

SEJARAH BID'AH: *ASHḤĀB AL-ḤADĪTH* DAN DOMINASI WACANA ISLAM AUTENTIK PADA TIGA ABAD PERTAMA HIJRIYAH

Aceng Abdul Kodir

Alumnus Sekolah Pascasarjana (SPs)

Konsentrasi Hadis, 2013, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Jl. Ir. Haji Juanda No. 95 Ciputat Tangerang Selatan Banten 15412, Indonesia.

E-mail: acengqodir85@yahoo.com

Abstract:

The relationship between majorities and minorities in Islamic discourse is a result of the seizure of an authentic Islam. The discourse of authentic Islam in the history of Islamic society, rooted in the concept of heresy. This concept appeared due to the absence of religious authorities in a chaotic social dynamic. In the social political history of Islamic society, the *ahlul ḥadīth* are the people who are responsible in introducing the concept of heresy as the opponent of the concept of *sunna*. This was motivated by the spirit of religiosity and the complexity of political nuance. As a result, the early Islamic historical discourse in the medieval was dominated by the opposition between heresy (bid'ah) narration and *sunna*. Through this opposition mainstreaming, the *ahlul ḥadīth* stands as the narrators of the authentic Islam. In the contrary, religious narration outside the *ahlul ḥadīth* is recognized as *ahl al-ahwā' wa al-bida'*. This pejorative recognition, at the same time declared the victory of the *ahlul ḥadīth* in propagating the authentic Islam and marked the emergence of opposition movement. This paper focuses on questions regarding the origin of heresy narration, the *sunna* and the discourse of authentic Islam. Methodically, some focuses will be analyzed by investigating the term of *ahl al-ahwā' wa al-bida'* used by the early *ahlul ḥadīth* as mentioned in '*ulūm al-ḥadīth*'s books.

Keywords:

Ashḥāb al-ḥadīth; heresy; sunna; ahl al-ahwā' wa al-bida'; orthodoxy.

Abstrak

Hubungan antara mayoritas dan minoritas dalam diskursus Islam adalah akibat dari serangan Islam autentik. Diskursus mengenai Islam autentik dalam sejarah masyarakat Islam berakar dari konsep heresy. Konsep ini muncul karena ketiadaan otoritas keagamaan dalam sebuah dinamika sosial yang sedang kacau. Dalam sejarah sosial politik masyarakat Islam, *ahlul ḥadīth* adalah kelompok yang bertanggung jawab dalam mengenalkan konsep bid'ah sebagai lawan dari konsep Sunah. Hal ini dimotivasi oleh semangat keagamaan dan kompleksitas nuansa politik. Akibatnya, diskursus sejarah Islam awal di abad pertengahan telah didominasi oleh oposisi antara konsep bid'ah dan konsep Sunah. Melalui oposisi arus utama ini, ahlul hadits berdiri sebagai narator Islam autentik. Sebaliknya, narasi keagamaan di luar ahlul hadits dikenal sebagai *ahl al-ahwā' wa al-bida'*. Pengenalan yang merendahkan ini pada saat yang sama telah mendeklarasikan kemenangan ahlul hadits dalam mempropagandakan Islam autentik dan telah menandai munculnya gerakan oposisi. Makalah ini menitikberatkan pada persoalan asal mula narasi bid'ah, Sunah dan diskursus Islam autentik. Secara metodis, beberapa fokus akan dianalisa dengan cara menyelidiki istilah *ahlul ahwā' wa al-bida'* yang digunakan oleh ahlul hadits pada masa awal sebagaimana disebutkan dalam buku-buku '*ulūmul ḥadīth*.

Kata Kunci:

Ashḥāb al-ḥadīth; bid'ah; Sunah; ahl al-ahwā' wa al-bida'; ortodoksi.

DOI: <http://dx.doi.org/10.15575/jw.v1i2.608>

Received: March 2016 ; Accepted: October 2016 ; Published: November 2016

A. PENDAHULUAN

Wacana Islam autentik ditandai oleh geliat mewacanakan Islam murni. Purifikasi dan puritanisme, kemudian menjadi dua kata

kunci yang identik dengan gagasan itu. Dalam bentuknya yang lain, wacana Islam autentik dicirikan terutama sekali oleh seruan kembali kepada sumber ajaran Islam utama, yaitu kepada Alquran dan Sunah Nabi (*back to*

Qur'an and sunna). Bagi pengusung gagasan ini, dipahami Islam masa kini sudah sangat jauh melenceng dari ajaran autentiknya. Satu-satunya cara agar menjadi autentik adalah dengan kembali kepada sumbernya yang pertama dan utama. Terminologi *taqlid* dan *madhhab* tidak memiliki tempat istimewa bagi gerakan ini.¹ Dalam bentuknya yang kental melekat dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan, istilah *sunna* versus bid'ah diurus utamakan sedemikian rupa sebagai 'oposisi biner'. Tulisan ini berusaha menelusuri asal-usul term bid'ah, penggagas dan transformasi gerakan Islam autentik tiga abad pertama hijrah. Metode yang digunakan dalam mendeskripsikan tema ini dengan meneliti beberapa fokus yang akan dianalisa dengan cara menyelidiki istilah *ahlul ahwā' wa al-bida'* yang digunakan oleh ahlul hadis pada masa awal sebagaimana disebutkan dalam buku-buku '*ulūmul ḥadīth*.

B. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Tiga Narasi Keagamaan Islam Awal

Terdapat alasan mengapa tiga abad pertama hijriyah memiliki nilai dan keistimewaan tersendiri dalam kesadaran historis masyarakat muslim. Seperti dicatat Joseph Schacht (w. 1969), pada periode ini terdapat beberapa bentuk manifestasi keagamaan Islam sebagai sebuah hukum praktis di masyarakat.² Sistem arbitrase Arab awal dan norma Arab dimodifikasi dan kemudian dilengkapi diktumnya oleh Alquran serta dilestarikan oleh para sahabat Nabi Muhammad SAW (w.11/632) ketika mereka menjadi pemimpin negara (*khalifah*). Yang menarik, pada masa ini hukum Islam tidak berwajah tunggal, sebaliknya variatif dan solutif. Produk hukum yang dihasilkan berbeda

antara satu daerah dengan daerah yang lain. Perbedaan tersebut dimungkinkan lebih mengemuka sebab setiap mazhab hukum menempuh jalur metodologinya masing-masing yang khas, unik dan terbuka. Dalam konteks ini bisa dipahami jika Fazlur Rahman (w. 1988) memandang tiga abad pertama ini sebagai periode formatif pencarian metodologi pengetahuan keagamaan.³ Pencarian metodologi keagamaan tersebut tidak selalu mulus, linier tanpa ketegangan di antara kontestan yang ada. Tidak jarang, pertentangan dan ketegangan terjadi dan memperkaya wacana yang sudah ada dan berkembang sebagai sebuah genealogi gejala tumbuhnya berbagai narasi keagamaan Islam awal.⁴

Paling tidak terdapat tiga narasi keagamaan Islam awal pada tiga abad pertama hijriyah. Joseph Schacht menyebut salah satunya sebagai mazhab hukum Islam awal (*the ancient school of law*), Daniel W. Brown menyebutnya secara lengkap sebagai: ahli hukum pragmatis (*ahl al-ra'y*), teolog-spekulatif (*ahl al-kalām*) dan ahli hadis (*ashhāb al-ḥadīth*).⁵ Dalam konteks kekinian, hukum pragmatis berarti fikih, teolog-spekulatif adalah teologi dan terakhir hadis.

Sebelum menjadi sebuah terminologi tersendiri, Wahbah al-Zuhayli (l. 1351/1932) menyatakan, secara kronologis fikih telah muncul sejak periode sahabat, misalnya direpresentasikan oleh 'Aishah (w. 57/676), 'Abdullah ibn 'Umar (w. 72/691), 'Abdullah ibn Mas'ud (w. 32/652) dan lain-lain.⁶ Genealogi teologi atau dalam istilah Majid Fakhri *Islamic scholasticism* muncul berkenaan masalah pertanyaan tentang kehendak-bebas (*free will*) dan ketidakbebasan manusia (*predestination*). Teolog pertama yang mendiskusikan tema ini di antaranya Ma'bad al-Juhani (w. 80/699),

¹ Yudian Wahyudi, "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid Al-Jabiri and Nurcholis Madjid" (The Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, Canada, 2002). Zuhairi Misrawi, *Menggugat Pemikiran Anak Muda NU* (Jakarta: Kompas, 2004).

² Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon University Press, 1971), 15.

³ Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1998).

⁴ Ziauddin Ahmed, "A Survey of Development of Theology Islam.," *Islamic Studies* 11 (1972).

⁵ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 12.

⁶ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), 42-43.

Ghaylan al-Dimashqi (w. 123/740), Wasil ibn 'Ata' (w. 131/748), Yunus al-Aswari dan 'Amr ibn 'Ubayd (w. 143/762).⁷ Hadis, sebagai sebuah produk gerakan intelektual awal melewati fase historis yang lama, unik dan penuh gejolak. Hadis ditransmisikan secara oral selama hampir 100 tahun. Proses penulisan resmi dimulai sejak abad II H. dan memasuki kematangannya pada abad III H.⁸

Sebagai gerakan intelektual, ketiga bentuk narasi keagamaan tersebut mengalami fase pasang dan surut, dikarenakan karakter kontestasi yang melekat di antara ketiganya. Ahli hukum Islam awal (*fuqahā'*) dan kalangan teolog harus berhadapan dengan ahli hadis (*ashhāb al-ḥadīth*) dalam suasana ketegangan. Dalam perjalanannya, ahli hukum Islam awal bisa menjalin harmoni dengan ahli hadis. Adapun teolog mengukuhkan dirinya sebagai oposisi kuat bagi ahli hadis. Relasi ahli hadis dan teolog akhirnya unik dan penuh intrik. Pada mulanya ahli hadis mendominasi wacana keagamaan dari kalangan teolog, tetapi dalam sejarahnya, teolog mampu mengimbangi dominasi ahli hadis dan bahkan sempat meminggirkannya, terlebih ketika kalangan teolog mampu menarik simpati pemuka politik pada sebuah periode politik tertentu.⁹

Nabi Muhammad wafat meninggalkan permasalahan besar terkait suksesi kepemimpinan politik dan otoritas keagamaan.¹⁰ Paling

tidak terdapat dua peristiwa besar terjadi, tidak lama setelah Nabi Muhammad wafat, menjadi perhatian serius para sahabat Nabi. Satu kelompok sahabat berkumpul di Saqifah bani Sa'idah membicarakan, mewacanakan dan memilih pengganti Nabi, sementara pada saat yang sama satu kelompok sahabat dan merupakan keluarga Nabi berduka dan tengah mengurus jenazah Nabi. Diskusi alot penuh friksi akhirnya mendeklarasikan Abu Bakr al-Siddiq (w. 13/634) sebagai khalifah (pemimpin politik) pasca Nabi.¹¹

Dua peristiwa ini memunculkan dua cara pandang sebagai berikut: *Pertama*, pentingnya kehadiran seorang pemimpin dalam sebuah komunitas, terlebih ketika itu, Islam yang dianggap masih dini pasca ditinggal Nabi, membutuhkan induk semang yang dituntut bisa menakhodai gerbong besar Islam; *kedua*, cara pandang keagamaan bahwa Islam mewajibkan kepada umatnya untuk mengurus orang muslim yang meninggal dunia: memandikan, mengkafani, menshalatkan dan menguburkan. Dari sini, secara sederhana dapat disimpulkan, Islam berkepentingan mengurus, baik hal-hal yang dianggap biasa atau profan maupun perkara-perkara besar yang memiliki dampak serius secara eskatologis. Tidak mengherankan, jika Gibb menyebut Islam, lebih dari sekedar sebuah sistem moral, ia cara bagaimana seorang manusia menjalani hidup.

Di antara kebijakan politik Khalifah Abu Bakr dan 'Umar ibn al-Khattab (w. 23/644) adalah perluasan wilayah Islam ke luar wilayah Jazirah Arab. Pada tahun ke-14/635 Damaskus ditaklukkan, demikian Syam (Syria) dan Irak pada tahun ke-17/638, Persia pada tahun 21/642, dan Samarqand pada tahun 25/646. Perluasan kekuasaan Islam menjangkau kawasan paling Barat. Mesir ditaklukkan tahun 20/641, Maghribi (Maroko)

⁷Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970, 1970). 42; Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International, 1962).

⁸M.M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, n.d.). ; Dailan Muhammad Danuri, ""Kitabat Al-Hadith Wa Tadwinuh Qabla Kanat Rasmiyyah,"" *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 43 (2005).

⁹W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam* (London: Sidgwick & Jackson, 1984).; Fred M. Donner, "Umayyad Efforts at Legitimation: The Umayyad's Silent Heritage," in *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain* (Leiden: Brill, 2010), 187-212.

¹⁰Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

¹¹Al-Tabari, *Tarikh Al-Tabari: Tarikh Al-Umam Wa Al-Muluk* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 2, 234.; Akram Diya' Al-'Umri, *Asr Al-Khilafah Al-Rashidah: Muhawalah Li Al-Naqd Al-Riwayat Wifq Manahij Al-Muhaddithin* (t.k.: Maktabah al-'Abikan, n.d.), 47.; O. Hashem, *Saqifah Awal Perselisihan Umat* (Depok: t.p., 1987).

dan bahkan Andalusia (Spanyol) ditaklukan pada tahun ke-93/712.¹²

Penaklukan Islam terhadap wilayah-wilayah baru tidak bersifat destruktif tetapi adaptif-kolaboratif. Bersamaan dengan penaklukan, khalifah atau pemimpin penaklukan menyertakan pembaca dan penghafal Alquran (*qurrā*), pendidik (*mu'allim*) dan ahli hukum (*qānūniyyūn*) bersama para tentara. Lebih dari sekedar ekspansi atau penaklukan dengan motif materi, penaklukan yang dilakukan Islam laik dipahami sebagai pembebasan atau pencerahan. Setelah penaklukan usai, tentara Islam bersama tukang baca, pendidik dan ahli hukum membangun peradaban baru bersama masyarakat setempat. Daerah baru dijadikan kota metropolitan dengan pembangunan keadaban dan peradaban luhur di bawah kendali khalifah di Madinah.¹³

Ekspansi atau perluasan wilayah dilakukan tidak hanya oleh para sahabat Nabi (khalifah yang empat) tapi dilanjutkan oleh generasi setelahnya. Ketika tampuk kepemimpinan politik Islam beralih dari khulafa'ur rasyidun kepada Dinasti Umayyah dan kemudian Abbasiyah hal serupa juga dilakukan. Maka, Islam tidak lagi dianggap sebagai agama lokal Arabsaja tapi agama yang mampu melampaui batas-batas lokalitas geografis-demografis Arab, lebih dari sekedar agama, Islam bahkan menginisiasi dan menghasilkan peradaban dan kebudayaan dunia.¹⁴

Akibat langsung perluasan dan ekspansi adalah kebutuhan adanya kepastian etis-pragmatis mengenai kehidupan kemanusiaan dalam spektrum ajaran Islam. Sebagai sebuah agama, Islam dituntut memberikan jawaban-

¹²Ahmad Amin, *Fajr Al-Islam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006). 225-226.

¹³David Nicolle, *The Great Islamic Conquests AD 632-750* (t.k.: Osprey Publishing, n.d.).

¹⁴Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization 1; The Classical Age of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977). Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam 2: The Expansion of Islam of Islam in the Middle Periods* (1977: The University of Chicago Press, 1977). Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam 3: The Gunpowder Empires and Modern Times* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977).

jawaban solutif berdasarkan ajaran yang dibawa oleh Nabi. Kecenderungan ini begitu kuat mengemuka, baik pada masa khalifah yang empat, terlebih pada masa Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Ironinya, Nabi Muhammad tidak meninggalkan ajaran (jawaban) terperinci, detail dan tertulis sebagai sebuah diktum hukum.¹⁵ Salah satu alasannya adalah karena pada masa khalifah yang empat dan bahkan pada masa Dinasti Umayyah, hadis Nabi yang diyakini sebagai sumber hukum Islam belum dibukukan secara resmi dan mapan laiknya Alquran.

Contoh bahwa Nabi tidak meninggalkan diktum hukum yang terperinci dan detail, ketika Abu Bakr menjadi khalifah ia menghadapi kenyataan orang-orang Islam enggan membayar zakat padahal mereka melaksanakan shalat dan mengaku beragama Islam. Kejadian ini tidak pernah ditemui pada masa Nabi. Abu Bakr berinisiatif memerangi orang-orang tersebut karena dianggapnya telah keluar dari Islam (*murtad*).

Catatan penting yang ingin dikemukakan di sini adalah fakta adanya kebutuhan massal dan masif komunitas masyarakat muslim yang baru berkembang kepada diktum-diktum hukum. Jika pada masa Nabi, Islam berkembang pesat di Makkah dan Madinah, maka pasca Nabi wafat, Islam menjangkau daerah luar Hijaz. Para sahabat tidak lagi tinggal di Makkah dan Madinah, beberapa sahabat diutus ke Kufah, Syam, Mesir dan lain-lain membawa misi keagamaan.¹⁶

Hal pertama melahirkan sikap sektarian dalam Islam adalah suksesi kepemimpinan pasca Nabi. Menurut pendapat umum Nabi tidak menyebutkan dan menjelaskan mekanisme penggantian atau suksesi politik, yang ada hanyalah ajaran etis Alquran agar segala sesuatu dilakukan dalam kerangka musyawarah. Tidak lama Nabi wafat, para sahabat terpecah kepada dua kelompok, *pertama*,

¹⁵Joseph Schacht, *The Origins of Muhammad Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950).

¹⁶Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Geographical Distribution and Political Aligments* (Leiden: Brill, 2003).

keluarga Nabi yang tengah mengurus jenazah Nabi, *kedua*, sahabat yang tengah bermusyawarah menentukan siapa yang kelak menggantikan peran kepemimpinan politik Nabi (*khalifah*). Meskipun pada akhirnya Abu Bakr secara aklamasi terpilih sebagai khalifah, ia kemudian harus menerima sikap oposisi dari kalangan minoritas, termasuk dari 'Ali ibn Abi Talib.

Absennya mekanisme suksesi politik dalam Islam menyebabkan sektarianisme berbasis keagamaan mendapatkan momentumnya. Tiga khalifah terakhir meninggal dunia secara tragis. 'Umar ibn al-Khattab dibunuh, 'Uthman ibn 'Affan dikudeta berakhir pada kematiannya dan 'Ali ibn Abi Talib dibunuh pemberontak. Abu Bakr dengan ijtihadnya menunjuk 'Umar sebagai khalifah. Adapun 'Umar memilih membentuk tim *ad hoc* yang bertugas memilih khalifah. Sedangkan peralihan kekuasaan dari 'Uthman kepada 'Ali lebih tepat disebut sebagai anomali politik. Karena berawal dari sini sesungguhnya terjadi polarisasi kekuasaan, apa yang kemudian menggejala sebagai dikotomi Sunni dan Syiah pada abad ke-3/9 M. Peralihan kekuasaan dari 'Uthman ke 'Ali ibn Abi Talib-lah yang banyak menyita sebagian besar perhatian masyarakat muslim kala itu. Pada masa ini mengemuka apa yang disebut W. Montgomery Watt sebagai benih-benih sektarianisme: yaitu munculnya kecenderungan dua gerakan dalam sejarah Islam; *pertama*, gerakan revolusioner; *kedua*, gerakan intelektual.¹⁷ Apa yang disebut gerakan revolusioner menurut Adonis tidak lain adalah gerakan politik sebagai bagian dari apa yang disebutnya sebagai pergumulan tak berkesudahan antara yang statis (*thābith*) dan dinamis (*mutahawwil*) dalam kerangka keagamaan. Sementara yang kedua dimaknainya sebagai frustrasi atas gonjang-ganjing politik

dan degradasi moralitas pelaksana kepemimpinan.¹⁸

Pergolakan hebat terjadi pada tahun 36 H/656 M, 24 tahun pasca wafatnya Nabi berupa perang sipil (*civil war*) pada masa 'Ali. Pada 36/656 'Ali bertemu dengan 'Aishah, Talhah dan al-Zubayr di dekat Basrah dalam Perang Jamal. Pada 657 M. 'Ali bertemu Mu'awiyah ibn Abi Sufyan gubernur Syria di Siffin (disebut Perang Siffin). Pada 658 'Ali harus bertemu dengan pendukungnya sendiri yang kecewa terhadap keputusannya melakukan arbitrase pada Perang Nahrawan di Irak. Di antara ketiga peperangan itu, Perang Siffin meninggalkan warisan abadi dalam tubuh umat Islam berupa terpecahnya masyarakat muslim di kemudian hari kepada Sunni dan Syiah.

Beberapa pendukung setia 'Ali tidak setuju dengan keputusan 'Ali melakukan arbitrase dengan Mu'awiyah. Orang-orang yang tidak sepakat dengan keputusan 'Ali ini kemudian berbalik menyerang 'Ali dan juga Mu'awiyah. Mereka kemudian disebut sebagai Khawarij (bentuk plural *khārijī*) atau orang-orang yang keluar atau membangkang. Sedangkan orang-orang yang tetap setia berada di barisan 'Ali kemudian disebut sebagai Syiah. Sementara 'Ali tetap mengakui tampuk kepemimpinan berada di bawah kendalinya, Mu'awiyah di Syria memproklamirkan diri sebagai khalifah yang mengendalikan daerah-daerah Islam. Adapun kalangan Khawarij pada waktu bersamaan menjadi pihak oposisi baik kepada 'Ali maupun kepada Mu'awiyah. Karena, pada masa kepemimpinan 'Ali terdapat tiga kekuatan politik besar yaitu: *pertama*, 'Ali ibn Abi Talib dan pendukungnya (Syiah) terpusat di Kufah; *kedua*, Mu'awiyah ibn Abi Sufyan dan para pendukungnya di Syria; *ketiga*, kalangan Khawarij sebagai gerakan bawah tanah.¹⁹ Yang menarik pada masa transisi ini adalah dualisme kepemimpinan politik wilayah Islam. Di satu sisi Mu'awiyah menobatkan

¹⁷W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987), 1.

¹⁸Ali Shami al-Nashshar, *Nash'at Al-Fikr Al-Falsafi Fī Al-Islām* (Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1977).

¹⁹W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, 238.

diri sebagai khalifah di Iliya' pada 40/661, sementara para pendukung 'Ali di Kufah mengangkat al-Hasan (w. 50/670) sebagai khalifah.²⁰ Meski pada akhirnya, secara politik Mu'awiyah lebih memiliki pengaruh kuat ketimbang al-Hasan, al-Husayn (w. 61/681) maupun 'Abd Allah ibn al-Zubayr (w. 94/713) di Mekkah. Dengan Mu'awiyah menobatkan diri sebagai khalifah, secara otomatis sistem kekhalifahan sahabat yang empat (*khulafā' al-rāshidūn*) berubah menjadi sistem kerajaan. Proses suksesi politik pada akhirnya diwariskan secara turun temurun dalam lingkungan klan Umayyah.²¹

Selain diramaikan oleh diskursus keagamaan yang berwatak fikih dan teologis, tiga abad pertama tidak bisa dilepaskan dari gerakan keagamaan yang menyerukan imitasi dan repitisi kepada semangat tradisi kenabian. Ahli hadis sebagai nama bagi gerakan ini, nampaknya kuat dan berhasil. Pada mulanya ahli hadis sebagai gerakan oposisi terhadap ahli hukum Islam awal, bersinggungan dengan teolog dan akhirnya menjadi gerakan ortodoksi dalam Islam sejak paruh akhir abad kedua hijriyah.²²

Terdapat kemapanan berfikir tentang dasar keagamaan dalam Islam. Prinsip keagamaan ini bergerak dari dasar yang pertama dan utama, yaitu Alquran. Karena itu Nabi-lah yang paling dekat dengan Alquran. Tahapan ini, setelah Nabi digambarkan dalam sebuah hadis berbunyi:²³

Hendaklah orang yang memimpin kalian adalah yang paling pandai dalam memahami kitab Allah. Jika kalian sama dalam kepandaian tersebut, hendaklah orang yang paling mengerti Sunah yang menjadi

pemimpin kalian. Jika kalian sama dalam pengetahuan Sunah maka hendaklah orang yang paling dahulu melakukan hijrah yang jadi pemimpin kalian. Jika dalam hijrah di antara kalian sama, maka hendaklah orang yang paling dahulu melakukan hijrah yang menjadi pemimpin kalian. Jika dalam hal hijrah di antara kalian sama maka hendaklah orang yang lebih tua usianya yang menjadi pemimpin kalian”.

Diriwayatkan dari Ibn 'Abbas, ketika ia ditanya mengenai satu perkara, jika jawabannya tidak terdapat dalam kitab Allah dan Sunah Rasul, ia akan memegang pendapat Abu Bakr, apabila pendapat Abu Bakr tidak ditemukan maka ia memegang pendapat 'Umar. Jika generasi pertama merupakan generasi yang paling dekat kepada Allah SWT. dan paling pandai maka generasi yang paling dekat dengan yang pertama dan yang berada di bawahnya merupakan orang yang paling layak diikuti. Dalam catatan Adonis, era sahabat berakhir pada abad pertama hijriyah. Pada masa ini sebagian besar sahabat adalah orang-orang Arab. Tetapi, sejak awal abad kedua, fikih di seluruh daerah berada di tangan *mawālī*, kecuali kota Madinah, sebab di sini terdapat seorang Quraish dan ahli fikih Sa'id ibn al-Musayyab (w. 94/713). Maka sejak awal abad k-2, kriteria otoritas dan keilmuan ahli fikih dicirikan terutama oleh pengetahuannya yang mendalam mengenai hadis-hadis yang telah ada mendahuluinya.²⁴

Sejak masa ini, ahli fikih abad kedua dinamakan *fuqahā'* tabiin. Kompetensi utama yang dimiliki ahli fikih abad kedua, selain harus memiliki ilmu sendiri, maksudnya ilmu yang berkembang pada masanya, juga memiliki ilmu dan pengetahuan tentang generasi yang terdahulu. Inilah sesungguhnya yang dijelaskan oleh sebuah dialog antara al-Shafi'i (w. 204) dengan Muhammad ibn al-Hasan mengenai Malik ibn Anas dan Abu Hanifah. Menurut dialog tersebut, Malik adalah paling ahli di bidang fikih, dia paling mengetahui Alquran, Sunah dan pendapat para sahabat

²⁰Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (Jakarta: Serambi, 2006), 236-237.

²¹G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (London: Routledge, 2000), 21-24.

²²Scott Cameron Lucas, “The Art of Hadith Compilation and Criticism: A Study of The Emergence of Sunnism in the Third/Ninth Century,” (The University of Chicago, 2002), x.

²³Muslim bin Al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 1: 186.

²⁴Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 147.

terdahulu. Dalam kerangka ini, yang paling utama adalah yang paling konservatif, atau yang paling mengetahui tradisi masa lalu.²⁵

Adonis mengutip pernyataan al-Tirmidhi (w. 279/892) tentang siapa yang paling utama antara Abu Hanifah, Malik dan al-Shafi'i. Dalam laporan itu disebutkan: "Saya mendalami fikih kepada Abu Hanifah. Kemudian saya bermimpi bertemu Nabi ketika saya berada di masjid Madinah saat melaksanakan ibadah haji. Saya bertanya: 'Wahai Rasulullah, saya telah mempelajari pendapat Abu Hanifah, apakah saya dapat mengikutinya?', beliau menjawab: "Jangan." Saya kemudian bertanya: Apakah saya harus berpegang kepada pendapat Malik ibn Anas? Beliau menjawab: "Ambillah pendapatnya yang sejalan dengan Sunah-ku." Saya bertanya: Apakah saya harus berpegang pada pendapat al-Shafi'i? Beliau menjawab: "Pendapat apa pun darinya, sebenarnya ia mengambil dari Sunah-ku dan ia menolak apa yang bertentangan dengannya".²⁶

Dinamika gerakan ahli hadis dicirikan terutama dengan menguatnya kecenderungan pencarian hadis di beberapa kota besar pada akhir abad pertama dan awal abad kedua. Jika dirunut secara kronologis, gejala ini telah muncul sejak masa sahabat kemudian dilanjutkan oleh generasi tabiin sampai masa kodifikasi resmi hadis. Misalnya, sahabat Jabir ibn 'Abd Allah melakukan pencarian hadis ke Syam untuk menemui Anis. Perjalanan Madinah-Syam membutuhkan jarak tempuh satu bulan, padahal Jabir hanya sekadar ingin mendengar sebuah hadis yang tidak atau belum pernah didengarnya dari Rasulullah. Demikian juga Jabir melakukan perjalanan ilmiah ke Mesir untuk menemui Maslah ibn Makhlid. Ketika diberitakan sebuah hadis, Jabir lalu

pulang lagi ke Madinah.²⁷ Diriwayatkan 'Abdullah ibn Mas'ud pernah berkata: "Jika aku tahu ada yang lebih mengetahui kitab Allah selain aku dan bisa ditempuh unta, aku akan mendatangnya".²⁸

Sepeninggal Nabi, beberapa sahabat tidak lagi tinggal di Madinah tapi menyebar ke beberapa daerah sebagai duta khalifah, baik untuk tujuan peperangan atau kebutuhan pengajaran agama.²⁹ Peran sahabat sebagai agen hadis, dengan begitu Sunah Nabi secara otomatis ikut menyebar ke daerah-daerah yang dikunjungi para sahabat. Paling tidak, selain Madinah daerah-daerah itu adalah Kufah, Basrah, Syam dan Mesir. Maka tradisi pencarian hadis dilakukan oleh generasi tabiin untuk mengunjungi beberapa sahabat yang berada di daerah-daerah tersebut. Diceritakan, seorang tabiin senior Sa'id ibn al-Musayyab (w. 94/712) melakukan perjalanan berhari-hari dan bermalam-malam hanya untuk mendengar satu hadis. Al-Hasan al-Basri (w. 110/729) terbiasa pulang-pergi Basrah-Kufah hanya untuk menanyakan jawaban sebuah persoalan dari hadis. Abu Qilabah (w. 104/723) sengaja tinggal di Madinah menunggu kedatangan seseorang yang diharapkan meriwayatkan hadis kepadanya. Demikian juga Bishr ibn 'Abd Allah al-Hadrami tak segan-segan mengunjungi daerah-daerah hanya agar bisa mendengar satu hadis dari sahabat yang ada di daerah tersebut.³⁰

²⁷Akram Diyā' al-'Umrī, *Buhuth Fi Tarikh Al-Sunah Al-Musharrafah* (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 1994), 237.

²⁸Akram Diyā' al-'Umrī, *Buhuth Fi Tarikh Al-Sunah Al-Musharrafah*, 279.

²⁹Mengenai motif perpindahan sahabat dari Madinah ke kota-kota besar, Fu'ad Jabali menggunakan istilah 'hijrah'. Paling tidak 9 alasan mengapa sahabat melakukan hijrah. 1) hijrah; 2) jihad; 3) sosial-ekonomi; 4) memperkuat status sosial; 5) penunjukan jabatan; 6) mengikuti figur-figur penting; 7) alasan keluarga; 8) faktor politik, dan 9) pengusiran. Fuat Jabali, *The Companions of the Prophet: A Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Brill, 2003), 94-110.

³⁰Akram Diyā' al-'Umrī, *Buhuth Fi Tarikh Al-Sunah Al-Musharrafah*, 279-280.

²⁵Terdapat hadis Nabi yang dijadikan legitimasi untuk memperkuat pemahaman bahwa umat hari ini harus merujuk kepada masa lampau, "Sebaik-baik umatku adalah kurun di mana aku ditut padanya, kemudian generasi sesudahnya." Muslim bin Al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*.

²⁶Adonis, *Arkologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, 148-149.

Al-Khatib al-Baghdadi (w. 463/1071) mendokumentasikan kegandrungan beberapa ahli hadis melakukan perjalanan ilmiah mencari hadis, baik para sahabat, tabiin maupun tabi'it tabiin dalam bukunya, *Al-Rihlah fi Talab al-Ḥadīth*. Menurutnya, beberapa ahli hadis memiliki kebanggaan tersendiri jika bisa memiliki sanad 'ālī,³¹ karenanya mereka termotivasi mencari guru hadis di berbagai daerah. Beberapa dari mereka ada yang tidak berhasil mendapatkan hadis dikarenakan guru yang dikunjunginya sudah meninggal dunia, misalnya dialami oleh al-Awza'i (w. 157/774) yang hendak menemui al-Hasan al-Basri dan Ibn Sirin (w.) karena sudah meninggal dunia. Demikian juga al-Humaydi (w. 219/834) tidak berhasil menemui Abu al-Darda' (w. 32/653) karena meninggal dunia terlebih dulu sebelum ia bisa menerima hadis darinya.³²

Fase kematangan gerakan ahli hadis menggejala secara dominan pada awal abad kedua hingga abad ketiga hijriyah. Khalifah 'Abd al-'Aziz ibn Marwan selaku gubernur Mesir (memerintah 65-85/685-704) berinisiatif mengumpulkan hadis. Ia memerintahkan Kathir ibn Murrāh al-Hadrami (w. 75/695) (bertemu 70 veteran Perang Badar di Hims) untuk menuliskan hadis selain riwayat Abu Hurayrah (w. 57/677). Usaha ini baru berhasil dibawah kendali pemerintahan 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (99-101/718-720). Ia memerintahkan Abu Bakr ibn Hazm (w. 117/735), pembantunya di Madinah agar menuliskan hadis. Inisiatif ini baru terlaksana di bawah kendali Muhammad ibn Shihab al-Zuhri (w. 124/741). Karena itu al-Zuhri dianggap sebagai peletak dasar penulisan hadis secara resmi yang dilanjutkan oleh generasi abad II

H.³³ Sejak masa ini, gerakan ahli hadis menemukan momentumnya hingga abad III H.

Secara fenomenologis ahli hadis merupakan gerakan oposisi terhadap kalangan ahli hukum Islam. Menjadi gerakan ortodoksi, ahli hadis harus berhadapan dengan teolog meski kemudian ahli hadis kembali menjadi gerakan ortodoksi. Disebut oposisi karena gerakan masifnya bersinggungan dengan gerakan ahli hukum Islam awal (fikih).³⁴

Literatur fikih awal menunjukkan bahwa kata *ḥadīth* tidak saja merujuk kepada perkataan dan perbuatan Nabi. Pada masa pra-al-Shafi'i hadis juga berarti ditujukan kepada pernyataan sahabat dan penerusnya (tabiin). Keputusan gubernur Syria dan berikutnya yang disetujui 'Umar ibn al-Khattab disebut hadis oleh Abu Yusuf dan Abu Hanifah sebagai preferensi untuk menetapkan sebuah 'tradisi' berasal dari Nabi.³⁵ Adalah al-Shafi'i yang memberikan definisi khas terhadap hadis sebagai perkataan dan perbuatan Nabi, bukan yang lainnya. Karena itu 'laporan' yang tidak berasal dari Nabi tidak dianggap sebagai hadis. Selain itu, hadis juga harus disertai dengan daftar orang-orang yang meriwayatkannya (*isnād*).³⁶ Kekurangan ahli hukum Islam awal adalah ketidakmampuannya menyebutkan nama-nama periwayat atas sesuatu yang dianggap hadis. Rumusan hadis al-Shafi'i dianggap sebagai petanda gerakan kegemilangan revolusioner ahli hadis melawan kesewenang-wenangan ahli hukum Islam awal dalam memperkuat sebuah praktek keagamaan. Dalam literatur fikih Islam, ahli hukum Islam awal disebut sebagai *ahl al-ra'y* sementara ahli hadis disebut sebagai *ashhāb al-ḥadīth*. Prestasi besar al-Shafi'i di dalam merumuskan konsep hadis ini, sekaligus

³¹Istilah dalam ilmu hadis, artinya seorang periwayat hadis memiliki jalur perwayatan yang lebih pendek sampai kepada sahabat atau Nabi. Muhammad Luqman al-Salafi, *Ihtimam Al-Muhaddithin Bi-Naqd Al-Ḥadīth Sanadan Wa-Matnan Wa-Dahdz Maza'im Al-Mustashriqin Wa-Atba'ihim* (Riyad: Dar al-Da'i li al-Nashr wa al-Tawzi', n.d.), 254.

³²Al-Khatib al-Baghdadi, *Al-Rihlah Fi Talab Al-Hadith*, 1975, 167-183.

³³Al-'Umrī, *Buhuth Fi Tarikh Al-Sunah Al-Musharrafah*.

³⁴Ziauddin Ahmed, "A Survey of Development of Theology Islam.," *Islamic Studies* 11 (1972), 104.

³⁵Ahmad Hasan, "The Sunah: Its Early Concept and Development.," *Islamic Studies* 7 (1968), 49.

³⁶G.H.A. Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqaha' Distilled from Early Hadith Literature," in *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (Aldershot: Ashgate Variorum, 1996), 289-290.

menandakan adanya rekonsiliasi ahli hukum Islam awal dan ahli hadis. Pasca al-Shafi'i ahli hadis dipastikan ahli fikih dan demikian juga sebaliknya.

2. Asal-usul *Bid'ah* dalam Sejarah Islam Awal

Kapan pertama kali istilah *bid'ah* muncul dalam kesadaran masyarakat Islam dapat dirujuk kepada pernyataan Ibn Sirin (w. 110/729), seorang tabiin Basrah yang menyatakan:³⁷

Mereka tidak pernah menanyakan tentang isnad (rangkaiannya orang-orang untuk mendukung validitas informasi), tetapi ketika terjadi fitnah, mereka berkata 'sebutkan nama-nama orang kalian'. Maka (informasi) dari ahli Sunah diterima, dan informasi dari ahli bid'ah ditolak.

Riwayat ini mengandung dua hal pokok yang menimbulkan perdebatan panjang dalam studi hadis. *Pertama*, asal-usul *isnad* dalam periwayatan hadis; *kedua*, apa yang dimaksud dengan *fitnah*? Yang pertama terkait kemunculan *isnad* yang berkorelasi dengan asal-usul hadis. Yang kedua seperti yang pertama, hanya saja yang kedua ini lebih bersifat membenaran atau untuk pembuktian asumsi yang dibangun tentang asal-usul *isnad*. Yang menjadi kepentingan kita di sini adalah memahami *fitnah*, terkait sikap ahli hadis melakukan seleksi bagi orang-orang yang masuk dalam kategori *ahl al-ahwā' wa al-bida'*.

Menurut Schacht usaha untuk mempertanyakan dan meneliti *isnad* sudah dimulai sejak terjadinya *fitnah* (musibah perang saudara), di mana semua orang sudah tidak bisa dipercaya lagi, tanpa diteliti terlebih dahulu. Kita akan mengetahui bahwa 'fitnah' dalam pernyataan Ibn Sirin adalah terbunuhnya al-Walid ibn Yazid (w. 126/744). Menurut Schacht, karena Ibn Sirin wafat pada 110/729, maka pendapat yang bersumber darinya itu tidak benar dan palsu. Bagaimanapun juga, kita tidak menemukan bukti-bukti yang dapat diterima bahwa penggunaan

sanad itu sudah dimulai sebelum awal abad II H.³⁸

Azami membantah pendapat Schacht tersebut. Menurutnya Schacht hanya mendasarkan pemahamannya kepada penafsiran subyektif serta ceroboh memahami kata '*fitnah*'. Sejarah Islam tidak pernah menyebut *fitnah* terjadi pada tahun 126/744. Dalam sejarah Islam memang terdapat beberapa '*fitnah*' sebelum tahun itu, seperti *fitnah* antara Ibn al-Zubayr (w. 94/713) dengan 'Abd al-Malik ibn Marwan (w. 86/705) sekitar tahun 70/690. Sebelumnya terjadi *fitnah* antara 'Ali dan Mu'awiyah 46/656. Menafsirkan *fitnah* dalam pernyataan Ibn Sirin sebagai terbunuhnya al-Walid ibn Yazid, menurut M. M. Azami adalah penafsiran subyektif, tidak berdasar dan semena-mena Schacht belaka.³⁹

Menurut Azami, maksud '*fitnah*' dalam pernyataan Ibn Sirin adalah *fitnah* antara 'Ali dan Mu'awiyah pada Perang Siffin pada 46/666. Dua alasan disebutkan Azami untuk memperkuat pernyataannya itu. *Pertama*, pada dekade keempat abad pertama hijriyah, umat Islam sudah mengalami *fitnah* yang sangat menyedihkan. Pada masa itu, sudah mulai muncul pemalsuan-pemalsuan hadis yang berkaitan dengan masalah politik guna mendukung suatu golongan atau memojokkan golongan lain. Menurut Azami, kitab al-Shawkani yang membahas hadis-hadis palsu dapat memberikan kesimpulan sebagai berikut: "*42 hadis palsu mengenai Nabi Muhammad; 38 hadis palsu mengenai Khulafa' al-Rashidun; 96 hadis palsu mengenai 'Ali dan Fatimah; 14 hadis palsu mengenai Mu'awiyah*".⁴⁰

Oleh karena itu, tampak jelas bahwa pemalsuan hadis kebanyakan mengenai politik, dan boleh jadi pemalsuan hadis untuk tujuan ini sudah mulai muncul pada waktu terjadinya perang antara 'Ali dan Mu'awiyah,

³⁸Joseph Schacht, *The Origins of Muhammad Jurisprudence*, 36-37.

³⁹M.M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, 215-217.

⁴⁰M.M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, 217.

³⁷Muslim bin Al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, 1:14.

sehingga sejak saat itu sikap hati-hati dalam memilih guru hadis sudah merupakan keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi.

Kedua, redaksi kalimat yang digunakan Ibn Sirin menggunakan kata ganti orang ketiga jamak (*ghayb*), bukan kata ganti orang pertama (*mutakallim*). Ini menunjukkan kegiatan 'mempertanyakan rangkaian sanad' merupakan kegiatan yang sudah berlangsung cukup lama. Jadi jelas, *fitnah* yang dimaksud dalam pernyataan Ibn Sirin adalah kejadian perang sipil antara 'Ali dan Mu'awiyah pada Perang Siffin (46). Peperangan ini menimbulkan dampak yang begitu hebat, terbelahnya masyarakat Islam kepada Sunni dan Syiah. Dampak-dampak serta peperangan ini terus mewarnai munculnya tragedi dan pemberontakan pada pemerintahan Dinasti Umayyah.⁴¹

Selain Schacht dan Azami, Juynboll juga ikut menjelaskan maksud pernyataan Ibn Sirin tersebut, meski yang menjadi titik perhatiannya pada kata *bid'ah*. Ahli hadis, menurut Juynboll, berkepentingan besar dalam memaknai kata tersebut. Seperti di beberapa kitab *'ulūm al-ḥadīth*, *bid'ah* selalu diperlawankan dengan *Sunah*. Menurut Juynboll, *bid'ah* dalam pernyataan Ibn Sirin memiliki dua makna atau pemaknaan. *Bid'ah* bisa dalam konteks politik ataupun *bid'ah* dalam konteks teologi. *Bid'ah* dalam konteks politik berarti atau merujuk kepada Qadariyah, Khawarij dan Rafidah. Khawarij dianggap *bid'ah* dalam konteks kesetiaan kepada 'Ali. Dengan keluar dari barisan 'Ali pasca *tahkīm*, Khawarij dianggap telah melakukan *bid'ah*. *Bid'ah* di sini konteksnya adalah politik. Sementara *bid'ah* dalam konteks teologi atau keagamaan dipergunakan oleh ahli hadis untuk mempertahankan ortodoksi gerakan ahli hadis dari kelompok-kelompok politik dan keagamaan yang dianggap menyimpang.⁴² Berdasarkan penjelasan ini, kita bisa memahami

mengapa ahli hadis memunculkan terminologi *ahl al-ahwā' wa al-bida'* di dalam rumusan ilmu hadis.

Meski tidak seragam dalam mengidentifikasi siapa saja yang termasuk dalam terminologi *ahl al-ahwā' wa al-bida'* ini, ulama hadis memiliki titik temu menyoal kriteria identifikasinya. Misalnya, Ibn Hajar (w. 852/1448) dalam *Hady al-Sārī Muqaddimah Fath al-Bārī* dan al-Suyuti dalam *Tadrīb al-Rāwī*. Syiah, Khawarij, Murji'ah, Nasb, Qadariyah dan Muktaẓilah disebut al-Suyuti sebagai *ahl al-ahwā' wa al-bida'*.⁴³ Sementara catatan Ibn Hajar merangkum Syiah, Murji'ah, Nasb, Qadariyah, Jahamiyah, Khawarij, Waqf, dan Qa'diyah.⁴⁴ Untuk memahami nama-nama ini kita harus melakukan perbedaan yang memadai, mana di antara nama-nama tersebut yang termasuk dalam gerakan politik dan mana gerakan keagamaan (teologi). Penyebutan dan penamaan *ahl al-ahwā' wa al-bida'* sendiri berasal dari kalangan ahli hadis, oleh karena itu istilah tersebut harus dipahami dalam kerangka psikologis ahli hadis menghadapi narasi keagamaan di luar dirinya.⁴⁵

Adonis menangkap kesan Syiah, Khawarij dan Murji'ah sebagai gerakan politik (revolusioner), sementara Qadariyah dan Muktaẓilah dipahaminya sebagai gerakan intelektual. Adonis beralasan, tiga yang pertama lahir dari situasi *chaos* gonjang-ganjing sosial dalam konteks suksesi politik Islam awal, sedangkan dua yang terakhir lahir dalam *milieu* pertemuan tradisi Islam di satu pihak dengan

⁴³Al-Suyuti, *Tadribal-Rawifi-Sharh Taqrib Al-Nawawi* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 179.

⁴⁴Ibn Hajar, *Hady Al-Sari Muqaddimah Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 640.

⁴⁵Konsep 'bid'ah' bermakna baik dalam konteks sosial-politik maupun pertimbangan keagamaan. Dalam konteks keagamaan sebagai sumber spiritualitas *bid'ah* berarti *heresy* atau *innovation*. Dalam konteks Islam sebagai sebuah negara, *bid'ah* hanya isu politik semata. Juynboll, "Muslim's Introduction to His Shahīh: Translated and Annotated with Excurcus on the Chronology of Fitna and Bid'a.", 309"

⁴¹Watt, *The Majesty That Was Islam*.

⁴²G.H.A. Juynboll, "Muslim's Introduction to His Shahīh: Translated and Annotated with Excurcus on the Chronology of Fitna and Bid'a," in *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (Aldershot: Ashgate Variorum, 1996), 310.

tradisi helenisme Yunani di pihak lain.⁴⁶ Tiga yang pertama lahir, tumbuh dan berkembang di masa Dinasti Umayyah sementara dua yang terakhir tumbuh di pertengahan Dinasti Abbasiyah. Segenap kekuatan Dinasti Umayyah lebih difokuskan pada stabilitas negara, adapun Dinasti Abbasiyah menengah akhir sudah melampauinya di mana struktur sosial-masyarakat didesain bisa mengembangkan peradaban dan memajukan kebudayaan.⁴⁷

Afiliasi-afiliasi beberapa *rijāl* (periwayat hadis) membuat gerah ahli hadis. Ahli hadis mengidealkan hadis terbebas dari campur bid'ah dan tindakan sewenang-wenang dalam beragama.⁴⁸ Gerakan ahli hadis adalah salah satu *mainstream* atau meta narasi keagamaan, di samping fiqh dan teologi, yang lahir dan menggejala sedemikian rupa pada masa awal Islam.⁴⁹ Dalam catatan sejarah, gerakan ahli hadis merupakan gerakan oposisi intelektual-politis terhadap gerakan mazhab hukum Islam awal (*fiqh*) dan Dinasti Umayyah yang dianggap menyimpang dari ajaran tradisi kenabian.⁵⁰ Misi besar ahli hadis adalah bagaimana tradisi kenabian dipertahankan dan

bid'ah dijauhkan dari pola pikir keagamaan masyarakat. Karena itu, kelompok di luar *mainstream* ahli hadis mereka sebut dengan nada peyoratif sebagai *ahl al-ahwā' wa al-bida'*.

Uraian berikut difokuskan untuk mengena-li bagaimana ahli hadis menyeleksi orang-orang yang terlibat dalam riwayat hadis yang memiliki afiliasi teologis dan politis tertentu, atau mereka yang termasuk dalam kategori *ahl al-ahwā' wa al-bida'*. Sebagian besar informasi tentang ini penulis sarikan dari tulisan al-Baghdadi dalam *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*,⁵¹ al-Suyuti dalam *Tadrib al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*,⁵² Ahmad Muhammad Shakir dalam *al-Bā'ith al-Hathith*,⁵³ Azami dalam *Manhaj al-Naqd 'ind al-Muhaddithin*⁵⁴ dan Muhammad Luqman al-Salafi dalam *Ihtimām al-Muhaddithin bi Naqd al-Hadīth Sanadan wa Matnan wa Dahd Mazā'im al-Mustashriqin wa Atbā'ihim*.⁵⁵

Terdapat beda cara pandang kritikus hadis terhadap riwayat *ahl al-ahwā' wa al-bida'* dan menggunakan hasil riwayatannya sebagai landasan keberagamaan. Secara umum *ahl al-ahwā' wa al-bida'* dibedakan kepada dua kategori: pertama, apakah perbuatan atau sikap bid'ah menyebabkan pelakunya dianggap kafir atau tidak; kedua, jika perbuatan dan atau bid'ah tidak menyebabkan kafir, dibagi lagi kepada dua kategori: pertama, apakah ia mengajak orang laik untuk bergabung dengan kelompoknya (*da'iyah*) atau tidak; kedua, apakah ia menghalalkan (memperbolehkan) tindakan berdusta/ berbo-

⁴⁶Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, 1, 180.

⁴⁷Steven C. Judd, "Al-Awza'i and Sufyan Al-Thawri: The Umayyad Madhhab?," in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. Frank E. Vogel Peri Bearman, Rudolph Peters (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 18.

⁴⁸Dalam hal keyakinan eskatologis, ahli hadis meyakini hanya berdasarkan pemberitaan wahyu sesuatu bisa diyakini. John Wilbridge mencatat keyakinan ahli hadis sebagai berikut: pertama, hanya melalui pewahyuan, kehendak Tuhan bisa dikenali oleh manusia; kedua, pewahyuan adalah secara historis acara kebetulan; ketiga, manifestasi pewahyuan Islam adalah Al-Qur'an dan perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad SAW; keempat, wahyu yang terkait Nabi Muhammad hanya bisa dikenali melalui laporan kasat mata dan bukan melalui akal/logika; dan kelima, laporan ini hanya bisa diketahui melalui transmisi oral berkesinambungan (*sanad*). John Wilbridge, *God and Logic in Islam: The Caliphate of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 40-41.

⁴⁹Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 13.

⁵⁰M. Dede Rodliyan, "Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitāb Hadith," *Journal of Quran and Hadith Studies* 1 (2011), 119-143.

⁵¹Al-Khatib al-Baghdadi, *Al-Kifayah Fi 'Ilm Al-Riwayah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 120, 122-132.

⁵²Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawifi-Sharḥ Taqrīb Al-Nawawī*, 1:176-179.

⁵³Ahmad Muhammad Shakir, *Al-Bā'ith Al-Hathith Sharḥ Ikhtisar 'Ulum Al-Hadith* (Riyad: Dar al-Salam, 2000), 101-103.

⁵⁴M.M. Azami, *Manhaj Al-Naqd 'Ind Al-Muhaddithin: Nash'atuh Wa Tai'khuh* (Sa'udi: Maktabah al-Kawthar, 1990), 32-42.

⁵⁵Muhammad Luqman al-Salafi, *Ihtimām Al-Muhaddithin Bi-Naqd Al-Hadith Sanadan Wa-Matnan Wa-Dahdz Mazā'im Al-Mustashriqin Wa-Atbā'ihim*, 198-204.

hong. Ada juga yang membuat kategori: apakah hadis yang diriwayatkannya memperkuat posisi bid'ah-nya atau tidak; ada yang membagi bid'ah kepada bid'ah kecil (*bid'ah sugra*) dan bid'ah besar (*bid'ah kubra*), seperti dilakukan al-Dhahabi. Rumusan-rumusan ini sebagian besar dirujuk dari karya al-Khatib al-Baghdadi dalam *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*. Al-Baghdadi sendiri, di dalam kitabnya hanya menyebutkan beberapa komentar kritikus hadis awal tentang pentingnya sikap kehati-hatian dalam menerima sebuah riwayat hadis. Ia tidak mensistematisasikan penyajian tentang *ahl al-ahwā' wa al-bida'*, halnya al-Suyuti dalam *Tadrīb al-Rāwī*. Kitab-kitab *'ulūm al-ḥadīth* belakanganlah yang menyajikan pandangan kritikus hadis terhadap *ahl al-ahwā' wa al-bida'* secara lebih sistematis.⁵⁶

Jika pelaku bid'ah sampai dianggap kafir karena bid'ah-nya maka periwayatannya otomatis ditolak. Pendapat ini dipegang oleh al-Nawawi. Tapi, pendapat ini dibantah oleh al-Suyuti dalam *Tadrīb al-Rāwī*. Menurutnya, tidak ada kesepakatan untuk menolak periwayatan orang yang dianggap kafir karena *bid'ah*-nya. Menurutnya ada riwayat yang menerimanya secara mutlak. Ada juga pendapat lain, yaitu riwayatnya diterima sepanjang ia meyakini mengharamkan tindakan atau perilaku dusta/bohong. Pendapat ini disandarkan kepada Ibn Hajar. Menurut Ibn Hajar:⁵⁷

“Hal yang pasti, riwayat orang yang dianggap kafir karena *bid'ah*-nya tidak harus selalu ditolak. Alasannya, tiap kelompok atau golongan akan menganggap orang yang berbeda pendapat dengan dirinya sebagai ahli bid'ah, pelan tapi pasti, anggapannya ini akan berubah menjadi sikap berlebih-lebihan hingga berujung saling mengafirkan. Jika alasan

kafir kita ambil dan kita pegangi, tentu saja tiap orang akan saling mengafirkan”.

Lantas Ibn Hajar memberikan kriteria tersendiri tentang siapakah yang dianggap kafir dalam konteks ini. Pendapat yang bisa dipegangi menurut Ibn Hajar, adalah tentu saja bahwa yang dianggap kafir adalah orang yang menolak atau mengingkari sesuatu (ajaran) yang sudah diterima secara *mutawātir* dan bersifat aksiomatis (*ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*) atau sebaliknya. Adapun jika seorang periwayat (dituduh sebagai *ahl al-ahwā' wa al-bida'*) tetapi hafalannya (*ḍabt*) tentang apa yang diriwayatkannya sempurna, memiliki integritas diri yang baik (*wara'*) dan bertakwa, maka tidak ada alasan untuk menolaknya.⁵⁸

Adapun jika *bid'ah* tidak menyebabkan pelakunya dianggap kafir, kritikus hadis berbeda pendapat. Ada yang menolaknya secara mentah-mentah. Ada yang menerima riwayatnya dengan syarat, pelaku bid'ah tidak menghalalkan tindakan berdusta di dalam mempertahankan mazhabnya. Pendapat ini konon dipegangi oleh al-Shafi'i. Diriwayatkan, al-Shafi'i pernah menyatakan: “Aku menerima kesaksian (*shahādah*) *ahl al-ahwā'* kecuali al-Khattabiyah. Alasannya, mereka menghalalkan berdusta/berbohong dalam kesaksian”. Pada kesempatan lain, al-Shafi'i menyebut: “Tidak pernah aku melihat *ahl al-ahwā'* yang lebih menghalalkan sumpah palsu selain Rafidah”.⁵⁹

Jika dibandingkan dengan kriteria-kriteria diterima tidaknya seorang periwayat hadis sebagaimana dibakukan dalam literatur *'ulūm al-ḥadīth*, syarat bahwa seorang periwayat tidak menghalalkan atau membolehkan berdusta atau berbohong, bukanlah alasan yang 'istimewa', demikian karena ketentuan ini merupakan syarat yang aksiomatis, universal yang diperuntukkan bagi setiap periwayat hadis. Tentu periwayat hadis yang dikenal pernah berdusta meskipun satu kali saja di dalam hidupnya tidak diterima. Maka lebih-

⁵⁶M. Dede Rodliyana, *Perkembangan Pemikiran Ulumul Hadis Dari Klasik Sampai Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2004).

⁵⁷Ahmad Muhammad Shakir, *Al-Ba'ith Al-Hathith Sharh Ikhtisar 'Ulum Al-Hadith*, 95.

⁵⁸Ahmad Muhammad Shakir, *Al-Ba'ith Al-Hathith Sharh Ikhtisar 'Ulum Al-Hadith*, 95.

⁵⁹Al-Baghdadi, *Al-Kifāyah Fi 'Ilm Al-Riwāyah*.

lebih orang yang menghalalkan berbuat dusta/bohong atau sumpah palsu, bahwa mereka harus ditolak merupakan keharusan.

Sebagian kritikus hadis menerima periwayatan pelaku bid'ah, jika ia tidak mengajak orang lain melakukan bid'ah yang sama. Sebaliknya, jika mengajak orang lain melakukan bid'ah yang sama seperti dirinya, maka periwayatannya ditolak. Pendapat ini dipegangi oleh al-Nawawi (w. 631/1234). Menurut al-Nawawi, pendapat yang terakhir ini merupakan pendapat yang moderat, dan mewakili suara mayoritas kritikus hadis. Akan tetapi, menurut satu pendapat, al-Jawzani (w. 323/935) menerima pendapat ini dengan menambahkan syarat, bahwa orang tersebut tidak meriwayatkan hadis yang memperkuat *bid'ah*-nya.⁶⁰

3. Ahli Hadis dan Gerakan Ortodoksi Islam

Paling tidak, ortodoksi⁶¹ Islam pada tiga abad pertama hijriyah dicirikan oleh dua hal penting: *pertama*, peran al-Shafi'i dalam memformulasikan hadis sebagai landasan keberagamaan, *kedua*, kemenangan Ahmad ibn Hanbal atas gerakan Mu'tazilah pasca *mihnah*. Terlebih pasca Ahmad ibn Hanbal, ahli hadis menguasai wacana keberagamaan. Kitab-kitab kanonik hadis bermunculan dan menemukan kematangannya.

Kita bisa menyebut ahli hadis sebagai narasi keagamaan kemudian menjadi *mainstream*, ditengarai fakta bahwa mereka menyebut diri sebagai *ahl al-sunna* atau *ashhāb al-ḥadīth*. Misalnya mereka berbeda dari *ashhāb al-ra'y*. Menurut Christopher

Melchert *ashhāb al-ḥadīth* atau *traditionalist* dianggap sebagai gerakan ortodoksi.⁶²

Kenapa muncul ortodoksi? Kenapa pula muncul heterodoksi? Jika agama berasal dari kitab suci atau ajaran yang sama, kenapa mesti ada dualisme antara ajaran dan dogma yang benar dan dogma yang sesat? Ortodoksi muncul karena setiap agama akan cenderung mengalami pelembagaan, institusionalisasi. Apa yang disebut sebagai pelembagaan di sini bukan sekedar munculnya lembaga-lembaga yang secara fisik bisa kita lihat, seperti kantor-kantor yang mengurus perkara agama. Pelembagaan di sini lebih menyangkut pengertian yang lebih abstrak, yaitu proses standarisasi ajaran dan dogma yang oleh sekelompok tertentu dianggap mewakili kebenaran dalam agama bersangkutan. Setelah standarisasi itu terjadi, maka dogma-dogma lain akan dianggap menyimpang, sesat, dan kadang juga berbahaya, karena itu harus pelan-pelan disingkirkan.⁶³

Kalangan ahli hadis memiliki piranti untuk memastikan bahwa suatu ajaran memiliki otentisitas dan validitas, yaitu bahwa ia harus didukung oleh laporan tentang perkataan, perbuatan atau ketetapan Nabi atau hadis. Uniknya, bahwa hadis terdiri dari rangkaian orang-orang yang meriwayatkan suatu *matan* hingga sampai kepada Nabi. Artinya, ahli hadis akan menafikan dan menegaskan suatu ajaran yang disandarkan kepada otoritas penting (Nabi misalnya), jika tidak didukung oleh nama-nama orang yang meriwayatkannya dari satu generasi ke generasi berikutnya (*isnād*). Beberapa tokoh hadis awalnya, misalnya Ibn Sirin menyebut: *inna hādihā al-'ilm dinun, fa-nzurū 'an man ta'khudhūna dīnakum*.⁶⁴ Atau ungkapan Ibn al-Mubarak (w. 181) *al-isnād min al-dīn, lawlā al-isnād laqāla*

⁶⁰Muhammad Luqman al-Salafi, *Ihtimam Al-Muhaddithin Bi-Naqd Al-Hadith Sanadan Wa-Matnan Wa-Dahdz Maza'im Al-Mustashriqin Wa-Atba'ihim*, 202.

⁶¹McClimond, "The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Criticism Pattern," *Journal of the American Academy Religion* 68, no. 1 (2000), 182.

⁶²Christopher Melchert, "The Formation of the Sunni School of Law Ninth-Tenth Century C. E" (Pennsylvania University, 1992).

⁶³Ulil Abshar Abdallah, *Ortodoksi Sebagai Sebuah Konstruksi* (tk: tp, n.d.).

⁶⁴Al-Sheikh Shabir Ahmad Al-'Uthmani, *Mausu'ah Fath Al-Mulhim Bi-Sharh Sahih Al-Imam Muslim Ibn Al-Hajjaj Al-Qushairi*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2006).

man shā'a ma shā'a.⁶⁵ Tentu saja, mekanisme *isnad* merupakan institusionalisasi ajaran (Sunah Nabi/prophetic tradition). Seperti dikemukakan sarjana Barat, suatu hadis selalu disandarkan kepada otoritas penting, paling tidak kepada generasi tabi'in, atau sahabat⁶⁶ dan kepada Nabi.⁶⁷

Ortodoksi biasanya lahir belakangan, setelah pendiri atau pembawa agama bersangkutan sudah tidak ada lagi. Pada fase perdana, terutama saat pendiri atau pembawa agama itu masih hidup, biasanya belum muncul perbedaan yang tajam di antara para pengikutnya. Setelah pendiri/pembawa agama itu tidak ada, biasanya akan muncul sejumlah interpretasi yang berbeda-beda. Keragaman interpretasi ini kerap kali terkait dengan kepentingan-kepentingan tertentu yang tidak selalu berhubungan dengan agama. Suatu interpretasi tidak pernah bebas dari konteks tertentu dan kepentingan tertentu pula. Keragaman ini kerap kali juga menimbulkan bentrok antara kelompok-kelompok yang membawa interpretasi yang berbeda-beda itu. Bagi seorang penguasa yang hendak membangun ketertiban masyarakat, keragaman interpretasi dalam agama ini bisa menjadi ancaman. Oleh karena itu, seorang penguasa politik biasanya memiliki kepentingan untuk menyeragamkan pendapat, sebab keseragaman akan lebih menjamin ketertiban.⁶⁸ Dalam perspektif ini, jelas ahli hadis berkepentingan membuat rumusan tunggal tentang apa yang absah atau autentik dari Nabi Muhammad. *Sunah* seperti dikatakan oleh Ibn Hajar al-'Asqalani, ulama (ahli hadis), dan diikuti oleh orang-orang setuju bahwa Sunah sumber independen bagi

ketetapan suatu hukum. Pernyataannya selain dirujuk kepada Alquran, juga kepada hadis.⁶⁹

Penulis sependapat dengan Scott Cameron Lucas, bahwa Sunisme menjadi artikulasi sektarian (ortodok) Islam tidak lagi ditentukan oleh pilihan mazhab teologi atau hukum, tetapi Sunisme menjadi gerakan sektarian bersandar kepada literature hadis; *pertama*, pengagungan terhadap generasi awal (sahabat), kritisime terhadap periwayat hadis, dan pemahaman historis tentang evolusi lima generasi transmisi hadis, sejak masa sahabat hingga kepada pengumpul hadis pada abad ketiga hijriyah.⁷⁰

C. SIMPULAN

Yang dapat disimpulkan dari pengkajian sebelumnya adalah bahwa absennya otoritas keagamaan akan memunculkan narasi-narasi keagamaan. Dalam konteks relasi perebutan wacana Islam autentik, antara mayoritas dan minoritas, dua istilah *Sunah* dan *bid'ah* merupakan pintu masuk bagaimana sebuah otoritas dikonstruksi kemudian diurus-utamakan hingga menjadi meta narasi. Wacana Islam autentik dalam sejarah keagamaan umat Islam, berakar pada konsep bid'ah (*heresy*). Konsep *bid'ah* lahir dalam *milieu* ketiadaan otoritas keagamaan dalam dinamika sosial yang *chaos*. Dalam sejarah sosial-politik umat Islam, ahli hadis [*ashhāb al-ḥadīth*] yang pertama kali bertanggung jawab mengenalkan konsep *bid'ah* sebagai lawan *Sunah*. Diperkenalkannya konsep *bid'ah* dan *Sunah*, selain dimotivasi semangat keagamaan, juga tidak bisa lepas nuansa politik yang kental. Perpaduan motivasi keagamaan dan sentimen politik, mengakibatkan narasi *bid'ah* versus *Sunah* mendominasi wacana utama sejarah awal umat Islam (*early Islamic history*) pada abad

⁶⁵Al-Salafi, *Ihtimam Al-Muhaddithin Bi-Naqd Al-Hadith Sanadan Wa-Matnan Wa-Dahdz Maza'im Al-Mustashriqin Wa-Atba'ihim*.

⁶⁶Scott Cameron Lucas, "The Art of Hadith Compilation and Criticism: A Study of The Emergence of Sunnism in the Third/Ninth Century'."

⁶⁷Adis Duderija, "Evolution in the Concept of Sunah during the First Four Generation of Muslim in Relation to the Development of the Concept of Authentic Hadith as Based on Recent Western Scholarship,'" *Arab Law Quarterly* 26 (2012).

⁶⁸Abdallah, *Ortodoksi Sebagai Sebuah Konstruksi*.

⁶⁹Muhammad Yusuf Faruqi, "Legal Authority of the Sunna: Practice Rightly-Guided Caliphs and Views of the Early Fuqaha,'" *Muhammad Yusuf Faruqi* 31, no. 4 (1992).

⁷⁰Scott Cameron Lucas, "The Art of Hadith Compilation and Criticism: A Study of The Emergence of Sunnism in the Third/Ninth Century'."

pertengahan. Melalui *mainstreaming Sunah* versus *bid'ah*, ahli hadis mewakili narasi Islam autentik. Kontras dengan itu, narasi keagamaan di luar kelompok ahli hadis, disebut sebagai *ahl al-ahwā' wa al-bida'*. Sebutan peyoratif ini, sekaligus menandakan kemenangan ahli hadis dalam mewacanakan Islam autentik, serta menandai dimulainya gerakan oposisi terhadapnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdallah, Ulil Abshar. *Ortodoksi Sebagai Sebuah Konstruksi*. tk: tp, n.d.
- Adonis. *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Ahmed, Ziauddin. "A Survey of Development of Theology Islam." *Islamic Studies* 11 (1972).
- Al-'Umri, Akram Diya'. *'Asr Al-Khilafah Al-Rashidah: Muhawalah Li-Al-Naqd Al-Riwayat Wifq Manahij Al-Muhaddithin*. t.k.: Maktabah al-'Abikan, n.d.
- Al-'Umrī, Akram Diyā'. *Buhuth Fi Tarikh Al-Sunah Al-Musharrafah*. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hikam, 1994.
- Al-'Uthmani, Al-Sheikh Shabir Ahmad. *Mausu'ah Fath Al-Mulhim Bi-Sharh Sahih Al-Imam Muslim Ibn Al-Hajjaj Al-Qushairi*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2006.
- Al-Bagdadi, Al-Khatib. *Al-Kifayah Fi 'Ilm Al-Riwayah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Al-Bagdadi, Al-Khatib. *Al-Rihlah Fi Talab Al-Hadith*, 1975.
- Al-Nashsar, Ali Shami. *Nash'at Al-Fikr Al-Falsafi Fi Al-Islam*. Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1977.
- Al-Salafi, Muhammad Luqman. *Ihtimam Al-Muhaddithin Bi-Naqd Al-Hadith Sanadan Wa-Matnan Wa-Dahdz Maza'im Al-Mustashriqin Wa-Atba'ihim*. Riyad: Dar al-Da'i li al-Nashr wa al-Tawzi', n.d.
- Al-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman. *Tadrib Al-Rawi Fi Sharh Taqrib Al-Nawawi*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir. *Tarikh Al-Tabari: Tarikh Al-Umam Wa-Al-Muluk*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Amin, Ahmad. *Fajr Al-Islam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Asqalani, Ibn Hajar. *Hady Al-Sari Muqaddimah Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Azami, M.M. *Manhaj Al-Naqd "Ind Al-Muhaddithin: Nash'atuh Wa Ta'rikhuh*. Sa'udi: Maktabah al-Kawthar, 1990.
- . *Studies in Early Hadith Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, n.d.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 1962.
- Danuri, Dailan Muhammad. "Kitabat Al-Hadith Wa Tadwinuh Qabla Kanat Rasmiyyah,." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 43 (2005).
- Donner, Fred M. "Umayyad Efforts at Legitimation: The Umayyad's Silent Heritage,." In *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*. Leiden: Brill, 2010.
- Duderija, Adis. "Evolution in the Concept of Sunnah during the First Four Generation of Muslim in Relation to the Development of the Concept of Authentic Hadith as Based on Recent Western Scholarship." *Arab Law Quarterly* 26 (2012).
- Fakhri, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970, 1970.
- Faruqi, Muhammad Yusuf. "Legal Authority of the Sunna: Practice Rightly-Guided Caliphs and Views of the Early Fuqaha'." *Muhammad Yusuf Faruqi* 31, no. 4 (1992).
- Fuat Jabali. *The Companions of the Prophet: A Geographical Distribution and Political Alignmnets*. Leiden: Brill, 2003.
- Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hasan, Ahmad. "The Sunnah: Its Early

- Concept and Development,.” *Islamic Studies* 7 (1968).
- Hashem, O. *Saqifah Awal Perselisihan Umat*. Depok: t.p., 1987.
- Hawting, G.R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. London: Routledge, 2000.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. Jakarta: Serambi, 2006.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam 2: The Expansion of Islam of Islam in the Middle Periods*. 1977: The University of Chicago Press, 1977.
- . *The Venture of Islam 3: The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- . *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization 1; The Classical Age of Islam*. Cicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Jabali, Fuad. *The Companions of the Prophet: A Geographical Distribution and Political Aligments*. Leiden: Brill, 2003.
- Judd, Steven C. “Al-Awza’i and Sufyan Al-Thawri: The Umayyad Madhhab?” In *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, edited by Frank E. Vogel Peri Bearman, Rudolph Peters. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Juynboll, G.H.A. “Some Notes on Islam’s First Fuqaha’ Distilled from Early Hadith Literature.” In *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*. Aldershot: Ashgate Variorum, 1996.
- . “Muslim’s Introduction to His Shahīh: Translated and Anotated with Excurecus on the Chronology of Fitna and Bid’a,.” In *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*. Aldershot: Ashgate Variorum, 1996.
- McClimond. “The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Criticism Pattern.” *Journal of the American Academy Religion* 68, no. 1 (2000).
- Melchert, Christpher. “The Formation of the Sunni School of Law Ninth-Tenth Century C. E.” Pennsylvania University, 1992.
- Misrawi, Zuhairi. *Menggugat Pemikiran Anak Muda NU*. Jakarta: Kompas, 2004.
- Nicolle, David. *The Great Islamic Conquests AD 632-750*. t.k.: Osprey Publishing, n.d.
- Nisaburi, Muslim bin Al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 1998.
- Rodliyana, M. Dede. “Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitāb Hadith.” *Journal of Quran and Hadith Studies* 1 (2011).
- . *Perkembangan Pemikiran Ulumul Hadis Dari Klasik Sampai Modern*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon University Press, 1971.
- . *The Origins of Muhammad Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1950.
- Scott Cameron Lucas. “The Art of Hadith Compilation and Criticism: A Study of The Emergence of Sunnism in the Third/Ninth Century’.” The University of Chicago, 2002.
- Shakir, Ahmad Muhammad. *Al-Ba’ith Al-Hathith Sharh Ikhtisar ‘Ulum Al-Hadith*. Riyad: Dar al-Salam, 2000.
- W. Montgomery Watt. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987.
- Wahyudi, Yudian. “The Slogan ‘Back to the Qur’an and the Sunna’”: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad ‘Abid Al-Jabiri and Nurcholis Madjid.” The Institute of Islamic Studies McGill University Mobtreal, Canada, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *The Majesty That Was Islam*. London: Sidgwick & Jackson, 1984.
- Wilbridge, John. *God and Logic in Islam: The Caliphate of Islam*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 2011.