

**PERKEMBANGAN PEMIKIRAN FIQH
PADA MASA AWAL**
(Telaah atas Pemikiran Imam al-Shāfi'i)

Ajat Sudrajat*

Abstrak: Pembicaraan tentang perkembangan fiqh tidak bisa dilepaskan dari sosok Muhammad Ibn Idris al-Shāfi'i, terlebih lagi perkembangan fiqh pada masa awal. Al-Shāfi'i mampu menggabungkan pemikiran fiqh yang berkembang saat itu yaitu model pemikiran liberal yang dianut di Irak dan model pemikiran tradisional yang berkembang di Madinah. Di antara hasil pemikiran fiqh al-Shāfi'i yang cukup mendasar adalah konsepnya tentang qiyas dan ijma'. Qiyas menurut al-Shāfi'i identik dengan ijtihad. Ia merupakan metode istinbāf dan bukan merupakan sumber hukum, karenanya Qiyās harus dilandaskan kepada al-Qur'ān, sunnah atau ijma'. Dibandingkan dengan sebelumnya, konsep Qiyās al-Shāfi'i telah diformulasikan lebih mapan dan dilengkapi dengan perangkat yang lebih ketat dan sistematis seperti adanya konsep al-aṣl dan al-far'u. Bagi al-Shāfi'i Ijma' adalah kesepakatan seluruh umat Islam tentang suatu masalah yang secara jelas belum ada penjelasannya dalam al-Qur'ān dan Sunnah Nabi, bukan bersifat lokal dan hanya di kalangan para ahli hukum saja. Dengan konsep ijma' tersebut al-Shāfi'i menginginkan formalisasi ijma' dan bersifat menyeluruh, tidak memberikan peluang bagi perbedaan pendapat.

Kata Kunci: Ijma', Qiyās, Istinbāf hukum

* Penulis adalah dosen Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo

PENDAHULUAN

Islam adalah kesatuan antara keimanan dan perbuatan. Keimanan kepada Allah dan kepasrahan kepadaNya diwujudkan dalam suatu perbuatan. Oleh karena itu perbuatan seorang muslim dalam kehidupan sehariannya haruslah mencerminkan manifestasi dari keimanan tersebut. Jadi pada hakekatnya dalam Islam antara keimanan dan perbuatan adalah integral.

Kesatuan itulah yang tercermin pada masa awal perkembangan Islam, tidak ada perbedaan yang tegas dalam disiplin ilmu yang bersifat praktis dan kepercayaan yang abstrak. Al-Fiqh al-Akbar karya Abū Ḥanifah adalah contoh yang menggambarkan hal itu. Fiqh atau Syari'ah pada masa awal tidak hanya masalah-masalah yang bersifat praktis tetapi juga menyangkut spiritual dan mental. Oleh karena itu pantas saja Fazlurahman mengemukakan konsep yang paling penting dan komprehensif dalam menggambarkan Islam sebagai fungsi adalah konsep Syari'ah.¹

Konsep fiqh menjadi menyempit, yaitu hanya membahas soal-soal yang bersifat praktis saja (hukum), ketika ilmu kalam menjadi disiplin yang mandiri, pada masa Khalifah al-Ma'mūn (w. 218 H/ 819 M). Pada masa itu juga konsep fiqh mengalami perkembangan yang sangat signifikan dengan menempatkan Imam al-Shāfi'i (w. 204 H/ 819 M) sebagai tokohnya. Pemikiran Imam Shāfi'i tentang fiqh dan dasar-dasarnya (*Uṣūl al-Fiqh*) begitu mendalam dan sangat berpengaruh dalam pemikiran hukum umat Islam. Hingga saat ini, pembicaraan tentang Hukum Islam tidak akan bisa dilepaskan dari pemikirannya. Bahkan ada yang

¹ Fazlu Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 100.

menganggap pemikiran Imam Shāfi'i tersebut sebagai doktrin.

Imam al-Shāfi'i dianggap sebagai pelopor pemikiran Hukum Islam. Banyak para ulama dan cendikiawan yang menyejajarkan Imam al-Shāfi'i sebagai pemikir Hukum Islam, dengan Aristoteles sebagai pelopor bidang filsafat. Kebesaran Imam al-Shāfi'i tersebut akhirnya menimbulkan ketidaksadaran di kalangan masyarakat bahwa pemikirannya dibentuk oleh sebab-sebab histories, sosial, budaya, ekonomi dan politik. Oleh karenanya, mengkaji pemikiran Imam al-Shāfi'i, tidak akan bisa dipahami secara menyeluruh, kalau dilepaskan dari konteks kesejarahannya. Pertarungan *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadīts* dan situasi politik yang ada turut membentuk pemikirannya.

Tulisan ini akan membahas bagaimana kejadian-kejadian dalam pemikiran hukum yang berlangsung saat itu, respon al-Shāfi'i terhadapnya dan cita-cita al-Shāfi'i ketika ia telah mengkaji pemikiran-pemikiran yang berkembang pada masanya.

SELINTAS TENTANG IMAM AL-SHAFI'I

Imam al-Shāfi'i nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn Idris al-Shāfi'i, dilahirkan di Gazza, sebuah perkampungan di Palestina pada tahun 150 H/767 M. Ketika ia kecil, bapaknya meninggal dunia, kemudian ibunya membawanya ke Mekah.² Pada waktu itu Mekah bukan hanya sebagai salah satu dari empat tempat pemikiran Islam, di samping juga Irak, Syiria dan Madinah, tetapi juga merupakan kota perdagangan yang ramai. Kepindahan Imam al-Shāfi'i dan ibunya ke Mekah selain karena alasan pendidikan al-Shāfi'i,

² Harun Nasution dkk, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Jembatan, 1992), 885.

juga karena bermotifkan ekonomi, terlebih lagi bapak Imam al-Shāfi'i keturunan Quraisy asli Mekah.

Lingkungan kehidupan Mekah dalam bidang kemasyarakatan sangat kondusif, demikian juga aktifitas keilmuan keagamaannya, seperti belajar baca tulis, bahasa Arab dan ilmu-ilmu keislaman yang normatif seperti kajian al-Qur'ān dan al-Sunah. Kedudukan seorang di masyarakatpun banyak ditentukan oleh kemampuannya dalam menguasai salah satu disiplin ilmu. Imam Shāfi'i dibesarkan dalam lingkungan seperti itu, oleh karenanya pantas saja ketika mencapai umur sembilan tahun ia sudah hafal al-Qur'ān. Kemudian untuk memperdalam penguasaannya dalam bidang sasatra Arab (puisi) ia pergi ke perkampungan Bani Huzail, sebuah kabilah dari suku Badui yang terkenal memiliki kultur bahasa Arab sangat baik. Bani Huzail relatif jauh dari suasana keramaian kota seperti Mekah, sehingga susunan bahasa Arab di kabilah tersebut rerlatif terjaga karena belum banyak pengaruh dari budaya luar. Adapun kota Mekah, karena ia sebuah kota perdagangan yang menghubungkan Sudan dengan Bahrain dan Persia di satu sisi, dan juga jalur perdagangan Yaman dengan Syria dan Mesir di sisi lain, maka kota Mekah ramai dikunjungi oleh para pedagang dari kota-kota tersebut. Karena itu, bahasa Arabnya pun sudah banyak terpengaruh oleh kebudayaan dan bahasa dari para pedagang tersebut.³

Kemampuan intelektual al-Shāfi'i yang sudah ditunjukkan sejak masa kecil, banyak berpengaruh terhadap pemikirannya di masa dewasa. Ia bukan hanya dikenal sebagai sala satu pemikir dalam bidang fiqh, tetapi juga sebagai salah seorang sastrawan yang terkenal. Al-Shāfi'i

³ Ahmad Syalahi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Muhyi Yahya (pent.), (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1990), 56.

banyak menulis syair-syair Arab dan salah satu karyanya dalam bidang ini adalah ad-Diwān.

Imam al-Shāfi'i hidup di masa tiga Khalifah Abasiyah, yaitu Harun al-Rashīd, al-Amīn dan al-Ma'mūn.⁴ Khalifah Abasiyah berbeda dengan Khalifah pendahulunya, Bani Umayyah. Para Khalifah Bari Abasiyah umumnya menyadari bahwa lahirnya kekhalifahan tersebut juga karena ada dukungan dari para ulama. Oleh karena itu posisi ulama di Dinasti Abasiyah menduduki posisi yang penting. Kajian-kajian keagamaan pada masa Abasiyah pun berkembang pesat, baik fiqh, kalam atau filsafat.⁵

Menginjak umur empat belas tahun (164 H/780 M) al-Shāfi'i berangkat ke Madinah untuk berguru pada Imam *Dār al-Hijrah*, Imam Mālik. Kepergian Imam Shāfi'i ke Madinah adalah karena ketidakpuasan intelektualnya ketika ia belajar di Mekah. Sebelum berangkat ke Madinah, Imam al-Shāfi'i sudah mengetahui dan menghafal kitab al-Muwatha karangan Imam Mālik. Jadi keberangkatannya ke Madinah dalam upaya memperdalam pelajaran-pelajaran yang telah digelutinya di Mekah.

PERKEMBANGAN PEMIKIRAN HUKUM PADA MASA AL-SHAFFI

Imam Mālik adalah seorang ulama yang sangat tradisional dan hampir tidak pernah menggunakan penalaran yang logis dalam bidang hukum. Dalam bidang hukum, ia banyak menyandarkan pendapatnya kepada sunah Nabi, pendapat para shahabat bahkan kebiasaan-kebiasaan ulama atau penduduk Madinah dalam menuntaskan persoalan hukum.

⁴ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 285.

⁵ Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Perdebatan Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 33.

Hal ini tercermin dalam kitab al-Muwatha, yang tidak hanya memuat hadits-hadits Nabi, tetapi juga pendapat para shahabat dan *ijma'* masyarakat Madinah. Dalam kitab muwatha dikenal istilah *al-Amr al-mujtama 'indana, al-sunah 'indana* dan kalimat-kalimat yang sejenis, yang menunjukkan bahwa tradisi masyarakat Madinah bisa dijadikan landasan hukum. Oleh karena itu, ketika Imam Mālik menghadapi persoalan-persoalan yang muncul, dan tidak menemukan di dalam hadits Nabi maupun pendapat para generasi terdahulu, maka Imam Mālik merujuk kepada kebiasaan masyarakat Madinah. Menurut Rahman, konsep sunah pada masa awal tidak seperti yang ada pada saat ini, yang berupa hadits yang disandarkan kepada Nabi melalui jalur *isnad* yang bersambung. Namun konsep sunah pada saat itu juga meliputi praktek masyarakat, tegasnya *living tradition* (sunah yang hidup) yang merupakan hasil dari pemahaman masyarakat muslim setempat terhadap sunah ideal Nabi, yang tereksresi secara aktual dalam kehidupan masyarakat. Akhirnya, tradisi itu terhenti karena adanya gerakan hadits yang dipelopori oleh Imam al-Shāfi'i.⁶

Pemikiran Imam Mālik yang tradisional, pada hakekatnya bisa dipahami dari latar belakang kehidupannya sendiri. Imam Mālik selama hidupnya tidak pernah meninggalkan Madinah, sebuah kota Nabi yang kehidupan masyarakatnya relatif stabil, kalau bukan stagnan. Penduduknya cenderung homogen, kehidupan masyarakat mayoritas bergantung pada hasil pertanian dan peternakan. Lebih dari itu, Madinah lebih terisolasi dari jangkauan peradaban-peradaban besar seperti Persia dan Romawi, sehingga pemikiran-pemikiran spekulatif yang diwariskan dari kedua peradaban tersebut tidak banyak menyentuh para

⁶ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (New Delhi, Adam Publishers, tt), 38.

ulama kota Madinah. Maka, tidak heran jika para ulamanya lebih bersifat *asketik* dan cenderung menjauhi "politik praktis". Mereka lebih disibukkan oleh masalah-masalah keagamaan murni. Melihat keadaan itu maka wajar kalau Imam Mālik sangat menekankan kepada tradisi yang sudah mapan. Kalaupun ia menggunakan penalaran dalam memberikan jawaban terhadap suatu persoalan yang secara eksplisit tidak dijelaskan dalam al-Qur'an dan sunah Nabi yang mapan, maka ia mempergunakan *masalah mursalah*; yaitu metode *deduktif* dengan mengandalkan pada pesan dasar al-Qur'an dan tujuan utama syari'ah. Inilah yang akhirnya banyak mendapat kritik dari al-Shāfi'i.⁷

Pemikiran Imam Mālik banyak mempengaruhi pemikiran Imam Shāfi'i, terutama pada pemikiran sunah Nabi. Kaena itu, ketika ia pergi ke Irak untuk kali pertama dan banyak bertemu dengan para pemikir Irak, al-Shāfi'i berusaha mempertahankan sunah Nabi dengan dasar-dasar yang dipelajari dari Imam Mālik. Akan tetapi, ketika Imam Shāfi'i sudah menjadi pemikir yang mandiri (*mujtahid*), ia banyak mengkritik pemikiran hadits Imam Mālik.⁸

Imam Shāfi'i meninggalkan Madinah dan menuju Yaman ketika Imam Mālik telah meninggal dunia 178 H/ 794. Tujuan Imam Shāfi'i ke kota tersebut tampaknya bermotif ekonomis. Di sana ia menjadi salah satu pegawai pemerintah di kantor wali kota, namun demikian ia tidak meninggalkan dunia intelektualnya. Ia banyak berkenalan dengan para murid al-Laith bin Sa'ad, seorang ahli hukum Mesir.⁹ Dengan mereka itulah Imam Shāfi'i banyak melakukan

⁷ Nourouzzaman, *Jeram-Jeram*, 24.

⁸ Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'i, *Jiḥr al-'Ilm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 50. dan dalam *al-Risālah*, (Kairo: Mustafā al-ḥab al-Ḥalaby, 1969), 232.

⁹ Abdul Ḥalīm al-Jundī, *Al-Imām al-Shāfi'i; Naṣr al-Sunnah wa Wadī' al-Uṣūl*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1996), 101.

diskusi-diskusi serius tentang permasalahan-permasalahan hukum, sehingga mematangkan pemikiran hukumnya yang pernah dipelajari di Madinah dan menjadikannya cukup dikenal di kalangan para fuqaha Yaman. Al-Shāfi'i tinggal di Yaman tidak berlangsung lama, karena ia ditangkap dan dibawa ke Irak dengan tuduhan mengadakan konspirasi dengan kaum Syi'ah yang sedang mengadakan pemberontakan terhadap kekuasaan Dinasti Abasiyah. Al-Shāfi'i kemudian dilepaskan karena tidak terbukti dalam tuduhan tersebut.¹⁰

Setelah dibebaskan dari tuduhan, al-Shāfi'i bertemu dengan para fuqaha Irak, seperti Abū Yusuf dan Muḥammad bin Hasan al-Shaybanī, yang keduanya murid Imam Abu Ḥanifah dan banyak berdiskusi dengan mereka. Imam Shāfi'i banyak menemukan persoalan hukum di Irak yang berbeda dengan yang ada di Madinah. Di Irak ia sepertinya banyak menemukan keragaman pemikiran dalam bidang hukum. Selain itu pula, hasil dari suatu permasalahan yang sama sering mendapat jawaban yang berbeda. Kerancuan-kerancuan inilah yang pada akhirnya membuat Imam Shāfi'i berusaha membuat sintesa dan mencari jalan tengah.

Irak berbeda sekali dengan Yaman dan Madinah. Irak selain sebuah kota perdagangan yang ramai dan terkenal, juga sebagai pusat pemerintah Abasiyah. Selain itu latar belakang Irak tidak seperti Madinah. Penduduk Irak sangat heterogen, baik profesi, asal-usul, maupun bahasa. Lebih dari itu, pemikiran-pemikiran *spekulatif-softistik* yang berasal dari kebudayaan-kebudayaan besar seperti Yunani, Romawi dan Persia telah berkembang di Irak dan banyak mempengaruhi pemikiran fuqahnya. Maka, wajar jika Abū Ḥanifah dan para shahabat atau muridnya lebih bersifat rasional dari pada

¹⁰ Mustafa Abdul Raziq, *Al-Imām al-Shāfi'ī*, (ttp: Al-Ihyā al-Kutub al-'Arabīyah, tt), 28.

para fuqaha negeri Islam lainnya seperti Madinah. Abū Ḥanifah terkadang lebih mengedepankan pertimbangan rasional, *istihsān* atau *ra'yi* yang berdasarkan pada pandangan umum al-Qur'ān dan sunah Nabi, ketimbang menerima sebuah khabar atau hadits yang hanya diriwayatkan oleh hanya satu atau dua orang saja. Karena itu, Imam Shāfi'i sering mengkritik mereka sebagai orang-orang *ahli ra'yi* yang kurang memahami al-sunah atau mengabaikan sunah Nabi.¹¹

Setelah beberapa lama tinggal di Irak dan mengadakan pengumpulan intelektualnya dengan para fuqahnya, al-Shāfi'i kembali ke Mekah. Di negeri ini ia memulai karir intelektualnya sebagai seorang guru dan mufti. Ia berusaha memikirkan ulang persoalan hukum yang selama ini ia geluti dan berkembang masyarakat.

Hal yang paling tampak di mata Imam Shāfi'i setelah ia mengadakan perjalanan ilmiyahnya adalah beragamnya hukum Islam dalam sebuah negeri Islam walaupun itu berasal dari sumber yang sama. Bagi sebuah Negara, hal itu justru tidak memberikan kepastian hukum. Hukum yang diputuskan di Irak berbeda dengan hukum yang diputuskan di Madinah atau di Hijaz walaupun dalam masalah yang sama. Demikian juga yang terjadi di Yaman dan Syria. Keragaman hukum yang terjadi dalam suatu persoalan yang sama membuat kegelisahan intelektual, bukan hanya di mata al-Shāfi'i, tetapi juga pada para ulama lainnya, seperti Abdurahman Ibn al-Mahdi, seorang ulama Mekah lainnya.¹² Kegelisahan tersebut pada akhirnya telah mendorong Imam Shāfi'i untuk menulis kitab al-Risalah yang berisi kaidah-kaidah umum tentang pemikiran fiqh yang sistematis dan

¹¹ Zafar Ishaq Anshar, *An Early Discussion on Islamic Jurisprudence; Some Notes on al-Radd 'ala as-Siyar al-Auza'i*, dalam "Khusyid Ahmad and Zafar Anshar (Ed.) *Islamic Perspectives*", (New Delhi, Markazi Maktaba Islam, 1979), 153.

¹² Harun Nasution, *Ensiklopedi*, 886.

menjadi tuntunan bagi seseorang yang akan mempelajari dasar-dasar pemikiran fiqh dan metode melakukan *ijtihad*.

TAWARAN IMAM AL-SHĀFI'Ī TENTANG ISTINBAH HUKUM

Imam al-Shāfi'ī melihat bahwa keberagaman yang terjadi di kalangan para fuqaha dalam memberikan suatu putusan pada masalah yang sama berakar pada ketiadaan sistem dan metodologi pengambilan hukum yang baku. Untuk mengupayakan suatu unifikasi pemikiran hukum yang menghasilkan suatu keputusan hukum yang seragam, serta tidak terjadinya *ijtihad* yang semau-maunya perlu diciptakan suatu metode yang baku dan bersifat komprehensif dengan mengacu kepada sumber-sumber yang telah ada.

Imam al-Shāfi'ī meratakan jalan dalam upaya unifikasi pemikiran hukum Islam dengan memberikan *hirarki otoritas*, yaitu al-Qur'ān, Sunah, *Ijma'* dan *Qiyās*. Lebih dari itu ia berusaha memberikan definisi yang lebih ketat dari pada ulama sebelumnya terhadap makna sunah, *Ijma'* dan *Qiyās*.¹³

Munculnya Imam Shāfi'ī di gelanggang pemikiran hukum Islam merupakan titik balik sejarah jurisprudensi hukum Islam yang membawa nafas baru bagi perkembangan hukum Islam. Perbedaan Imam Shāfi'ī dengan para pemikir hukum sebelumnya, yang pada waktu itu sudah mengkristal menjadi suatu madhhab pemikiran, bersifat fundamental. Karenanya, Imam Shāfi'ī dapat dianggap sebagai salah satu pendiri madhhab yang baru yang berbeda dari madhhab sebelumnya. Dilihat dari perspektif ini, upaya unifikasi hukum Islam yang menjadi cita-cita Imam Shāfi'ī dan kegelisahan intelektualnya tampaknya mengalami kegagalan. Karena, tanpa disadari Imam Safi'ī telah menambah

¹³ Noel J. Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, Hamid Ahmadi (Peny.) (Jakarta: P3M, 1992), 153.

berdirinya madhhab fiqh yang sudah ada, yang berbeda dengan fiqh Irak (Ḥanafī) dan fiqh Madinah (Mālikī).

Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa Imam Shāfi'i menetapkan empat sumber pokok hukum yang memiliki otoritas yaitu al-Qur'ān, al-Hadits, *Ijma'* dan *Qiyās*. Menurutny, sumber hukum yang paling utama dan pertama adalah al-Qur'ān. Bagi Imam Shāfi'i, al-Qur'ān memiliki makna yang sangat dalam, melebihi yang dipahami oleh para pendahulunya sebagai sumber hukum. Dalam al-Risalah, maupun karya-karya lainnya seperti kitab *Jima' al-'Ilmi*, Imam Shāfi'i berusaha meyakinkan lawan-lawannya dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'ān (QS 3: 32, 132; 4: 58; 5: 95) yang menekankan ketaatan kepada Allah yakni ketaatan kepada al-Qur'ān, sebagai ketaatan yang pertama dan utama sebelum ketaatan kepada sumber-sumber hukum yang lainnya.¹⁴

Namun demikian, sebenarnya perlunya ketaatan kepada al-Qur'ān sebagai hal yang utama bukan sesuatu yang baru bagi Imam Shāfi'i, tetapi ia telah menekankannya dengan dalil-dalil yang sangat meyakinkan. Abu Yusuf ketika ditanya tentang pertentangan pendapat seputar tradisi yang paling bisa dipercaya ia mengemukakan:

"Nabi bersabda: "Sesungguhnya hadits yang berasal dariku akan tersebar sangat luas. Apa-apa yang datang kepadamu dan itu sesuai dengan al-Qur'ān, berarti dariku, sedangkan apabila yang datang dariku tidak sesuai dengan al-Qur'ān, itu bukan dariku.... Periwatyanpun akan beragam, sehingga sebagaimana darinya (tradisi) apabila dilacak rangkaian sanadnya tidak dikenal di kalangan para fuqaha, juga tidak sesuai dengan al-Qur'ān dan sunah, maka hati-hatilah terhadap tradisi yang *shadh* dan ikutilah hadits yang sudah

¹⁴ Al-Shāfi'i, *Al-Risalah*, 15.

diterima masyarakat dan sesuai dengan al-Qur'an dan sunah."¹⁵

Kutipan tersebut menekankan pentingnya al-Qur'an sebagai sumber yang pertama dan utama bagi suatu penetapan hukum Islam, dan lebih dari pada itu al-Qur'an dijadikan landasan sebagai parameter diterimanya atau ditolaknya suatu hadits yang diriwayatkan secara sendiri (*ahad*).

Bedanya dengan Abu Yusuf, Imam Shāfi'i melihat bahwa beberapa fuqaha tidak konsisten menempatkan al-Qur'an sebagai sumber hukum yang pertama. Di antara contohnya adalah pertentangan antara Auza'i dan Abu Ḥanifah yang didukung Abu Yusuf, tentang apakah boleh bagi seorang muslim untuk memotong dan membakar pepohonan serta merusak harta kekayaan musuh yang tidak bisa dibawa pulang. Auza'i berpendapat bahwa tindakan itu tidak boleh. Ia mendasarkan pendapatnya kepada perintah Abu Bakar yang sudah cukup dikenal, bahwa tidak boleh bagi tentara muslim untuk merusak hal-hal yang disebutkan Auza'i tersebut. Sementara itu, Abu Yusuf dengan mengikuti pendapat gurunya Abū Ḥanifah, memandang bahwa perbuatan itu boleh dan untuk mendukung pendapatnya ia mengutip ayat al-Qur'an (59:5) yang dianggapnya sesuai dengan perbuatan yang dipersoalkan itu. Ayat tersebut membolehkan memotong pepohonan, sehingga tampak kontradiktif dengan pendapat Abu Bakar yang dikutip oleh Auza'i. Auza'i bersikeras mempertahankan pendapatnya dan berkeyakinan bahwa Abu Bakar dan para shahabat yang lain lebih mengetahui makna ayat al-Qur'an dari pada Abū Ḥanifah. Dengan kata lain, argumentasi Auza'i mengesankan

¹⁵ Anshary, *An Early Discussion*, 151.

bahwa Abu Bakar tidak mungkin memberikan suatu perintah kalau itu bertentangan dengan makna al-Qur'an.¹⁶

Dalam kesempatan yang lain, Abu Yusuf berpendapat sebaliknya. Abu Yusuf yang mendukung pendapat gurunya Abū Ḥanifah berpendapat bahwa boleh bagi seorang muslim untuk memanah orang non-muslim yang telah terkepung apabila mereka bersembunyi di balik anak-anak muslim, sedangkan Auza'i menolaknya. Untuk mendukung pendapatnya itu Auza'i mengutip ayat al-Qur'an (48: 25). Pendapat Auza'i itu ditolak oleh Abu Yusuf dengan mengatakan bahwa Auza'i telah salah memahami ayat-ayat tersebut. Untuk memperkuat pendapatnya, Abu Yusuf menggunakan penalaran analogi. Menurutny, Nabi telah melarang membunuh wanita dan anak-anak termasuk yang non-muslim. Namun demikian, ketika Nabi menyerang penduduk Thaif, Khaibar, Quraidzah dan Nadir, beliau memerintahkan orang-orang muslim untuk mengepung kota-kota tersebut dan benteng-benteng mereka, yang sudah jelas di dalamnya banyak anak-anak, perempuan dan orang tua. Nabi tidak pernah melarang orang muslim untuk tidak memanah mereka.¹⁷

Contoh lain adalah Imam Mālik, yang seolah mendahulukan hadits ketimbang langsung memahami al-Qur'an. Ketika terjadi pertentangan antara Abu Yusuf dengan Imam Mālik tentang kasus, apakah seorang wanita yang ditalak tiga (sehingga tidak bisa dirujuk lagi) itu masih mendapat nafkah dari suaminya terdahulu ketika ia masih dalam keadaan 'iddah. Menurut Abu Yusuf bahwa wanita yang sudah ditalak tiga itu tetap berhak menerima uang belanja dari bekas suaminya. Alasannya, hal itu sesuai dengan al-Qur'an ayat 65: 6. Namun demikian, hal itu

¹⁶ Al-Shāfi'i, *al-Umm*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), VII: 375.

¹⁷ *Ibid*, 369.

ditolak oleh Imam Mālik yang menyatakan bahwa ayat al-Qur'ān tersebut dikhususkan bagi perempuan yang hamil saja. Oleh karena itu, bagi Imam Malik, perempuan yang ditalak tiga dan ia dalam keadaan tidak hamil, tidak mesti menerima rafkah dari mantan suaminya. Hal ini sesuai dengan Hadits Nabi tentang kasus Fathimah Binti Qoys yang telah diceraihan suaminya dengan talak tiga dan Rasulullah tidak menetapkan akomodasi baginya selama masa iddah.¹⁸

Contoh-contoh di atas menunjukkan bahwa pada masa-masa awal pra-Imam Shāfi'i, orang tidak begitu tegas untuk menempatkan al-Qur'ān pada tempat awal, bahkan dipahami bahwa al-Qur'ān itu harus dijelaskan dengan sunah Nabi, pendapat shahabat, bahkan dengan cara analogi. Namun karena tidak ada kesepakatan tentang konsep sunnah, maka mereka pun berpandangan yang beragam tentang sunah yang bisa dijadikan landasan hukum.

Sumber kedua setelah al-Qur'ān adalah al-Sunah. Al-Shāfi'i menaruh perhatian serius tentang konsep sunah. Hal ini tercermin dari banyaknya tulisan tentang sunah, baik itu di *al-Risālah*, *Jima' al-'Ilmi*, *Ikhtilāf al-Hadits*, maupun berbagai tulisan lainnya. Di samping itu, konsep sunnah pada masa itu belum jelas dan mengakibatkan perbedaan pendapat dalam memandang sunnah, yang pada akhirnya menimbulkan banyaknya keragaman dalam putusan hukum. Begitu pula, masa itu tampak belum adanya hirarki yang ketat bahwa sunah harus ditempatkan setelah al-Qur'ān.

Meskipun para fuqaha mengakui bahwa sunah Nabi itu adalah perilaku model, tetapi mereka berbeda pendapat tentang petunjuk dan wahana sunah. Madhhab-madhhab awal umumnya menerima tradisi-tradisi yang telah dikenal dan dipraktikkan oleh kaum muslimin. Itulah sebabnya ahli-

¹⁸ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agoh Garnardi (Bandung: Pustaka, 1994), 15.

ahli hukum pada masa awal, yang berargumentasi dengan dasar sunah, berbeda pendapat antara yang satu dengan yang lain. Seorang ahli hukum mungkin memandang suatu kejadian tertentu dalam kehidupan Rasulullah sebagai lebih relevan untuk masalah yang dihadapinya dari pada kejadian yang lain. Melalui tindakan ini munculah penafsiran-penafsiran atas sunah Nabi yang berbeda-beda. Penafsiran-penafsiran itu juga disebut "sunah", tetapi masing-masing dikaitkan dengan sunah Rasulullah dan didasarkan kepadanya.

Dilihat dari perspektif ini, maka wajar kalau Imam Mālik dalam kitabnya al-Muwatha tidak hanya memasukkan sunah yang benar-benar disandarkan kepada Rasulullah melalui jalur *isnad* yang bersambung, tetapi juga pendapat para generasi awal Madinah, bahkan praktek masyarakat Madinah. Ia berkeyakinan bahwa praktek masyarakat Madinah tidak berentangan dengan sunah Nabi. Sunah bagi Imam Mālik tidak sepenuhnya terdiri dari tradisi yang berasal dari Rasulullah, tetapi juga prilaku shahabat, tabi'in bahkan praktek masyarakat Madinah. Oleh karena itu Imam Mālik sering menolak sebuah hadits yang hanya diriwayatkan oleh satu atau dua orang saja, apabila bertentangan dengan praktek yang berlaku di Madinah. Alasannya bahwa praktek masyarakat Madinah yang sudah mapan lebih bisa dipercaya dari pada hadits yang hanya diriwayatkan oleh satu orang atau dua orang saja walaupun sanadnya bersambung sampai ke Rasulullah.¹⁹

Berbeda dengan Imam Mālik di Madinah, Abu Yusuf di Irak tidak memandang praktek masyarakat sebagai pantulan dari sunah Nabi, sebab masyarakat Irak jelas mempunyai latar belakang yang berbeda dengan masyarakat Madinah. Walaupun Abu Yusuf memandang sunah sebagai tindakan

¹⁹ *Ibid*, 369.

dan perilaku Rasulullah sebagaimana dipraktekkan oleh kaum muslimin sepeninggal beliau, secara radikal ia menolak hadits *ahad* yang berbeda dengan tradisi yang telah dikenal oleh para ahli hukum dan praktek masyarakat pada umumnya. Ia memberikan persyaratan yang agak ketat bagi suatu *khabar* yang diterima secara menyendiri (*ahad*), di antaranya harus sesuai dengan semangat al-Qur'ān.²⁰

Dua gambaran pemahaman sunah yang berasal dari kedua kelompok ahli hukum di atas, menunjukkan bahwa sunah Nabi itu tidak hanya disandarkan kepada Nabi semata, tetapi harus dikenal dan dipraktekkan oleh masyarakat muslim secara luas walaupun sanadnya tidak begitu jelas.

Lebih lanjut, praktek masyarakat Muslim, untuk masa depan tidak bisa dipertahankan, karena tradisi itu sewaktu-waktu bisa berubah dan akan menimbulkan keragaman serta mengakibatkan kekacauan dalam memastikan sunah Nabi. Imam Shāfi'i banyak menyerang pendapat mereka, sebagai tindakan yang tidak konsisten terhadap sunah Nabi. Menurut Imam Shāfi'i, sunah Rasul itu hanya dapat diketahui melalui hadits yang diriwayatkan oleh orang yang dipercaya, dikenal dan isnadnya bersambung kepada Nabi, walupun praktek aktual di masyarakat kurang dikenal baik. Karena, praktek sebuah masyarakat tidak bisa ditelusuri secara *isnad*. Secara spesifik, Imam Shāfi'i banyak mengkritik Imam Mālik yang tidak selektif terhadap sunah Nabi dan mencampurkannya dengan perilaku para shahabat, *tabi'in* atau praktek masyarakat Madinah yang jelas tidak memiliki sandaran *isnad* yang jelas sampai ke Rasulullah.

Pemikiran al-Shāfi'i yang menempatkan sunah satu tingkat di bawah al-Qur'ān tampak juga pada pemikirannya tentang teori *nasakh* dan *mansūkh*. Menurutnya, sunah tidak bisa menasakh yang lebih tinggi yaitu al-Qur'ān. Begitu pula

²⁰ Anshary, *An Early Discussion*, 157.

sebaliknya, sebab fungsi sunah adalah penjelas terhadap makna al-Qur'an. Perintah-perintah al-Qur'an hanya dapat *dinasakh* oleh al-Qur'an sendiri, demikian pula halnya dengan sunah hanya dapat dibatalkan dengan sunah saja.²¹

Ijma' menurut Imam Shāfi'i adalah sumber hukum ketiga. Upaya Imam Shāfi'i untuk mensekretkan Hukum Islam sangat jelas ketika ia mengajukan konsep *ijma'*. *Ijma'* menurutnya bukan bersifat lokal dan hanya di kalangan para ahli hukum saja, melainkan kesepakatan seluruh umat Islam tentang suatu masalah yang secara jelas belum ada penjelasannya dalam al-Qur'an dan Sunah Nabi.

Konsep *ijma'* yang disodorkan Imam Shāfi'i berbeda dengan konsep *ijma'* yang berjalan pada masa itu, yaitu bersifat lokal dan intoleran terhadap perbedaan. Bagi al-Shāfi'i, *ijma'* masyarakat atau ulama Madinah tentang suatu persoalan belum tentu sama dengan *ijma'* ulama Irak atau daerah yang lainnya. Penting untuk dicatat bahwa *ijma'* bukanlah hasil dari suatu keputusan-keputusan mengenai permasalahan hukum yang diambil dari suatu dewan ahli hukum Islam, tetapi muncul dengan sendirinya melalui proses integrasi dan alamiah yang akhirnya disetujui dan dipraktikkan masyarakat.

Dengan konsep *ijma'* yang diajukan, tampaknya al-Shāfi'i menginginkan formalisasi *ijma'* dan bersifat menyeluruh, tidak memberikan peluang bagi perbedaan pendapat. Al-Shāfi'i menyerang *ijma'* yang hanya berlaku di kalangan para ahli hukum yang berada di setiap daerah, karena *ijma'* semacam itu bersifat lokal dan banyak perbedaan di kalangan mereka sendiri. Menurutnya, *ijma'* yang valid itu adalah *ijma'* umat, bukan *ijma'* yang hanya dari kalangan cendekiawan saja. Al-Shāfi'i beralasan bahwa umat tidak mungkin meninggalkan sunah Rasul dan tidak akan pernah bersepakat dalam suatu keputusan yang berlawanan

²¹ *Asy-Syafi'i, ar-Risalah*, 58.

dengan sunah Rasul ataupun bersepakat dalam kesalahan. Oleh karenanya *ijma'* menurut asy-Shāfi'i hanya bisa terjadi pada hal-hal yang wajib saja dan hanya bisa dilakukan pada tiga generasi pertama.²² Dengan demikian, *ijma'* di tangan al-Shāfi'i hanya sebagai sumber hukum yang bersifat statis dan teoritis dari pada bersifat dinamis dan praktis, seperti yang terjadi pada pada masa generasi pra-Shāfi'i.

Dasar hukum keempat yang ditetapkan al-Shāfi'i adalah *Qiyās*, bentuk yang lebih sistematis dari *ra'yu*. *Qiyās* sebenarnya bukan sumber hukum, tetapi metode untuk menggali hukum. Al-Shāfi'i membagi hukum kedalam dua jenis yaitu *ittiba'* (kepatuhan) dan *istinbāt* (pengambilan kesimpulan). Dalam *ittiba'* seseorang harus mengikuti al-Qur'ān, kemudian sunnah dan terakhir pendapat yang telah disepakati oleh umat (*ijma'*). Jika dalam suatu kasus *ittiba'* tidak mungkin dijalankan, maka ia membolehkan digunakannya *Qiyās* dengan dasar al-Qur'ān, kemudian sunnah dan terakhir berdasarkan *ijma'*.²³

Istilah *Qiyās* atau penalaran analogis, sebenarnya istilah yang sudah sering dipakai oleh para generasi awal ketika mereka berhadapan dengan suatu masalah yang secara eksplisit belum ada presedennya dalam al-Qur'ān, Sunnah atau *ijma'*. Namun *Qiyās* pada masa pra al-Shāfi'i sangat sederhana dan tidak formal. Gagasan tentang *al-aṣl*, *al-far'u* dan unsur-unsur yang lainnya belum dikenal. *Qiyās* pada masa itu hanya merupakan pengutipan preseden yang mirip atas sebuah kasus. Ia tidak baku dan formal sebagaimana yang diformulasikan al-Shāfi'i. Oleh karenanya, al-Shāfi'i

²² *Ibid*, 203, dan *Jima'u al-Thni*, 43-49. Untuk keterangan lebih rinci tentang doktrin *Ijma'* yang sesuai dengan pembahasan ini bisa dilihat dalam Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam; A Study of the Juridical Principle of Consensus*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1992), 4-7.

²³ Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence; A Study of The Juridical Principle of Qiyas*, (New Delhi: Adam Publisher, 1994), 5-15.

sering menuduh para pengguna *Qiyās* itu sebagai tidak matang dan tidak konsisten dalam *Qiyās*.

Penetapan penggunaan *Qiyās* yang ketat dan sistematis oleh al-Shāfi'i bertujuan untuk menghindari adanya kesewenang-wenangan dari praktek *ra'yu* yang tidak terkontrol selama ini, yang hasilnya membuat keragaman dalam menetapkan hukum. Al-Shāfi'i menegaskan bahwa *Qiyās* adalah *ijtihad*. Ini mengindikasikan bahwa satu-satunya metode *ijtihad* yang absah adalah melalui *Qiyās*, karena *Qiyās* selalu dilandaskan kepada al-Qur'ān, sunnah atau *ijma'*. Al-Shāfi'i menolak *istihsān* sebagai metode yang absah untuk *ijtihad*. Ia bahkan menyebut *istihsān* sebagai mengikuti kesenangan sendiri (*taladhūdh*)²⁴ atau pembuat hukum secara lancang.²⁵

Sikap al-Shāfi'i yang ketat terhadap formulasi sumber-sumber hukum Islam itu disebabkan oleh adanya ketidakseragaman dalam penetapan hukum, yang akarnya adalah munculnya keragaman dalam memandang sumber-sumber tersebut. Ia menginginkan unifikasi hukum Islam secara total dan menyeluruh sehingga hukum Islam itu akan bersifat seragam. Keseragaman akan menjamin adanya kepastian hukum di masyarakat. Walaupun unifikasi hukum telah dilakukan al-Shāfi'i dengan penuh keteguhan, namun upaya itu belum berhasil. Yang terjadi justru menambah keragaman hukum yang sudah ada. Bahkan al-Shāfi'i sendiri harus keluar dari Bagdad menuju Mesir, ketika Khalifah al-Ma'mun mengangkat Laith bin Ḥanafi, seorang penganut madhhab Ḥanafi dan pendukung paham Mu'tazilah sebagai ideologi Negara, sebagai *qaḍi* di Bagdad. Di Mesir, al-Shāfi'i banyak mengkaji ulang tentang berbagai pendapat sebelumnya, baik karena perkembangan masyarakat di Mesir yang berbeda atau karena ia baru menemukan Hadits yang

²⁴ Al-Shāfi'i, *Al-Risalah*, 220.

²⁵ Al-Shāfi'i, *Al-Umm*, VII: 313.

otentik. Di Mesir ini pula, beliau banyak merevisi pendapat-pendapat tentang hukum Islam sebelumnya, yang selanjutnya, hasil revisi itu dikenal dengan *qawf jadid*.

KESIMPULAN

Perkembangan intelektual al-Shāfi'i tumbuh dalam suasana yang sangat kondusif. Selain karena secara alamiah ia mempunyai bakat intelektual yang tinggi, faktor lingkungan juga turut membentuknya. Lingkungan Hijaz dan Madinah, tempat ia tumbuh pada masa kecil dan remaja telah memberinya dasar-dasar ilmu Islam yang relatif kuat yang dijadikan sebagai dasar bagi perkembangan intelektual berikutnya.

Ketika pergi ke Bagdad, al-Shāfi'i banyak berinteraksi dengan para fuqaha negeri tersebut yang lebih bersifat liberal ketimbang ketika ia masih ada di Hijaz atau Madinah. Kekayaan intelektual yang dimiliki telah mampu membuatnya menjadi seorang yang mandiri secara intelektual. Ia tidak mengikuti sepenuhnya konsep sunnah Nabi dan *ijma'* dari Imam Māliki, demikian pula ia berusaha untuk memformulasi bentuk *ra'yu* yang banyak dipergunakan fuqaha Irak, menjadi *Qiyās* yang khas Shāfi'i yang lebih ketat dan tegas.

Banyaknya keragaman hukum Islam yang ditemui dalam perjalanan ilmiahnya ke pusat-pusat pemikiran hukum Islam, telah mendorong al-Shāfi'i untuk malakukan unifikasi hukum Islam. Untuk merealisasikan tujuannya, al-Shāfi'i mengadakan sistematisasi terhadap sumber-sumber hukum beserta metode yang mesti dilakukan ketika seorang mau melakukan ijtihad. Hanya saja, usaha-usaha untuk unifikasi tersebut akhirnya menemui kegagalan, karena bukannya kesatuan atau kesamaan hukum yang terjadi, tetapi justru al-Shāfi'i sendiri tanpa disadarinya telah menciptakan madhhab baru yang menambah madhhab yang sudah ada.

DAFTAR PUSTAKA

- Anṣar, Za'far Ishaq, *An Early Discussion on Islamic Jurisprudence; Some Notes on ar-Raddu 'Ala as-Siyar al-Awza'i*, dalam Khursyid Ahmad and Zafar Anshar (editor) , *Islamic perspective*, New Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1969.
- Al-Junaydi, Abdul Halim, *Al-Imām asy-Shāfi'i Naṣr al-Sunnah wa Wadh'i' al-Uṣūl*, Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1996.
- Al-Shāfi'i, Muḥammad bin Idris, *Al-Risālah*, t t p: Dār al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t t.
- _____, *Al-Umm* VII, Beirut: Dār al-Fikr, t t.
- _____, *Jima' al-'Ilm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t t.
- Coulson, Noel J., *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, Hamid Ahmad (Pent.), Jakarta: P3M, 1987.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Agoh Gurnadi (Pent.), Bandung: Pustaka, 1994.
- _____, *The Doctrine of Ijma' in Islam; A Study of The Juridical Principle of Consensus*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.
- _____, *Analogical Reasoning of Islamic Jurisprudence; A study of Jurudical Principle of Qiyās*, New Delhi: Adam Publishers, 1992.
- Harun Nasution, dkk., *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Jembatan, 1992.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam; Conscience and History in World Civilization, The Classical Age of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Rahman Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

_____, *Islamic Methodology in History*, New Delhi: Adam Publishers, 1994.

Raziq Mustofa Abdul, *Al-Imām al-Shāfi'i*, t t p: Dār al-Ihya al-Kutub al-'Arabīyah, t.t.

Syalabi, Ahmad, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Muhyar Yahya (Pent.) Jakarta: Pustaka al-Husna, 1990.