika seorang anak mengklaim bahwa seseorang telah merusak barangnya atau telah membunuh hewan piaraan ataupun budaknya, dan dia memiliki seorang saksi, maka anak tersebut berhak

mendapatkan kompensasi ketika usianya mencapai dewasa. Ini adalah pendapat rekan-rekan kami,¹⁴⁹ dan ini pendapat yang dipegang oleh Ibnu al-Qasim dari dua pendapat yang ada.¹⁵⁰ Doktrin ini juga disampaikan, melalui riwayat Malik, oleh Mutarrif,¹⁵¹ dan Ibnu al-Majishun.¹⁵² Dan doktrin ini pulalah yang diadopsi imam Syafi'i dan ulama Syria, Awza'i.

Dari contoh nabi, untuk mendukung pendapatnya mereka mengajukan hadis sahih yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Hurayra. Dalam hadis ini dilaporkan bahwa Nabi berkata: "Barang siapa yang anggota keluarganya terbunuh memiliki pilihan untuk menerima kompensasi uang atau menjatuhkan hukuman [kepada pembunuh]."¹⁵³ Nabi juga dilaporkan berkata: "Barang siapa yang anggota keluarganya terbunuh memiliki pilihan untuk membalas dengan membunuh [si pembunuh] atau memaafkan [pembunuh dan sebagai gantinya] menerima kompensasi uang ganti-rugi."¹⁵⁴

Berdasarkan argumen rasional, mereka berpendapat bahwa pembunuh harus mencari upaya mempertahankan hidupnya dengan tebusan kekayaannya, dan jika dia tidak melakukan hal ini, uang kompensasi harus diambil darinya, bahkan dengan kekerasan kalau perlu. Imam Malik mengatakan: "Kompensasi uang harus diambil darinya, bahkan dengan paksaan, dan [hak pembunuh atas] kekayaannya sendiri tidak perlu dilindungi, karena dia tidak akan bisa mengambil manfaat dari harta bendanya jika dia dihukum mati."

Ada pula yang mengajukan pandangan bahwa ahli waris bisa mendapatkan kompensasi uang dari pembunuh hanya jika pembunuh menyetujui—pendapat ini dipegang oleh Malik dan, menurut Ibn Qasim, sekelompok pengikutnya dan merupakan satu di antara dua pendapat yang dipegang Ibnu al-Qasim. Menurut pandangan ini, dalil qiyas juga menyatakan bahwa anak-anak yang masih kecil harus ditunggu sampai mencapai usia dewasa, karena hak merekalah untuk menuntut hukuman, memaafkan, atau untuk berdamai dengan pembunuh, melebihi hak saudara si pembunuh. Ini juga dapat dianalogikan dengan hukum tentang hak-hak, yang semuanya telah mendapatkan konsensus. Tetapi kami mendapat informasi dari pihak

mereka yang memberitakan kepada kami bahwa pilihan mereka untuk menggunakan preferensi hukum (istihsan) sebagai dalil dan mengenyampingkan dalil analogi (qiyas) membuat mereka berkesimpulan bahwa anak-anak (si terbunuh) yang masih kecil tidak harus ditunggu mencapai usia dewasa untuk menuntut hukuman kecuali mereka sudah mendekati usia dewasa. Ini adalah inti dari pendapat mereka. Alasan mereka, anak-anak yang masih kecil berhak mendapatkan uang kompensasi hanya bila si pembunuh bersedia; jadi mereka memiliki hak hanya untuk menuntut hukuman atau memaafkan, dan [keputusan] untuk hak ini bisa diambil oleh ahli waris lain yang dewasa. Yang mendasari preferensi hukum (istihsan) mereka adalah mendahulukan pemberian hukuman dibanding memaafkan karena hukuman mengandung upaya pencegahan dan menghindarkan orang dari tindakan membunuh. Allah SWT berfirman: “Dan ada jaminan hidup bagi kamu pada aturan hukum qisas (membalas tindakan melukai atau membunuh).”¹⁵⁵ Begitupun, kedudukan memaafkan di atas menuntut hukuman, karena Tuhan berfirman: “Kejahatan dibalas dengan kejahatan yang setimpal. Tetapi yang bersedia memaafkan dan berdamai, maka pahalanya ada pada Allah,”¹⁵⁶ dan “Barang siapa yang banyak sabar dan memaafkan, itulah sikap yang paling utama.”¹⁵⁷ Allah juga berfirman: “Bersegeralah mendapatkan ampunan dari Tuhanmu dan meraih surga seluas langit dan bumi yang disediakan bagi orang-orang yang takwa. Mereka yang selalu menafkahkan harta, pada saat senang ataupun susah, mereka yang selalu berusaha menahan kemarahan dan memaafkan orang lain; Allah mencintai orang-orang yang berbuat kebaikan,”¹⁵⁸ Pernyataan-pernyataan seperti ini banyak ditemui dalam al-Qur’an.

Dan sebenarnya, para ulama terkemuka berpandangan bahwa imam harus mendorong anggota keluarga korban untuk memaafkan [pembunuh] sebelum mereka mengambil sumpah.¹⁵⁹ Mereka akan mengambil sumpah dan menuntut pembunuh dihukum hanya jika mereka bersikukuh dalam tuntutan mereka. Oleh sebab itu, karena memaafkan direkomendasikan (mustahabb)¹⁶⁰ – dan dalam hal ini hak pemberian maaf tersebut adalah kepunyaan anak-anak yang

masih kecil tersebut yang diberikan setelah mereka mencapai usia dewasa – maka anak-anak itu harus ditunggu mencapai usia dewasa mereka. Jika mereka berkehendak, mereka akan memaafkan, dan dengan demikian mereka berusaha untuk mendapatkan imbalan surga. Hak atas imbalan ini, yang dapat mereka miliki setelah memasuki dewasa, tidak boleh dibatalkan dengan mengizinkan ahli waris lainnya menuntut agar si pembunuh dihukum saat itu juga.

Dari uraian di atas kami menyimpulkan bahwa ada dua, dan hanya dua, pendapat yang relevan terhadap masalah ini: Pertama, berdasarkan analisis qiyas sebagaimana adanya, tanpa mempertimbangkan preferensi hukum (istihsan), anak-anak yang masih di bawah usia harus ditunggu mencapai usia dewasa mereka, dan ahli waris lain tidak boleh mengambil hak mereka untuk menuntut si pembunuh agar dihukum. Kedua, berdasarkan preferensi hukum, tanpa mempertimbangkan analisis pemikiran hukum (qiyas), ahli waris lain tersebut yang memiliki hak untuk menuntut. Akan tetapi, dalil preferensi hukum (istihsan) ini lemah karena adanya ayat, yang telah kami jelaskan, bahwa memaafkan lebih tinggi dari menuntut hukuman. Oleh karenanya, satu-satunya pandangan yang valid adalah bahwa anak-anak yang masih kecil harus ditunggu mencapai usia dewasa mereka.

Jika ada orang yang berargumen bahwa eksekusi lebih tinggi dari memaafkan, jawaban kami kepada dia adalah mengajukan ayat-ayat al-Qur'an yang telah kami kutip di atas. Jika orang tersebut berargumen bahwa makna ayat-ayat ini diaplikasikan untuk kasus-kasus non-pidana, kami menjawab: Dalil yang kami pakai bahwa ayat-ayat tersebut bisa diaplikasikan baik untuk kasus pidana maupun non-pidana adalah hadis dari Anas bin Malik yang mengatakan: "Sewaktu seseorang membawa pembunuh saudaranya ke hadapan Nabi, Nabi memintanya untuk memaafkan [pembunuh]. Ketika dia menolak, Nabi memintanya untuk menerima kompensasi. Ketika dia [sekali lagi] menolak, Nabi mengatakan: "Apakah kita akan menghukumnya? Kamu sama saja seperti dia jika kamu menuntut dia untuk dibunuh, yang akhirnya membuat laki-laki itu melepaskan si pembunuh." Ini adalah dalil yang sangat jelas bahwa

memaafkan lebih utama dibanding menuntut hukuman. Lagipula, Nabi tidak memberikan rekomendasi¹⁶¹ kecuali melaksanakan yang lebih utama. Hal ini diperlihatkan Nabi dengan mengatakan “Kamu akan sama seperti dia jika kamu menuntutnya untuk dibunuh.” Maksud dari pernyataan ini adalah bahwa imbalan surga bagi keluarga korban akan dihapuskan jika dia memilih menjatuhkan hukuman ketimbang memaafkan (si pembunuh). Dan si pembunuh, setelah dia dihukum, berarti telah membayar perbuatan yang sudah dia lakukan, karena menurut aturan pidana al-Qur’an (hudud), hukuman merupakan penebus kesalahan bagi mereka yang dihukum. Kedua orang ini (korban dan si pembunuh) menjadi setara sebab si korban tidak akan menerima pahala sedangkan si pembunuh telah menebus perbuatan jahat yang dilakukannya. Ini interpretasi saya mengenai hadis nabi tersebut. Dan hadis ini bisa diinterpretasikan dengan cara lain dan terbuka untuk dikritik.

Bahkan jika kita setuju bahwa hukuman lebih utama dari memaafkan dan bahwa dalil preferensi hukum (istihsan) adalah valid sehingga anak-anak dari si terbunuh tidak harus ditunggu sampai mereka mencapai usia dewasa (seperti satu dari dua pendapat yang dikatakan dipegang Malik, Ibnu al-Qasim, dan sekelompok orang yang mengikutinya dalam masalah ini) tetap saja preferensi hukum atau istihsan tidak valid diterapkan untuk kasus yang satu ini karena dilaporkan bahwa si pembunuh sedang mabuk ketika dia melakukan pembunuhan. Tidak ada keraguan maupun perbedaan pendapat bahwa memaafkan [pembunuh] yang mabuk lebih baik dari menghukumnya, mengingat terdapat hukum bahwa pembunuh dalam keadaan mabuk tidak dikenakan hukuman [mati]. Dengan demikian, jika konsensus menyatakan bahwa memaafkan pembunuh lebih diutamakan dari menghukumnya, maka merupakan konsensus juga bahwa anak-anak yang masih kecil harus ditunggu mencapai usia dewasa mereka; pandangan lain tidak valid.

Saya telah mendemonstrasikan kekuatan pendapat saya dalam masalah ini—Segala puji bagi Allah. Penjelasan yang lebih pendek akan mencukupi, tetapi sebagaimana

disebutkan Malik dalam kitabnya Muwatta', orang akan senang mendapatkan kebenaran dan argumen-argumen yang mendukungnya. Allah, yang tiada tandingan bagi-Nya, Maha Pemberi Keberhasilan. AKHIR KUTIPAN

Kita mengetahui bahwa masalah ini terjadi dalam yurisdiksi mazhab Maliki, dan sesuai dengan *fatwa* yang dikeluarkan oleh sejumlah ulama mazhab Maliki, termasuk ulama terkemuka Ibnu al-Hajj (wafat 529/1134), si pembunuh tersebut, setelah terbukti bersalah, dijatuhi hukuman mati dengan tuntutan saudara laki-laki dan anak laki-laki korban.¹⁶² Dalam hal ini, ulama pemberi fatwa bertindak persis menurut doktrin hukum yang paling kuat dalam Mazhab Maliki (*nass al-riwaya, al-ma'thur*), yaitu bahwa saudara-saudara dan anak-anak saudara korban yang memiliki hak untuk menuntut hukuman mati dan bukan anak-anak korban karena mereka belum menginjak usia dewasa. Pendapat ini, sejauh ini tidak ada yang menolak dalam *mazhab* Maliki, didukung oleh imam Malik sendiri serta sejumlah ulama berpengaruh masa berikutnya, yang mereka ini terkenal pada awal abad ke 6 H/12 M, ketika insiden ini terjadi.¹⁶³

Akan tetapi kemudian, Ibnu Rushd menolak mentah-mentah doktrin yang sudah mapan tersebut dan mempertahankan pendapat yang sama sekali baru bahwa hanya anak-anak si korban, setelah mereka mencapai usia dewasa, yang memiliki hak apakah untuk menuntut hukuman bagi si pembunuh atau memilih mendapatkan kompensasi uang.¹⁶⁴ Dalam tradisi mazhab Maliki, hal ini merupakan sesuatu yang benar-benar baru. Meski demikian, pendapat baru Ibnu Rushd tidak dimaksudkan untuk mengenalkan aturan hukum alternatif yang diberlakukan bersamaan dengan aturan hukum yang telah dianut dalam mazhab ini. Sebenarnya, Ibnu Rushd hanya ingin menunjukkan bahwa aturan hukum yang telah diterima secara umum dalam mazhab Maliki yang dia sendiri tidak terima ternyata sungguh tidak konsisten dengan metode hukum dan teori penafsiran mazhab Maliki sendiri, sebab aturan hukum itu terumus melalui metode yang kontroversial yaitu preferensi hukum (*istihsan*) dan bukan dengan metode yang

diterima secara luas yaitu inferensi hukum atau yang disebut *qiyas*.¹⁶⁵ Ibn Rusydi cuma menegaskan bahwa kalau saja setiap ulama Maliki memakai metode *qiyas* sebagaimana yang seharusnya maka mereka juga pasti menolak doktrin yang telah mapan dalam mazhab mereka tersebut.

Dalam keterangan berikutnya dari fatwa dimaksud, Ibnu Rusyd mengemukakan fakta baru terkait dengan masalah ini. Dalam hal ini beliau menginformasikan bahwa si pembunuh sedang tidak sadarkan diri ketika melakukan tindak kejahatan itu. Penggunaan metode *qiyas*, demikian tampaknya yang ingin dikatakan Ibnu Rusyd, adalah jalan satu-satunya untuk menjawab persoalan ini baik fakta ‘pembunuh mabuk’ dipertimbangkan atau tidak. Dan ternyata, fakta tambahan ini justru memperkuat alasan bagi ulama fatwa untuk mengikuti *qiyas* dan meninggalkan *istihsan*. Sejumlah fuqaha berpendapat bahwa seseorang yang membunuh orang lain ketika dalam keadaan mabuk tidak bisa dikenakan hukuman mati dengan alasan ia melakukan tindakan tidak dengan kesadaran penuh.¹⁶⁶ Ibnu Rusyd mempertahankan bahwa meskipun ulama-ulama Maliki tidak mengikuti doktrin ini, prinsip umum yang mendasari doktrin tersebut selalu dijadikan pertimbangan untuk kasus-kasus lain yang melibatkan kondisi ‘dalam keadaan mabuk’. Karena itu, Ibnu Rusyd bersikeras bahwa *qiyas* adalah metode analisis yang paling tepat untuk mendapatkan jawaban hukum bagi kasus ini, ditambah lagi fakta kondisi mabuk yang memperkuat, meskipun tidak otomatis, keharusan penggunaan *qiyas* tersebut.

Kami telah menggarisbawahi bahwa telah menjadi aturan umum hanya fatwa-fatwa yang mengandung pendapat hukum baru (*ijtihad*) saja yang dimasukkan ke dalam kitab-kitab manual hukum positif atau fiqh (*furu'*) dan ke dalam kitab-kitab komentar (*syarh*) serta kitab-kitab super-komentar (*hasiyah*) dari kitab manual itu. Tidak terkecuali *fatwa* Ibnu Rusyd tentang pembunuhan. Dalam kitab *Mukhtasar*-nya,¹⁶⁷ Khalil bin Ishaq (w. 767 H/1365 M), dengan gaya ringkasan yang khas, mengulangi doktrin mazhab

Maliki yang standar bahwa hak anak-anak yang masih kecil dalam hukum pembunuhan dipindahkan kepada ahli waris mereka. Dua komentator atas kitab *Mukhtasar* ini yaitu Mawwaq (w. 897 H/1491 M) dan Kharashi (w. 1101 H/1689 M), tidak menyebutkan pendapat Ibnu Rusyd tersebut, keduanya mencukupkan diri dengan menyebutkan secara garis besar pendapat yang menjadi doktrin utama di dalam mazhab.¹⁶⁸ Akan tetapi, komentator ketiga, Hattab, mempertimbangkan pendapat Ibn Rusyd tersebut. Dalam komentarnya terhadap pernyataan Khalil, Hattab memulainya dengan mendiskusikan pendapat yang berbeda dari Ibnu Rusyd. Dia mengatakan dengan berdasarkan *qiyas*, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa anak-anak yang masih kecil harus ditunggu mencapai usia dewasa untuk dapat menentukan hukuman. “Ketika dia ditanya mengenai *fatwa*-nya, yang merupakan pengecualian dari doktrin yang dipandang kuat, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa si penanya (*al-sa’il*) tidak memahami kedudukan dan maksud fatwa tersebut dan berpikir bahwa ulama fatwa (*mufti*) tidak boleh berbeda dari doktrin yang diterima luas. Tetapi yang benar bukan begitu; ulama fatwa tidak harus mengikuti suatu doktrin hukum kecuali dia sendiri memahami bahwa doktrin tersebut kuat. Tidak seorang tokoh ahli pun yang tidak setuju dengan [prinsip] ini.”¹⁶⁹ Hattab menekankan bahwa pendapat Ibnu Rusyd berbeda dengan prinsip-prinsip yang diterima dalam mazhab Maliki,

AWAL KUTIPAN” Bertentangan dengan prinsip-prinsip ini, Ibnu Rusyd beralasan sebagai berikut: Hak anak-anak yang masih kecil harus dilindungi, dan apa yang bisa mereka peroleh dengan hak itu harus ditunda sampai mereka mencapai usia dewasa, sebagaimana dia memiliki hak [dalam kasus-kasus] yang dikuatkan oleh satu orang saksi. Dia juga mengatakan bahwa anak yang masih kecil memiliki hak untuk memaksa pembunuh membayar uang kompensasi, sesuai pendapat Ashhab dan kedua orang laki-laki,¹⁷⁰ dan sesuai dengan satu di antara dua pendapat yang dipegang oleh Ibnu al-Qasim.¹⁷¹

Hattab melaporkan bahwa Ibnu ‘Arafa (w. 803H/1400M) menganggap pendapat ini lemah (*da’if*) dan menyatakan “ulama-
ulama fiqh masa kami tidak mempertimbangkan pendapat ini.” Ibnu Rushd diperbolehkan memegang pendapat tersebut karena dia adalah tokoh hukum terkemuka (*li-‘uluwwi tabaqatih*).¹⁷² Hattab selanjutnya menerangkan bahwa salah seorang rekan satu generasi Ibnu Rushd menyatakan bahwa pendapat Ibn Rusdi tersebut bukan merupakan doktrin yang dipraktekkan (*laysa al-‘amal ‘ala hadha*),¹⁷³ karena doktrin ini bertentangan dengan doktrin Ibnu al-Qasim. Namun kemudian terlihat Hattab membuat pernyataan yang membingungkan karena dalam satu salinan fotokopi kitab koleksi fatwa Ibnu Rushd, tertulis di bagian pinggir dari halaman tempat dicantumkan fatwa tentang kasus pembunuhan yang menjadi pembicaraan, kalimat sebagai berikut:”*Ini bukan merupakan doktrin yang dipraktekkan karena ini berbeda dengan doktrin yang dipegang oleh Ibnu al-Qasim.*” Jadi kita tidak mendapatkan informasi siapa yang menulis pernyataan ini. Lalu untuk lebih melemahkan lagi validitas pendapat Ibnu Rushd, Hattab menguraikan komentar kritis Ibnu al-Hajib (w. 646 H/1248 M) yang dilaporkan telah mengatakan bahwa dalam masalah ini, Ibnu Rushd tidak mengikuti doktrin yang telah mapan dalam mazhabnya tetapi juga tidak menjustifikasi, dengan argumen yang beralasan (*hujja*), pendapat barunya tersebut. Selanjutnya, setelah mengalokasikan beberapa baris untuk mendiskusikan fatwa Ibnu Rushd dan reaksi yang timbul di kalangan ulama mazhab Maliki terhadap fatwa ini, Hattab menjelaskan secara detail doktrin otoritatif yang telah menjadi hukum dalam mazhab Maliki sejak abad ke 2 H/8 M.¹⁷⁴

Sebagaimana dilaporkan oleh Hattab, komentar Ibnu al-Hajib mengenai tidak adanya argumen yang masuk akal dalam fatwa Ibnu Rushd tampaknya aneh mengingat sebuah fatwa adalah pendapat yang sepenuhnya dianalisis secara rasional. Satu-satunya penjelasan yang dapat diterima untuk memahami pernyataan yang kelihatannya kontradiktif ini adalah bahwa Ibnu al-Hajib sedang

membicarakan fatwa-fatwa sebelumnya yang di dalamnya Ibnu Rushd ternyata memang mengemukakan pendapatnya secara tidak langsung—tanpa mengemukakan analisisnya—bahwa pendapatnya yang kedua terbukti perlu untuk menjustifikasi pendapat pertama. Kebenaran penjelasan ini diperkuat dengan fakta bahwa Wansharisi, yang karyanya merupakan salah satu koleksi fatwa paling komprehensif yang sampai ke tangan kita, tampaknya tidak menyadari adanya fatwa kedua yang isinya lebih panjang lagi. Ibnu al-Hajib juga mungkin tidak menyadari fatwa ini, dan jika ini yang terjadi, maka kita bisa memahami mengapa ia membuat pernyataan seperti itu. Tetapi mengapa Hattab mengutip begitu saja pernyataan Ibnu al-Hajib yang kurang simpatik tersebut sedangkan ia sendiri jelas-jelas mengetahui adanya fatwa Ibn Rushd yang kedua, yang lebih masuk akal? Jawabannya mungkin terdapat pada sikap Hattab yang negatif terhadap pendapat Ibnu Rushd. Hattab tidak hanya mengalokasikan halaman yang sangat sedikit yang tidak proporsional untuk menerangkan isi fatwa, tetapi juga berusaha memperpendek uraian-uraian penting yang merupakan analisis Ibnu Rushd. Argumen-argumen dari dalil al-Qur'an, Sunnah, dan konsensus tidak disampaikan. Dan yang lebih penting lagi, Hattab jarang sekali menyebutkan rekomendasi Ibnu Rushd untuk mempergunakan metode *qiyas* yang dipandanginya sangat baik ataupun penolakan Ibn Rushd terhadap metode *istihsan* yang kontroversial, yang telah dipakai untuk menjustifikasi doktrin otoritatif mazhab.

Lebih dari itu, tidak ada disebutkan sama sekali fakta signifikan bahwa si pembunuh dalam keadaan mabuk ketika dia melakukan pembunuhan itu. Semua upaya untuk melemahkan pendapat Ibnu Rushd ini mungkin merefleksikan keengganan Hattab yang kuat untuk meninggalkan doktrin yang diterima secara luas dan dipegang sejak lama dalam mazhabnya. Seperti kebanyakan fuqaha, Hattab enggan mengadopsi suatu doktrin yang dia lihat tidak tersebar (*mashhur*) dan tidak menjadi tuntunan praktek masyarakat (*'amal*) dalam mazhab Maliki.¹⁷⁵ Dengan

menyatakan bahwa *fatwa* Ibnu Rushd lemah, Hattab, sama seperti Ibnu ‘Arafa, berarti telah mempraktekkan *tarjih*, yang dengan ini satu pendapat dipilih (dalam masalah ini adalah doktrin tradisional yang berlaku dalam mazhab) sebagai pendapat yang lebih baik dibanding pendapat lainnya. Pada waktu yang bersamaan, dia juga berarti telah mempraktekkan *tashih* yaitu analisis yang menghasilkan kesimpulan bahwa sebuah pendapat adalah “lebih kuat dan sah” dibanding yang lain.¹⁷⁶

Jika Hattab menolak tegas-tegas pendapat Ibnu Rushd sebagai pendapat yang lemah, Ibnu Salmun al-Kinani (w. 767 H/ 1365 M) memandang pendapat Ibnu Rushd memiliki kekuatan yang sama dengan pendapat yang disampaikan Ibnu al-Hajj, yang merepresentasikan doktrin mazhab Maliki yang standar. Cara Kinani mengatur materi bahasannya serta menguraikan komentarnya yang lebih lengkap dan akurat tentang *fatwa* Ibnu Rushd menunjukkan pemihakannya kepada pendapat yang berbeda. Kalau Hattab memulai dengan diskusi yang relatif pendek, dan tentu saja tidak representatif, tentang *fatwa* Ibnu Rushd dan mengakhirinya dengan argumen-argumen telak yang mendukung doktrin konvensional mazhab dan, orang dapat menebak, menolak pendapat Ibnu Rushd, Kinani menciptakan alur yang sebaliknya; Pertama, dia menjelaskan secara singkat pendapat tradisional yang dipegang Ibnu al-Hajj dan lalu melanjutkan dengan memberikan komentar yang cukup detail mengenai *fatwa* Ibnu Rushd. Dalam uraian Kinani, Ibnu Rushd muncul sebagai orang yang pendapatnya dipilih dalam masalah ini.

Setelah mengemukakan *fatwa* Ibnu al-Hajj yang mendukung pemberian hak kepada ahli waris untuk menuntut pembunuh agar dihukum, Kinani menerangkan bahwa Ibnu Rushd tidak setuju dengan pendapat ini dan berpendapat bahwa hak tersebut adalah milik anak-anak (si terbunuh) yang masih kecil. Dalam kitab *Masa’il-nya*,¹⁷⁷ Kinani selanjutnya menerangkan sebagai berikut

AWAL KUTIPAN “Ibnu Rushd mengatakan: Dalam masalah ini saya mempertahankan bahwa anak-anak yang masih kecil (dari

si terbunuh) harus dibiarkan sampai mencapai usia dewasa mereka dan bahwa ahli waris saudara tidak berhak untuk melakukan sumpah *qasama* atau menuntut si pembunuh untuk dihukum, meskipun pendapat ini kontradiktif dengan doktrin lama yang mengatur masalah ini, yaitu doktrin yang dipegang oleh imam Malik dan pengikutnya. [Saya memegang pendapat imam Malik ini] dengan alasan berikut: Para ulama tidak sepakat dalam hal apakah ahli waris saudara memiliki hak atau tidak untuk membatalkan hukuman bagi pembunuh (saudara mereka) dan sebagai gantinya menerima kompensasi uang, dengan atau tanpa persetujuan si pembunuh. Fuqaha yang mengajukan pandangan bahwa ahli waris saudara lah yang memiliki hak untuk memaafkan pembunuh dan sebagai gantinya menerima uang kompensasi, baik pembunuhnya setuju atau tidak, secara mutlak mensyaratkan agar anak-anak korban ditunggu mencapai usia dewasa mereka. Menurut kelompok ini, adalah tidak sah mengizinkan saudara-saudara korban mengupayakan hukuman [bagi si pembunuh] karena hal ini akan membatalkan hak anak-anak korban yang masih kecil untuk mendapatkan kompensasi uang. Kesimpulan ini didapat dengan menganalogikan hak anak-anak tersebut dengan hak-hak hukum lainnya yang telah mencapai konsensus, seperti hak pemilikan lebih dahulu, dsb.

Ada juga yang mengajukan pendapat bahwa ahli waris hanya bisa mendapatkan kompensasi uang dari pembunuh jika ada persetujuan dari pembunuh—pandangan ini dipegang oleh imam Malik, menurut catatan Ibnu al-Qasim dan sekelompok pengikutnya, dan ini adalah satu di antara dua pendapat yang dipegang oleh Ibnu al-Qasim sendiri. Analogi (*qiyas*), menurut pandangan ini, juga menetapkan bahwa anak yang masih kecil harus ditunggu mencapai usia dewasa, karena hak mereka untuk menghukum ataupun memaafkan dan berdamai dengan pembunuh, melebihi hak ahli waris dari saudara-saudara ayah mereka. Ini juga dapat dianalogikan dengan masalah hak-hak yang sudah mencapai kesepakatan. Tetapi kami mendapatkan informasi dari apa yang

telah disampaikan kepada kami oleh yang berwenang dari kelompok mereka bahwa pilihan mereka pada preferensi hukum (*istihsan*) telah membawa mereka kepada kesimpulan bahwa anak-anak yang masih kecil tidak harus di tunggu [sampai mereka mencapai usia dewasa] kecuali usia mereka telah mendekati dewasa. Yang menggarisbawahi preferensi hukum [mereka] tersebut adalah mendahulukan memberikan tuntutan hukuman ketimbang pema'afan. Tetapi yang benar adalah harus mendahulukan maaf dari hukuman. Para ahli fuqaha justru memegang pandangan bahwa imam harus menyarankan keluarga korban untuk memaafkan [si pembunuh] sebelum mereka mengambil sumpah untuk menuntut. Oleh sebab itu, karena memaafkan adalah hal yang direkomendasikan (*mustahabb*)—dan memaafkan ini merupakan hak dari anak-anak yang masih kecil dimaksud—maka anak-anak ini harus ditunggu mencapai usia dewasa mereka. Hak mereka ini—yang akan diberikan balasan surga kalau mereka memberikan hak tersebut—tidak boleh dirusak dengan mengijinkan ahli waris lain (saudara-saudara ayah mereka) menuntut agar si pembunuh dihukum.

Kami menyimpulkan ada dua pendapat, dan hanya dua itu, yang relevan dengan kasus ini. Pertama, menurut pemikiran yang benar-benar rasional dan dengan tidak beralih pada preferensi hukum (*istihsan*), anak-anak yang masih kecil harus ditunggu sampai mencapai usia dewasa, dan ahli waris lain tidak boleh mengambil hak mereka dengan melakukan tuntutan agar si pembunuh dihukum. Kedua, menurut preferensi hukum (*istihsan*) dan tanpa analisis yang benar-benar rasional, [ahli waris lah] yang memiliki hak seperti ini. Meski demikian, kelemahan preferensi hukum ada pada kenyataan, yang telah kami jelaskan, bahwa memaafkan adalah lebih diutamakan daripada menghukum. Oleh sebab itu, satu-satunya pandangan yang valid adalah bahwa anak-anak yang masih kecil harus ditunggu mencapai usia dewasa (untuk menentukan apa yang akan dilakukan terhadap si pembunuh ayah mereka).

Bahkan jika pun kita menyetujui bahwa pemberian hukuman didahulukan dari pemberian maaf, dalam kasus ini hal itu tidak bisa diterapkan karena dilaporkan si pembunuh melakukan tindakan dalam keadaan mabuk. Tidak ada keraguan bahwa memaafkan [pembunuh] yang mabuk adalah hal yang lebih diutamakan ketimbang mengeksekusinya karena ada pendapat bahwa pembunuh yang mabuk tidak seharusnya dihukum. Dengan demikian, jika memaafkan pembunuh lebih utama dari menghukumnya, maka berarti kesepakatan akademik (*ittifaq*) juga akan menghasilkan bahwa anak yang masih kecil harus ditunggu mencapai usia dewasa; pendapat lain tidak valid.

Harus dicatat bahwa kitab ringkasan (*mukhtasar*) karangan Kinani dalam teks Arabnya berisikan 320 kata, sedangkan teks kitab koleksi fatwa yang orisinil terdiri dari 1,218 kata (coba bandingkan dengan kitab ringkasan karangan Hattab yang hanya terdiri dari 90 kata). Penulis telah menerangkan sebelumnya bahwa para pengarang dan pensyarah kitab hukum manual, ketika sedang mengumpulkan literatur fatwa, melakukan praktek *talkhis* (pemendekan) dan *tajrid* (pengabstrakan), yang dengan ini fakta-fakta dan argumen-argumen dalam suatu fatwa aslinya dikurangi sampai seminimal mungkin, dan detail-detail yang tidak relevan terhadap hukum dihilangkan. Dalam kasus yang sedang kita bahas, terdapat paling tidak lima macam hal yang dilakukan *talkhis* dan *tajrid* terhadapnya.

Pertama, detail-detail yang berhubungan dengan lokasi dan waktu terjadinya kasus tersebut (yaitu Kordoba pada tahun 516 H/ 1122 M), dan keterangan bahwa korban adalah seorang ayah dari tiga orang anak, juga dihilangkan karena detail seperti ini tidak terkait sama sekali dengan hukum kasus itu. **Kedua**, Kinani menghilangkan semua ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis nabi yang dikutip oleh Ibnu Rushd dan juga penafsiran Ibn Rushd terhadap dalil-dalil ini. Walaupun begitu, semua argumen penting yang terkandung dalam teks-teks wahyu tersebut masih dipertahankan. **Ketiga**, dari segi gaya tulisan, sejumlah frase dan

klausa dihapus karena mungkin Kinani memandang frase dan klausa dimaksud sudah jelas bagi pembaca. Misalnya kata sifat “yang masih kecil” yang mengiringi kata “anak” hampir semua dihilangkan. Begitu juga, frase “...dari pembunuh, baik dia setuju atau tidak” dihapus setelah kata-kata “kompensasi uang”. **Keempat**, detail hukum-hukum positif (*furu'*) dari kasus-kasus yang digunakan Ibnu Rushd dalam penganalogiannya dengan kasus yang sedang dibahas (khususnya kasus kepemilikan lebih dulu) dianggapnya jelas dan oleh karenanya dihilangkan. **Kelima**, pengantar Ibnu Rushd yang agak bersifat polemik tentang kewajiban ulama fatwa untuk mengikuti apa yang dipandang sebagai pendapat yang kuat dan ini tidak mesti pendapat yang telah mapan dalam mazhab, tidak dicantumkan. Tetapi dikarenakan pengantar ini tidak mengajukan sedikitpun masalah hukum yang relevan dengan masalah yang sedang dibahas dan karena itu penghilangannya bisa dijustifikasi, maka muncul pertanyaan di sini mengapa Hattab tetap mempertahankannya dan bahkan memberikan perhatian cukup besar dalam pembahasannya. Penulis berpikir bahwa dimasukkannya bagian pengantar ini oleh Hattab memang sangat disengaja dan memiliki tujuan yang murni bersifat “ideologis”; yaitu untuk menggarisbawahi fakta bahwa Ibnu Rushd menyimpang dari doktrin yang mapan dalam mazhab. Dengan menguraikan kembali pengantar Ibn Rushd ini akan memperkuat tuduhannya bahwa Ibnu Rushd benar-benar sengaja menyimpang dari mazhab dan, lebih jauh lagi, akan mendemonstrasikan bahwa penyimpangan Ibn Rushdi (*khilaf*) tersebut tidak diterima luas (*mashhur*) sehingga membuat pendapatnya itu tidak dipertimbangkan oleh para fuqaha.

Nah, sejalan dengan analisis ini, dapatlah diajukan bahwa penghilangan kata pengantar ini oleh Kinani, di pihak lain, didasari oleh dua pertimbangan, pertama tentunya karena ketidak-relevanannya dengan hukum dari masalah yang dibicarakan dan kedua, karena keinginan Kinani untuk mengurangi, atau mungkin menghilangkan, fakta bahwa Ibnu Rushd menyimpang dari doktrin mazhab.

Namun hal-hal yang dipertahankan Kinani dalam pembahasannya tentang fatwa Ibnu Rushd lebih krusial dari apa yang dia buang, berbeda dari rangkuman sangat singkat milik Hattab. Dua argumen utama Ibn Rushdi dalam fatwanya, yang oleh Hattab dibuang, oleh Kinani diulang kembali secara jelas; yaitu desakan atas pemakaian *qiyas* (bukan *istihsan*) sebagai metode rasional satu-satunya yang dapat diaplikasikan untuk kasus masalah yang sedang dibicarakan, dan kemudian fakta bahwa si pembunuh dalam kasus ini adalah dalam keadaan mabuk ketika melakukan tindakan pembunuhan tersebut. Bahwa Hattab tidak terpikir untuk menyebutkan kondisi ‘pembunuh yang sedang mabuk’ alasannya bisa didapat dari fakta bahwa dia, seperti halnya Ibnu al-Hajj dan mayoritas fuqaha Maliki, tidak melihat ‘kondisi mabuk’ sebagai aspek yang meringankan dalam masalah hukum pembunuhan. Kinani sebaliknya terlihat menyetujui Ibnu Rushd dalam memasukkan ‘kondisi mabuk’ sebagai faktor yang meringankan hukuman mati, yang menjelaskan kenapa dia mendukung pemakaian *qiyas* oleh Ibnu Rushd dan, secara tidak langsung, lebih memilih pendapat Ibn Rushd ketimbang doktrin tradisional mazhab.

Hattab dan Kinani, terlepas dari pendekatan mereka masing-masing terhadap fatwa Ibnu Rushd, di sini berfungsi sebagai fuqaha-penulis kitab, yang merubah dan memindahkan fatwa dari wilayah eksklusif ulama fatwa (*mufti*) ke kitab-kitab hukum positif yang merupakan wilayah kerja fuqaha-penulis. Hasil akhir dari proses pemindahan ini ditandai dengan masuknya secara formal pendapat yang terbentuk dalam fatwa ke dalam kumpulan doktrin hukum mazhab. Tentu saja, suatu fatwa bisa jadi akan dikutip dan menjadi sandaran untuk kasus-kasus berikutnya tanpa harus melalui proses seperti ini, namun fatwa tersebut tidak akan mendapatkan pengakuan yang formal sebagai doktrin mazhab. Karena tanpa melalui proses ini, suatu fatwa akan terus berada di arus pinggir atau di luar dari sirkulasi hukum mazhab. Bahwa fatwa ini, beserta banyak fatwa lainnya, dicantumkan di dalam karya

komentar atas kitab otoritatif (yaitu kitab *Mukhtasar* karangan Khalil), yang isinya adalah ringkasan dari doktrin-doktrin mazhab yang akurat, dapat diartikan bahwa pendapat yang disampaikan dalam fatwa itu juga telah mendapat tempat yang jelas dalam lingkup doktrin mazhab, dan berarti juga dalam wacana *khilaf* (perbedaan pendapat). Dan sekali sebuah pendapat diakui sebagai bagian dari wilayah *khilaf*, maka legitimasinya sebagai pendapat yang akurat (walaupun tidak otomatis *sahih* atau *mashhur*) terjamin.¹⁷⁸

Namun hal yang paling penting mengenai fatwa Ibnu Rusyd adalah bahwa fatwa tersebut, sebagaimana telah diperlihatkan, mengenalkan pendapat baru dalam hukum kriminal mazhab Maliki. Fatwa ini secara pasti tidak menggantikan kedudukan doktrin tradisional, namun ia memberikan pilihan alternatif yang bisa diadopsi oleh para *mufti* dan *qadi* dalam tugas pengadilan mereka sehari-hari. Dan ketika Kinani menerima pendapat Ibnu Rusyd ini, ia—dalam posisinya sebagai seorang fuqaha-penulis—telah menciptakan perubahan hukum dalam area hukum kriminal mazhab Maliki.

VII

Sejauh ini perhatian kita tertumpah pada masalah proses perubahan hukum melalui pengalihan kedudukan fatwa yang dilakukan fuqaha-penulis. Pada bagian akhir dari bab ini kita akan memfokuskan perhatian pada kontribusi fuqaha-penulis secara khusus sebagai agen perubahan hukum, tanpa mengikutsertakan ulama fatwa (*mufti*) dan fatwa-fatwa mereka. Harus diakui bahwa perubahan hukum juga diimplementasikan dengan berbagai cara lainnya, yaitu diskursus fuqaha-penulis berdasarkan praktek hukum masyarakat yang tereksresi melalui sejumlah cara misalnya melalui fatwa, pendapat-pendapat hukum, dan berbagai macam tipe wacana hukum lainnya. Di sini, fungsi fuqaha-penulis dalam perubahan hukum adalah untuk melegitimasi kecenderungan-kecenderungan praktek hukum masyarakat, yang kalau tidak

dilegitimasi maka kecenderungan-kecenderungan tersebut tidak akan mendapatkan pengakuan secara formal dan, oleh karenanya, tidak diakui pelaksanaannya.

Untuk mengilustrasikan proses perubahan hukum ini, kita akan mendiskusikan aspek-aspek dan materi dari komunikasi tertulis yang berlaku di kalangan para *qadi* (hakim), yang biasanya merupakan objek bahasan dari kitab-kitab *adab al-qadi* (tatacara tugas peradilan) dan *shurut* (syarat-syarat hakim). Istilah Arab yang biasa dipakai untuk menerangkan tipe komunikasi ini adalah *kitab al-qadi ila al-qadi*¹⁷⁹ dan ini terjadi ketika “seorang *qadi* di lokasi tertentu menulis kepada seorang *qadi* di wilayah lain tentang hak seseorang yang harus direbut atau diperjuangkan oleh *qadi* pertama dengan mengalahkan seseorang di pihak lainnya, agar *qadi* kedua yang menerima surat melaksanakan pesan surat *qadi* pertama di lokasinya.”¹⁸⁰ Signifikansi praksis dari penulisan surat ini sangat mudah dipahami dan para fuqaha tidak pernah meremehkan pentingnya praktek semacam ini.¹⁸¹ Dengan instrumen tertulis inilah proses keadilan bisa dilaksanakan dalam masyarakat Abad Pertengahan, yang secara geografis tersebar luas dan sering berpindah-pindah. Hutang kepada seseorang yang tinggal di wilayah atau desa yang jaraknya sangat jauh mungkin tidak akan dibayar oleh pihak penghutang bila tidak ada intervensi perpanjangan tangan pengadilan. Begitu juga, instrumen ini dapat dipakai sebagai penghubung untuk mengembalikan seorang budak yang melarikan diri kepada tuan pemiliknya. Penggunaan instrumen surat menyurat ini pada akhirnya berdampak pada terhubungnya unit-unit wilayah hukum yang sebelumnya terpisah-pisah dan berdiri sendiri menjadi sistem yurisdiksi yang tunggal dan saling terkait. Tanpa instrumen hukum seperti ini maka, seperti juga pengamatan seorang fuqaha, berbagai hak akan hilang dan keadilan akan terus terbengkalai.¹⁸²

Sekarang, salah satu syarat utama untuk validitas instrumen tertulis dimaksud adalah kehadiran dua orang saksi yang akan memberikan kesaksian tentang kepindahan dokumen tersebut dari

satu *qadi* ke *qadi* lain. Syarat ini merupakan hukum yang sama berlaku pada ke empat mazhab. Semua tokoh yang disebut sebagai imam pendiri, sahabat imam pendiri, murid-murid dan pengikut-pengikut langsung mereka, menyetujui dan bahkan mewajibkan syarat saksi ini. Ulama-ulama Maliki masa awal, seperti Ibnu al-Qasim (w. 191 H/1806 M), Ashhab (w. 204 H/819 M), Ibnu al-Majishun (w. 212 H/827 M), dan Mutarrif (w. 282 H/895 M) tidak pernah mengkompromikan persyaratan dua saksi ini.¹⁸³ Dilaporkan bahwa Sahnun dapat mengenal tulisan tangan sejumlah asistennya, tetapi tetap saja dia mensyaratkan hadirnya dua saksi sebelum dia memotong segel penutup dan membuka surat.¹⁸⁴

Dapat dilihat bahwa dalam kurun waktu tertentu di abad ke 5 H/11 M,¹⁸⁵ mazhab Maliki mengalami perubahan dramatis dalam hal praktek komunikasi tertulis di kalangan *qadi*, sebuah perubahan yang tidak ditemukan pada ketiga mazhab lainnya. Di sekitar masa ini, para *qadi* di negeri Andalusia dan Maghribi ternyata mulai mengakui validitas instrumen tertulis tanpa kesaksian para saksi.¹⁸⁶ Upaya otentisitas melalui pengesahan tulisan tangan *qadi* (*al-syahada 'ala al-khatt*) sudah cukup untuk memvalidasi dokumen ini.¹⁸⁷ Dengan kata lain, jika seorang *qadi* merasa benar-benar yakin bahwa dokumen yang di tangannya adalah tulisan tangan rekan *qadi* yang lain, maka ini sudah cukup menjadi bukti akan kebenaran surat itu.

Adalah sangat mungkin bahwa praktek ini awalnya dimulai di negeri Andalusia bagian timur dan kemudian tersebar ke bagian barat semenanjung tersebut serta daerah pesisir Afrika.¹⁸⁸ Penerimaan terlebih dahulu oleh pengikut Zahiri akan doktrin dan praktek ini dapat menggambarkan pelopor dari perkembangan mazhab Maliki ini. Ibnu Sahl, yang meninggal pada tahun 486 H/1093 M, melaporkan bahwa para *qadi* Andalusia bagian timur tidak hanya puas dengan bukti tulisan tangan dan segel penutup saja melainkan juga menerima kebenaran dan keotentikan suatu surat (*kitab*) bahkan sekalipun *qadi* yang mengirimnya tidak ada menulis apa-apa di dalam surat itu kecuali '*unwan*, yaitu pernyataan singkat

ditambah dengan nama-nama para *qadi* yang mengirim dan yang menerima.¹⁸⁹

Walaupun hal ini belum pernah terjadi sebelumnya, tetapi pendapat itu kemudian menjadi doktrin standar dan diakui sebagai doktrin khas mazhab Maliki oleh ketiga mazhab lainnya dan oleh penguasa politik pada masa itu.¹⁹⁰ Ulama-ulama mazhab Maliki masa awal memandang surat seorang *qadi* kepada *qadi* lainnya tidak valid jika bukti otentitasnya hanya didasarkan pada identifikasi tulisan tangan semata.¹⁹¹ Mutarrif dan Ibnu al-Majishun menolak otentitas sebuah surat meskipun dua orang saksi memberikan kesaksian bahwa mereka melihat langsung *qadi* si pemilik surat itu menulis dengan tangannya sendiri.¹⁹² Keduanya bersikeras, sebagaimana semua fuqaha Maliki lainnya, bahwa para saksi harus menunjukkan fakta dengan berikrar yang isinya bahwa *qadi* yang mengirim surat, yang telah mereka kenal, telah mengambil sumpah mereka pada suatu hari tertentu di majlis persidangannya, di sebuah kota ataupun desa tertentu; bahwa surat tersebut (para saksi ini ketika mengucapkan kalimat ini harus mengarahkan telunjuk mereka pada dokumen surat itu) adalah tulisan *qadi* itu; dan bahwa surat tersebut memakai segel yang dipasang langsung oleh *qadi* pengirim. Setelah menyerahkan surat itu, para saksi dituntut untuk mengungkapkan isi dokumen yang diserahkannya. Testimoni yang tidak seperti ini tidak akan dipandang cukup.

Menulis pada sekitar tahun 600 H. (1200 M), Ibnu al-Munasif memberikan gambaran yang sangat bagus mengenai awal perubahan prosedural di Maghrib (Maroko) dan Andalusia (Spanyol masa Islam):

Di daerah-daerah yang kami pernah tempati dan kunjungi, masyarakatnya [maksudnya para fuqaha di situ] sekarang telah sepakat untuk menerima atau melegalkan surat-surat *qadi* tentang masalah keputusan dan hak-hak dengan hanya berdasarkan pengetahuan yang yakin akan tulisan tangan *qadi* pengirim tanpa perlu melakukan konfirmasi dan tanpa perlu disertai segel yang

sah. Mereka secara terang-terangan menyepakati mengizinkan dan mempraktekkan hal ini. Saya rasa sudah tidak ada orang yang menyimpang dari praktek tersebut karena [praktek] ini telah tersebar luas di semua wilayah, dan karena mereka telah kokoh menerima dan mendukungnya.¹⁹³

Dugaan bahwa perubahan praktek ini terjadi pada abad-abad sebelum masa Ibnu al-Munasif dapat dibenarkan mengingat reaksi Ibn al-Munasif yang melihat perubahan tersebut sebagai suatu kasus baru dan selain itu, dari segi urgensi yang dia rasakan untuk menjustifikasi praktek baru tersebut. Dia mengatakan, “Kami telah menetapkan bahwa mazhab Maliki, seperti mazhab lainnya, memandang sah surat para *qadi* jika telah dipersaksikan oleh para saksi, dan bahwa instrumen tertulis ini (maksudnya surat) tidak bisa dikatakan legal hanya berdasarkan bukti tulisan tangan.” Tetapi kemudian Ibnu al-Munasif melanjutkan, “Masyarakat dan semua fuqaha [pada masa kami dan di daerah kami] sepenuhnya sepakat tentang keabsahan surat tanpa saksi, tentang status mengikat dan otoritas dari surat itu; oleh karenanya kami perlu untuk meneliti permasalahan ini” dengan cara “menemukan jalan yang terbaik untuk membuat [masalah] ini disandarkan pada metode yang sah dan dasar-dasar yang jelas yang bisa diacu oleh siapa saja serta menjadi panduan untuk merumuskan hukum-hukum syari’at.¹⁹⁴ Disinilah tepatnya kontribusi Ibn al-Munasif sebagai seorang fuqaha-penulis.

Tokoh kita ini berargumen bahwa praktek baru itu dapat dijustifikasi berdasarkan hukum *darura* (kemendesakan), yaitu suatu prinsip yang selalu dipakai untuk menjelaskan dan merasionalisasi konsep-konsep dan praktek-praktek hukum yang sangat diperlukan yang dalam kondisi normal tidak diijinkan melakukannya, dan dimasukkan ke dalam kategori ini, menariknya, konsep dan praktek *kitab al-qadi ila qadi*. Prinsip *darura* memiliki dalilnya dalam al-Qur’an surat 2:185: “Tuhan menginginkan sesuatu menjadi mudah bagi kamu dan tidak menginginkan kesulitan atas kamu.”¹⁹⁵ Ibnu al-Munasif berargumen bahwa

seringkali sulit menemukan dua orang saksi yang bisa bepergian dari satu kota ke kota lainnya, apalagi mungkin tempatnya jauh di pedalaman, untuk membuktikan otentitas dokumen yang dikirimkan. Dengan demikian, konfirmasi dengan tulisan tangan akhirnya menjadi solusi bagi masalah ini. Karena tanpa solusi ini, menurut Ibnu al-Munasif, proses pelaksanaan keadilan akan terkendala atau sebaliknya para saksi harus menghadapi kesulitan untuk melakukan perjalanan; dan kedua hal ini tidak diinginkan. Lebih dari itu, karena tujuan akhirnya adalah untuk membuktikan otentitas surat *qadi* dari kemungkinan adanya kepalsuan dan distorsi, maka cara apapun yang bisa menghasilkan tujuan ini harus dipandang absah. Dengan begitu, kalau *qadi* yang menerima surat bisa menetapkan dengan keyakinan yang kuat bahwa dokumen yang diterimanya—yang tertulis dengan tulisan tangan si *qadi* pengirim dan dibubuhi cap tanda tangannya—benar-benar milik *qadi* yang mengklaim mengirimkannya kepadanya, maka dokumen surat tersebut memiliki kekuatan otentitas yang setara, atau malah lebih tinggi (*daha*) dari dokumen lain yang dikuatkan dan disampaikan melalui dua orang saksi.¹⁹⁶

Dari semua keterangan di atas, dua ciri khusus muncul dalam rangka pengabsahan tulisan tangan. Pertama, praktek yang menyebar baik di kalangan masyarakat umum maupun profesional hukum, sebagaimana digambarkan dengan jelas oleh Ibnu al-Munasif, akhirnya memunculkan konsensus hukum masyarakat. Praktek ini begitu kuat sehingga berbagai ide yang mencoba melarang dan menolaknya terlihat tidak mudah melakukannya. Memang benar, konsensus semacam ini tidak memiliki dukungan mekanisme hukum yang biasa dikenal, namun kekuatannya,—di dalam masyarakat dan lingkungannya sendiri—bagaimanapun, setara dengan kekuatan hukum *ijma'*. Kedua, keabsahan praktek ini seutuhnya disandarkan pada prinsip 'kemendesakan', yang ditetapkan sebagai cara atau jalan agar kesulitan-kesulitan dan kesakitan-kesakitan yang tidak tertanggungkan dapat dihindari. Nah, yang paling menarik dari dua ciri-ciri ini adalah keduanya

juga memainkan peranan paling fundamental dalam memperkenalkan hukum *kitab al-qadhi ila al-qadhi* (surat dari satu hakim ke hakim yang lain) ke dalam wacana hukum formal. Konsensus masyarakat merepresentasikan keberadaannya yang tersebar dalam dunia praktek sedangkan prinsip kemendesakan merupakan alat atau wadah yang akan membawa konsensus ini ke ruang legitimasi formal. Dan Ibnu al-Munasif, dalam posisinya sebagai seorang fuqaha-penulis, dengan demikian telah mengartikulasikan dan melaksanakan perubahan hukum secara formal.

VIII

Akan tetapi, harus diakui, Ibnu Munasif tidaklah mengarahkan pembahasannya di luar kehendak realitas hukum tempat dia tinggal. Sebagaimana telah penulis katakan, dia mengartikulasikan dan memberikan sanksi formal atas apa yang dia observasi di lapangan. Tetapi memang posisinya sebagai fuqaha-penulis benar-benar membuatnya mampu untuk bertualang keluar dari lingkup yang relatif sempit itu. Satu dari cara yang dilakukannya—merupakan hal yang terpenting sehubungan dengan ini—adalah penyesuaian dan analisis ulang terhadap wacana-wacana sebelumnya dengan memanfaatkan terminologi operatif.

Mari kita perhatikan, misalnya, perubahan yang terjadi antara abad ke 5 H/11 M dan 7 H/13 M berkenaan dengan klaim-klaim harta bergerak yang diupayakan untuk ditinjau ulang melalui media *kitab al-qadhi ila al-qadhi* (surat menyurat antar hakim). Pada satu bagian dalam karyanya yang terkenal bertajuk *Adab al-Qada'*, Ibnu Abi al-Damm mendiskusikan hal ini beserta isu-isu lain yang didasarkan pada kitab karangan Mawardi, *Adab al-Qadhi*. Jika dilihat sepintas, Ibnu Abi al-Damm sepertinya hanya mengulangi pembahasan Mawardi, tidak hanya kata demi kata tetapi juga segala segi secara keseluruhan. Akan tetapi, pembacaan yang lebih teliti menunjukkan bahwa Ibnu Abi al-Damm meminjam dan mengambil secara selektif dari uraian Mawardi dan hanya sebatas

yang dia perlukan. Jika harta bergerak (misalnya kuda atau budak) memiliki kualitas tertentu yang membedakannya dari harta bergerak lainnya, maka *qadi* harus mendengarkan pernyataan para saksi dan menulis sebuah surat yang berbentuk surat terbuka yang dialamatkan atau dikirimkan ke wilayah dimana harta dimaksud ditemukan.¹⁹⁷

Adapun Mawardi, sebaliknya, membedakan antara dua pendapat (*qawlan*) yang muncul berkenaan dengan seorang penggugat yang, dalam persidangan pengadilan, mengklaim hak terhadap harta bergerak yang status kepemilikannya *absente reo*. Dalam pandangan Mawardi, dari dua pendapat tersebut, yang kurang mendapat penerimaan adalah pendapat yang disebutkan oleh Ibn Abi al-Damm. Mawardi mempertahankan bahwa doktrin yang kuat menurut mazhab Syafi'i adalah bahwa *qadi* tidak boleh memutuskan hak kepemilikan kecuali bila harta tersebut telah dapat dihadirkan di depan para saksi sewaktu mereka akan memberikan kesaksiannya. Karena dengan mengizinkan dilakukannya kesaksian terhadap harta yang secara fisik tidak ada akan menimbulkan kemungkinan kesalahan besar karena harta tersebut bisa jadi dipertukarkan dengan barang lainnya yang serupa. Pendapat mazhab Syafi'i ini, tegas Mawardi, telah menjadi hukum yang dipraktikkan (*ma'mul alayh*) yang, dari segi statusnya, menandakan superioritasnya atas pendapat lainnya.¹⁹⁸

Adalah beralasan untuk menyimpulkan bahwa apa yang merupakan praktek normatif pada masa dan di tempat Mawardi (Iraq abad 5 H/11 M) tidak lagi demikian pada masa hidup Ibnu Abi al-Damm di Syria abad 7 H/ 13 M. Dengan pertimbangan inilah maka Ibn Abi al-Damm membedakan dirinya dari apa yang didefinisikan Mawardi sebagai otoritatif. Kiranya telah sangat jelas bahwa pemilihan selektif Ibn Abi al-Damm ini merepresentasikan kreatifitas penetapan atau pemberlakuan ulang doktrin hukum dalam lingkup struktur otoritatif mazhab. Pernyataan bahwa pembahasan dan uraian Mawardi lebih digunakan sebagai pelindung otoritas ketimbang sumber praktis bagi kemunculan

doktrin hukum substantif bukan hanya mudah diterima pemikiran tetapi juga mengekspresikan praktek yang telah umum terjadi.

Penggeseran secara selektif serta perubahan pendapat-pendapat hukum masa lalu adalah merupakan karakter penting dari misi penulis kitab. Untuk memberikan perhatian yang memadai terhadap media perubahan hukum ini, kita akan berpindah kepada masalah ‘tradisi’ dalam pandangan mazhab Hanafi masa belakangan. Permasalahan tradisi ini dapat menggambarkan transformasi hukum yang signifikan dan mendasar, yang awal-awalnya jelas-jelas didorong oleh praktek yang telah menyebar. Masalah tradisi dan budaya merupakan suatu problem besar bagi para ulama fiqh Hanafi masa berikutnya karena hukum positif (*fiqh*) maupun teori hukum (*usul al-fiqh*) mazhab Hanafi sedikit sekali memberikan peluang bagi praktek-praktek tradisi ini untuk dapat langsung menjadi materi hukum yang otoritatif. Kesulitannya terlihat pada kenyataan bahwa doktrin hukum mazhab Hanafi tidak pernah sampai mengakui tradisi atau budaya sebagai sumber hukum yang independen dan formal. Bahkan, walaupun ketika dibandingkan dengan sumber-sumber yang disebut pelengkap seperti *istihsan*, *istislah* dan lain sebagainya, tradisi budaya tidak pernah berhasil menempati posisi yang setara dengan yang dicapai sumber-sumber hukum di atas dalam hirarki sumber hukum mazhab. Secara formal, tradisi budaya tetap marjinal dalam stok hukum ke empat mazhab padahal mazhab Hanafi dan Maliki dapat dikatakan, setidaknya secara literal, telah memberikan pengakuan yang lebih pada tradisi dibanding dua mazhab lainnya; betapapun pengakuan ini sangat bersifat informal.

Kegagalan tradisi untuk menempati posisi sebagaimana sumber-sumber hukum formal lainnya semakin jelas semenjak Abu Yusuf, seorang tokoh mazhab Hanafi paling senior dan berada pada urutan kedua setelah Abu Hanifah, mulai mengakuinya sebagai suatu sumber.¹⁹⁹ Tetapi, dikarenakan alasan-alasan yang membutuhkan penelitian lebih lanjut,²⁰⁰ pemikiran Abu Yusuf tersebut gagal mendapatkan dukungan mayoritas dan sebagai

akibatnya ditinggalkan.²⁰¹ Akhirnya, sepanjang lima abad setelah Abu Yusuf, mazhab Hanafi menjunjung tinggi proposisi hukum bahwa sumber tekstual secara mutlak berada di atas tradisi masyarakat.

Wacana dalam teks-teks Hanafiah selama periode ini merefleksikan komitmen kuat mereka terhadap proposisi tersebut apalagi mengingat argumen bahwa sumber tekstual lebih superior dibandingkan tradisi adalah kebenaran yang diterima secara universal.²⁰² Referensi kepada tradisi masyarakat masih ditemukan sesekali dalam wacana tersebut, dan bagaimanapun juga, itu sudah cukup signifikan karena referensi tersebut muncul sementara dalam bentuk entitas yang terkait dengan hukum secara acak atau tidak reguler. Dalam karya Sarakhsi yang mendapat banyak pujian bertajuk *Mabsut*, misalnya, referensi atau pengacuan serta kutipan langsung terhadap tradisi muncul beberapa kali dan terkait dengan sejumlah topik masalah.²⁰³ Dalam masalah sewa-menyewa misalnya, Sarakhsi menyebutkan diktum, “Hukum yang dikenal dalam tradisi sama dan setara dengan apa yang diperintahkan secara tegas dalam teks wahyu.”²⁰⁴ Memang dapat dipastikan bahwa penyebutan diktum ini bukan bertujuan membentuk suatu prinsip hukum, melainkan sebagai justifikasi terhadap satu doktrin yang sangat spesifik mengenai penyewaan rumah tinggal. Jika sebuah rumah disewakan, dan di dalam kontrak tidak disebutkan tujuan si penyewa menyewa rumah itu, maka asumsinya dalam praktek adalah—yang dilegitimasi dari kalimat diktum itu—bahwa rumah itu disewa untuk tempat tinggal bukan untuk tujuan komersial ataupun tujuan lain. Kecenderungan untuk membatasi pengaplikasian tradisi kepada kasus-kasus yang sangat khusus—seperti terlihat dalam kitab Sarakhsi—hanya bisa terjadi dengan meletakkan kasus-kasus khusus tersebut di bawah prinsip-prinsip formal lainnya, seperti *istihsan* dan konsensus. Tradisi seringkali diperlakukan dalam hukum dan buku-buku hukum benar-benar cuma sebagai tradisi, dan ini jelas merupakan indikasi dari ketidakmampuan para ulama fiqh untuk mengabsahkan tradisi

sebagai hukum melalui argumentasi dan analisis metodologis yang telah terformulasi.²⁰⁵

Pengintegrasian tradisi *qua* tradisi ke dalam hukum tampaknya mulai meningkat beberapa waktu setelah abad ke 6 H/ 12 M, meskipun masih berasal dari kasus per kasus. Dan ketika pengintegrasian hukum-hukum tradisi ini telah benar-benar marak, tetap saja hukum tradisi ini belum mendapatkan status yang formal dalam tatanan teoritis dan metodologis, jelas dikarenakan teori dan metodologi hukum Islam telah terformulasi dengan sangat kokoh yang tidak memungkinkan dilakukannya perubahan secara struktural dan mendasar.

Memasuki abad 10 H/16 M, sudah sangat jelas bahwa tradisi harus dipertimbangkan kedudukannya secara layak dalam menetapkan hukum namun dengan tidak mengganggu kedudukan postulat dan asumsi-asumsi dasar teori hukum. Ini bukan merupakan tugas yang mudah. Dalam mazhab Hanafi, Ibnu Nujaym (wafat tahun 970/1563)²⁰⁶ terlihat menjadi salah satu pengarang-ahli hukum yang lebih prominen untuk menjalankan artikulasi hubungan antara hukum, teori hukum, dan budaya. Dalam karyanya yang penting, *al-Ashbah wal-Naza'ir*, dia membahas satu bab mengenai budaya yang secara signifikan berjudul "Custom determines legal norms" (*al-'Ada muhakkima*).²⁰⁷

Isu pertama yang secara tradisional didiskusikan dalam eksposisi sumber-sumber hukum adalah keotoritatifan (*hujjiyya*), yaitu demonstrasi konklusif melalui dukungan tekstual (*dalil qat'i*) bahwa sumber yang ada dalam pertanyaan bersifat valid, bisa diakui, dan mengandung dasar yang otoritatif untuk pengembangan hukum lebih jauh. Tetapi yang Ibnu Nujaym bisa kemukakan dalam terma dukungan tekstual adalah laporan Kenabian "Apapun yang orang Muslim temukan sebagai sesuatu yang baik, Tuhan juga menemukannya demikian,"²⁰⁸ yang secara universal dilihat tidak kuat. Ibnu Nujaym mengakui bahwa laporan ini tidak memiliki hubungan final dengan Nabi, diduga ini berasal dari Ibnu Mas'ud.²⁰⁹

Al-Haskafi al-‘Ala’i juga mengobservasi bahwa setelah penelitian yang ekstensif dia tidak menemukannya dalam koleksi hadis kecuali *Musnadnya* Ibnu Hanbali.²¹⁰ Herannya, meskipun kesalahannya untuk menunjukkan dasar yang otoritatif untuk budaya telah jelas – kesalahan yang juga dilakukan oleh keseluruhan komunitas ahli hukum Muslim – Ibnu Nujaym meneruskan untuk mendiskusikan hal ini dalam hukum dimana budaya secara tradisional telah diperhitungkan.²¹¹

Setelah mendata sejumlah kasus-kasus hukum yang diakui oleh komunitas ahli hukum berasal dari konvensi kebudayaan, dia berargumen bahwa dalam masalah riba yang tidak diperintahkan oleh teks yang terungkap, budaya harus diakui. Komoditas ini diukur dari volume dan/atau berat dan ukuran yang telah diatur oleh teks yang terungkap sebagai sesuatu yang berada di luar wilayah transaksi riba dengan cara apapun tidak dipengaruhi oleh penggunaan adat/budaya. Dia mempertahankan bahwa ini adalah pendapat Abu Hanifa dan Sya’bani, tetapi bukan pendapat Abu Yusuf, yang sebagaimana telah kita lihat, mengizinkan intervensi budaya. Pendapat Abu Hanifa dan Sya’bani, dia lebih jauh lagi menjelaskan, dikuatkan oleh argumen Ibnu al-Humam (*wa-qawwahu fi Fath al-Qadir*)²¹² di mana Ibnu al-Humam menekankan, bersama dengan Zahir al-Din (wafat tahun 619/1222),²¹³ bahwa teks yang jelas (*nass*) tidak bisa dikalahkan oleh pertimbangan budaya.²¹⁴

Ibnu Nujaym membedakan antara dua tipe adat, yaitu adat universal (*‘urf ‘amm*) dan adat lokal (*‘urf khass*). Adat pertama, yang bersifat universal ada di seluruh wilayah Muslim, sedangkan adat yang kedua hanya pada wilayah atau desa atau kota tertentu.²¹⁵ Ketika budaya pertama tidak melanggar sebuah *nass*, maka menurut doktrin otoritatif mazdhab Hanafi budaya tersebut seharusnya diperhitungkan dalam konstruksi hukum. Kontrak *istisna’* adalah contoh dalam poin ini.²¹⁶ Meski demikian, mazdhab Hanafi berbeda mengenai apakah budaya lokal memiliki kekuatan hukum. Najm al-Din al-Zahidi (wafat tahun 659/1259),²¹⁷ misalnya,

menolak untuk mengakui bahwa budaya lokal memiliki kekuatan seperti ini, karena bobot pertimbangan lokal tidak besar. Yang lain, seperti para ahli hukum Bukharan tidak menyepakati hal ini. Benar, sebagaimana dikutip oleh Ibnu Nujaym, Zahidi memberikan pemahaman kepada kita bahwa para ahli hukum ini adalah yang pertama dalam sejarah mazdhab Hanafi yang mengadvokasi pendapat semacam ini.²¹⁸ Tetapi Zahidi secara empatik mengungkapkan bahwa pendapat yang benar (*al-sahih*) adalah bahwa praktek lokal secara efektif tidaklah cukup untuk membangun diri mereka sendiri sebagai budaya yang bisa diakui.

Meski demikian, pada akhirnya pertanyaannya bukan apakah budaya lokal bisa atau tidak bisa mengeneralkan norma hukum, karena cukup jelas bagi para ahli hukum bahwa budaya seperti ini tidak bisa menghasilkan peraturan hukum yang normatif dan universal. Hukum universal tidak bisa hanya datang dari sebuah budaya lokal (*al-hukum al-'amm la yathbut bil-'urf al-khass*).²¹⁹ Ibnu Nujaym mengukuhkan bahwa ini adalah doktrin yang absah dari mazdhab meskipun sejumlah ahli hukum mazdhab Hanafi telah mengeluarkan *fatwa-fatwa* berdasarkan budaya lokal dan bertentangan dengan doktrin ini. Menarik bahwa Ibnu Nujaym akhirnya mendukung para ahli hukum ini, dalam sebuah keputusan yang sadar untuk berlawanan dengan doktrin *maazdhab*.²²⁰

Pengakuan Ibnu Nujaym terhadap budaya sebagai sumber hukum yang tidak relevan merepresentasikan hanya tahap lebih akhir dalam proses sejarah yang telah diteliti yang dimulai dengan tiga pendiri mazdhab Hanafi. Perkembangan religi-hukum antara abad ke empat/delapan²²¹ terlihat telah menyebabkan adanya penindasan terhadap doktrin Abu Yusuf karena mempertimbangkan bahwa budaya kurang memiliki peran formal. Pengakuan Sarakhsi akan budaya berdasarkan kasus demi kasus merupakan satu ilustrasi keberhasilan tesis asal usul hukum yang bersifat ke-Tuhanan, sebuah tesis yang memastikan pengurangan doktrin Abu Yusuf dan sejenisnya. Tetapi tuntutan serius yang dibebankan kepada budaya masih tetap. Praktek dan tulisan para ahli hukum

Bukharan, di antara yang lain, adalah kondusif terhadap proses di mana peran informal budaya sebagai sumber hukum diperluas dan diberi bobot yang lebih. Tulisan Ibnu Nujaym, di mana dia secara selektif dan baik mengumpulkan penguasa-penguasa di masa sebelumnya, termasuk penguasa Bukharan, menunjukkan kulminasi proses ini.

Proses ini mencapai titik puncaknya dengan tulisan-tulisan ahli hukum mazdhab Hanafi yang utama, al-Sayyid Amin Ibnu Abidin dari Damaskus (1198/1783 – 1252/1836) yang karirnya menjangkau periode krusial yang saat itu juga mendahului pengantar *tanzimat* Ottoman. Tidak ada indikasi bahwa Ibnu Abidin memiliki posisi resmi di pemerintahan dan dia kelihatan berjarak dengan lingkungan kekuasaan politik. Training dan karirnya di masa mendatang sangat tradisional: Dia membaca al-Qur'an dan mempelajari bahasa dan hukum mazdhab Syafi'i dengan Syaikh Sa'id al-Hamawi. Kemudian, dia meneruskan studi hukumnya dengan Syaikh Syakir al-'Aqqad yang kelihatannya mempersuasinya untuk pindah ke Hanafisme. Dengan Syaikh Syakir al-'Aqqad, dia belajar Artimatika, hukum waris, teori hukum, *hadist*, penafsiran al-Qur'an, Sufisme, dan ilmu-ilmu rasional. Di antara teks-teks yang dia baca dengan Syaikhnya adalah teks Ibnu Nujaym, Sadr al-Syari'a, Ibnu al-Humam, dan pengarang-pengarang lain mazdhab Hanafi yang signifikan.²²² Karirnya yang sukses membawanya menjadi ternama dalam beberapa wilayah, misalnya kemunculan dia sebagai sosok ternama sebagai *mufti* dan pengarang. Sebagai seorang profesor, dia juga kelihatan memiliki karir yang seimbang, mencakup, di antara yang lain, keistimewaan memiliki *ijaza* mengenai orang penting seperti tersebut sebagaimana Syaikh al-Islam Arif Hikmat Bey²²³ di Ottoman.

Benar, Ibnu Abidin telah berkembang sebelum *tanzimat* mulai, tetapi dia telah menyaksikan perubahan-perubahan yang mulai menyapu kerajaan jauh sebelumnya. Ketika pendidikan hukumnya dimulai, *Nizam-i Cedid* dari Selim III sedang berjalan, dan ketika karirnya dalam menulis mencapai puncaknya, Mahmud

II dan orang-orangnya mensentralisasikan organisasi negara yang paling sosial di bawah Kementrian Donasi Keagamaan Kerajaan yang didirikan pada tahun 1826,²²⁴ dalam gerakan krusial yang luar biasa tetapi tidak bisa diukur. Perkembangan signifikan ini, digabungkan dengan perubahan-perubahan yang dialami oleh masyarakat Damaskus karena adanya penetrasi dan intervensi barat, telah mempengaruhi cara pandang baru yang berakhir tidak hanya dalam reformasi *tanzimat* tetapi juga dalam perpecahan sederhana dengan bentuk-bentuk tradisional.²²⁵ Tulisan-tulisan Ibnu ‘Abidin tidak mencerminkan suasana krisis apapun yang jelas, baik dalam terma epistemologi atau budaya, tetapi tulisan tersebut benar-benar merefleksikan ukuran tertentu dari gangguan kecil dan laten dengan beberapa aspek tradisi yang saling membatasi. Hal ini mungkin menjelaskan penjelasan yang berarti yang dibuat seabad yang lalu oleh satu komentator hukum Islam yang paling tajam. Nicholas Aghnides telah menyatakan bahwa *magnum opus* dari Ibnu ‘Abidin *Hasyiyat Radd al-Muhtar*, “bisa dikatakan sebagai kata terakhir dalam interpretasi otoritatif dari hukum mazhab Hanafi. *Hasyiyat Radd al-Muhtar* menunjukkan orisinalitas dalam upaya untuk menentukan status situasi praksis saat itu, sebagai sebuah peraturan, yang dibatasi oleh yang lain”.²²⁶ Orisinalitas ini, yang termanifestasikan sendiri bahkan dengan sangat intens dalam tulisannya mengenai budaya/adat, bisa dilihat merepresentasikan eufimisme untuk sebuah upaya diskursif untuk menyatukan dan mentransformasikan konsep-konsep hukum dalam kumpulan tradisi yang otoritatif dan terjilid. Orisinalitas seringkali mengambil bentuk seperti ini.

Dalam suatu waktu pada tahun 1243/1827, Ibnu ‘Abidin menulis catatan pendek mengenai kitabnya *‘Uqud Rasm al-Mufti*, sebuah komposisi dalam bentuk puisi yang merangkum peraturan yang mengatur kantor *ifta’*, fungsinya, dan batasan-batasan wilayah hermeneutik *mufti*.²²⁷ Pada tahun yang sama, dia mengarang sebuah *risalah* dimana dia menguatkan komentarnya pada satu baris dalam puisinya, sebuah baris yang secara spesifik membahas peran adat

(*'urf*) dalam hukum.²²⁸ Karena ditulis pada waktu yang sama, fererensi-silang di antara kedua *risalah* banyak.²²⁹ Disintegrasi batasan-batasan tekstual antara dua risalah ini lebih jauh lagi dikembangkan oleh referensi yang konstant terhadap, dan kombinasi dengan, catatan-supernya *Hasyiyat Radd al-Muhtar*. Dalam catatan ini dia juga mengacu,²³⁰ dalam bentuk katakerja/kalimat lampau, kepada dua *risalahnya*, dan dalam dua *risalahnya*, dalam katakerja/kalimat kini, kepada kitabnya *Hasyiya*.²³¹ Referensi-silang yang banyak dan sinkron ini menjelaskan bahwa Ibnu 'Abidin menulis dalam dua *risalahnya* pada waktu dia menjalani proses penulisan *Hasyiya* yang panjang, yang tidak pernah dia selesaikan.

Menyusun risalah-risalah ini menurut kronologinya, atau ketiadaan aturan ini, khususnya penting disini karena analisa yang benar dari Ibnu 'Abidin mengenai konsep budaya tergantung pada hubungan antara asumsi epistemologisnya dan asumsi yang berdasarkan pada sumber yang absah dalam *Nasyr al-'Urf* pada hierarki otoritas yang dia susun berurutan, dan yang mengatur wacana karyanya *Hasyiya*.²³² Bahwa *Nasyr al-'Urf* dan *Hasyiya* ditulis secara bersamaan dan bahwa kitab yang pertama dalam kenyataannya merepresentasikan perluasan diskursif dari kitab kedua, menunjukkan bahwa Ibnu 'Abidin meneruskan untuk mempertahankan struktur otoritas dan epistemologi sebagaimana dia masukkan dalam bukunya *Hasyiya* dan sebagaimana telah diartikulasikan dalam mazdhab Hanafi selama beberapa abad sebelum dia. Hal ini jelasnya merupakan resolusi ketegangan antara struktur otoritas ini dan peran yang dia berikan kepada budaya dalam hukum yang mendudukkan Ibnu 'Abidin dengan salah satu tantangan terbesarnya.

Raison d'etre dari *Nasyr al-'Urf* yang dinyatakan adalah bahwa budaya memberi ahli fikih sedikit kompleksitas yang pendahulu Ibnu 'Abidin belum membahasnya.²³³ (Dalam menyikapi wilayah yang mungkin diabaikan ini, Ibnu 'Abidin kelihatan menjanjikan ukuran orisinalitas tertentu). Pembacaan

yang hati-hati terhadap *risalah* menunjukkan bahwa kompleksitas ini berputar pada budaya sebagai sebuah sumber hukum dan hubungannya dengan sumber-sumber yang terungkap yang tidak ambigu²³⁴ dan pendapat yang otoritatif yang ada dalam *zahir al-riwayat*.

Tetapi sebelum mengurai kompleksitas ini, Ibnu ‘Abidin berupaya untuk mendefinisikan budaya (*‘ada*). Pentingnya definisi ini tidaklah sepenting substansinya sebagai sebagai cara dimana budaya tersebut dijelaskan. Dan cara elaborasi diskursif inilah yang mengkarakterkan, dalam jalan struktural yang berbeda, metode dan cara pengarang-ahli fikih. Di sini, sebagaimana di bagian lain dalam *risalat*, model diskursus adalah kutipan dan kombinasi selektif dari penguasa-penguasa sebelumnya, sebuah model yang selama berabad-abad telah menjadi praktek yang umum dari pengarang-ahli fikih. Meski demikian, sekonvensional dan sesederhana apapun model-model tersebut, argumen-argumennya masih dalam batas-batas tradisi yang otoritatif, karena biasanya agrumen tersebut dikutip sebagai jumlah total kutipan dari penguasa-penguasa sebelumnya, yang dikuatkan bersama oleh interpolasi, interpretasi, argumen balik, dan kualifikasi pengarang sendiri. Melalui proses ini, argumen baru mendapatkan dukungan dari tradisi, yang direpresentasikan dalam lapisan pendapat mulai dari sangat otoritatif sampai pada yang tidak begitu otoritatif. Ciri yang menonjol dari elaborasi tekstual ini membuat sebuah strategi diskursif bahwa kita harus selalu sadar dalam pikiran kita, baik ketika membaca tulisan Ibnu ‘Abidin atau pengarang-ahli fikih lainnya.

Sekali sebuah definisi telah disusun, langkah kedua yang harus dilakukan dalam eksposisi sumber hukum apapun adalah mendemonstrasikan keotoritatifannya, dan budaya, jika harus mengklaim status sebuah sumber, juga harus mengikuti peraturan ini. Di sini, Ibnu ‘Abidin kembali lagi kepada argumen Ibnu Nujaym yang dengan secara eksklusif berdasarkan tradisi Ibnu Mas’ud yang lemah. Menyadari kelemahan tradisi ini dan dengan

demikian ketidakvalidan argumen ini, dia menyatakan bahwa budaya seringkali dipilih dalam hukum bahwa budaya dibuat sebagai sebuah prinsip (*asl*), sebagai dibuktikan dalam pernyataan Sarahsyi: “Apa yang diketahui melalui budaya setara dengan apa yang didasarkan pada teks yang terungkap dan jelas.”²³⁵ Argumen pemberian kompensasi Ibnu ‘Abidin tidak bisa menutupi fakta bahwa budaya tidak pernah bisa menemukan justifikasi otoritatif secara tekstual. Budaya yang juga tidak bisa menemukan justifikasi dalam terma penggunaan yang cukup sering dalam hukum, tidak mengarah ke apa-apa kecuali sebuah *petito principii*, yaitu bahwa budaya sebaiknya digunakan dalam hukum karena memang budaya tersebut dipakai dalam hukum. Membiarkan budaya seperti apa adanya, Ibnu ‘Abidin menyatakan pikirannya sendiri dan tidak berhenti, diganggu oleh kegagalannya sendiri dan kegagalan tradisi untuk mempersuasi masalah ini. Sedikit terganggu, karena fokus agenda dia ada di mana-mana: dia, dan tradisi di mana dia menulis mengetahui batasan-batasan teologis dan epistemologis yang telah ditetapkan kepada budaya ketika teori hukum masih dalam proses pembentukan. Tantangan yang sekarang dia hadapi adalah untuk menghindari batasan-batasan ini.

Dengan demikian, isu riil untuk Ibnu ‘Abidin adalah salah satu dari *concern* praktikal dan perlu mendapat perhatian segera. Hal ini merupakan satu masalah yang diproblematikan melalui pengenalan dua pendapat yang saling berlomba mengenai hubungan antara budaya dan doktrin *zahir al-riwayah*. Dalam bukunya *Qunya*, Zahidi dikatakan mempertahankan bahwa *mufti* maupun *qadi* sebaiknya tidak mengadopsi pendapat-pendapat *zahir al-riwayah* dalam mengeluarkan keseluruhan budaya. Baik Hindi²³⁶ maupun Biri²³⁷ mengutip argumen Zahidi, kelihatannya menyetujui kesimpulannya. Pernyataan ini, Ibnu ‘Abidin berargumen, menimbulkan masalah, karena doktrin yang umum dari mazhab adalah bahwa pendapat-pendapat *zahir al-riwayah* tetap tersatukan kecuali kalau sarjana hukum utama (*al-masyayikh*) memutuskan untuk menggantikan pendapat tersebut dengan pendapat lain yang

telah melalui proses *tashih*. Masalahnya ditekankan dalam wilayah hukum di mana pendapat-pendapat *zahir al-riwayah* disusun berdasarkan teks yang terungkap mengenai alam yang ambigu (*sarih al-nass*) dan/atau yang disahkan oleh otoritas konklusif dari konsensus. Dalam wilayah ini, budaya tidak, atau sebaiknya tidak, membentuk sebuah sumber, karena tidak seperti teks, budaya bisa jadi salah. Dalam apa yang kelihatannya merupakan upaya untuk menekankan masalah ini, Ibnu ‘Abidin mengambil pernyataan Ibnu Nujaym terhadap dampak bahwa budaya harus disisihkan karena adanya teks, dan sebaliknya, budaya dijadikan pertimbangan ketika tidak ditemukan teks yang mengatur masalah yang dipertanyakan.

Sebelum Ibnu ‘Abidin memulai melakukan sesuatu terhadap masalah ini, dia mengenalkan, dalam langkah-langkah Ibnu Nujaym, perbedaan antara budaya universal dan tertetu. Masing-masing dari dua tipe ini dikatakan memiliki hubungan tertentu dengan teks yang ambigu dan *zahir al-riwayah*, dan dengan demikian menciptakan apa yang kemudian memiliki dampak empat lapisan. Tetapi Ibnu ‘Abidin menguranginya menjadi dua bagian diskusi, yang satu membahas hubungan budaya dengan teks yang ambigu dan yang lainnya hubungan budaya dengan *zahir al-riwayah*.

Sehubungan dengan epistemologi yurisdiksi tradisional, prinsip atau teori Ibnu Abidin tetap dipakai, yaitu bahwa apapun yang tidak sesuai, *dalam setiap hal (min kulli wajh)*, dengan teks yang ada yang sifatnya eksplisit dan jelas tidaklah valid, tidak memiliki efek maupun kekuatan hukum. Kasus mengenai pemabuk menjadi contoh ketidaksesuaian semacam ini. Elemen kunci dalam formulasi teori ini adalah klausa “dalam semua hal,” sebuah klausa yang secara efektif membatasi batasan-batasan teks yang melahirkan otoritas eksklusif dengan menghilangkan semua kasus yang tidak memiliki hubungan ketidaksesuaian langsung dengan teks-teks ini dalam penjelasan mereka. Oleh karenanya korespondensi/kesesuaian parsial antara teks dan budaya tidak membuat budaya tersebut tidak diakui, karena apa yang menjadi

pertimbangan dalam budaya tersebut adalah bagian yang sesuai, bukan bagian yang berbeda. Dengan demikian, bagian tersebut mengkhususkan (*yukhassis*) teks, tetapi tidak membuatnya menjadi sebuah hukum. Meski demikian, agar budaya bisa memiliki efek mengkhususkan, maka budaya tersebut harus bersifat universal. Jika sebuah budaya yang bersifat universal bisa mengkhususkan sebuah teks, maka budaya tersebut, *sebuah fortiori*, melebihi *qiyas* yang tidak lagi merupakan kesimpulan yang bersifat probabilistik. *Istisna'*, sebagaimana telah kita lihat, merupakan contoh kasus ini.²³⁸

Kembali kepada budaya semacam ini, Ibnu 'Abidin membuat pernyataan kategoris bahwa, menurut doktrin yang otoritatif dari mazdhab, budaya ini tidak dijadikan sebagai pertimbangan (*latu'tabar*). Tetapi pernyataan yang sedikit sombong ini direndahkan oleh Ibnu 'Abidin dalam pengantarnya mengenai sekumpulan pendapat yang disyaratkan dan bertentangan yang dikeluarkan oleh ahli fikih lain. Meski demikian, sebelum melakukannya, dia menyatakan, dalam otoritas ahli fikih pada masa yang lebih awal, doktrin mazdhab tradisional berhubungan dengan manuver polemik. Sebagaimana mungkin diharapkan, pernyataan konfirmasi Ibnu Nujaym yang berharga dijelaskan lebih dulu, maksud atau tujuan untuk mengenalkan secara tidak terlalu banyak afirmasi doktrin mazdhab, sebagai kualifikasi parsial dan pengecualian Ibnu Nujaym bahwa banyak ahli fikih telah mengeluarkan *fatwa* sehubungan dengan budaya-budaya tertentu.²³⁹ Ini kemudian langsung diikuti oleh yang lain, pernyataan yang lebih drastis yang dibuat oleh Ibnu Maza yang melaporkan bahwa ahli fikih Balkan termasuk Nasir bin Yahya²⁴⁰ dan Muhammad bin Salama,²⁴¹ mengizinkan, di antara yang lain, tipe persewaan tertentu yang kalau tidak begitu maka akan dilarang. Diiinkannya persewaan semacam ini dijustifikasi atas dasar bahwa praktek ini tidak diatur secara eksplisit oleh teks dan bahwa praktek tersebut menjadi budaya di masyarakat Balkan. Diberlakukannya pengecualian ini tidak berarti bahwa prinsip-prinsip persewaan

diabaikan. Jika model sewa ini diperbolehkan, maka hal ini akan menjadi pengecualian, dengan cara yang sama dengan *istisna'* yang merepresentasikan pengecualian pada prinsip bahwa objek yang dijual harus ada pada saat penjualan.

Tetapi Ibnu Maza, dalam analisa finalnya, tidak setuju dengan para ahli fikih Balkan. Setelah menyebutkan semua kasus mereka, Ibnu Maza mengatakan bahwa pengecualian, yang dibuat melalui pengkhususan (*takhsis*) berdasarkan budaya tertentu, tidak dianggap valid karena bobot budaya semacam ini bisa diabaikan, dan bahwa hal ini menimbulkan keraguan (*syak*) yang tidak ada dalam kasus *istisna'*, sebuah praktek yang konstan di telah dibuktikan “ada dalam semua wilayah” (*fi al-bilal kulliha*). Ibnu 'Abidin, dalam mendukung Ibnu Maza, menginterupsi diskusi Ibnu Nujaym mengenai budaya seperti ini, yang ternyata berdasarkan sejumlah kutipan dari ahli fikih lain. Dia menyimpulkan bahwa *qiyas* tidak bisa dihilangkan karena lebih memilih budaya tertentu, meskipun, sebagaimana telah kita lihat, beberapa penguasa Ibnu Nujaym benar-benar mengakuinya. Ibnu 'Abidin berargumen bahwa para komentator telah mendukung peraturan bahwa gandum, barley, kurma, dan garam adalah untuk dijual, tanpa kecuali, dengan ukuran volume, sedangkan emas dan perak dijual dengan ukuran beratnya. Peraturan ini dibuat oleh tradisi kenabian yang terkenal dan eksplisit. Dengan demikian, penjualan gandum dengan ukuran berat dan penjualan emas dengan ukuran volume dipandang tidak bisa diterima dan tidak valid, baik praktek ini diakui atau tidak oleh budaya. Teks/ayat yang eksplisit harus selalu menjadi sumber hukum yang tertinggi. Meski demikian, komoditi lain yang tidak meminta persyaratan dalam teks boleh dijual sesuai dengan budaya yang ada dalam masyarakat.²⁴²

Delegasi dialog yang kelihatannya hipotetis dibuat untuk negara, atas otoritas Quduri, bahwa Abu Yusuf mengijinkan budaya untuk tampil melebihi tradisi kenabian yang berhubungan dengan pengambilan keuntungan dalam perdagangan komoditas tertentu. Dengan demikian, emas bisa diperdagangkan dengan

menggunakan ukuran volume jika budaya memang mengaturnya demikian.²⁴³ Oleh karenanya, hal yang berangkat dari teks/ayat yang jelas ini menjustifikasi praktek pengambilan keuntungan/bunga dan permasalahan lain yang tidak sesuai dengan hukum sepanjang budaya menghendaknya seperti itu.

Mempertimbangkan hal ini sebagai pendistorsian posisi Abu Yusuf, Ibnu ‘Abidin berargumen bahwa apa yang dimaksud oleh pengarang untuk dilakukan adalah untuk menggunakan budaya sebagai *ratio legis* dari larangan tekstual. Jika tradisi kenabian mengatur ukuran dengan berat untuk komoditas tertentu, dan ukuran dengan volume untuk komoditas lain, ini hanyalah karena budaya mengaturnya demikian pada masa Nabi. Kalau budayanya lain, maka sangat mungkin bahwa tradisi kenabian mengizinkan penjualan emang dengan ukuran volume, dan penjualan gandum atau barley dengan berat. Oleh karenanya, Ibnu ‘Abidin menyimpulkan, “jika budaya mengalami perubahan, maka norma hukum (*hukm*) harus berubah juga. Dalam memandang perubahan dan budaya yang luar biasa/pengecualian, tidak ada perusakan terhadap teks; sebaliknya, pertimbangan seperti ini mengandung dukungan terhadap [perintah] teks.”²⁴⁴ Pada titik ini, Ibnu ‘Abidin mempercepat menambahkan bahwa praktek-praktek ekonomi tertentu yang ada pada masanya – seperti “pembelian *darahim* untuk *darahim*” atau meminjam uang berdasarkan nilai yang tertera pada uang koin tersebut (atau dengan pertimbangan, *‘adad*) – dalam kenyataannya tidak mengandung unsur perusakan terhadap teks, terimakasih kepada doktrin Abu Yusuf. “Semoga Tuhan banyak membalas jasa Abu Yusuf karena apa yang telah dia lakukan kepada masyarakat pada masa-masa kita. Dia menyelamatkan mereka dari kesulitan yang serius yaitu masalah tiba.”²⁴⁵

Kebebasan yang diberikan dalam peminjaman uang sesuai dengan nilai yang tertera dalam uang koin tersebut, dan bukan berdasarkan berat atau volume diperoleh melalui *takhrij*, merepresentasikan perluasan langsung doktrin Abu Yusuf.²⁴⁶ Ini sebenarnya merupakan *takhrij* Sa’di Affandi, yang kemudian

dikuatkan oleh Siraj al-Din Ibnu Nujaym (meninggal pada tahun 1005/1596)²⁴⁷ dan yang lain. Meski demikian, Nabulusi,²⁴⁸ berpendapat bahwa keseluruhan konstruksi yurisdiksi tidak berguna karena uang koin yang dikeluarkan oleh negara memiliki berat tertentu dan meminjam atau menukarkan dengan denominasi secara efektif sama dengan merepresentasikan berat. Ibnu ‘Abidin mengenalkan argumen Nabulusi hanya untuk tidak menyetujui pendapat ini, kelihatannya menggunakannya sebagai preteks retorik untuk menguatkan argumennya lebih jauh. Dia mempertahankan bahwa mungkin ini merupakan masalahnya, yaitu bahwa pada masa Nabulusi, koin dianggap sama dalam terma berat dan nilainya; meski demikian, “pada masa kita ini” (*fi zamanina*) setiap pemerintahan mengeluarkan koin yang kualitasnya lebih rendah dibandingkan dengan yang dikeluarkan oleh pendahulunya. Praktek selama masa Ibnu ‘Abidin mencakup penggunaan semua jenis mata uang, sebagian mengandung rasio emas dan perak yang tinggi dan sebagian mengandung rasio emas dan perak yang kualitasnya lebih rendah. Ketika orang-orang meminjam, misalnya, mereka tidak mengkhususkan tipe mata uang tetapi hanya angka, karena ketika pengembaliannya jatuh tempo mereka bisa menggunakan tipe mata uang apapun asalkan nilainya sama dengan nilai uang yang dipinjam.²⁴⁹ Kalau ini tidak merupakan doktrin Abu Yusuf, tipe-tipe transaksi ini bisa dikatakan mengandung riba karena berat koin yang dipinjam tidak pernah sama dengan koin yang dipakai untuk membayar. Sebaliknya, jika transaksi-transaksi seperti ini diatur oleh doktrin Abu Hanifa dan Syahbani – yang mensyaratkan adanya spesifikasi tipe mata uang dan tahun pengeluaran dalam kontrak – hasilnya secara pasti bisa ditolak karena semua kontrak dan transaksi finansial akan dianggap tidak bisa diterima dan tidak valid. Dengan demikian, doktrin mereka akan menyebabkan kesulitan besar (*haraj ‘azim*), karena mereka juga harus mengambil kesimpulan bahwa “orang-orang pada masa kami adalah orang-orang yang tidak gampang percaya.” Ibnu ‘Abidin menyatakan bahwa satu-satunya jalan keluar dari permasalahan ini adalah

dengan menggunakan doktrin Abu Yusuf yang menjadi satu-satunya dasar bagi praktek tersebut.²⁵⁰

Dalam masalah lebih dipilihnya doktrin Abu Yusuf yang lebih rendah dan pengabaian terhadap doktrin lain – juga dipegang oleh Abu Hanifa dan Syahbani – ada kesulitan yang tidak bisa dipungkiri. Menghindari tiga doktrin yang otoritatif yang dikeluarkan oleh tokoh-tokoh yang paling berpengaruh karena lebih memilih pendapat yang lemah jelas membutuhkan penjelasan. Ibnu ‘Abidin mengacu kepada dua solusi yang mungkin, pertama dengan mempertahankan budaya *qua* budaya sebagai sebuah justifikasi yang memadai, dan kedua dengan mengambil jalan karena keharusan (*darura*).²⁵¹ Tetapi Ibnu ‘Abidin tidak mengartikulasikan perbedaan antara dua alat justifikasi ini, karena secepatnya kemudian dia menghilangkan budaya karena memilih sesuatu yang bersifat harus. Hal ini seharusnya diharapkan. Merasionalisasikan relevansi doktrin Abu Yusuf dan kebutuhan akan rasionalisasi tersebut melalui budaya senilai dengan merasionalisasi budaya dengan budaya, sebuah argumen yang mengandung kesalahan *petitio principii*. Kembali lagi pada alasan keharusan dengan demikian merupakan satu-satunya pilihan logis yang ada.

Meskipun prinsip keharusan telah digunakan untuk menjustifikasi sejumlah kasus yang meninggalkan tuntutan hukum yang tinggi, prinsip keharusan tersebut, seperti budaya, dibatasi pada wilayah dimana tidak ada teks-teks yang eksplisit yang menjelaskan. Abu Yusuf, misalnya, dikritik ketika dia memiliki pendapat – yang bertentangan dengan Sunna nabi – bahwa memotong rumput di Taman yang Disakralkan diperbolehkan karena prinsip keharusan. Dalam masalah ini, Ibnu ‘Abidin kelihatan tidak setuju dengan Abu Yusuf, alasannya adalah karena Nabi mengeluarkan tanaman *idhkkhir*,²⁵² dari daftar tanaman terlarang, maka kita harus menyimpulkan bahwa larangan tersebut tetap ada efeknya, dan bahwa menghilangkan larangan karena adanya prinsip keharusan bisa diterapkan hanya pada tanaman tertentu. Lebih penting lagi, kesulitan yang mungkin disebabkan

oleh larangan memotong rumput menjadi tidak signifikan ketika dibandingkan dengan konsekuensi dari memaksa masyarakat untuk merubah kebiasaan dan budayanya. Ibnu ‘Abidin mendata sejumlah kasus dimana kesulitan-kesulitan diatasi karena adanya prinsip keharusan tetapi kemudian menyimpulkan bahwa kasus-kasus ini tidak bisa dibandingkan dengan tingkat kesulitan yang disebabkan oleh kewajiban norma hukum yang kontradiktik dengan budaya sosial yang ada.

Dengan demikian, mengukuhkan prinsip keharusan sebagai *sebuah fortiori*, Ibnu ‘Abidin berusaha untuk menempatkannya dalam hierarki doktrin mazdhab. Mungkin mengacu kepada Ibnu Nujaym, yang berargumen bahwa sejumlah ahli fikih mazdhab Hanafi mengeluarkan *fatwa-fatwa* berdasarkan budaya lokal, Ibnu ‘Abidin menyatakan bahwa penerimaan budaya lokal²⁵³ sebagai sebuah dasar bagi norma hukum tertentu telah menjadi salah satu pendapat mazdhab, meskipun pendapat yang lemah (*qaql da’if*). Sekarang, prinsip keharusan menyebabkan adopsi pendapat seperti ini diijinkan.²⁵⁴ Tetapi hal ini mengandung peninggalan/pengabaian dari doktrin mazdhab *mainstream* yang serius dimana menurut doktrin tersebut penggunaan pendapat yang lemah dianggap dilarang secara ketat, karena pendapat yang lemah tersebut merusak, *inter alia*, prinsip-prinsip konsensus.²⁵⁵ Lebih jauh lagi, secara hermeneutik, pendapat yang lemah dianggap tidak valid karena pendapat tersebut masuk dalam kategori pendapat yang ditanggihkan (*mansukh*), dipahami bahwa pendapat tersebut telah dikalahkan oleh pendapat yang kuat (*rajih*). Pengikut mazdhab Syafi’i pada masa yang lebih akhir, meski demikian, mengadopsi posisi yang kurang jelas dalam masalah ini dibanding pengikut mazdhab Hanafi, dan dengan demikian adalah menurut mereka bahwa Ibnu ‘Abidin mencari jalan keluar dari masalah ini. Dalam salah satu *fatwa-fatwanya*, Taqi al-Din al-Subki²⁵⁶ yang berpengaruh menyatakan – sehubungan dengan masalah *waqf* – bahwa pendapat yang lemah boleh diadopsi jika dibatasi pada seseorang dan masalah yang ada di depan mata dan tidak dipakai

untuk masalah lain, baik di pengadilan hukum maupun dalam *ifta*.²⁵⁷

Tetapi kelihatannya Ibnu ‘Abidin menemukan bahwa memilih otoritas mazdhab Syafi’i tidaklah cukup. Untuk mempertajam pandangan Subki, kepada pembaca dia mengacu kepada, di antara yang lain, buku *Mukhtarat al-Nawazil*²⁵⁸ karya Marghinani, sebuah karya yang terkenal, dimana para komentator *Hidaya* karya pengarang yang sama sering menggunakannya dalam catatan pendek mereka. Dalam buku tersebut, Marghinani mengungkapkan pendapat bahwa darah yang keluar dari luka harus disucikan, sebuah pendapat yang diakui oleh Ibnu ‘Abidin tidak hanya tidak sesuai tetapi juga gagal untuk mendapatkan dukungan apapun di kalangan pengikut mazdhab Hanafi selama atau setelah masa Marghinani. Meskipun dia secara penuh mengakui bahwa pendapat ini tidaklah umum (*syadhdh*), dia berargumen bahwa Marghinani berposisi sebagai pengikut mazdhab Hanafi yang ilustratif, salah satu figur yang paling baik dalam mazdhab dan dipertimbangkan di kalangan *ashab al-takhrij* yang sangat terpandang.²⁵⁹ Oleh karenanya, dia meneruskan, pendapatnya seharusnya dipandang kuat dan dengan demikian penggunaan pendapat yang lemah diperbolehkan berdasarkan batasan-batasan tertentu ketika pendapat tersebut dianggap perlu untuk diaplikasikan.²⁶⁰ Kenapa hanya dalam kondisi tertentu? Karena kondisi pendapat yang lemah tersebut, pendapat tersebut dipandang sebagai pendapat yang tidak universal dalam kerangka bahwa budaya lokal berkembang menjadi norma hukum yang bisa diaplikasikan hanya dalam kota, pinggiran, atau desa di mana budaya tersebut telah dominan sebelumnya.

Penting untuk dicatat disini bahwa rasionalisasi Ibnu ‘Abidin mengandung batasan fundamental yang tidak dia perhatikan, sangat kurang dijustifikasi. Praktek yang terbatas yang telah dipertimbangkan diperbolehkan oleh empat mazdhab, biasanya disebut *fi haqqi nafsihi*, merupakan sebuah prinsip yang secara tradisional dibatasi pada seseorang yang melakukan rasionalisasi

hukum, yaitu *mujtahid*. Contohnya, seorang *mujtahid* yang pendapatnya bertentangan dengan apa yang sudah diterima diijinkan untuk mengaplikasikan formulasi hukumnya sendiri terhadap dirinya sendiri (*fi haqqi nafsih*), tetapi dia dilarang untuk mengeluarkan *fatwa* untuk muslim lain.²⁶¹ Subki sendiri kelihatannya telah membuat batasan seperti ini dalam mengijinkan prinsip tersebut untuk diaplikasikan dalam seorang penerima *waqf*, dan Ibnu ‘Abidin bahkan melangkah lebih jauh lagi dalam mengijinkan pengaplikasiannya kepada penduduk sebuah desa, daerah pinggiran, dan bahkan kota. Cukup menarik untuk mengobservasi bahwa dalam analisa final, tidaklah penting apakah Ibnu ‘Abidin menjustifikasi setiap langkah yang dia ambil dalam membangun argumennya. Sebagaimana pendapat tidak regulernya Subki dan Marghinani yang siap dan tanpa dipertanyakan dimasukkan ke dalam strategi diskursif Ibnu ‘Abidin untuk mencapai sebuah tujuan, begitu juga kesimpulan Ibnu ‘Abidin sendiri akan digunakan untuk menilai poin-poin berikutnya di masa mendatang. Pertanyaan yang kelihatannya paling dipermasalahkan dalam poin ini – yaitu, apakah budaya lokal bisa berkembang secara hukum menjadi peraturan tertentu – sudah diselesaikan; dan Ibnu ‘Abidin tidak bertanggungjawab terhadap hal ini, di depan musuh maupun pendukung seperti ini.

Dengan demikian, budaya lokal telah ditunjukkan mampu meluluhkan peraturan tertentu di daerah lokal di mana budaya tersebut telah dominan sebelumnya, bahkan ketika bersifat kontradiktif dengan teks yang jelas.²⁶² Yang masih perlu diklarifikasi adalah hubungan antara budaya dan pendapat-pendapat dalam *zahir al-riwaya* yang berasal dari teks dengan cara rasionalisasi inferensial. Ini mungkin merupakan tema yang paling utama dari *Nasyr al-‘Urf*, dan merupakan tema yang penting dalam *Syarh al-Manzuma*.²⁶³ Ibnu ‘Abidin menyatakan dalam dua karyanya bahwa pendapat tersebut dicapai oleh *mujtahid* berdasarkan sejumlah pertimbangan, diantaranya adalah praktek-praktek budaya yang ada ketika pendapat-pendapat tersebut

dibentuk. Kebutuhan untuk mempertimbangkan praktek-praktek budaya menjelaskan persyaratan teoritis bahwa *mujtahid* harus memiliki pengetahuan yang pasti mengenai kebiasaan dan budaya yang ada dalam masyarakat yang ia layani.²⁶⁴ Pemikiran *mujtahid* dan hasilnya, oleh karenanya merefleksikan kombinasi tertentu dari hukum dan fakta, sebagian dari fakta, jika tidak keseluruhan, ditentukan oleh budaya. Jika praktek-praktek ini berbeda dari waktu ke waktu, atau dari satu tempat ke tempat lain, praktek tersebut mengantarkan *mujtahid* mengambil kesimpulan yang berbeda, tergantung pada waktu dan tempatnya. Hal ini, Ibnu ‘Abidin berargumen, menjelaskan mengapa para *mujtahid* pada masa berikutnya (*musyayikh al-mazdhab*) berbeda dalam sejumlah hal dengan aturan-aturan yang telah dibangun oleh pendiri mazdhab, asumsi yang ada adalah bahwa kalau para pendiri menghadapi budaya yang sama seperti yang dihadapi oleh para *mujtahid* pada masa berikutnya, mereka, para pendiri, telah akan membuat pendapat yang sama dengan pendapat para *mujtahid* pada masa berikutnya.

Di sini, Ibnu ‘Abidin paling tidak mengutip beberapa masalah di mana *masyayikh al-mazdhab* berbeda dengan pendiri mazdhab.²⁶⁵ Satu contohnya adalah variasi regional dan kronologis dalam hukum *waqf*. Di Anatolia misalnya, adalah merupakan budaya untuk memberikan uang cash atau koin sebagai *waqf*, ketika adalah merupakan doktrin yang otoritatif dari mazdhab bahwa properti yang bisa dipindahkan tidak bisa digunakan sebagai lembaga bantuan sosial.²⁶⁶ Dalam “wilayah kita”, Ibnu ‘Abidin mencatat, hal seperti tidak pernah menjadi praktek yang umum. Contoh perubahan kronologis adalah praktek memberikan kepada petani sebuah kampak sebagai *waqf*, yang menjadi budaya dalam masyarakat Syria pada periode awal “tetapi tidak terdengar pada masa kami.”²⁶⁷ Perubahan kebiasaan masyarakat, oleh karenanya membawa pada perubahan kolektif dalam hukum. Tetapi penting untuk dicatat, sebagaimana dilakukan oleh Ibnu ‘Abidin, bahwa perubahan hukum seperti ini tidaklah dipercepat oleh perubahan

dalam hukum sebagai sistem pembuktian atau sebagai metodologi pemikiran hukum. Sebagai gantinya, ini merupakan satu hal yang didorong oleh perubahan waktu.²⁶⁸

Daftar masalah yang mengagumkan yang dikompilasi oleh Ibnu 'Abidin dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa konsultan hukum "tidak boleh dengan sombong memegang pendapat-pendapat yang ditransmisikan dalam *zahir al-riwaya* tanpa memperhatikan masyarakat dan [tuntutan waktu] masa di mana masyarakat tersebut hidup. Jika dia memegang pendapat tersebut dengan kesombongan, maka dia akan menyebabkan banyak hak menjadi hilang, dan dengan demikian akan lebih berbahaya dibandingkan bermanfaat."²⁶⁹

"Konsultah hukum harus mengikuti budaya meskipun budaya tersebut mungkin kontradiktif dengan pendapat-pendapat yang otoritatif dalam *zahir al-riwaya*".²⁷⁰ Baik budaya lokal maupun universal dimasukkan di bawah generalisasi ini. "Bahkan jika budaya lokal berlawanan dengan doktrin-doktrin mazdhab (*al-nass al-mazdhabi*) yang telah ditransmisikan berdasarkan otoritas pendiri mazdhab (*sahib al-mazdhab*), budaya tersebut harus dipertimbangkan."²⁷¹

Mencapai kesimpulan ini dengan cara survey hukum secara induktif, Ibnu 'Abidin meneruskan untuk mengatakan bahwa konsultan hukum harus memperlakukan budaya lokal dan universal secara sepadan sejauh mereka melebihi kelompok *zahir al-riwaya*. Satu-satunya perbedaan di antara mereka adalah bahwa budaya universal menghasilkan norma hukum universal, sedangkan budaya lokal memberi efek pada sebuah norma tertentu. Dengan kata lain, norma hukum yang berasal dari budaya universal mengikat semua muslim di seluruh tanah muslim, sedangkan budaya lokal mengikat hanya di desa atau kota di mana budaya tersebut ada.²⁷² Kesimpulan-kesimpulan ini dicari oleh Ibnu 'Abidin untuk mempertahankan dan menjustifikasi pada jangkauan manapun. Di sini, dia mengenalkan sebuah pernyataan yang dilaporkan dibuat oleh Ahmad al-Hamawi dalam bukunya *Hasyiya 'ala al-Ashbah*,

sebuah komentar atas karya Ibnu Nujaym. Dalam karya ini, Hawami mengakui bahwa pernyataan Ibnu Nujaym bahwa “sebuah budaya lokal tidak pernah dapat menghasilkan norma hukum universal”, seseorang bisa menyimpulkan “budaya lokal bisa menghasilkan norma hukum tertentu.²⁷³ Jelasnya, tidak ada dalam logika pengikutsertaan yang menjustifikasi pengambilan kesimpulan ini. Tetapi Ibnu ‘Abidin menerima kesimpulan Hamawi begitu saja tanpa ada pertanyaan.

Prinsip-prinsip yang menjustifikasi dominasi budaya lokal atas doktrin otoritatif dari mazdhab juga menjustifikasi, dengan kekuatan yang setara, pembuangan secara terus menerus satu budaya lokal oleh budaya yang lain. Jika sebuah budaya lokal dapat menggugurkan doktrin-doktrin yang telah dibangun oleh pendiri mazdhab, maka budaya lokal yang datang kemudian, yang bisa mengalahkan dominasi budaya sebelumnya, maka budaya tersebut dianggap bisa mengalahkan baik budaya sebelumnya maupun *zahir al-riwaya*. Ini lebih jelas dari pernyataan Ibnu ‘Abidin bahwa budaya lokal yang mengalahkan doktrin otoritatif mazdhab mencakup baik budaya lokal lama maupun baru.²⁷⁴ Legitimasi modifikasi yang berlangsung terus menerus ini ada pada kepercayaan yang kuat Ibnu ‘Abidin bahwa para pendiri mazdhab pasti akan memegang pendapat hukum yang sama jika mereka menghadapi budaya yang sama yang dihadapi oleh para ahli fikih masa berikutnya.²⁷⁵ Ini adalah salah satu prinsip-prinsip dasar Ibnu ‘Abidin yang hampir saja dia kembangkan menjadi sebuah pepatah hukum.

Proyek hermeneutik Ibnu ‘Abidin menyebabkan konflik antara loyalitas dia terhadap hierarki otoritatif dalam doktrin mazdhab Hanafi dengan tuntutan budaya tidak hanya sebagai seperangkat kasus-kasus hukum individual tetapi lebih penting lagi sebagai sebuah sumber hukum. Karena sebagaimana kasus hukum individual, budaya cukup berhasil diintegrasikan kedalam hukum, sebuah fakta yang banyak ditunjukkan dalam karya-karya pra ahli fikih masa sebelumnya, dan diilustrasikan, sebagaimana

telah kita lihat, dalam *Mabsut* karya Sarakhsi. Tetapi dalam mengupayakan, sebagaimana dilakukan oleh Ibnu ‘Abidin, untuk menaikkan status budaya menjadi sumber hukum, muncul kesulitan yang berbeda dalam menyesuaikan sumber ini tidak hanya dengan *zahir al-riwaya* tetapi juga dengan metodologi hukum yang mempertahankan baik hierarki doktrin maupun dukungan teologis dari hukum. Bahwa Ibnu ‘Abidin sangat loyal terhadap keharusan hermeneutik dalam mazdhab Hanafi, dan pada suatu waktu dan pada waktu yang bersamaan, seorang promotor budaya sebagai *sebuah sumber hukum* yang sangat serius membuat tugas-tugas dia lebih bisa dikenali. Akhirnya, melalui instrumen diskursif dari pengarang-ahli fikih, Ibnu ‘Abidin berhasil membangun sebuah argumen yang menaikkan status budaya menjadi sebuah sumber hukum, mampu menandingi efek dari sumber-sumber lain, termasuk al-Qur’an dan Sunnah.

Diskursus Ibnu ‘Abidin mengenai budaya berguna dilihat dari sejumlah perspektif, misalnya dari cara diskursus tersebut mengangkat posisi-posisi yang lemah dan minor dalam tradisi tersebut. Posisi-posisi ini dibuat, oleh keharusan, untuk ditempatkan bersama dengan doktrin otoritatif dari mazdhab, yang merepresentasikan *mainstream* yang dominan dari praktek dan doktrin hukum. Dorongan awal yang memunculkan posisi-posisi minor adalah pendapat Abu Yusuf yang secara besar-besaran telah ditinggalkan oleh periode Ibnu Nujaym. Pendapat Abu Yusuf dihidupkan kembali melalui prinsip keharusan, sebuah instrumen yang pasti bisa membantu ketika semua proyek hermeneutik kelihatannya tidak memiliki prospek keberhasilan. Hermeneutika Ibnu ‘Abidin juga mencakup manipulasi pendapat minor lain, seperti pendapat Subki dan Marghinani. Dalam proyek hermeneutik ini, yang membicarakan hierarki otoritas doktrinal di awal, kemampuan Ibnu ‘Abidin sebagai pembuat polemik, pengarang, dan pembuat strategi tekstual tidak bisa direndahkan. Bagaimanapun, harus diakui, kemampuan-kemampuan tersebut mengandung kesalahan dalam argumentasi logis, kesalahan yang

tidak diragukan lagi lebih disebabkan oleh hambatan yang inheren dalam proyek hermeneutik Ibnu ‘Abidin daripada karena kompetensinya sebagai seorang pemikir.

Diskursus Ibnu ‘Abidin juga berguna karena dirkursus tersebut mengandung tekstur hermeneutik yang kompleks dan berlapis-lapis, sebuah kualitas yang sangat hebat dalam proyek pengarang-ahli fikih. Berfungsi dalam konteks otoritas mazdhab, diskursus Ibnu ‘Abidin didominasi oleh persepsi tradisi hukum yang pernah ada, dimana didalamnya Ibnu ‘Abidin harus berfungsi dan di luar itu dia tidak bisa berjalan. Tetapi tradisi ini tidak terlalu menghambat. Sebaliknya, tradisi ini menawarkan tingkatan-tingkatan diskursus yang secara kronologis berasal, selama berabad-abad, dari evolusi hukum, dan secara geografis dalam wilayah-wilayah yang didominasi oleh mazdhab Hanafi dan juga mazdhab lain. Tradisi yang kaya multisiplitas ini memberikan pengarang-ahli fikih kebebasan yang besar untuk memasukkan atau mengeluarkan pendapat-pendapat yang mereka inginkan. Pendapat-pendapat dari pendahulu yang masa hidupnya berjarak jauh atau dekat secara selektif dikutip dan digabungkan. Pendapat-pendapat para pendahulu ini merepresentasikan, pada satu waktu dan pada waktu yang bersamaan, bobot tradisi yang dominan dan cara tradisi tersebut bisa secara efektif dimanipulasi. Pengarang-ahli fikih, manipulator menggabungkan kutipan yang telah diseleksi yang membuat pengkotakan diskursusnya melalui media interpolasi, intervensi, argumen balik, dan kualifikasi. Meskipun keberadaan manipulator dalam teks yang dia hasilkan kelihatannya lebih sering, adalah manipulator yang menentukan bagaimana tradisi dan otoritasnya digunakan, dibentuk, dan direproduksi. Adalah merupakan kualitas yang bagus dari diskursus hukum pengarang-ahli fikih bahwa diskursus tersebut mampu untuk mereproduksi tradisi yang variatif dan berlapis-lapis ini dalam sejumlah cara yang kelihatannya tidak berakhir. Kemungkinan interpretatif seperti ini mengejutkan.

IX

Penelitian kami mengharuskan kami menyimpulkan bahwa adalah *mufti* dan pengarang-ahli fikih yang bertanggungjawab terhadap kebutuhan perubahan hukum dengan cara mengartikulasikan dan melegitimasi aspek praktek hukum yang umum di mana perubahan ada secara implisit. Para *qadi*, sebagai sebuah komunitas praktisi hukum mungkin telah terlibat dalam pengaplikasian doktrin yang lemah yang berbeda dengan doktrin mazdhab yang otoritatif dan mapan. Tetapi praktik semacam ini, diasumsikan bahwa praktik tersebut terjadi dalam semua mazdhab, merupakan sebuah keharusan – tetapi dengan cara apapun tidak cukup – sebagai persyaratan untuk mengimplementasikan perubahan. Dalam keseluruhan proses perubahan, kontribusi para *qadi*, kapanpun kontribusi tersebut ada; hanya merupakan tahap embrio/awal, dalam dirinya dan dengan sendirinya tidak bisa menghasilkan perubahan. Karena untuk bisa mempengaruhi perubahan hukum dengan cara formal dan otoritatif, intervensi pihak lain diperlukan. Pihak lain ini adalah *mufti* dan pengarang-ahli fikih.

Dalam bab sebelumnya, kami mencatat bahwa pendapat-pendapat mazdhab mendapatkan status otoritatif mengacu kepada fakta bahwa pendapat-pendapat tersebut secara normatif digunakan sebagai dasar *fatwa-fatwa*. Dengan demikian, *fatwa-fatwa* mendapatkan relevansi general, hampir universal dalam mazdhab, dalam kontra-perbedaan (contra-distinction) dengan peraturan *qadi* yang dibatasi pada kasus-kasus individual yang dihadapi. Dan dalam kapasitas inilah *fatwa-fatwa* memiliki kekuatan untuk mengartikulasikan, dan dalam analisa akhir, melegitimasi perubahan. Fatwa Ibnu Rusyd berkenaan dengan pembunuh di Kordoba mengilustrasikan sebuah bentuk perubahan yang radikal dimana pendapat yang benar-benar baru diperkenalkan kepada kelompok ahli fikih mazdhab Maliki. Tetapi *fatwa-fatwa* juga bersifat instrumental terhadap perubahan hukum dalam cara yang kurang radikal. Dalam bentuk dasar/awalnya, yaitu sebelum

perubahan dimasukkan ke dalam karya-karya hukum positif, fatwa bersifat otoritatif, sebuah fakta yang terbukti dalam koleksi-koleksi *fatwa* yang *cannonized*, yang tidak dipengaruhi oleh kontribusi pengarang-ahli fikih *qua* pengarang-ahli fikih. Koleksi semacam ini, sebagaimana telah kita lihat, mendapatkan tempat yang utama dalam doktrin mazdhab. Benar, secara formal dan dalam terma hierarki doktrin, mereka merupakan yang kedua dibanding doktrin para ahli di masa yang lebih awal; tetapi dalam realitas praktiknya mereka tetap otoritatif. Sebenarnya, adalah substitusi terus menerus dan diakronik dari koleksi-koleksi otoritatif ini yang merefleksikan mencairnya doktrin dan dengan demikian kebiasaan hukum untuk diadaptasi. Ini menjelaskan tidak hanya relevansi kumulatif dari doktrin dengan ahli hukum masa berikutnya tetapi juga signifikansi diakronik dari kutipan otoritatif; ahli fikih masa berikutnya, semakin terkini otoritasnya biasanya semakin sedikit ketergantungan dia dengan doktrin-doktrin sebelumnya.

Karakter otoritatif *fatwa* sebagai sebuah pernyataan hukum universal dan sebagai refleksi praktik hukum yang legitimate menjadikannya sebagai target utama pangarang-ahli fikih. Bagian esensial dari fungsi *mufti* adalah untuk mengartikulasikan dan melegitimasi perubahan, tetapi pengarang-ahli fikihlah yang bertanggungjawab untuk menentukan hasil/pembungkusan akhir *fatwa-fatwa* dengan mengintegrasikannya ke dalam karya-karya hukum positif mazdhab. Integrasi ini merupakan tahap akhir proses legitimasi, tidak sebagai doktrin yang eksklusif dari mazdhab tetapi lebih sebagai bagian dari *corpus juris* mazdhab. Kita tidak boleh mengharapkan lebih, karena ini jarang, cukup jarang, menjadi masalah bahwa pendapat tunggal yang mengatur isu hukum tertentu bisa berposisi sebagai doktrin mazdhab yang eksklusif pada waktu yang lama.

Tepatnya di sini, dalam banyaknya pendapat untuk setiap kasus, bahwa pengarang-ahli fikih paling kreatif dalam mengakomodir perubahan. Diskursus Ibnu 'Abidin mengenai budaya mungkin merupakan ilustrasi yang paling tepat dalam hal

ini. Tingkatan-tingkatan diskursus yang ada pada dia, dan dimana dia merasa bebas untuk mengambil tindakan, memampukan dia untuk membuat hierarki sumber-sumber hukum otoritatif secara tepat. Budaya pada akhirnya bisa menandingi doktrin otoritatif mazdhab. Merupakan hal yang mengesankan bahwa Ibnu ‘Abidin bisa mencapai hasil ini sementara dia tetap berada dalam batasan-batasan hermeneutik dari keserjanaan mazdhab Hanafi tradisional – sebuah testimoni terhadap ahli fikih Muslim dan kemampuannya untuk mengendalikan secara bebas dalam apa yang kelihatannya menjadi tradisi yang terhambat. Kemampuan *mufti* dan pengarang-ahli fikih untuk mengartikulasikan, melegitimasi dan akhirnya mempengaruhi perubahan hukum bukanlah merupakan hal yang bersifat mungkin dan *ad hoc*, tetapi sesuatu yang struktural, dibangun dalam sebuah sistem, yaitu hukum Islam.

* 🍀 *

Endnote

¹ Mengenai pembahasan masalah ini, lihat Ibnu Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in*, III, 14-70, dan I, 110, lihat juga Qadikhan, *fatawa*, I, 2-3; Ramli, *al-Fatawa al-Khayriyya*, I, 3; Ibnu 'Abidin, *Nashr al-'Urf*, 114-46; Ibnu 'Abidin, *Hasyiya*, I, 69, dan sumber-sumber yang dikutip di hal 104-11 di bawah.

² Dalam kenyataannya, seorang ahli hukum mungkin berfungsi dalam peranan pengganti, seperti sebagai pencatat. Contoh yang paling penting adalah pengikut Hanafi, Tahawi, yang berfungsi dalam kapasitas ini dan juga sebagai pengarang-ahli hukum dan *qadi*. Lihat Tamimi, *al-Tabaqat al-Saniyya*, II, 49-52.

³ Nu'aymi, *al-Daris*, I, 31-32; Makdisi, *Rise*, 95, 159, 168

⁴ Subki, *Tabaqat*, II, 87-96

⁵ Ibnu Qadi Shuhba, *Tabaqat*, III, 47-53.

⁶ *Ibid.*, III, I.

⁷ *Ibid.*, IV, 42-52.

⁸ Mengenai jabatan atau peran ini, lihat E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, edisi kedua (Leiden: E. J. Brill, 1960) 100 ff., 219 ff.; E. Tyan, "Judicial Organization," dalam Majid Khadduri dan Herbert Liebesny, edit., *Law in the Middle East* (Washington: D.C.: The Middle East Institute, 1995), 236-53, 259-71; Khalid Masud dll., edit., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 8-15, 20-26; Makdisi, *Rise*, 148-59, 197-201; J. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamluks, 662/1264-789/1387* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1985), 3-6, 8-10, 19-27, 42-47; R.C. Repp. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Oxford: Itacha Press, 1986); J. H. Escowitz, *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mamluks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984), 131-62.

⁹ Meskipun kata kerja *sannafa* dan kata bendanya *tasnif* merupakan yang paling umum, terma lain juga digunakan, misalnya *allafa* dan *ta'lif*. Lihat Ibnu Farhun, *Dibaj*, 254, 334, 335, 338, 340, 341, 348.

¹⁰ Makdisi, *Rise*, 206 ff. Untuk penulisan buku umum, lihat J. Pedersen, *The Arabic Book*, terjemahan, G. French (Princeton: Princeton University Press, 1984), 20-36.

¹¹ Ibnu Qadi Shuhba, *Tabaqat*, IV, 96-97.

¹² *Ibid.*, I, 20, 108.

¹³ Wael B. Hallaq, "The Qadi's *Diwan* (*Sijil*) before the Ottomans," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61 (1998), 422 F., 426.

¹⁴ Makdisi, *Rise*, 208: “Karya murid (*istighal*) dibedakan dengan fungsi professor hokum (*tadris*) dan dengan penulisan buku (*tasnif*).”

¹⁵ Lihat Nawawi, *al-Majmu'*, I; Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, 141; *al-Fatawa al-Hindiyya*, III, 309.

¹⁶ Argumen ini pertama kali diartikulasikan oleh Mawardi, tetapi dimasukkan sebagai bagian dari wacana Ibnu al-Salah. Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, 141: “*al-mufti 'alayhi an yakhtasir jawabahu fa-yaktafi fi-hi-hi-annahu yajuz, aw haqq aw batil, wa-la ya'dul ila al-itala wal-ihitaj li-yufarriqa bayna al-fatwa wal-tasnif.*”

¹⁷ Contoh tipikal dari wacana seperti ini mungkin bisa ditemukan dalam Subki, *Fatawa*, I, 453-61; II, 309, 333-37, 477-83. (Catat bahwa dalam karya ini tulisan ini dikategorikan sebagai *mu'allat* [artinya karya yang absah], bukan *fatwa*; lihat khususnya I, 519 dan II, 650.) Lihat juga Zayn al-Din Ibnu Nujaym, *Rasa'il*, edit. Khalil al-Mays (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1980); Ibnu 'Abidin, *Majmu' Rasa'il*.

¹⁸ Nu'aymi, *al-Daris*, I, 20-21; Ibnu Qadi Shuhba, *Tabaqat*, II, 144-46.

¹⁹ Lihat no. 117 di bawah.

²⁰ Untuk mendiskusikan teori tentang serangkaian peran, lihat Stephen Cole, *The Sociological Orientation* (Chicago: Rand McNally College Publishing Co., 1979), 57-59; David Dressler, *Sociology: The Study of Human Interaction* (New York: Alfred A. Knopf, 1969), 355-58.

²¹ Fenomena periode formatif yang terbukti dengan sendirinya, perubahan hukum selama tiga abad pertama dalam Islam tidak mengandung bagian dari penelitian ini (lihat pembukaan). Dalam konteks ini, saya menyerahkan bahwa selama periode tersebut, atau dalam kebanyakan masa periode tersebut, para *qadi* berkontribusi terhadap proses evolusi hukum agama dalam Islam. Meski demikian, argumentasi saya di sini adalah bahwa setelah periode formatif (dan mungkin sebelum periode ini berakhir), adalah *mufti* dan pengarang-ahli hukum yang memainkan peran sentral dalam perubahan hukum. Tetapi penting untuk dicatat bahwa ketika perubahan hukum bersifat integral terhadap periode formatif, peran *qadi* bukanlah mengkonstruksi norma hukum agama berdasarkan tradisi hukum (non Islam) sebelumnya, sistem hukum yang berakar dengan baik. Jelasnya adalah manipulasi hermeneutik ini yang membangun satu diantara tugas-tugas utama *mufti* dan pengarang-ahli hukum dalam upaya mereka mempengaruhi perubahan hukum.

²² Lihat Hallaq, “Qadi’s *Diwan*,” 422 ff.

²³ Sebagaimana akan kita lihat di bagian VII di bawah, para *qadi* pada waktu itu benar-benar menyimpang dari doktrin yang mapan, dan oleh karenanya menginisiasi apa yang muncul pada kita sebagai tahap-tahap embrionik dari

perubahan hukum dengan memanfaatkan peninjauan kembali terhadap apa yang sudah terjadi. Tetapi partisipasi awal ini akan sangat kecil tanpa intervensi *mufti* dan/atau pengarang-ahli hukum yang mengartikulasikan dan melegitimasi perubahan tersebut.

²⁴ Syafi’I, *Umm*, VI, 287.

²⁵ Jassas, *Adab al-Qadi*, 37-39, 42-43, 101-02, 105, 106. Lihat juga Ibnu Maza, *Sharh Adab al-Qadi*, 76-77.

²⁶ Beberapa *iftita* diminta oleh *mufti* yang dimintai konsultasinya oleh para *qadi* tetapi mereka kemudian harus menjadi *mufti* yang lebih kompeten, tampaknya karena mereka menemukan pertanyaan yang sangat sulit untuk dijawab, intinya adalah karena otoritas terakhir ada di *mufti*, bukan *qadi*.

²⁷ Lihat Nawawi, *al-Majmu’*, I, 48, 57.

²⁸ Untuk penggunaan sebutan-sebutan ini, lihat *al-Fatawa al-Hindiya*, III, 309; Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, 168-69.

²⁹ Lihat paragraf 9 bagian ini, dibawah.

³⁰ Abu Amr ‘Uthman bin Abdul Rahman Ibnu al-Salah, *Fatawa wa-Masa’il Ibnu al-Salah*, edit. Abdul Mu’ti Qal’aji, 2 volume (Beirut: Dar al-Ma’rifa, 1986).

³¹ Muhyi al-Din Sharaf al-Din bin Yahya al-Nawawi, *Fatawa al-Imam al-Nawawi al-Musammatu bil-Masa’il al-Manthura*, edit. Muhammad al-Hajjar (Madina: Dar al-Salam, 1985). Untuk koleksi *fatwa* Wanshaki, Subki, Ibnu Rushd, dan ‘Alami, lihat referensi di bawah.

³² Lihat bibliografi dibawah.

³³ Meskipun ini merupakan formula standar yang digunakan oleh Ibnu Rushd, variasinya tetap ada. Lihat *Fatawanya*, I, 143 (*tasaffahtu, arshadana Allahu wa-iyyak su’alaka wa-waqaftu ‘alayhi*), 160 (*tasaffahtu rahimana Allah wa-iyyak su’alaka hadha wa-nuskhata al-‘aqd al-waqi’ fawqah wa-waqaftu ‘ala dhalika kullih*), 164-65, 166, 172, 177, 183 (*ta’ammaltu su’alaka hadha wa-waqaftu ‘alayh*); ‘Alami, *Nawazil*, I, 130 (*ta’ammala muhibbukum ma sattartumuh fawq, ma’ al-rasm bi-yadi al-hamil*), 145, 157.

³⁴ Untuk sejumlah contoh, lihat Subki, *Fatawa*, II, 26, 29, 30, 31, 34, 35, 40, 43, 50, 51, 62, 67; Ibnu Rushd, *Fatawa*, I, 159 ff., 167-69, 171-73, 190 f., 196 f., 202 ff., 206; II-III, 1260-75; Alami, *Nawazil*, I, 46 f., 50 f., 53, 54, 57 f., 63, 74, 80 f., 94 f., 123 f.

³⁵ Lihat sumber yang dikutip dalam catatan sebelumnya.

³⁶ Lihat misalnya Ibnu al-Salah, *Fatawa*, II, 416, 428; Uriel Heyd, “Some Aspects of the Ottoman Fetva,” *Bulletin of the School of Oriental and Africal Studies*, 32 (1969), 42-43; Ibnu Rushd, *Fatawa*, I, 540-41.

³⁷ Ibnu al-Salah, *Fatawa*, II, 433, 434; Subki, *Fatawa*, II, 35. Lihat juga no. 34 di atas.

³⁸ Lihat misalnya referensi kepada karya Subki *Fatawa* dalam no. 34 di atas.

³⁹ Heyd, "Ottoman Fetva," 41; R. C. Jennings, "Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th Century. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 48 (1978), 134, 135.

⁴⁰ Heyd, "Ottoman Fetva," 38, 36, 41.

⁴¹ Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, I, 53, 56; Ibnu Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in*, I, 36, 38.

⁴² Lihat nomor 52 di bawah.

⁴³ Nawawi, *al-Majmu'*, I, 57; Heyd, "Ottoman Fetva," 42-43, 51. Lihat juga David Powers, "Fatwas as Sources for Legal and Social History: A Dispute for Endowment Revenues from Fourteenth Century Fez," *al-Qantara*, 11 (1990), 308; Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, 169-71.

⁴⁴ Lihat misalnya pernyataan Nawawi, *al-Majmu'*, I, 57. Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, 170-71, mengobservasi bahwa praktek *mufti* menulis ulang *istifta'* tersebar luas di mana-mana.

⁴⁵ Nawawi, *al-Majmu'*, I, 57.

⁴⁶ Heyd, "Ottoman Fetva", 50-51.

⁴⁷ Nawawi, *al-Majmu'*, I, 48.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Lihat kutipan Arab dalam no. 18 di atas; 'Alami, *Nawazil*, I, 40, 127, 167; Ibnu Rushd, *Fatawa*, I, 171-73, 289-90, 323 ff., 331, 346; Ba'lawi, *Bughyat al-Mustarshidin*, 274; untuk dokumen *waqf* dalam *fatwa-fatwa*, lihat Subki, *Fatawa*, I, 462-63, 465-68, II, 60, 62 ff., 158 ff.; Powers, "Fatwas as Sources," 298-99.

⁵⁰ Untuk ketergantungan *qadi* terhadap *fatwa* konsultan hukum, lihat Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, V, 359, 360, 365; Muhammad Amin Ibnu 'Abidin, *al-Uqud al-Durriya fi Tanqih al-Fatawa al-Hamidiyya*, 2 Volume (Cairo: al-Matba'a al-Maymuniyya, 1893), I, 3; David S. Powers, "On Judicial Review in Islamic Law," *Law and Society Review*, 26, 2 (1992), 330-31, 332 ff. Untuk pentingnya menyimpan catatan tidak hanya proses-proses di pengadilan tetapi juga catatan pribadi *qadi*, lihat Muhammad bin Isa Ibnu al-Munasif, *Tanbih al-Hukkam 'ala Ma'akhidh al-Ahkam* (Tunis: Dar al-Turki lil-Nashr, 1988), 67, 68; Ibnu Abi al-Damm, *Adab al-Qada'*, 71, 75-76. Lihat juga Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, V, 370.

⁵¹ Jennings, "Kadi, Court," 134; Heyd, "Ottoman Fetva," 51-52.

⁵² Mengenai para *mufti* yang mendiskusikan *fatwa-fatwa* dengan murid-murid mereka, dan murid-murid memfotokopi *fatwa* dari *mufti* guru mereka, lihat Nawawi, *al-Majmu'*, I, 34, 48; Hajji Khalifa, *Kashf al-Zunun*, II, 1218, 1219-20, 1221, 1222, 1223; Ibnu Rushd, *Fatawa*, III, 1517; *al-Fatawa al-Hindiyya*, III, 309.

⁵³ Dalam *Kashf al-Zunun*, II, 1283 ff., Hajji Khalifa mencatat tidak kurang dari 160 judul koleksi *fatwa*, sedangkan dalam bukunya *Muhadarat fi Tarikh al-Mazhab al-Maliki* (Rabat: Manshurat Ukaz, 1987), 105-10, Umar al-Jidi mendaftar sekurangnya 80 judul *fatwa-fatwa* Maliki.

⁵⁴ Ibnu Rushd, *Fatawa*, III, 3, 1274-75; Powers, "Judicial Review," 330 ff.

⁵⁵ Lihat misalnya Subki, *Fatawa*, II, 44, 83 ff., 422; Powers, "Fatwas as Sources," 298-300, 306-25, 330-31; Powers, "Judicial Review," 330 ff.

⁵⁶ Fakta bahwa *fatwa-fatwa* dijawab dalam aturan atau urutan dimana *fatwa* tersebut ditanyakan ditemukan bermanfaat. Hajji Khalifa (*Kashf al-Zunun*, II, 1223) mengutip pembukaan Ibnu Nujaym pada karyanya *al-Fatawa al-Zayniyya* sebagai berikut: "Saya telah menjawab pertanyaan-pertanyaan dalam urutan kapan pertanyaan tersebut diajukan karena saya mendukung *ifta* pada tahun 965 (1557 M). Setelah itu, saya memutuskan untuk mengatur pertanyaan tersebut sesuai dengan karya-karya *fiqh*. Pertanyaan tersebut mencapai 400, untuk tidak menyebut pertanyaan yang belum saya atur untuk kemudian disalin." Karya Ibnu Abdul Salam, *al-Musiliyya*, kami diberi informasi, merepresentasikan pertanyaan-pertanyaan yang dijawab oleh Ibnu Abdul Salam ketika dia sedang tinggal di Musil. *Fatawa* karya Abu Abdullah al-Khayyati dilaporkan merupakan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya." Dalam karyanya *al-Fatawa al-Nasafiyya*, Najm al-Din al-Nasafi dilaporkan telah memasukkan jawaban "semua pertanyaan yang diajukan kepadanya dalam keseluruhan hidupnya, selain pertanyaan yang diajukan kepada orang lain" (*Ibid.*, II, 1219, 1223, 1230). Lihat lebih jauh no. 57-59 dibawah.

⁵⁷ Hajji Khalifa, *Kashf al-Zunun*, II, 1230; Nawawi, *Fatawa*, II. *Fatwa-fatwa* Ghazali misalnya, tetap tidak diketahui dan tidak menarik perhatian para ahli hokum. Lihat Hajji Khalifa, *Kashf al-Zunun*, II, 1227.

⁵⁸ Lihat juga pengantar editor terhadap *Fatawa*, I, 89 dari Ibnu Rushd,.

⁵⁹ *Ibid.* Untuk kasus penataan ulang lain, lihat Hajji Khalifa, *Kashf al-Zunun*, II, 1223, 1229.

⁶⁰ Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, I, 73, 74, 78-81.

⁶¹ Tyan, *Histoire*, 219; *al-Fatawa al-Hindiyya*, III, 309.

⁶² Mengenai pentingnya *fatwa-fatwa* dalam ruang sidang, lihat no. 38 di atas, dan R. C. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th Century Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 50 (1979), 157 ff., 176; Jennings,

“Kadi, Court,” 134 ff.; Ibnu ‘Abidin, *Hashiya*, V, 359, 360, 365; Ibnu ‘Abidin, *al-‘Uqud al-Durriyya*, I, 3; Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, I, 71.

⁶³ Upaya ini sering seringkali disanggah oleh para *mufti*, yang ketika mencurigai adanya pemalsuan, membuka *fatwa* mereka dengan frase seperti ini: “Jika permasalahannya adalah persis seperti yang telah Anda gambarkan, maka ... “ (*idha kana al-amr kama dhakartum ...*). Statemen seperti ini, kami mengasumsikan, dimaksudkan untuk mengingatkan hakim akan adanya kemungkinan perbedaan antara fakta aktual dan gambaran orang yang melakukan litigasi terhadap fakta tersebut. Lihat misalnya Ibnu Rushd, *Fatawa*, I, 166, 191, 192, 195, 307; ‘Alami, *Nawazil*, I, 74, 78, 110, 354.

⁶⁴ Lihat, misalnya, koleksi *fatwa* dari Taqi al-Din al-Subki, Ibnu Rusyd, dan Wansyarisi.

⁶⁵ *Fatwa-fatwa* mana yang dimasukkan dan *fatwa-fatwa* mana yang tidak dimasukkan merupakan pertanyaan yang akan kami diskusikan selanjutnya.

⁶⁶ Lihat Bab 2, bagian III di atas.

⁶⁷ Lihat Ibnu ‘Abidin, *Hasyiya*, I, 69.

⁶⁸ *Kashf al-Zunun*, II, 1281. Lihat juga ‘Abidin, *Hasyiya*, I, 69. Karya ini dikatakan mengandung *fatwa-fatwa* Ibnu Rustam, Muhammad bin Sama’a, Abu Sulayman al-Juzajani, Abu Hafs al-Bukhari, Muhammad bin Salama, Muhammad bin Muqatil, dan Abu Nasr al-Qasim bin Sallam.

⁶⁹ Samarqandi, *Fatawa*, I.

⁷⁰ Ibnu ‘Abidin, *Hashiya*, I, 69.⁷¹ Ibid.

⁷² Oleh Hasan bin Mansur al-Uzajandi Qadikhan. Lihat bibliografi.

⁷³ Ini termasuk *al-Muhit* karya Sarakhsi; *al-Dhakhira* karya Ibnu Maza; *al-Bada’i*, *al-Ziyadat* dan *al-Fatawa* karya Qadikhan; *al-Zahiriyya* karya Muhammad bin Ahmad al-Hanafi; *al-Walwalijiyya* karya Ishad bin Abi Bakr al-Walwaliji; *al-Khulasa* karya Siraj al-Din Ibnu al-Mulaqqin; *al-Bazzaziyya* karya Ibnu Bazzaz al-Kurdari; *al-‘Umda* dan *al-‘Udda* karya al-Sadr al-Shahid; *Ma’al al-Fatawa* dan *Multaqat al-Fatawa* karya Nasir al-Din al-Samarqandi; *al-Hawi al-Qudsi* karya Najm al-Din al-Qazwini; *Qunyat al-‘Alim* karya Muhammad bin Mas’ud; dan *al-Sirajiyya* karya Siraj al-Din al-Awshi. Lihat Zayn al-Din, Ibnu Nujaym, *al-Bahr al-Ra’iq: Sharh Kanz al-Daqa’iq*, 8 volume (Cairo: al-Matba’a al-Ilmiyya, 1893), I, 2-3.

⁷⁴ Nawawi, *al-Majmu’*, I, 3, 5.

⁷⁵ Lihat *Nihayat al-Muhtajna*, I, 9-10.

⁷⁶ Ibid., I, 2.

⁷⁷ Lihat karya *Hashiya ‘ala Nihayat al-Muhtaj: Sharh al-Minhaj*, dicetak dipiggit karya Ramli *Nihayat al-Muhtaj*, I, 41-42 (Beirut repr.).

⁷⁸ Lihat karyanya *Mawahib al-Jalil*, VI, 32, 36, 37, 48, 49, 55, 75, 93, 94, 285, 287 ff., 326, 331 f.

⁷⁹ Lihat karyanya *Tahrir al-Kalam fi Masa'il al-Iltizam*, edit. Abdul Salam Muhammad al-Sharif (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1984), 79-80, 85 f., 88, 89, 93, 99, 105, 106, 113, 114 f., 177, 182, 192, 207, 224, 231. Catat bahwa *fatwa-fatwa* yang dikumpulkan oleh Burzuli, meskipun belum diedit, menjadi milik beberapa ahli hukum.

⁸⁰ Lihat karyanya *Majma al-Damanat*, 2.

⁸¹ 2 Volume (Cairo: al-Matba'a al-Amiriyya al-Sharafiyya, 1301/1883), I, 2.

⁸² Kekhawatiran akan hilangnya *fatwa* muncul dan tersebar di mana-mana. Lihat misalny Ba'lawi, *Bughyat al-Mustarshidin*, 3, yang meskipun telah menyelesaikan karyanya, tetap ingin menambahnya dengan *fatwa* baru yang dia keluarkan sendiri dan dikeluarkan oleh konsultan hukum lain "karena kekhawatiran *fatwa* tersebut akan hilang."

⁸³ Lihat karyanya *Hashiya*, I, 3-4.

⁸⁴ Lihat no. 79-80 di atas.

⁸⁵ Lihat no. 75 di atas.

⁸⁶ Lihat bibliografi di bawah.

⁸⁷ Lihat misalnya catatan editorial pada *Fatawa* karya Ibnu Rushd, di mana Burzuli terlihat telah mengedit atau memendekkan beberapa *fatwa-fatwa* Ibnu Rushd (I, 177, 185, 207, 211, 231).

⁸⁸ Hajji Khalifa, *Kashd al-Zunun*, II, 1220, 1281; Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, I, 69.

⁸⁹ Hajji Khalifa, *Kashf al-Zunun*, II, 2, 1228; N. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance* (New York: Columbia University Press, 1916), 184.

⁹⁰ Mengenai yang terakhir, lihat Joseph Schacht, "On the Title of the *Fatawa 'Alamgiriyya*," dalam C. E. Bosworth, edit, *Iran and Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 475 – 78.

⁹¹ Lihat no. 73 di atas.

⁹² Mengenai *tajrid*, lihat Nawawi, *al-Majmu'*, I, 1, 57; Hajji Khalifa, *Kashf al-Zunun*, II, 1887. Mengenai *talkhis*, lihat pengantar pada *Fatawa* karya Ibnu Rushd, I, 89; Ba'lawi, *Bughyat al-Mustarshidin*, 2. *Talkhis* juga dijelaskan dalam karya Ibnu Ziyad *Kitab Ghayat Talkhis al-Murad min Fatawa Ibnu Ziyad*, yang dicetak dalam batas karya Ba'lawi *Bughyat al-Musratshidin*, 79 ff.

⁹³ Sebagaimana dijelaskan dalam judul Ibnu 'Abidin, *al-Uqud al-Durriyya fi Tanqih al-Fatawa al-Hamidiyya*. Lihat juga catatan sebelumnya.

⁹⁴ Praktek untuk memasukkan argumen dan dasar pemikiran yang menjadi pinjakan dalam menentukan pendapat tidak direkomendasikan. Lihat Nawawi, *al-Majmu'*, I, 52, 57; Ibnu al-Salah, *Adab al-Mufti*, 141; *al-Fatawa al-Hindiyya*, III, 309. Adalah bermanfaat bahwa Ibnu al-Salah memberikan jawaban yang pendek dan tidak beralasan sehingga *fatwa-fatwa* tidak pembedaannya dengan *tasnif*, yang merupakan produk pengarang-ahli hokum dan bukan *mufti*, tidak akan dibingungkan.

⁹⁵ Lihat misalnya Ibnu Rushd, *Fatawa*, I, 357 ff., 461, 617; II, 1196 ff.; Subki, *Fatawa*, II, 187 ff. *Fatwa-fatwa* yang mencakup pernyataan dasar pemikiran biasanya dikeluarkan atas permintaan hakim atau *mufti* lain. Dalam kasus seperti ini, *fatwa-fatwa* ini dilihat sebagai produk dari *tasnif*, tidak selalu *ifta'*. Lihat catatan sebelumnya.

⁹⁶ Lihat misalnya Ibnu 'Abidin, *al-Uqud al-Durriyya*, I, 2; Hajji Khalifa, *Kashf al-Zunun*, II, 1887; Nawawi, *al-Majmu'*, I, 57. Lihat juga Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 94 (1-12): “*mujarrad aqwal Malik*.”

⁹⁷ Ibnu Rushd, *Fatawa*, I, 575-77.

⁹⁸ Dalam Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 271.

⁹⁹ Karena jika dia meninggal karena lukanya, saudaranya memiliki hak untuk melakukan tindakan pembalasan terhadap kematiannya. Jika Abdul Malik dihukum saat itu juga, oleh karenanya tidak mungkin untuk mengatakan bahwa kematiannya adalah karena lukanya dan dengan demikian mengingkari hak saudaranya.

¹⁰⁰ Maksudnya *fatwa*. Dua terma ini bersifat sinonim dan digunakan secara bergantian. Jujur saja, terma *nawazil* (kata tunggalnya adalah *nazila*) mengacu pada masalah yang menimpa *mustafti*, sedangkan terma *fatwa* memberikan jawaban kepada masalah ini. Tetapi pembedaan ini terlihat tidak dipelihara dalam diskursus hukum.

¹⁰¹ Lihat no. 99 di atas.

¹⁰² Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 271-72.

¹⁰³ Mengenai pengeluaran doktrin hukum yang tidak “dalam sirkulasi luas,” lihat Ramli, *al-Fatawa al-Khayriyya*, I, 3; Abu Abdullah Muhammad bin Harith al-Khushanu, *Usul al-Futya fi al-Fiqh*, edit. Muhammad Majdub (Beirut: al-Mu'assasa al-Wataniyyal lil-Kitab, 1985), 44.

¹⁰⁴ Qadikhan, *Fatawa*, I, 2. Untuk pendekaran yang hampir sama, lihat 'Alami, *Nawazil*, I, 18. Hajji Khalifa, *Kashf al-Zunun*, II, 1282-83, mengakui bahwa terma *muta'akhhirun* mengacu kepada konsultan hokum yang berperan setelah abad ke-empat/sepuluh.

¹⁰⁵ Uthman bin Ali al-Zayla'i, *Tabyin al-Haqa'iq: Sharh Kanz al-Daqa'iq*, 6 volume (Bulaq: al-Matba'a al-Kubra al-Amiriyya, 1313/1895), I, 2. Untuk

pernyataan yang hampir sama, lihat Kurdari, *Fatawa*, IV, 2; Musili, *Ikhtiyar*, I, 6. Sama halnya, Nawawi, setelah menyelesaikan tiga volume pertama dari *al-Majmu'*nya dan menemukan materinya terlalu mengesankan, memutuskan untuk memperluas hanya kasus-kasus yang memiliki relevansi umum dan untuk mempersingkat kasus-kasus sebaliknya. Lihat *al-Majmu'*nya, I, 6.

¹⁰⁶ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, I, 45.

¹⁰⁷ Lihat, misalnya Ba'lawi, *Bughyat al-Mustarshidin*, 8-9, mengenai kekuasaan Abu Bakr al-Ashkhar. Ibnu al-Salah menyatakan pendapatnya dalam bukunya *Adab al-Mufti*, 123.

¹⁰⁸ Qadikhan, *Fatawa*, I, 2-3.

¹⁰⁹ Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, I, 69.

¹¹⁰ Ramli, *al-Fatawa al-Khayriyya*, I, 3.

¹¹¹ Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, I, 9-10. Lihat juga Hattab, *Mawahib al-Jalil*, I, 31; Baghdadi, *Majma' al-Damanat*, 2.

¹¹² Ramli, *al-Fatawa al-Khayriyya*, 3.

¹¹³ Khusnaini, *Usul al-Futya*, 44.

¹¹⁴ Lihat, misalnya. Hattab, *Mawahib al-Jalil*, I, 33 (II. 8-10).

¹¹⁵ Ba'lawi, *Bughyat al-Mustarshidin*, 7; Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, V, 366; Hallaq, "Ifa' and Ijtihad," 34, 336, no 1

¹¹⁶ Lihat, misalnya pernyataan Ghazali terhadap akibat ini, yang dikutip dalam karya Hajji Khalifa *Kashf al-Zunun*, II, 1281.

¹¹⁷ Schacht, *Introduction*, 25 ff., merangkum penemuan-penemuannya dalam bukunya *Origins*; G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge University Press, 1983), 77-95; G. H. A. Juynboll, "Some Notes on Islam's First *Fuqaha'* Distilled From Early *Hadit* Literature," *Arabica* 39 (1992): 287-314.

¹¹⁸ Tidak perlu untuk dikatakan, transformasi ini masih menunggu investigasi.

¹¹⁹ Lihat Hallaq, "The Qadi's *Diwan*," 422-29.

¹²⁰ Lihat Subki, *Fatawa*, II, 44, 183 ff., 325 ff., 422; Powers, "Judicial Review," 330-31, 332; Powers, "Fatwas as Sources," 298-300, 306-25, 330-31, 332.

¹²¹ Ibnu 'Abidin, *al-Uqud al-Durriyya*, I, 3; Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, V, 359, 360, 365.

¹²² *Al-Fatawa al-Hindiyya*, III, 312, 313; Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, V, 360, 365. Lihat juga no. 50, 51, 55, 62 di atas dan catatan berikutnya.

¹²³ Lihat Tyan, *Histoire*, 224; Rudolph Peters, "Murder on the Nile: Homicide Trials in 19th Century Egyptian Syari'a Courts," *Die Welt des Islams*, 30 (1990), 99. Sama halnya, fakta bahwa pemimpin *mufti* pada masa Ottoman (Syaiikh al-Islam) bertanggungjawab terhadap administrasi system pengadilan adalah signifikan.

¹²⁴ *Al-Fatawa al-Hindiyya*, III, 307.

¹²⁵ Hallaq, "*Ifta*' dan *Ijtihad*," 34 ff.; lihat juga *al-Fatawa al-Hindiyya*, III, 308: "Merupakan pendapat teorisi hukum yang tidak bisa dirubah bahwa *mufti* adalah seorang *mujtahid*" (*istaqarra ra'yu al-usuliyin anna al-mufti huwa al-mujtahid*). Lihat juga Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, V, 365, yang menyamakan *mufti* dengan *mujtahid* dan menyatakan bahwa *qadi* tidak disyaratkan untuk memiliki kualifikasi seperti *mujtahid*, "karena sudah cukup bagi dia untuk bertindak berdasarkan *ijtihad* orang lain." Untuk lengkapnya mengenai isu ini, lihat Bab 3 diatas.

¹²⁶ *Al-Fatawa al-Hindiyya*, III, 311: "*al-dukhul fi al-qada rukhsa wal-imtina*' *'anhu 'azima*."

¹²⁷ *Ibid.*, III, 310, di mana beberapa ahlu hukum dikutip untuk mendukung pendapat bahwa tidak ada ahli hukum yang menerima sebuah kehakiman kecuali dia dipaksa untuk menerimanya. Lihat juga Ali bin Yahya al-Jaziri, *al-Maqsad al-Mahmud fi Talkhis al-Uqud*, edit. A. Ferreras (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1998), 456. Sebaliknya, Nawawi (*al-Majmu'*, I, 40) mengutip diktum yang diterima secara luas bahwa *mufti* merupakan keturunan para Nabi. Lihat juga Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 143-4.

¹²⁸ Ibnu Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in*, I, 38: "*al-hakim hukmuhu juz' I khash la yat' adda ila ghayri al-mahkumi 'alayh wa-lahu, wa'l-mufti yufti hukman amman kulliyann anna man fa'ala kadha tarattaba 'alayhi kadha wa-man qala kadha lazimahu kadha*."

¹²⁹ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, I, 24; Ramli, *Nihayat al-Muhtaj*, I, 36-37. Lihat juga Bab 5 bagian VI di atas.

¹³⁰ Lihat karyanya *Nihayat al-Muhtaj*, I, 9.

¹³¹ *Ibid.*, I, 36-37. Lihat juga Hattab, *Mawahib al-Jalil*, I, 24 (II. 9-10).

¹³² Mengenai *Qawa'id*, lihat Jidi, *Muhadarat*, 59 ff. Lihat juga Bab 4 catatan no 87-89 di atas.

¹³³ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 96.

¹³⁴ Alami, *Nawazil*, III, 6; Hattab, *Mawahib al-Jalil*, I, 32; VI, 91; Ba'lawi, *Bughyat al-Mustarshidin*, 274; Ibnu Abidin, *Hashiya*, V, 359.

¹³⁵ Alami, *Nawazil*, I, 309-310. Lihat juga Hajji Khalifa (*Kashd al-Zunun*, II, 1225) yang mengakui bahwa *al-Fatawa al-Sufiyya* karya Mawla Birkili (atau Birikli) tidak absah (*laysat min al-kutub al-mu'tabara*) karena karya ini tidak mengikuti prinsip-prinsip *fiqh* yang sudah diterima.

¹³⁶ Ibnu 'Abidin, *Hashiya*, I, 72; Hattab, *Mawahib al-Jalil*, I, 36. Lebih jauh mengenai hal ini, lihat Bab 5, bagian VI di atas.

¹³⁷ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, I, 2: “*ukhtusira bi-tabyin ma bi-hi al-fatwa.*”

¹³⁸ Makdisi, *Rise*, 148.

¹³⁹ Lihat, misalnya Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, I, 122; Powers, “Judicial Review,” 332.

¹⁴⁰ Lihat misalnya *fatwa-fatwa* yang dimasukkan dalam karya Kinani *al-'Iqd al-Munazzam*, I, 33, 43 ff., 71 f., 79 f., 81, 83, 88, 93; Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, I, 46, 53, 54, 112, 126, 146.

¹⁴¹ Untuk analisa yang lebih detail mengenai *fatwa*, lihat Hallaq, “Murder in Cordoba.”

¹⁴² Ibnu Rushd, *Fatawa*, II, 1196-1203; Wansharisi, *al-Mi'yar al-Mughrib*, II, 319 ff.

¹⁴³ Doa ini pasti sudah dimasukkan ke dalam teks pada tahap selanjutnya, mungkin setelah tahun 541/1146, ketika Kordoba dikuasai oleh Alfonso VII. Lihat B. Reilley, *The Context of Christian and Muslim Spain* (Oxford dan Cambridge, Mass.; Blackwell, 1992), 212, 218.

¹⁴⁴ Mengenai *qasama*, lihat no. 159 di bawah.

¹⁴⁵ Qur'an 16:43

¹⁴⁶ Al-Qur'an 17:33.

¹⁴⁷ Al-Qur'an 2:178.

¹⁴⁸ Dengan kata lain, apakah pemberian maaf atau pembayaran ganti rugi untuk mengganti eksekusi merupakan hak yang dimiliki oleh ahli waris korban atau apakah pemunuh memiliki hak untuk setuju atau tidak setuju dengan pembayaran uang sebagai ganti eksekusi?

¹⁴⁹ Abu 'Amr Ashhab bin Abdul Aziz al-Qaysi (wafat tahun 204/819), seorang tradisionalis dan ahli hokum, dan merupakan salah satu murid Malik yang paling handal. Lihat Fuad Segzin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 8 volume, (Leiden: E. J. Brill, 1967-), I, 466.

¹⁵⁰ Ibnu al-Qasim Abu Abdullah Abdul Rahman al-Utaqi (wafat 191/806) adalah murid Malik. Lihat *ibid.*, I, 465.

¹⁵¹ Mutarrif bin Abdullah al-Hilali (wafat tahun 220/835) adalah murid Malik. Lihat Ibnu Farhun, *Dibaj*, 345.

¹⁵² Abdul Malik bin Abdul Aziz al-Madani Ibnu al-Majishun (wafat 212/827) adalah murid Malik dan juga seorang konsultan hukum yang ternama. Lihat Khayr al-Din al-Zirikli, *al-A'lam*, 8 volume (Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1980), IV, 160.

¹⁵³ Lihat Abu Abdullah Muhammad al-Bukhari, *Kitab al-Jami' al-Saleh*, edit. M. L. Krehl dan T. W. Juynboll, 4 volume (Leiden: E. J. Brill, 1908), IV, 318.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Al-Qur'an 2:179.

¹⁵⁶ Al-Qur'an 42:40.

¹⁵⁷ Al-Qur'an 42:43.

¹⁵⁸ Al-Qur'an 3:133-34.

¹⁵⁹ Maksudnya adalah *qasama*, yang akan membantu menguatkan hak mereka untuk menuntut. Meskipun lima puluh sumpah dipersyaratkan [mengimplikasikan bahwa lima puluh orang harus melakukan sumpah], adalah cukup bagi dua ahli waris untuk bersumpah masing-masing dua puluh lima kali. Lihat Abdullah Muhammad al-Ausari al-Rassa, *Sharh Hudud Ibnu Arafah al-Mawsum al-Hidaya al-Kafiya al-Shafiya*, edit. Muhammad Abu al-Ajfan dan al-Tahir al-Ma'muri, 2 volume. (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), II, 626 ff.; Ubaidillah bin Hasan Ibnu al-Jallab, *al-Tafri*, edit. Husain al-Dahmani, 2 volume (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1987), II, 2, 207-08.

¹⁶⁰ Lihat catatan berikutnya.

¹⁶¹ "Rekomendasi" di sini adalah untuk dimaknai mengacu pada kategori "yang disarankan", satu di antara lima norma hukum.

¹⁶² Wansharisi, *al-Mi'yar al-Maghrib*, II, 320 (l. 2); Kinani, *al-'Iqd al-Munazzam*, II, 256.

¹⁶³ Untuk pernyataan doktrin ini, lihat Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 252. Lihat juga Ibnu Rushd, *Fatawa*, II, 1197; Abu Abdullah Muhammad al-Kharashi, *Sharh Mukhtasar Khalil*, 5 volume (Cairo: al-Matba'a al-Amira al-Sharafiyya, 1899), V, 263-64; Wansharisi, *al-Mi'yar al-Mughrib*, II, 320.

¹⁶⁴ Adalah merupakan hukum standar bahwa ahli waris korban memiliki hak untuk menghukum pembunuh hukuman mati atau memaafkannya dengan atau tanpa kompensasi uang. Untuk detail yang lebih jauh lihat Ibnu al-Jallab, *Tafri*, II, 207 ff.

¹⁶⁵ Mengenai metode *qiyas*, lihat Bab 5 bagian III di atas, dan Hallaq, *History*, 83-104. Harus dicatat bahwa *istihsan* tidak diterima oleh semua ahli hukum dan tetap menjadi metode pemikiran yang kontroversial. Sejumlah ahli hukum mazhab Hanafi, Hanbali, dan Maliki menyatakan bahwa *istihsan* berasal

dari sekelompok khusus *'ilal* (jamak dari *'illa*) yang mensyaratkan pengkhususan (*takhsis*). Pengkhususan terjadi ketika sebuah fakta hukum relevan (atau kalau tidak dipertimbangkan sebagai fakta hukum yang tidak relevan dalam *qiyas*) dianggap mempengaruhi hubungan antara *'illa* dan aturan kasus, dengan demikian memaksa ahli hukum untuk mempertimbangkan hal ini dalam kesimpulan mereka. Contoh dari kasus ini adalah mengkonsumsi daging binatang yang dimatikan tidak menurut hukum (*mayta*) yang dilarang dalam *qiyas*. Menurut *istihsan*, meski demikian, larangan ini dihilangkan di bawah kondisi yang sangat sulit atau kelaparan, misalnya kelaparan di daerah gurun. Pendukung *istihsan* berargumen bahwa fakta hukum tambahan menjelaskan penggunaan *istihsan* harus sepenuhnya didasarkan pada teks yang ada. Dengan demikian, menurut para ahli hukum ini, garis yang membedakan antara dua metode ini adalah bahwa *qiyas* tidak mensyaratkan adanya pengkhususan *'illanya* sedangkan *istihsan* mensyaratkannya. Meski demikian, ahli hukum lainnya menyatakan bahwa karena fakta tambahan berdasarkan pada bukti tekstual, pemikiran dalam *istihsan* tidak mencakup pengkhususan *ratio legis*; bagi mereka *istihsan* tidak merepresentasikan apapun kecuali kesimpulan hukum yang lebih dipilih, pada kekuatan bukti tekstual dibanding yang lain, maksudnya *qiyas*. Mengenai *qiyas* dan *istihsan*, lihat Bajim, *Ihkam al-Fusul*, 528 ff., 687 ff.; Ibnu Qudama, *Rawdat al-Nazir*, 247 ff.; Muhammad bin Ahmad Abu Sahl al-Sarakhsi, 199 ff., 208 ff.; Hallaq, *History*, 107-11, Hallaq, "Function and Character of Sunni Legal Theory," 683-84; John Makdisi, "Legal Logic and Equity in Islamic Law," *American Journal of Comparative Law*, 33 (1985), 73-85; John Makdisi, "Hard Cases and Human Judgment in Islamic and Common Law," *Indiana International and Comparative Review*, 2 (1991), 197-202.

¹⁶⁶ Lihat Taqi al-Din Ibnu Taymiyya, *Mukhtasar al-Fatawa al-Misriyya*, edit. Abdul Majid Salim (Cairo: Matba'at al-Sunna al-Muhammadiyah, 1949), 463; Ibnu Rushd, *Fatawa*, II, 1198.

¹⁶⁷ Khalil bin Ishaq, *Mukhtasar* (Jaza'ir: Dar Shihab, 1998), 278.

¹⁶⁸ Kharashi, *Sharsh Mukhtasar*, V, 263-64; Muhammad bin Yusuf al-Mawaq, *al-Taj wal Iklil fi Sharh Mukhtasar Khalil*, dicetak di pinggir buku Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 251.

¹⁶⁹ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 251-52.

¹⁷⁰ Dua Bersaudara Laki-laki adalah Mutarrif dan Ibnu al-Majishun. Zirikli melaporkan mengenai otoritas Marghithi tertentu bahwa adalah Ibnu Arafa yang sebenarnya diacu oleh dua otoritas pengikut Maliki sebagai "Dua Bersaudara Laki-laki" karena doktrin mereka secara substansial menyetujui satu sama lain. Lihat *A'lam*, VII, 43 (kolom 3).

¹⁷¹ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 252.

¹⁷² Ibid., VI, 252-53.

¹⁷³ Mengenai pentingnya pernyataan seperti ini dalam menentukan standar doktrin mazhab, lihat Bab 5 di atas.

¹⁷⁴ Hattab, *Mawahib al-Jalil*, VI, 252-53.

¹⁷⁵ Mengenai *mashhur* dan *'amal*, dan pentingnya hal ini dalam menentukan doktrin mazhab yang abash, lihat Bab 5 di atas.

¹⁷⁶ Mengenai *tarjih* dan *tashih*, lihat Bab 5 di atas.

¹⁷⁷ *Masa'il* dan *nawazil* secara umum bersifat sinonim dengan *fatwa*.

¹⁷⁸ Di antara yang lain, misalnya pendapat Kalangan Zahiriyah, secara umum tidak dipertimbangkan dalam diskursus *khilafiyat*. Lihat Ibnu al-Salah, *Fatawa*, I, 32-33.

¹⁷⁹ Ada terma lain seperti *al-kitab al-hukmi*, *al-mukataba al-hukmiyya*, *nusus al-takhatub bayna al-qudat*, dan *al-mukataba bayna al-qudat*. Lihat Halabi, *Multaqa al-Abhur*, II, 74; Ibnu Abi al-Damm, *Adab al-Qada*, 343, 441, 447; Ibnu al-Munasif, *Tanbih al-Hukkam*, 174. Meski demikian, *kitab al-qadi ila al-qadi* tidak dipertanyakan lagi merupakan yang paling umum di antara yang lain.

¹⁸⁰ Lihat Abu al-Walid Sulayman bin Khalaf al-Baji, *Fusul al-Ahkam wa-Bayan ma Mada 'alayhi al-'Ama 'inda al-Fuqaha' wal-Hukkam*, edit. Al-Batul bin Ali (Rabat: Wizarat al-Awqaf wal-Shu'un al-Islamiyya, 1410/1990), 269.

¹⁸¹ Abu al-Qasim Ali bin Muhammad al-Simmani, *Rawdat al-Qudat wa-Tariq al-Najat*, edit. Salah al-Din al-Nahi, 4 volume. (Beirut dan Amman: Mu'assasat al-Risala, 1404/1984), I, 330; Ibnu al-Humam, *Sharh Fath al-Qadir*, VII, 285-86; Marghinani, *Hidaya*, III, 105; Wansharisi, *al-Mi'yar al-Mughrib*, X, 60 ff.; Sarakhsi, *Mabsut*, XV, 95; Abdul Wahhab al-Baghdadi, *al-Ma'una*, edit. Humaysh Abdul Haqq, 3 volume (Riyadh: Maktabat Nizar al-Baz, 1415/1995), III, 1511; Halabi, *Multaqa al-Abhur*, II, 73, no 1 (mengutip al-'Ayni). Ibnu Qudama, *al-Sharh al-Kabir 'ala Matn al-Muqni'*, dicetak dengan Muwaffaq al-Din Ibnu Qudama, *Muhgni*, XI, 467; Ibnu al-Munasif, *Tanbih al-Hukkam*, 156, 156; Mawardi, *Adab al-Qadi*, II, 89; Ala' al-Din Ali bin Khalil al-Tarabulusi, *Mu'in al-Hukkam fi-ma Yataraddad bayna al-Khasmayn min al-Ahkam* (Cairo: Mustafa Babi al-Halabi, 1393/1973), 118.

¹⁸² Ibnu al-Munasif, *Tanbih al-Hukkam*, 152-53; Baghdadi, *Ma'una*, III, 1511. Lihat juga sumber-sumber yang dikutip dalam catatan sebelumnya.

¹⁸³ Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, II, 37; Kinani, *al-'Iqd al-Munazzam*, II, 201-02; Ya'qub bin Ibrahim Abu Yusuf, *Ikhtilaf Abi Hanifa wa-Ibn Abi Layla* (Cairo: Matba'at al-Wafa', 1357/1938), 159. Sedikit dari "spesialis hukum" yang *predated* sekolah hukum, seperti Hasan al-Basri dan Ubaydillah bin Hasan al-'Anbari, dikatakan mengakui bahwa tulisan tangan, tanpa bukti

testimonial, merupakan bukti yang sah. Lihat Sashi, *Hulya al-Ulama*, VIII, 151. Pada ahli hukum masa berikutnya, dikatakan bahwa Abu Said al-Isyakhri memegang pandangan yang kelihatannya merupakan pendapat yang unik, bahwa berhubungan dengan tulisan tangan dan sampul *qadi* sudah cukup untuk penerimaan *kitab*. Simmani, *Rawdat al-Qudat*, I, 331.

¹⁸⁴ Ibnu al-Munasif, *Tanbih al-Hukkam*, 155-56. Meski demikian, lihat catatan no 189 di bawah.

¹⁸⁵ Periode yang lebih awal tidak seharusnya dikeluarkan, khususnya jika doktrin dan praktek Zahir bisa diterima sebagai seorang pelopor. Doktrin Zahir benar-benar mengakui *kitab* berdasarkan pada bukti tulisan tangan.

¹⁸⁶ Perubahan ini kelihatannya telah terjadi baik di dunia Timur dan Barat dunia Muslim. Untuk dunia Timur, lihat keputusan kerajaan mengenai pengangkatan *qadi* di Qalqashandi, *Subh al-A'sha*, XI, 192, 201, dan catatan no 190 di bawah. Tetapi bukti Qalqashandi menjadi milik periode setelah 660s/1260s, ketika di bawah Mamluk, ketua hakim dipilih dari tiap mazhab.

¹⁸⁷ Untuk catatan yang lebih detail mengenai hukum yang berkaitan dengan *al-syahada 'ala al-khatt*, lihat Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, I, 284-93.

¹⁸⁸ Untuk Afrika Utara, khususnya Tunis, lihat pernyataan Ibnu Abdul Salam dan Ibnu Rasyid dalam Wansharisi, *al-mi'yar wal-Mughrib*, X, 61-62. Ibnu Abdul Salam yang merupakan pengikut Malik ini, tidak harus dibingungkan dengan nama yang sama yang merupakan pengikut Syafi'i, yang merupakan seorang ahli hukum ternama yang berkembang di timur.

¹⁸⁹ Komentar Ibnu Sahl mengenai bukti tulisan tangan dikutip dalam Wansharisi, *al-Mi'yar al-Mughrib*, X, 61. Pengikut Malik, Ibnu Abdul Salam, sebagaimana dikutip oleh Wansharisi (*ibid.*, X, 62) menunjukkan sesuatu mengenai asal usul doktrin yang mengakui praktek pengotentikan *kitab* melalui tulisan tangan. Dia berargumen bahwa doktrin dan praktek yang datangnya lebih belakang ini secara keseluruhan menyimpang dari doktrin pendiri mazhab yang otentik, dan asal-usulnya didasarkan pada interpretasi yang salah mengenai praktek Sahnun dan Ibnu Kinana, yang pada saat-saat tertentu biasa menerima instrumen tertulis seseorang yang mereka ketahui secara dekat dan yang mereka bisa percayai. Ibnu Abdul Salam mengatakan bahwa praktek yang dikesualikan dan bersifat temporer ini dipandang oleh generasi hakim dan ahli hukum masa berikutnya mengandungi prinsip umum (*asl*), di mana berdasarkan prinsip ini keseluruhan doktrin ini disusun. Dalam kerangka inilah kami seharusnya memahami pernyataan Ibnu Hisyam al-Qurtubi (meninggal tahun 606/1209), yang mempertalikan doktrin serupa kepada Ibnu al-Majishun dan Mutarrif. Dalam *Muf'id al-Hukkamnya*, dia berargumen bahwa dalam kasus-kasus tertentu (tetapi bukan berarti semua), seorang *qadi* sebaiknya mengakui validitas *kitab qadi* lain jika dia [*qadi* pertama] yakin (*lam yasyikk*) bahwa komunikasi tertulis

tersebut merupakan milik *qadi* kedua. Lihat juga Alfonso Carmona Gonzales, “La Correspondencia Oficial entre Jueces en el Muf’id de Ibnu Hisyam de Cordoba,” dalam *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vila*, I (Granada: Universidad de Granada, 1991), 505-06. Sama halnya, lihat Maria Arcas Compy, “La Correspondencia de los Cadies en el *Muntajab al-Ahkam* de Ibnu Abi Zamanin,” *Actas del XII Congreso de la UEAI (Malaga, 1984)* (Madrid: Union Europeenne d’Arabisants et d’Islamisants, 1986), 62. Saya berterima kasih kepada Maribel Fierro karena telah menarik perhatian saya kepada dua artikel ini.

¹⁹⁰ Lihat Qalqashandi, *Subh al-A’sha*, XI, 192, 201, di mana satu peraturan kerajaan mengenai masalah hukum, yang mungkin dikeluarkan beberapa waktu setelah pertengahan abad ke tujuh/tiga belas, mengakui *al-syahada ‘ala al-khatt* sebagai institusi doktrin Maliki yang ternama yang bermanfaat dan kondusif bagi kesejahteraan masyarakat (*qubulu al-syahadati ‘ala al-khatti ... fa-hadha mimma fi-hi fushatun lil-nasi wa-rahaturun ma fi-hi ba’sun ... wa-hwa mimma tafarrada bi-hi huwa* [maksudnya mazhab Maliki] *duna al-baqiyya wa fihi maslahah*). Lihat Ba’lawi, *Bughyat al-Mustarshidin*, 266. Mazhab Syafi’i dan Hanafi berdiri pada posisi diametris terhadap mazhab Maliki dalam masalah ini. Lihat Ibnu Abi al-Damm, *Adab al-Qada’*, 76.

¹⁹¹ Ibnu Farhun, *Tabsirat al-Hukkam*, I, 287.

¹⁹² Ibnu al-Munasif, *Tanbih al-Hukkam*, 155.

¹⁹³ *Ibid.*, 156: “*wa-qad asfaqa al-yawma ahlu ‘asrina fi al-bilad al-lati yantahi ilayha amruna fi dhalika ijazakata kutubi al-qudati fi al-ahkami wal-buququ bi-mujarradi ma’rifati khatti al-qadi, duna ishhadihi ‘ala dhalika wa-la khatamin ma’rufin, wa-tazaharu ‘ala jawazi dhalika wal-‘amali bi-hi, fa-la yastati’u ahadun fi-ma azunnu sarfahum ‘an dhalika li-intisharihi fi-kulli al-jihat wa-tawatihim ‘alayhi bil-qabuli wal-ithbat’*“. Dengan variasi kecil dalam pembukaan, pernyataan ini dikutip sebagai pendukung yang abash terhadap praktek yang dilakukan oleh Wansharisi, *al-Mi’yar al-Mughrib*, X, 62.

¹⁹⁴ Ibnu al-Munasif, *Tanbih al-Hukkam*, 164-65 dalam hubungannya dengan halaman 156, kedua pesan ini memiliki tema yang sama: “*wa-idha qarrarna min madhhabi Malikin wa-ghayrihi jawaza kutubi al-qudati bil-ishhadi ‘alayha wa-man’a al-qabuli bi-mujarradi ma’rifati al-khatti, wa-anna al-nasa al-yawma wa-kaffata al-hukkami mutamaluna ‘ala ijazati dhalika wa-iltizamihi wal-‘amali bi-hi fa-la budda an nuhaqqiqqa fi dhalika’*“ (164-65); “*wa-la budda... min al-tanqih wal-talattufi fi isnadi dhalika ila wajhin sahihin wa-aslin wadihin yasluhu al-masiru ilayhi wa-bina’u ahkami al-shari’ati ‘alayh’*“ (156). Bagian pertama dari pernyataan ini dikutip, dengan sedikit variasi, oleh Wansharisi, *al-Mi’yar al-Mughrib*, X, 64.

¹⁹⁵ Justifikasi tekstual untuk mengukuhkan tulisan tangan berjalan dalam dua tingkatan: satu langsung dan yang lain tidak langsung. Ayat al-Qur’an (2:185)

bersifat tidak langsung dalam kerangka bahwa ayat ini melahirlan sebuah prinsip, *darura*, di mana dengan prinsip ini praktek tersebut dijustifikasi. Tetapi Ibnu al-Munasif (*Tanbih al-Hukkam*, 165) juga menggunakan *sira* Kenabian untuk memvalidasi praktek secara langsung berdasarkan teks, menguti surat Nabi kepada raja di Bizantium Hiraql (Heraclius) dan Sassanid Kisra (Khusru Parviz). Lihat juga Ahmad bin 'Ali Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi-Sharh Sahih al-Bukhari*, edit. Abdul Aziz Ibnu Baz dan lain-lain, 13 volume (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980), XIII, 140-45.

¹⁹⁶ Ibnu al-Munasif, *Tanbih al-Hukkam*, 165.

¹⁹⁷ Ibnu Abi al-Damm, *Adab al-Qada'*, 346.

¹⁹⁸ Mawardi, *Adab al-Qadhi*, II, 107.

¹⁹⁹ Ibnu Abidin, *Nashr al-'Urf*, 118.

²⁰⁰ Alasan-alasan yang mungkin dihubungkan dengan perkembangan hukum selama abad ke dua/delapan dan tiga/sembilan ketika kelompok tradisionalis sedang melawan jurisprudensi kelompok rasionalis. Ditinggalkannya tesis kelompok rasionalis tertentu kelihatan menjadi penting untuk mendapatkan keanggotaan dalam mainstream Sunniisme, sebagaimana tradisionalisme, khususnya kelompok anti-rasionalis yang ekstrim harus meninggalkan beberapa doktrin mendasarnya untuk menghindari agar tidak dipinggirkan secara keseluruhan, dan bahkan mungkin dikeluarkan dari dalam Sunniisme. Jurisprudensi mazhab Hanafi dipaksa untuk menggantikan *hadist* untuk *ra'y* selama abad ke tiga/sembilan, sebuah keberhasilan yang dilekatkan kepada Muhammad bin Syuja' al-Thalji (meninggal tahun 266/879). Konsesi lain yang para ahli hukum mazhab Hanafi harus buat adalah untuk mengurangi ketergantungan mereka pada pemikiran rasionalistik, sebuah ciri doktrin hukum Abu Hanifa yang berpengaruh. Pengakuan Abu Yusuf terhadap budaya sebagai sumber hukum pasti berdiri sebagai penyimpangan sintesa tradisionalis-rasionalis yang menyolok, yang sudah dicapai oleh Sunni pada akhir abad ke tiga/sembilan dan awal abad ke empat/sepuluh. Benar, adalah sintesa dan proses historis ini yang ada di belakang mereka yang mengarah pada apa yang kemudian dikenal sebagai *usul al-fiqh*, dan memaksa eksklusi budaya sebagai sebuah entitas formal. Dalam konflik tradisionalis-rasionalis, lihat Melchert, *Formation of the Sunni Schools*, I ff. Mengenai sintesa antara dua kelompok, lihat Hallaq, "Was al-Syafi'i the Master Architect?"; Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" 7-10. Mengenai kontribusi Thalji terhadap transformasi jurisprudensi mazhab Hanafi, lihat catatan biografis dalam Ibnu al-Nadim, *Fihrist*, 291; Qurashi, *al-Jawahir al-Mudi'a*, II, 221; Ibnu Qutlubugha, *Taj al-Tarajim*, 55-56.

²⁰¹ sampai pengarang kita Ibnu Abidin tidak hanya membangkitkan kembali minat dalam posisinya, tetapi secara esensial menghidupkannya kembali, sebagaimana akan kita lihat nanti.

²⁰² Ibnu Nujaym, *al-Ashbah wal-Naza'ir*, 131 (mengenai otoritas Zahir al-Din bin Ahmad); Suyuti, *al-Ashbah wal-Naza'ir*, 93. Untuk pernyataan Marghinani bahwa “peraturan tekstual eksplisit lebih kuat dari budaya dan seseorang tidak akan meninggalkan sesuatu yang lebih kuat karena ada sesuatu yang lebih lemah.” Lihat Gedeon Libson, “On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law,” *Islamic Law and Society*, 4, 2 (1997), 145.

²⁰³ Lihat catatan berikutnya. Untuk catatan biografis Sarakhsi, lihat Ibnu Qutlubugha, *Taj al-Tarajim*, 52-53.

²⁰⁴ Sarakhsi, *Mabsut*, XV, 130: “*al-ma'lum bil- 'urfkal-mashrut bil-nass.*” Lihat juga bagian XV, 85-86, 132, 142, 171; XII, 142.

²⁰⁵ Dalam konteks ini akan cukup mengganggu untuk mengeksplor alasan yang mungkin yang ada di balik pengintegrasian praktek-praktek budaya ke dalam hukum melalui dua cara yang berbeda, yaitu integrasi langsung (= budaya *qua* budaya) dan integrasi melalui sumber-sumber formal dan suplementer. Menerima, sebagaimana saya lakukan, penjelasan valid dalam terma perkembangan kronologis (yang dengannya budaya masuk ke dalam hukum sebagai bagian dari proses evolusi yang memberikan tempat baik kepada hukum positif maupun teori hukum), tetap menyisakan pertanyaan mengapa sumber-sumber hukum formal dan suplementer tidak bisa mengizinkan, di bawah kolom mereka sendiri, pengadopsian total dari praktek-praktek budaya pada periode berikutnya.

²⁰⁶ Brockelmann, *Geschichte*, II, 401-03.

²⁰⁷ Ibnu Nujaym, *al-Ashbah wal-Naza'ir*, 129.

²⁰⁸ “*Ma ra'ahu al-Muslimuna hasanan fa-hwa 'inda Allahi hasan.*”

²⁰⁹ *Ibid.*, 129-30.

²¹⁰ Ibnu Abidin. *Nashr al-Urf*, 115; Suyuti, *al-Ashbah wal-Naza'ir*, 89. Hadist ini juga digunakan oleh Syahbani dalam menjustifikasi konsensus. Lihat W. B. Hallaq, “On the Authoritativeness of Sunni Consensus,” *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986), 431.

²¹¹ Survey induktif mengenai contoh budaya yang telah diintegrasikan ke dalam hukum kelihatan telah seringkali diminta sebagai pengganti untuk bukti keotoritatifan (*hujjiyya*), meskipun pengganti ini dengan jelas mencakup menuntut pertanyaan. Mungkin adalah kesadaran para ahli hukum yang akut mengenai dampak buruk dari sirkulasi yang menghindarkan mereka mengklaim pengetahuan induktif mengandung solusi terhadap masalah *hujjiyya*.

²¹² *Fath al-Qadr* menjadi karya Ibnu al-Humam (wafat tahun 681/1282) yang merupakan komentar *Hidaya* karya Marghinani.

²¹³ Zahir al-Din Abu Bakr Muhammad bin Ahmad, pengarang koleksi *fatwa* yang terkenal *al-Zahiriyya*. Lihat Qurashi, *al-Jawahir al-Mudi'a*, II, 20.

²¹⁴ Ibnu Nujaym, *al-Ashbab wal-Naza'ir*, 131.

²¹⁵ *Ibid.*, 137; Ibnu Abidin, *Nashr al-'Urf*, 132. Mengenai budaya atau adat universal dan lokal, lihat B. Johansen, "Customes locales et coutumes universelles," *Annales Islamologiques*, 27 (1993): 29-35.

²¹⁶ *Istisna'* adalah kontrak manufaktur di mana didalamnya dimasukkan persyaratan atau kondisi pengiriman di masa yang akan datang. Kontraknya mungkin juga berisi hal yang berhubungan dengan persewaan, seperti ketika seseorang memberikan blacksmith sejumlah besi sehingga blacksmith bisa membuatnya menjadi pot atau kontainer, untuk sejumlah pembayaran yang diinginkan. Menjadi tipe kontrak *salam* yang sejenis, *istisna'* bertentangan dengan prinsip *qiyas* yang mesyaratkan pencegahan resiko (*gharar*) dengan memastikan bahwa obyek penjualan atau penyewaan ada pada waktu penjualan. Lihat Sarakhsi, *Mabsut*, XV, 84 ff.

²¹⁷ Untuk catatan biografis, lihat Ibnu Qutlubugha, *Taj al-Tarajim*, 73; Brockemann, *Geschichte*, I, 382 (475).

²¹⁸ Ibnu Nujaym menyatakan bahwa orang Bukharan sendiri yang memformulasikan pendapat ini (*ahdattahu ba'd ahl Bukhara*), dan menjadi hampir pasti bahwa pendapat mereka merupakan refleksi praktek judisial mereka. Lihat juga bukunya *al-Ashbah wal-Naza'ir*, 138.

²¹⁹ *Ibid.*, 137.

²²⁰ *Ibid.*, 138: "*lakin afta kathir min al-masyayikh bi-I'tibarihi, fa-aqulu 'ala I'tibarihi.*"

²²¹ Sebagaimana disinggung secara singkat di catatan no. 200 di atas.

²²² Untuk catatan biografi Ibnu Abidin, lihat Khalil Mardam Bik (Bey), *A'yan al-Qarn al-Thalith 'Ashar fi al-Fikr wal-Siyasa wal-Ijtima'* (Beirut: Mu'assasat al-Risala, 1977), 36-39; Abdul Razzaq al-Bitar, *Hulyat al-Basyar fi-Tarikh al-Qarn al-Thalith 'Ashar*, edit. M. B. Bitar, 3 volume (Damaskus: Matba'at al-Majma' al-'Ilmi al-'Arabi, 1963), III, 1230-39; Zirikli, *A'lam*, VI, 42.

²²³ Mardam, *A'yan*, 37.

²²⁴ Lihat Madeline C. Zilfi, "The *Ilmiye* Registers and the Ottoman *Medrese* System prior to the Tanzimant," dalam *Contributions a l'histoire et sociale de l'Empire ottoma* (Lauven: Editions Peeters, 1983), 309-27, pada halaman 312-13.

²²⁵ Untuk sejarah umum Damaskus selama periode ini, lihat George Koury, "The Province of Damaskus" (Disertasi Doktoral: University of Michican, 1970); Yusuf Na'isa, *Mujtama' Madinat Dimasyq*, 2 volume (Damaskus: Tlas, 1986).

²²⁶ Aghnides, *Mohammedan Theories*, 183.

²²⁷ Ibnu ‘Abidin, *Syarh al-Manzuma*, I-53.

²²⁸ Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 114; baris itu adalah sebagai berikut: “*wal-‘urf fi al-syar la-hu I’tibar / li-dha ‘alayhi al-hukm qad yudar.*”

²²⁹ Ibid., 114, 125 dan seterusnya; *Syarh al-Manzuma*, 48 dan seterusnya.

²³⁰ Ibnu ‘Abidin, *Hasyiya*, IV, 365, 434, 519 dan seterusnya.

²³¹ Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 139 dan seterusnya; *Syarh al-Manzuma*, 15.

²³² Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 139 dan seterusnya; *Syarh al-Manzuma*, 15.

²³³ Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 114.

²³⁴ Yaitu, *nass*, karena dibedakan dari teks yang ambigu yang secara definitif bisa memiliki lebih dari satu interpretasi. Lihat Baji, *Hudud*, 42 dan seterusnya. Teks yang ambigu, tidak jelas tidak memberikan tantangan kepada budaya karena efek hermeneutiknya tidak ditentukan.

²³⁵ Sarakhsyi, *Mabsut*, XV, 130: “*al-ma’lum bil-‘urf kal-masyrut bil-nass.*”

²³⁶ Dalam *Khizanat al-Riwayat*. Lihat Brockelmann, *Geschichte*, II, 221 (286).

²³⁷ Yang tidak saya identifikasi.

²³⁸ Ibnu ‘Abidin, *Nashr al-‘Urf*, 116.

²³⁹ Lihat catatan no. 220 di atas.

²⁴⁰ Muhammad al-Mudarris, *Masyayikh Balkh min al-Hanafiya*, 2 volume (Baghdad: Wizarat al-Awqaf, Silsilat al-Kutub al-Haditha, 1979), I, 53, 76, dan lihat index bagian II, 942.

²⁴¹ Ibid., I, 53, 89, dan lihat index bagian II, 938.

²⁴² Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 118.

²⁴³ Cf. Quduri, *Mukhtasar*, 87.

²⁴⁴ Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 118: “*takunu al-‘ada hiya al-manzuru ilayha fa-idha taghayyarat taghayya al-hukm, fa-laysa fi I’tibari al-‘ada al-mutaghayyira al-hadista mukhalafa lil-nass bal fi-hi ittiba’ al-nass.*”

²⁴⁵ Ibid., 118: “*fa-law ta’arafa al-nasu bay’a al-darahima bil-darahima aw istiqradaha bil-‘adad, ka-ma fi zamanina, la yakun mukhalifan lil-nass. Fa-Allah ta’ala yazji al-Imam Aba Yusuf ‘an ahl hadha al-zaman khayra al-jaza’ fa-laqad sadda ‘an-hum baba ‘aziman min al-riba.*”

²⁴⁶ Mengenai *takhrij* dan hubungannya dengan doktrin pendiri mazhab, lihat bab 2 bagian III dalam buku ini.

²⁴⁷ Dalam bukunya *al-Nasyr al-Fa’iq*. Lihat Brockelmann, *Geschichte*, Suppl. 2, 226.

²⁴⁸ Mungkin Isma'il bin Abdul Majid al-Nabusi (meninggal pada tahun 1043/1633). Lihat Brockelmann, *Geschichte*, Suppl. 2, 476.

²⁴⁹ Untuk diskusi yang detail mengenai isu-isu fiscal dalam hokum, lihat Ibnu 'Abidin, *Tanbih al-Ruqud 'ala Masa'il al-Nuqud*, dalam bukunya *Majmu Rasa'il*, II, 58-67.

²⁵⁰ Ibnu 'Abidin, *Nasyr al-'Urf*, 119: “*fa-yalzam min-hu tafsiq ahl hadha al-'asr fa-yata'ayyan al-ifta' bi-dhalika 'ala hadhihi al-riwaya 'an Abi Yusuf.*” (Lihat juga *ibid.*, 119-24, di mana argumen yang serupa juga diungkapkan).

²⁵¹ *Ibid.*, 120: “*wa-'ala kullin, fa-yanbaghi al-jawaz wal-khuruj 'an al-ithm 'inda Allah ta'ala immma bina'an 'ala al-'amal bil-'urf aw lil-darura.*”

²⁵² Tanaman aromatik yang tumbuh di sekitar Mekkah dan digunakan, ketika dipotong, untuk mendekorasi rumah-rumah dan dalam penguburan. Lihat Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, IV, 302-03.

²⁵³ Adalah berguna untuk menyatakan bahwa Ibnu 'Abidin menekankan poin bahwa bagi budaya lokal untuk dipertimbangkan sebagai sumber hukum yang legal, budaya tersebut harus menyatu dengan masyarakat di mana budaya tersebut ditemukan. Lihat *Nasyr al-'Urf*, 134.

²⁵⁴ *Ibid.*, 125: “*al-aqwal al-da'if yajuzu al-'amal bi-hi 'inda al-darura.*”

²⁵⁵ Ibnu 'Abidin, *Syarh al-Manzuma*, 10-11, 48.

²⁵⁶ Untuk catatan biografi, lihat Subki, *Tabaqat*, VI, 146-227.

²⁵⁷ Referensi Ibnu 'Abidin kelihatannya adalah *Fatawanya* Subki, II, 10 dan seterusnya: *Syarh al-Manzuma*, 49: “*yajuz taqlid al-wajh al-da'if fi nafs al-amr bil-nisba lil-'amal fi haqqi nafsihi, la fi al-fatwa wal-hukm.*”

²⁵⁸ Brockelmann, *Geschichte*, I, 378 (469); Marghinani, *Hidaya*, I, 3-9.

²⁵⁹ Ibnu 'Abidin, *Syarh al-Manzuma*, 49-50.

²⁶⁰ *Ibid.*, 50.

²⁶¹ *Ibid.*, 50.

²⁶² Meskipun kontradiksi dilihat dalam terma pengkhususan (*takhsis*). Lihat paragraph yang berakhir dengan pengingat pada catatan no 238 di atas.

²⁶³ Ibnu 'Abidin, *Nasyr al-'Urf*, 128 (1, 17); Ibnu 'Abidin, *Syarh al-Manzuma*, 46 dan seterusnya.

²⁶⁴ Ibnu 'Abidin, *Nasyr al-'Urf*, 128-30.

²⁶⁵ *Ibid.*, 126-28.

²⁶⁶ Mengenai praktek ini, lihat J. E. Mandaville, “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire,” *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979): 295-304.

²⁶⁷ Ibnu ‘Abidin, *Hasyiya*, IV, 364.

²⁶⁸ Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 126: “*wa-qad nassa al-‘ulama ‘ala anna hadha al-ikhtilaf (huwa) ikhtilaf ‘asr wa-awan la ikhtilaf hujja wa-burhan.*”

²⁶⁹ *Ibid.*, 131; *Syarh al-Manzuma*, 47.

²⁷⁰ *Nasyr al-‘Urf*, 131-32, diungkapkan kembali pada halaman 133.

²⁷¹ *Ibid.*, 133.

²⁷² *Ibid.*, 132: “*fal-‘urf al-‘amm fi sa’ir al-bilad yathbut hukmuhu ‘ala ahli sa’ir al-bilad wal-khass fi balda wahida yathbut hukmuhu ‘ala tilka al-balda faqat.*”

²⁷³ Ahmas al-Hamawi, *Syarh al-Asybah*, dicetak dengan *al-Asyhab wal-Naza’ir* karya Ibnu Nujaym, 137; Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 132: “*qala al-‘allama al-Sayyid Ahmad al-Hamawi...al-hukm al-‘amm la yathbut bil-‘urf al-khass, yufham minhu anna al-hukm al-khass yathbut bil-‘urf al-khass.*”

²⁷⁴ *Syarh al-Manzuma*, 45; Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 133: “*amma al-‘urf al-khass, idha ‘arada al-nass al-mazdhabi al-anqul ‘an sahiih al-mazdhab fa-hwa mu’tabar...wa-syamala al-‘urf al-khass al-qadim wal-hadith.*”

²⁷⁵ Ibnu ‘Abidin, *Nasyr al-‘Urf*, 128, 130: “*law kana Abu Hanifah ra’a ma ra’aw, la-afta bi-hi* (halaman 130, l. 15); Ibnu ‘Abidin, *Syarh al-Manzumah*, 14.



RANGKUMAN & KESIMPULAN



RANGKUMAN & KESIMPULAN

Pembentukan mazhab hukum sekitar pertengahan abad ke IV/X dicapai melalui pembentukan doktrin-doktrin hukum yang dikemas dengan otoritas imam pendiri mazhab, yang digelar sebagai mujtahid absolut (*mujtahid muthlaq*). Diskursus hukum beserta penafsiran hukum adalah produk dari otoritas dasar ini, yang dibuat untuk menciptakan seperangkat prinsip-prinsip praktis yang akhirnya membuat mazhab tidak didefinisikan sebagai entitas personal para ahli atau profesional saja, tetapi lebih sebagai doktrin-doktrin interpretatif untuk dipelajari, dikuasai dan diatas semua itu dipertahankan dan diaplikasikan. Oleh karenanya, otoritas hukum harus terus dipelihara dalam semua fase sejarah hukum secara berkesinambungan, setiap fase menurunkan warisan otoritatifnya kepada fase berikutnya. Akan tetapi, transfer otoritas dalam tipologi juristik benar-benar terbatas, dan bukan merefleksikan berkembangnya kekakuan atau rigiditas hukum melainkan sebuah evolusi dari hukum-hukum positif yang statusnya relatif sudah kuat dan tetap. Oleh karena itu ide tentang pembagian tingkatan fuqaha (juris), yang di dalamnya kemungkinan-kemungkinan interpretasi jadi semakin ‘dibatasi’—bila memakai istilah yang diakronis—memiliki fungsi stabilisasi dan penetapan dan bukan mengisyaratkan keharusan taqlid buta dan sikap membebek.

Penanda kehebatan dan keahlian dalam hukum Islam tidak mesti dengan memberikan pendapat baru tetapi juga dengan kemampuan menetapkan pendapat mazhab mana yang sah dan kuat. Pengakuan akan kompetensi dalam menjustifikasi dan mendorong kontinuitas—dan oleh karena itu—stabilitas, prediksibilitas dan determinasi meyakinkan diberikan kepada fuqaha (juris) dengan tingkatan kemampuan yang lebih rendah,

bukan karena masalah ini adalah level kemampuan intelektual mereka melainkan karena upaya penjustifikasian adalah aktivitas yang harus dilakukan disebabkan kemendesakan mempertahankan keabsahan epistemik sebelumnya, baik yang baru saja muncul maupun yang sudah lama. Mengingat seorang fuqaha (juris) diakui mampu dan memang memiliki keahlian dalam melaksanakan dua atau lebih tugas juris maka tidak bisa diterima pandangan yang mengatakan bahwa seorang fuqaha (juris) yang telah mampu melakukan ijtihad tidak mungkin melakukan taqlid. Meskipun kebalikan dari hal ini belum tentu bisa dan ada, akan tetapi teori pembagian tingkatan (tipologi) fuqaha tetap membolehkan dilakukannya dua atau lebih tugas dan fungsi hukum oleh seorang ahli hukum, di mana setiap jenis tugas merepresentasikan intensitas interpretasi yang berbeda.

Akan tetapi, walaupun penulis menerima struktur otoritas sebagai sebuah deskripsi yang akurat yang digambarkan dalam tipologi juristik, penulis menolak untuk mengakui makna historisitasnya. Akan jelas terasa bahwa proses pembentukan otorisasi tidak sejalan dengan rekonstruksi akademik terhadap sejarah. Namun, ketidaksejajaran ini sendiri semakin lebih menyadarkan kita akan karakter sebenarnya dari otorisasi tersebut dan akan kedalaman jangkauan yang ingin dilalui oleh para ahli fiqh untuk mencapai otoritas tersebut. Ketidakpedulian yang diperlihatkan terhadap hutangbudi para imam kepada para pendahulu mereka di satu sisi dan di sisi lain terhadap penyandaran pendapat yang diformulasi pengikut-pengikut imam tersebut kepada diri mereka, hanyalah sebagian dari cara-cara di mana para imam pendiri mazhab didandani dengan pendapat atau poin-poin konsensus dari mazhab mereka masing-masing. Memisahkan imam-imam mazhab ini dari para pendahulu mereka dan juga generasi penerus mereka adalah merupakan *tindakan epistemologis* yang dengan cara ini mereka kemudian mendapat kelompok khusus sebagai “ahli fikih super,” yang— dan ini penting digarisbawahi— telah melakukan pembacaan langsung terhadap teks-teks wahyu dan juga secara sendiri, melalui kehebatan hermeneutik mereka, membangun sebuah sistem hukum. Adalah otoritas ini—pada

dasarnya bersifat epistemik—yang menjadi objek konstruksi.¹ Oleh karena itu, mazhab tidak akan bisa mencapai bentuk dan substansi seperti sekarang ini tanpa terlebih dahulu melewati suatu proses di mana otoritas para imam secara bertahap dikembangkan dan akhirnya dengan cukup kuat dipancarkan.

Penelitian kami terhadap aktifitas-aktifitas *ashab al-wujuh* atau *mukharrijun* (yang melakukan pengembangan penerapan terhadap suatu prinsip doktrin) juga mengkonfirmasi pentingnya proses tersebut sebagai suatu elemen fundamental bagi kemunculan dan kesempurnaan suatu mazhab. Para akademisi modern tidak lagi punya alasan untuk salah-mengerti² ataupun meremehkan signifikansi kontribusi mereka. *Ashab al-wujuh* berpartisipasi tidak hanya dalam aktifitas membangun otoritas imam yang signifikan tetapi juga dalam membantu mengembangkan sebuah metodologi penafsiran yang akhirnya mencirikan setiap mazhab menjadi sebuah entitas hukum yang unik dan berdiri sendiri. Dengan demikian, salah satu tugas keserjanaan modern adalah harus meneliti dengan serius dan detail upaya-upaya para *ashab al-wujuh* tersebut, tidak hanya dalam fungsi mereka sebagai partisipan aktif dalam proses perumusan otoritas tetapi juga sebagai pembangun ‘masyarakat juris’ (*corpus juris*)³ suatu mazhab. Tidak kalah pentingnya adalah pencapaian juristik dari sejumlah orang yang berpraktik *di luar* batasan-batasan hermeneutik yang kemudian menjadi struktur mazhab. Hal ini karena aktifitas inilah tepatnya yang memperlihatkan kepada kita bagaimana dan mengapa mazhab-mazhab muncul dengan cara-caranya tersebut beserta segala kompleksitas yang terlibat di dalam prosesnya itu.

Sebagai satu cara menjelaskan mengapa mazhab yang empat tersebut yang mampu bertahan hidup dan bahkan berkembang, kita perlu menyelidiki pertanyaan ‘mengapa’ para *mukharrijun* ini gagal, bukan dalam arti membentuk mazhab mereka sendiri (suatu upaya di mana orang-orang yang dianggap pendiri-pendiri mazhab sekalipun tampaknya tidak memainkan peran apapun) tetapi dalam giliran mereka untuk menjadi objek dari proses, yang dalam buku ini disebut, pembentukan otorisasi. Hal ini karena

fenomena objek pembentukan otorisasi inilah yang pada akhirnya menentukan bahwa ahli-ahli fikih tertentu dan bukan yang lainnya yang muncul dalam sejarah sebagai penggagas asli suatu metodologi dan praktik hukum tertentu yang kemudian menjadi tradisi yang sempurna (sebagai mazhab).

Pastinya karena keberhasilan proses pembentukan otoritas inilah yang membuat terdistorsinya, secara historis, realitas juristik dimana terdapat lusinan orang-orang yang bisa digelar sebagai ‘mujtahid absolut’ dan ‘mujtahid mazhab’ berpraktik. Kemestian untuk menganugerahkan otoritas kepada orang yang akan disebut ‘pendiri mazhab’ hanya bisa terpenuhi dengan keharusan untuk tidak menitikberatkan hutang-budi mereka (baik langsung maupun tidak) kepada para *mujtahid* yang mendahului mereka. Tindakan pengambil-alihan intelektual, juristik dan penafsiran atau hermeneutika ini hanyalah satu bagian dari keseluruhan proses pembentukan mazhab, karena pada akhirnya tujuan pembentukan otoritas imam itu sendiri juga merupakan satu cara, atau sebuah alat, untuk membangun mazhab dalam bentuknya yang final.

Tindakan pengambil-alihan penafsiran tersebut hanyalah salah satu implikasi dari kebutuhan untuk membatasi keluasan pluralitas pendapat hukum yang terjadi sepanjang abad ke II/VIII dan terutama pada abad ke III/IX, meskipun pengembangan pendapat yang independen sampai tahap tertentu terus berlangsung sampai satu abad lebih setelahnya. Menyempitnya kesempatan kegiatan hukum tidak ayal lagi diakibatkan oleh kecenderungan untuk meningkatkan level kepastian doktrin hukum positif, yang hal ini dibuktikan dengan penghargaan yang sangat tinggi bagi para ahli fikih yang mencari dan menyeleksi pendapat-pendapat hukum yang dianggap telah mencapai status otoritatif dalam mazhab. Munculnya suatu kumpulan doktrin hukum yang otoritatif adalah merupakan fenomena ‘post-formatif’ mazhab, atau paling tidak merupakan gejala evolusi mazhab sebagai entitas doktrinal. Menyatakan bahwa sebuah pendapat adalah otoritatif sama artinya dengan mengeluarkan putusan tentang status pendapat-pendapat lainnya yang membicarakan hukum dari kasus atau masalah yang sedang didiskusikan. Pernyataan tersebut adalah pemberitahuan

tentang telah ditemukannya tolok ukur standar yang berguna untuk membedakan mana pendapat yang otoritatif dan mana yang kurang otoritatif, dan inilah jelasnya maksud dan signifikansi mazhab sebagai suatu entitas doktrinal.

Semakin diabaikannya pluralitas universal disebabkan pencarian dan penseleksian pendapat-pendapat yang otoritatif melahirkan sebuah transisi dari periode yang dapat disebut sebagai periode ijtihad menuju periode taqlid. Tetapi kata *taqlid*, dan ini harus ditekankan, tidak diartikan sebagai penerimaan tanpa syarat terhadap pendapat-pendapat hukum sebelumnya karena, sebagaimana telah kami tunjukkan dalam Bab IV, aktifitas taqlid—dan ini merupakan aktifitas juristik tahap pertama—menuntut penggunaan metode analisis hukum serta model-model retorika yang benar-benar kompleks dan canggih.⁴ Selain itu, *taqlid*, dalam penggunaan dan dalam maknanya sendiri bukan merupakan fenomena yang umum dan alamiah, dan proposisi ini, menurut saya, sangat penting dan mendasar. Yang sebenarnya, *taqlid* adalah merupakan gejala atau efek dari kemunculan mazhab sebagai entitas otoritatif, yaitu sebagai objek dari otoritas yang dibangun. Taqlid tersebut merupakan ekspresi dari dinamika yang kompleks yang akhirnya mendominasi mazhab, baik dalam bentuknya sebagai entitas doktrinal maupun sebagai subjek penggunaan penafsiran (hermeneutika).

Sebagian dari aktifitas *taqlid* yang juga menonjol terdiri dari sistem terminologi operatif yang kompleks yang tujuannya, antara lain, adalah untuk membatasi pluralitas pendapat hukum dengan mengargumentasikan kehebatan dari pendapat-pendapat yang diklaim paling otoritatif. Karenanya jelas bahwa hal-hal atau faktor-faktor yang membentuk otoritas sebuah pendapat adalah sesuatu yang diperdebatkan. Begitupun, ada dua pertimbangan yang harus dicatat: Pertama; kesahihan dan kemampuan persuasif dari analisis pemikiran dalam mempertahankan pendapat dan kedua; tingkat keberhasilan pendapat tersebut dalam meyakinkan komunitas ahli fikih. Pada akhirnya, dua pertimbangan ini bukannya tidak saling berhubungan dan keduanya, selanjutnya, juga tidak secara keseluruhan terpisah dari pertimbangan atau faktor lainnya. Malah

sebenarnya, luasnya penerimaan terhadap satu pendapat tidak mengisyaratkan kepada prinsip demokratik karena di akhir-akhirnya masalah ini terkait dengan aspek epistemologi. Kekuatan atau kemampuan persuasif sebuah pendapat diletakkan di bawah pengujian *ijma'*, meskipun secara teknis otoritas *ijma'* tidak pernah muncul secara eksplisit dalam konteks terminologi operatif. Meski demikian, pemikiran atau ide yang menggarisbawahi otoritas ini terus berperan secara konstan. Karenanya, dua pertimbangan yang penulis sebutkan melebur ke dalam kriteria yang lebih luas dan meliputi.

Begitu juga, pertimbangan ketiga yaitu sejauh mana sebuah pendapat diterapkan dalam praktek mungkin juga dimasukkan ke dalam kriteria ini. Namun lagi-lagi, ukuran ini pada akhirnya diputuskan sebagai masalah epistemologis, dan epistemologi di sini memiliki beberapa dimensi termasuk di dalamnya, misalnya, 'kemendesakan' sebagai dasar keharusan penerapan, yang dengan demikian mengukuhkan suatu pendapat memiliki otoritas tertinggi.

Jadi, terminologi operatif berfungsi memenuhi kepentingan taqlid dalam maknanya yang telah penulis jelaskan—atau mungkin berkesesuaian dengan berbagai makna taqlid yang berganda. Terminologi operatif ini menciutkan pluralisme hukum; meningkatkan sifat penentu (determinan) dan kepastian (prediksibilitas) hukum; dan yang paling penting mendorong kontinuitas hukum dan stabilitas doktrin dan sistem hukum. Terminologi operatif, yang berkembang setelah periode pembentukan mazhab, menenggelamkan wacana hukum Islam dan kemudian menjadi ciri ideal dari sistem hukum Islam tersebut. Dari perspektif beragamnya makna teknis istilah atau term-term hukum ini, tidak seorangpun yang mempelajari hukum manual bisa mengabaikan term-term tersebut begitu saja. Dan dalam konteks penelitian dan metodologi ilmiah, terminologi operatif merupakan salah satu kunci untuk mengurai keruwetan dan kompleksitas yang menutupi sejarah doktrin hukum Islam.

Mungkin kita bertanya-tanya bagaimana terminologi operatif mampu memenuhi kepentingan-kepentingan *taqlid* sekaligus bekerja dengan baik sebagai instrumen perubahan hukum. Dengan

kata lain, bagaimana terminologi operatif sebagai sebuah mekanisme *taqlid* juga berfungsi sebagai alat untuk melegitimasi dan memformalisasi perkembangan baru dalam hukum. Logikanya, hal ini akan melahirkan proposisi yang mengherankan tetapi valid yaitu bahwa *taqlid* di dalam dirinya sendiri mengandung kemampuan untuk mengakomodir perubahan hukum. Namun, kita tidak perlu memaksa diri kita untuk menarik kesimpulan logis karena sumber-sumber kita memberikan cukup banyak bukti. Di dalam diskursus pengartikulasian terminologi operatif yang begitu ekstensif, dan karenanya, dalam tindakan menyatakan pendapat-pendapat tertentu sebagai pendapat yang otoritatif, sesungguhnya perubahan hukum telah terjadi sejauh yang diperlukan. Maka bukanlah sesuatu yang mengherankan kalau *taqlid* berfungsi sebagai sarana perubahan hukum sama seperti yang dilakukan *ijtihad*, atau malah melebihi *ijtihad*. Lagipula, *ijtihad* berarti pemunculan pendapat-pendapat baru yang seringkali tidak memiliki, *ipso facto*, hubungan yang langsung dan simbiotik dengan tradisi yang sedang berjalan. Akan tetapi melalui terminologi operatif, artinya melalui *taqlid*, pendapat-pendapat yang pernah dipandang lemah atau relatif kurang otoritatif memiliki kesempatan yang lebih baik untuk naik menjadi pendapat yang otoritatif dalam hirarki doktrin mazhab.

Terminologi operatif beserta diskursus yang melingkupinya menghadirkan sebuah kesimpulan lain yaitu bahwa jika terminologi ini adalah bagian integral dari hukum Islam dan operasionalnya maka mekanisme untuk mengakomodir perubahan hukum menjadi ciri struktural dari hukum tersebut. Dengan kata lain, perubahan hukum tidak terjadi hanya dengan satu cara tertentu (*ad hoc*) sebagaimana adanya namun berlangsung di dalam proses yang dibangun di dalam struktur hukum itu sendiri. Dan karena perubahan hukum tersebut menjadi ciri struktural, para ahli fikih menganggapnya sebagai hal yang biasa. Dan ini secara otomatis memberi kesan bahwa isu yang banyak diperdebatkan mengenai apakah perubahan dapat terjadi dalam hukum Islam adalah produk imajinasi kita sendiri. Hal ini karena tidak ada fuqaha (juris) abad pertengahan yang sampai kehilangan banyak waktu tidur untuk

memberikan rekomendasi penuh terhadap satu kasus pendapat yang sebelumnya dipandang pendahulunya sebagai pendapat lemah menjadi pendapat yang paling otoritatif dalam mazhabnya.

Salah satu kesimpulan yang dicapai dalam studi ini adalah bahwa modal struktural dari perubahan hukum terletak pada pemberi fatwa (*mufti*) dan juga fuqaha-penulis. Dengan kata lain, perubahan hukum terjadi dalam bidang pekerjaan kedua jabatan atau peran hukum tersebut, dan mereka melakukan ini dengan cara mengartikulasikan dan melegitimasikan aspek-aspek yang terkait dengan praktek hukum yang umum di mana perubahan bersifat implisit. Melalui fatwanya, *mufti* menciptakan hubungan yang diskursif antara realitas praktek hukum dengan doktrin hukum. Dan dikarenakan pemberi fatwa (*mufti*), berdasarkan karakter tugasnya, adalah agen dalam menciptakan norma hukum yang bersifat universal, maka pendapat-pendapat mereka dianggap menjadi hukum yang sebenarnya dan lantas dicantumkan dalam kitab-kitab panduan hukum baik dalam kitab koleksi fatwa ataupun dalam kitab-kitab komentar (*syarh*). Dan dalam kitab-kitab komentar ini, selain fatwa didapati juga doktrin-doktrin tradisional yang otoritatif dan juga hukum-hukum yang dipraktikkan masyarakat pada masa tersebut. Kedua jenis teks ini, sebagaimana telah kami tunjukkan, memiliki posisi sebagai panduan doktrin otoritatif bagi mazhab.

Teks-teks yang dihasilkan oleh pemberi fatwa (*mufti*) dan para fuqaha-penulis adalah teks-teks yang otoritatif, dengan pengertian bahwa teks-teks tersebut menyediakan bagi para praktisi hukum masa itu dan pada masa berikutnya—baik notaris, hakim, pemberi fatwa ataupun ahli fikih pengarang—aturan-aturan normatif yang sudah ditetapkan sebagai doktrin standar. Oleh karenanya, teks-teks ini tidak hanya berfungsi memelihara tradisi hukum tetapi juga, pada waktu yang bersamaan, menjadi instrumen dalam melegitimasi dan memformalisasi perubahan hukum. Adalah dengan pertukaran dan pergantian yang terus menerus bermacam kasus dan pendapat-pendapat yang ada dalam kitab-kitab panduan dan komentar yang berkelanjutan, direfleksikannya penerimaan suatu doktrin dan, berarti, kemampuan adaptasi doktrin

tersebut. Prinsip-prinsip hukum yang positif memang bertahan dan tetap akan tetapi, penerapan kasus demi kasusnya selalu terus berubah. Fenomena ini pada gilirannya merefleksikan relevansi kumulatif doktrin tersebut bagi ahli fikih masa berikutnya dan juga signifikansi sejarah dari kutipan-kutipan pendapat yang otoritatif; semakin kebelakang masanya atau semakin terkini seorang fuqaha semakin aktual otoritasnya dan semakin sedikit ketergantungannya terhadap doktrin-doktrin masa awal. Meski demikian, doktrin-doktrin yang paling awal—khususnya doktrin-doktrin pendiri mazhab—tidak pernah kehilangan kekuatan dan terus berperan, bukannya sebagai kumpulan hukum-hukum kasus tetapi lebih sebagai poros otoritas doktrin dan sebagai model argumen-argumen yang berprinsip pada hermeneutik, yang menjadi dasar lahirnya hukum-hukum kasus tersebut.

Sementara fungsi pemberi fatwa (*mufti*) sebagai mediasi perubahan hukum sangat penting, para fuqaha-penulis juga sangat berperan, sampai tingkat yang signifikan, dalam menentukan fatwa mana yang akan dicantumkan ke dalam teks dan mana yang tidak. Penentuan editorial ini di satu sisi dapat menjadi semacam alat untuk mengecek sejauh mana kontribusi pemberi fatwa (*mufti*) terhadap teks hukum dan di sisi lain untuk mengabsahkan fatwa-fatwa yang dimasukkan ke dalam teks, terlepas apakah pendapat-pendapat fatwa itu disetujui oleh fuqaha-penulis tersebut atau tidak. Bahkan, hubungan antara pemberi fatwa *qua* pemberi fatwa (*mufti*) dengan ahli fikih penulis juga sungguh dialektis: Fatwa-fatwa yang dimasukkan ke dalam teks ahli fikih-penulis dengan sendirinya mencantolkan status otoritas kepada prinsip-prinsip dari hukum praktis yang ingin dijelaskan melalui fatwa-fatwa tersebut. Adalah mengherankan bahwa ahli fikih-penulis tidak berada di bawah kontrol pejabat atau praktisi juristik dan judisial lainnya. Dan fakta ini pulalah yang membuat para ahli fikih-penulis tersebut, walaupun tidak sebagai pencetak materi hukum seperti halnya pemberi fatwa, menjadi pihak utama yang mengabsahkan dan memformalisasi doktrin-doktrin hukum dan perubahan-perubahan hukum. Superioritas epistemik mereka lebih jauh lagi diperlihatkan dengan kemampuan menulis mereka, yang termanifestasi dalam

kepiawaian mereka menyeleksi kutipan-kutipan dan mengkombinasi bermacam-macam otoritas yang kemudian, dari sini, melahirkan argumen-argumen dengan menyisipkan secara rapi argumen-argumen miliknya sendiri atau melakukan argumen balik dan juga pembatasan-pembatasan. Melalui cara ini, ahli fikih-penulis terus menerus menambahkan argumen baru kepada materi-materi hukum lama tanpa melangkahi batas wacana yang ditetapkan oleh mazhabnya.

Akan tetapi, hal ini tidak berarti bahwa penetapan ahli fikih-penulis itu menjadi kata akhir dalam menentukan doktrin yang otoritatif sebab sistem penentuan otoritas ini, sebagaimana telah kita lihat, benar-benar beragam. Para hakim, pemberi fatwa dan fuqaha atau ahli fiqh-penulis, masing-masing mereka selalu memiliki koleksi dan susunan pendapat di tangan mereka. Oleh karenanya, legitimasi fuqaha-penulis tidak membuat aturan-aturan hukum tertentu menjadi otoritatif secara permanen melainkan membuat aturan-aturan hukum tersebut menjadi kondusif untuk ditingkatkan status kekuatannya di antara berbagai aturan hukum lainnya dalam satu masalah tertentu. Di dalam sebuah sistem yang terbentuk secara plural, dan seutuhnya tetap bersifat pluralis, pencapaian status otoritatif ini sungguh tidak dapat diartikan sebagai sebuah peng-agungan.

Di akhir sejarahnya, solusi terhadap masalah sangat rumit yang ditimbulkan oleh beragamnya pendapat sepanjang periode pembentukan mazhab dan bahkan pasca pembentukan mazhab adalah upaya penyelamatan sistem hukum itu sendiri di masa-masa terakhir tahap perkembangannya. Sebenarnya, tanpa multiplitas ini perubahan dan adaptasi hukum Islam tidak akan mungkin berjalan. Slogan klasik bahwa di dalam perbedaan pendapat hukum terdapat rahmat Tuhan bukanlah nasehat yang sia-sia atau sebuah omong kosong, sebab penelitian kritis terhadap aspek-aspek dan signifikansi yuridis hukum Islam secara pasti membuktikan hal tersebut.



Endnote

¹ Meskipun sangat mungkin bahwa otoritas moral dan religius mereka (dua tipe otoritas yang berbeda tetapi bersifat melengkapi) juga dihadapkan pada proses yang serupa yaitu proses ‘menjadi’ dan ‘menguat’. Kitab jenis *Manaqib* mengandung materi yang kaya untuk melacak proses-proses ini. Lihat bab 2, catatan kaki no. 1.

² Lihat contohnya, bab 1 catatan kaki no. 19 dalam buku ini.

³ Di antara para kandidat utama yang seharusnya mendapatkan studi mendalam lagi adalah **Muzani, Muhammad bin Syuja’ al-Thalji, Ibnu ‘Abdul Hakam al-Misri, Ibnu al-Qasim, Harmala, Ibnu Surayj, al-Qaffal al-Syasyi al-Kabir, “Empat Muhammad” (khususnya Tabari dan Ibnu al-Mundhir al-Nisaburi), Khiraqi, Abu Bakar al-Qaffal al-Marwazi, dan Abu Hamid al-Isfara’ini**.

⁴ Dalam kerangka yang lebih luas, didefinisikan dan dianalisa secara cerdas oleh Chaim Perelam dan L. Olbrechts-Tyteca dalam *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969).



DAFTAR PUSTAKA

In classifying entries no account is taken of the letter *‘ayn*, the *hamza*, and the Arabic definite article *al-*.

Primary sources

- ‘Abbādī, Abū ‘Āṣim Muḥammad b. Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Shāfi‘iyya*, ed. Gosta Vitestam (Leiden: E. J. Brill, 1964).
- ‘Abbādī, Aḥmad b. Qāsim. *al-Āyāt al-Bayyināt ‘alā Sharḥ Jam‘ al-Jawāmi‘*, 4 vols. (Cairo: n.p., 1289/1872).
- Sharḥ ‘alā Sharḥ al-Maḥallī ‘alā al-Waraqāt*, printed on the margins of Shawkānī, *Irbāḥ al-Fuḥūl*.
- ‘Abd al-Bāqī, Fu‘ād. *al-Muḥjam al-Mufaḥris li-alfāz al-Qur‘ān al-Karīm* (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1945).
- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm. *Iḥḥilāf Abī Hanīfa wa-Ibn Abī Laylā* (Cairo: Maṭba‘at al-Wafā’, 1357/1938).
- Kitāb al-Kharāj* (Beirut and Cairo: Dār al-Sharq, 1405/1985).
- Aḥmadnagarī, ‘Abd al-Nabī b. ‘Abd al-Rasūl. *Jāmi‘ al-Ulūm fī Iṣṭilāḥāt al-Funūn al-Mulaqqab bi-Dustūr al-Ulamā’*, 4 vols. (repr.; Beirut: Mu‘assasat al-‘Alamī lil-Maḥbū‘āt, 1975).
- ‘Alā‘ī. See Ḥaṣkafī, ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad ‘Alī.
- ‘Alā‘ī, Khalīl b. Kanīkaldhī Ṣalāḥ al-Dīn. *Ijmāl al-Isāba fī Aqwāl al-Ṣaḥāba*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar (Kuwait: Manshūrāt Markaz al-Makhḥūṭāt wal-Turāth, 1407/1987).
- ‘Alamī, ‘Isā b. ‘Alī. *Kitāb al-Nawāzil*, 3 vols. (Rabat: Wizārat al-Awqāf wal-Shu‘ūn al-Islāmiyya, 1983).
- Āmidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī Sayf al-Dīn. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, 3 vols. (Cairo: Maṭba‘at ‘Alī Ṣubayḥ, 1968).
- Muntabā al-Sūl fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Cairo: Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ, n.d.).
- Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Nihāyat al-Sūl fī Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl*, 3 vols. (Cairo: Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ, n.d.).

- Tabaqāt al-Shāfi'iyya*, ed. 'Abd Allāh al-Jubūrī, 2 vols. (Baghdad: Ri'āsat Diwān al-Awqāf, 1970–71).
- Tadhkirat al-Tanbīh fī Taḥbīb al-Tanbīh*, printed with Nawawī, *Taḥbīb al-Tanbīh*.
- al-Tambīd fī Takhrīj al-Furū' alā al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Ḥasan Ḥayrū (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1984).
- 'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī Ibn Ḥajāt. *al-Durar al-Kāmina fī A'yān al-Mā'a al-Thāmina*, 4 vols. (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif, 1350/1931).
- Fath al-Bārī bi-Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*, ed. 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz et al., 13 vols. (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1980).
- Lisān al-Mizān*, 7 vols. (Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maḥbū'ar, 1390/1971).
- Asyūṭī, Shams al-Dīn Muḥammad al-Minhājī. *Jawāhir al-'Uqūd wa-Mu'in al-Qudāt wal-Muwāqqi'in wal-Shuhūd*, 2 vols. (Cairo: Maḥba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1374/1955).
- 'Aynī, Abū Muḥammad Maḥmūd b. Aḥmad. *al-Bināya fī Sharḥ al-Hidāya*, 12 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1980).
- Bā'alawī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Bughyat al-Mustarshidin fī Talkhīḥ Fatāwā ba'd al-'Imma min al-'Ulamā' al-Muta'akkkhirin* (Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1952).
- Baghdādī, 'Abd al-Waḥḥāb. *al-Ma'āna*, ed. Ḥumaysh 'Abd al-Ḥaqq, 3 vols. (Riyadh: Maktabat Nizār al-Bāz. 1415/1995).
- Baghdādī, al-Khaṣīb. *al-Faqīh wal-Mutafaqqih*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1975).
- Baghdādī, Ibn Ghānim b. Muḥammad. *Majma' al-Ḍamānāt* (Cairo: al-Maḥba'a al-Khayriyya, 1308/1890).
- Bahūtī, Mansūr b. Yūnus Ibn Idrīs. *Kashshāf al-Qinā' 'an matn al-Iqnā'*, 6 vols. (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1983).
- Bājī, Abū al-Walīd Sulaymān b. Khalaf. *Fuṣūl al-Aḥkām wa-Bayān mā Maḍā 'alaybi al-'Amal 'inda al-Fuqahā' wal-Hukkām*, ed. al-Bātūl b. 'Alī (Rabat: Wizārat al-Awqāf wal-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1410/1990).
- Kitāb al-Ḥudūd fī al-Uṣūl*, ed. Nazīh Ḥammād (Beirut: Mu'assasat al-Zu'bi lil-Ṭibā'a wal-Nashr, 1973).
- Iḥkām al-Fuṣūl fī Aḥkām al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1986).
- Bā'li, 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. 'Abbās. *al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyya min Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya* (Beirut: Dār al-Fikr, 1369/1949).
- Bannānī, 'Abd al-Raḥmān b. Jād Allāh. *Hāshiyā 'alā Jam' al-Jawāmi'*, 2 vols. (Bombay: Molavi Mohammed B. Gulamrasul Surtis, 1970).
- Bāṣābirin, 'Alī. *Iḥmiḍ al-'Aynayn fī ba'd Iktilāf al-Shaykhayn* (Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1952).
- Baṣrī, Abū al-Ḥusayn. *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad Ḥamidullah et al., 2 vols. (Damascus: Institut Français, 1964–65).
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar. *al-Ghāya al-Qurwā fī Dirāyat al-Fatwā*, ed. 'Alī Muḥyī al-Dīn Dāghī, 2 vols. (Cairo: Dār al-Naṣr lil-Ṭibā'a al-Islāmiyya, 1400/1980).

- Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*, printed with Ibn Amīr Ḥājj, *al-Taqrīr*.
 Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1975).
Manāqib al-Shāfi'i, ed. Aḥmad Ṣāqir, 2 vols. (Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1971).
 Biṣṭār, 'Abd al-Razzāq. *Ḥuḍyat al-Bashar fī Tārīkh al-Qarn al-Thālith 'Ashar*, ed. M. B. Biṣṭār, 3 vols. (Damascus: Maṭba'at al-Majmā' al-'Ilmī al-'Arabī, 1963).
 Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Kitāb al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, ed. M. L. Krehl and T. W. Juynboll, 4 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1908). Trans. O. Houdas and W. Marçais, *Les traditions islamiques*, 4 vols. (Paris: Leroux, 1903–14).
 Ḍabbī, Aḥmad b. Yaḥyā b. 'Umayr. *Bughyat al-Muṭamīs fī Tārīkh Rijāl Abl al-Andalus* (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1989).
 Ḍabbūsī, Abū Zayd 'Ubayd Allāh b. 'Umar. *Kitāb Ta'sūs al-Nazar* (Cairo: al-Maṭba'a al-'Adabiyya, n.d.).
 Daylamī, Shīrawayh b. Shaḥridār. *Kitāb Firdaws al-Akbbār*, 5 vols. (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407/1987).
 Fārisī, Abū 'Alī. *Jawābir al-Uṣūl fī 'Ilm Ḥadīth al-Rasūl* (Madina: al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1969).
 Farrā', Muḥammad b. Abī Ya'la. See Ibn al-Farrā'.
 Fāsī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Hujawī al-Tha'ālabī. *al-Fikr al-Sāmi fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, 2 vols. (Madina: al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1397/1977).
al-Fatāwā al-Hindiyya, comp. and ed. al-Shaykh al-Niẓām et al., 6 vols. (repr.: Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1400/1980).
 Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Ḥasan Haytū (Damascus: Dār al-Fikr, 1980).
al-Mustaḡā min 'Ilm al-Uṣūl, 2 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-'Arabiyya, 1324/1906).
al-Wajīz, 2 vols. (Cairo: Maṭba'at al-'Ādāb, 1317/1899).
 Ḥājji Khalifa (Katip Celebi). *Kaṣf al-Zunūn 'an Arāmi al-Kutub wal-Funūn*, 2 vols. (Istanbul: Maṭba'at Wakālat al-Ma'ārif al-Jalīla, 1941–43).
 Ḥalabī, Ibrāhīm b. Muḥammad. *Multaqā al-Abḥur*, ed. Wahbī al-Albānī, 2 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1409/1989).
 Ḥamawī, Aḥmad. *Sharḥ al-Ashbāḥ*, printed with Ibn Nujaym, *al-Ashbāḥ wal-Nazā'ir*.
 Ḥaṣkafī, 'Alī' al-Dīn Muḥammad 'Alī (al-'Alā'ī). *al-Durr al-Mukbtāt*, printed with Ibn 'Ābidīn, *Ḥābiyya*.
 Ḥaṣṣāb, Muḥammad b. Muḥammad. *Mawāhib al-Jalīl li-Sharḥ Mukbtatayr Khalīl*, 6 vols. (Tārāblus, Lībiya: Maktabat al-Najāḥ, 1969).
Taḥrīr al-Kalām fī Masā'il al-Ilṭizām, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Sharīf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1984).
 Haytamī, Ibn Ḥajar. *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyya*, 4 vols. (Cairo: 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad al-Ḥanafī, 1938).
 Ḥusām al-Shahīd. See Ibn Māza.

- Ḥusaynī, Abū Bakr Hidāyat Allāh. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya*, ed. 'Adil Nuwayhid (Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīda, 1979).
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf. *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa-Faḍlihi wa-mā Yanbaghī fī Riwāyatihī wa-Hamlīhi*, 2 vols. (Cairo: Idārat al-Tib'ā al-Muniriyya, n.d.).
- Ibn 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 2 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Istiqāma, n.d.).
- Ibn Abī al-Damm, Ibrāhīm b. 'Abd Allāh. *Adab al-Qaḍā' aw al-Durar al-Manzūmāt fī al-Aqḍiya wal-Hukūmāt*, ed. Muḥammad 'Aṭā' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987).
- Ibn Abī al-'Izz, Ṣadr al-Dīn al-Hanafī. *al-Ittibā'*, ed. Muḥammad 'Aṭā' Allāh Ḥanīf and 'Asim al-Qaryūṭī (Amman: n.p., 1405/1984).
- Ibn Abī Shāma, Shihāb al-Dīn b. Ismā'īl. *Mukhtaṣar Kitāb al-Mu'ammal lil-Radd ilā al-Amr al-Awwal*, in *Majmū'at al-Rasā'il al-Muniriyya*, vol. III, 19–39.
- Ibn Abī al-Wafā', 'Abd al-Qādir al-Qurashī. *al-Fawābir al-Mudī'a fī Ṭabaqāt al-Hanafīyya*, 2 vols. (Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Niḡāmiyya, 1332/1914).
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn. *Hāshiyat Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abyār*, 8 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1399/1979).
- Majmū' Rasā'il Ibn 'Ābidīn*, 2 vols. (n.p., 1970).
- Sharḥ al-Manzūma al-Musammā bi-'Uqūd Rasm al-Muftī*, in Ibn 'Ābidīn, *Majmū' Rasā'il Ibn 'Ābidīn*, I, 1–53.
- Nashr al-'Urf fī Binā' Ba'd al-Aḥkām 'alā al-'Urf*, in Ibn 'Ābidīn, *Majmū' Rasā'il Ibn 'Ābidīn*, II, 114–47.
- Tanbūh al-Ruqūd 'alā Masā'il al-Nuqūd* in Ibn 'Ābidīn, *Majmū' Rasā'il Ibn 'Ābidīn*, II, 58–67.
- al-'Uqūd al-Durriyya fī Tanqīḥ al-Fatāwā al-Hāmidīyya*, 2 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-Maymūniyya, 1893).
- Ibn Amīr al-Hājj. *al-Taqrīr wal-Taḥbīr: Sharḥ 'alā Taḥrīr al-Imām al-Kamāl Ibn al-Humām*, 3 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-Kubrā al-Arabiyya, 1317/1899).
- Ibn 'Aqīl, Abū al-Wafā' Muḥammad. *Kitāb al-Funūn*, ed. George Makdisi, 2 vols. (Beirut: Dār al-Mashriq, 1970–71).
- Ibn 'Arafa, Muḥammad. *Tafīr*, ed. Ḥasan Mannā'i, 2 vols. (Tunis: al-Sharika al-Tūnisiyya, 1986).
- Ibn Barhān, Aḥmad b. 'Alī. *al-Wuṣūl ilā al-Uṣūl*, ed. 'Abd al-Ḥamid Abū Zunayd, 2 vols. (Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif, 1404/1984).
- Ibn Daḡīq al-'Id, Taqī al-Dīn. *Iḥkām al-Aḥkām: Sharḥ 'Umdat al-Aḥkām*, ed. M. Fiqqī, 2 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1372/1953).
- Ibn Farḥūn, Shams al-Dīn Muḥammad. *al-Dībāj al-Mudhahhab fī Ma'rifat A'yān 'Ulamā' al-Madhhab* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1417/1996).
- Ṭabīrat al-Hukkām fī Uṣūl al-Aqḍiya wa-Manāḥij al-Aḥkām*, 2 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-'Āmirā al-Sharafīyya, 1883).
- Ibn al-Farrā', Muḥammad b. Abī Ya'lā al-Baḡhdādī. *Ṭabaqāt al-Hanābila*, ed. M. H. al-Fiqqī, 2 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1952).

- al-Udda fi Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad Mubārakī, 3 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1980).
- Ibn al-Hājib, Jamāl al-Dīn Abū 'Amr, *Mukhtasar al-Muntahā al-Uṣūlī* (Cairo: Maṭba'at Kurdistān al-'Ilmiyya, 1326/1908).
- Muntahā al-Wuṣūl wal-ʿArṣat fi 'Ilmīyy al-Uṣūl wal-Jadal*, ed. Muḥammad al-Na'sānī (Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1326/1908).
- Ibn Ḥazm, 'Alī b. Muḥammad. *al-Muḥallā bil-ʿAshbār*, 12 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988).
- Mu'jam al-Fiqh*, 2 vols. (Damascus: Maṭba'at Jāmi'at Dimashq, 1966).
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn. *Sharḥ Faḥ al-Qadīr*, 10 vols. (repr.: Beirut: Dār al-Fikr, 1990).
- Ibn al-Jallāb, 'Ubayd Allāh b. Ḥasan. *al-Tafrīr*, ed. Ḥusayn al-Dahmānī, 2 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1987).
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar. *al-Bidāya wal-Nihāya*, 14 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985–88).
- al-Masā'il al-Fiqhiyya al-Latī ʿInḥarada bi-hā al-Imām al-Shāfi'ī*, ed. Ibrāhīm Ṣanduqjī (Madina: Maktabat al-'Ulūm, 1986).
- Ibn Khallikān, Abū al-'Abbās Shams al-Dīn. *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*, 8 vols. (Beirut: Dār Ṣādir, 1977–78).
- Ibn al-Laḥḥām, 'Alī b. 'Abbās al-Ba'li. *al-Qawā'id wal-Fawā'id al-Uṣūliyya*, ed. Muḥammad al-Fiḡī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1403/1983).
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn. *Lisān al-'Arab*, 15 vols. (repr.: Beirut: Dār Ṣādir, 1972).
- Ibn Māza, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz al-Ḥusām al-Shahīd. *Sharḥ Adab al-Qāfi*, ed. Abū al-Wafā al-Afghānī and Muḥammad al-Hāshimī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1414/1994).
- Ibn Muffīb, Shams al-Dīn Muḥammad al-Maqdisī. *Kitāb al-Furū'*, ed. 'Abd al-Sattār Farrāj, 6 vols. (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1405/1985).
- Ibn al-Mulaqqin, Sirāj al-Dīn Abī Ḥafṣ 'Umar b. 'Alī. *al-Bulgha fi Ahādīth al-Aḥkām mim mā Ittafaqa 'alayhi al-Shaykhān*, ed. Muḥyī al-Dīn Najīb (Damascus: Dār al-Bashā'ir, 1414/1994).
- Ibn al-Munāshif, Muḥammad b. 'Isā. *Tanbīh al-Ḥukkām 'alā Ma'ākhidh al-Aḥkām* (Tunis: Dār al-Turkī lil-Nashr, 1988).
- Ibn al-Mundhir, Muḥammad b. Ibrāhīm al-Nisābūrī. *Kitāb al-Awṣaf fi al-Sunan wal-Ijmā' wal-Ikhtilāf*, ed. Abū Ḥammād Ḍayf, 2 vols. (Riyadh: Dār Tuwayba, 1985).
- al-Ijmā'*, ed. 'Abd Allāh al-Bārūdī (Beirut: Dār al-Jinān, 1986).
- al-Iqnā'*, ed. Muḥammad Ḥasan Ismā'īl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418/1997).
- al-Ishrāf 'alā Madhāhib Ahl al-'Ilm*, ed. Muḥammad Sirāj al-Dīn, 2 vols. (Qaṭar: Idārat Ihyā' al-Turāth al-Islāmī, 1406/1986).
- Ibn al-Nadīm. *al-Fihrist* (Beirut: Dār al-Ma'rifa lil-Ṭibā'a wal-Nashr, 1398/1978). Trans. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture* (New York: Columbia University Press, 1970).

- Ibn al-Najjār, Taqī al-Dīn Muḥammad al-Futūḥī. *Muntabā al-ʿIrādāt*, 2 vols. (Cairo: Maktabat Dār al-ʿUrūba, 1961–62).
- Ibn Naqīb al-Miṣrī, Aḥmad. *ʿUmdat al-Sālik wa-ʿUddat al-Nāsik*, ed. and trans. N. H. Keller, *The Reliance of the Traveller* (Evanston: Sunna Books, 1991).
- Ibn Naṣr, ʿAbd al-Waḥḥāb b. ʿAlī. *al-Muqaddīma fī al-Uṣūl*, printed with Ibn al-Qaṣṣār, *al-Muqaddīma fī al-Uṣūl*.
- Ibn Nuḡaym, Zayn al-Dīn. *al-Ashbāḥ wal-Naṣāʾir* (Calcutta: al-Maṭbaʿa al-Taʿlīmīyya, 1260/1844).
- al-Baḥr al-Rāʾiq: Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq*, 8 vols. (Cairo: al-Maṭbaʿa al-ʿIlmiyya, 1893).
- Rasāʾil*, ed. Khalīl al-Mays (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1980).
- Ibn Qāḍī Shuhba, Taqī al-Dīn b. Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya*, ed. ʿAbd al-ʿAlīm Khān, 4 vols. (Hyderabad: Maṭbaʿat Majlis Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1398/1978).
- Ibn al-Qāṣṣ, Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Abī Aḥmad al-Ṭabārī. *Adab al-Qāḍī*, ed. Husayn Jabḥūrī, 2 vols. (Tāʾif: Maktabat al-Ṣiddīq, 1409/1989).
- Ibn al-Qaṣṣār, ʿAlī b. Umar. *al-Muqaddīma fī al-Uṣūl*, ed. Muḥammad al-Sulaymānī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996).
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr. *ʿĪlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd, 4 vols. (Beirut: al-Maṭbaʿa al-ʿAṣriyya, 1407/1987).
- Ibn Qudāma, Muwaffaq al-Dīn. *al-Kaḍī fī Fiqḥ al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. Ṣidqī Jamīl and Yūsuf Salīm, 4 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1992–94).
- al-Mughnī*, 12 vols. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1983).
- Rawḍat al-Nāzīr wa-Junnat al-Munāzīr*, ed. Sayf al-Dīn al-Kātib (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1401/1981).
- Ibn Qudāma, Shams al-Dīn Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān. *al-Sharḥ al-Kabīr ʿalā Maṭn al-Mughnī*, printed with Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāma's *Mughnī*.
- Ibn Quṭlūbughā, Zayn al-Dīn Qāsim. *Tāj al-Tarājim fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyya* (Baghdād: Maktabat al-Muthannā, 1962).
- Ibn Rajab, ʿAbd al-Raḥmān Shihāb al-Dīn. *Kitāb al-Dhayl ʿalā Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, 2 vols. (Cairo: Maṭbaʿat al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1952–53).
- Ibn al-Rāmī al-Bannāʾ. *al-ʿĪlān bi-Aḥkām al-Bunyan*, ed. ʿAbd al-Raḥmān al-Aṭram, 2 vols. (Riyadh: Dār Ishbīlyā, 1416/1995).
- Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad (al-Ḥafīd). *Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtaṣid*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Maʿrifā, 1986). Trans. Imran Ahsan Khan Nyazee, *The Distinguished Jurist's Primer*, 2 vols. (Reading: Garnet Publishing, 1994).
- Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad (al-Jadd). *Fatāwā Ibn Rushd*, ed. al-Mukhrār b. Ṭāḥir al-Talīlī, 3 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1978).
- al-Muqaddīmāt al-Mumabhidār*, ed. Muḥammad Ḥujī, 3 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1408/1988).

- Ibn al-Salāh, Abū 'Amr 'Uthmān b. 'Abd al-Rahmān. *Adab al-Muftī wal-Mustafī*, ed. Muwaffaq b. 'Abd al-Qādir (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1407/1986).
- Fatāwā wa-Masā'il Ibn al-Salāh*, ed. 'Abd al-Mu'ṭi Qal'ajī, 2 vols. (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1986).
- Muqaddimat Ibn al-Salāh wa-Mahāsin al-Ijtihād*, ed. 'Ā'isha 'Abd al-Rahmān (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1989).
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, trans. Wael B. Hallaq (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Mukhtaṣar al-Fatāwā al-Miṣriyya*, ed. 'Abd al-Majīd Salīm (Cairo: Maḡba'at al-Sunna al-Muḥammadiyya, 1949).
- Ibn Zinjawayh, Ḥamīd b. Makhlad Abū Ahmad al-Azdī. *Kitāb al-Anwāl*, ed. Shākir Fayyād, 3 vols. (Riyadh: Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūth wal-Dīrāsāt al-Islāmiyya, 1406/1986).
- Ibn Ziyād, 'Abd al-Rahmān b. 'Abd al-Karīm. *Kitāb Ghāyat Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād*, printed on the margins of Bā'alawī, *Bughyat al-Mustashhidīn*.
- Ījī, 'Aḍud al-Dīn. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī*, ed. Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, 2 vols. (Cairo: Maḡba'at al-Kullīyyāt al-Azhariyya, 1973-74).
- Ismā'īl Pāshā, Amīn b. Aḥmad. *Idāh al-Maknūn fī al-Dhayl 'alā Kashf al-Zunūn*, 6 vols. (repr.; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992).
- Isnawī, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān. See Asnawī.
- Jāhiz, Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr. *Risā'il*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, 2 vols. (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1964).
- Jamā'īl, 'Abd al-Ghanī 'Abd al-Wāḥid. *al-'Umda fī al-Aḥkām fī Ma'ālim al-Ḥalāl wal-Ḥarām*, ed. Muṣṭafā 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986).
- Jazās, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī. *Sharḥ Kitāb Adab al-Qādī* (of Khaṣṣāf), ed. Farḥāt Ziadah (Cairo: Qism al-Nashr bil-Jāmi'a al-Amrikiyya, 1978).
- Jazīrī, 'Alī b. Yaḥyā. *al-Maqṣad al-Maḥmūd fī Talkhīṣ al-'Uqūd*, ed. A. Ferreras (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998).
- Jurjānī, al-Sayyid Sharīf 'Alī b. Muḥammad. *al-Ta'rīfāt* (Cairo: Maḡba'at Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1938).
- Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azīm Dīb, 2 vols. (Cairo: Dār al-Anṣār, 1400/1980).
- Kitāb al-Ijtihād*, ed. 'Abd al-Ḥamīd Abū Zunayd (Damascus: Dār al-Qalam, 1408/1987).
- al-Talkhīṣ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. 'Abd Allāh al-Nibālī and Shabbīr al-'Umarī, 3 vols. (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1417/1996).
- al-Waraqāt fī Ilm Uṣūl al-Fiqh*, printed with 'Abbādī, *Sharḥ* (Surabaya: Sharikat Maktabat Aḥmad b. Sa'd b. Nabḥān, n.d.).
- Pseudo-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. *al-Kāfiya fī al-Jadal*, ed. Fawqīyya Maḥmūd (Cairo: Maḡba'at 'Isā Bābī al-Ḥalabī, 1979).

- Kāsānī, 'Alā' al-Dīn: Abū Bakr Ibn Ma'sūd. *Badā'ī' al-Sanā'ī' fī Turtīb al-Sharā'ī'*, 7 vols. (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1982).
- Khalīl b. Ishāq. *Mukhtaṣar* (Jazā'ir: Dār Shihāb, 1988).
- Kharashī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, 5 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-'Āmirā al-Sharafiyya, 1899).
- Khaṣṣāf, Abū Bakr Aḥmad b. 'Umar. *Kitāb Adab al-Qādī*, printed with Jaṣṣāf commentary, ed. Farḥāt Ziadah (Cairo: Qism al-Nashr bil-Jāmi'a al-Amrīkiyya, 1978); also in Ibn Māza, *Sharḥ Adab al-Qādī*.
- Khushanī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Hārith. *Qudāt Qurṭuba* (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1982).
- Uṣūl al-Fuyū' fī al-Fiqḥ*, ed. Muḥammad Majdūb (Beirut: al-Mu'assasa al-Waṭaniyya lil-Kitāb, 1985).
- Kinānī, 'Abd Allāh Ibn Salmūn. *al-'Iqd al-Munazzam lil-Hukkām*, 2 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-'Āmiriyya al-Sharafiyya, 1301/1883).
- Kurdārī, Muḥammad b. Shihāb Ibn Bazzāz. *al-Fatāwā al-Bazzāziyya al-Musammanū bil-Jāmi' al-Wajiz*, printed on the margins of *al-Fatāwā al-Hindiyya*, vols. IV–VI (repr.; Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1980).
- Manāqib al-Imām al-'Azam Abī Ḥanīfa*, printed with Makkī, *Manāqib al-Imām*.
- Laknawī, Abū al-Ḥasanāt 'Abd al-Ḥayy. *al-Fawā'id al-Babiyya fī Tarājim al-Ḥanafiyya* (Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1324/1906; Benares: Maktabat Nadwat al-Ma'ārif, 1967).
- al-Nāfi' al-Kabīr: Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1406/1986).
- Mahallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. *Sharḥ 'alā Matn Jam' al-Jawāmi'*, printed with Bannānī, *Hāshiya 'alā Jam' al-Jawāmi'*.
- Sharḥ al-Waraqāt* (of Juwaynī) (Cairo: Maṭba'at Muḥammad 'Alī Ṣubayḥ, n.d.).
- Majmū'at al-Rasā'il al-Muniriyya*, 3 vols. (Cairo: Idārat al-Ṭibā'a al-Muniriyya, 1346/1927).
- Makhlūf, Muḥammad b. Muḥammad. *Shajarat al-Nūr al-Zakiyya fī Tabaqāt al-Mālikiyya*, 2 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-Salafiyya, 1950).
- Makkī, Abū al-Mu'ayyad Muwaffaq al-Dīn b. Aḥmad. *Manāqib al-Imām al-'Azam Abī Ḥanīfa*, 2 vols. (Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, 1312/1894).
- Mālik b. Anas. *al-Mudawwana al-Kubrā*, ed. Aḥmad 'Abd al-Salām, 5 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415/1994).
- al-Muwatta'* (Beirut: Dār al-Jil, 1414/1993).
- Manāwī, Shams al-Dīn Muḥammad al-Sulamī. *Farā'id al-Fawā'id fī Ikhtilāf al-Qawā'iy li-Muḥabib Wāhid*, ed. Muḥammad b. Ismā'il (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415/1995).
- Manjūr, Aḥmad b. 'Alī. *Sharḥ al-Manhaj al-Muntakhab ilā Qawā'id al-Madhhab*, ed. Muḥammad al-Shaykh and Muḥammad al-Amīn, vol. I. (n.p. [Saudi Arabia]: Dār 'Abd Allāh al-Shanqīṭī lil-Ṭibā'a wal-Nashr, n.d.).

- Marāghī, 'Abd Allāh Muṣṭafā. *al-Fatḥ al-Mubīn fī Tabaqāt al-Uṣūliyyīn*, 3 vols. (repr.; Beirut: Dār al-Kurub al-'Ilmiyya, 1974).
- Mardam Bīk (Bey), Khālīl. *A'yān al-Qarn al-Thālith 'Ashar fīl-Fikr wal-Siyāsa wal-Ijtimā'* (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1977).
- Marghinānī, Burhān al-Dīn 'Alī b. Abī Bakr. *al-Hidāya: Sharḥ Bidāyat al-Mubtadi*, 4 vols. (Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, n.d.; repr. 1400/1980).
- Mawāq, Muḥammad b. Yūsuf. *al-Tāj wal-Iklīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, printed on the margins of Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl*.
- Māwardī, 'Alī Muḥammad b. Ḥabīb. *Adab al-Qādī*, ed. Muḥyī Hilāl Sarḥān, 2 vols. (Baghdād: Maṭba'at al-Irshād, 1391/1971).
- al-Hāwī al-Kabīr fī al-Furū'*, ed. Maḥmūd Maṭarjī et al., 24 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1994).
- al-Nukat wal-'Uyūn*, ed. Sayyid b. 'Abd al-Maḥsūd b. 'Abd al-Raḥmān, 6 vols. (Beirut: Dār al-Kurub al-'Ilmiyya, 1992).
- Mirdāwī, 'Alī b. Sulaymān b. Muḥammad. *Taṣḥīb al-Furū'*, printed with Ibn Muflīḥ, *Kitāb al-Furū'*.
- Mūsīlī, 'Abd Allāh b. Maḥmūd Mawdūd. *al-Ikhtiyār li-Ta'līl al-Mukhtār*, 5 vols. (Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1951).
- al-Mukhtār lil-Fatwā*, printed with his *Ikhtiyār*, vol. II.
- Muslim, Abū al-Ḥasan b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīb*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 5 vols. (Cairo: 'Isā Bābī al-Ḥalabī, 1374-75/1955-56).
- Muzanī, Ibrāhīm. *Kitāb al-Amr wal-Nahy*, in Robert Brunschwig, "Le livre de l'ordre et de la défense d'al-Muzani," *Bulletin d'études orientales*, 11 (1945-46): 145-94.
- Mukhtaṣar*, published as vol. IX of Shāfi'ī's *Umm*.
- Nābulusī, 'Abd al-Ghanī b. Ismā'īl al-Ḥanafī. *Nihāyat al-Murād fī Sharḥ Hadīyyat Ibn al-'Imād*, ed. 'Abd al-Razzāq al-Ḥalabī (Dubai: al-Ajfan & Al-Jabī, 1994).
- Nasafī, Najm al-Dīn Ibn Ḥafṣ. *Talībāt al-Ṭalaba fī al-Iṣṭilāḥāt al-Fiqhiyya* (Baghdād: Maṭba'at al-Muthannā, 1311/1900).
- Nawawī, Muḥyī al-Dīn Sharaf al-Dīn b. Yahyā. *Fatāwā al-Imām al-Nawawī al-Musammāta bil-Masā'il al-Manḥūra*, ed. Muḥammad al-Ḥajjār (Madina: Dār al-Salām, 1985).
- al-Majmū': Sharḥ al-Muḥadḍḥab*, 12 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Taḍāmūn, 1344/1925).
- Minḥāj al-Ṭalībīn wa-'Umdat al-Mufrīn* (Semarang: Maktabat Usahā Kaluwārkā, n.d.).
- Rawḍat al-Ṭalībīn*, ed. 'Adīl 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Mu'awwad, 8 vols. (Beirut: Dār al-Kurub al-'Ilmiyya, n.d.).
- Tahḍīb al-Asmā' wal-Lughāt*, 3 vols. (Cairo: Idārat al-Ṭibā'a al-Muniriyya, 1927).
- al-Taqrīb wal-Tayṣīr li-Ma'rīfat Sunan al-Baṣṭir al-Nadbīr*, ed. 'Abd Allāh al-Bārūdī (Beirut: Dār al-Jinān, 1406/1986).
- Taṣḥīb al-Tanbīh*, ed. Muḥammad Ibrāhīm, 3 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1417/1996).

- Nizām, al-Shaykh. *See al-Fatāwā al-Hindiyya.*
- Nu'aymī, 'Abd al-Qādir b. Muḥammad. *al-Dāris fī Tārīkh al-Madāris*, ed. Ja'far al-Ḥusaynī, 2 vols. (Damascus: Maḥba'at al-Taraqqī, 1367/1948).
- Nu'mān, al-Qādi. *Kitāb Iḥtilāf Uṣūl al-Madhāhib*, ed. Muṣṭafā Ghālīb (Beirut: Dār al-Andalus, 1973).
- Qādikhān, Fakhr al-Dīn Ḥasan b. Maṣṣūr al-Uzajandī. *Fatāwā Qādikhān*, printed on the margins of *al-Fatāwā al-Hindiyya*, vols. I–III.
- Qaffāl, Abū Bakr Muḥammad. *See Shāshī.*
- Qalqashandī, Aḥmad b. 'Alī. *Ṣubḥ al-A'ṣhā fī Ṣinā'at al-Imhā*, 14 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987).
- Qarāfī, Shihāb al-Dīn. *al-Furūg*, 4 vols. (Cairo: Dār Ihyā' al-Kitāb al-'Arabī, 1925–27).
- al-Iḥkām fī Tamyiz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa-Taḥarrufāt al-Qādi wal-Imām*, ed. 'Izzat al-'Azzār (Cairo: Maḥba'at al-Anwār, 1967).
- Qāsimī, Ibrāhīm b. 'Abd Allāh. *Taqrīb Iṣṭilāḥ al-Muhaddithīn min Afḥām al-Ṭalībīn* (Kerala: Dār al-Hilāl lil-Kutub al-Islāmiyya, 1985).
- Qudūrī, Aḥmad b. Muḥammad b. Ja'far. *Mukhtaṣar*, ed. Kāmil 'Uwayda (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418/1997).
- al-Qur'ān al-Karīm* (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wal-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1402/1981). Trans. [1] Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 vols. (London and New York: George Allen & Unwin Ltd., 1955); [2] Mohammed Marmaduke Pickthall, *The Meanings of the Glorious Koran* (New York: Mentor, n.d.).
- Qurashī, Abū al-Wafā' Muḥammad. *al-Jawābir al-Muḍṭā fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyya*, 2 vols. (Hyderabad: Maḥba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif, 1332/1913).
- Rāfi', Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Muḥammad. *Faṣḥ al-'Azīz: Sharḥ al-Wajīz*, printed with Nawawī, *al-Majmū'*.
- Rāfi', Sālim 'Abd al-Ghanī. *Mukhtaṣar al-Majmū': Sharḥ al-Muhaddithīn*, 8 vols. (Jedda: Maktabat al-Sawādī, 1995).
- Rā'i, Shams al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Andalusī. *Intiṣār al-Faḡīr al-Sālik li-Tarjīḥ Madhhab al-Imām Mālik*, ed. Muḥammad Abū al-Ajfan (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1981).
- Ramlī, Khayr al-Dīn. *al-Fatāwā al-Khayriyya*, printed on the margins of Ibn 'Ābidīn, *al-'Uqūd al-Duriyya*.
- Ramlī, Muḥammad Shams al-Dīn b. Shihāb al-Dīn. *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, 8 vols. (Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1357/1938; repr. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1939).
- Raṣṣā', Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Anṣārī. *Sharḥ Ḥudūd Ibn 'Arafā al-Mawṣūm al-Hidāya al-Kāfiya al-Shāfiya*, ed. Muḥammad Abū al-Ajfan and al-Tāhir al-Ma'mūrī, 2 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993).
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, 2 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1408/1988).
- Sahnūn, Ibn Sa'īd al-Tanūkhī. *See Mālik b. Anas, Mudawwana.*

- Sakkākī, Muḥammad b. 'Alī. *Miftāḥ al-'Ulūm* (Cairo: al-Maṭba'a al-Adabiyya, 1317/1899).
- Sālibī, Muḥammad b. Yūsuf. *Uqūd al-Jummān fī Manāqib al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfa al-Nu'mān* (Hyderabad: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1394/1974).
- Samarqandī, Abū al-Layth. *Fatāwā al-Nawāzil* (Hyderabad: Maṭba'at Shams al-Islām, 1355/1936).
- Khizānat al-Fiqh wa-'Uyūn al-Masā'il*, ed. Ṣalāh al-Dīn al-Nāhī, 2 vols. (Baghdād: Sharikat al-Ṭab' wal-Nashr al-Ahliyya, 1965).
- Samarqandī, 'Alā' al-Dīn. *Tarīqat al-Khilāf bayna al-Aṣḫāf*, ed. 'Alī M. Mu'awwad and 'Adīl 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1413/1992).
- Tuhfat al-Fuqahā'*, 3 vols. (Damascus: Dār al-Fikr, 1384/1964).
- San'ānī, Muḥammad b. Ismā'il. *Irsbād al-Nuqqād ilā Taysir al-Ijtihād*, in *Majmū'at al-Rasā'il al-Muntriyya*, 1, 1–47.
- Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad Abū Sahl. *al-Mabsūṭ*, 30 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1324–31/1906–12).
- al-Uṣūl*, ed. Abū al-Wafā al-Afghānī, 2 vols. (Cairo: Dār al-Ma'rifa, 1393/1973).
- Shabrāmali, Nūr al-Dīn. *Hābiya 'alā Nihāyat al-Muhtāj: Sharḥ al-Minbāj*, printed on the margins of Ramlī, *Nihāyat al-Muhtāj*.
- Shāfi'i, Muḥammad b. Idrīs. *Kitāb Iḥṣāl al-Istiḥān*, in his *Umm*, VII, 487–500.
- Kitāb Ikhtilāf al-'Irāqiyīn*, in his *Umm*, VII, 161–250.
- Kitāb Ikhtilāf Mālik wal-Shāfi'i*, in his *Umm*, VII, 307–415.
- al-Risāla*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1969).
- al-Umm*, ed. Maḥmūd Maṭarjī, 9 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1413/1993).
- Shāh Walī Allāh, Aḥmad b. 'Abd al-Raḥīm. *Iqd al-Jid fī Abkām al-Ijtihād wal-Taqlīd*, ed. Muḥibb al-Dīn al-Kharīb (Cairo: al-Maṭba'a al-Salafiyya, 1385/1965).
- Shāshī, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad. *Uṣūl al-Shāshī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1982).
- Shāshī, Sayf al-Dīn Abū Bakr Muḥammad al-Qaffāl. *Hulyat al-'Ulamā' fī Ma'rifat Madhāhib al-Fuqahā'*, ed. Yāsīn Darārka, 8 vols. (Amman: Dār al-Bāzz, 1988).
- Shāriḥī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *al-Fiṣṣam*, ed. Muḥammad Rashīd Riḍā, 2 vols. (repr.; Riyadh: Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadītha, n.d.).
- al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Abkām*, ed. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 4 vols. (Cairo: Maṭba'at Muḥammad 'Alī Ṣubayb, 1970).
- Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī. *al-Badr al-Ṭālī' bi-Madhāsin man ba'da al-Qarn al-Sābi'*, 3 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1348/1929).
- Irsbād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq fī 'Ilm al-Uṣūl* (Surabaya: Sharikat Maktabat Aḥmad b. Nabḥān, n.d.).
- al-Qawl al-Mufīd fī Adillat al-Ijtihād wal-Taqlīd* (Cairo: Dār al-Maṭba'a al-Salafiyya, 1974).

- Shaybāni, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Kitāb al-Aḥl al-Ma'rūf bil-Mabsūt*, ed. Abū al-Wafā al-Afghānī, 5 vols. (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1990).
- al-Jāmi' al-Kabīr*, ed. Abū al-Wafā al-Afghānī (Cairo: Maṭba'at al-Istiḳāma, 1937).
- al-Jāmi' al-Ṣaḡīr* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1406/1986).
- Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Alī. *al-Muhaddhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, 3 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995).
- Sharḥ al-Luma'*, ed. 'Abd al-Majīd Turki, 2 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1988).
- Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1970).
- Shīrbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj* (Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1958).
- Simnānī, Abū al-Qāsim 'Alī b. Muḥammad. *Rawḍat al-Quḍāt wa-Tarīq al-Najāt*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Nāhī, 4 vols. (Beirut and Amman: Mu'assasat al-Risāla, 1404/1984).
- Subkī, Tāj al-Dīn b. Taqī al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-Kubrā*, 6 vols. (Cairo: al-Maktaba al-Ḥusayniyya, 1906).
- Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī. *Fatāwā al-Subkī*, 2 vols. (Cairo: Maktabat al-Qudsī, 1937).
- Takmilat al-Majmū': Sharḥ al-Muhaddhab*, 12 vols. (Cairo: Maṭba'at al-Taḍammun, 1344/1925).
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *al-Ashbāh wal-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1979).
- al-Minhāj al-Sawī fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī*, printed with Nawawī, *Rawḍat al-Ṭalībīn*, I, 51–96.
- al-Radd 'alā man Akhlada ilā al-Ard wa-Jahila anna al-Ijtihād fī Kullī 'Aḡrin Farḡ*, ed. Khalīl al-Mays (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1983).
- Ṭabarī, Abū Jarīr Ja'far. *Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1980).
- Tahānawī, Muḥammad b. 'Alī. *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, 2 vols. (Calcutta: W. N. Leeds' Press, 1862).
- Ṭahāwī, Abū Ja'far Aḥmad b. Muḥammad. *Mukhtaṣar*, ed. Abū al-Wafā al-Afghānī (Cairo: Maṭba'at Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1370/1950).
- Ṭahṭāwī, Aḥmad b. Muḥammad. *Ḥābiya 'alā Marāqī al-Falāḥ: Sharḥ Nūr al-Idāh* (Būlāq: al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya, 1318/1900).
- Tamīmī, 'Abd al-Qādir. *al-Ṭabaqāt al-Saniyya fī Tarājim al-Ḥanafīyya*, ed. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥulw, 3 vols. (Cairo: Dār al-Rifā'ī lil-Nashr, 1983).
- Ṭarābulusī, 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Khalīl. *Mu'īn al-Ḥukkām fī-mā Yataraddad bayna al-Khaṣmayn min al-Aḥkām*, (Cairo: Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1393/1973).
- Tinbaktī, Aḥmad Bābā. *Nayl al-Ibtihāj bi-Tarīḥ al-Dibāj*, ed. 'Abd al-Ḥamīd al-Ḥarāma (Ṭarāblus, Libya: Kullīyyat al-Da'wa al-Islāmiyya, 1989).
- Tirmidhī, Abū 'Isā. *Ṣaḥīḥ*, 2 vols. (Cairo: al-Maṭba'a al-'Āmira, 1292/1875).
- Tūfī, Najm al-Dīn. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍa*, ed. 'Abd Allāh al-Turki, 3 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1407/1987).

- 'Ulaynū, Mujir al-Dīn 'Abd al-Rahmān. *al-Manhaj al-Ahmad fī Tarājim Ashhāb al-Imām Ahmad*, ed. 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt, 6 vols. (Beirut: Dār Šādir, 1997).
- Ūzajandī, Ḥasan b. Manšūr. *See* Qādīlkhān.
- Wansharīsī, Aḥmad b. Yaḥyā. *al-Mi'yār al-Mughrib wal-Jāmi' al-Mu'rib 'an Fatāwī 'Ulamā' Ifrīqiyya wal-Andalus wal-Maghrib*, 13 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1401/1981).
- Zarkashī, Shams al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Miṣrī. *Sharḥ al-Zarkashī 'alā Mukhtasar al-Khiraqī*, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Rahmān al-Jabrīn, 7 vols. (Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān, 1413/1993).
- Zayla'ī, Jamāl al-Dīn b. Yūsuf. *Naṣḥ al-Rāya li-Aḥādīth al-Hidāya*, 4 vols. (Cairo: Maṭba'at Dār al-Ma'mūn, 1357/1938).
- Zayla'ī, 'Uthmān b. 'Alī. *Tabyīn al-Ḥaqā'iq: Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*, 6 vols. (Būlāq: al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya, 1313/1895).
- Zinjānī, Shihāb al-Dīn Maḥmūd. *Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Šālīḥ (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1404/1984).
- Zurqānī, Muḥammad b. 'Abd al-Bāqī. *Sharḥ al-Zurqānī 'alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, 4 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990).

Secondary sources

- Aghnides, Nicholas P. *Mohammedan Theories of Finance* (New York: Columbia University Press, 1916); reprinted in part as *Introduction to Mohammedan Law* (Solo: Ab. Sitti Sjamsijah, 1955).
- Bāhusayn, Ya'qūb b. 'Abd al-Wahhāb. *al-Takhrīj 'Inda al-Fuqahā' wal-Uṣūliyyīn* (Riyadh: Maktabat al-Ruṣhd, 1414/1993).
- Benn, Stanley I. "Authority," *Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing, 1967), I, 215–18.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967).
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
- Bousquet, G.-H. "Le mystère de la formation et des origines du *fiqh*," *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, 63 (1947): 66–81.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1943–49); 3 supplements (Leiden: E. J. Brill, 1937–42).
- Brockopp, Jonathan E. "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their *Mukhtasars*," *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998): 167–82.
- Brunschvig, Robert. "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien," *Studia Islamica*, 3 (1955): 61–73; reprinted in his *Études d'islamologie*, II, 119–31.

- Études d'islamologie*, ed. Abdel Magid Turki. 2 vols. (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976).
- Calder, Norman. "Exploring God's Law: Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī on *zakāt*," in Christopher Toll and J. Skovgaard-Petersen, eds., *Law and the Islamic World: Past and Present* (Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab, 1995), 57–73.
- "*Ikhṭilāf* and *Ijṣād*" in Shāfi'ī's *Risāla*," *Studia Islamica*, 58 (1984): 55–81.
- "al-Nawawī's Typology of *Mufīṣ* and its Significance for a General Theory of Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 137–64.
- Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Campoy, María A. "La Correspondencia de los *Cadīes* en el *Muntajab al-Aḥkām* de Ibn Abī Zamanīn," *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga, 1984)* (Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 1986), 47–62.
- Carmona, Gonzalez, Alfonso. "La Correspondencia Oficial entre *Jueces* en el *Muḥṭā* de Ibn Hishām de Córdoba," in *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vild, I* (Granada: Universidad de Granada, 1991): 497–509.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Chehata, Chafik. *Études des Droit Musulman* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971).
- Cole, Stephen. *The Sociological Orientation* (Chicago: Rand McNally Publishing Co., 1979).
- Coulson, N. J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).
- A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).
- Cuno, Kenneth M. "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of *Irsād*," *Islamic Law and Society*, 6, 2 (1999): 136–63.
- De George, Richard T. *The Nature and Limits of Authority* (Lawrence, Kans.: University of Kansas Press, 1985).
- Dressler, David. *Sociology: The Study of Human Interaction* (New York: Alfred A. Knopf, 1969).
- Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaḥḥa' and Medinan 'Amal* (Richmond: Curzon, 1999).
- Encyclopaedia of Islam*, new (2nd) ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).
- Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill, forthcoming).
- Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing, 1967).
- Escovitz, J. H. *The Office of Qādī al-Qudāt in Cairo Under the Bahri Mamlūks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984).
- Fadel, Mohammad. "Adjudication in the Mālikī Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law" (Ph.D. dissertation: University of Chicago, 1995).
- "The Social Logic of *Taqīd* and the Rise of the *Mukhtaṣar*," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 193–233.

- Fierro, Maribel. "The *Qāḍī* as Ruler," in *Saber Religioso Y Poder Político en el Islam* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994), 71–116.
- Foucault, Michel. "What is an Author?" in J. V. Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 141–60.
- Frantz-Murphy, Gladys. "A Comparison of the Arabic and Earlier Egyptian Formularies. Part II: Terminology in the Arabic Warranty and the Idiom of Clearing/Cleaning," *Journal of Near Eastern Studies*, 44 (1985): 99–114.
- Gerber, Haim. "Rigidity Versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Mufti Khayr al-Dīn al-Ramlī," *Islamic Law and Society*, 5, 2 (1998): 165–95.
- Hafsi, I. "Recherches sur le genre *ṭabaqāt*," *Arabica*, 23 (1976): 227–65; 24 (1977): 1–41, 150–86.
- Hallaq, Wael B. "The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem," *Studia Islamica*, 89 (1999): 75–90.
- "On the Authoritativeness of Sunnī Consensus," *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986): 427–54; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- "Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory," *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984): 679–89.
- "From *Fatwās* to *Furū'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994): 17–56.
- A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, trans. Wael B. Hallaq (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- "*Ifṭā'* and *Ijtihād* in Sunnī Legal Theory: A Developmental Account," in Masud et al., eds., *Islamic Legal Interpretation*.
- "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought," in Nicholas L. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), 3–31; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1995).
- "Model *Shurūṭ* Works and the Dialectic of Doctrine and Practice," *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995): 109–34.
- "Murder in Córdoba: *Ijtihād*, *Ifṭā'* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam," *Acta Orientalia*, 55 (1994): 55–83.
- "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of *Ijtihād*," *Studia Islamica*, 63 (1986): 129–41; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.

- "A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Ābidīn on Custom and Legal Change," proceedings of a conference held in Istanbul, May 25–30, 1999 (New York: Columbia University Press, forthcoming).
- "Qāḍī Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence," *al-Qantara*, 20 (1999): 437–66.
- "The Qāḍī's *Diwān* (*Sijill*) before the Ottomans," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61 (1998): 415–36.
- "Was the Gate of Ijtihād Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984): 3–41; reprinted in Ian Edge, ed., *Islamic Law and Legal Theory* (The International Library of Essays in Law and Legal Theory, series ed. Tom D. Campbell) (Aldershot: Dartmouth Publishing Co., 1993); also reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- "Was al-Shafī'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1993): 587–605; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- Haram, Nissreen. "Use and Abuse of the Law: A Muftī's Response," in Masud et al., eds., *Islamic Legal Interpretation*.
- Heer, Nicholas, ed. *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990).
- Heyd, Uriel. "Some Aspects of the Ottoman Fetva," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1969): 35–56.
- International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. D. L. Sills, 17 vols. (New York: Macmillan and Free Press, 1968).
- Jackson, Sherman. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: E. J. Brill, 1996).
- Jennings, R. C. "Kāḍī, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 48 (1978): 133–72.
- "Limitations of the Judicial Powers of the Kāḍī in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 50 (1979): 151–84.
- Jīdī, 'Umar. *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Madhhab al-Mālikī* (Rabat: Manshūrāt 'Ukāz, 1987).
- Johansen, Baber. "Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis," *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995): 135–56.
- "Coutumes locales et coutumes universelles," *Annales Islamologiques*, 27 (1993): 29–35.
- "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent," in Chibli Mallat, ed., *Islam and Public Law* (London: Graham & Trotman, 1993), 29–47.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- "Some Notes on Islam's First *Fuqahā'* Distilled from Early *Hadīth* Literature," *Arabica*, 39 (1992): 287–314.
- Kaḥḥāla, 'Umar. *Mu'jam al-Mu'allifīn*, 15 vols. (Damascus: Maṭba'at al-Taraqī, 1957–61).

- Khoury, Raif. *'Abdullāh b. Lahī'a (97-174/715-790): Juge et grand maître de l'école égyptienne* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986).
- Koury, George. "The Province of Damascus" (Ph.D. dissertation: University of Michigan, 1970).
- Krawietz, B. "The Weighing of Conflicting Indicators in Islamic Law," in U. Vermeulen and J. M. F. van Reeth, eds., *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1998), 71-74.
- Kress, Ken. "Legal Indeterminacy and Legitimacy," in Gregory Leyh, ed., *Legal Hermeneutics: History, Theory and Practice* (Berkeley: University of California Press, 1992), 200-15.
- Levinson, Sanford. "The Rhetoric of Judicial Opinion," in Peter Brooks and Paul Gewirtz, eds., *Law's Stories: Narrative and Rhetoric in the Law* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 187-205.
- Libson, Gedeon. "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 4, 2 (1997): 131-55.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
- Makdisi, John. "Hard Cases and Human Judgment in Islamic and Common Law," *Indiana International and Comparative Review*, 2 (1991): 191-219.
- "Legal Logic and Equity in Islamic Law," *American Journal of Comparative Law*, 33 (1985): 63-92.
- Makdisi, John and Marianne Makdisi. "Islamic Law Bibliography: Revised and Updated List of Secondary Sources," *Law Library Journal*, 87 (1995): 69-191.
- Mandaville, J. E. "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979): 295-304.
- Masud, Khalid M., Brink Messick, and David Powers, eds. *Islamic Legal Interpretation: Muftī and their Fatwās* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: E. J. Brill, 1997).
- Meron, Y. "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts," *Studia Islamica*, 30 (1969): 73-118.
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Motzki, H. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz; ihre Entwicklung in Mekka bis zur mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 1991).
- "The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwatta'* and Legal Traditions," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18-83.
- Mudarris, Muhammad. *Mashāyikh Balāh min al-Hanafīyya*, 2 vols. (Baghdad: Wizārat al-Awqāf; Silsilat al-Kutub al-Ḥadītha, 1979).
- Muranyi, Miklos. *Beiträge zur Geschichte der Hadīth- und Rechts gelehrsamkeit der Mālikīyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997).

- Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984).
- Na'īsa, Yūsuf. *Mujtama' Madīnat Dimashq*, 2 vols. (Damascus: ʿIlās, 1986).
- Nielsen, J. *Secular Justice in an Islamic State: Magālim Under the Bahri Mamlūks, 662/1264–789/1387* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1985).
- Peabody, Robert. "Authority," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, I, 437–77.
- Pedersen, J. *The Arabic Book*, trans. G. French (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Perelman, Chaim and L. Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969).
- Peters, Rudolph. "Murder on the Nile: Homicide Trials in 19th Century Egyptian Shari'a Courts," *Die Welt des Islams*, 30 (1990): 98–116.
- Powers, David. "The Art of the Judicial Opinion: On *Tawliḥ* in Fifteenth-Century Tunis," *Islamic Law and Society*, 5, 3 (1998): 359–81.
- "*Fatwās* as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez," *al-Qantara*, 11 (1990): 295–340.
- "On Judicial Review in Islamic Law," *Law and Society Review*, 26 (1992): 315–41.
- al-Qaḍī, Wadād. "Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance," in George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World* (Albany: State University of New York Press, 1995), 93–121.
- Reilly, Bernard F. *The Contest of Christian and Muslim Spain* (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992).
- Reinhart, Kevin A. "Transcendence and Social Practice: *Muftīs* and *Qaḍīs* as Religious Interpreters," *Annales Islamologiques*, 28 (1993): 5–28.
- Repp, R. C. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Oxford: Ithaca Press, 1986).
- Robson, James. "Varieties of the *Ḥasan* Tradition," *Journal of Semitic Studies*, 6 (1961): 47–61.
- Schacht, Joseph. "Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam," in Robert Brunschvig and G. E. von Grunebaum, eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: G.-P, Maisonneuve, 1957), 141–61.
- "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 32 (1950): 9–17.
- An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964).
- The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950).
- "Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts," *Der Islam*, 22 (1935): 207–38.
- "On the Title of the *Fatwā 'Alamgīriyya*," in C. E. Bosworth, ed., *Iran and Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 475–78.
- "Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam," *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, 10 (1952): 399–419.

- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-).
- Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1974).
- Siegal, Reva. "In the Eyes of the Law: Reflections on the Authority of Legal Discourse," in Peter Brooks and Paul Gewirtz, eds., *Law's Stories: Narrative and Rhetoric in the Law* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 225-31.
- Toledano, Henry. *Judicial Practice and Family Law in Morocco* (Boulder: Social Science Monographs, 1981).
- Tsafrić, N. "The Beginnings of the Hanafi School in Iṣfahān," *Islamic Law and Society*, 5, 1 (1998): 1-21.
- Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).
- "Judicial Organization," in Majid Khadduri and Herbert Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955).
- Vogel, Frank Edward. "The Closing of the Door of Ijtihād and the Application of the Law," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 10 (1993): 396-401.
- Watt, E. D. *Authority* (London and Canberra: Croom Helm, 1982).
- Watt, W. M. "The Closing of the Door of Ijtihād," *Orientalia Hispanica*, vol. I (Leiden: E. J. Brill, 1974), 675-78.
- Weiss, Bernard. "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād," *American Journal of Comparative Law*, 26 (1978): 199-212.
- "Knowledge of the Past: The Theory of *Tawātūr* According to Ghazālī," *Studia Islamica*, 61 (1985): 81-105.
- The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).
- Wensinck, Arent Jan. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1936-88).
- Wheeler, Brannon M. *Applying the Canon in Islam* (Albany: State University of New York Press, 1996).
- Wiederhold, Lutz. "Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of *Madhhab* Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on *Taqlīd* and *Ijtihād*," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 234-304.
- Zilfi, Madeline C. "The *Ihniye* Registers and the Ottoman *Medrese* System Prior to the Tanzimat," *Contribution à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* (Leuven: Editions Peeters, 1983), 309-27.
- Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-A'lām*, 8 vols. (Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1980).

