

BOOK REVIEW

Kamaruddin Amin

Dosen LAIN Alauddin Makassar, Kandidat Doktor di Bonn University, Germany

Judul : *The Origins of Islamic Jurisprudence.
Meccan Fiqh before the Classical Schools*
Penulis : Harald Motzki
Penerbit : Brill Leiden. Boston. Köln 2002¹
Tebal : 326 halaman + xvii

Keywords: metode *isnad cum matn analysis*, pendekatan *tradition-historical*,
otentisitas Hadith, *projection back*, *common link*

A. Preliminary Remarks

Melakukan *dating* (menentukan umur dan asal-muasal) terhadap sebuah sumber sejarah merupakan salah satu substansi penelitian sejarah. Apabila *dating* yang dilakukan oleh seorang pekerja sejarah terhadap sebuah sumber sejarah terbukti tidak benar dikemudian hari, maka seluruh premis, teori dan kesimpulan yang dibangun di atas sumber sejarah tersebut menjadi *collapse* (roboh). Teori inilah yang menjadi dasar epistemologi Harald Motzki dalam melakukan rekonstruksi sejarah masa awal Islam. Dengan menggunakan metode *isnad cum matn analysis*, ia mencoba

¹Buku yang diterjemahkan dari bahasa Jerman ke bahasa Inggris oleh Marion H. Katz ini adalah hasil penelitian yang dilakukan oleh penulisnya selama kurang lebih 6 tahun, kemudian dipersembahkan sebagai sebuah karya *Habilitation* oleh penulisnya untuk mencapai gelar *Habil*, gelar yang membutuhkan waktu sekitar 4 sampai 6 tahun yang dilakukan setelah doktor. Dilihat dari waktu yang dibutuhkan, *Habilitation* berbeda dengan post doktor. *Review* ini adalah sebagai ucapan terima kasih untuk penulis buku tersebut, yang telah memberikan buku tersebut kepada *reviewer* sebagai *geschänke* (hadiah) sebelum beredar di pasaran.

mengkritik total, untuk tidak mengatakan merobohkan satu persatu teori-teori kolega Baratnya (orientalis) tentang masa awal Islam, mulai dari Goldziher, Nöldeke, Schwally, Joseph Schacht, Norman Calder, Irene Schneider, dan lain-lain.² Ini pulalah yang merupakan misi buku terbarunya, yang sekaligus telah menjadikannya sarjana yang cukup disegani dalam diskursus masa awal Islam.

Dalam buku ini, Motzki menggunakan pendekatan *tradition-historical* (*überlieferungsgeschichtlich*) yang mencoba menganalisa dan menguji materi-materi dari perawi tertentu. Meskipun pendekatan ini sesungguhnya sudah dikenal dalam diskursus studi Islam di Barat,³ namun kesimpulan yang dicapai Motzki dengan pendekatan ini tergolong spektakuler, karena ia bukan hanya “merobohkan” teori-teori para tokoh orientalis sekaliber Goldziher dan Schacht, tapi juga menganggap *Muṣannaf* ‘Abd Razzāq (buku yang ia jadikan objek kajian) sebagai sumber Ḥadīth otentik dari abad pertama/ketujuh. Sepanjang pengamatan penulis, capaian Motzki di atas yang berhasil melakukan *dating* sampai abad pertama hijriah, belum pernah dicapai oleh para orientalis sebelumnya.⁴ Yasin Dutton dan Norman Calder telah menulis buku dengan judul serupa,⁵ namun *scope* dan kesimpulan kedua buku tersebut berbeda dengan buku ini. Dutton

²Lihat Harald Motzki, “Der Fiqh des-Zuhrī: Die Quellenproblematik,” dalam *Der Islam* 68, 1991, hlm. 1-44; “The Prophet and the Cat: on dating Malik’s *Muwatta*’ and legal traditions,” dalam *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22, 1998, hlm. 18-83; “The *Muṣannaf* of ‘Abd Razzāq al-Ṣan‘ānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A.H” dalam *Near Eastern Studies*, 50, 1991, hlm. 1-21; The Collection of the Qur‘ān, “Quo vadis *Ḥadīth* Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: Nāfi’, the *mawla* of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim *Ḥadīth* Literature,” dalam *Der Islam*, 73, 1996, hlm. 40-80, 193-231.

³Lihat misalnya, J. Wellhausen, “Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams,” dalam *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, Berlin 1899; H. Horst, “Zur Überlieferung im Korankomentrar at-Ṭabarī,” dalam *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103, 1953, hlm. 290-307; G. Stauth, *Die Überlieferung der Korankomentars Muḥābid bin Jabr* (Giessen, 1969); Fuat Sezgin, *Buhārī’nin kaynaklari hakkında araştırmalar* (Istanbul, 1956).

⁴Buku ini terbit dalam bahasa aslinya (Jerman) pada tahun 1991. Pada tahun 1996, G. Schoeler menerbitkan bukunya *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin/New York, 1996). Schoeler menguatkan kesimpulan Motzki yang juga melakukan *dating* pada abad pertama hijriah.

⁵Yasin Dutton, *The Origin of Islamic Law. The Qur‘ān, The Muwatta, and Madinan ‘Amal*, (Curzon, 1999); Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford, 1993).

menganggap *Muwatta* Mālik (w. 179/795) sebagai formulasi dan rekaman hukum Islam tertua,⁶ sedangkan periode sebelum Mālik tetap di luar jangkauannya. Sementara itu, Calder menganggap bahwa jurisprudensi Islam merupakan *product* masyarakat Islam abad ketiga, dan bahkan meragukan otentisitas *Muṣannaf* ‘Abd Razzāq sebagai sumber sejarah fiqh Islam abad kedua.⁷

Motzki mencoba merekonstruksi bagaimana sejarah hukum Islam berkembang di Mekkah sebelum masa klasik (Abū Ḥanīfah, Mālik, Shāfi‘ī dan Ibn Ḥanbal), sumber apa yang ada serta sejauh mana reliabilitas (*keṭiqaban*) dan signifikansi sumber tersebut. Inilah salah satu keunikan buku ini, yang menganggap *Muṣannaf* ‘Abd Razzāq bukan hanya sumber otentik abad kedua/kedelapan, tetapi bahkan sumber otentik pada abad pertama/ketujuh.

Meskipun buku ini tidak semata dimaksudkan oleh penulisnya untuk menantang Joseph Schacht yang bukunya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* telah mendapat tempat terhormat dalam kajian sejarah hukum Islam di Barat, namun buku ini merupakan tantangan paling signifikan bagi pengagum sejumlah teori (terutama teori *back projection*) Schacht yang telah menciptakan semacam *mazhab* yang kokoh dalam disiplin studi Islam di Barat.

B. Sketsa Sejarah Hukum Islam Menurut Penelitian Pendahulu Motzki.

Pertanyaan tentang kapan, di mana dan bagaimana jurisprudensi Islam muncul, adalah tema sentral dalam diskursus studi Islam di Barat sejak lebih dari seabad. Pada awalnya, ia dianggap sebagai sebuah proses mata rantai yang tak terputus dari masa Nabi Muhammad sampai munculnya mazhab-mazhab hukum pada abad kedua dan ketiga hijriah. Asumsi ini juga diyakini oleh umat Islam sejak masa pertengahan.

⁶Dutton, *The Origins*, hlm. 4.

⁷Calder, *Studies in Early*, hlm. 194-195. Buku Calder tersebut telah menimbulkan reaksi dari sejumlah sarjana. Lihat misalnya Miklos Muranyi, "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion," dalam *Islamic Law and Society*, 4, 1997, hlm. 224-241. Motzki, "The Prophet", hlm. 18-83; Yasin Dutton, "N. Calder: Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993," dalam *Journal of Islamic Studies* 5, 1994, hlm. 102-106.

Pendapat ini mulai diragukan pada akhir abad kesembilan belas oleh Ignaz Goldziher dan dibantah secara mutlak oleh Joseph Schacht dalam bukunya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950). Dalam perdebatan inilah Motzki terlibat secara signifikan dan mengambil posisi unik, karena ia bukan hanya membantah premis dan kesimpulan historis yang diajukan para pendahulunya, tetapi juga mengkritik pendapat yang mengkritik pendahulu orientalisnya. Motzki mengambil posisi di antara dua posisi ekstrim.⁸

Pada bab pertama, Motzki mengevaluasi secara kritis penelitian sarjana pendahulunya tentang sejarah hukum Islam, mulai dari Sachau, Alfred von Kremer, Snouck Hurgronje, Ignaz Goldziher, kemudian Joseph Schacht, Nabia Abbott, Mustafa Muhammad Azmi, Fuat Sezgin dan seterusnya. Menurut Sachau,⁹ hukum Islam dapat ditelusuri ke dalam dua sumber fundamental, al-Qur'an dan Sunnah. Untuk mencapai sebuah keputusan hukum dalam sebuah kasus, para sahabat mendasarkan diri pada kedua sumber tersebut. Situasi ini merupakan karakter abad pertama/ketujuh sampai akhir masa generasi sahabat. Generasi selanjutnya, tabiin, dalam kasus yang tidak dicakup oleh al-Qur'an dan Sunnah, mendasarkan diri pada pendapat dan keputusan sahabat (*ijmā' al-ṣaḥāba*). Inilah sumber ketiga hukum Islam. Pada saat yang sama, pada abad kedua/kedelapan, dialektika antara al-Qur'an dan Sunnah dengan realitas sosial mengantarkan lahirnya jurisprudensi Islam sebagai "*independent science*". Hal ini terefleksi dari munculnya konsep *ra'y*¹⁰ yang menurut Sachau, awalnya berarti sama dengan apa yang kemudian dikenal dengan konsep *qiyās*. Inilah sumber hukum yang keempat. Perkembangan ini memuncak pada pertengahan abad kedua/kedelapan dalam penyempurnaan sistem hukum yang lebih lengkap, yang merupakan titik tolak mazhab hukum berikutnya.

⁸Motzki, *The Origins*, hlm. 1-18.

⁹*Ibid.*, hlm. 2-6. Bandingkan dengan Eduard Sachau, "Zur aeltesten Geschichte des Muhammedanischen Rechts" dalam *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-historische Klasse*, Vol. 65, hlm. 699-723.

¹⁰Demikian juga munculnya perbedaan antara *aṣḥāb al-ḥadīth* dan *aṣḥāb al-ra'y*.

Seperti halnya Sachau, Alfred von Kremer¹¹ mengklaim bahwa sumber fundamental hukum Islam, al-Qur'an dan Sunnah, sudah ada pada saat Nabi wafat. Keempat khalifah pertama yang merupakan sahabat terdekat Nabi, selalu merujuk sumber tersebut dalam melakukan refleksi dan keputusan hukum. Para sahabat membuat tradisi yang tetap menyesuaikan dengan Sunnah Nabi. Demikian pula generasi berikutnya, tabiin, sehingga Sunnah mengalami perkembangan dimensi yang sangat besar. Secara umum, Ḥadīth Nabi diriwayatkan secara lisan, namun terdapat pula periwayatan secara tertulis. Proses penyusunan dan penyaringan Ḥadīth dan sumber hukum sudah dimulai sejak awal, atau bahkan lebih awal dari abad kedua/kedelapan. Kremer menggambarkan Madinah sebagai sumber mata air Sunnah yang *genuine*. Gambaran Kremer terhadap mazhab hukum Madinah yang didasarkan pada sumber biografi adalah, bahwa mazhab Ḥadīth dan hukum sudah dibentuk pada masa khalifah pertama. Tokohnya adalah 'Abd Allah bin Mas'ūd dan 'Abd Allah ibn 'Abbās. Mereka kemudian diikuti oleh “ketujuh tokoh hukum Madinah”, yang kemudian dikembangkan oleh Mālik. *Corpus juris* Mālik yang disusun secara sistematis merupakan perwujudan dari pendapat hukum yang sudah diterima di Madinah sejak abad pertama/ketujuh.

Sketsa sejarah hukum Islam yang diajukan oleh Sachau dan Kremer tidak mendapat tantangan signifikan dari sarjana yang datang sesudahnya,¹² sampai munculnya Goldziher yang menentang asumsi bahwa (1) jurisprudensi Islam dikembangkan dari dua sumber fundamental, al-Qur'an dan Sunnah, (2) Sunnah Nabi dan sahabat sudah ada sejak awal dan dapat menyajikan bahan untuk keperluan jurisprudensi.¹³

Menurut Goldziher, Sunnah adalah konsekwensi dari jurisprudensi yang berbasis *ra'y*. Ḥadīth adalah baju lain dari *ra'y* yang dibuat untuk mendukung *ra'y* yang lain. Perkembangan studi Ḥadīth Nabi muncul

¹¹Motzki, *The Origins*, hlm. 6-9. Bandingkan dengan Kremer “*Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Vol. 1 (Vienna, 1875), hlm. 470-504.

¹²Lihat misalnya karya Snouck Hurgronje “Nieuwe bijdragen tot de kennis van de Islam,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie*, Vol. 6, 1882 (reprinted dalam *Verspreide Geschriften*, Vol. 2, hlm. 3-58); MacDonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York, 1903), hlm. 65-117.

¹³Motzki, *The Origins*, hlm. 10-11.

bersamaan dengan kebijakan pemerintah Abbasiyah. Dari titik tolak inilah pencarian Ḥadīth Nabi tentang halal dan haram dilakukan dalam skala besar. Dengan kata lain, Goldziher mengklaim bahwa jurisprudensi Islam berkembang umumnya dari *ra'y*, bukan dari Qur'an dan Sunnah.

Menurut Goldziher, perkembangan jurisprudensi Islam baru dimulai pada awal abad kedua hijriah. Di Madinah, Shria dan Irak, telah dilakukan upaya awal untuk menyusun sebuah sistem "hukum Muḥammad" pada abad tersebut. Upaya sporadis yang dilakukan pada periode Umayyah tidak berhasil mewujudkan sebuah kodifikasi hukum, barulah pada masa Abbasiyah upaya tersebut berhasil diwujudkan. Pendapat Goldziher tersebut bertolak dari konflik antara *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y* yang mencapai klimaksnya pada paroh kedua abad kedua/kedelapan, dan dari situ ia menarik kesimpulan hipotesis tentang awal abad kedua hijriah.

Goldziher sangat kritis terhadap *biographical literature* sepanjang menyangkut laporan tentang masa Nabi dan sahabat, karena ia menganggap bahwa laporan tersebut adalah *projection back* yang muncul belakangan. Namun demikian Goldziher tidak sepenuhnya menghindari literatur tersebut. Goldziher menerima laporan tentang generasi tabi'in dan pendapat mereka seperti Mujāhid, Sa'id ibn al-Musayyab, 'Aṭā' ibn Abī Rabāḥ, Ḥammād ibn Abī Sulayman dan Ibn Shihāb al-Zuhri yang aktif pada akhir abad pertama hijriah, juga laporan tentang tokoh hukum pada abad kedua hijriah seperti Abū Hanīfa, al-Awzā'i, al-Thawri dan Mālik, sepanjang laporan tersebut tidak anakronistik, *polemical* dan *anecdotal*.

Menurut Motzki, sikap kritis Goldziher terhadap *biographical reports* membuat statemennya tentang awal perkembangan hukum Islam menjadi spekulatif. Evaluasi Goldziher tentang sumber tersebut, membuatnya hampir tidak bisa mengatakan "sesuatu" tentang abad pertama/ketujuh, dan hanya sedikit yang bisa dikatakannya tentang paroh pertama abad kedua. Hal ini disebabkan karena Goldziher menganggap awal perkembangan jurisprudensi Islam bermula pada abad kedua/kedelapan atau pada masa dinasti Abbasiyah, karena menurutnya baru pada periode ini dilakukan kodifikasi fiqh secara sistematis dalam bentuk karya. Menurut Motzki, diterima atau tidaknya sebuah laporan dalam *biographical literature* oleh Goldziher, lebih didasarkan atas kesesuaian isi laporan tersebut

dengan teori perkembangan hukumnya dari pada aspek sejarah, bentuk dan gaya periwayatan.¹⁴ Dengan kata lain, Motzki mengklaim Goldziher terlalu terburu-buru memberikan label *inauthentic* pada setiap laporan *biographical literature* yang tidak sesuai dengan teorinya tentang perkembangan hukum Islam. Sebagai contoh, Goldziher membantah tesis bahwa koleksi Ḥadīth adalah titik tolak literatur atau buku-buku hukum. Ia mengklaim literatur hukum mendahului literatur Ḥadīth secara kronologis. Hal ini menurutnya dapat dilihat dari karya-karya Abu Ḥanīfah, Abū Yūsūf, al-Shaybānī, al-Shāfiʿī dan sejumlah karya hukum yang disebutkan oleh Ibn al-Nadīm dalam bukunya *al-Fibrīth*. Hal ini bertentangan dengan pendapatnya sendiri yang mengklaim adanya rekaman Ḥadīth secara tertulis (*Ṣuḥuf*) pada awal abad pertama/ketujuh. Untuk menyesuaikan teorinya dengan kenyataan eksistensi *Ṣuḥuf* dan kutub Ḥadīth, Goldziher mengatakan bahwa eksistensi *Ṣuḥuf* tersebut tidak bisa dipandang sebagai buku dalam pengertian yang sesungguhnya, akan tetapi sebagai “scripta”, koleksi individual yang dimaksudkan untuk kebutuhan pribadi. Goldziher juga dihadapkan pada laporan tentang upaya awal untuk mengumpulkan materi Ḥadīth. Laporan tersebut diragukan oleh Goldziher karena, (1) upaya tersebut dianjurkan pada masa Umayyah oleh ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz. Hal ini bertentangan dengan teorinya yang menafikan eksistensi koleksi Ḥadīth pada masa tersebut, (2) terdapat sejumlah laporan kontradiktif tentang upaya tersebut, dan, (3) yang tertua hanya muncul dalam *Muwattaʿa* versi al-Shaybānī dan tidak dalam resensi yang lain. Argumen tersebut, terutama yang terakhir, menurut Motzki tidak meyakinkan, mengingat banyaknya versi resensi *Muwattaʿa*. Sketsa sejarah hukum yang disajikan secara spektakuler oleh Goldziher telah mempengaruhi sarjana yang datang sesudahnya. Substansi tesis dan teori Goldziher tidak mendapat revisi signifikan dari penelitian setelahnya, sampai muncul buku Schacht *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, meskipun secara makro buku tersebut menguatkan tesis Goldziher.

Teori Josept Schacht dapat disimpulkan sebagai berikut: *living tradition* (Sunnah yang hidup) yang pada awalnya *anonymous* (tanpa nama) secara umum didasarkan pada *raʿy*. Sunnah tersebut kemudian di

¹⁴*Ibid.*, hlm. 14.

asosiasikan kepada orang tertentu pada generasi tabiin. Pada fase selanjutnya, *Sunnah (living tradition)* tersebut kemudian disandarkan kepada sahabat, dan akhirnya kepada Nabi oleh para ahli Ḥadīth pada abad kedua hijriah. Secara metodologis, Schacht berupaya untuk menentukan kapan dan kepada siapa teks-teks atau pendapat yang terdapat dalam koleksi Ḥadīth diatribusikan. Dengan menggunakan *argumentum e silentio*, Schacht berteori: “cara terbaik untuk membuktikan bahwa sebuah Ḥadīth belum ada pada masa tertentu adalah menunjukkan bahwa Ḥadīth tersebut tidak digunakan sebagai argumen hukum dalam sebuah diskusi pada saat itu, yang seandainya Ḥadīth tersebut sudah ada maka rujukan kepadanya adalah sebuah kemestian”.¹⁵ Hasil penelitian Schacht yang “tentu dipandu oleh metodologinya” adalah bahwa tiga jenis Ḥadīth (Nabi, sahabat dan tabiin) adalah hasil dari sebuah proses antara tahun 150/767 dan 250/864. Schacht kemudian menyimpulkan bahwa Ḥadīth yang disandarkan kepada Nabi dan sahabat secara umum harus dianggap fiktif, sementara Ḥadīth yang disandarkan kepada tabiin sebagian besar tidak otentik.

Motzki tidak membantah terjadinya pembengkakan terhadap jumlah Ḥadīth, namun teori *argumentum e silentio* Schacht menurutnya memiliki kelemahan serius karena, (1) tidak semua teks yang dibandingkan oleh Schacht merupakan elemen diskusi hukum yang mengharuskan penyebutan otoritas pada setiap Ḥadīth, (2) banyak kompilasi Ḥadīth hanya merupakan seleksi tekstual, dan (3) sumber yang “*survive*” hanyalah bagian atau pecahan dari *the originally existing stock*.¹⁶

Pusat argumentasi Schacht yang lain berkaitan dengan fenomena sanad. Ia menganggap sanad pada awalnya sangat *rudimentary*, kemudian dikembangkan perlahan-lahan. Baru pada abad ketiga, pada masa koleksi Ḥadīth resmi (*ketub al-sitta* atau *canonical collections*), sanad mencapai bentuknya yang sempurna (bersambung sampai kepada Nabi). Perkembangan sanad tersebut sebagai akibat proses penyandaran ide atau pendapat ke generasi yang lebih tua (*projection back*). Akibatnya, *the most complete isnads are the latest* (semakin lengkap sanad tersebut, semakin

¹⁵*Ibid.*, hlm. 21. Bandingkan Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), hlm. 140.

¹⁶Motzki, *The Origins*, hlm. 22.

belakangan munculnya). Teori *projection back* inilah yang dibantah secara serius oleh Motzki dalam bab dua dan bab tiga buku ini.¹⁷

Meskipun Schacht menganggap isnad secara umum atau bahkan semuanya palsu, ia menggunakannya untuk menaksir asal muasal sebuah Ḥadīth. Dalam konteks ini, Schacht merujuk pada fenomena yang ia sebut “*common link*”.¹⁸ Menurutnya, *common link* tertua dari sebuah Ḥadīth menandai masa peredaran dan umur Ḥadīth tersebut. Ḥadīth tersebut dipalsukan (diedarkan) oleh *common link* atau orang lain (*anonymous person*) yang mengatasnamakan dirinya. Karena mayoritas *common link* hidup pada paroh pertama abad kedua hijriah, Schacht menyimpulkan bahwa asal mula Ḥadīth-ḥadīth hukum muncul pada periode ini.¹⁹ Motzki tidak menafikan kemungkinan bahwa *common link* telah melakukan pemalsuan, namun ia membantah kalau *common link* harus dipandang sebagai pemalsu mutlak. Kenyataan bahwa terdapat sejumlah *common link* di berbagai tingkatan dalam proses periwayatan yang dikenal sebagai pengumpul (diantaranya) materi Ḥadīth seperti al-Zuhri, Ibn Jurayj, dan Ibn ‘Uyayna, memungkinkan untuk memahami fenomena *common link* sebagai kolektor yang menyebarkan koleksi Ḥadīthnya secara sistematis. Dengan kata lain, materi yang disampaikan oleh *common link* tidak dibuatnya sendiri, melainkan berasal dari sumber yang ia sebutkan atau dari otoritas yang lebih tua.²⁰

Karya monumental Schacht *The Origins* telah mendapat respon positif dan antusias dari sejumlah sarjana, antara lain H. Ritter, H.A. Gibb, J. Robson, A. Jeffery, R. Paret, W. Montgomery Watt, G. Ryckmans, dan J.N.D. Anderson. Respon sebaliknya, diartikulasikan oleh A. Guillame dan

¹⁷Lihat diskusi berikutnya.

¹⁸Misalnya sebuah Ḥadīth direkam oleh beberapa pengumpul Ḥadīth yang menerimanya dari guru mereka masing-masing. Para guru tersebut juga menerimanya dari guru mereka masing-masing. Masing-masing guru yang terakhir ini menerima Ḥadīth tersebut dari orang yang sama. Orang inilah yang oleh Schacht disebut *common link*. *Common link* biasanya muncul pada generasi keempat (*ṭabi’ al-ṭabi’in*). Tentang diskursus *common link* dalam kesarjanaaan Barat lihat Kamaruddin Amin, “Non-Muslim (Western Scholars’ Approach to Ḥadīth. An Analytical Study on the Theory of Common Link and Single Strand” dalam *al-Jami’ah*, Vol. 40, No. 1, Th. 2002, hlm. 34-55.

¹⁹Motzki, *The Origins*, hlm. 25. Bandingkan dengan Schacht, *The Origins*, hlm. 163.

²⁰*Ibid.*, hlm. 25.

J.W. Fück, keduanya adalah ahli tentang Ibn Ishāq. Keberatan keduanya disebabkan karena sejumlah kesimpulan Schacht tidak dapat direkonsiliasikan dengan bukti yang terdapat dalam Sirah Ibn Ishāq.

Reaksi sarjana Islam terhadap gambaran Goldziher dan Schacht tentang asal-muasal jurisprudensi Islam cukup bervariasi. Ada yang mengabaikan karya tersebut dan ada pula yang menolaknya tanpa mendiskusikan premis dan metodologinya. Hanya sedikit yang menerima tantangan Schacht kemudian membantahnya, di antaranya adalah Fuat Sezgin. Ia memulai perdebatan dengan menerbitkan bukunya *Bukhārī'nin kaynaklari bakiında araştırmalar*²¹ pada tahun 1956, kemudian *Geschichte des arabischen Schrifttums*²² pada tahun 1967. Ia berusaha menunjukkan bahwa koleksi Ḥadīth klasik pada abad ketiga hijriah bukanlah hasil dari awal penulisan Ḥadīth, sebagaimana difahami Goldziher, melainkan kelanjutan dari sebuah proses penulisan Ḥadīth yang dimulai sejak masa Nabi. Sezgin mendasarkan argumennya pada sumber biografi seperti *Taqyid al-'ilm* oleh al-Khaṭīb al-Baghḍādī (w. 403/1012), *Jamī' bayān al-'ilm* oleh Ibn 'Abd al-Barr (w. 463/1070), *al-Muḥaddith al-fāsil* oleh al-Rāmahurmuzī (w. 360/971) dan buku *rijāl* serta biografi yang lain. Sezgin menyimpulkan bahwa, (1) isnad sama sekali tidak mengindikasikan periwayatan lisan, (2) isnad tidak baru muncul pada abad kedua hijriah, dan (3) nama-nama perawi (isnad) bukan sesuatu yang dibuat-buat. Tesis Sezgin mendapat dukungan dari sejumlah sarjana seperti M.Z. Siddiqi,²³ Muhammad Hamidullah,²⁴ Muṣṭafā al-Sibā'ī, Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, Muḥammad Muṣṭafā Azmi, dan Nabia Abbott. Secara metodologis, mereka tidak berbeda dengan Sezgin dan menggunakan jenis sumber yang sama. Sezgin dan pendukungnya telah berupaya menunjukkan *fragments* dari koleksi Ḥadīth tertua. Hamidullah telah menerbitkan *Ṣaḥīfat Hammām bin Munabbih* (w. 101/719-720) yang dianggap sebagai koleksi Ḥadīth tertua, Sezgin telah menggali *Jamī'* Ma'mar bin Rāshid (w. 153/770), Azmi telah mengedit tiga *manuscript* koleksi Ḥadīth yang ditulis oleh Nāfi', *Mawla* Ibn 'Umar (w. 117/735), al-

²¹Istambul, 1956, terutama hlm. 3-68.

²²Leiden, 1967, hlm. 53-84.

²³*Ḥadīth Literature*, Calcutta, 1961.

²⁴*Ṣaḥīfa Hammām bin Munabbih*, Luton, 1961.

Zuhri (w. 124/742), Suhayl ibn abi Ṣāliḥ (w. 138/755-756), dan Nabia Abbott telah mengedit sejumlah *papyrus*, diantaranya terdapat koleksi Ḥadīth. Abbott mengidentifikasi al-Zuhri sebagai pengarangnya. Bukti-bukti penulisan Ḥadīth pada abad pertama yang diajukan oleh Sezgin dan pendukungnya berupa *manuscript* seperti tersebut diatas, menurut Motzki belum mampu meyakinkan pendukung tesis Goldziher dan Schacht. Tidak satupun dari teks-teks tersebut merupakan *autograph* (tulisan sendiri penulisnya). Tak ada yang bisa menjamin bahwa *Ṣaḥīfat Hammām bin Munabbih* bukan koleksi Ḥadīth yang dipalsukan oleh Ma'mar bin Rāshid (153/770) atau 'Abd al-Razzāq (w. 211/827), yang keduanya adalah tokoh yang tampil sebelum Hammām dalam jaringan *isnād*. 'Abd al-Razzāq adalah *common link* dari keseluruhan versi teks. Tidak ada yang bisa menjamin kalau teks-teks al-Zuhri yang terekam dalam *manuscript* tersebut berasal dari al-Zuhri, yang tidak dipalsukan oleh Shu'ayb ibn Abi Ḥamza (w. 162/778) atau Abū al-Yamān (w. 222/837) atau 'Uqayl bin Khālid (w. 142/759 atau al-Layth ibn Sa'd (w. 175/791) yang tampil dalam jajaran *isnād*.²⁵ Dengan kata lain, Sezgin, Hamidullah, Abbott, dan Azmi, gagal meyakinkan audiensnya bahwa *manuscript* yang mereka ajukan sebagai sumber untuk mendukung klaimnya, benar-benar berasal dari orang yang mereka identifikasi sebagai pengarangnya. Kedua kubu, Goldziher bersama pendukungnya *versus* Sezgin bersama pendukungnya, gagal untuk saling meyakinkan.

Setelah mengevaluasi secara kritis dan menunjukkan kelemahan premis, metodologi dan kesimpulan penelitian sarjana pendahulunya, Motzki mengajukan sumber 'Abd al-Razzāq yang ia analisa dengan pendekatan *überlieferungsgeschichtlich*.²⁶ Dengan pendekatan ini, Motzki mengklaim telah membuktikan *Muṣannaf* 'Abd Razzāq sebagai sumber Ḥadīth dan hukum otentik abad pertama hijriah. Kesimpulan ini sangat berbeda dengan kesimpulan Goldziher dan para pendukungnya, yang menafikan eksistensi jurisprudensi Islam pada abad pertama. Apakah Ḥadīth tersebut dan Ḥadīth dalam buku kanonis dapat disandarkan kepada Nabi seperti yang diklaim oleh Sezgin dan para pendukungnya? Motzki

²⁵Motzki, *The Origins*, hlm. 37-38.

²⁶Lihat di atas.

belum sampai pada kesimpulan itu, namun ia telah mendating sejumlah Ḥadīth yang “core” nya dapat diatribusikan kepada Nabi.

C. Muṣannaf ‘Abd Razzāq sebagai Sumber Otentik Abad Pertama/Ketujuh.

Pada bab dua, Motzki mengajukan Muṣannaf ‘Abd Razzāq sebagai sumber otentik abad pertama/ketujuh. Dari penelitian sekitar 3810 Ḥadīth yang merupakan representasi dari 21 persen dari keseluruhan buku ‘Abd Razzāq (w. 211/827), ia mengklasifikasi riwayat yang terdapat dalam Muṣannaf. Hasilnya, 32 persen dari materi tersebut berasal dari Ma‘mar (w. 153/770), 29 persen berasal dari Ibn Jurayj (w. 150/767), 22 persen dari Sufyan al-Thawri (w. 161/778), 4 persen dari Ibn Uyayna (w. 198/814), dan 13 persen berasal dari sekitar 90 orang (setiap orang hanya sekitar 1 persen atau kurang), di antaranya dari ulama fiqh yang terkenal dari abad kedua seperti Abu Ḥanīfah (0,7 persen) dan Mālik (0,6 persen).²⁷

Motzki kemudian menganalisa struktur transmisi dari empat sumber dominan ‘Abd Razzāq: Ma‘mar bin Rashid, Ibn Jurayj al-Thawri, dan Ibn Uyayna. Konfigurasi materi yang berasal dari Ma‘mar adalah sebagai berikut: 28 persen sumber Ma‘mar bin Rashid berasal dari Ibn Shihab al-Zuhri, 25 persen dari Qatada bin Diama, 11 persen dari Ayyub bin Abi Tamima, 6 persen dari orang tanpa nama (*anonymus*), 5 persen dari Ibn Ṭawūs. Pernyataan Ma‘mar sendiri sekitar satu persen dan sisanya (sekitar 24 persen) berasal dari sekitar 77 orang.²⁸

Struktur materi yang berasal dari Ibn Jurayj yaitu: 39 persen sumber Ibn Jurayj berasal dari ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāh, 8 persen dari orang tanpa nama, 7 persen dari Amr bin Dīnār, 6 persen dari Ibn Shihab al-Zuhri, 5 persen dari Ibn Ṭawūs, pendapat Ibn Jurayj sendiri sekitar 1 persen, dan selebihnya 37 persen dari sekitar 103 orang.

Profil teks yang berasal dari al-Thawri mencakup pendapat hukum al-Thawri sendiri lebih dominan, yang mewakili sekitar 19 persen dari keseluruhan materi, kemudian 7 persen teks berasal dari Mansur bin Al-

²⁷Motzki, *The Origins*, hlm. 58.

²⁸*Ibid*, hlm. 59.

Mu'tamir, 6 persen dari Jābir bin Yazid, 3 persen dari orang tanpa nama dan selebihnya 65 persen dikatakan berasal dari 161 informan.

Koleksi materi yang berasal dari Ibn Uyayna mencakup 23 persen dari Amr bin Dīnār, 9 persen dari Ibn Abi Nājih, 8 persen dari Yahya bin Said al-Ansari, 6 persen dari Ismail bin Abi Khalid, 3 sampai 4 persen dari orang tanpa nama, dan sisanya (50 persen) berasal dari 37 orang. Sedangkan Ibn Uyayna tidak memiliki *ra'y* (pendapat) sendiri.

Profile ini menunjukkan bahwa keempat koleksi teks tersebut memiliki kekhasan masing-masing. Menurut Motzki, kekhasan masing-masing struktur mengindikasikan bahwa adalah tidak mungkin seorang pemalsu (*forger*) yang menyusun materi dalam susunan yang spesifik, akan membuat teks dengan perbedaan-perbedaan yang begitu signifikan. Disamping itu, semakin detil dan mendalam penelusuran terhadap teks-teks tersebut mengenai kekhasan teks dan asal-muasal sumber informasi, semakin signifikan perbedaan-perbedaan yang dijumpai. Penelusuran mendalam terhadap struktur *Muṣannaf* 'Abd Razzāq, membuat Motzki berkesimpulan bahwa materi-materi yang disandarkan oleh 'Abd Razzāq kepada keempat informan utamanya adalah sumber otentik, bukan merupakan penyandaran palsu yang diciptakannya sendiri. Fakta lain yang menguatkan keotentikannya adalah gaya penyajian materi 'Abd Razzāq yang sering mengekspresikan keraguannya atas sumber yang pasti terhadap sebuah Ḥadīth. Keraguan ini diakuinya secara jujur dan terbuka. Seorang pemalsu tentu tidak mungkin menunjukkan sikap seperti itu, karena akan melemahkan kualitas periwayatan yang disampaikannya.

Motzki tidak berhenti pada kesimpulan bahwa 'Abd Razzāq bukan seorang pemalsu. Untuk menentukan otentisitas sumber pada level berikutnya, Motzki menganalisa riwayat dari Ibn Jurayj (w. 150/767) yang mencakup sepertiga dari keseluruhan *Muṣannaf* atau sekitar 5000 Ḥadīth. Ḥadīth ini ketika dianalisis secara statistik menunjukkan adanya rujukan kepada otoritas lebih awal yang tidak seimbang dan sporadis.

Distribusi otoritas yang tidak seimbang dan keinginan Ibn Jurayj untuk menyampaikan pendapatnya sendiri tanpa merujuk otoritas yang lebih awal, menunjukkan bahwa Ibn Jurayj bukan seorang pemalsu. Asumsi ini diperkuat oleh pengujian sumber Ibn Jurayj yang menunjukkan

sejumlah perbedaan, meliputi: perbedaan isi (misalnya, penggunaan *ra'y* didistribusikan secara tidak seimbang); perbedaan penggunaan riwayat guru/murid, anak/bapak, *mawla/patron* (meskipun untuk perawi tertentu, penggunaan riwayat seperti itu konsisten); perbedaan proporsi Ḥadīth dari Nabi, sahabat dan tabi'in; perbedaan penggunaan *isnad* dan perbedaan terminologi periwayatan (misalnya penggunaan '*an* dan *sami'tu*'). Motzki menyatakan:

Such a diversity can hardly be the result of systematic forgery, but, rather, must have developed over the course of time. We must therefore – until the contrary is proven- start from the assumption that the tradition for which Ibn Jurayj expressly states a person as his source really came from that informant, and thus Ibn Jurayj's transmission, in my opinion, should be regarded as authentic.²⁹

Namun demikian, Motzki tidak berhenti di sini. Ia masih berusaha untuk menganalisa level berikutnya, dengan memfokuskan diri pada sumber yang paling sering dikutip oleh Ibn Jurayj, yaitu 'Aṭā' ibn Abī Rabāh (w. 115/733).

D. Perkembangan Hukum Islam di Makkah sampai Pertengahan Abad Kedua/Kedelapan.

'Aṭā' ibn Abī Rabāh

Schacht dalam penelitiannya tentang perkembangan hukum di Makkah, mengakui kurangnya informasi *reliable* (dapat dipercaya) yang tersedia. Otoritas sahabat yang sering dimunculkan oleh sumber yang ada adalah Ibn 'Abbās dan tokoh otoritatif pada awal abad kedua/kedelapan adalah 'Aṭā' ibn Abī Rabāh. Menurut Schacht, 'Aṭā' adalah satu-satunya tokoh di zamannya yang berasal dari Makkah, yang dapat disentuh oleh sejarah. Dengan kata lain, informasi yang merekam dirinya dan ajarannya mengandung "sesuatu yang otentik", namun kemudian ditutupi oleh atribusi fiktif pada abad kedua/kedelapan. Dengan kata lain, sejumlah doktrin dan pendapat hukum disandarkan kemudian kepada 'Aṭā' setelah ia

²⁹Motzki, *The Musannaf*, hal-8-9.

meninggal. Hal ini sejalan dengan teori Schacht tentang perkembangan hukum Islam yang menganggap Iraq sebagai pioner dari Hijaz.

Pendapat serupa diartikulasikan oleh G.H.A. Juynboll yang merekonstruksi informasi tentang 'Aṭā' dari buku biografi Ibn Hajar. 'Aṭā' dianggap sebagai tokoh hukum terpenting dari Mekkah dizamannya. Juynboll menganggap 'Aṭā' sebagai salah seorang tokoh yang ide dan keputusan-keputusan hukumnya telah ditransformasi menjadi Ḥadīth Nabi. Asumsi ini didasarkan pada observasinya bahwa *samā'* (hubungan langsung) 'Aṭā' dengan sejumlah sahabat diragukan, dan terdapat sejumlah Ḥadīth Nabi yang disandarkan kepada 'Aṭā' tanpa menyebutkan sumber pada level sahabat (*mursalāh*). Juynboll kemudian menyimpulkan bahwa Ḥadīth-Ḥadīth Nabi yang diriwayatkan oleh (atas nama) 'Aṭā' secara umum adalah palsu. Teks-teks tersebut adalah teks 'Aṭā' yang ditransformasi menjadi Ḥadīth Nabi.³⁰

Berbeda dari Schacht dan Juynboll, Motzki merekonstruksi sumber (*Muṣannaf* 'Abd Razzāq) yang merekam figure 'Aṭā'. Rekonstruksi Motzki menjadikan 'Aṭā' sebagai figur penting dizamannya, yang atribusi (penyandaran) sejumlah hukum kepadanya adalah historis.³¹ Untuk klaim historisitas atribusi hukum kepada 'Aṭā', Motzki menganalisa penyandaran hukum yang dilakukan oleh Ibn Jurayj kepada 'Aṭā' dalam *Muṣannaf* 'Abd Razzāq, kemudian mengajukan argumentasi yang ia sebut sebagai *external and internal formal criteria of authenticity*.³²

Untuk kriteria pertama (*external criteria*), Motzki menganalisa besarnya (*magnitude*) atribusi hukum yang dilakukan oleh Ibn Jurayj kepada 'Aṭā' dan informan lainnya. Dari keseluruhan materi Ibn Jurayj yang terdapat dalam *Muṣannaf* 'Abd Razzāq, 40 persen berasal dari 'Aṭā', 25 persen diatribusikan kepada 5 orang (Amr bin Dinā, Ibn Shihāb, Ibn Ṭawūs, Abu al-Zubayr dan 'Abd al-Karim), 8,1 persen disandarkan kepada 5 orang (Hisham bin Urwa, Yahya bin Said, Ibn Abi Mulaikah, Mūsa bin Uqba dan Amr bin Shuaib) 6,1 persen berasal dari 10 orang (Sulaymān bin

³⁰G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (Cambridge, 1983), hlm. 40.

³¹Motzki, *The Origins*, hlm. 77.

³²*Ibid.*, hlm. 77-94.

Mūsa, ‘Aṭā’ bin Al-Khurasani, Nafi, Hasan bin Muslim, Mujāhid, Ja‘far bin Muḥammad, Dawud bin Abi Hind, Ayyub bin Abi Tamima, Ibrāhīm bin Maysara dan ‘Abd Allah bin Ubayd bin Umayr), 21,5 persen diatribusikan kepada 86 orang diantaranya kepada Hasan al-Basri (faqih dari Irak). Materi Ibn Jurayj, disamping berasal dari sumber yang ia sebutkan dan yang tidak ia disebutkan (*anonymous traditions*), juga terdapat pendapat Ibn Jurayj sendiri.

Menurut Motzki, proporsi sumber Ibn Jurayj di atas bertentangan dengan asumsi bahwa Ibn Jurayj adalah pemalsu yang menyandarkan pendapat hukumnya sendiri kepada generasi sebelumnya atau kepada sumber yang ia sebutkan. Kalau Ibn Jurayj pemalsu, mengapa ia harus memilih cara yang sangat *complicated*, yakni dengan menyandarkan materi hukumnya kepada sumber seperti yang ia sebutkan. Mengapa ia tidak memilih satu atau beberapa informan saja dari *fuqahā* atau perawi yang terkenal. Motzki kemudian menafsirkan distribusi frekwensi sumber (informan) Ibn Jurayj sebagai berikut: ‘Aṭā’ adalah guru Ibn Jurayj dalam masa yang cukup lama. Melihat masa wafatnya (115), ‘Aṭā’ adalah guru Ibn Jurayj yang pertama. Sepeninggal ‘Aṭā’ atau mungkin juga semasa ia masih hidup, Ibn Jurayj juga menghadiri sejumlah kuliah, baik dari sarjana Mekkah seperti Amr bin Dinār, Abu al-Zubayr, atau dari sarjana yang tinggal di luar Mekkah seperti Ibn Shihabin. Besarnya jumlah informan yang dikutip secara sporadis oleh Ibn Jurayj dapat dijelaskan oleh kenyataan bahwa Ibn Jurayj tinggal di Mekkah, yang memungkinkannya untuk bertemu dengan sejumlah sarjana pada saat mereka melaksanakan ibadah haji.

Di samping *magnitude* (besarnya) distribusi transmisi Ibn Jurayj dari sumber yang ia sebutkan, *genres* (gaya atau *style* penyampaian) Ibn Jurayj menunjukkan otentisitas materi yang ia sampaikan.³³ Motzki membagi *genre* ke dalam dua katagori: *responsa* dan *dicta*. Yang pertama adalah jawaban atas pertanyaan, baik dari Ibn Jurayj (langsung atau tidak) maupun dari orang lain (dengan atau tanpa identitas). Contoh pertanyaan Ibn Jurayj: Ibn Jurayj berkata “saya bertanya kepada ‘Aṭā’ tentang... ia berkata...”.

³³*Ibid.*, hlm. 79.

Sebaliknya, *dictum* adalah pernyataan (*qawl* atau *Ḥadīth*) yang tidak didahului oleh pertanyaan. *Dicta* bisa mengandung pendapat sendiri atau dari orang lain berupa kutipan dan deskripsi dari selain ‘Aṭā’, misalnya *Ḥadīth* atau *āthar*.

Jawaban ‘Aṭā’ atas pertanyaan dari Ibn Jurayj merupakan porsi terbesar dalam *responsa* yaitu dari orang lain (*anonymous persons*) tidak mencapai 10 persen, dan dari *identified persons* sangat jarang. Dalam *responsa*, pendapat sendiri (*personal material*) lebih dominan, sementara materi atau pendapat dari orang lain hanya 10 persen. Perbandingan hubungan kedua *genres* (*responsa* dan *dicta*) dalam kasus ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāh adalah 50:50 dengan kasus sejumlah sumber penting Ibn Jurayj menunjukkan sejumlah perbedaan yang sangat mencolok. Dalam kasus Amr bin Diṅar terdapat hanya 9 persen *responsa* (hanya pada pertanyaan Ibn Jurayj), dalam kasus Ibn Shihab 14 persen (namun demikian, hanya 1,5 persen untuk pertanyaan Ibn Jurayj), dalam kasus Ibn Ṭawus, hanya 5,5 persen (hanya pada pertanyaan Ibn Jurayj), dalam kasus Abū al-Zubayr sama sekali tidak ditemukan *responsa*, dan dalam kasus ‘Abd al-Karīm, hanya 8 persen (hanya pada pertanyaan Ibn Jurayj).

Apa yang dapat dikontribusikan oleh analisa *genres* dalam persoalan otentisitas teks? Menurut Motzki, kenyataan bahwa, (1) kedua *genres* (*responsa* dan *dicta*) yang muncul dalam proporsi yang memiliki perbedaan begitu signifikan dalam kasus sejumlah sumber Ibn Jurayj, dan (2) perbedaan frekwensi gaya pertanyaan (*direct, indirect, anonymous and non-anonymous*), bertentangan dengan asumsi bahwa Ibn Jurayj telah melakukan *projection back* atau telah mengatribusikan pendapatnya kepada generasi sebelumnya. Dengan kata lain, analisis Motzki terhadap gaya penyajian materi dari ‘Aṭā’ oleh Ibn Jurayj menunjukkan implausibilitas asumsi bahwa Ibn Jurayj telah melakukan pemalsuan. Seandainya ia melakukan pemalsuan atau *back projection*, maka sistem atau metode pemalsuan pada frekwensi gaya (pertanyaan) dalam *responsa* yang diriwayatkan oleh Ibn Jurayj dari ‘Aṭā’ tentu menunjukkan sejumlah kesesuaian. Sebaliknya menurut Motzki, baik kualitas maupun kuantitas *responsa* ‘Aṭā’ atas pertanyaan Ibn Jurayj menunjukkan hubungan historis yang panjang antara keduanya.

Menurut Motzki, di samping *external criteria of authenticity (magnitude and genres)*, argumen *internal formal criteria of authenticity* juga menunjukkan otentisitas materi Ibn Jurayj-‘Aṭā’. Untuk kriteria kedua ini, Motzki menginvestigasi cara Ibn Jurayj menyajikan materi dari ‘Aṭā’. Sejauh mana *profile* Ibn Jurayj terefleksi dalam materi ‘Aṭā’, apakah Ibn Jurayj memberikan *critical remarks* terhadap gurunya, dan apakah terdapat indikasi dari penyajian tersebut yang tidak dapat disesuaikan dengan asumsi *projection back*?

Motzki menginventarisir enam hal yang ia kategorisasikan sebagai *internal criteria of authenticity* yaitu: (1) Ibn Jurayj tidak hanya menyajikan pendapat hukum dari generasi sebelumnya, tapi juga menyajikan pendapat hukumnya sendiri. Hal ini bertentangan dengan asumsi bahwa ia telah melakukan *projection back*. Kalau Ibn Jurayj seorang pemalsu yang menyandarkan pendapat hukumnya kepada generasi sebelumnya, mengapa ia juga menyajikan pendapat hukumnya sendiri. (2) Ibn Jurayj tidak hanya menyajikan materi ‘Aṭā’, tetapi juga memberikan tafsir, komentar dan bahkan kritik terhadap materi tersebut. Adalah tidak rasional menurut Motzki, membayangkan bahwa Ibn Jurayj membuat teks sendiri, kemudian menyandarkannya secara palsu kepada ‘Aṭā’, dan pada saat yang sama membumbuinya dengan komentar dan kritik. (3) Di samping itu, Ibn Jurayj kadang-kadang mengekspresikan ketidakpastiannya atau ketidakyakinannya atas maksud dan perkataan ‘Aṭā’ atas sebuah masalah. Ekspresi keraguan Ibn Jurayj dipandang oleh Motzki sebagai bukti kejujuran dan niat Ibn Jurayj untuk mereproduksi ajaran gurunya. (4) Ibn Jurayj kadang-kadang meriwayatkan materi ‘Aṭā’ dari orang lain. Kalau Ibn Jurayj seorang pemalsu mengapa harus memakai perantara, bukankah hal itu akan mengurangi kualitas pemalsuannya? Motzki memandang bahwa seorang pemalsu tidak akan menempuh cara yang dilakukan Ibn Jurayj. (5) Upaya Ibn Jurayj untuk menyajikan materinya secara tepat dan *verbatim*. Hal ini dapat dilihat dalam kasus Ibn Jurayj yang merekam perbedaan ‘Aṭā’ dari sumber selain ‘Aṭā’. Terakhir, (6) Ibn Jurayj kadang-kadang menunjukkan kelemahan sumber informasinya (‘Aṭā’). Sikap seperti ini menurut Motzki, tidak akan ditemui pada diri seorang pemalsu. Cara penyajian materi ‘Aṭā’ oleh Ibn Jurayj di atas dipahami oleh Motzki sebagai indikasi yang bertentangan dengan asumsi bahwa Ibn Jurayj menyandarkan pendapat

hukumnya kepada generasi sebelumnya ('Aṭā') untuk memperoleh otoritas yang lebih kuat (*projection back*).³⁴

Dua *external criteria* dan enam *internal criteria of authenticity* seperti disebutkan di atas, menurut Motzki cukup untuk mendukung kesimpulan bahwa: (1) Materi "Ibn Jurayj-'Aṭā' ibn Abī Rabāh" yang direkam dalam *Muṣannaf* 'Abd al-Razzāq adalah sumber otentik yang benar-benar berasal dari 'Aṭā'. (2) Sumber tersebut dapat dianggap sebagai *historically reliable source* untuk fase perkembangan hukum di Mekkah pada dekade pertama abad kedua/kedelapan. Kronologi ini didasarkan pada masa wafat 'Aṭā' dan Ibn Jurayj. 'Aṭā' wafat pada tahun 115/733 dan Ibn Jurayj pada tahun 150/767.

Apakah penelusuran terhadap cikal bakal perkembangan hukum di Mekkah hanya sampai pada masa 'Aṭā' ibn Abī Rabāh, atau dapat ditelusuri lebih jauh lagi sampai pada masa sahabat atau bahkan sampai kepada masa Nabi? Dengan kata lain, apakah terdapat materi otentik dari abad pertama/ketujuh dalam materi 'Aṭā', dan bagaimana cara menentukannya. Untuk menjawab pertanyaan di atas, Motzki tidak berhenti pada materi Ibn Jurayj-'Aṭā'. Motzki kemudian menganalisa sejauh mana klaim 'Aṭā' telah menerima materinya dari sumber yang ia sebutkan dapat diklaim otentik.

Proporsi Ḥadīth atau *āthār* dalam konfigurasi teks 'Aṭā' tidak begitu besar, hanya terdapat sekitar sepertiga dari keseluruhan materi 'Aṭā'. Dua pertiga lainnya adalah pendapat 'Aṭā' sendiri. Ketidakseimbangan ini dalam *responsa* bahkan lebih besar (8:92). Menurut Motzki, konfigurasi ini menunjukkan bahwa dalam ajaran hukum 'Aṭā', Ḥadīth atau *āthār* yang mengusung pendapat dan praktek hukum orang lain tidak begitu penting. Hirarki sumber otoritas 'Aṭā' adalah, (1) sahabat Nabi 15 persen, (2) Qur'an 10 persen, (3) Nabi 5 persen, (4) *Anonymous traditions* 3 persen, dan (5) Tokoh yang semasa dengan 'Aṭā' 1,4 persen.

Di antara sahabat, Ibn 'Abbās adalah yang paling sering dirujuk oleh 'Aṭā'. Kadang-kadang dikatakan secara eksplisit bahwa ia mendengar Ibn 'Abbās secara langsung, kadang-kadang tidak. Menurut Motzki, setidaknya

³⁴*Ibid.*, hlm. 83-94.

terdapat lima hal yang menunjukkan bahwa riwayat ‘Aṭā’ dari Ibn ‘Abbās adalah otentik.

1. Dalam *responsa*, rujukan ‘Aṭā’ kepada Ibn ‘Abbās hanya bersifat *supplementary* dan *confirmative* untuk mendukung pendapat ‘Aṭā’. Dengan kata lain, rujukan ‘Aṭā’ kepada otoritas Ibn Abbās atau sahabat lainnya, tidak dimaksudkan ‘Aṭā’ untuk memberikan “muatan otentisitas” pada pendapat hukumnya. Kenyataan seperti ini dipahami oleh Motzki sebagai indikasi kredibilitas ‘Aṭā’ saat menyebut Ibn ‘Abbās.
2. Secara umum, ‘Aṭā’ mengutip Ibn ‘Abbās secara langsung (*direct references*), namun demikian ia juga mengutip secara tidak langsung (*indirect references*).
3. Dalam beberapa kasus, ‘Aṭā’ merujuk Ibn ‘Abbās bukan untuk mengkonfirmasi pendapatnya, melainkan untuk berbeda dengannya. Motzki kemudian menyimpulkan bahwa seandainya ‘Aṭā’ seorang pemalsu yang mengklaim telah mendengar Ibn ‘Abbās dan menyandarkan pendapat hukumnya kepadanya, maka ‘Aṭā’ tidak mungkin menempuh metode seperti ketiga poin di atas. Ketiga metode di atas bukanlah metode yang biasa ditempuh seorang pemalsu.
4. Di samping sebagian besar riwayat ‘Aṭā’ dari Ibn ‘Abbās memuat *legal dicta*, terdapat pula sejumlah teks yang memuat *qisās*. Dalam *qisās* tersebut, ‘Aṭā’ mempresentasikan dirinya sebagai murid Ibn Abbās. Menurut Motzki, “kriteria isi” tersebut pun menunjukkan otentitasnya.
5. Mengingat jumlah Ḥadīth Nabi yang *allegedly* diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās dalam literature Ḥadīth sangat besar (sekitar 1.660 Ḥadīth), adalah hal yang mencolok bahwa ‘Aṭā’ tidak mengutipnya dalam materi hukumnya. Dari contoh yang dianalisa Motzki, tak satupun Ḥadīth tersebut dikutip oleh ‘Aṭā’. Dengan kata lain, dalam materi ‘Aṭā’-Ibn Abbās yang terekam dalam *Muṣannaḥ* ‘Abd Razzāq, Ibn ‘Abbās tidak pernah berstatus sebagai perawi Ḥadīth Nabi. Setelah menganalisa rujukan dan penyandaran materi ‘Aṭā’ pada Ibn ‘Abbās, Motzki menyimpulkan bahwa materi tersebut otentik berasal dari pendapat dan pernyataan Ibn ‘Abbās.