

MENYOAL FIKIH ISLAM DAN STUDI HADIS Dari Relasi Historis-Organik ke Segregasi Epistemologis

Asep Nahrul Musadad

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

crhapsodia@gmail.com

Abstrak

Sebagai sebuah diskursus, studi hadis dan fikih Islam beranjak dari titik yang sama yaitu “tradisi yang hidup” yang merupakan “hibrida” antara teladan Rasulullah, praktisi sahabat, dan opini publik (al-amr al-mujtama’ ‘alayh) yang berkembang sebelum masa kodifikasi. Secara historis, sebelum masa tersebut, keduanya berkaitan secara organik. Memasuki fase autentikasi isnad di awal abad ke-2 H yang berkulminasi dengan kodifikasi hadis, mulai terjadi pergeseran yang cukup signifikan. Tulisan ini membahas persinggungan awal antara sejarah kemunculan fikih Islam dan disiplin studi hadis. Diawali dengan penjelasan elementer terkait kontak awal antara pembentukan hukum yurisprudensi Islam dengan studi terhadap tradisi Rasulullah, mendiskusikan bagaimana keduanya terjalin secara organik dan kemudian mengalami pergeseran pascaabad kodifikasi. Setelah masa tersebut, relasi organik antara budaya ijtihad (penalaran independen) dan “tradisi yang hidup” secara otomatis menjadi terpisah secara stilistika epistemologis. Hal tersebut menjadi kian jelas ketika perkembangan selanjutnya yang menjadikan studi hadis dan fikih Islam dalam nomenklatur epistemologis yang berbeda. Hal ini tentunya semakin menegaskan polarisasi antara keduanya.

[As a discourse, Islamic jurisprudence (al-fiqh al-Islāmy) and the study of prophetic tradition (hadis) were historically emerged from such a basic source; the “living tradition” which is the hybrid segmentation consisted of the

Prophet wagons, companion practices and public opinions (al-amr al-mujtama' 'alayh) before the time of codification. At that time, both are organically have a strong relation. In the occasion of the authentication of isnad in the first-half of second century, in which the culmination was the codification, there was a discourse shift. The central purpose of this article is to provide an elementary exploration on the early linkage between hadis studies and Islamic jurisprudence. Start on the preliminary explanation on the contact between the origins of Islamic jurisprudence and the study of prophetic traditions, it discusses How both organically linked each other before the shifts after the time of codification, in which the organic relation between ijtihad (independent reasoning) and the so-called "living tradition" epistemologically came to the segregation. The further development that disposed fiqh and hadis in the distinct epistemological nomenclature has shown this affirmation of the polarization.]

Kata kunci: *Fikih Islam, Studi Hadis, Ijtihad, Kodifikasi*

Pendahuluan

Peradaban Arab-Islam oleh Abu Zaid disebut sebagai peradaban teks (*ḥaḍārat al-naṣṣ*).¹ Dalam arti bahwa kaki peradaban dan seluruh khazanah intelektual yang tergabung di dalamnya, berpijak pada suatu fondasi utama yang tidak bisa menafikan unsur teks. Hal tersebut bukan berarti bahwa teks itu sendiri yang membangun peradaban karena bagaimanapun, ia dengan sendirinya tidak bisa memproduksi nilai-nilai intelektual, terlebih membangun sebuah peradaban. Ia terlahir dari dialektika umat Islam dengan realitas (*al-nāqi'*) di satu sisi dan interaksi mereka dengan teks (*al-naṣṣ*) di sisi yang lain. Teks yang dimaksud adalah al-Qur'an dan hadis sebagai "teks pertama"² dalam khazanah pemikiran Islam.

¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥbūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī 'Ulum al-Qur'ān* (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-Āmamah li al-Kitāb, 1990), h. 11.

² "Teks pertama" dalam arti teks yang menjadi sumber rujukan dan pedoman dalam leksikon pemikiran Islam. Kedua teks tersebut (al-Qur'an dan hadis), pada gilirannya menghasilkan banyak "teks turunan" lainnya yang tercermin dalam literatur keilmuan Islam dengan seluruh variasinya dari masa ke masa, yang dengannya terciptalah sebuah mata rantai peradaban.

Salah satu kata kunci dalam dialektika tersebut adalah tradisi *ijtihad* yang dilakukan oleh para mujtahid (*creative jurist*). Ia berawal dari kesadaran akan realitas yang senantiasa berubah sehingga menuntut untuk melakukan kontekstualisasi demi menghindari alienasi atau keterasingan di hadapan realitas itu sendiri. Dalam hal ini, umat Islam menyadari adanya dua divisi dalam konstruksi agama; pakem-pakem atau sesuatu yang tetap (*al-ṣamābit*) dan sesuatu yang berubah (*al-mutaḡayyirāt*).

Di antara eksponen utama dalam budaya *ijtihad* adalah terbentuknya berbagai mazhab fikih Islam. Dalam hal ini, wacana fikih Islam, sebagai disiplin yang secara langsung berkaitan dengan regulasi praktis (*al-aḡkām al-‘amaliyyah*) merupakan salah satu khazanah dengan porsi terbesar dalam sejarah pemikiran Islam.³ Ia merupakan representasi dari dialektika kreatif antara “teks pertama” dan realitas yang dihadapi oleh para imam mazhab. Hal yang kemudian menarik untuk digarisbawahi adalah asal usul kemunculan wacana fikih Islam yang secara historis juga harus menyertakan studi terhadap hadis Rasulullah. Dalam hal ini, keduanya berawal dari satu induk yang sama yakni “studi terhadap tradisi dan teladan Rasulullah”.

Dalam hal ini, kontak antara wacana fikih Islam dan studi hadis adalah sebuah keniscayaan. Bersama studi tafsir al-Qur’an, studi hadis merupakan disiplin keilmuan yang paling banyak berkolaborasi dengan fikih Islam. Hal ini sangat wajar, mengingat bahwa pada hakikatnya produk fikih Islam merupakan hasil refleksi kreatif terhadap kedua “teks pertama” tersebut melalui beberapa perangkat khusus yang diakomodasi dalam tradisi *ijtihad*.

Berbeda dengan teks al-Qur’an yang tidak lagi mempersoalkan otentisitas, kolaborasi antara fikih dan hadis Islam memiliki kompleksitas tersendiri. Hal ini terutama berkaitan dengan relasi organik antara keduanya sebelum masa kodifikasi di abad ke-2 H di mana persoalan

³ Ali Jum’ah Muhammad, *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Mazḡab al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2012), h. 13.

otentikasi *isnad* yang dimulai pada paruh pertama abad ke-2 H. Dan tradisi *ijtihad* di kalangan umat Islam menjadi isu utamanya. Selanjutnya akan diuraikan bagaimana perjalanan relasi keduanya sejak awal kemunculan sebagai sebuah kesatuan organik sampai kemudian terjadi distingsi epistemologis.

Fikih Islam dan Studi Hadis I: Relasi Historis-Organik

Tradisi Ijtihad, Kemunculan Isnad dan Asal Usul Fikih Islam

Salah satu mediator utama dalam kontak antara studi hadis⁴ dan fikih Islam dalam arti hukum yurisprudensi⁵ adalah tradisi *ijtihad*⁶ yang dikembangkan oleh umat Islam dari masa ke masa. Secara esensial, *ijtihad* bisa didefinisikan sebagai sebuah tradisi berpikir kritis dalam rangka mencari jawaban bagi sebuah persoalan yang baru.⁷ Secara lebih

⁴ Studi hadis di sini mencakup disiplin hadis dengan serangkaian fitur yang ada di dalamnya, seperti sejarah kemunculan dan perkembangan hadis, ilmu *ma'ānil hadis* (pemaknaan hadis), ilmu *muṣṭalah al-hadis* yang berisi kaidah-kaidah transmisi hadis berikut kajian terhadap para periwayat (*rāwiy*), dan tema partikular lain yang terkait. Mengikuti versi Fazlur Rahman, istilah hadis dimaksudkan dalam arti verbal yang dibedakan dengan sunnah sebagai tradisi yang hidup di masyarakat Islam sebelum kemudian diformalisasi dalam kitab hadis secara verbal. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fikih* (Bandung: Mizan, 2009).

⁵ Secara etimologis, fikih pada awalnya berarti pemahaman atau pengetahuan terhadap segala bidang keilmuan. Secara teknis, ia didefinisikan sebagai hukum yurisprudensi atau hukum sakral dalam Islam. Sebagaimana ekuivalensinya dengan istilah *jurisprudencia* dan *rerum divinarum* dalam tradisi Romawi, fikih Islam mencakup beberapa aspek religius, politik dan kehidupan sosial-masyarakat. Selain regulasi ritual (ibadah), ia juga berisi perihal halal-haram, kehidupan keluarga, harta waris, akad atau kontrak dalam kehidupan sosial (muamalah), hukum pidana, sampai hukum konstitusional yang mengatur administrasi sebuah negara. Lihat Ignaz Goldziher, "Fikih", dalam B. Lewis, dkk. (ed.), *Encyclopedia of Islam*, Vol. 2 (Leiden: Brill, 1991), h. 886

⁶ Kata *ijtihad* berasal dari *jahada* yang berarti 'bersungguh-sungguh', *al-juhd* berarti kemampuan (*al-tāqat*) dan *al-jahd* berarti kesulitan (*masyaqaṭ*) atau tujuan (*al-ḡāyat*). *Ijtahada* berarti bersungguh sungguh (*jadda*) dalam suatu hal dengan mengerahkan segenap kemampuan. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz. 3 (Beirut: Dār Ṣārim, t.t.), h. 133.

⁷ Umar Faruq Abd-Allah, *Innovation And Creativity in Islam*, dalam *www.nawawi.org*, diakses pada tanggal 12 Mei 2015.

terperinci, Abu Zahrah mengatakan bahwa *ijtihad* dalam perspektif ushul fikih adalah mengerahkan segenap upaya dan mencurahkan kemampuan maksimal dalam deduksi/penyimpulan hukum syariat (*istinbat*) dan dalam aplikasinya (*tatbiqihā*).⁸ *Ijtihad* merupakan sebuah instrumen utama dalam memproduksi fikih Islam. *Ijtihad* dengan sendirinya (*by nature*) bersifat kreatif. Dalam hal ini, kreativitas tersebut adalah terkait mendialogkan antara “teks pertama” dengan realitas terkait persoalan baru yang belum pernah ditemukan sebelumnya.

Tradisi *ijtihad* sendiri bisa ditelusuri semenjak masa Rasulullah⁹ yang dikenal sebagai masa penyampaian syariat (*tablīg al-syarī'at*). Ketika itu, para sahabat tidak hanya sebatas menukil syariat dari Rasulullah, melainkan juga melakukan *istinbat* dan *ijtihad* dengan opini masing-masing terkait suatu permasalahan. Dalam hal ini, Rasulullah sendiri memberikan motivasi bagi mereka untuk ber-*ijtihad*, bahwa mereka yang ber-*ijtihad* akan mendapatkan pahala. Hal ini sebagaimana tercermin dalam salah satu hadisnya;¹⁰ “Ketika seorang hakim ber-*ijtihad* kemudian menepati kebenaran maka baginya dua pahala dan jika menyalahi, baginya satu pahala.” Berdasarkan hadis ini, para ulama mengatakan bahwa *ijtihad* adalah *fardu kifayah* (kewajiban kolektif) bagi mereka yang berkapasitas di dalamnya.¹¹ Ia merupakan salah satu kata kunci utama dalam sejarah pembentukan fikih Islam.

⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Usūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Araby, t.t.), h. 379.

⁹ Sebagian bahkan mengatakan bahwa mujtahid pertama adalah Rasulullah sendiri. Dalam hal ini, beliau melakukan ijtihad dalam persoalan yang tidak ada dalam teks al-Qur’an. Contoh *ijtihad* Rasulullah adalah ketika beliau memutuskan untuk menempatkan pasukan di tempat yang jauh dari tempat air ketika perang Badar. Kemudian al-Habab bin Munzir bertanya: apakah keputusan ini adalah wahyu yang diturunkan Tuhan atau sekadar pendapat (*al-ra’y*) dan strategi perang (*al-harb wa al-makīdal*)? Lantas Rasulullah menjawab bahwa hal tersebut adalah pendapat dan strategi perang. Lihat Ibn Ja’ir al-Ṭabari, *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk*, Juz. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H.), h. 2.

¹⁰ Abu ‘Abdillah Ismā’il al-Bukhāri, *Jami’ al-Ṣabīh al-Musnad min Ḥadīṣ Rasūlilāh wa Sunanhibi wa Ayyāmihī*, Juz. 4 (Kairo: al-Maṭba’ah al-Salafiyyah, 1400 H.), h. 372.

¹¹ Ahmad Timūr Basyā, *Naẓrah Tārikhīyah fi Ḥudūṣ al-Maṣāhib al-Fiqhiyyah al-Arba’ah* (Beirut: Dār al-Qādiriy, 1990), h. 21.

Asal-usul fikih Islam—bahkan sunnah Rasulullah secara umum—memang telah lama diperdebatkan. Salah satu persoalan utamanya adalah mana yang lebih dahulu antara *ra'yu* atau opini (*opinio prudentium*) yang merupakan basis dari *ijtihad* dan *qiyas* dan ketersediaan sumber primer (“teks pertama”). Dalam perspektif mayoritas kaum Muslim yang meyakini bahwa sumber primer tersebut secara niscaya telah tersedia sejak masa Rasulullah dan sahabat, dasar yurisprudensi telah dirintis sejak masa Rasulullah.¹² Meskipun belum dielaborasi dalam suatu sistem, yurisprudensi Islam telah ada sebagai pengetahuan tentang al-Qur’an dan al-Sunnah yang telah dipraktikkan (*applied knowledge*). Pada masa itu, beberapa sahabat telah banyak terlibat dalam beberapa aktivitas yurisprudensi. Mu’ad bin Jabal, misalnya dikatakan pernah diutus Rasulullah ke Yaman untuk mengajarkan Islam dan memungut zakat.¹³ Selain itu, beberapa sahabat seperti Ibn ‘Utbiyah dari suku Azd diceritakan pernah ditugaskan Rasulullah untuk menjadi petugas pemungut zakat.¹⁴ Dalam hal ini, seluruh aktivitas yurisprudensial tersebut sepenuhnya dibangun berdasarkan al-Qur’an, sunnah nabi dan *ijtihad* sahabat sebagaimana tercermin dalam hadis Mu’ad bin Jabal yang terkenal.¹⁵

Pasca Rasulullah wafat, dua sumber fundamental hukum Islam telah tersedia; al-Qur’an dan sunnah. Para sahabat terutama *kebulafa al-rasyidun* telah memberlakukan sebuah praktik yuridis berdasarkan konfirmasinya terhadap tradisi Rasulullah dan tentunya melakukan beberapa *ijtihad*.¹⁶ Di

¹² Ketika membicarakan fase (*marhalah*) fikih Islam, mayoritas sejarawan Muslim memulainya dari masa embrio di masa Rasulullah. Lihat misalnya Jād al-Haqq, *al-Fiqh al-Islāmī; Murūnatuhu wa Taṭawwuruḥū* (Kairo: al-‘Ammah li al-Lajnah al-‘Ulyā li al-Da’wah al-Islāmiyyah, 2004), h. 23.

¹³ Abu ‘Abdillāh Ismā’il al-Bukhārī, *Jamī’ al-Ṣaḥīḥ*, ..., Juz. 1 no. 1395, h. 430.

¹⁴ Abu ‘Abdillāh Ismā’il al-Bukhārī, *Jamī’ al-Ṣaḥīḥ*, ..., Juz. 2, no. 2596, h. 235.

¹⁵ Abu Daud al-Sijistānī, Sunan Abi Daud, Juz. 4, No. 3594 (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997), h. 15-16.

¹⁶ Selain diamini oleh mayoritas sarjana Muslim, pandangan terkait ketersediaan “teks pertama” tepat pasca wafatnya Rasulullah ini juga dianut oleh beberapa orientalis abad ke-19 semacam Eduard Sachau dan Alfred Von Kremer. Lihat Harald Motzki, *The Origin of Islamic Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2002), h. 3-6.

antara contoh riwayat yang menceritakan praktik konfirmasi dan *ijtihad* sahabat sekaligus adalah ketika Abu Bakar memutuskan untuk memerangi orang yang enggan membayar zakat yang dilatarbelakangi oleh sedikit perbincangan dengan Umar yang terlebih dahulu mempersoalkan sabda asul terkait memerangi orang-orang sampai mereka bersaksi tiada Tuhan selain Allah, setelah mengonfirmasi hal tersebut akhirnya Abu Bakar mengambil keputusan yang tegas untuk memerangi mereka.¹⁷

Fikih Rasulullah yang diterima para sahabat kemudian ditransmisikan kepada para tabi'in. Dalam hal ini, setiap sahabat memiliki pengikut masing-masing. Ikrimah dan Mujahid misalnya, merupakan dua murid Ibnu 'Abbas yang melanjutkan transmisi ke generasi setelahnya. Para tabi'in ini meriwayatkan sunnah Rasulullah sekaligus pengetahuan sahabat dan menjadikan konsensusnya (*ijma* sahabat) sebagai *hujjah*. Selain itu, tradisi *ijtihad* masih berlanjut dalam mengatasi beberapa persoalan baru dan beberapa metode mulai dikembangkan.¹⁸

Dalam hal ini, transmisi sunnah Rasulullah mayoritas dilakukan secara oral, meski secara partikular juga secara verbal. Abu Syahbah misalnya mengidentifikasi adanya bukti riwayat terkait aktivitas penulisan sunnah yang dilakukan oleh Sa'id bin Jubair yang menuliskan sunnah Rasul dari Ibn 'Abbas.¹⁹ Berdasarkan informasi biografis dalam *al-Muwatta'*, bisa dikatakan bahwa fondasi mazhab fikih sendiri telah terbentuk sejak masa Abu Bakar. Ibn Abbas dan Ibn Mas'ud merupakan perumus utamanya dan kemudian diikuti oleh tujuh fuqaha Madinah.²⁰ Hal ini diperkuat oleh Von Kremer yang menyatakan bahwa kompilasi sistematis telah dilakukan bukan hanya semenjak pertengahan abad ke-2, akan tetapi

¹⁷ Lihat Abu 'Abdillah Ismā'il al-Bukhārī, *Jami' al-Ṣaḥīḥ*..., h. 431-432.

¹⁸ Ahmad Timūr Basyā, *Naṣṣah Tārikhiyyah*..., h. 23-25.

¹⁹ Abu Syahbah, *Dijā' An al-Sunnah* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1989), h. 21.

²⁰ Meski masih diperdebatkan, berdasarkan riwayat yang paling terkenal, ketujuh fuqaha tersebut adalah Sa'id bin Musayyab, 'Urwah bin Zubair, Qasim bin Ahmad, Abu Bakr bin Haris, 'Abdullah bin 'Abdullah bin 'Utbah, Sulayman bin Yasār, Khārajah bin Zaid bin Tsabit. Lihat Jād al-Haqq, *al-Fiqh al-Islāmy; Murūnatuhu wa Taṭawwuruḥū*, ..., h. 48.

sejak permulaannya atau bahkan lebih awal lagi.²¹

Dalam konteks inilah muncul sebuah titik historis lain yang menjadi kata kunci, yaitu kemunculan tradisi *isnad*. Dalam hal ini, fondasi tradisi *isnad* telah diletakkan dan mulai dipopulerkan oleh beberapa protagonis utamanya. Paradigma bahwa *isnad* merupakan bagian dari agama mulai dipopulerkan secara luas misalnya oleh Ibn Sirin (w. 110 H.) dan Ibn Mubarak (w. 118 H.).²² Berdasarkan informasi Khaṭīb al-Bagdādy (w. 463 H.), asal mula paradigma ini bisa ditelusuri kepada masa sahabat bahkan kepada Rasulullah sendiri.²³ Setelah itu, muncullah nama-nama seperti al-Zuhri (w. 124 H.), Ibn Juraij (w. 150 H.), dan Sa'īd bin Abi 'Aruba (w. 156 H.) yang terkenal sebagai peletak dasar sistem transmisi tertulis yang kemudian banyak ditiru oleh beberapa generasi setelahnya. Sejak itu, khazanah pemikiran Islam memasuki sebuah babak baru ke arah fase literasi. Sebagaimana diakui oleh Ibn Sirin, kemunculan *isnad* sendiri dilatarbelakangi dengan adanya fitnah, sejak itu mulai dibedakan mana yang termasuk ahli sunnah dan mana yang ahli *bid'ah*. Pada saat yang sama muncul suatu regulasi untuk hanya meriwayatkan hadis dari orang terpercaya (*tsiqāt*).²⁴

Di lain pihak, dalam rentang waktu abad ke-2 s.d. ke-4 H., muncul para mujtahid yang mulai merumuskan mazhab fikih independen.²⁵

²¹ Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence ...*, h. 6.

²² Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj, *Sabīh Muslim*, Juz. 1 (Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2006), h. 8-9.

²³ Dalam hal ini, ia menyebutkan riwayat yang dinisbatkan kepada Abu Hurairah dan bahkan kepada Rasulullah yang menyebutkan bahwa *isnad* merupakan bagian daripada agama. Lihat, Khaṭīb al-Bagdādy, *al-Jāmi' li Akhlāq al-Rāwiy*, Juz.1 (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1403 H.), h. 129.

²⁴ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Sabīh Muslim*..., h. 8.

²⁵ Menurut Jād al-Haqq, setidaknya ada 13 mujtahid terkenal yang juga dikenal dengan fuqahā al-amṣār, yaitu Sufyan bin 'Uyainah (w. 198 H.) di Mekah, Malik bin Anas (w. 179 H.) di Madinah, Hasan Basri (w. 110 H.) di Basrah, Abu Hanifah (w. 150 H.) dan Sufyan al-Sauri (w. 161 H.) di Kufah, al-Auza'i (w. 157 H.) di Syiria, al-Syaff'i (w. 204 H.) dan al-Lais al-Sa'dy (w. 175 H.) di Mesir, Ishaq bin Rahawaih (w. 238 H.) di Naisabur, Abu Ṣaur (w. 240 H.), Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.), Daud al-Zahiri (w. 270 H.) dan Ibn Jarir (w. 310 H.) di Bagdad. Lihat Jād al-Haqq, *al-Fiqh al-Islāmy; Murunatubu*

Eduard Sachau mengatakan bahwa mulai fase ini, fikih Islam menjadi suatu disiplin yang independen dengan suatu perangkat sistematis yang digunakan dalam konfrontasi dengan beberapa persoalan baru berdasarkan regulasi teks al-Qur'an dan sunnah. Hal tersebut juga merefleksikan konsep *al-ra'yu* yang memiliki basis makna yang sama dengan apa yang kemudian menjadi karakteristik dari *qiyas* (deduksi). Memasuki pertengahan abad ke-2 H, perkembangan tersebut mencapai puncaknya dengan elaborasi dari sebuah sistem hukum Islam yang lengkap. Hal ini merupakan titik poin dalam kemunculan beberapa mazhab fikih resmi (*schools of law*).²⁶

Fase ini dianggap sebagai masa keemasan fikih Islam. Di antara banyak mujtahid yang merumuskan mazhab independen, empat di antaranya merupakan imam mazhab yang paling populer dan masih memiliki banyak pengikut hingga sekarang. Mereka adalah Abu Hanifah (w. 150 H.), Malik bin Anas (w. 179 H.), al-Syafi'i (w. 204 H.), dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.). Semenjak kehadiran empat imam ini, sistem hukum Islam telah dirumuskan secara mapan dengan empat sumbernya yang populer dan disepakati; al-Qur'an, hadis, *ijma'* dan *qiyas*.

Dari Sunnah ke Hadis; Kodifikasi dan "Living Tradition"

Erat kaitannya dengan persoalan kodifikasi (*al-tadwīn*), fakta bahwa *ijtihad* telah mulai berkembang sejak masa Rasulullah memunculkan suatu persoalan; apakah sesuatu yang diklaim sebagai "tradisi Rasulullah" benar-benar berasal dari teladan beliau *an sich*, atau telah berasimilasi dengan *ijtihad* sahabat bahkan tabi'in? Sampai titik historis ini, muncul suatu segmentasi yang dikenal sebagai "tradisi yang hidup" atau *living tradition*.²⁷ Ia mengasumsikan adanya "hibrida" antara teladan Rasul dan

wa Taṭawwuru..., h. 59.

²⁶ Harald Motzki, *The Origin of Islamic Jurisprudence...*, h. 3.

²⁷ Istilah ini dipinjam dari Joseph Schacht ketika menyebutkan adanya sebuah fakta yang saling ber-interrelasi tentang sebuah praktik yang secara umum diterima (*generally agreed practice*) pada masa mazhab fikih klasik dan bukan dalam konteks "*projecting back*" (akan dijelaskan). Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*

interpretasi terhadapnya yang berasal dari sahabat dan tabi'in sebelum kemudian diformalisasi oleh kodifikasi di abad ke-2 H. Sebagian ahli hadis juga mengidentifikasi sunnah dengan pemaknaan ini, yakni perkataan, perbuatan dan ketetapan yang berasal dari Rasul, sahabat hingga tabi'in.²⁸

Fazlur Rahman, sebagaimana dielaborasi oleh Jalaluddin Rakhmat, menyebut fenomena tersebut dengan *opinio generalis* dan *opinio publica*. Hal tersebut berawal dari teladan nabi yang dipraktikkan para sahabat. Setelah Nabi Saw wafat, berkembang beragam interpretasi individual sahabat terhadap teladan tersebut. Di beberapa daerah berbeda, berkembang suatu sunnah (tradisi) tertentu sebagai sebuah opini umum yang pada gilirannya berkembang menjadi suatu tradisi yang disepakati (*amr al-mujtama'* 'alaiih) atau opini publik.²⁹ Hal inilah yang disebut dengan *living tradition* yang di dalamnya terdapat unsur fikih dan berbagai elemen ajaran Islam. Dengan demikian, apa yang kemudian disebut fikih Islam merupakan bagian organik dari *living tradition*.

Kodifikasi hadis (verbalisasi *living tradition* ke dalam kitab-kitab hadis) di abad ke-2 sebagai salah satu kelanjutan dari proses otentifikasi *isnad*, dengan sendirinya menandakan diferensiasi organik antara sunnah—yang kini menjadi hadis—dengan wacana fikih Islam. Pascakodifikasi hadis, keterpautan fikih dengan sunnah, bergeser dari relasi organik-historis menjadi relasi epistemologis yang distingtif dan menyimpan porsi yang lebih besar kepada persoalan autentikasi.

Kodifikasi (*tadwīn*) sendiri, di antaranya merupakan titik historis lanjutan dari tradisi autentikasi *isnad*. Istilah ini berkaitan dengan konteks studi hadis, yang berarti aktivitas untuk mengoleksi sunnah (tradisi) dalam bentuk tertulis. Ia diasumsikan telah dimulai sejak akhir abad pertama hijriyah atas instruksi *khalifah* 'Umar bin Abd al-Aziz kepada al-Zuhri (w. 124 H.) yang ditugaskan ke Madinah untuk menghimpun semua sunnah

(Oxford: Oxford University Press, 1979), h. 58.

²⁸ Lihat Abu Syahbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah al-Kutub al-Ṣiḥāb al-Sittah* (Silsilah al-Buḥūṣ al-Islāmiyyah, 1995), h. 10.

²⁹ Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Dabulukan Akhlak di Atas Fikih*..., h. 234-235.

yang berkembang di sana. Hasilnya adalah berupa koleksi yang belum terstruktur.³⁰

Setelah itu muncul upaya *tabwīb*, sebuah upaya untuk menghimpun materi tertentu dalam suatu bab (*chapter*). Selanjutnya, aktivitas mulai memasuki fase *kitabāh* dalam arti menghimpun tulisan secara lebih sistematis.³¹ Ibn Juraij (w. 150 H.) dan Ibn Abi ‘Arūbah diklaim oleh Ahmad bin Hanbal sebagai orang-orang pertama yang menulis “kitab” (*awwalu man ṣannaḥa al-ḥadīth*).³² Oleh para sejarawan Muslim, kutub diartikan sebagai kitab hadis,³³ sedangkan Ignaz mengatakan bahwa kutub yang dimaksud adalah kitab fikih.³⁴ Perbedaan ini sebenarnya bisa diatasi jika kedua kubu memandang “fenomena sosio-historis” permulaan abad ke-2 H sebagai *living tradition* yang meniscayakan relasi organik antara fikih dan hadis sebagaimana telah dijelaskan. Sejauh ini, kitab hadis tertua yang secara fisik sampai kepada kita adalah *al-Muwattaʿa* karya Imam Malik (w. 179 H.). Meski demikian, versi tertua kitab tersebut baru tersedia sampai masa al-Syaibāni (w. 189 H.).³⁵ Abu Syahbah mengatakan bahwa mayoritas manuskrip *al-Muwattaʿa* yang cukup langka tersimpan di perpustakaan universitas Barat sehingga upaya pemberdayaan *turas* oleh Muslimin menjadi agak terhambat.³⁶

Terkait dengan nilai historis *living tradition*, beberapa uraian yang telah dipaparkan tidak membantah narasi besar perspektif awal ini bahwa asal-usul fikih Islam dan sunnah itu sendiri diawali sejak abad pertama hijriyah pada masa Rasulullah. Perspektif sebaliknya akan diuraikan berikut ini.

³⁰ Bernard Lewis, “Tadwīn”, dalam B. Lewis, dkk. (ed.), *Encyclopedia of Islam*, ..., Vol. 10, h. 81.

³¹ *Ibid.*, h. 81.

³² Muhammad bin Ahmad al-Zahaby, *Taḥḥiq al-Ḥadīth*, Juz. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), h. 128.

³³ Lihat misalnya Abu Syahbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah al-Kutub al-Ṣiḥāb al-Sittah* ..., h. 31.

³⁴ Harald Motzki, *The Origin of Islamic Jurisprudence...*, h. 15.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Abu Syahbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah al-Kutub al-Ṣiḥāb al-Sittah...*, h. 32.

Skeptisisme Orientalis: Kontra-Argumen

Perspektif lain diajukan oleh Ignaz Goldziher sebagai salah satu pelopor skeptisisme terhadap asal-usul fikih Islam dan sunnah. Ia beranggapan bahwa sesuatu yang diklaim sebagai sumber primer fikih Islam (“teks pertama”) belum tersedia di masa awal Islam. Dalam hal ini ia menekankan peran *ra’yu* dalam arti penalaran personal yang independen³⁷ di abad pertama. Ia berasumsi bahwa fikih Islam pada dasarnya tidak bersumber dari al-Qur’an dan sunnah, melainkan dari *ra’yu*. Ia juga beranggapan bahwa banyak porsi dari sunnah merupakan implikasi dari praktik yurisprudensial dengan menggunakan *ra’yu*. Perkembangan yang leluasa dalam studi terhadap tradisi Rasulullah (baca: *living tradition*) hanya muncul atas kebijakan politik Bani Abbasiyah (berdiri tahun 132 H) yang merupakan titik tolak bagi keperluan dokumentasi tradisi Rasulullah dengan skala yang sangat besar.³⁸

Salah satu titik tolak Ignaz dalam hal ini adalah pengamatannya terhadap perkembangan konsep *ra’yu*, terutama dalam studinya terhadap mazhab Zāhiriyyah. Setelah mengidentifikasi *ra’yi* yang berkembang di abad pertama sebagai penalaran personal yang independen, ia berasumsi bahwa *ra’yu* berkembang sebagai sebuah metode dalam praktik yurisprudensial di samping studi terhadap tradisi Rasulullah. Beranjak dari *ra’yu* yang berkembang sebelumnya, di paruh pertama abad ke-2 H muncul konsep *qiyas*, sebuah tradisi analogi-logis domestik. Dalam titik inilah Ignaz mengajukan hipotesis bahwa tradisi (sunnah) yang datang setelahnya harus dilihat sebagai “upaya” untuk melarikan diri (*escape*) dari *ra’yu* tersebut. Hal ini terbukti dengan tersebarnya hadis palsu pada

³⁷ Istilah *ra’yu* menurut Ignaz memiliki ekuivalensi makna dengan fikih sebagai istilah teknis klasik. Fikih dalam hal ini dikenal sebagai penalaran independen seorang individu terkait suatu isu legal tanpa disertai dengan pakem-pakem tradisi. Ia dikontraskan dengan *al-‘ilm* yang memiliki ekuivalensi makna dengan *al-rimāyat*, sebagai—di samping al-Qur’an dan tafsirnya—suatu pengetahuan akurat terkait suatu persoalan legal berdasarkan konfirmasi terhadap nabi dan sahabat. Lihat Ignaz Goldziher, “Fikih,”..., h. 886.

³⁸ Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*..., h. 12.

dasarnya merupakan *ra'yu* yang berbaju hadis.³⁹

Meneruskan skeptisisme Ignaz, Joseph Schacht menyatakan bahwa apa yang dilakukan oleh para ahli fikih klasik, yang sedikit banyak juga berpartisipasi dalam tradisi autentikasi *isnad*, adalah *projected back* atau hanya mengembalikan klaim kepada otoritas sebelumnya berdasarkan kepentingan untuk melegitimasi persoalan tertentu. Ia menyatakan bahwa sanad yang menjaral sampai abad pertama hijriyah merupakan sesuatu yang bersifat arbitrer dan secara artifisial dipalsukan.⁴⁰

Dengan demikian, baik Ignaz maupun Schacht, keduanya hampir sama sekali tidak memproduksi apa pun dari abad pertama hijriyah dan mengatakan bahwa kemunculan fikih Islam dan sunnah di abad tersebut tidak dapat dibuktikan secara historis. Fikih Islam, menurut Ignaz, muncul dalam arti sebenarnya hanya semenjak abad ke-2 H, terutama di masa imperium Abbasiyah dengan dukungan politik dari pemerintah yang berkuasa.

Dalam hal ini, baik Ignaz atau Schacht, keduanya sama-sama telah mengabaikan beberapa signifikansi dari literatur historis-biografis yang memuat reportase historis. Sebagaimana dinyatakan Harald Motzki, dengan mengatakan bahwa pada abad pertama hijriyah tidak ada sebuah aktivitas yurisprudensi yang bisa diklaim sebagai “historis”, Ignaz terlalu cepat meninggalkan kepercayaan terhadap reportase historis dalam literatur tersebut tanpa terlebih dahulu memastikan apakah ia termasuk ke dalam kriteria “palsu” (*fabricated*) atau “tidak autentik” (*inauthentic*), setidaknya dalam kriterianya sendiri.⁴¹ Dalam hal ini, Schacht melakukan

³⁹ Ignaz Goldziher, *The Zābirīs; Their Doctrine and Their History*, terj. Wolfgang Behn (Leiden: Brill, 2008), h. 6-7.

⁴⁰ Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence...*, h. 55, 66, 70.

⁴¹ Menurut Motzki, standarisasi historis yang digunakan Ignaz dalam kritisisme literturnya lebih menitik beratkan pada ada atau tidaknya aspek historis dalam sebuah transmisi, bentuk atau genre-nya daripada mempertimbangkan kompatibilitas kontennya dengan teori perkembangan. Hal ini terlihat misalnya ketika ia menolak reportase terkait al-Zuhri yang ditugaskan untuk menuliskan sunnah di Madinah oleh khalifah ‘Umar bin ‘Abdul Aziz dan menyebut reportase al-Nawawy terkait perkataan Ahmad bin Hanbal bahwa Ibn Juraij adalah salah satu orang pertama yang membuat “kutub” (yang

hal yang sama. Ia meninggalkan kepercayaan terhadap peran *isnad* sebagai sesuatu yang mendahului konten yang dikatakan seorang periwayat.⁴² Dalam pandangannya, konten mendahului *isnad*, bukan sebaliknya. Dengan demikian, ia dengan sendirinya akan menolak otentisitas sebuah *isnad* ketika ia dianggap oleh Schacht tidak memiliki aspek rekonsiliatif dengan sebuah kronologi yang ia bangun berdasarkan kontennya.

Tidak hanya disadari Ignaz dan Schacht, fenomena pemalsuan semacam *projecting back* memang telah disadari sejak awal bahkan oleh para kritikus hadis sendiri. Istilah seperti *tadlis* misalnya memiliki ekuivalensi dengan *projecting back*. Akan tetapi skeptisisme berlebihan dengan melakukan generalisasi tergesa-gesa (*hasty generalization*) juga merupakan sebuah kesalahan logika (*logical fallacy*). Dalam konteks inilah, kemudian muncul wacana kritik periwayat dalam studi hadis yang mengembangkan beberapa metode historiografi tertentu. Dalam hal ini, reportase historis yang tercantum dalam literatur historis-biografis memiliki signifikansinya. Di samping itu, sikap yang tidak proporsional dengan hanya membangun standar historis pada tekstualitas dan sepenuhnya menegasikan nilai oralitas yang termuat dalam sebuah transmisi mencerminkan sikap yang tidak proporsional secara historiografis.

Dalam hal ini, ada beberapa persoalan epistemologis yang harus digarisbawahi. *Pertama*, anggapan bahwa orang-orang terdahulu dengan memiliki konsepsi dan paradigma yang sama dengan saat ini dan mendeskripsikan mereka dengan konsepsi tersebut adalah tidak akurat. Menjelaskan masa lampau dengan cara dan paradigma yang kita kenali sekarang sama halnya menjelaskan diri sendiri di dalam keadaan yang berbeda. *Kedua*, seluruh deskripsi historiografis pada dasarnya merupakan koleksi interpretasi yang kemudian menjadi pintu masuk ditafsirkan Ignaz sebagai kompedium fikih, bukan hadis) sebagai reportase yang bisa dipercaya dengan alasan kesesuaiannya dengan informasi Ibn Nadim dalam *al-Fihrist* yang mengategorikan karakteristik kitab Ibnu Juraij sebagai kitab sunan yang terdiri dari beberapa divisi bab yang merupakan prototipe kitab fikih. Lihat, Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence...*, h. 14-16.

⁴² *Ibid.*, h. xii-xiii.

bagi relativisme, skeptisisme, positivisme dan aliran interpretasi lainnya.⁴³ Ketiga, apa yang disebut “ada” di kalangan kaum Muslimin, tidak sama dengan apa yang selama ini disebut “ada” di kalangan Barat.⁴⁴ Dalam hal ini, argumentasi teksualitas atau oralitas antara sebagian orientalis dan sarjana Muslim terkesan menjadi debat kusir. Dengan demikian, metode untuk mengekstrak keberadaan sebuah teks atau tradisi yang lebih dulu ada dengan berdasar kepada informasi yang diperoleh dari pernyataan transmisional (*isnad*) merupakan metode yang absah untuk mendapatkan informasi historis.

Fikih Islam dan Studi Hadis II: Segregasi Epistemologis

Terlepas dari perbedaan persepsi historis di atas, setelah aktivitas *tadwīn* dan *kitābah* yang semakin marak sejak paruh kedua abad ke-2 H, beberapa segmentasi baru dalam khazanah pemikiran Islam mulai bermunculan. Uraian sebelumnya telah menunjukkan bahwa fikih Islam dan studi hadis, pada awalnya memiliki relasi generik yang niscaya di bawah payung yang sama yaitu *living tradition*. Dengan kata lain, ketika seseorang berbicara asal-usul fikih Islam, pada saat yang sama ia juga berbicara tentang sejarah perkembangan hadis nabi. Dalam sesi berikut, akan dijelaskan bagaimana fikih Islam dan studi hadis kemudian dibedakan secara epistemologis dalam beberapa titik tertentu.

Titik Segregasi I: *Aṣḥāb al-Ḥadīṣ* dan *Aṣḥāb al-Ra'yi*

Untuk keperluan ini, pembahasan akan sedikit diulur kembali ke belakang. Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa tradisi *ijtihad* terkait

⁴³ Lihat Peter Kosso, “Philosophy of Historiography”, dalam Aviezer Tucker, *Blackwell Companion to The Philosophy of History and Historiography* (West Sussex: Blackwell Publishing, 2009), h. 9-10.

⁴⁴ Dalam hal ini, konsep “ada” dalam epistemologi Islam adalah “ens” yaitu aksi metafisik dari “ada” (*the act of existence*) yang penuh dengan tabir misterius dan tidak hanya terbatas pada yang indrawi. Sedangkan di Barat, “ada” sepadan dengan “esto” yang terbatas pada *existent* (benda yang terlihat ada). Dalam tipe pertama, “ada” bersifat transenden, sedangkan tipe kedua, ia menjadi immanen. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), h. 124.

persoalan baru yang tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan sunnah telah dimulai sejak masa Rasulullah sendiri. Sampai masa tabi'in, hal tersebut merupakan bagian integral dari *living tradition*. Hal ini, salah satunya ditunjukkan dengan kemunculan madrasah *al-ra'yi* yang berkembang sejak abad pertama.

Menurut Jād al-Ḥaqq 'Alī, pada masa Utsman, ketika daerah pembebasan Islam semakin meluas, muncul dua kelompok (madrasah) yang berbeda terkait persoalan yurisprudensi. *Pertama*, kelompok *ashab al-badis* yang berkembang di Hijaz. Mereka terkenal dengan perhatiannya dalam meriwayatkan hadis dari Rasulullah dan sedikit sekali menggunakan *ra'yi* dalam ber-*ijtihad* dikarenakan tidak terlalu sering berhadapan dengan persoalan baru. Aisyah, Zaid bin Tsabit dan Ibnu 'Umar termasuk perwakilan kelompok ini. *Kedua*, kelompok *ashab al-ra'yi* yang terkenal dengan penalaran rasionalnya. Mereka berkembang terutama di daerah pembebasan seperti Kufah, Basrah dan Mesir yang termasuk kota besar dengan peradaban yang lebih maju dan memiliki kondisi yang sangat berbeda dengan Hijaz sehingga banyak persoalan baru yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an atau sunnah. Seain itu, peredaran riwayat di kawasan tersebut tidak sebanyak di Hijaz. Ibn Mas'ud, Sa'd bin Abi Waqas dan Anas bin Malik adalah perwakilan kelompok ini. Umar bin Khattab dan Ali bin Abi Ṭalib juga mewakili kecenderungan ini.⁴⁵

Pada awalnya, baik *ashab al-badis* atau *ashab al-ra'yi*, keduanya berada dalam posisi yang sama, yakni sebagai seseorang yang berdiri di depan praktik yurisprudensi dan akan memutuskan sebuah hukum (*legist*). Selanjutnya ada dua kecenderungan, yang satu fokus kepada riwayat dan yang lain fokus kepada aspek praktis. Dua divisi ini merupakan salah satu titik segregasi pertama dalam epistemologi hukum Islam. Secara epistemologis, kedua kecenderungan ini merupakan cikal bakal dua kelompok yang kelak disebut fuqaha dan muhaddiṣin. Kemunculan kelompok *ashab al-ra'yi* dengan sendirinya merupakan titik tolak

⁴⁵ Jād al-Ḥaqq, *al-Fiqh al-Islamy: Murūnatuhu wa Taḥannuruhu*..., h. 46.

kemunculan fikih Islam sekaligus dengan perangkat *ushul*-nya. Hal ini dikarenakan basis dari fikih itu sendiri adalah *ijtihad* yang harus mengizinkan *ra'yu* untuk beroperasi di dalamnya, tidak hanya sekadar mengandalkan pengetahuan terhadap riwayat semata. Di abad ke-2 H, penggunaan *ra'yu* dimodifikasi menjadi *qiyas*. Abu Hanifah dan Ibn Laila (w. 148 H.) merupakan beberapa tokoh awal yang mempopulerkannya. Sedangkan kemunculan kelompok *ashab al-hadis* memberikan fondasi dasar bagi kelompok muhaddisîn dalam proyek autentikasi *isnad*.

Titik Segregasi II: Perkembangan Pascakodifikasi

Sejak al-Zuhri dan Ibn Juraij, sistem *isnad* secara luas mulai digunakan oleh umat Islam. Model ini kemudian ditiru oleh generasi setelahnya yang menerapkan sistem *isnad* dalam mentransmisikan suatu elemen tertentu dari *living tradition*. Kelak, sistem ini tidak hanya populer dalam ilmu-ilmu yang dikategorikan “ilmu agama”, bahkan ilmu yang sekarang disebut sekuler pun memakai sistem *isnad*. Kitab semacam *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk*, karya al-Ṭabari (w. 310 H.) yang ber-genre sejarah dan kitab *al-Agānī*⁴⁶ (25 jilid) karya Abu al-Faraj al-Aṣfahānī (w. 357 H.) yang merupakan ensiklopedia terlengkap dalam disiplin etno-musikologi Arab klasik juga memakai sistem *isnad*.

Dalam hal ini, hal yang harus digarisbawahi adalah konten *al-Muwāṭṭaʾ*⁴⁷ karya Malik bin Anas (w. 179 H.) sebagai “kitab hadis tertua”, yang disusun berdasarkan tema-tema fikih dan merekam tradisi yurisprudensi Madinah. Demikian halnya dengan *al-Muṣannaf*⁴⁸ karya ‘Abd al-Razzāq (w. 211 H.) yang memuat informasi terkait tradisi yurisprudensi Makkah sampai paruh kedua abad ke-2 H. Hal ini mengindikasikan bahwa salah satu elemen *living tradition* yang paling diperhatikan pada masa awal kodifikasi adalah persoalan yurisprudensi. Dalam hal ini, relasi generik antara fikih dan hadis sebagai *living tradition* masih terasa, meskipun telah

⁴⁶ Lihat Abu al-Faraj al-Asbahānī, *al-Agānī* (Beirut: Dār Ṣādir, 2008).

⁴⁷ Malik bin Anas, *al-Muwāṭṭaʾ* (Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-Islāmy, 1985).

⁴⁸ Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf* (Beirut al-Maktab al-Islāmy, 1983).

diformalisasi oleh teks.

Relasi generik tersebut kemudian perlahan memudar. Dalam perkembangan selanjutnya, arah kodifikasi *living tradition* mulai bergerak kepada koleksi berdasarkan nama-nama sahabat atau tabi'in. Format kitab semacam ini disebut tipe *Musnad*. Contoh utamanya adalah kitab *Musnad* karya Ishāq bin Rahawayh (w. 238 H.)⁴⁹ dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.).⁵⁰ Dalam hal ini, gelombang autentikasi, purifikasi dan “krisis otoritas”⁵¹ dalam aktivitas tersebut mulai terasa. Berbeda dengan format *al-Muwatta* yang cenderung *ijtibadi* dalam konteks yurisprudensi,⁵² semenjak format *Musnad*, narasi besar yang menjadi landasan dalam kodifikasi *living tradition* adalah otentisitas dan formalisasi otoritas *isnad*.⁵³ Di titik inilah, kitab hadis benar-benar menemukan direksi utamanya. Direksi tersebut kemudian diikuti secara meluas dan dilembagakan oleh kitab-kitab hadis

⁴⁹ Ishāq bin Rahawayh, *Musnad Ishaq ibn Rahawayh* (Madinah: Maktabah al-Iman, 1991).

⁵⁰ Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal* (Kairo: Mu'assasah al-Qurtubah, t.t.).

⁵¹ Krisis otoritas ini misalnya diindikasikan dengan perpindahan gerak kodifikasi kepada koleksi yang berdasar kepada subjek-subjek otoritatif dalam transmisi seperti sahabat dan tabi'in dari yang semula berdasar kepada tema-tema praktis.

⁵² Dalam banyak hal, sistematika *al-Muwatta* bisa dikatakan sebagai komentar dan inferensi Malik terhadap sunnah Rasulullah yang dipraktikkan oleh penduduk Madinah. Di banyak tempat, terlihat bagaimana komentar Malik disertakan. Komentar tersebut terdiri dari elaborasi (*syarh*), inferensi/deduksi hukum fikih, konfirmasi dengan kondisi di masanya dan banyak aspek lain. Terkadang isi suatu bab, seluruhnya memuat inferensi Malik dengan tidak mencantumkan satu hadis pun di dalamnya. Lihat Malik bin Anas, *al-Muwatta*..., Juz. 1, h. 190, 191, Juz. 2, h. 451, 688-690 dan di banyak tempat lainnya.

⁵³ Dalam kitab *Musnad*, koleksi hadis disusun berdasarkan nama sahabat dan tabi'in, bukan tema fikih seperti dalam *al-Muwatta* dan *Musannaf*. Berbeda dengan *al-Muwatta*, secara umum, sistematika *Musnad* terbebas dari keterangan tambahan, apalagi inferensi yurisprudensial. Dengan kata lain, kitab hadis dalam makna ini semakna dengan “matan hadis” yang hanya mencantumkan *isnad* dan konten hadis saja, meski terkadang terdapat sedikit komentar sisipan terkait penjelasan tambahan dalam masalah *isnad*. Lihat Ahmad bin Hanbal al-Syaibāny, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*..., h. 255, 391, Juz. 2, h. 371, 459 dan banyak tempat lainnya. Meski setelah tipe *Musnad* muncul model lain seperti *mu'jam*, *sunan*, dan *sahih* yang juga menyertakan tema fikih, akan tetapi hal tersebut tidak terlepas dari direksi ini (otentisitas dan formalisasi otoritas *isnad*) dan model inferensi *Muwatta* tidak terlihat lagi di sini.

setelahnya.

Dalam titik inilah kemudian muncul pemisahan antara hadis dan fikih. Seiring dengan kematangan kodifikasi kitab hadis, tradisi yurisprudensi (fikih) dengan sendirinya memisahkan diri. Dalam hal ini, beberapa hipotesis dapat diajukan. *Pertama*, “otentisitas dan formalisasi otoritas *isnad*” yang menjadi narasi besar hadis menyebabkan sebuah distingsi signifikan yang harus membedakan antara dirinya dan disiplin lain. *Kedua*, ruang *ijtihad* yurisprudensi yang merupakan basis dari fikih, tidak lagi mendapatkan tempatnya dalam narasi besar hadis. Hal ini dikarenakan dengan sendirinya model kodifikasi hadis telah membuat sebuah formalisasi terhadap sebuah tradisi yang secara selektif memperhatikan ketersambungan sanadnya kepada Rasulullah. Dalam hal ini tidak berlebihan untuk dikatakan bahwa konten kitab hadis sebenarnya hanya memuat teladan Rasulullah sampai *ijtihad* tabi’in. Sedangkan *ijtihad* pascatabi’in diambil alih dan diteruskan oleh para ahli fikih.

Dalam hal ini, prototipe kodifikasi yang memuat inferensi versi *al-Muwatta* kemudian membentuk genre lain yang selanjutnya berkembang sebagai kitab fikih. Upaya Malik ini diteruskan oleh al-Syāfi’i dalam *al-Umm* dan *al-Risālah* dengan direksi yang sama dengan *al-Muwatta*. Sejak itu, disiplin fikih Islam dan ushul fikih telah mulai menemukan jati dirinya. Tradisi *ijtihad* dan metode inferensi hukum Islam dilembagakan sehingga bermunculan beberapa imam mazhab fikih sampai abad ke-4 H. Atas dasar ini, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa *al-Muwatta* sendiri lebih merupakan prototipe kitab fikih daripada kitab hadis. Mengingat kitab hadis tertua—dalam versi ini—adalah tipe *Musnad*.

Implikasi Nomenklatur dan Bentuk Relasi Baru

Setelah memisahkan diri dari narasi besar studi hadis, memasuki abad ke-3 H dan ke-4 H, disiplin fikih Islam memasuki masa keemasannya dengan dan mulai dikodifikasi. Semenjak al-Syāfi’i, istilah fikih yang sebelumnya bermakna umum untuk pemahaman terhadap semua jenis

pengetahuan, kemudian bergeser menjadi lebih teknis. Berdasarkan riwayat yang dinisbatkan kepada al-Syafi'i, fikih didefinisikan sebagai pengetahuan tentang hukum syariat praktis yang dibangun secara argumentatif dari dalil-dalil yang terperinci.⁵⁴ Fikih dalam makna ini mulai menjadi paradigma. Tidak hanya itu, istilah hadis pun juga dipergunakan secara teknis dalam ilmu *muṣṭalah al-hadis* sebagai perkataan, perbuatan dan ketetapan yang berasal dari Rasulullah. Akan tetapi, para ulama ahli hadis masih berbeda persepsi terkait relasi dan diferensiasi antara hadis dan sunnah.

Puncak segregasi epistemologis antara keduanya adalah ketika berkembang ilmu ushul fikih dan *'ilm muṣṭalah al-hadis*. Keduanya merepresentasikan dua warna epistemologis yang memiliki khas masing-masing. Dalam hal ini keduanya telah membentuk paket keilmuan masing-masing. Keluarga fikih Islam, misalnya terdiri dari *ushul* fikih, *muqāranah al-maḏāhib*, *ahwal al-syakhsyiyah*, *tārikh tasyri'*, *ikhtilāf al-maḏāhib*, dan sebagainya. Sedangkan paket studi hadis, misalnya terdiri dari ilmu *mustalah hadis*, *jarh wa al-ta'dil*, *tārikh al-ruwāb*, *ṭabaqāt al-ruwāb*, *ma'ani al-hadis*, dan lain-lain.

Dalam konteks ini, terlihat bagaimana satu wacana yang sama bisa didefinisikan secara berbeda oleh keduanya. Sunnah dalam perspektif *Muṣṭalah* hadis misalnya akan berbeda dengan definisi hadis dalam versi *ushul* fikih.⁵⁵ Meski demikian, relasi antara keduanya masih tetap terjalin dan merupakan sebuah keniscayaan. Hal ini dikarenakan teks hadis dan al-Qur'an telah didaulat sebagai "teks pertama" yang menjadi pedoman umat Islam.

Semenjak kemunculan disiplin *ushul* fikih, muncullah konsep sumber hukum (*maṣādir al-ahkām*). Mayoritas ulama berpendapat bahwa

⁵⁴ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmy* (Beirut: Dār al-Fikr), h. 19.

⁵⁵ Dalam perspektif fikih, sunnah didefinisikan sebagai perkataan, perbuatan dan ketetapan Rasulullah yang menunjukkan suatu hukum syariat. Sedangkan ulama hadis melihatnya secara lebih umum. Lihat Muhammad 'Aja' al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadis* (Beirut: Dār al-Fikr, 1971), h. 18.

ada empat sumber hukum Islam yang disepakati bersama (*al-muttafaq 'alaih*), yaitu al-Qur'an, sunnah, *ijma'* dan *qiyas*.⁵⁶ Secara anatomis, keempat hal ini merefleksikan tiga unsur berbeda: al-Qur'an dan sunnah sebagai "teks pertama", *ijma'* sebagai otoritas dan *qiyas* sebagai metode. Menurut Schacht, materi esensial terkait konsep "empat sumber hukum Islam" ini bisa dilacak hingga al-Syafi'i.⁵⁷

Selain itu muncul juga konsep "kualifikasi mujtahid" yang salah satu prasyarat utamanya adalah memiliki kepakaran dan pengetahuan yang mendalam terkait sunnah.⁵⁸ Sebagaimana ditegaskan al-Qaraḍawy, bahwa pertemuan antara fikih Islam dan hadis Nabi Saw adalah sebuah keniscayaan. Hal ini dikarenakan mayoritas dalil fikih justru diambil dari sunnah. Menurutnya, hal tersebut mengharuskan seorang pengkaji fikih untuk mempelajari disiplin *'ulum al-hadis* baik yang *rimāyat* atau *dirāyat* dan merujuk secara langsung kepada kitab hadis induk.⁵⁹ Dalam titik ini, apa yang diutarakan al-Qaraḍawy merupakan persinggungan antara fikih sebagai wacana independen dengan studi hadis yang terjalin secara epistemologis dalam bentuknya yang baru.

Kesimpulan

Refleksi terhadap keterpautan antara disiplin ilmu fikih Islam dan studi hadis menegaskan gagasan unifikasi atau keterpaduan ilmu-ilmu dalam Islam. Bahwa pada dasarnya, tidak ada satu pun disiplin ilmu dalam Islam yang berdiri sendiri dalam arti sebenarnya. Hal tersebut lebih terasa sebelum masa kodifikasi, yang semua keilmuan Islam berpadu secara

⁵⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), h. 417.

⁵⁷ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence ...*, h. 1.

⁵⁸ Al-Syāfi'i mengatakan bahwa salah satu syarat mujtahid, yang ketika itu masih diidentifikasi dengan orang yang melakukan *qiyas* adalah mengetahui hukum-hukum yang terdapat dalam kitab Allah (al-Qur'an) dan sunnah-sunnah Rasulullah. Setelah al-Syāfi'i, kualifikasi mujtahid semakin melembaga dengan pengetahuan terhadap al-Qur'an dan sunnah sebagai prasyarat mutlak. Lihat Muhammad bin Idrīs al-Syāfi'i, *al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 510.

⁵⁹ Yusūf al-Qaraḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī; Bayna al-Aṣṣālah wa al-Tajdīd* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), h. 35-36.

organik. Hal yang juga harus digarisbawahi di sini adalah bahwa pada masa pra-kodifikasi, progresivitas pemikiran Islam dengan sendirinya berkembang secara generik. Hal ini terutama disebabkan adanya tradisi *ijtihad* yang secara generik berhubungan di setiap lini keilmuan. Pascakodifikasi, arus formalisasi kemudian muncul sebagai keniscayaan kodifikasi. Meski demikian, di sisi lain, kodifikasi merepresentasikan suatu langkah maju dalam konteks historiografi Islam.

Dalam hal ini, kodifikasi hendaknya tidak diresepsi sebagai formalisasi kaku dalam sebuah keilmuan, melainkan dilihat sebagai pencapaian historiografis. Dalam hal ini, garis dinamika keilmuan tersebut hendaknya dilihat dalam repositorinya masing masing, daripada dalam konteks kronologis. Selain itu, gagasan kepaduan ilmu-ilmu Islam dalam konteks ini harus kembali diperhatikan. Bukan hanya kesalingterkaitan antara ilmu-ilmu Islam, integrasi dan interkoneksi tersebut sejatinya harus mulai dibangun dengan keilmuan yang saat ini dianggap “sekuler” dan tidak islami. Hal ini bukan tanpa alasan. Di masa klasik, figur yang disebut sebagai filsuf atau *al-bakim* adalah mereka yang menguasai berbagai macam bidang keilmuan. Mereka juga disebut sebagai *polymath*. Tidak heran jika Jabir bin Hayyan, bapak ilmu kimia di dunia Islam dan Latin, mengidentifikasi ilmu astronomi, kimia, fisika, filsafat, logika, sebagai *‘ilm al-dīn*.

Daftar Pustaka

- ‘Abd-Allah, Umar Faruq, *Innovation And Creativity in Islam*, dalam *www.nawawi.org*, diakses pada tanggal 17 Mei 2015.
- ‘Ali, Jād al-Haqq, *al-Fiqh al-Islāmy; Murūnatuhu wa Taṭawwurubū*, Kairo: al-‘Ammah li al-Lajnah al-’Ulya li al-Da’wah al-Islāmiyyah, 2004.
- Abū Syahbah, Muhammad, *Difa’ ‘An al-Sunnah*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1989.
- _____, *Fī Rihāb al-Sunnah al-Kutub al-Ṣiḥāb al-Sittah*, Silsilah al-Buḥūṣ al-Islāmiyyah, 1995.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Usūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Araby, t.t.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmi, *Maḥbūm al-Naṣṣ: Dirāsah fi ‘Ulum al-Qur’ān*, Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmamah li al-Kitāb, 1990.
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Kairo: Mu’assasah al-Qurṭubah, t.t.
- al-Asbahāny, Abu al-Faraj, *al-Agāny*, Beirut: Dār Ṣādir, 2008.
- Basyā, Ahmad Timūr, *Naṣrah Tārikhiyyah fi Ḥudūṣ al-Maṣāhib al-Fiqhiyyah al-Arba’ah*, Beirut: Dār al-Qādir, 1990.
- al-Bagdādy, Khaṭīb, *al-Jāmi’ li Akhlāq al-Rāny*, Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, 1403 H.
- al-Bukhāri, *Abu ‘Abdillah Ismā’il Jami’ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Ḥadīṣ Rasūlilāh wa Sunanhibi wa Ayyāmibi*, Kairo: al-Maṭba’ah al-Salafiyyah, 1400 H.
- Goldziher, Ignaz, *The Zābirīs; Their Doctrine and Their History*, terj. Wolfgang Behn, Leiden: Brill, 2008.
- Ishāq bin Rahawayh, *Musnad Ishāq ibn Rahawayh*, Madinah: Maktabah al-Iman, 1991.
- al-Khaṭīb, Muhammad ‘Ajaḥ, *Uṣūl al-Hadis*, Beirut: Dār al-Fikr. 1971.
- Lewis, Bernard, dkk. (ed.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill. 1991
- Malik bin Anas, *al-Muwāṭṭa*, Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-Islāmy, 1985.
- Motzki, Harald, *The Origin of Islamic Jurisprudence*, Leiden: Brill. 2002.
- Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and The Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989.

- al-Qaraḍāwī, Yusūf, *al-Fiqh al-Islāmī; Bayna al-Aṣṣalāh wa al-Tajādd*, Kairo: Maktabah Wahbah. 1999.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dabulukan Akhlak di Atas Fikih*, Bandung: Mizan. 2009.
- al-Ṣanʿānī, *ʿAbd al-Raḥḥāq al-Muṣannaḥ*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press. 1979.
- al-Sijistānī, Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm. 1997.
- al-Syāfiʿī, Muhammad bin Idrīs, *al-Risālah*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.
- al-Ṭabari, Ibn Jarīr, *Tāriḥ al-Umam wa al-Mulūk*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1405 H.
- Tucker, Aviezer, *Blackwell Companion to The Philosophy of History and Historiography*, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009.
- al-Zahaby, Muhammad bin Ahmad, *Taḥkirah al-Ḥuffāḥ*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. 1998.
- al-Zuhailī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr. 1986.