

B A B I I

MADHHAB SHĀFI'Ī SEBAGAI JALAN TENGAH

A. Al-Shāfi'ī dan Pengembaraan Intelektualnya

AL-IMĀM al-Shāfi'ī (150/767-204/819) lahir dengan nama Muḥammad di Gazza, Palestina, dari kalangan keluarga bersahaja yang berasal dari Makkah yang kebetulan sedang berada di tempat tersebut karena sesuatu keperluan. Nama lengkapnya, dengan menyebut nama julukan dan silsilah dari jurusan ayahnya, adalah Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs bin al-'Abbās bin 'Uthmān bin Shāfi' bin al-Sā'ib bin al-Sā'ib bin 'Ubayd bin 'Abd Yazīd bin Hāshim bin al-Muttalib bin 'Abd Manāf bin Quṣayy bin Kilāb. Nama al-Shāfi'ī diambilkan dari nama kakeknya, dan Quṣayy bin Kilāb adalah juga kakek nabi Muhammad SAW.² Ayah al-Shāfi'ī wafat di perantauan itu. Maka ibunya membawanya

² Fārūq 'Abd al-Mu'tī, *al-Imām al-Shāfi'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 5.

kembali ke Makkah ketika al-Shāfi'ī berumur dua tahun.³ Makkah adalah tempat al-Shāfi'ī menghabiskan masa kanak-kanaknya dan di tempat ini pula ia memulai kehidupan keilmuannya.

Al-Shāfi'ī hidup pada masa pemerintahan khalifah 'Abbāsīyah dengan khalifahnya waktu itu, Hārūn al-Rashīd (170-193 H.) dan al-Ma'mūn (198-218 H.). Sebagaimana diketahui, dunia Islam pada saat itu sedang menapak puncak kejayaannya, ditandai dengan kemajuan di segala bidang, termasuk bidang keilmuan. Pusat-pusat ilmu pengetahuan saat itu antara lain adalah Makkah, Madinah, Kufah (Irak), Shām (Damaskus) dan Mesir.⁴

Sepanjang meniti kariernya sebagai *faqīh* (ahli fiqh), al-Shāfi'ī sempat menyerap berbagai karakteristik (aliran) fiqh yang berbeda-beda ketika ia menetap di berbagai daerah, yaitu Makkah, Madinah, Yaman, Irak dan Mesir. Aliran-aliran yang berbeda sering disebut sebagai "madhhab kuno" yang kelak berevolusi menjadi madhhab fiqh yang dikenal di zaman ini. Madhhab yang dikenal saat ini pada awalnya berkembang sebagai aliran yang berpusat di kota-kota tertentu sehingga nama aliran fiqh ketika itu selalu dinisbatkan kepada nama kota yang menjadi basisnya. Masing-masing kota utama mempunyai tokoh sendiri yang berjasa bagi perkembangan pemikiran hukum di wilayah tersebut.⁵

³ Abū al-Mawāhib 'Abd al-Wahhāb bin Ahmad 'Alī al-Anṣarī al-Sha'rānī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol 2 (t.t.: Dār al-Fikr, t.t.), 50.

⁴ Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1981), 15.

⁵ A. Qadri A. Azizy, "The Concept of Madhhab and the Question of Its Boundary", *al-Jami'ah*, 59 (1996), 83.

Pada usia menjelang umur 9 tahun, al-Shāfi'ī telah menyelesaikan pelajaran baca tulis, bahkan pada usia itu ia telah mampu menghafal al-Qur'ān seluruhnya serta sejumlah ḥadīth Nabi. Minatnya yang tinggi dalam bahasa Arab mendorongnya meninggalkan ibunya menuju perkampungan Banī Hudhayl, suatu kabilah yang masih murni bahasa Arabnya, untuk mendalami bahasa Arab. Barangkali karena inilah ia juga memiliki penguasaan yang tinggi terhadap sastra Arab.⁶

Setelah beberapa waktu, ia mengarahkan dirinya untuk mendalami ilmu fiqh dan ḥadīth, ia pun belajar fiqh kepada seorang ahli fiqh Makkah, Muslim bin Khālid al-Zanjī. Pelajaran ḥadīth ia terima dari Sufyān bin 'Uyaynah (w. 198 H.)⁷ Perlu dicatat bahwa fiqh aliran Makkah berakar pada Ibn 'Abbās, seorang sahabat Nabi yang terkemuka. Ibn 'Abbās menetap di kota ini setelah ia diturunkan dari jabatan sebagai walikota Basrah di masa khalīfah 'Aliy bin Abī Tālib. Di Makkah Ibn 'Abbās dikenal mengajarkan al-Qur'ān, tafsīr dan ilmu-ilmu yang terkait dengan penafsiran. Al-Shāfi'ī mewarisi ilmu-ilmu ini dari ulama Makkah. Ilmu-ilmu ini tampaknya sangat berpengaruh pada kitab *al-Risālah* yang disusunnya, yang sarat dengan penjelasan tentang metode memahami teks.⁸

Al-Shāfi'ī masih tinggal di Makkah ketika ia menghafalkan kitab *al-Muwatta'*, sebuah kitab hadis atau

⁶ Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. H. Husein Muhammad (Jakarta: P3M, 1986), 29.

⁷ Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 16 dan 19.

⁸ Muhyi al-Dīn 'Abd al-Salām, *Mawqif al-Imām al-Shāfi'ī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 26.

fiqh yang disusun oleh al-Imām Mālik bin Anas (93-179 H.). Maka ketika al-Shāfi'ī menginjak remaja, pada tahun 170 H, ia meninggalkan Makkah untuk berguru langsung kepada penyusun kitab tersebut. Al-Shāfi'ī tinggal bersama gurunya di Madinah sampai akhir hayat gurunya itu pada tahun 197 H., dengan disela dua tahun ketika al-Shāfi'ī berkunjung ke Irak untuk pertama kalinya.⁹ Fiqh aliran Madinah berakar pada 'Umar, 'Ā'ishah, Ibn 'Umar dan beberapa tokoh lain. Kemudian dilanjutkan pada generasi *tābi'ūn* oleh Sa'īd bin al-Musayyab, 'Urwah bin al-Zubayr, Abū Bakr bin 'Abd al-Raḥmān, 'Ubayd Allāh bin 'Abd Allāh, Khārajah bin Zayd, Sulaymān bin Yasār dan al-Qāsīm bin Muḥammad. Mereka bertujuh dikenal dengan nama "*al-fuqahā' al-sab'ah*" atau tujuh serangkai ahli fiqh. Di Madinah dikenal pula nama-nama lain seperti Sālim bin 'Abd Allāh bin 'Umar, Ibnu Shihāb al-Zuhri dan Yahyā bin Sa'īd. Mālik bin Anas, guru al-Shāfi'ī di Madinah, dan para ahli fiqh seangkatannya adalah eksponen terakhir dari aliran Madinah.¹⁰

Dari Madinah al-Shāfi'ī menuju Yaman. Di tempat ini didapatinya *fiqh* peninggalan Mu'ādh bin Jabal yang diterimanya dari Mutraf bin Māzin dan Hishām bin Yūsuf. Kemudian dari 'Umar bin Abī Salmah dipelajarinya fiqh al-Awzā'ī seorang ahli fiqh dari Shām (Syria). Dari Yahyā bin Ḥasan, al-Shāfi'ī mempelajari fiqh al-Layth, seorang *faqih* Mesir.¹¹

⁹ Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 23-25.

¹⁰ Azizy, "The Concept", 83.

¹¹ 'Abd al-Salām, *Ma'wqif*, 28.

Al-Shāfi'ī mengenal fiqh aliran Iraq terutama dari Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī (w. 188 H.), murid al-Imām Abū Ḥanīfah (81-150 H.). Kedatangan al-Shāfi'ī pertama kali ke Iraq adalah semasa ia berdomisili di Madinah. Kedatangannya yang kedua adalah pada tahun 184 H. setelah ia beberapa saat tinggal di Yaman.¹² Akar dari fiqh aliran Iraq adalah sahabat Ibn Mas'ūd dan Aliyy bin Abī Ṭālib. Penerus dari kalangan *tābi'ūn* adalah 'Alqamah bin Qays, Masrūq bin al-Ajda', al-Aswad bin Yazīd, Shurayḥ bin al-Ḥārith, Ibrahīm al-Nakha'ī, al-Sha'bi, Muḥammad bin Abī Sulaymān al-Anṣārī, dan eksponennya yang terakhir adalah Abū Ḥanīfah dan murid-muridnya.¹³

Pada lawatan kedua ini, al-Shāfi'ī tampak mulai banyak berdiskusi dengan tokoh fiqh setempat. Ia mengikuti pelajaran Muḥammad al-Ḥasan, lalu berdebat dengan murid-murid Muḥammad di luar jam pelajaran. Karena hubungannya yang lebih formal dengan Muḥammad, ia menghindarkan berdebat langsung dengannya. Tapi tak urung, Muḥammad pun memaksa al-Shāfi'ī berdebat dengannya. Sampai dengan tahap ini al-Shāfi'ī masih menyatakan diri sebagai pendukung dan murid Mālik dan pembela *al-Muwatta'*. Masa tukar pikiran ini berlangsung sekitar dua tahun.¹⁴

Sekembalinya dari Iraq kali ini, al-Shāfi'ī memutuskan untuk berdiam di Makkah, kampung halamannya. Nilai khazanah keilmuan yang ia bawa dari Muḥammad bin

¹² Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 23, 20.

¹³ Azizy, "The Concept", 84.

¹⁴ 'Abd al-Mu'ṭī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 31.

al-Ḥasan dilukiskannya sebagai “semuatan unta”.¹⁵ Dari pernyataan ini tampaknya ia sangat menganggap penting terhadap makna perkenalannya dengan fiqh aliran Irak bagi bangunan keilmuan yang ia gagaskan untuk masa mendatang.

Selama beberapa tahun lagi ia tinggal, mengajar dan berfatwa di Makkah. Namun sampai saat ini al-Shāfi’ī belum dikenal sebagai seorang *mujtahid muṭlaq*. Fatwa-fatwa yang ia keluarkan masih berdasarkan fatwa-fatwa para gurunya yang didapatkan di Makkah, Madinah maupun Irak.¹⁶ Makkah tentu saja menjadi “mimbar” terbaik bagi al-Shāfi’ī, sebagai tempat berkumpulnya jama’ah haji dari segala penjuru dunia Islam. Oleh al-Sha’rānī, selama berada di Irak, al-Shāfi’ī dilukiskannya sebagai amat serius dalam kegiatan keilmuan, berdiskusi dengan Muḥammad bin al-Ḥasan dan tokoh-tokoh lain, menyebarkan ilmu hadith, menegakkan madhhab *ahl al-ḥadīth*, membela *sunnah*, mengeluarkan hukum dari *sunnah* sehingga banyak ulama melepaskan madhhab-madhhab mereka dan mengikuti madhhab al-Shāfi’ī. Kemudian al-Shāfi’ī meninggalkan Irak menuju Mesir pada akhir tahun 199 H. dan menyusun kitab-kitabnya yang baru. Orang-orang pun berdatangan kepadanya dari berbagai penjuru.¹⁷ Penjelasan al-Sha’rānī yang begitu singkat tidak sempat memberi keterangan tentang kronologi berbagai kegiatan al-Shāfi’ī tersebut, teristimewa berkenaan dengan saat-saat munculnya madhhab baru yang didirikannya.

¹⁵ Ibid., 32.

¹⁶ Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 30.

¹⁷ Al-Sha’rānī, *al-Ṭabaqāt*, 50.

Dalam hal ini Muḥammad Nabīl Ghanāyim¹⁸ menjelaskan bahwa kegiatannya mengajar dan memberikan fatwa di al-Masjid al-Ḥarām sekembalinya dari Irak merupakan titik tolak bagi kelahiran dan tersebarnya sebuah madhhab baru pada abad kedua hijrah.

Salah satu tahap terpenting dari karier keilmuannya adalah ketika ia memutuskan untuk melawat lagi ke Irak untuk ketiga kalinya. Saat itu Khalīfah Hārūn al-Rashīd telah meninggal dan digantikan oleh al-Ma'mūn. Telah wafat pula Muḥammad bin al-Ḥasan. Lawatan ini tidak berlangsung lama, tetapi momentum yang terpenting tadi adalah ia memproklamasikan kebebasannya dari fatwa-fatwa gurunya. Artinya ia kini tampil dengan *ijtihādnya* sendiri dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkannya. Hal ini terjadi pada tahun 198 H. Sejak itu ia dikenal sebagai *mujtahid mutlaq*. Saat-saat inilah ia menyusun kitabnya yang terkenal, *al-Risālah*. Kitab ini dilukiskan banyak ahli sebagai kitab pertama dalam bidang *uṣūl al-fiqh*. Pendapat-pendapat yang diutarakannya sampai dengan periode ini dinamakan sebagai *al-qawl al-qadīm* (pendapat lama, yang kelak diperlawankan dengan pendapat-pendapatnya sesudah itu yang dinamakan *al-qawl al-jadīd*, pendapat baru yang disusunnya sesudah bermukim di Mesir).¹⁹

Pada kedatangan al-Shāfi'ī yang terakhir ini, ia sudah membawa metode *fiqh* yang baru. Ia tidak hanya

¹⁸ Muḥammad Nabīl Ghanāyim, *al-Risālah li al-Imām al-Shāfi'ī* (Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 21. Bandingkan dengan 'Abd al-Mu'tī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 32.

¹⁹ Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 30-31.

berbicara tentang rincian-rincian hukum dalam *fiqh*, tetapi menawarkan kaidah-kaidah pokok dan dasar-dasar pemikiran. Gagasannya ini kemudian dia terapkan untuk menghasilkan hukum-hukum konkret (*furū'*). Ia berhasil dalam menampilkan *fiqh* sebagai sebuah bangunan utuh, hukum ilmu tentang hukum-hukum yang berserak-serak. Ia menawarkan kaidah-kaidah umum dan bukannya fatwa-fatwa lepas.²⁰

Ghanāyim menyebutkan akhir perjalanan al-Shāfi'ī, yaitu ke Mesir, bahwa di tempat itu ia mendiktekan kitab-kitabnya yang baru, yaitu *al-Risālah* dalam *uṣūl al-fiqh* dan *al-Umm* dalam bidang *fiqh*. Dijelaskannya lebih lanjut bahwa dalam masa lima tahun berada di tempat ini sampai akhir hayatnya, al-Shāfi'ī telah berhasil membukukan semua yang dianggapnya sebagai masalah *fiqh*, telah sukses menyebarkan madhhabnya, dalam arti membangun madhhab Shāfi'ī pada dasar yang kokoh dan ajaran yang jelas.²¹

Dalam keterangan di berbagai sumber dijumpai simpang siur tentang tahun dituliskannya kitab *al-Risālah*, sebagaimana dua karangannya di atas. Sebagian orang cenderung pada pendapat pertama, bahwa kitab ini disusun semasa masih berada di Irak. Sebagian lain mengatakan bahwa *al-Risālah* ditulis di Mesir. Pendapat yang lain lagi mengatakan bahwa memang ada dua versi kitab *al-Risālah*, yaitu versi lama (Irak) dan versi baru (Mesir).²²

²⁰ 'Abd al-Mu'tī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 33.

²¹ Ghanāyim, *al-Risālah*, 21.

²² 'Abd al-Mu'tī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 34.

Dalam kaitannya dengan karakter-karakter *fiqh* yang sempit diserap oleh al-Shāfi'ī dari pusat-pusat keilmuan yang berbeda-beda, perhatiannya hanya diarahkan kepada dua tempat saja, yaitu Madinah dan Irak. Kedua tempat ini dikaitkan dengan dua kecenderungan dalam *fiqh* Islam yang selalu "bertarung" dan menjadi agenda perdebatan, kecenderungan rasional dan kecenderungan tekstual. Aliran *fiqh* dengan kecenderungan rasional dikenal dengan nama *ahl al-ra'y*, sedang kecenderungan tekstual disebut dengan *ahl al-hadīth*. *Ahl al-ra'y* berkembang di Irak dengan pemimpinya, Abū Hanīfah. Sedangkan *ahl al-hadīth* berkembang di Madinah di bawah tokoh utamanya, Mālik bin Anas.

Hanya saja yang perlu dicatat di sini adalah tidak berarti bahwa *ahl al-ra'y* sama sekali menolak pemahaman tekstual ataupun otoritas teks. Demikian pula, bukan berarti bahwa *ahl al-hadīth* menolak sama sekali peranan rasio dalam memahami teks agama. Pemberian nama ini berkenaan dengan porsi penggunaan kedua kecenderungan tersebut pada masing-masing aliran.²³ Namun demikian ada keterangan bahwa pada perkembangan tertentu sempat terjadi pertikaian yang memuncak antara kedua kecenderungan tersebut pada masa *tābi'ūn*, yaitu ahli *fiqh* Irak secara tajam mengkritik ahli *fiqh* Madinah sebagai golongan yang tidak terampil mempergunakan nalar. Sebaliknya, ahli *fiqh* Madinah mempersalahkan ahli *fiqh* Irak atas tidak berfungsinya *sunnah*.²⁴

²³ Shawqī 'Abduh al-Sāhī, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*, (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Misriyah, 1989), 66.

²⁴ 'Abd al-Wahhāb Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī* (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 45.

Belakangan hari disadari pentingnya makna kehadiran kedua kecenderungan tersebut dalam fiqh Islam. *Ahl al-hadīth* berjasa dalam pelestarian berbagai peninggalan atau riwayat dari masa-masa pertama Islam. Berkat jasa mereka, *sunnah* Nabi, pendapat-pendapat sahabat serta *tābi'ūn* berikut keputusan-keputusan hukum yang mereka buat dan fatwa-fatwa yang mereka keluarkan menjadi terpelihara, baik dalam catatan maupun ingatan. Di lain pihak, *ahl al-ra'y* berjasa pula dalam mengumpulkan hadis-hadis dari para sahabat yang mereka temui. Fatwa-fatwa dan keputusan-keputusan hukum para sahabat tersebut juga mereka kumpulkan. Jasa yang khas dari golongan ini adalah keberhasilan mereka dalam mengungkap alasan-alasan hukum ('illah) dari al-Qur'an dan *sunnah* Nabi. Hasil dari kerja ini mereka pergunakan untuk menghadapi masalah-masalah hukum baru. Mereka rajin membolak-balik bab-bab fiqh untuk menemukan masalah-masalah yang berguna untuk mengantisipasi kemungkinan perkembangan zaman dengan berbagai implikasinya dalam bidang fiqh. Orientasi "masa depan" mereka ini kian subur berkenaan dengan lingkungan tempat berkembangnya aliran ini, yakni daerah yang berbudaya maju, yang menghadapi munculnya persoalan-persoalan sosial yang datang dengan derasnya.²⁵ Al-Shāfi'ī melihat kelebihan pada masing-masing aliran itu sebagai kekuatan yang amat bermanfaat bagi pemikiran hukum yang karenanya harus dikawinkan. Dalam hal ini fiqh al-Shāfi'ī dikenal berada di pertengahan antara *fiqh ahl al-hadīth* dan *fiqh ahl al-ra'y*.²⁶

²⁵ Al-Sāhī, *al-Madkhal*, 68,71.

²⁶ Ghanāyim, *al-Risālah*, 21.

B. Al-Shāfi'ī, Shāfi'iyah dan Madhhab Shāfi'ī

1. Murid-murid dan Kitab-kitab

Al-Shāfi'ī memiliki banyak murid yang secara langsung belajar kepadanya di berbagai tempat ia mengajar atau menyebarkan pendapat-pendapatnya. Berikut ini adalah nama-nama muridnya yang paling terkenal di Bagdad dan di Mesir.

Murid-murid al-Shāfi'ī di Bagdad antara lain: Abū Aliyy al-Ḥasan bin Muḥammad al-Ṣabāḥ al-Baghdādī al-Za'farānī (w. 260 H.), Ḥusayn bin Aliyy al-Karābīsī (w. 240 H.), Aḥmad bin Ḥanbal (pendiri madhhab Ḥanbalī, w. 240 H.), Abū Thawr al-Kalabī (w. 240 H.), Ishāq bin Rāhawayh (w. 277 H.), al-Rabī' bin Sulaymān al-Murādī (ikut pindah ke Mesir, w. 270 H.) dan 'Abd Allāh bin Zubayr al-Ḥumaydī (ikut pindah ke Mesir, w. 219 H.). Sedangkan murid-murid al-Shāfi'ī di Mesir, selain al-Rabī' al-Murādī dan al-Ḥumaydī, antara lain: Abū Ya'qūb Yūsuf bin Yaḥyā al-Buwayṭī (w. 232 H.), Abū Ibrāhīm Isma'īl bin Yaḥyā al-Muzanī (w. 264 H.), al-Rabī' bin Sulaymān al-Jizī (w. 256 H.), Ḥarmalah bin Yaḥyā al-Tujībī (w. 243 H.), Yūnus bin 'Abd al-A'lā (w. 264 H.), Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-Hakam (268 H.), 'Abd al-Rahmān bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-Ḥakam (w. 268 H.), Abū Bakr al-Ḥumaydī (w. 129 H.), 'Abd al-'Azīz bin 'Umar (w. 234 H.), Abū 'Uthmān Muḥammad bin al-Shāfi'ī (putra al-Shāfi'ī, w. 232 H.) dan Abū Ḥanifah al-Aswanī (berasal dari Qibt, Mesir, W. 271 H.).²⁷

²⁷ Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 139-140.

Di atas disebut sebuah nama, yaitu Al-Buwayṭī. Ia adalah Abū Ya'qūb Yūsuf bin Yaḥyā al-Buwayṭī, berasal dari Buwayt, sebuah desa di lembah Mesir. Ia adalah murid al-Shāfi'ī yang terkemuka, yang dipercayainya untuk memberikan fatwanya sendiri semasa sang guru masih hidup. Kitabnya yang terkenal bernama *Mukhtaṣar al-Buwayṭī* disusunnya semasa hidup gurunya itu, merupakan ringkasan kitab *al-Umm* susunan al-Shāfi'ī. Menjelang wafatnya, al-Shāfi'ī berkata tentang al-Buwayṭī, "Tak seorang pun yang lebih berhak atas majelisku ketimbang Abū Ya'qūb. Ia adalah muridku yang paling andal." Al-Buwayṭī meninggal dunia di penjara al-Wathīq bi Allāh, khalifah 'Abbāsīyah, tahun 232 H. karena "mihnah" dalam persoalan "keterciptaan al-Qur'an".

Selanjutnya, al-Muzanī (175-264 H.) adalah Abū Ibrāhīm Ismā'īl bin Yaḥyā al-Muzanī al-Miṣrī. Kata al-Shāfi'ī tentang al-Muzanī, "Al-Muzanī adalah penolong madhhabku". Ulama madhhab Shāfi'ī memberi kedudukan sebagai *mujtahid mutlaq* bagi al-Muzanī karena keberaniannya dalam berpendapat sehingga banyak berbeda pendapat dengan gurunya. Kitabnya yang terkenal juga merupakan ringkasan dari *al-Umm* yang bernama *Mukhtaṣar al-Muzanī*. Al-Muzanī dipandang sebagai murid al-Shāfi'ī yang paling terkemuka dan paling banyak membukukan ajaran gurunya. Adalah al-Rabī' al-Murādī (w. 270 H.), murid al-Shāfi'ī yang menuliskan dua kitab pokok al-Shāfi'ī yaitu *al-Risālah* yang baru (versi Mesir) dan *al-Umm*.

Tokoh lain bernama Harmalah (166-243 H.) juga banyak berperan dalam mendokumentasikan ajaran-ajaran al-Shāfi'ī.²⁸

Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H.), seorang ulama madhhab Shāfi'ī, menceritakan bagaimana madhhab Shāfi'ī menyebar dan menggeser madhhab-madhhab lain di berbagai kawasan Islam. Ia mengatakan, Shām (Syria) dan Mesir, mulai dari pantai Laut Merah sampai dataran Irak adalah basis kekuasaan madhhab Shāfi'ī sejak lahirnya madhhab ini (200 H.) hingga saat itu. Semua *qādī* (hakim) dan mubalig (penyiar Islam) di kawasan ini bermadhhab Shāfi'ī. Sebelumnya, urusan peradilan dan *tablīgh* (penyiaran Islam) di Mesir dikuasai oleh madhhab Mālikī. Sedangkan di Damaskus, sebelumnya yang berkuasa adalah madhhab Awzā'ī. Demikian pula halnya di Hijaz. Sejak saat lahirnya madhhab Shāfi'ī sampai dengan saat itu, ulama-ulama Shāfi'īlah yang menangani tugas penyiaran agama dan pembinaan keimanan di Madinah dan Makkah. Bahkan al-Subkī juga mengatakan bahwa telah berabad-abad di Masjid Nabawi orang-orang beribadah menurut madhhab Shāfi'ī.²⁹ Ibn Khaldūn (1332-1406 M.) menambahkan bahwa madhhab Shāfi'ī tersebar di Irak, Khurāsān dan kawasan yang disebut "mā warā' al-nahr" (kawasan di seberang sungai Darya atau Oxus, Transoksania).³⁰

²⁸ Ibid., 139-141. Muhammad 'Aliyy al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 121-122.

²⁹ Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah*, vol. 1 (Kairo: 'Īs al-Bābī al-Halibī, 1964), 236.

³⁰ Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, 274.

Tersiernya madhhab Shāfi'ī ke Irak adalah setelah madhhab ini menikmati kemapanan di Mesir. Banyak orang mengikuti madhhab ini di Baghdad, Khurāsān³¹ dan Turan (Turki), sebagian wilayah India, lalu menyebar pula ke Afrika Utara dan Andalusia sesudah tahun 300 H.³²

Bersamaan dengan berkembangnya di Khurāsān, madhhab Shāfi'ī berkembang pula di Persia. Masuknya madhhab Shāfi'ī dibawa antara lain oleh al-Shaykh Ya'qūb bin Ishāq al-Nīsābūrī al-Isfarā'īnī. Ia adalah murid dari al-Rabī' dan al-Muzanī, yang keduanya adalah murid langsung dari al-Shāfi'ī.³³ Ibn al-Athīr, ketika menuturkan keadaan di sekitar tahun 595 H., menerangkan adanya gerakan meninggalkan madhhab Karamīyah untuk memeluk madhhab Shāfi'ī karena peranan Wajīh al-Dīn Abū al-Faḥ Muḥammad bin Maḥmud al-Marwadhī al-Shāfi'ī.³⁴ Untuk kawasan-kawasan ini, sejarah mencatat banyak ulama Shāfi'īyah yang muncul, seperti al-Bukhārī (w. 256 H.), al-Shīrāzī (pengarang kitab *al-Muhadhdhab*, w. 464 H.), al-Juwaynī (w. 460 H.) yang berjulukan Imām al-Haramayn yang

³¹ Khurasan adalah nama kuno untuk menyebut suatu wilayah yang terletak di tengah-tengah Asia Tengah yang sekarang tidak ada lagi karena dibagi-bagi antara Iran, Afganistan, (eks-) Uni Sovyet dan RRC. Bagian Iran bernama Naisapur. Bagian Afganistan menjadi kota Balkh. Di wilayah (eks-) Uni Sovyet dikenal dengan nama Samarkand dan Turkmenia. Sedangkan bagian RRC menjadi kota Urumsi (propinsi Sin Jiang). Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 235.

³² Ibid., 233.

³³ Ibid., 236.

³⁴ Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fi al-Tārikh*, vol. X, ed. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), 364.

juga guru al-Ghazālī, al-Ghazālī (w. 504 H.), al-Fayrūzābādī (pengarang *Tanwīr al-Miqbās min Tafsir Ibn ‘Abbās*, w. 817 H.) dan ulama-ulama lainnya. Perkembangan madhhab Shāfi‘ī di Persia sangat mempengaruhi perkembangannya di Indonesia, sebab Islam datang ke Indonesia terlebih dahulu melewati Persia.³⁵

Sementara itu Ibn Khaldūn mengatakan bahwa fiqh Sunnī (termasuk madhhab Shāfi‘ī) ambruk di Mesir dengan berkuasanya rezim Shī‘ah Rāfiḍah untuk digantikan dengan fiqh *ahl al-bayt* (Shī‘ah). Namun keadaan berbalik ketika Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī datang dan mengakhiri kekuasaan kaum Shī‘ah. Fiqh Shāfi‘ī kembali ke Mesir, “tanah airnya”, dari kawasan Irak dan Shām. Kekokohan madhhab ini pulih kembali seperti sediakala. Dalam periode ini muncul tokoh-tokoh Shāfi‘īyah generasi berikutnya seperti Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (631-676 H.) dari Aleppo (Ḥalab) yang saat itu berada di bawah kekuasaan kerajaan Ayyūbīyah di Shām. Kemudian muncul pula Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām (w. 660 H.) dan Ibn al-Rif‘ah di Mesir. Demikian pula Taqiyy al-Dīn bin Daqīq al-‘Id (w. 702 H.) dan Taqiyy al-Dīn al-Subkī (683-756 H.).³⁶

³⁵ Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 236-237. Untuk keterangan yang cukup terinci tentang sejarah masuknya madhhab Shāfi‘ī ke Indonesia, baca halaman 239 dan seterusnya. Nama-nama ulama Shāfi‘īyah dari berbagai kawasan Indonesia, guru-guru dan murid-murid serta karangan-karangan mereka bisa dibaca mulai halaman 185.

³⁶ Ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn*, vol. V (Beirut : dār al-Fikr, 1988), 668.

Madhhab Shāfi'ī berkembang dan menyebar ke berbagai belahan dunia hingga Asia Tenggara. Karena di setiap generasi dan tempat bermunculan karya-karya para pengikutnya, maka tidaklah mudah untuk menyusun daftar dari kitab-kitab fiqh Shāfi'iyah. Namun secara ringkas bisa disebutkan bahwa sumber otentik dalam bidang fiqh dari madhhab Shāfi'ī adalah kitab *al-Umm* (terdiri dari delapan juz dalam empat jilid) berikut ringkasan-ringkasannya. Sedangkan dalam bidang *usūl al-fiqh* adalah *al-Risālah* (satu jilid). Di samping itu, kitab-kitab standar yang dikarang oleh ulama pengikutnya yang beredar di dunai Islam sampai saat ini antara lain : 1) *al-Muhadhdhab* oleh Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī (w. 476 H.), 2) *al-Majmū' Sharḥ* (komentar) *al-Muhadhdhab* dan *al-Minhāj (Minhāj al-Ṭālibīn)* oleh al-Nawawī (631-676 H.), 3) *Tuhfah al-Muhtāj Sharḥ al-Minhāj* oleh Aḥmad bin Hajar al-Haytamī (w. 973 H.), 4) *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifat Ma'anī* (semacam penjelas) *al-Minhāj* oleh al-Khaṭīb al-Sharbaynī (w. 977 H.), 5) *Fath al-Mu'in bi Sharḥ Qurrat al-'Ayn* oleh Zayn al-Dīn bin 'Abd al-'Azīz al-Malībārī (w. 982 H.), 6) *Nihāyat al-Muhtāj ilā Sharḥ al-Minhāj* oleh Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Ramlī (w. 1004 H.) dan 7) *Sharḥ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī* (kitab *al-Maḥallī*) oleh Jalāl al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī (w. 864 H.).³⁷

³⁷ Anonim, "Syafi'i, Mazhab", *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 5, ed. Abdul Aziz Dahlan et. Al. (Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, 1997), 1684; Abbas, *Sejarah dan Keagungan*, 184.

2. Madhhab Shāfi'ī

Sebagaimana disebutkan, al-Shāfi'ī mempunyai pendapat lama dan pendapat baru. Atau bahwa al-Shāfi'ī pada mulanya menyusun beberapa kitab yang kemudian direvisinya menjadi kitab-kitabnya yang baru. Baik dalam dalam kitab pertama maupun edisi revisi, pembahasan kadang-kadang diberikan dengan berbagai sudut tinjauan dalam hal masalah-masalah *qiyāsī* (analogis). Pada kasus-kasus tertentu, penggunaan *qiyās* tidak hanya menghasilkan satu keputusan untuk satu kasus yang sama, melainkan ada beberapa. Adakalanya al-Shāfi'ī lalu menguatkan salah satu keputusan, namun sering pula keputusan-keputusan yang berbeda-beda itu ditampilkan apa adanya tanpa isyarat pemihakan. Dalam keadaan demikian, semua kesimpulan atau keputusan itu bisa dinisbahkan kepada al-Shāfi'ī.

Sebagai contoh persoalan, seseorang mengetahui bahwa hasil tanaman yang dibelinya belum dikeluarkan zakatnya oleh penjualnya. Ia boleh membatalkan pembelian seluruhnya atau boleh pula hanya membatalkan bagian yang mestinya menjadi zakat (10 % atau 5 %). Ia juga boleh *khiyār* (memilih) pada selebihnya, maupun membeli selebihnya itu dengan harga penuh.

Contoh yang lain adalah, seorang wanita menikah dengan seorang laki-laki yang mengaku keturunan si A. Wanita tadi bersedia diperisteri atas dasar nasab ini. Tapi ternyata laki-laki tersebut keturunan orang

lain. Satu pendapat al-Shāfi'ī mengatakan bahwa wanita tersebut boleh memilih antara memutuskan atau meneruskan perkawinan. Pendapatnya yang lain mengatakan bahwa perkawinan itu langsung batal.³⁸

Karena demikian banyaknya pendapat dalam madhhab Shāfi'ī, maka terbukalah pintu yang lebar untuk melakukan *tarjih* (memilih pendapat yang lebih unggul). Karena itu pula para murid al-Shāfi'ī membuka *ijtihad* dalam bidang *furū'* dan membuat perincian-perincian hukum baru dalam lingkup madhhabnya.

Salah satu pembahasan yang paling hangat di kalangan para pengikutnya adalah persoalan *al-qawl al-qadīm* dan *al-qawl al-jadīd*. Sebagian ulama masih berpegang pada dan berfatwa dengan pendapat-pendapat tertentu dari *al-qawl al-qadīm* yang mereka anggap *ṣahih*. Mayoritas otoritas Shāfi'iyah berpedoman bahwa jika suatu pendapat dari *al-qawl al-qadīm* didukung oleh hadis yang *ṣahih* sedangkan di dalam *al-qawl al-jadīd* pada hal yang sama hanya dijumpai pegangan hasil *qiyās*, maka *al-qawl al-qadīm*lah yang harus dipakai. Hal ini sesuai dengan prinsip dari al-Shāfi'ī bahwa "hadis yang *ṣahih* adalah madhhabku".

Apabila suatu pendapat *al-qawl qadīm* tidak didukung oleh hadis seperti di atas, maka sebagian ulama mengatakan bahwa pendapat itu boleh dipilih melalui otoritas *mujtahid fī al-madhhab*. Alasannya adalah

³⁸ Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhīyah* (Kairo: Matba'ah al-Madani, t.t.), 294-295.

2. Madhhab Shāfi'ī

Sebagaimana disebutkan, al-Shāfi'ī mempunyai pendapat lama dan pendapat baru. Atau bahwa al-Shāfi'ī pada mulanya menyusun beberapa kitab yang kemudian direvisinya menjadi kitab-kitabnya yang baru. Baik dalam dalam kitab pertama maupun edisi revisi, pembahasan kadang-kadang diberikan dengan berbagai sudut tinjauan dalam hal masalah-masalah *qiyāsī* (analogis). Pada kasus-kasus tertentu, penggunaan *qiyās* tidak hanya menghasilkan satu keputusan untuk satu kasus yang sama, melainkan ada beberapa. Adakalanya al-Shāfi'ī lalu menguatkan salah satu keputusan, namun sering pula keputusan-keputusan yang berbeda-beda itu ditampilkan apa adanya tanpa isyarat pemihakan. Dalam keadaan demikian, semua kesimpulan atau keputusan itu bisa dinisbahkan kepada al-Shāfi'ī.

Sebagai contoh persoalan, seseorang mengetahui bahwa hasil tanaman yang dibelinya belum dikeluarkan zakatnya oleh penjualnya. Ia boleh membatalkan pembelian seluruhnya atau boleh pula hanya membatalkan bagian yang mestinya menjadi zakat (10 % atau 5 %). Ia juga boleh *khiyār* (memilih) pada selebihnya, maupun membeli selebihnya itu dengan harga penuh.

Contoh yang lain adalah, seorang wanita menikah dengan seorang laki-laki yang mengaku keturunan si A. Wanita tadi bersedia diperisteri atas dasar nasab ini. Tapi ternyata laki-laki tersebut keturunan orang

seorang imam yang mempunyai pendapat baru yang berbeda dengan pendapat lama tidak boleh dianggap bahwa dia telah mencabut pendapat yang lama, tetapi harus dianggap bahwa ia mempunyai pendapat yang beraneka dalam satu masalah yang sama. Sementara itu ulama yang lain mengatakan bahwa *mujtahid fi al-madhab* tidak boleh memilih *al-qadīm* dengan menyatakan bahwa itu madhhab al-Shāfi'ī. Sebab *al-qadīm* dan *al-jadīd* berlaku sebagai dua diktum yang bertentangan yang tidak mungkin dikompromikan. Maka yang harus dipakai haruslah yang terbaru. Hal ini sesuai dengan maklumat yang dikeluarkan oleh al-Shāfi'ī sendiri ketika ia mencabut *al-qadīm*, "saya tak punya kaitan dengan orang-orang yang berpegang pada kitabku versi Baghdad (*al-qadīm*)".

Terlepas dari berbagai teori di atas, pada kenyataannya ada sejumlah masalah (pendapat) tertentu yang dipilih ulama Shāfi'īyah dari *al-qadīm* untuk dijadikan landasan berfatwa, sedangkan pendapat yang sama dari *al-jadīd* tidak mereka pakai. Sebagian orang menghitung sejumlah 14 masalah dan sebagian lagi 22 buah. Tapi sesungguhnya lebih banyak lagi, sebagaimana termuat dalam kitab-kitab Shāfi'īyah.³⁹

Dalam madhhab Shāfi'īyah dilakukan *takhrīj* (pengembangan). Sebagian pendapat bisa dinisbahkan kepada al-Shāfi'ī pribadi, sedangkan sebagian yang lain dinisbahkan kepada madhhab Shāfi'ī, sementara sebagian yang lain lagi tidak bisa sama sekali. Suatu

³⁹ Ibid., 295-296.

pendapat tidak bisa dianggap pendapat madhhab Shāfi'ī jika bertentangan dengan kata-kata al-Shāfi'ī sendiri atau bertentangan dengan sesuatu arahan *al-qawā'id al-uṣūliyah* ciptaannya. Hasil *takhrīj* yang disepakati bisa dinisbahkan kepada madhhab Shāfi'ī adalah yang dihasilkan dengan perangkat metodologi (*uṣūl*) yang diciptakan al-Shāfi'ī dan tidak ditemukan pendapat al-Shāfi'ī sendiri tentang soal tersebut. Sedangkan suatu pendapat yang dipilih oleh seorang *mujtahid* (dalam madhhab Shāfi'ī) yang dengan tegas dicabut oleh al-Shāfi'ī secara sepakat dianggap bukan pendapat madhhab Shāfi'ī.

Hasil *takhrīj* yang diperselisihkan oleh para ulama sebagai pendapat madhhab Shāfi'ī adalah hasil *takhrīj* berupa hukum *furū'* (hukum positif) yang al-Shāfi'ī tidak pernah berpendapat dalam soal itu. *Takhrīj* ini dilakukan oleh pengikut madhhab Shāfi'ī asli tapi dengan metode lain. Sebagian besar ulama mengatakan ini bukan pendapat madhhab Shāfi'ī, kecuali jika sesuai dengan *furū'* madhhab ini. Namun ada catatan, hal itu jika orang yang menggali hukum itu menegaskan ia memakai metode selain *uṣūl* al-Shāfi'ī dalam soal tersebut. Tetapi jika ia dikenal sebagai orang yang selalu berpegang pada *uṣūl* al-Shāfi'ī, seperti al-Ghazālī, maka pendapatnya harus dianggap sebagai pendapat madhhab Shāfi'ī. Suatu pendapat yang dipilih *mujtahid* (dalam madhhab Shāfi'ī) yang bertentangan dengan pendapat al-Shāfi'ī, tapi ada dukungan ḥadis, maka sebagian besar ulama

Shāfi'īyah menganggapnya sebagai pendapat madhhab Shāfi'ī, sesuai dengan kata-kata al-Shāfi'ī sendiri, "apabila (suatu) hadith terbukti *ṣahīh*, maka ia madhhabku".⁴⁰

3. Madhhab Shāfi'ī dalam Peta Pemikiran Hukum Islam

Sebagai akibat dari ekspansi dunia Islam keluar dari wilayah Arabia, muncul berbagai suasana baru. Secara politik, kiblat dunia Islam berpindah dari Madinah ke Damaskus dan kekuasaan menjadi berada di tangan Bani Umayyah yang berpandangan politik sekuler, sangat berbeda dengan kekuasaan *khalīfah-khalīfah* sebelumnya. Kebijakan mereka dalam soal-soal politik, ekonomi dan diplomatik dibuat berdasarkan pertimbangan-pertimbangan pribadi dan bersifat sekuler oleh kaum otokrat yang punya kekuasaan tak terbatas.

Adalah benar bahwa problem memerintah tanpa kekacauan di sebuah imperium yang amat luas saat itu secara esensial berbeda dengan problem negara kota Madinah. Namun sulit untuk menghindari tuduhan bahwa penguasa saat itu telah bersalah atas munculnya kecenderungan diam-diam untuk hanya membolehkan pelaksanaan ajaran Islam pada kehidupan yang murni pribadi, sedang dalam kehidupan sosial paling banter hanya diberikan kesetiaan "di atas kertas" kepada ajaran Islam, sementara dalam kehidupan nyata Islam disingkirkan.

⁴⁰ Ibid., 297.

Untuk menghadapi ketakpedulian Banī Umayyah terhadap Islam ini, para pemikir Islam (ulama) yang saleh berniat menafikan Damaskus sebagai simbol maupun benteng Islam. Mereka pun melirik wilayah lain.⁴¹ Para ulama itu mulai memperdebatkan apakah praktik Banī Umayyah benar-benar selaras dengan etika keagamaan Islam atau tidak. Disponsori secara aktif oleh orang-orang 'Abbāsīyah yang memperoleh kekuasaan pada pertengahan abad 8 M. yang berjanji membangun sebuah negara dan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, aktifitas para ahli fiqh dalam madhhab-madhhab hukum awal menandai permulaan yang nyata dari ilmu hukum (*fiqh*) Islam. Tujuan mereka adalah melakukan Islamisasi hukum dengan meninjau kembali praktik hukum yang sedang berlaku berdasarkan prinsip-prinsip al-Qur'an dan kemudian, atas dasar itu, menerima, memodifikasi atau menolak praktik tersebut sebagai bagian dari pola ideal hukum mereka.⁴²

Di antara wilayah yang tumbuh menjadi pusat kegiatan demikian adalah Madinah, kota yang berada dalam lingkungan tradisi Rasul yang lestari dan negara Islam yang didirikannya. Di tempat yang juga adalah tempat tinggal *al-khulafā al-rāshidūn* dan para *fuqahā'* generasi pertama ini dimulailah usaha-usaha perintisan untuk

⁴¹ Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 1994), 22-23.

⁴² Muhammad Sa'id al-Asymawi, "Fikih Islam," dalam *Islam Negara dan Hukum* (Seri INIS XVI), ed. Johannes van Heijer dan Syamsul Anwar (Jakarta: INIS, 1993), 122.

membuat sistematisasi hukum Islam dan prinsip-prinsipnya.⁴³

Dengan demikian penyusunan sistem yurisprudensi Islam di kota ini terutama berdasar pada konsep bahwa tradisi yang hidup di Madinah yang melewati tiga, empat generasi atau lebih adalah petunjuk yang paling sah bagi interpretasi yang benar terhadap petunjuk-petunjuk Tuhan. Sistem mereka, di bawah kepeloporan Mālik bin Anas, di samping didasarkan pada tradisi Madinah dan *ijmā'* (kesepakatan) penduduk Madinah sendiri, juga menciptakan cikal bakal dari semacam doktrin keadilan bernama *istiṣlāḥ*, atau yang bisa diartikan sebagai "kepedulian pada kepentingan manusia".

Pada waktu yang bersamaan, atau bahkan mungkin lebih awal, di wilayah lain dari kerajaan Banī Umayyah, yaitu di Iraq, usaha yang sama juga dilakukan di bawah pimpinan Abū Ḥanīfah. Di tempat ini pengaruh dari tradisi kenabian seperti di Madinah tidak ada. Sebaliknya yang berperan adalah *ra'y*, pendapat yang benar, yang bekerja bersama-sama dengan cikal bakal *qiyās* atau analogi. Di sisi lain, orang Iraq barangkali lebih tertarik pada teori hukum murni ketimbang praktek hukum nyata sebagaimana menjadi karakter dari orang Madinah. Di sini pun, ada pencarian terhadap doktrin keadilan, berupa sebuah bentuk yang belum mapan bernama *istḥsān*, atau yang bisa

⁴³ Faruki, *Islamic Jurisprudence*, 23.

diartikan “menganggap (suatu pilihan hukum) lebih baik”.

Namun metode pemikiran hukum yang dipergunakan oleh para *mujtahid* awal dirasakan kurang memadai dan telah membawa pada situasi di mana pada waktunya dikhawatirkan menjadi jauh tercerabut dari “Islam yang benar”. Doktrin *istihṣān* dan *istiṣlāḥ* bersama dengan penggunaan *ra’y* secara bebas cenderung mengesampingkan panduan al-Qur’ān atau panduan dari kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan secara turun temurun yang berasal dari zaman Rasul, seraya mendahulukan apa yang tampaknya “lebih baik” atau “kepentingan manusia”. Lebih jauh lagi, tradisi atau kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan secara turun-temurun di Madinah sedang berada dalam bahaya untuk tidak lagi bisa dikatakan sebagai cerminan dari praktek-praktek zaman Rasul maupun zaman sahabat atau pun *tābi’ūn*, apalagi dikatakan sebagai praktek Rasul sendiri atau pun semangat dari al-Qur’ān itu sendiri.⁴⁴

Di segi lain, tradisi pemikiran fiqh sejak zaman Nabi sampai dengan saat itu adalah bahwa para ahli hukum dan hakim memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah hukum begitu masalah itu muncul dengan cara menafsirkan dan memperluas aturan umum al-Qur’ān. Tradisi pemecahan *ad hoc* ini terus berlangsung dengan orientasi pragmatis tanpa keinginan untuk membuat teori, aturan maupun metode umum.⁴⁵

⁴⁴ Ibid., 24-25.

⁴⁵ Al-‘Asymawi, “Fikih Islam,” 121-122.

Demikianlah situasi di seputar masa ketika al-Shāfi'ī muncul dalam kancah pemikiran hukum. Dengan kata lain, ada dua keprihatinan utama pada saat itu; pertama, pengkutuban yang tampaknya tak terjembatani antara dua aliran *fiqh*, yaitu aliran rasional (*ahl al-ra'y*) dan aliran tradisi (*ahl al-ḥadīth*) dan kedua, kesemrawutan metodologis dalam pemikiran hukum. Agenda-agenda pembahasan yang ditawarkan oleh al-Shāfi'ī dimaksudkan untuk memecahkan kedua keprihatinan tersebut sekaligus.

Faruki melukiskan makna kedatangan al-Shāfi'ī itu dengan kata-katanya:

*Into this deteriorating situation came al-Shāfi'ī who, by his disciplined methodology and by his systematic reasoning, largely influenced the finished structure of all the schools of law, particularly in the Sunni group, and the final classical form of Islamic jurisprudence as a whole.*⁴⁶

(Dalam situasi yang kian memburuk ini, al-Shāfi'ī datang dengan metodologi yang tertib dan penerapannya yang sistematis, yang secara umum berpengaruh pada struktur paripurna dari semua aliran hukum, khususnya pada golongan Sunnī, dan pada bentuk klasik yang final dari yurisprudensi Islam sebagai sebuah keseluruhan).

⁴⁶ Faruki, *Islamic Jurisprudence*, 25.

Kesimpulan Faruki ini senada dengan pernyataan dari murid-murid al-Shāfi'ī dan pemikir lain. Aḥmad bin Ḥanbal mengatakan bahwa tadinya fiqh menjadi belunggu bagi ahlinya sampai suatu saat ketika "Allah membukanya dengan perantara al-Shāfi'ī". Aḥmad bermaksud untuk mengatakan bahwa kedatangan al-Shāfi'ī membuka lembaran baru bagi kajian fiqh, dan sering dilukiskan sebagai sensasi baru ketika al-Shāfi'ī mengumumkan madhhabnya pada tahun 150 H. Al-Karābīsī secara lebih konkret melukiskan terobosan al-Shāfi'ī dengan mengatakan, "Tadinya kami tidak tahu apa itu *al-Kitāb*, *al-Sunnah* maupun *al-Ijmā'* sampai saat ketika al-Shāfi'ī berbicara tentang ketiganya". Abū Thawr bercerita tentang arti pembaharuan dari al-Shāfi'ī. Ia menemui al-Shāfi'ī saat ia berbicara tentang lafaz *āmm* (umum) yang justru bermakna khusus, lafaz *khāṣṣ* (khusus) yang justru bermakna umum. Kata al-Karābīsī, "Sebelumnya kami belum pernah mendengar itu semua". Hadirin lalu meminta penjelasan lebih lanjut, al-Shāfi'ī pun memberikan contohnya dari ayat-ayat al-Qur'ān.⁴⁷

Jika sebelum al-Shāfi'ī aliran hukum disebut dengan nama kedaerahan, *ahl al-'Irāq*, *ahl al-Madīnah* dan *ahl al-Shām*, maka sejak gerakan yang dilancarkan oleh al-Shāfi'ī nama kedaerahan menjadi memudar dan digantikan dengan nama perorangan.⁴⁸ Agaknya ini karena keberhasilannya dalam merumuskan teori

⁴⁷ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib*, 273.

⁴⁸ Azizy, "The Concept," 77.

penalaran hukum yang kurang lebih utuh dan lengkap yang kemudian menjadi pedoman bagi kegiatan pemikiran hukum di masa-masa sesudahnya.

Pengalaman yang diperoleh oleh al-Shāfi'ī dari berbagai aliran fiqh telah membuatnya berwawasan luas. Ia mengerti letak kekuatan dan kelemahan, luas dan sempitnya pandangan masing-masing madhhab tersebut. Dengan bekal ini, ia mulai melangkah untuk mengajukan kritik. Dan al-Shāfi'ī kemudian mengambil jalan keluarnya sendiri.

Mula-mula ia berbeda pendapat dengan gurunya, Mālik. Perbedaan ini berkembang sedemikian rupa sehingga ia menulis buku *Khilāf Mālik* (sanggahan atas Mālik), yang sebagian besar berisi kritik terhadap fiqh madhhab gurunya itu. Ia juga terjun dalam perdebatan-perdebatan sengit dengan pemuka madhhab Hanafi dan banyak melontarkan kritik terhadapnya. Dari kritik-kritik al-Shāfi'ī terhadap kedua madhhab tersebut akhirnya ia muncul dengan madhhab baru yang merupakan sintesa antara fiqh *ahl al-ra'y* dengan fiqh *ahl al-ḥadīth* yang benar-benar orisinal. Namun kemudian, yang paling menentukan orisinalitas madhhab al-Shāfi'ī ini adalah kehidupan empat tahunnya di Mesir.

Ada keterangan bahwa kepergian al-Shāfi'ī ke Mesir disebabkan oleh lahirnya dominasi unsur Persia atas unsur Arab di Baghdad. Sedang ia adalah seorang Arab Quraysh. Di samping itu juga karena dominasi

faham Mu'tazilah atas beberapa khalifah 'Abbāsiyah, terutama al-Ma'mūn, penguasa saat itu. Sementara al-Shāfi'ī adalah seorang *faqīh* (ahli fiqh) yang menentang agenda-agenda pembicaraan Mu'tazilah. Pendapat lain mengatakan bahwa kedatangannya ke Mesir semata-mata karena undangan gubernur Mesir waktu itu, 'Abbās bin 'Abd Allāh, seorang Quraysh.⁴⁹

Tahun-tahun di Mesir sampai saat meninggalnya dipergunakannya untuk menulis sebagian besar kitabnya, juga untuk merevisi kitab-kitab yang telah ditulisnya. Di negara ini pula ia meletakkan dasar-dasar madhhab barunya (*al-qawl al-jadīd*). Masyarakat Mesir telah memberikan pengaruh yang besar ke arah posisi tengah fiqh al-Shāfi'ī antara fiqh Mālikī dan fiqh Ḥanafī. Jika fiqh Mālikī bercorak Hijaz dan fiqh Ḥanafī bercorak Irak, maka fiqh al-Shāfi'ī adalah model Mesir.

Mesir adalah kawasan yang tidak punya kesan pedesaan seperti halnya Hijaz, dan memiliki tingkat kemajuan budaya yang lebih tinggi ketimbang Irak. Mesir kaya dengan warisan adat istiadat, tradisi dan budaya serta peradaban dan pemikiran, seperti kebudayaan Fir'aun, Yunani, Persia, Romawi dan Arab. Watak alami bangsa Mesir adalah menyukai sikap moderat dan membenci sikap ekstrim.

Sebagaimana dikatakan, bahwa fiqh al-Shāfi'ī merupakan fiqh yang lahir dengan dugaan pengaruh kon-

⁴⁹ Al-Mu'tī, *al-Imām al-Shāfi'ī*, 36-37.

disi masyarakatnya, terutama Mesir. Dengan demikian ia juga merupakan refleksi zamannya. Al-Imām al-Shāfi'ī hidup pada masa stabilitas 'Abāsīyah. Para khalīfah bersemangat memberikan dukungan untuk kemajuan ilmu pengetahuan kepada para ulama. Misalnya, mereka mendorong gerakan penerjemahan buku-buku Yunani, Persia, India dan lain-lain ke dalam bahasa Arab, sehingga memungkinkan pikiran Arab-Islam berkenalan dengan dan mengambil manfaat dari alam pikiran Yunani Kuno. Al-Shāfi'ī juga sempat menyaksikan saat meluasnya daerah kekuasaan Islam menjangkau Andalusia (Spanyol) di Eropa Selatan sampai ke India dan Cina. Daerah kekuasaan Islam dengan demikian merupakan masyarakat majemuk yang terdiri dari berbagai suku dan bangsa maupun ras yang mempunyai adat dan kebudayaan yang berbeda-beda, mulai dari Persia, Romawi, India, Kurdi, Turkmen sampai Turki. Maka terjadilah kemudian proses dialog maupun asimilasi antara kekuatan-kekuatan budaya ini dengan kebudayaan Islam. Boleh jadi ini berarti diperlukannya sebuah aliran fiqh baru yang tetap konsisten dengan dasar-dasar pokok Islam, berpegang kepada al-Qur'ān dan Sunnah, serta dalam waktu yang sama memperluas wawasan dalam *ijtihād* guna menjawab kenyataan sosial, ekonomi dan politik yang timbul pada masyarakat yang majemuk semacam itu.⁵⁰

⁵⁰ Zaid, *Hukum Islam*, 33.

Pada masa ini pula dimulai gerakan kodifikasi berbagai disiplin ilmu. Fiqh tak terkecuali, ilmu ini telah menjadi ilmu yang tersendiri dengan kaidah-kaidah dan dasar-dasarnya. Ini memungkinkan para pengikut madhhab untuk mempelajari fiqh madhhab lain sehingga terjadi saling memengaruhi. Di samping itu beberapa aliran dalam Islam muncul pada masa al-Shāfi'ī, antara lain Mu'tazilah dan Shī'ah. Para ahli fiqh mulai terjun dalam berbagai diskusi dan perdebatan dengan aliran-aliran tersebut, sehingga mereka "terpaksa" menggunakan *ijtihad* dan rasio.

Karena sebab-sebab di atas itulah fiqh al-Shāfi'ī menjadi fiqh sintesa antara *fiqh ahl-ḥadīth* dan *fiqh ahl-al-ra'y*. Misalnya dia sependapat dengan golongan Mālikī dalam hal mengambil al-Qur'ān sebagai dasar pertama hukum Islam, dan karena menurutnya Sunnah berfungsi menjelaskan dan menafsirkan al-Qur'ān, maka ia menjadikan Sunnah sebagai dasar hukum kedua. Ia mengatakan, "Tidak ada seorang pun yang dapat diterima *ḥujjah* (argumentasi)nya jika berhadapan dengan Sunnah". Ia mengatakan lagi, "Apabila hadis (nya) *ṣahīḥ*, maka itulah madhhabku". Al-Shāfi'ī juga sependapat dengan golongan Mālikī dalam mempergunakan *ijmā'* sebagai sumber hukum sesudah al-Qur'ān dan Sunnah. Tetapi ia memberikan persyaratan-persyaratan yang ketat sehingga *ijmā'* bukan semata-mata hasil pikiran para ahli tanpa dasar argumentasi yang pasti.

Di pihak lain, al-Shāfi'ī sependapat dengan madhhab Hanafī, madhhab *ahl al-ra'y*, dalam kecenderungan memakai *ijtihād* atau rasio. Namun al-Shāfi'ī memberikan batasan bahwa dasar *ijtihād* atau *ra'y* tersebut mestilah berbentuk *qiyās* (analogi), yaitu mempersamakan status hukum masalah baru yang belum mempunyai kepastian hukum dengan masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya jika keduanya mempunyai persamaan 'illah (kausa) hukum. Untuk menandakan bahwa tidak ada penalaran yang lebih bebas lagi yang bisa dibenarkan, ia mengatakan, "Barangsiapa melakukan *istihsān* (bentuk *qiyās* yang lebih bebas) berarti ia telah membuat-buat hukum *sharī'ah* (hukum Tuhan)". *Qiyās* yang dijadikan alat menggali hukum ini pun diberikan ketentuan-ketentuan yang jelas.

Dalam bidang politik, al-Shāfi'ī lebih dekat kepada aliran Mālikīyah. Ia berpendapat bahwa terbentuknya *imāmah* (kepemimpinan negara) atau *khilāfah* adalah suatu keharusan yang tidak boleh tidak, dan wajib diangkat dari golongan Quraysh. Dalam kitab *al-Umm*, al-Shāfi'ī banyak mengutarakan hadis yang menonjolkan kelebihan bangsa Quraysh. Ia menyatakan pula bahwa *khilāfah* harus dibentuk melalui *bay'ah* (pengangkatan), terkecuali dalam situasi darurat. Jika suatu kelompok dengan kekuatannya tampil mengalahkan pihak lain dan masyarakat secara aklamasi mendukungnya, maka *imāmahnya* menjadi sah. Mengenai hal ini al-Shāfi'ī mengatakan, "Setiap orang Quraysh yang

meraih kekuasaan melalui kekerasan dan rakyat mendukungnya, maka ia adalah *khalīfah*". Hal ini berarti, bagi al-Shāfi'ī setiap pemberontakan terhadap pemerintah adalah haram jika menimbulkan bahaya. Pendapat ini berbeda dengan madhhab Ḥanafī yang lebih condong kepada asasmusyawarah dan bahwa soal *khilāfah* adalah soal seluruh kaum muslimin. Siapa pun berhak memangku jabatan *khalīfah* asalkan mayoritas masyarakat Islam atau *ahl al-hall wa al-'aqd* (semacam lembaga perwakilan) memberikan persetujuannya. Atas keberhasilan al-Shāfi'ī dalam menghadirkan sebuah madhhab baru yang merupakan sintesa antara *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y* dengan dasar fiqhnya yang berupa al-Qur'ān, Sunnah dan rasio (*qiyās*), para ahli memberikannya predikat *mujaddid* (pembaru) kedua dalam Islam sesudah *khalīfah* 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.⁵¹

Namun ternyata di samping pujian, sementara ahli memberikan pula kritik terhadap kerja al-Shāfi'ī berkenaan dengan akibat-akibat yang (diduga) ditimbulkannya. Shawqī 'Abduh al-Sāhī misalnya mengatakan bahwa sekalipun al-Shāfi'ī berada di tengah antara mereka yang menghindari *ra'y* dan mereka yang berlebihan dalam menggunakannya, namun konsep-konsep asasi dari al-Shāfi'ī terbukti lebih dekat kepada *ahl al-hadīth*.⁵² Sementara itu Ahmad Hasan mempunyai keberatan lain. Ia tidak

⁵¹ Ibid., 33-35.

⁵² Al-Shāhī, *al-Madkhal*, 198.

mengingkari makna penting peran al-Shāfi'ī yang dilukiskannya tidak bisa disejajarkan dengan pemikir lain.⁵³ Ia juga setuju dengan penilaian Faruki di atas.⁵⁴ Namun menurutnya, tindakannya menggantikan konsep *ijmā'* dengan konsepnya tentang hadis *āḥād* menyebabkan keterputusan proses *ra'y-ijmā'* dan dengan demikian menyebabkan tertutupnya pintu *ijtihād*. Selanjutnya, setelah mengakui bahwa al-Shāfi'ī telah menciptakan sistem hukum terpadu, mencapai stabilitas dan sangat berpengaruh pada generasi berikutnya, Hasan mengatakan:

*But this formalization arrested the freedom of ijtihad and subsequently annihilated the spirit of originality and creativity. He laid great stress on Hadith and its literal implementation in order to wipe out chaos from law. But Hadith, too, could not solve the problem, because differences in Hadith were no less than the differences in ra'y.*⁵⁵

(Tetapi formalisasi ini menghentikan kemerdekaan *ijtihād* dan akhirnya mendorong lenyapnya sema-ngat orisinalitas dan kreatifitas. Ia sangat menekankan hadis dan implementasinya secara harfiah dengan tujuan untuk menghilangkan kekacauan dalam hukum. Tetapi hadis juga tidak dapat menyelesaikan persoalan tersebut karena

⁵³ Ahmad Hasan, "Al-Shāfi'ī's Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies*, 5 (1966), 239.

⁵⁴ *Ibid.*, 270.

⁵⁵ *Ibid.*

perbedaan pendapat dalam hadis juga tak kurang banyaknya daripada perbedaan dalam *ra'y*).

Tokoh-tokoh “keseimbangan” (*equilibrium*) yang berjasa menemukan jalan kompromi bagi pertikaian intelektual di zamannya yang tadinya potensial membawa disintegrasi umat seperti al-Shāfi’ī, al-Ash’arī (w. 330/942) dan al-Ghazālī seringkali mendapat kecaman sebagai “pemasung” kebebasan berfikir. Ini adalah hal yang aneh jika kemandegan berfikir pada masa-masa sesudah mereka dipandang sebagai tanggung jawab satu dua orang atau merupakan akibat dari prestasi satu dua bidang keilmuan. Sudah diketahui bahwa kemandegan budaya sesungguhnya merupakan akibat dari banyak faktor yang rumit dan saling terkait. Dan bersama dengan mandegnya kegiatan *ijtihad*, kaum muslimin mengalami kebangkrutan di hampir segala bidang kehidupan. Jadi pertanyaannya adalah “mana sebab dan mana akibat”. Orang perlu mencermati bahwa ketiga tokoh di atas hadir dalam bidang masing-masing yang berbeda di tengah umat yang tercabik-cabik oleh posisi-posisi epistemologis yang berseberangan.