

# POLEMIK ASY-SYAFI'I DENGAN MAZHAB FIQIH KLASIK: POTRET DINAMIKA BERPIKIR METODOLOGIS

Oleh: Akmal Bashori

Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum

Universitas Sains Al-Qur'an Jawa Tengah di Wonosobo

Email: akmal\_ashter@yahoo.co.id

## ABSTRAK

Diskursus hukum Islam pada faktanya memang sangat menarik untuk dikaji dan diperdebatkan karena ia bukan *dogmatism taken for granted*, melainkan produk hukum yang lahir dari nalar manusia. Corak nalar yang selalu berkelindan dalam setiap akal manusia selalu mengalami dinamika yang mengesankan bagi peradaban (fiqih) Islam sejak generasi sahabat hingga era formatif mazhab fiqih mencapai kesempurnaan. Hal tersebut memberikan arti kepada kita bahwa nalar perubahan hukum sangat berpotensi melahirkan polemik. Asy-Syafi'i sebagai tokoh pendiri mazhab moderat, ternyata juga tak mampu meredam polemik, bahkan asy-Syafi'i terseret dalam pusaran konflik pemikiran antar ulama mazhab sezaman. Meskipun demikian, berkat gagasan pemikiran metodologisnya, ia dianggap sebagai pahlawan yang di kukuhkan oleh generasi setelahnya sebagai pendiri *u'ul al-fiqh*, walaupun ada yang berpandangan skeptis jika tidak dikatakan banyak yang menjustificasikannya.

**Kata Kunci :** Polemik, Asy-Syafi'i, Mazhab Fiqih, Metodologi

### A. Pendahuluan

Asy-Syafi'i (150-204 H) hidup pada masa awal Bani 'Abbasiyah, di mana ketika itu merupakan masa keemasan bagi diskusi hukum Islam secara sistematis. Kebebasan pendapat merupakan ciri utama pada periode ini, hal itulah yang mempengaruhi kemajuan Islam menuju kejayaan, di mana saat itu tidak ada intervensi pemerintah mengikuti satu mazhab tertentu atau membenarkan fatwa ulama tertentu. Setiap ulama bebas mengemukakan pendapat dan pandangannya terhadap persoalan hukum, sehingga dalam satu kasus atau

persoalan hukum beragam pendapat dan pandangan.

Munculnya ragam pemikiran di atas, dalam titik tertentu berpotensi menimbulkan polemik antara satu dengan yang lain. Pada gilirannya kemudian melahirkan bermacam-macam aliran pemikiran hukum Islam yang berkembang. Pada masa Asy-Syafi'i, terdapat beragam arus utama pemikiran fiqih. Ada fiqih Abu anifah (w. 150 H), fiqih Malik bin Anas (w. 179H), fiqih al-Auza'i (w 157 H), Sufyan al-Tsaury (w 161 H), al-Laits bin Sa'ad (w 175 H), Sufyan bin Uyainah (w 198 H), Ahmad bin Hanbal (w. 241H) dan sebagainya.

Dalam lembaran sejarah, pemikiran yang paling banyak diperdebatkan di kalangan cendekiawan muslim klasik adalah persoalan paradigma berpikir tekstual (*ahl al- adī*) dan kontekstual (*ahl ar-ra`yi*). Dalam hal ini, Ahmad Hasan (2001: 185) menyebutkan Asy-Syafi'i menolak *ra`yu* yang dilakukan dengan semau-maunya -seperti yang dilakukan mazhab Hanafi- untuk merintis jalan bagi *qiyâs*. Ketidaksetujuan tersebut terbukti, bahwa Asy-Syafi'i memiliki *qiyâs* yang khas yang tidak dapat dilacak pada mazhab-mazhab awal, bahkan dalam teori klasik *qiyâs*. (Ahmad Hasan, 2001: 189) Selain itu Asy-Syafi'i juga menolak *adī* yang dinilainya terlalu ketat. Seperti yang digunakan oleh imam Malik bin Anas dan mazhabnya -itulah yang kemudian melatar belakangi Asy-Syafi'i memformulasikan kajian *u ûl*-nya terkait dengan keahliannya dalam bidang teori hukum Islam (*Islamic legal theory*).

Dalam ranah metodologi asy-Syafi'i juga terang-terangan menolak *isti sâh* yang dikembangkan oleh imam Abu Hanifah dan tidak pernah menyinggung *masla ah* (Shobi Mahmasani, 1976 : 66), yang dikembangkan oleh gurunya yakni Imam Malik. Penolakan asy-Syafi'i tersebut didasarkan pada delapan argumentasi yang tergambarkan dalam *ar-Risâlah* dan kitab *al-Ûmm (babon)* terutama secara khusus asy-Syafi'i menguraikannya pada bagian

*Ib âl al-Isti sâh*, vol. IV. Namun, terkait dengan *masla ah* tidak ditemukan bukti dalam tulisan bahwa asy-Syafi'i menolak *masla ah*. Ini dapat memberi arti pada waktu itu bahwa istilah *masla ah* belum populer seperti *isti sâh* (Asy-Syafi'i, jilid VI: 207).

Dari uraian di atas, tulisan ini akan mengkaji polemik pada masa formatif ulama mazhab fiqih dengan titik fokus bahasan pada: (1) Bagaimana latar terjadinya polemik antara Asy-Syafi'i dengan mazhab klasik lainnya? (2) Dalam ranah apa sajakah polemik itu terjadi? (3) Apakah polemik tersebut berimplikasi pada pemikiran metodologis yang bercorak filosofis? Dalam kajian seperti ini, maka pengelompokan dan penelusuran sumber primer (*primary sources*) dan sumber sekunder (*secondary sources*) menjadi hal yang penting ditambah dengan pendekatan sosiologis. Sehingga hasil kajian akademiknya bisa terlihat nyata.

## **B. Hasil Temuan dan Pembahasan**

### **1. Sketsa Biografik Imam Asy-Syafi'i**

Nama lengkap imam asy-Syafi'i adalah Abû Abdillâh bin Idrîs bin 'Utsmân bin 'Abbas bin Syâfi' bin Musayyab bin 'Ubaid bin Abduyazid bin Hâsyim bin 'Abdul Mu allib bin Manâf bin Qu ai bin Kilâb (atau biasa dikenal dengan sebutan imam Syafi'i). Lahir di Gaza, bagian dari negeri Syam pada tahun 150 H dan wafat

di Mesir tahun 204 H (Muhammad Yusuf Musa, tth : 150). Sedangkan, ibunya bernama Fâ'imah binti 'Abdullâh bin asan bin usain bin 'Ali bin Abî alib. Ibunda imam Syafi'i adalah cicit *sayyidinâ* Ali Abi Thalib, menantu sekaligus sahabat Nabi Muhammad Saw. (Sirojuddin Abbas, 2010: 20). Jadi, jika dilihat dari segi nasabnya imam asy-Syafi'i termasuk *urriyah* Nabi Muhammad Saw.

Ia banyak belajar dengan ulama-ulama Makkah dalam bidang fiqih maupun hadits. Ia belajar kepada Sufyan bin Uyainah, Muslim bin Khalid az-Zanji, Sai'id bin Salim al-Kaddlah, Daud bin Abdurrahman al-Atthar, Abdul Hamid ibn Azizi ibn Abi Zuwad (Musthafa Said al-khin, 2014: 190). Setelah belajar di Makkah dirasa cukup kemudian ia belajar di Madinah kepada imam Malik, namun sebelum berangkat ia menghafal semua isi kitab *al-Muwa'â* sesuai dengan sistematikanya. Ia menghadap imam Malik dengan membawa surat dari Gubernur Makkah. Mulai ketika itu memusatkan perhatian mendalami fiqih di samping *al-Muwa'â* hingga imam Malik wafat (Hasby Ash-Shiddieqie, 1997: 480-481).

Guru-gurunya di Madinah antara lain; Ibrahim bin Sa'ad al-Anshari, Abdul Aziz bin Muhammad ad-Dahrawardi, Ibrahim bin Abi Yahya al-Asami, Muhammad bin Sa'id ibn Abi

Fudaik, Abdullah bin Nafi'. Secara keseluruhan guru-gurunya dalam bidang fiqih tercatat sekitar 19 orang, lima diantaranya dari kota Makkah 6 orang berasal dari Madinah, 4 orang dari Yaman dan 4 orang dari Irak (Muhammad Abu Zahrah, 1943: 14).

Di Bagdad asy-Syafi'i bertemu dengan Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani dan menjadikannya sebagai partner diskusi. Ia berusaha untuk memadukan antara "*fiqih ijaz*" yang lebih banyak mengutamakan dalil-dalil "*naql*" dan fiqih "*Irak*" yang lebih banyak menggunakan dalil-dalil "*aql*". Dari Muhammad bin al-Hasan asy-Syaibani, asy-Syafi'i dapat berdiskusi banyak tentang hadits dan *ra'yu*. Dengan tekun ia menulis hasil diskusi antara dia dan asy-Syaibani, sehingga dari Baghdad, ia membawa kitab yang banyak. Dari sinilah, maka muncul tulisan-tulisan asy-Syafi'i yang mendalam atau kritik-kritik tajam kepada Muhammad bin al-Hasan (Ahmad al-Shurbasi, tth : 128). Dari situlah kemudian, muncul polemik dalam ranah metodologis.

Asy-Syafi'i seringkali terlibat dalam perdebatan-perdebatan dengan asy-Syaibani dalam banyak hal, sehingga ia menulis karya "*Ar-Radd 'alâ Mu'ammad bin al-Hasan asy-Syaibânî*". Perbedaan pendapat tersebut, misalnya dapat dilihat dalam hal saksi dan sumpah (Muhammad

Abu Zahrah, 1943: 26-27). Sikap asy-Syafi'i yang demikian ini karena ia ingin menunjukkan bahwa dirinya adalah seorang ahli fiqh dari Madinah dan salah satu murid imam Malik.

Di Irak, asy-Syafi'i berguru kepada Waki' bin al-Jarah al-Kufi, Abu Usamah Himad bin Usamah al-Kufi, Ismail bin 'Atiyah al-Bashri dan Abdul Wahab bin Abdul Majid al-Bashri. Asy-Syafi'i menyaksikan sendiri bahwa tingginya tingkat kebudayaan di Irak sebagai daerah perkotaan menyebabkan bermacam-macam problematika kehidupan dan segala keruwetannya. Para ahli fiqh seringkali tidak menemukan ketegasan jawaban dari Al-Qur'an dan as-Sunnah. Keadaan ini mendorong mereka untuk melakukan *ijtihad* dan menggunakan nalar (Farouq Abu Zaid, 1986: 30).

Kecintaan terhadap ilmu sangat terlihat pada aktifitasnya tidak jauh dari akademik. Asy-Syafi'i memulai dengan mengajar di Madinah menjadi asisten imam Malik. Sebagai ulama fiqh, bemula dari situ nama Asy-Syafi'i mulai dikenal. Murid-muridnya berdatangan dari berbagai penjuru wilayah Islam. Selain sebagai ulama fiqh, Ia juga dikenal sebagai ulama hadits, tafsir, bahasa dan kesusteraan Arab, ilmu falak, ilmu *u'ûl al-fiqh* dan *tarikh al-Islâmî*. Di samping itu, asy-Syafi'i memiliki kemampuan khusus dalam ilmu *qirâ'ah*.

Ia sangat mahir dalam melagukan ayat-ayat Al-Qur'an (Tim Ensiklopedi Islam, 1993: 328).

Asy-Syafi'i kemudian pindah ke Yaman atas undangan Abdullah bin Hasan, wali negeri Yaman. Di sana ia diangkat sebagai penasihat khusus dalam urusan hukum, di samping tetap melanjutkan karirnya sebagai guru. Sama seperti di Madinah, di sini pun asy-Syafi'i mempunyai banyak murid. Di sana, Asy-Syafi'i dinikahkan dengan seorang puteri bangsawan yang bernama Hamidah binti Nafi' cicit Ustman bin 'Affan. Perkawinannya ini dianugerahi tiga orang anak, yaitu 'Abdullah, Fatimah dan Zainab.

Pada tahun 181 H/797 M, Asy-Syafi'i kembali mengajar ke Makkah. Selama 17 tahun di Makkah, asy-Syafi'i mengajarkan berbagai macam ilmu agama, terutama kepada para jamaah haji yang datang dari berbagai penjuru dunia Islam. Pada saat inilah Ahmad bin Hanbal (w. 24 1/855) bertemu dengan Asy-Syafi'i bersama-sama ulama besar lainnya. Disamping mengajar, ia juga banyak menulis, terutama berkenaan dengan masalah fiqh.

Untuk kali kedua pada tahun 195 H/810 M, asy-Syafi'i datang ke Baghdad. Ia membawa metode baru dalam masalah fiqh. Ia tidak lagi mengajarkan masalah-masalah cabang (*furû'*) dan memberi

fatwa tentang masalah-masalah yang mendetail, tetapi ia mulai mengajarkan kaidah-kaidah umum, prinsip-prinsip dasar, di mana masalah-masalah cabang dapat ditetapkan melalui prinsip ini (Muhammad Abu Zahrah, 1943: 29).

Kedatangannya disambut oleh ulama dan pemuka Baghdad yang telah lama merindukan kedatangannya. Asy-Syafi'i diberi tempat mengajar di Masjid Baghdad (Tim Ensiklopedi Islam, 1993: 328). Belum cukup setahun mengajar di Baghdad, asy-Syafi'i diminta oleh wali negeri Mesir, 'Abbas bin 'Abdullah bin 'Abbas bin Musa, untuk pindah ke Mesir. Di Mesir asy-Syafi'i mengajarkan ilmunya di Masjid 'Amr bin 'As, dengan jumlah murid yang tidak kalah banyaknya dari tempat lain. Ia biasa mengajar mulai pagi hari sampai Zuhur. Sedangkan pada waktu sore dan malam hari, ia memberi pelajaran di rumah (Farouq Abu Zaid, 1986: 31).

Sampai meninggalnya, asy-Syafi'i mempergunakan sebagian besar waktunya untuk menulis buku-buku, terutama yang berkaitan dengan masalah fiqh. Bahkan ia juga merevisi buku-buku yang pernah ditulisnya. Di negara ini pula, ia meletakkan dasar-dasar mazhab barunya (*qaul al-jadid*). Masyarakat Mesir telah memberikan anugerah pertama dan pengaruh yang besar ke arah "posisi tengah" fiqh asy-

Syafi'i di antara fiqh Maliki dan fiqh Hanafi.

Fiqh asy-Syafi'i telah menjadi "mazhab baru" yang merupakan sintesa antara fiqh *ahl al-adits* dan fiqh *ahl al-ra'y*, yang benar-benar orisinal. Namun demikian, yang paling menentukan dalam orisinalitas mazhab asy-Syafi'i ini adalah kehidupan empat tahunnya di Mesir. Asy-Syafi'i meninggal di Mesir pada suatu malam di bulan Rajab tahun 204 H/819 M, dalam usia 54 tahun (Muhammad Abu Zahrah, 1943: 31).

## 2. Kebebasan Berpendapat : Akar Rumput Polemik

Tumbangnya Imperium Ummawiyah sekitar abad II H diganti dengan Imperium 'Abbasiyah (Mun'im A. Sirry, 1995: 61-62), ternyata mampu memberikan iklim baru yang kondusif bagi perkembangan hukum Islam saat itu. di mana ketika itu merupakan masa keemasan bagi diskusi hukum Islam secara sistematis dan kebebasan pendapat sebagai ciri utama pada periode ini, hal itulah yang mempengaruhi kemajuan Islam menuju kejayaan, di mana saat itu tidak ada intervensi pemerintah mengikuti satu mazhab tertentu atau membenarkan fatwa ulama tertentu. Di situlah asy-Syafi'i hidup dan terlibat aktif di dalamnya.

Setiap ulama bebas mengemukakan pendapat dan pandangannya terhadap persoalan hukum, di samping terbentuknya forum diskusi secara luas. Iklim social-politik yang sangat kondusif serta persoalan sosio kultural yang terus berkembang dan semakin kompleks sehingga dalam satu kasus atau persoalan hukum ada banyak pendapat dan pandangan. Inilah yang kemudian menyebabkan munculkan ragam pemikiran di masing-masing daerah yang menyebabkan terjadinya polemik.

Dinamika pemikiran fiqih terbagi atas tiga pembagian geografis yang besar dalam dunia Islam, di mana kegiatan-kegiatan hukum yang bebas terjadi, yaitu Irak, Hijaz dan Syria (Ahmad Hasan, 2001: 18). Irak memiliki dua mazhab, yaitu mazhab Basrah dan Kufah, di mana perkembangan hukum di Kufah lebih baik daripada di Basrah. Begitujuga di Hijaz juga memiliki dua pusat kegiatan hukum, yaitu Madinah dan Makkah.

Setiap kota penting tersebut memiliki pemimpinnya sendiri yang menjadi panutan masyarakat dan memberikan sumbangan pemikiran hukum di Propinsi yang bersangkutan. Di antara nama-nama ahli hukum yang terbagi di berbagai wilayah antara lain :

a. Di Makah terdapat 'Atha' bin Abi Rabbah (w. 114 H), 'Amr bin Dinar (w. 126 H);

b. Di Madinah terdapat Sa'id bin Musayyab (w. ± 94 H), 'Urwah bin Zubayr (w. 94 H), Abu Bakar bin Abdurrahman (w. 95 H), 'Ubaidillah bin Abdullah (w. 98 H), Kharijah bin Zayd (w. 99), Sulaiman bin Yasar (w. 107), Al-Qasim bin Muhammad (w. 107). Mereka umumnya di kenal sebagai tujuh serangkai pakar hukum dari Madinah, di samping itu masih ada nama-nama lain yang terkenal yakni; Salim bin Abdullah bin Umar (w. 107), Ibnu Sihab al-Zuhry (w. 124), Rabiah bin Abi Abdurrahman (w. 136 H) Yahya bin Said (w. 143 H), Maik bin Annas (w. 179 H) dan pakar-pakar hukum sezaman merupakan eksponen-eksponen terakhir dari mazhab Madinah;

c. Di Basrah ada Muslim bin Yasar (w. 108 H), al-Hasan bin Yasar (w. 110 H), Muhammad bin Sirrin (w. 110 H);

d. Di Kufah ada al-Qamah bin Qays (w. 62 H), Masruq bin al-Ajda (w. 63 H), al-Aswad bin Yazid (w. 75 H), Surayh bin al-Harist (w. 78 H). mereka ini adalah sahabat yang terkenal dari Abdullah bin Mas'ud. kemudian masih ada lagi Ibrahim an-Nakahi (w. 97 H), Asy-Sya'bi (w. 103 H), Hammad bin Abi Sulaiman al-Asy'ari (w. 120 H), Abu Hanifah beserta pengikutnya;

e. Di Syria ada Qabysah bin Dzuwayb (w. 86 H), Umar bin Abdul Aziz (w. 101

H), Makhul (w. 101 H), Auza'i (w. 157 H), pimpinan terakhir mazhab Syria (Ahmad Hasan, 2003: 19-20).

Dari beberapa kota tersebut, Madinah lebih menonjol dan menjadi pemimpin dalam perkembangan hukum di Hijaz. Sedangkan mazhab Syria, jarang tercatat dalam buku-buku teks awal. Meskipun demikian, kecenderungan hukum dan mazhab ini dapat diketahui dari tulisan-tulisan Abu Yusuf (w. 799 M).

Mazhab Mesir juga tidak begitu terkenal dalam peta-peta mazhab hukum awal, karena ia tidak mengembangkan pemikirannya sendiri. Sebagian ahli hukum Mesir mengikuti doktrin Irak dan sebagian lagi mengikuti doktrin Madinah. Nama al-Laits bin Sa'd (w.175 H) nampaknya merupakan figur menonjol di kalangan ahli hukum Mesir, ia memiliki perbedaan-perbedaan tertentu dengan Malik. Karena pada saat itu banyak bermunculan mazhab-mazhab hukum di propinsi-propinsi Islam, maka di sini penulis akan menguraikan lebih lanjut tentang mazhab Madinah dan Kufah, sebab kedua mazhab ini merupakan mazhab yang terpenting dan sanggup bertahan lama di antara mazhab-mazhab yang lain.

Ditinjau dan runtut waktu, pemikiran hukum di Kufah umumnya lebih dini daripada di Madinah. Hal ini disebabkan

mazhab Kufah dalam beberapa hal, secara resmi disponsori oleh pemerintah pusat 'Abbasiyah. Meskipun demikian, keduanya mempunyai metode dan garis perkembangan yang sama.

Pada awal pemerintahan Abbasiyah, terdapat dua kecenderungan metode yurisprudensi. *Pertama*, dalam rangka memantapkan dan memadukan doktrin hukum, pemikiran menjadi sistematis, dan keberadaan *ra'y* (pendapat murni) melahirkan metode deduksi-analogis (*analogical deduction*), yang disebut *qiyâs* adalah sebuah mata rantai dalam proses mengamankan keseragaman dan solidifikasi yang logis (Fazlur Rahman, 2000 : 96). Namun demikian, pertimbangan praktis seringkali mengharuskan orang meninggalkan cara berpikir analogis yang kaku. Kemudian, ditemukanlah metode berpikir baru yang lebih longgar, yang sebenarnya merupakan pengembangan dari metode *qiyâs*. Metode ini disebut *isti sâh* (menganggap baik). *Isti sâh* merupakan penyimpangan dari analogi dengan pertimbangan kepentingan publik, menguntungkan atau pertimbangan lainnya yang sejenis. Dalam metode ini, orang menerapkan suatu kriteria lain terhadap suatu kasus dan meninggalkan *qiyâs*. Pengusung dari metode ini adalah Abu Hanifah yang mempunyai basis terbesar di Kufah, Irak (Nurcholis Madjid, 2000 : 240).



Kecenderungan *kedua* dalam yurisprudensi awal ialah makin diperkokohnya konsep tentang *sunnah* (Fazlur Rahman, 1965 : 1-2). Kini orang cenderung untuk mengklaim generasi pendahulu sebagai sumber dalam rangka mengokohkan suatu tradisi. Digambarkan bahwa doktrin yang dikedepankannya mempunyai akar yang merentangkan balik ke masa silam. Pada mulanya sumber ini tanpa nama, akan tetapi kemudian kecenderungan formalisme semakin meningkat, sehingga tidak cukup hanya menyebut bahwa ajaran tersebut mempunyai sumber, tanpa menyebut nama. Yang terbentuk oleh suasana Hijaz, khususnya Madinah, yang sangat memperhatikan tradisi (*sunnah*) Nabi dan para sahabatnya (Nurcholis Madjid, 2000: 241).

Imam Malik misalnya, ketika membahas suatu masalah hukum, ia memulai diskusinya dengan mengutip hadits Nabi atau ajaran sahabat yang relevan, seperti masalah jual-beli hamba sahaya. Doktrin Madinah, yang berasal dari imam Malik menetapkan bahwa hak milik atas harta hamba tetap berada di tangan budak, bukan di tangan majikannya. Atas dasar ini, apabila si hamba dijual, maka hartanya ikut berpindah ke tangan pembeli bersama dirinya.

Kontra produktif dengan doktrin Kufah, yang mengajarkan bahwa

seorang hamba, tidak berhak memiliki hartanya. Oleh karena itu, diri dan hartanya merupakan dua barang yang terpisah keduanya dimiliki oleh majikannya. Maka tidaklah sah perpindahan dua barang itu sekaligus dengan satu harga, tanpa ditentukan nilainya masing-masing. Malik mempunyai seorang murid yakni, Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, asy-Syafi'i meneruskan tema aliran pemikiran gurunya dan mengembangkannya dengan membangun teori yang ketat untuk menguji kebenaran sebuah laporan tentang *sunnah* terutama hadits yang diriwayatkan langsung dari Nabi dalam masalah sistem hukum yang dilakukan oleh para pendahulunya (Nurcholis Madjid, 2000 : 241).

Asy-Syafi'i menemukan sejumlah hal yang menurutnya berimplikasi pada "inkonsistensi" mereka dalam penalarannya. Dengan kata lain, ia melihat bahwa walaupun tradisi dari Rasulullah, para ahli hukum awal kadang-kadang lebih mengutamakan pendapat para sahabat atau mengabaikan tradisi jika ternyata berlawanan dengan praktek-praktek setempat.

Dalam masalah ini dapat dilihat pendapat imam Malik tentang sebuah hadits mengenai "*khiyâr majlis*". Hadits ini memberikan pada pihak-pihak yang terlibat dalam suatu kontrak dagang, hak



untuk memilih sebelum berpisah. Setelah menceritakan hal ini, imam Malik berkata: “*Kita tidak mempunyai batas [waktu] tertentu atau pun praktek yang mapan dalam masalah ini.* Akan tetapi, dalam banyak kasus lain, imam Malik mengutip hadits dari Rasulullah dan mengikutinya.

Asy-Syafi'i tanpa mengenal kompromi menyanggah pandangan bahwa pendapat seorang sahabat atau seorang tabi'in dapat lebih diutamakan daripada sebuah tradisi dari Rasulullah, jika keotentikan tradisi tersebut dapat dibuktikan. Ditunjukkan kepada asy-Syafi'i bahwa beberapa kesalahan mungkin sekali dapat terjadi dalam perjalanan penyampaian hadits, dan karena itu tak akan pernah dapat dipastikan keotentikannya secara sempurna. Perhatiannya dalam hal inilah membuat Nurcholis Madjid (2000 : 244) menempatkan Asy-Syafi'i sebagai sarjana muslim paling besar jasanya dalam meletakkan teori tentang kritik dan otentifikasi masalah hadits.

Asy-Syafi'i berargumen bahwa sebuah hadits dari Rasulullah diriwayatkan oleh para sahabat, sedangkan pendapat para sahabat diriwayatkan oleh para tabi'in. Oleh karena itu, ia bertanya mengapa riwayat dari sumber yang lebih tinggi (para sahabat) harus dianggap memiliki bobot

yang lebih rendah daripada riwayat dari sumber yang lebih rendah (yakni para tabi'in). Maka, ia berpendapat bahwa kemenangan final (*hujjah*) adalah pada tradisi Rasulullah, dan bukan pada yang lain (asy-Syafi'i, VII: 179).

Ia berpendapat bahwa tradisi Rasulullah adalah mencukupi sendiri dan tidak membutuhkan penguatan oleh praktek, sebagaimana pendapat mazhab-mazhab awal. Ia menuduh mereka (mazhab-mazhab awal) telah mempelajari pengetahuan dan sumber yang lebih rendah, sedangkan ia memilih untuk mengambil dari sumber yang lebih tinggi (yakni tradisi dari Nabi) (Asy-Syafi'i, VII: 246). Untuk hal ini menurut Ahmad Hasan (2001: 179), asy-Syafi'i mempunyai beberapa argumen. *Pertama*, mereka tidak bersikap hati-hati mengenai orang-orang dari mana mereka meriwayatkan tradisi. *Kedua*, ditemukan indikasi-indikasi adanya kekurangan pada sumber di mana mereka memperoleh tradisi, dan ini memberikan salah paham dan kurangnya reliabilitas.

Oleh karena itu, Asy-Syafi'i merumuskan aturan-aturan yang terperinci untuk menimbang keabsahan tradisi-tradisi yang terisolasi dan terputus (*munqati'*), karena hal itu merupakan usaha yang pertama-tama untuk meninggalkan praktek-praktek yang telah berjalan lama, yang tidak

menerima tradisi-tradisi tersebut (asy-Syafi'i, 1940 : 63-64). Dengan demikian, asy-Syafi'i berusaha untuk merombak standar penilaian yang terdahulu mengenai keotentikan hadits.

Dengan diterimanya secara bebas tradisi-tradisi yang terisolasi (*khbar al-khassah*) dalam hukum oleh Asy-Syafi'i, maka dengan gigih ia menyerang penggunaan *ra`yu* yang tidak dibatasi, di mana sebelum dia muncul *ra`y* merupakan alat sederhana dan alamiah untuk menyelesaikan persoalan. Sikap asy-Syafi'i yang demikian ini juga berlaku pada penerapan *isti sân* oleh mazhab-mazhab awal. Dengan *isti sân*, asy-Syafi'i terlihat *phobia*, karena ia menganggap *isti sân* tanpa acuan pada preseden yang sudah ada akan terjatuh pada mengada-adakan (*i dâ*).

### 3. Pergulatan Pemikiran asy-Syafi'i dengan Ulama Fiqih Klasik

Ad-Dihlawî mengatakan *isti sân* adalah sebuah penyimpangan dari *qiyâs* yang dibolehkan. Prinsip hukum ini membolehkan penafsiran dipergunakan secara lebih bebas dengan tujuan untuk mencapai kemaslahatan umum. Imam Malik menyebut *isti sân* sebagai *ma la ah mursalah* (Syah Waliyullah ad-Dihlawi, 2005 : 502-503). Sementara itu dikalangan mazhab Hanbali, Abu Yasid (2010 : 44) menyatakan mazhabnya mengapresiasi dalil *isti sân*

tetapi tidak pada semua jenis dan ragamnya, melainkan terbatas pada contoh-contoh persoalan tertentu.

Dari penjelasan di atas nampak bahwa *isti sân* pada umumnya dipakai sebagai dalil hukum, kecuali asy-Syafi'i (150-204 H/767-820 M). Penolakan tersebut karena ia memandang *isti sân* lebih didasarkan kepada keinginan dan mencari enak (*tala u*), tanpa rujukan pada *na* atau keluar *na*. Secara tegas ia menyatakan, siapa yang menerapkan *isti sân* sama dengan membuat syara', "*man ista sana faqad syarra'a*". Penolakan asy-Syafi'i tersebut didasarkan pada delapan argumentasi yang tergambarkan dalam *ar-Risâlah* dan kitab *al-Umm (babon)* bagian *Ib âl al-Isti sân*, vol. IV.

Asy-Syafi'i menolak penggunaan *ra`yu* yang dilakukan dengan serampangan, untuk merintis jalan bagi *qiyâs*. Ia membagi pengetahuan hukum ke dalam dua jenis yakni, *ittibâ'* (kepatuhan) dan *istinbâ'* (pengambilan kesimpulan). Dalam *ittibâ'* pertama-tam seorang harus mengikuti Al-Qur'an, kemudian sunnah dan akhirnya pendapat yang telah disepakati secara bulat oleh generasi-generasi awal. Jika di dalam suatu kasus *ittibâ'* tidak mungkin di jalankan, maka ia baru membolehkan digunakannya *qiyâs* dengan dasar Al-Qur'an kemudian sunnah dan akhirnya

dengan dasar *ijmâ'* generasi awal (Ahmad Hasan, 2001: 185). Meskipun demikian, hendaknya memahami hirarki sumber hukum asy-Syafi'i harus dengan cermat, karena dengan hirarki (Al-Qur'an, sunnah, *ijmâ'* dan *qiyâs*) semacam itu maka, secara tidak langsung asy-Syafi'i tidak menghendaki penggunaan *ra'yu*.

Oleh karena itu, untuk menjustifikasi penggunaan *isti sâh* para pengguna *isti sâh* mengemukakan argumentasinya bahwa pada masa hidup Rasulullah, suatu ketika ada seekor ikan mati terlempar dari laut, dan beberapa kaum muslimin yang sedang melakukan perjalanan menemukan dan memakannya. Mereka membawa sisanya kepada Rasulullah, lalu mengambilnya sedikit. Dari kasus tersebut dapat disimpulkan bahwa kaum muslimin memakan ikan mati tersebut atas dasar pendapat pribadi mereka yang tidak memiliki dasar dalam Al-Qur'an maupun sunnah (Ahmad Hasan, 2001: 197). Asy-Syafi'i menolak argumentasi tersebut, lebih lanjut ia mengatakan "para sahabat yang memakan bangkai ikan itu karena dalam keadaan terdesak, meskipun mereka tidak yakin apakah tindakan mereka itu halal. Itulah sebabnya mengapa kemudian mereka menanyakan hal itu kepada nabi saw" (Ahmad Hasan, 2001: 198).

Argumen penolakan yang dikemukakan asy-Syafi'i, tidaklah tepat

bila mengatakan, sebagaimana dikatakan oleh Asy-Syafi'i, bahwa *isti sâh* adalah pendapat semau-maunya yang didasarkan pada keinginan, kemauan dan selera seorang yang dipengaruhi oleh hawa nafsu. Namun asy-Syafi'i sendiri mengakui bahwa para sahabat tersebut telah memakan bangkai ikan itu karena kebutuhan mendesak. Penting untuk dicatat bahwa kebutuhan yang mendesak adalah faktor utama dari *isti sâh*. Tak ada bukti-bukti untuk mempercayai *isti sâh* pada mazhab awal didasarkan pada nalar murni dan kesukaan hati, serta tak memiliki landasan dalam Al-Qur'an dan sunnah (Ahmad Hasan, 2001 : 198). Melihat argumentasi yang dikemukakan Ahmad Hasan ternyata terdapat kesalahpahaman di pihak asy-Syafi'i mengenai *isti sâh* yang dilakukan oleh mazhab-mazhab awal.

Pada prakteknya, asy-Syafi'i sendiri menggunakan *isti sâh* dan *isti âb*, tetapi kedua istilah tersebut dipergunakannya dalam pengertian non-teknis. Misalnya, dalam kasus penjualan 'arâya (jamak dari 'ariyyah), asy-Syafi'i memberikan sebatang pohon kurma kepada orang miskin untuk dimakan buahnya, kemudian menukarkan kurma kering bagi buah yang masih ada di pohon untuk menghindari kesulitan yang disebabkan oleh kunjungannya yang sering. Ia sendiri meninggalkan *qiyâs*

dikarenakan suatu tradisi dari Rasulullah yang membolehkan jenis barter semacam ini sebagai pengecualian; selain daripada itu *muzâbanah* (penukaran buah yang masih ada di pohon dengan buah yang sudah dikeringkan) dilarang oleh Rasulullah sebagai aturan umum.

Memang benar bahwa asy-Syafi'i tidak menggunakan istilah *isti sâ'n* dalam kasus ini, tetapi metoda yang digunakan sama dengan yang dikenal sebagai *isti sâ'n* dikalangan orang-orang Irak. *Isti sâ'n* seringkali digunakan orang-orang Irak sebagai suatu kekecualian sebagai aturan umum yang dikarenakan oleh sebuah tradisi. Karena itu, dari pandangan tersebut kecaman asy-Syafi'i yang menyapu bersih *isti sâ'n* tidaklah dapat dibenarkan, meskipun harus diakui bahwa dalam kasus ini ia menerima *isti sâ'n* hanya atas dasar tradisi (Muhammad Yusuf Musa, 2007: 202-203).

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa asy-Syafi'i menganggap *isti sâ'n* berarti meninggalkan dalil karena tradisi, maslahat, keadaan darurat atau karena prinsip untuk menghilangkan kesukaran. Muhammad Yusuf Musa mengatakan bahwa asy-Syafi'i tidak mau menggunakan istilah *isti sâ'n* meskipun substansinya sama dengan *isti sâ'n*.

Namun, pada kenyataannya kita sulit mengelak menggunakan dalil *isti sâ'n*, khususnya dalam konteks dinamisasi hukum Islam. Persoalan sosial kemasyarakatan signifikan mengalami perubahan dan perkembangan belakangan ini. Sementara teks wahyu tidak mungkin turun lagi sepeninggal Rasulullah saw. Karenanya ruang ekspresi seorang ahli hukum (*mujtahid*) layak diperluas untuk merespon aneka persoalan dengan menggunakan perspektif hukum Islam. Penggunaan dalil *isti sâ'n* tidak lain merupakan bagian dari upaya memperluas ruang ekspresi tadi, guna menemukan penyelesaian hukum berbasis kemaslahatan sesuai idealisme ajaran suci. Dalam ilmu *u'ûl al-fiqh*, idealism ajaran tersebut dibingkai dalam epistemologi *maqâ'id asy-syar'ah*, yakni teori-teori ilmu jurisprudensi Islam yang muaranya adalah demi tegaknya kemaslahatan dan terhindarkannya kerusakan (*jalb al ma'âli wa dar'ul mafâsid*).

Kebebasan berpendapat memang mengundang terjadinya pergulatan pemikiran, bahkan polemik. Kecaman antar satu dengan yang lainpun terjadi, misalnya kecaman pedas ditujukan kepada Abu anifah ketika beliau menggunakan metode kasuistik (*al-iyâl asy-syar'iyah*), *iyâl* atau sering disebut

*ilah*, ini digunakan untuk maksud meminimalisasi akibat-akibat kurang baik dari aturan-aturan dan kebiasaan tertentu (Madjid Khadduri, 2005: 36).

Karena watak *al-iyâl* yang lebih menampilkan watak manipulasi (rekayasa) hukum, maka dalam hal ini asy-Syafi'i dengan tegas menolaknya. Sebagai contoh praktik *al-iyâl* yang dilakukan oleh Abu Yusuf -salah satu murid *kinasih* Abu Hanifah- ketika itu memberikan seluruh harta kekayaannya kepada istrinya sendiri ketika menjelang *aul* dari kekayaan tersebut dengan maksud untuk menggugurkan kewajiban zakat atas dirinya. Ketika kabar tersebut sampai di telinga Abu Hanifah, beliau berkomentar; "itu adalah pemahaman fiqihnya (Abu Yusuf), dari perspektif fiqih memang dianggap tidak menyalahi hukum yang ada" (Abu amid al-Ghazali, I : 30). Pantaslah jika, hal tersebut dikecam oleh asy-Syafi'i, dengan mengatakan penggunaan nalar yang kelewat batas, karena tidak ada tempat bagi *ra`yu* kecuali berdasarkan *qiyâs*.

Polemik dalam masalah saksi (bukti person) dan "*sumpah*" merupakan perbedaan yang masyhur di antara Hanafiyah, Syafi'iyah dan Malikiyah.

anafiyah memandang bahwa bukti (*al-bayyinah*) harus ada bagi orang yang menuntut (*al-mudda'i*), sedangkan

'sumpah' (*al-yamîn*) wajib bagi orang yang mengingkari. Maka tidak berlaku sumpah (*al-yamîn*) bagi orang yang menuntut (Muhammad Abu Zahra, 1943: 26-27).

Sedangkan Syafi'iyah dan Malikiyyah berpendapat bahwa jika penuntut hanya dapat menghadirkan seorang saksi dan ia berani bersumpah, maka keputusan tentang hal ini harus ditetapkan, sebab sumpah orang tersebut sudah menggantikan saksi yang kedua. Hal ini hanya berlaku pada masalah harta saja dan tidak berlaku pada yang lain. Hal ini atas berdasar ketentuan *sunnah*. Diriwayatkan dari nabi Saw. bahwa beliau telah mengadili dengan persaksian seorang saksi *Ma'zazah* dengan sumpah si penggugat atas kebenaran gugatannya (Shobi Mahmasani, 1976: 340).

Asy-Syafi'i mengakui terjadinya polemik tersebut, dalam *ar-Risâlah* khususnya bagian terakhir. Asy-Syafi'i menjelaskan lebih lanjut secara umum polemik tersebut ada dua macam. *Pertama*, jika polemik tersebut sudah di jelaskan argumentasinya oleh Allah dalam atau melalui *sunnah* nabi dalam bentuk *na* yang *qa`î* (kuat). *Kedua*, polemik dalam sesuatu yang mengandung *ta`wîl* dan yang diketahui melalui *qiyâs* lalu pelaku *ta`wîl* dan *qiyâs* berpegang dalam salah satu makna yang terkandung dalam *khobar* dan *qiyâs*.

Dialektika lahirnya suatu polemik dan mazhab tersebut memperlihatkan munculnya suatu *legal theory* dan *legal methodology* yang otoritatif dibangun oleh seorang tokoh. Inilah yang disebut oleh Akh. Minhaji (2004 : x) dengan proses otoritas. Pemanfaatan teori tersebut oleh mufti berikutnya diistilahkan dengan proses kontinuitas. Adapun perubahan, modifikasi, dan pengembangan terhadap teori dan metodologi sebelumnya akibat proses dialektika yang muncul, ia menyebutnya dengan perubahan.

#### **4. Membangun Pola Berpikir Metodologis**

Begitu mengemuka sangat jelas polemik yang terjadi antara asy-Syafi'i dan mazhab fiqh klasik lainnya, yang berimplikasi pada pergulatan pemikiran yang panjang. Sehingga mengkonstruksi nalar asy-Syafi'i menjadi nalar moderat, yang merefleksikan beragam corak pemikiran para pendahulunya. Disinilah ada gagasan penuh harapan (*the idea of hope*) dari asy-Syafi'i, yang berupaya membangun sebuah acuan berpikir *manhajî* (metodologis), yang dapat diterima secara ilmiah dan mendapat apresiasi yang menggembirakan.

Pendekatan konflik para pendahulunya antara *ahl al- adî* dan *ahl al-ra`yi*, yang dilakukan aAsy-Syafi'i melahirkan sekaligus meletakkan pondasi teoritis

tentang dua hal, yaitu; *pertama*, *Sunnah* khususnya yang dalam bentuk hadits, sebagai sumber memahami hukum Islam setelah Al-Qur`an; dan *kedua*, analogi atau *qiyâs* sebagai metode rasional memahami dan mengembangkan hukum itu. Sementara itu konsensus atau *ijmâ'* yang ada di dalam masyarakat, yang kebanyakan bersumber atau menjelma menjadi sejenis kebiasaan yang berlaku umum (*al-'urf*) juga diterima oleh asy-Syafi'i, meskipun ia tidak pernah membangun teorinya secara tuntas (Nurcholis Madjid, 2000 : 241). Dengan kata lain asy-Syafi'i, dalam *ar-Risâlah* merupakan upaya metodologis pertama yang berupaya mensintesakan antara pengalaman nalar manusia (*ra`yu*) dengan teks wahyu sebagai dasar hukum pola berpikir metodologis yang bertitik tolak pada *u ûl al-fiqh* yakni, Al-Qur`an, *sunnah* Nabi, *ijmâ* dan *qiyâs*, selain itu tidak diperbolehkan.

Buku *ar-Risâlah* yang sampai pada kita sekarang, merupakan *founding father* dalam bidang metodologi berpikir sistematis yang ditulis oleh asy-Syafi'î sekitar 1200 tahun yang lalu, yang diberi anotasi oleh Syaikh Ahmad Muhammad Syakir. Berkenaan dengan itu Sirojudjuddin Abbas (2010 : 271) mengatakan bahwa asy-Syafi'i telah membuka mata umat Islam di seluruh dunia yang memberikan pedoman yang

ampuh bagaimana mengartikan Al-Qur'an, cara-cara mengartikan hadits. Kemudian *ijthâd* yang beliau formulasikan dalam bentuk *qiyâs* serta uraian-uraian lain dalam bentuk berkaitan dengan bagaimana melakukan *istinbâ al-a kâim* di dalamnya (Abu Yasid, 2010 : 128). Karena langkah inilah maka kemudian asy-Syafi'i dianugrahi sebagai pembaharu abad kedua Hijriyah (D.B. McDonald, 1903 : 104).

Asy-Syafi'i menawarkan beberapa pembaharuan tentang prinsip dasar antara lain, *pertama*, bahwa hukum harus secara eksklusif berasal dari teks yang diwahyukan. *Kedua*, bahwa Sunnah Nabi merupakan sumber hukum yang mengikat. *Ketiga*, pertentangan tidak mungkin terjadi antara Sunnah dan Al-Qur'an, tidak juga antara ayat-ayat al-Qur'an atau hadits-hadits dalam kedua sumber tersebut. *Keempat*, secara hermeneutis, kedua sumber tersebut saling melengkapi. *Kelima*, validitas sebuah aturan hukum yang berasal dari teks-teks yang tidak diragukan dan ditransmisikan secara luas adalah pasti dan tidak akan terjadi pertentangan. Adapun validitas aturan hukum yang disimpulkan melalui *ijthâd* atau *qiyâs*, maka memungkinkan untuk terjadinya pertentangan. *Keenam*, prosedur *ijthâd* dan *qiyâs*, sebagaimana dukungan terhadap pemakaian instrumen

konsensus (*ijmâ'*), ditentukan berdasarkan teks-teks wahyu.

Dari uraian di atas, Hairus Salim dan Nuruddin Amin (2004 : viii-ix) mengatakan bahwa *u ûl* asy-Syafi'i menempatkan kemutlakan wahyu (Al-Qur'an), sehingga rasionalitas sosial harus tunduk padanya secara menyeluruh. Sedangkan *sunnah* dalam hal ini berposisi sebagai pelaksana teks Al-Qur'an oleh Rasulullah, seperti yang diinginkan Allah. Tidak ada jalan jalan lain untuk mengetahui salah dan benar tanpa teks Al-Qur'an dan *sunnah*. Oleh karena itu menyatakan sesuatu karena sesuatu itu dianggap baik secara subjektif (*isti sâh*). Jika ada kemungkinan itu maka harus ditempuh *qiyâs* (analogi) dengan mencari yurisprudensi yang ada. Jika setiap orang boleh menyatakan sesuatu tanpa preseden (*qiyâs*) maka yang terjadi adalah anarki. Rasionalitas manusia (*ra'yu*) diterima dan mendapatkan tempat dalam *u ûl* asy-Syafi'i asal mengalir dari sumber keagamaan yakni Al-Qur'an, *sunnah*, dan *ijma'*.

Nampaknya asy-Syafi'i sebenarnya adalah tokoh yang berfikir tekstualis, seperti gurunya imam Malik. Terbukti Asy-Syafi'i tidak menerima *qiyâs* apabila belum menggunakan Al-Qur'an, *sunnah*, dan *ijma'*. Meskipun sebenarnya asy-Syafi'i berupaya mensintesis



antara pemikiran tekstual (kelompok *ahl al- adî* ) dan kontekstual (*ahl ar-ra`yi*). Sayangnya sintesa Asy-Syafi'i ini muncul pada masa ketika sedikit sekali yang mencoba mengkaji pemikirannya karena perwujudan sintesa tersebut menuntut kubu tradisional dan kubu rasionalis untuk meninggalkan arus utama pemikiran mereka dan mengikuti formulasi yang ditawarkan asy-Syafi'i. Namun, hal tersebut tidak pernah terjadi, bahkan dalam jangka waktu yang cukup lama, pemikiran sintesa al- Asy-Syafi'i tersebut tetap menjadi pendapat yang minoritas. Kelompok tradisional tetap menolak *qiyâs*-nya dan kelompok modernis enggan menerima tesisnya bahwa wahyu adalah sumber hukum pertama dan terakhir bagi persoalan manusia. Al-Muzani (w.264/878), murid utama asy-Syafi'i sendiri lebih cenderung kepada rasionalisme daripada tradisionalisme dan dalam berbagai kasus sering dianggap berbeda dengan metodologi hukum yang dibuat oleh Asy-Syafi'i.

Jadi, dari *ar-Risâlah* kita dapat melihat munculnya pemikiran filosofis-metodologis dalam ajaran Islam di tinjau dari aspek perhatiannya terhadap verifikasi cabang dan parsial dengan kaidah general (Musthafa Said al-Khin, 2014 : 97). Kita tidak mengesampingkan fiqih, yaitu penggalan hukum *syara'*

cabang dan dalilnya yang terperinci (Abdul Wahab Khallaf, 2010 : 12). Dalam *ar-Risâlah* kita dapat melihat juga, fenomena berpikir filosofis lainnya. Diantaranya adalah cara berpikir logis dan pertama-tama membuat *hadd* (batasan) dan *ta'rîf* kemudian baru melakukan pembagian disertai pemberian contoh dan bukti pada tiap-tiap bagian. Terkadang asy-Syafi'i mempresentasikan definisi yang beragam untuk dibandingkan, dan diakhiri dengan memilih definisi yang paling *râji* (kuat).

Secara formal dikatakan itu juga menandai lahirnya ilmu fiqih ketika asy-Syafi'i berhasil merumuskan empat sumber di atas. Perkembangan itu sendiri sesungguhnya juga merupakan refleksi dari interaksi antara nilai-nilai yang dibawa oleh ajaran diktat Islam dengan nilai-nilai yang sudah hidup lama yang menjadi perdebatan para ulama mazhab lainnya. Karena keterbukaan dan kecerdikan asy-Syafi'i dalam menerima diktat dari para pendahulunya maupun sezaman, menjadikan fiqih dapat berkembang menjadi sebuah sistem yang lengkap dengan metodologi yang modern.

Ada lima ciri yang menonjol dari paradigm ber-fiqih modern, Hairus Salim dan Nuruddin Amin (2004 : vii-viii) menyebutkan yang *pertama*, selalu

diupayakan interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fiqih untuk mencari konteksnya yang baru; *Kedua*, makna bermazhab berubah dari bermazhab tekstual (*qauli*) ke bermazhab secara metodologis (*manhaji*); *Ketiga*, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*u ûl*) dan mana yang cabang (*furû'*); *Keempat*, fiqih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara; *Kelima*, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.

Tetapi kemudian dinamika penelitian akhir-akhir ini membuktikan bahwa kontinuitas seperti di atas patut dipertanyakan dan gambaran asy-Syafi'i sebagai pencetus *u ûl fiqh* adalah sebuah kreasi yang datang dari generasi kemudian. Bukti-bukti sejarah yang ada pada sumber-sumber awal maupun pertengahan menunjukkan pertentangan dengan asumsi di atas sehingga Hallaq mencoba memperlihatkan bahwa klaim asy-Syafi'i sebagai peletak dasar teori *u ûl fiqh* adalah sesuatu yang tidak tepat.

Akh. Minhaji (1997 : 122) mengatakan bahwa Gurunya ketika di McGill Dr. Wael B Hallaq (pernah) mempertanyakan meskipun peran asy-Syafi'i besar dalam kajian hukum Islam, namun Hallaq secara panjang lebar dalam karyanya "*Was ash-Shafi'i The Master Architect*

*of Islamic Jurisprudence?*" setelah menelusuri perjalanan *u ûl al-fiqh* Hallaq sampai pada kesimpulan bahwa tesis asy-Syafi'i sebagai pendiri ilmu *u ûl al-fiqh* tidak didukung oleh kenyataan sejarah. Antara lain Hallaq beralasan bahwa; *pertama*, karya asy-Syafi'i, *ar-Risâlah* yang dipandang sebagai karya monumental asy-Syafi'i dalam bidang *u ûl al-fiqh* tidak menawarkan metodologi secara sistematis dan komprehensif mengenai proses penetapan hukum, padahal metodologi yang sistematis ini dipandang sebagai topik dasar untuk satu karya *u ûl al-fiqh*.

Lebih dari itu *kedua*, karya Asy-Syafi'i, *ar-Risâlah* tidak menarik perhatian para sarjana semasanya, baik untuk mendukung atau mengkritik pikiran yang ada di dalam kitab tersebut. Baru satu abad kemudianlah, *ar-Risâlah* mendapatkan perhatian para *fuqahâ'* seperti Abu Bakar al-Sairafi, al-Qaffal al-Syahsyi, Abu al-Walid al-Naisaburi, al-Jauzaqi, Abu Muhammad al-Juwaini dan Abu Sahl al-Nawbhakti, dan sebagainya. Tampaknya Hallaq "berhasil" membuktikan bahwa asy-Syafi'i bukan bapak *u ûl al-fiqh* suatu pandangan yang hingga kini belum ada penulis lain yang membantah. Jika benar demikian, lantas siapa pendiri ilmu *u ûl al-fiqh*?

### C. Simpulan

Uraian di atas menunjukkan bahwa polemik yang terjadi antara asy-Syafi'i dengan para ulama klasik -termasuk para guru Asy-Syafi'i sendiri- disinyalir secara sosiologis-antropologis masing-masing wilayah berbeda, juga adanya kebebasan mutlak untuk mengkreasikan hasil pemikirannya secara individual tanpa terikat dengan peraturan yang berlaku. Nalar diberikan porsi yang lebar, sehingga para ahli hukum dengan tanpa rasa ragu mengemukakan pendapat-pendapatnya.

Hal itu sesungguhnya memperlihatkan kekuatan yang dinamis dan kreatif dalam

mengantisipasi setiap perubahan dan persoalan-persoalan baru. Karya agung yang sampai sekarang masih memperlihatkan akurasi dan relevansinya adalah kerangka metodologi penggalian hukum yang mereka ciptakan. Dengan perangkat metodologi tersebut, segala permasalahan bisa didekati dan dicari legalitas hukumnya dengan metode *qiyâs, ma la ah al-mursalâh, isti sâh, isti hâb dan 'urf*.

\*\*\*

### Daftar Pustaka

- Abbas, Sirojuddin. 2010. *Sejarah dan Keagungan Mazhab Shafi'i*. Jakarta : Pustaka Tarbiyah. Cet. XVII.
- Ad-Dihlawi, Syah Waliyullah. 2005. *Hujjah al-Balighah*. Jakarta: Serambi.,
- Akh Minhaji. 1997. *Kontribusi Dr. Weal B. Hallaq dalam Kajian Hukum Islam dalam Yudian Wahyudi. Pengalaman Belajar Islam di Kanada*. Yogyakarta : Titian Illahi Press.,
- \_\_\_\_\_. 2004. *Otoritas, Kontinuitas dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul Fiqih* dalam Amir Mu'alim dan Yusdani. *Ijtihad dan legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta : UII Press,
- D.B. McDonald. 1903. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York, ttp.,
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Tt. *I yâ 'Ulûm al-Dîn*. Beirut : Dâr al-Fikr, Vol. I.
- Hasan, Ahmad. 2001. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Pakistan : Islamic Research Institut.
- Salim, Hairus dan Nuruddin Amin. 2004. *Ijtihad Dalam Tindakan* dalam KH. Sahal Mahfudz. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta : Lkis. Cet. VI.,
- Khallaf, Abd. Wahhab. 2010. *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Jakarta : Dâr al Kutub al-Ilmiyah.,
- al-Khin, Musthafa Said. 2014. *Sejarah Ushul Fiqih*. Jakarta : Pustaka al-Kautsar.

- Madjid, Nurcholis. 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta : Paramadina.
- Mahmasani, Sobhi. 1976. *Filsafat Hukum Dalam Islam*. Bandung : al-Ma'arif.
- Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodologi in History*. Karachi : Central Institut of Islamic Research.,
- \_\_\_\_\_. 2000. *Islam*. Bandung : Pustaka,
- asy-Shiddiqie, M. Hasbi. 1997. *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*. Semarang : Rizki Putra. ed. Ke II.
- Al-Shirbasi, Ahmad. Tth. *Al-A`immah al-Arba'ah*. Kairo : Dâr al-Jail.,
- Sirry, Mun'im A. 1995. *Sejarah Fiqih Islam*. Surabaya : Risalah Gusti.,
- asy-Syafi'i. Abu Abdullah Muhammad bin Idris. 1940. *al-Risalah*. Mesir: Matba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi.,
- \_\_\_\_\_. t.th. *al-Ûmm*. Beiru t: Dâr al-Fikr.
- Tim Ensiklopedi Islam. 1993. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta : Ichtiar Baru Van Haeve.
- Yasid, Abu. 2010. *Aspek-aspek Penelitian Hukum*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Zaid, Farouq Abu. 1986. *Syafi'i: Imam Kaum Moderat dalam Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis*. Jakarta : P3M.
- Zahrah, Mu ammad Abu. 1943. *Asy-Syafi'i: Hayâtuhu wa 'A ruhu wa Arâ`uhu wa Fiqhuhu*, Beirût : Dâr al-Fikr al-'Arâbi.

