



امام شافعی
قباغون مذهب فقه مودمرت

IMAM AL-SYAFI'I
PEMBANGUN MAZHAB FIKIH MODERAT

Dr. Abd. Rauf Amin

©Dr Abd. Rauf Amin 2014
Imam al-Syafi'i: Pembangun Mazhab Fikih Moderat

ISBN 978-99917-61-41-1

Perpustakaan Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei
Cataloguing-in-publication

ABD. Rauf Amin

Imam Al-Syafi'i pembangun Mazhab fikih moderat / Dr. Abd. Rauf Amin.--
Bandar Seri Begawan : Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan, 2014.

p. cm

ISBN 978-99917-61-41-1 (Kulit Lembut)

1. Shafi'i, Muhammad ibn Idris, 767 or 8-820 2. Imams (Shiites) I. Title.

297.092 ABD (DDC 22)

Muka Taip Teks: Times New Roman

Saiz Taip Teks: 12

Pereka Kulit:

Syarikat Percetakan & Perdagangan EZY Sdn. Bhd.

Dicetak oleh :

Syarikat Percetakan & Perdagangan EZY Sdn. Bhd.

© Dr Abd. Rauf Amin

Cetakan Pertama 2014

Hak cipta terpelihara. Tiada bahagian daripada terbitan ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau ditukarkan ke dalam sebarang bentuk atau sebarang alat juga pun, sama ada dengan cara elektronik, gambar serta rakaman dan sebagainya tanpa kebenaran dari pada Penerbit KUPU SB terlebih dahulu.

Penerbit oleh;

Pusat Penerbitan

Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan Km 2,
Jalan Raja Isteri Pengiran Anak Saleha, Bandar Seri Begawan BA 2111

Negara Brunei Darussalam

Tel: (673) 2236277

Fax: (673) 2226227

Laman Web: www.kupu-sb.edu.bn

IMAM AL-SYAFI'I

Pembangun Mazhab Fikih Moderat

Dr. Abd. Rauf Amin

DAFTAR ISI

Isi	Halaman
Pengantar	5
Bagian Pertama	15
Pribadi dan Sejarah Kehidupan Imam al-Syafi'i	
Bagian Kedua	55
Keilmuan Imam al-Syafi'i	
Bagian Ketiga	77
Pandangan Keagamaan Imam al-Syafi'i	
Bagian Keempat	95
Imam al-Syafi'i dan Perjuangan Membela Sunnah	
Bagian Kelima	115
Karakteristik Fikih al-Syafi'i dan Metodologinya	
Bibliography	161
Biodata Singkat Penulis	163

PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وبه نستعين على أمور الدنيا والدين والصلاة والسلام
على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين أما
بعد،

Segala puji bagi Allah, Tuhan yang telah menundukkan berbagai kemudahan dalam rangka terwujudnya amalan-amalan yang baik. Kerana karuniah dan petunjuknya juga lah sehingga cita-cita kebaikan dapat terlaksana, diwujudkan, diimplementasikan. Salawat dan Salam semoga tetap tercurah bagi baginda Rasulullah SAW yang telah banyak berkorban demi terwujudnya dan terlaksananya amal-amal kebajikan di dalam kehidupan ini.

Alhamdulillah wa al-Syukru lillah atas taufik dan hidayahnya serta segala kemudahan yang diberikan sehingga proyek buku "IMAM AL-SYAFI'I PEMBANGUN MAZHAB FIKIH MODERAT" telah selesai ditulis sebagai salah satu *indicator* Tri Dharma Pengajian Tinggi dan merupakan kontribusi yang cukup bererti dalam proses pembinaan dan pembangunan bangsa yang berkeperibadian tinggi serta menciptakan generasi ilmiah dari kalangan universiti yang mengapresiasi warisan leluhur, menjaga pentingnya memahami kehidupan kontemporari serta mendisain masa depan yang penuh dengan cabaran.

Subjek utama dalam buku ini adalah Imam al-Syafi'i, seorang tokoh, ulama, faqih dan mujtahid yang telah dan sedang mempengaruhi dan membimbing sikap keberagaman kita sehari-sehari. Ketokohan Imam al-Syafi'i sangat layak untuk selalu dikaji sebab beliau adalah sosok yang sangat patut dijadikan sebagai contoh bukan hanya bagi seorang individu muslim, tapi juga penuntut ilmu, tokoh dan ulama. Beliau dalam setiap tahapan kehidupannya memiliki sikap yang luhur yang dapat menjadi kunci kejayaannya di kemudian hari. Kecerdasannya tidak hanya terhad pada aspek intelektual tapi juga memiliki kecerdasan spritual. Ia tidak hanya 'alim tapi juga 'abid. Berbeda dengan ilmuan lain yang tenggelam dalam dunia intelektual dan mengorbankan aspek-aspek lain yang penting, Imam al-Syafi'i membagi waktunya menjadi sepertiga untuk menulis karya ilmiah, sepertiga untuk mengajar dan sepertiga yang lain untuk beribadah yang mengasah kecerdasan spritualnya.

Buku ini ingin mencoba membedah lima aspek atau bagian dari kehidupan Imam al-Syafi'i.

Bagian Pertama dikhususkan untuk membicarakan pribadi dan sejarah singkat kehidupannya mulai kelahiran sampai kematiannya. Bagian ini hanya menyorot bagian-bagian penting dari kehidupannya yang dapat memberi motifasi bagi pembaca terutama pencari ilmu pengetahuan. Bagian ini mengungkapkan salah satu sisi yang paling *inspiring* dari perjalanan keilmuan al-Syafi'i yakni ketulusannya yang begitu besar bagi ilmu

pengetahuan. Salah satu kisah yang dapat membuktikan itu ialah saat-saat ia menghadapi atau menjalani situasi genting semangat pencariannya untuk ilmu tidak surut malah menjadi kuat. Ketika ia misalnya sedang menunggu persidangan perkaranya dari sang khalifah Harun al-Rasyid atas tuduhan telah merancang pembontakan terhadap kekhalifahan bersama para pengikut Syiah ('Alawiyyin) dan saat itu-menurut pengakuannya sendiri-adalah saat yang paling mengkhawatirkan dirinya, beliau justeru menggunakan masa penungguan itu untuk melalap semua buku dan karya Muhammad Hasan al-Syaibani, seorang murid terkenal Abu Hanifa di Baghdad. Dan dengan demikian, ia telah menguasai dan mengetahui rahasia-rahasia Fikih Iraq. Bukan hanya itu, demi ilmu pengetahuan Imam al-Syafi'i tidak pernah pikir dua kali menghabiskan keuangannya kalau itu menyangkut pembelian buku ilmu pengetahuan yang membuatnya menjadi miskin. Kerana itulah ia termasuk ulama yang selama proses pencarian ilmu pengetahuan sejak awal sampai ia menjadi ulama tidak pernah mencicipi masa-masa *happy* tapi selalu menderita kemiskinan. Bukan hanya kemiskinan yang menjadi temannya selama masa pencarian ilmu tapi juga penderitaan dari penyakit. Tercatat dalam sejarah – seperti yang juga disinggung dalam buku ini- masa-masa produktif al-Syafi'i dalam menulis karya-karya ilmiahnya adalah priode Mesir yang hanya berlangsung sekitar 4 tahun. Hal yang mengagumkan di sini ialah kerana sejak Imam al-Syafi'i menginjakkan kaki di Mesir sampai ia meninggal ia menderita penyakit yang sangat parah yakni penyakit bawasir. Keperahan penyakit itu ditandai dengan keseringan keluarnya darah dari

duburnya sampai membasahi celananya ketika ia mengendarai kendaraan.

Bagian kedua memberi *space* bagi perbincangan mengenai mutu keilmuan Imam al-Syafi'i. Untuk menggambarkan hal ini kita dapat mengatakan bahawa sebelum Imam al-Syafi'i tidak satu pun ulama yang telah menulis karya ilmiah sebanyak, seteliti dan sebagus yang dituliskannya. Ini mengilustrasikan kedalaman dan mutu keilmuan al-Syafi'i. Ia tidak hanya sekedar produktif, tapi karyanya sangat akurat dan bagus. Di samping itu al-Syafi'i pembangun mazhab Fikih baru yang dapat menghantarkannya untuk meraih gelar pembaharu abad kedua hijriyah. Ia pembaharu kerana karyanya yang memberi petunjuk sangat rapi bagi proses dan aktifitas ijtihad yang direkam dalam karyanya al-Risalah. Murid-muridnya mengakui bahawa andai sahaja Imam al-Syafi'i tidak hadir maka ulama Hadis akan selalu menghadapi kebingungan. Sebelum ia mengisytihiarkan Ushul Fikihnya kutub *ahlul* Hadis dan *Ahlu al-Ra'yi* saling bersinggungan dan tidak jarang berakhir dengan pencelaaan satu sama lain. Membangun mazhab baru yang berbeda dari dua mazhab besar sebelumnya tidak boleh dipahami sebagai sebuah *gift* yang langsung diterima jadi oleh al-Syafi'i. Sebab itu terjadi bagi diri al-Syafi'i dengan upaya dan petualangan keilmuan yang melelahkan. Ia menguasai dua tipologi Fikih yang mendominasi pandangan Fikih saat itu yakni Mazhab Hijaz dan Mazhab Baghdad, bahkan ia sangat menguasai pandangan-pandangan Fikih yang telah diwariskan oleh Sahabat dan Tabiin. Akumulasi dari beberapa pandangan Fikih yang berkembang di

zamannya ditambah dengan pandangan Fikih sebelumnya menghantarkannya kemudian untuk merumuskan semula pandangan-pandangan Fikih yang baru yang sesuai dengan inspirasi dalil-dalil yang kuat yang terbebas dari fanatisme mazhab yang membinasakan. Dengan demikian ia layak sekali dijuluki sebagai Ensiklopedi Fikih Islam.

Bagian Ketiga buku ini membicarakan beberapa pandangan penting Imam al-Syafi'i dalam bidang keagamaan terutama pandangannya tentang ilmu Kalam yang sering disalahpahami oleh banyak orang. Isu-isu Kalam dan pandangan al-Syafi'i mengenainya yang dibahas dalam buku ini sengaja diangkat untuk membuktikan bahawa al-Syafi'i sesungguhnya tidak mencela atau membenci-sebagaimana yang dipahami orang-ilmu Kalam secara normatif kerana bagaimana mungkin seseorang-apalagi ulama-membenci sebuah perkara keilmuan sementara ia memiliki pandangan cukup terperinci mengenainya. Dalam bagian ini dijelaskan bahawa sesungguhnya yang ditarget al-Syafi'i dari kebenciannya terhadap ilmu itu adalah cara-cara kelompok tertentu terutama muktazilah dalam membahas, mendiskusikan isu-isu Kalam yang sangat ketara dengan pendekatan-pendekatan filosofis yang tidak berkesudahan dan mengenyampingkan pendekatan qurani yang sangat jelas. Kerana itu isu-isu Kalam yang turut diperbincangkan dalam bidang ini termasuk isu ke-*makhluk*-an al-Quran, kemungkinan orang mukmin melihat Allah di Akhirat, kemungkinan melihat Jin dan lain-lain.

Bagian keempat buku ini mengemukakan perjuangan Imam al-Syafi'i membela dan melindungi Sunnah Nabi dari pelecehan dan distorsi yang berbahaya. Pembelaannya terhadap Sunnah menghantarnya kepada gelar *Nashir Sunnah* yang disandangnya. Saat itu ia mati-matian memperjuangkan status Sunnah sebagai sumber hukum Islam yang sudah mulai dipersoalkan oleh kelompok-kelompok tertentu. Secara garis besar ada dua kelompok cukup berbahaya yang dihadapi al-Syafi'i saat itu, yang pertama menolak sama sekali Sunnah sebagai sumber hukum dan yang kedua menolak *Sunnah* sebagai sumber hukum kecuali apa bila ia didukung oleh teks-teks al-Quran. Point penting yang menjadi pembelaan al-Syafi'i mengenai *Sunnah* ialah bahawa sebuah Hadis apa bila setelah melewati ujian dan verifikasi dan terbukti ia adalah Hadis yang sahih (valid) maka Hadis itu mesti diterima dan tidak ada alasan untuk menolaknya dan tidak perlu mendapat dukungan dari al-Quran. Point kedua yang diperjuangkan oleh al-Syafi'i adalah bahawa otoritas sebuah Hadis setara dengan otoritas al-Quran, status itu dimiliki oleh *Sunnah* melalui penobatan Allah terhadap Nabi sebagai seorang penjelas, penterjemah dan penerang bagi semua redaksi-redaksi al-Quran yang memerlukan penjelasan. Bagian ini juga memberi ruang yang cukup panjang untuk menjelaskan pernyataan al-Syafi'i yang intinya bilamana sebuah Hadis berstatus sahih maka Hadis itu adalah mazhabnya. Pernyataan ini bila tidak dipahami dengan baik maka dapat berakibat buruk bagi umat Islam. Kerana berdasarkan pemahaman yang dangkal terhadap pernyataan itu maka siapa sahaja dapat

meninggalkan pendapat-pendapat Fikih al-Syafi'i hanya kerana alasan ia mendapatkan sebuah Hadis sahih yang bercanggah atau berbedah dengan pendapat Fikih tertentu dari al-Syafi'i. Kerana itu, pernyataan al-Syafi'i tersebut di atas berlaku khusus dan dengan syarat-syarat tertentu yang sudah dijelaskan dalam bagian ini.

Bagian kelima dan terakhir dan merupakan bagian inti dari buku ini dikhususkan untuk memperbincangkan corak Fikih yang dibangun oleh Imam al-Syafi'i beserta dasar-dasar yang menjadi pondasi Fikihnya yang biasa disebut dalam kajian hukum Islam kontemporari dengan metodologi istinbat hukum atau metodologi ijtihad al-Syafi'i. Seperti yang ada pada halaman judul, Fikih al-Syafi'i dapat diklaim sebagai Fikih moderat yang dapat menyatukan dua aliran yang berbeda yakni aliran *ahlu al-Ra'yi* dan *ahlu al-Hadis*. Kesimpulan itu berdasar pada sebuah kenyataan bahawa Fikih al-Syafi'i dibangun di atas penghormatan terhadap *Sunnah* atau *atsar* dan penggunaan Qiyas sekaligus. Kedua sumber itu berjalan paralel dalam proses pembentukan atau istinbat hukum al-Syafi'i. Kedua sumber itu oleh al-Syafi'i diberi otoritas secara proporsioanal. Perlakuan ini tidak dapat dilihat secara jelas pada dua paradigma Fikih saat itu yakni Fikih Hijaz dan Fikih Iraq. Prestasi ini dapat dimaklumi dengan mudah bila kita memahami bahawa al-Syafi'i memiliki penguasaan yang mendalam atas dua paradigma Fikih itu yang memungkinkannya untuk melihat plus minus pada keduanya dan mengkombinasikannya menjadi suatu paradigma Fikih baru. Manfaat dari kehadiran Fikih al-

Syafi'i melebar kepada peringkat di mana kedua aliran Fikih yang dimaksud sangat diuntungkan kerana wawasannya menjadi terbuka. Dengan demikian al-Syafi'i dengan upaya intelektual yang dijalaninya tidak hanya menghantarkannya menjadi pembaharu tapi juga pemersatu.

Rasanya tidak etis penulis menutup pengantar ini tanpa menyampaikan sebuah fakta bahawa coretan-coretan ini hanya sebatas upaya yang sangat sederhana untuk memotret realiti yang ada pada seorang al-Syafi'i, sebab beliau jauh lebih besar dan lebih agung dari apa yang kita pahami dari coretan ini.

Begitu pula penulis tidak dapat menyembunyikan sebuah fakta bahawa karya penulisan ini tidak dapat terwujud tanpa bantuan banyak pihak yang telah turut menambah baik sama ada dari aspek kandungan mahupun performance karya ini.

Akhirnya saya ingin menggunakan kesempatan ini untuk menyampaikan setinggi-tinggi terima kasih kepada pihak yang memiliki sumbangsih yang sangat bererti dalam proses penulisan buku ini terutama;

1. Yang Mulia Dr. Hajah Masnon binti Haji Ibrahim, Raes Kolej Universti Perguruan Ugama Seri Begawan (KUPU SB) Brunei Darussalam yang telah banyak memberi motivasi pengembangan kepada staff akademik dalam bidang penyelidikan. Dorongan itulah yang kemudian menginspirasi penulisan banyak karya di KUPU SB termasuk karya ini. Beliau telah memberi ruang kepada semua pensyarah untuk

menulis karya ilmiah dalam rangka peningkatan mutu akademik bagi masyarakat kampus. Beliau sentiasa menekankan perlunya program penulisan berterusan kerana ia merupakan bagian terpenting bahkan jantung dari proses pendidikan yang berjalan dalam sebuah perguruan atau pengajian tinggi.

2. Yang Mulia Dr. Hj. Norarfan bin Hj Zainal, Timbalan Raes Kolej Universti Perguruan Ugamma Seri Begawan (KUPU SB) Brunei Darussalam yang secara jujur penulis nyatakan bahawa beliaulah yang telah memberikan ide tentang pentingnya ada sebuah karya mengenai Imam al-Syafi' di KUPU. Karya ini hanya merupakan salah satu bentuk nyata dari motivasi-motivasi yang beliau berikan tentang pengembangan akademik ke arah yang lebih baik.
3. Yang Mulia Dr. Hj. Adanan bin Hj Basar, Penolong Raes KUPU SB dan Pengarah Pusat Pengajian lepas Ijazah dan Penyelidikan yang telah memberi banyak dorongan kepada semua pensyarah untuk memberi sumbangsih penyelidikan di KUPU SB.
4. Yang Mulia Prof. Madya Dr Syamsul Bahri Andi Galigo, Pengarah Pusat Pengkajian Kefahaman AhlusSunnah wa al-Jamaah KUPU SB yang banyak dan sentiasa memberi dorongan dan nasehat-nasehat akademik sama ada di forum-forum resmi mahupun pada diskusi dan perbincangan lepas. Beliau termasuk pemikir yang memiliki keprihatinan yang tinggi bagi perlunya banyak karya tentang pandangan hukum

dan keagamaan mazhab Syafi'iyyah di Negara Brunei.

5. Yang Mulia Datin Dr Hjh Mariah binti PDPD Dato Paduka Hj Abdul Rahim, yang telah bersedia untuk menjadi pembaca luar bagi penilaian karya ini. Beliau telah meluangkan waktunya untuk membaca, memberi masukan dan mengoreksi karya buku ini secara maksimal sehingga ia menjadi lebih baik dari *performance* sebelumnya.
6. Yang Mulia Dr Hajah Noor Hira bt Haji Noor Kasih, Dekan Fakulti Syariah KUPU SB, yang telah mengambil bagian dalam pengembangan penyelidikan di KUPU SB. Beliau hampir setiap meeting di fakulti sentiasa memberi dorongan kepada pensyarah Fakulti untuk berkarya secara produktif terutama dalam hal penyelidikan dan penulisan buku.
7. Semua kawan-kawan pensyarah, staff akademik yang telah turut menciptakan nuansa akademik yang baik sehingga pelaksanaan pengajaran dan penyelidikan dapat berjalan dengan lancar.

Mengakhiri kata pengantar ini, penulis sangat menyadari karya buku ini tentu sangat jauh dari yang kesempurnaan kerana ia ditulis dengan serba keterbatasan. Sebagai upaya untuk menghadirkannya menjadi lebih baik pada penerbitan-penerbitan selanjutnya, penulis sangat mengharapkan tegur sapa, koreksi, kritik konstruktif dari pembaca sekalian.

Bandar Seri Begawan, 24 ogos 2013

Dr. H. Abd. Rauf Amin

**BAGIAN PERTAMA
PRIBADI DAN SEJARAH KEHIDUPAN
AL-SYAFI'I**

BAGIAN PERTAMA PRIBADI DAN SEJARAH KEHIDUPAN AL-SYAFI'I

Al-Syafi'i memiliki nama lengkap **Abu Abdullah Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Usman bin Syafi' bin al-Saib bin 'Ubaid bin Abdu Yazid bin Hasyim bin Abdul Muthalib bin Abdi Manaf**. Al-Syafi'i dan Nabi Muhammad SAW bertemu dari sisi keturunan pada Abdu Manaf neneknya Nabi.

Bapak al-Syafi'i tidak terlalu banyak dikisahkan oleh sejarah, kecuali bahawa ia berasal dari sebuah daerah di Yaman lalu berpindah ke sebuah daerah di Palestina yang dinamakan 'Asqalan kerana ia tidak suka sebagian perilaku yang terjadi di daerahnya di Yaman. Dan di 'Asqalanlah orang tua al-Syafi'i bertempat tinggal dan kemudian meninggal.¹

Dari silsilah keturunan al-Syafi'i di atas dapat dipahami bahawa beliau dari keturunan Arab dan berasal dari keturunan Quraisy asli. Ini merupakan kenyataan sejarah yang disepakati oleh para sejarawan dan para *muhaddisin*.²

Ibu al-Syafi'i bernama Fatima. Kebanyakan yang menulis biodata al-Syafi'i bersepakat mengenai keturunan ibunya dari keturunan Azdi sebuah qabilah di Yaman. Salah satu argumen yang diajukan mereka adalah ketika al-Syafi'i datang ke Mesir banyak orang

¹ Lihat Ibnu Hajar al-Asqalāni, 1986, *Tawāli al-Ta'sis Lima'āli Muhammad bin Idris*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h.50.

² Lihat Abdul Gani al-Daqar, *al-Syāfi'i, Faqih al-Sunnah al-Akbar*, 1996, Dimasyq: Dār al-Qalam, h. 36.

yang ingin agar beliau bermukim di tempat kediamannya, namun al-Syafi'i mengatakan bahwa ia mau bermukim di kediaman paman-pamannya dari keturunan Azdi. Ada pula sebahagian yang mengklaim bahwa Ibunya berasal dari keturunan Ali bin Abi Thalib. Mereka kemudian menyebutkan silsilah ibunya seperti ini; Muhammad bin Fatimah binti Abdullah bin al-Hasan bin al-Husain bin Ali bin Abi Thalib. Hal ini disebutkan oleh Imam al-Hakim (penulis al-Mustadrak) dari Yunus bin Abdul A'la. Al-Hakim mengatakan nama Ibu al-Syafi'i adalah Fatima lalu menyebutkan silsilah seperti yang tadi disebutkan. Bahkan Yunus sebagai perawi al-Hakim mengatakan tidak ada seorang Hasyimi yang dilahirkan oleh seorang perempuan dari keturunan Hasyimiyyah melainkan Ali bin Abi Thalib dan Imam al-Syafi'i. Tajuddin al-Subki ulama terkenal yang menulis biografi ulama-ulama Syafi'iyyah menganut pendapat ini secara kuat dan mengemukakan argumen-argumennya dan menolak bantahan orang yang menolaknya.¹

Berdasarkan kesepakatan para perawi, Ibu al-Syafi'i termasuk perempuan yang salehah dan tekun beribadah. Ia juga digolongkan perempuan yang memiliki fitrah sangat jernih². Salah satu kisah yang menggambarkan kecerdasannya ialah suatu ketika ia memberi kesaksian bersama seorang perempuan lain dan seorang laki-laki di hadapan seorang qadhi (hakim) di Mekah. Lalu ketika ingin memberi

¹ Lihat Tājuddin al-Subki, 1413, *Thabaqāt al-Syāfi'iyah al-Kubrā*, Kaheerah: Hajr li al-Thibā'at wa al-Nasyr , vol.1 h.193

² Lihat *Ibid*, vol.2, h.179.

persaksian qadhi ingin memisahkannya dengan perempuan yang lain. Lalu ia segera menegur sang qadhi dan mengatakan itu tidak boleh kerana Allah berfirman “*Apa bila saksi perempuan yang satu lupa maka perempuan yang lainnya akan mengingatkannya*”¹. Sang qadhi kemudian merubah rencananya².

Kelahiran Imam al-Syafi'i

Imam al-Syafi'i dilahirkan pada hari Jumat, hari terakhir bulan Rajab tahun 150 H. Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli sejarah bahawa tahun ini adalah tahun kematian ulama besar Iraq Abu Hanifa al-Nu'man. Bahkan sebagian penulis sejarah dengan sedikit berlebihan mengatakan bahawa al-Syafi'i dilahirkan di hari kematian Abu Hanifa.³

Terjadi perbedaan pendapat mengenai tempat kelahirannya. Sebahagian mengatakan ia dilahirkan di Gaza, ada juga yang mengatakan dilahirkan di Asqalan sementara yang lain mengatakan di Yaman bahkan ada yang menyebutnya di Mina. Abdul Gani al-Daqar mengatakan bahawa riwayat Mina dan Yaman adalah riwayat yang tergolong lemah kecuali kalau Yaman dimaksudkan suku-sukunya di Gaza. Sementara dua tempat yang lain yakni Asqalan dan Gaza adalah riwayat masyhur dan mengenai perbedaannya dapat dikompromi dengan mudah sebab Asqalan adalah kota sementara Gaza adalah desa. Dengan demikian tidak

¹ QS al-Baqarah, 2: 282.

² Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli*, Opcit. h.46.

³ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *al-Syāfi'i*, Opcit, h. 45.

ada salahnya bila dikatakan al-Syafi'i lahir di desa Gaza kota Asqalan.¹ Dua tempat ini masyhur sebagai tempat kelahiran al-Syafi'i, salah satu sebabnya kerana Imam al-Syafi'i sendiri menyebutkannya sebagai tempat kelahirannya. Kadang-kadang ia menyebut Asqalan dan yang ia maksudkan adalah kotanya dan kadang pula ia menyebut Gaza dan ia memaksudkan desanya.²

Berdasarkan pendapat kebanyakan al-Syafi'i dilahirkan di Gaza lalu dibawa ke Asqalan pada saat ia masih kecil. Inilah pendapat yang sesuai dengan pernyataan al-Syafi'i sendiri. Ia mengatakan, "**Saya dilahirkan di Gaza kemudian saya dibawa ke Asqalan**"³.

Setelah dilahirkan di Gaza atau Asqalan seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, al-Syafi'i kemudian dibesarkan di Mekah. Dalam konteks ini Imam al-Syafi'i mengatakan, "Saya dilahirkan di Gaza pada tahun 150 hijriyyah kemudian saya dibawa ke Mekah pada saat saya berumur dua tahun"⁴. Riwayat lain menyebutkan, al-Syafi'i dilahirkan di Gaza kemudian ketika umurnya sudah sampai dua tahun ia dibawa oleh ibunya ke Hijaz dan langsung dibawa bergabung dengan keluarganya dari suku al-Azdi. Pada saat berumur 10 tahun ibunya mengkhawatirkannya

¹ Lihat *Ibid* h.45.

² Lihat Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Tawāli al-Ta'sis*, Op.cit. H.49.

³ Lihat *Ibid*.

⁴ Lihat Abdul Rahman Abul Faraj, 1979, *Shifat al-Shafwah*, Beirut:Dār al-Ma'rifat, vol.2, h.248.

akan lupa pada keturunannya yang mulia maka ia kemudian membawanya ke Mekah.¹

Al-Syafi'i dan studinya di Mekah

Sejarah menuturkan bahawa di Mekah al-Syafi'i memulai studinya di Mesjid al-Haram yang dipenuhi oleh ulama-ulama dengan keilmuan yang berbeda beda. Di sinilah al-Syafi'i menemukan ulama Hadis, Fikih, ulama pengkaji dan ulama yang khusus melakukan debat-debat ilmiah.

Kerana kecerdasan sang ibu dalam menangkap *signal* masa depan anaknya, melihat fenomena keilmuan yang berkembang di Mekah, ia kemudian segera membawa anaknya ke tempat belajar membaca dan menulis seperti layaknya pelajar pemula. Tapi di sini ada fenomena yang menarik untuk dikemukakan yakni Ibu al-Syafi'i meskipun memiliki semangat untuk menyekolahkan anaknya tapi ia harus bersabar kerana ia mengalami kondisi kemiskinan sehingga ia tidak dapat membayar sang guru untuk anaknya. Dalam hal ini al-Syafi'i menuturkan, "Dulu saya adalah seorang anak yatim dalam asuhan ibuku, ia tidak memiliki sesuatu yang dapat ia bayarkan ke sang guru. Untung sahaja sang guru rela aku menggantikannya saat ia tidak ada sebagai ganti bayaranku kepadanya"².

Nampaknya sang guru ridha dan toleran menerima gaji simbolis (mengganti sang guru mengajar) dari al-

¹ Lihat Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Tawāli al-Ta'sis*, *Op.cit*, h.49.

² Lihat Abdul Rahman, *Shifat al-Shafwah*, *Op.cit*, vol.2, h.249.

Syafi'i kerana ia melihat kecerdasan yang cemerlang yang ada pada dirinya bahkan boleh jadi gurunya merasa bahawa ia tidak layak menerima gaji dari al-Syafi'i kerana ia tidak mendapatkan kesusahan yang bererti ketika mengajarnya. Pada point ini al-Syafi'i mengisahkan tingkat kecerdasannya. Ia mengatakan,

“ Ketika saya belajar membaca, pada saat sang guru membacakan sebuah ayat bagi temanku saya malah sudah menghafalkannya. Pada saat kami belajar, saya menulis dan teman-temanku pun menulis pelajaran. Namun begitu sang guru selesai mendiktekan pelajaran saya sudah menghafalkannya sampai suatu saat guruku mengatakan kepadaku, saya tidak layak bagiku untuk mengambil gaji darimu”¹.

Demikianlah Imam al-Syafi'i menjalani tahapan pertama dalam menuntut ilmu membaca dan menghafal sampai menembus hafalan al-Quran pada saat umurnya tujuh tahun.²

Setelah ia menyelesaikan sekolah dasarnya, tempat ia belajar membaca, menulis dan menghafal al-Quran ia kemudian memulai tahapan kedua studinya dengan mendatangi ulama-ulama di Masjidil Haram dan ilmu pertama yang dipelajarinya adalah ilmu Hadis. Lagi-lagi di sini al-Syafi'i belum bisa menghirup udara kelapangan hidup dan menikmati kemudahan proses belajarnya. Pada saat penuntut lain menjalani proses belajar dengan menggunakan kertas dan buku tulis, al-

¹ Lihat Yāqūt al-Hamawī, 1991, *Mu'jam al-Udabā*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, vol.5 h.191.

² Lihat al-Ukri al-Hanbali, 1401, *Syazarāt al-Zahab*, Dimasyq: Dār Ibnu Katsir, vol.2 h.9.

Syafi'i kerana kemiskinan yang masih menghimpit terpaksa harus pergi mencari pelapa kurma, tulang-tulang dan kulit-kulit binatang untuk merekam atau menulis semua mata pelajarannya.¹

Kehebatan kemiskinan yang ada pada al-Syafi'i membuat salah seorang dari keluarganya untuk mendorongnya mencari pekerjaan yang dapat memenuhi keperluan dasarnya dan meninggalkan menuntut ilmu, tapi kenikmatan yang dirasakannya dalam mencari ilmu membuatnya menolak saran keluarganya untuk berangkat mencari pekerjaan.²

Pada tahapan ini jugalah, saat ia berumur 10 tahun ia telah menghafal kitab "*al-Muwaththa'*" karya Imam Malik sebelum ia melihat dan mendatanginya untuk berguru. Al-Syafi'i menuturkan bahawa saya telah menghafal al-Quran ketika saya berumur tujuh tahun dan telah menghafal kitab "*al-Muwaththa'*" pada saat umurku sepuluh tahun.³

Beberapa riwayat menyebutkan pada masa ini yakni setelah menamatkan studi (pengajian) dasarnya, al-Syafi'i menghabiskan banyak waktunya untuk memperdalam atau menekuni ilmu bahasa Arab, syiir dan sastra. Namun ia ditakdirkan bertemu dengan Muslim bin Khalid al-Zanji, mufti dan ulama besar Mekah dalam bidang Fikih saat itu dan al-Zanji kemudian menyarankannya untuk mengalihkan

¹ Lihat Abu Hātim al-Rāzi, 1993, *Adab al-Syāfi'i wa Manāqibuhū*, Kaherah: Maktabah al-Khanji, h.28.

² Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli*, *Op.cit*, h.50.

³ *Ibid.*

perhatiannya dari sastra, syiir dan bahasa kemudian menekuni bidang Fikih. Ia pun memenuhi saran al-Zanji dan belajar Fikih kepadanya. Ismail al-Hamiri misalnya menuturkan seperti berikut;

“Al-Syafi‘i dulu menekuni dan menggeluti ilmu syiir, bahasa dan sastra Arab, ia pun seringkali keluar mendatangi perkampungan desa (Badwi) untuk mempelajari sastra yang ada di perkampungan desa itu. Sehingga pada suatu ketika ia berada pada suatu daerah di pedesaan Arab ia didatangi oleh seorang pedesaan untuk bertanya kepadanya masalah Fikih, bagaimana hukumnya seorang wanita yang satu hari bersih satu hari haid? Tanya badwi itu. Saya tidak tahu, kata al-Syafi‘i. Seorang badwi itu berkata kepadanya, wahai saudaraku mempelajari sesuatu yang wajib lebih baik dari menuntut yang Sunnah. Ya benar, sesungguhnya saya menuntut ini (bahasa) untuk itu (Fikih) dan saya sudah memiliki tekad yang bulat untuk ke arah sana dan semoga Allah memberiku taufik, kata al-Syafi‘i. Maka kemudian ia mendatangi dan berguru pada Imam Malik.¹

Banyak sekali riwayat menyangkut kondisi pencarian ilmu al-Syafi‘i pasca selesai belajar membaca dan menulis, namun bagaimana pun hampir tidak ada perbedaan riwayat mengenai ketekunannya mencari ilmu bahasa lebih awal kemudian ilmu Fikih, dan kebanyakan riwayat menegaskan bahwa ulama Fikih pertama yang ditemui olehnya untuk belajar Fikih ialah Muslim bin Khalid al-Zanji. Kalau pun ada riwayat yang menyebutkan bahwa al-Syafi‘i kemudian berangkat ke Mekah lalu belajar pad Ibnu ‘Uyaynah

¹ Lihat *shifat al-Shafwah*, *Op.cit* vol.2 h.249.

itu hanya mengindikasikan pembelajaran Fikihnya bersama orang banyak yang lain.

Penting untuk dijelaskan di sini bahawa meskipun ia kemudian menekuni ilmu Fikih tapi itu tidak berarti bahawa ia sudah meninggalkan selamanya ilmu bahasa Arab dan sastranya. Kenyataanya, setelah ia memulai bidang kajian Fikihnya ia tetap mondar mandir (pulang pergi) ke suku-suku Arab untuk lebih menambah wawasan kebahasaan dan kesusasteraan Arabnya, mendengarkan kefasihan bahasa suku Arab terutama suku Huzail yang ia sendiri yakini sebagai suku yang paling fasih bahasanya, sampai kemudian ia menjadi orang yang memiliki otoritas (hujjah) keilmuan dalam ilmu bahasa seperti halnya al-Ashma'i.¹

Dengan demikian, pada usia masih tergolong muda (red: *gulam*), al-Syafi'i telah tampil sebagai seorang faqih (pakar hukum Islam), seorang mufassir ulung, memiliki pengetahuan luas dan mendalam tentang bahasa Arab. Kepakarannya dalam bidang Tafsir misalnya, membuat sang guru Sufyan bin 'Uyaynah ketika didatangi orang untuk bertanya mengenai masalah Tafsir, ia menoleh ke arah Imam al-Syafi'i dan mengatakan kepada penanya tanyalah pemuda ini. Sementara dalam bidang Fikih, sang guru pertama Muslim bin Khalid al-Zanji kerana melihat kebrilianan dan kecemerlangan al-Syafi'i di bidang ini akhirnya ia memutuskan untuk memberi izin berfatwa pada saat ia berumur 15 (lima belas tahun).²

¹ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *al-Syāfi'i*, *Op.cit*, h.57.

² Lihat Ibnu Khalkan, t.thn, *Wafayāt al-A'yān wa Anbāu Abnāi al-Zaman*, Lubnan: Dār al-Tsaqāfah, vol.4 h.164.

Setelah al-Syafi'i memperoleh semua keilmuan di Mekah dan telah mendatangi semua pos-pos yang ia yakini sebagai sumber ilmu dan telah menjadi mufti dan ulama yang masyhur di Mekah, al-Syafi'i tidak merasa cukup dengan semua itu dan ia merasakan kerinduan untuk memperluas dan memperdalam ilmunya di Madinah tempat Imam besar bercokol yakni Imam Malik bin Anas.

Pada masa itu seorang ulama yang ada di daerah-daerah lain seolah-olah tidak mendapat pengakuan atas keilmuannya jika sekiranya ia tidak pernah menginjakkan kakinya di Madinah, berguru dan menerima Hadis dari para huffaznya. Kerana itulah para ulama, *fuqaha*, dan *muhaddisin* saat itu sangat menggalakkan studi tour mendatangi Madinah. Di sana mereka meng-cross check keilmuan mereka, merevisinya dan memperdalam ilmu mereka termasuk diantaranya **Imam al-Syafi'i**.¹

Hal ini dapat dimaklumi sebab Madinah saat itu merupakan daerah termulia yang mampu mempertahankan karakter Islam yang orisinal, dan di sanalah jumlah paling banyak Sahabat-Sahabat Nabi. Pasca Perang Hunain Nabi meninggalkan 12.000 (dua belas ribu) Sahabat, 10.000 (sepuluh ribu) di Madinah dan 2000 (dua ribu) terpecah ke berbagai pelosok daerah². Kerana karakteristik yang dimiliki kota Madinah yang demikian, maka dapat dikatakan bahawa penduduk Madinah adalah masyarakat yang

¹ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *al-Syāfi'i*, *Op.cit*, h.75.

² Lihat Al-Qadhi 'Ayādh, t.thn, *Tarīb al-Madārik wa Taqrib al-Masālik*, Maroko: Matbaah Fudhalah, , vol.1.h.46.

paling mengetahui seluk beluk keberislaman yang muncul dari Nabi Muhammad saw, segala yang berkaitan dengan perkataan-perkataannya, perilaku-perilakunya dan segala yang berhubungan kait dengan Sunnah atau Hadisnya.

Imam al-Syafi'i bersama Imam Malik di Madinah

Berangkatlah Imam al-Syafi'i ke Madinah untuk bertemu dengan seorang guru besar dalam bidang Hadis dan Fikih dengan penuh kesadaran tentang keagungan dan kharisma sang guru yang selalu membayangi fikirannya. Berdasarkan analisis sebuah riwayat umur Imam al-Syafi'i saat berangkat ke Madinah adalah 27 (dua puluh tujuh) tahun. Sebab al-Syafi'i menuturkan bahwa sebelum ke Madinah ia menghabiskan umurnya selama 17 tahun di pedesaan suku Huzail untuk kepentingan penyelidikan bahasa dan sastra Arab sementara sebelum ke suku Huzail-kalau riwayatnya benar- umur al-Syafi'i sudah 10 tahun.¹ Namun mengikut kepada riwayat kebanyakan perawi dan inilah riwayat yang kuat (*rajih*) adalah umur al-Syafi'i saat ke Madinah adalah 13 (tiga belas) tahun. Imam al-Nawawi termasuk pendukung riwayat ini dalam dua karyanya *al-Majmu'* dan *Tahzib al-Asma wa al-Lughat*.²

¹ Lihat Yāqūt al-Hamawi, *Mu'jam al-Udabā'*, *Op.cit*, vol.5 h.193.

² Lihat Imam al-Nawawi, t.thn, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*, vol.1 h. 15, Beirut: Dār al-Fikr,. Bandingkan dengan al-Nawawi, t.thn, *Tahzīb al-Asma wa al-Lughāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah,.vol.1 h.47.

Abdul Gani al-Daqar ketika memberi komentar atas polemik ini ia mengatakan bahawa terlepas dari ketepatan penanggalan yang dinyatakan oleh riwayat yang kuat tadi, tapi dapat dipastikan bahawa al-Syafi'i ketika berangkat ke Madinah ia adalah masih tergolong remaja atau pemuda, umurnya tidak lebih dari 16 (enam belas) tahun. Kesimpulan ini merujuk kepada penuturan Abdul Rahman bin Mahdi bahawa Imam Malik pernah mengatakan, "Saya tidak pernah didatangi seorang Quraisy yang lebih cerdas dari pemuda (*al-Fata*) ini".¹ Meskipun terma *al-Fata* sering digunakan seorang guru untuk muridnya tapi pada saat yang sama orang yang dijuluki *al-Fata* itu kerana umurnya yang masih muda ditambah dengan beberapa riwayat yang mendukung kesimpulan ini.²

Lebih lanjut al-Daqar menegaskan bahawa pembatasan umur al-Syafi'i 13 tahun ketika berangkat ke Madinah meskipun banyak disebutkan oleh riwayat tapi setelah diteliti dengan saksama nampaknya layak diragukan kerana dua hal. Pertama, kurang masuk akal rasanya di usia tiga belas tahun al-Syafi'i sudah menguasai semua tipe keilmuan yang ada di Mekah saat itu baik berupa Fikih, Hadis dan keilmuan yang lain ditambah ia sudah menghabiskan semua waktunya untuk berpetualang ke pedesaan suku huzail dalam rangka mendalami sastra, syiir dan bahasa Arab. Kedua, Muslim al-Zanji gurunya di Mekah ketika memberinya izin untuk berfatwa, usia al-Syafi'i paling muda (sedikit) yang disebut oleh beberapa riwayat

¹ Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'sis*, *Op.cit* h.54.

² Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h.78-79.

adalah 15 tahun, bahkan ada riwayat yang menyebut usia 20 tahun.¹

Alhasil, al-Syafi'i sampai di Madinah dan mencari Imam Malik. Buku sejarah mengisahkan al-Syafi'i saat itu masih belum bisa melepaskan dirinya dari kondisi kemiskinan hebat dan hanya Allah yang tahu. Al-Syafi'i diterima baik oleh Imam Malik setelah direkomendasikan (wasiat) oleh Muslim al-Zanji di Mekah dan pemerintah Madinah saat itu.

Saatnyalah Imam al-Syafi'i belajar pada Imam Malik. Berdasarkan asumsinya, Imam Malik memperkirakan al-Syafi'i kecil akan melakukan kesalahan-kesalahan baca ketika membaca al-Muwaththa', buku yang pertama dibacanya pada pertemuan perdananya dengan Imam Malik. Kerana asumsinya itu, Imam Malik meminta al-Syafi'i untuk datang dengan orang yang pintar membaca. Namun al-Syafi'i menegaskan keinginannya untuk membaca sendiri al-Muwaththa'. Imam Malik tidak tahu kalau al-Syafi'i telah memiliki kesiapan penuh untuk pertemuannya dengan Imam Malik dengan penguasaan dan penghafalan terhadap buku al-Muwaththa' sebelumnya. Ternyata ketika al-Syafi'i memulai membaca al-Muwaththa' Imam Malik sangat menikmati kehebatan membacanya. Dan ketika al-Syafi'i ingin berhenti membaca kerana kesegannya terhadap sang guru, Imam Malik malah mendesaknya untuk meneruskan bacaanya kerana kesukaannya terhadap bacaan al-Syafi'i. Kondisi dan suasana itulah

¹ Lihat *Ibid.*

yang membuat al-Syafi'i menyelesaikan bacaan al-Muwaththa' hanya beberapa hari sahaja.¹

Berapa tahun lamanya al-Syafi'i tinggal belajar di Madinah?. Saya tinggal di Madinah sampai Imam Malik meninggal dunia, jawaban al-Syafi'i sendiri. Ketika Imam Malik meninggal al-Syafi'i berusia waktu itu 29 (dua puluh sembilan) tahun. Kalau umur al-Syafi'i ketika berangkat ke Madinah berdasarkan riwayat sebelumnya hanya sekitar 13 atau 16 tahun, maka hal ini mengindikasikan bahawa beliau menghabiskan waktu lebih dari sepuluh tahun.

Merujuk ke berbagai data sejarah, tampaknya al-Syafi'i selama itu di Madinah tidak hanya membaca al-Muwaththa' secara langsung di hadapan Imam Malik, namun beliau pun mengambil semua ilmu yang ada pada Imam Malik berupa Fikih, Hadis, ijtihad, Fikih dan fatwa-fatwa Sahabat dan Fikih Tabiin yang sampai kepada Imam Malik dan metodologi hukumnya yang populer dengan *'Amal Ahlul Madinah*. Bukan hanya dari Imam Malik bahkan dapat dipastikan bahawa al-Syafi'i juga menelan ilmu-ilmu yang dimiliki para ulama (*syuyukh*) di Madinah selain Imam Malik. Dengan demikian al-Syafi'i telah menguasai Fikih al-Hijaz kerana telah mengambil semua ilmu yang ada di Mekah dan Madinah yang direpresentasikan oleh kedua tokoh ulama yakni Sufyan Ibn 'Uyaynah dan Imam Malik. Al-Syafi'i mengatakan "Andai sahaja Sufyan dan Malik tidak ada maka keilmuan Hijaz telah sirna". Masih kata al-

¹ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *al-Imam al-Syāfi'i*, *Op.cit*, h.80.

Syafi'i, "Sufyan dan Malik adalah dua tokoh yang merupakan pondasi kelimuan Hijaz"¹

Waktu belajar yang begitu lama yang telah dihabiskan al-Syafi'i di Madinah telah mempengaruhi cara berpikirnya dan dapat menjelaskan kenapa al-Syafi'i sangat menaruh kepercayaan yang begitu besar terhadap keilmuan Hijaz. Ia misalnya mengatakan kepada Yunus bin Abdul Ala "Nasehatku kepadamu, apabila kamu menemukan ilmu dan amalan pendahulu Madinah maka janganlah kamu ragu-ragu bahawa itu adalah kebenaran."²

Selama berada di Madinah al-Syafi'i beberapa kali pulang ke Mekah tempat gurunya, keluarganya dan Ibunya yang senantiasa dan tidak bosan memberi nasehat dan arahan kepada al-Syafi'i, anak yang sangat disayanginya. Suatu ketika ia pulang ke Mekah dan mendatangi salah satu keluarganya dengan harapan semoga dapat memenuhi keperluan sehari-harinya di Madinah namun ia disambut dengan perlakuan yang mengecewakan hanya kerana ia telah meninggalkan mazhab Mekah dan berguru kepada Imam Malik. Pada kesempatan yang lain ia pulang ke Mekah, dan kebetulan saat itu bertepatan dengan kedatangan seorang gubernur Yaman di Mekah. Sebagai bagian dari kebaikan hati keluarganya dari kalangan Quraisy, ia meminta gubernur agar al-Syafi'i dapat berangkat ke Yaman bersamanya dengan harapan siapa tahu disana

¹ Lihat Abu Hātim al-Rāzi, *Adab al-Syāfi'i wa Manāqibuhū*, *Op.cit*, h.205.

² *Ibid*, h.196.

mendapat rezeki pekerjaan yang dapat menutupi keperluan hidupnya.

Al-Syafi'i ke Yaman

Berangkatlah al-Syafi'i ke Yaman beserta seorang gubernur Yaman yakni Hamad al-Barbari seperti yang sudah disinggung sebelumnya. Versi lain menyebutkan bahawa yang ditemani al-Syafi'i ke Yaman adalah salah seorang keluarganya dari kalangan Quraisy yang bernama Mushab al-Zubairi. Mushab ini adalah orang yang didatangi oleh al-Syafi'i untuk meminta bantuan keuangan namun ia menyesalkan al-Syafi'i kerana meninggalkan mazhab Mekah beralih ke mazhab Malik di Madinah meskipun akhirnya ia memberinya uang 100 dinar. Berdasarkan keterangan sejarah Mush'ab ditugaskan oleh Harun al-Rasyid untuk menjadi qadhi (hakim) di Yaman. Saat itulah ia berkata kepada al-Syafi'i sebaiknya kamu berangkat bersamaku ke Yaman agar dapat mendapatkan pekerjaan supaya dapat membayar utang 100 dinar yang diberikannya kepada al-Syafi'i. Mungkin sahaja dua versi riwayat di atas benar. Pada saat gubernur mau pulang ke Yaman, Mush'ab juga diberi tugas untuk ke Yaman sebagai hakim, maka mereka bertiga al-Syafi'i, Mush'ab dan Hamad gubernur Yaman sama-sama berangkat ke Yaman.¹

Ketika di Yaman al-Syafi'i mendapatkan sambutan dan menjadi buah bibir di kalangan masyarakat Yaman kerana telah melakukan *good performance* pada pekerjaan yang diserahinya. Besar

¹ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h.90.

kemungkinan pekerjaan itu di lembaga peradilan yang menjadi konsentrasi keilmuannya. Kerana kesuksesannya akhirnya gubernur memberinya pekerjaan tambahan dan tambahan gaji tentunya. Hal ini tentu tidak diherankan sebab ulama yang bertaqwa dan jujur seperti al-Syafi'i sudah tentu tidak tega mempermainkan kemaslahatan orang banyak. Berita kesuksesan al-Syafi'i dalam pekerjaannya bukan hanya tersebar di Yaman tapi sampai ke Mekah yang ditularkan oleh penduduk Yaman yang melakukan lawatan ke Mekah. Ketika kesuksesan kerja itu sampai di telinga sang guru Sufyan bin 'Uyaynah di Mekah, ia menyambut baik al-Syafi'i dan menyanjungnya. Tapi di ujung sambutannya ia menyampaikan nasehat kepada al-Syafi'i bahawa kewajiban kamu terhadap Allah belum selesai maka sebaiknya kamu tidak usah kembali lagi bekerja di Yaman. Al-Syafi'i pun mengakui bahawa nasehat-nasehat gurunya sangat bermanfaat baginya. Dapat diduga bahawa nasehat gurunya itu berdasarkan sebuah firasat yang tajam bahawa seorang al-Syafi'i akan menjadi tokoh dan ulama besar yang memiliki pengaruh yang besar bagi perkembangan umat Islam dan pekerjaan itu dapat menghambat dan sangat boleh jadi akan mengeruhkan kecerdasan dan kebrilianan pemikiran al-Syafi'i.¹

Berdasarkan data sejarah, al-Syafi'i kemudian diangkat menjadi hakim di Najran. Di sinilah al-Syafi'i mendapat *Mihnah* (ujian berat) kerana sebagian kelompok dari masyarakat ingin memperlakukan al-Syafi'i seperti lazimnya pejabat sebelumnya, dapat dirayu, dibujuk dan dipengaruhi untuk sebuah

¹ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *al-Imam al-Syāfi'i*, *Op.cit*, h.91.

kepentingan, namun mereka tidak berhasil membujuknya untuk membelok dari keputusan yang benar, bahkan al-Syafi'i bersikeras untuk menegakkan keadilan. Al-Syafi'i kemudian dimakar oleh orang-orang jahat dan akhirnya dibawa kepada Khalifah di Baghdad untuk mempertanggung jawabkan kesalahan-kesalahan yang disematkan kepadanya secara zalim.¹ Berdasarkan sebuah riwayat, al-Syafi'i dituduh oleh gubernur Yaman yang zalim² terhadap rakyatnya terlibat dalam rencana pemberontakan yang diatur oleh pengikut Syiah terhadap rejim Harun al-Rasyid, dan dengan demikian Harun al-Rasyid meminta agar para 'alawiyyin dibawa ke istana dan kemudian dibunuh kecuali al-Syafi'i selamat dari pembunuhan kerana berhasil meyakinkan penguasa bahawa ia jauh dari makar itu. Mengikuti sebuah riwayat, Muhammad Hasan al-Syaibani yang kebetulan berada di istana saat itu turut punya andil dalam pembebasan al-Syafi'i.³

Imam al-Syafi'i di Iraq

Inilah kesempatan pertama kali bagi al-Syafi'i menginjakkan kaki di Iraq. Keberangkatannya ke Iraq bukan untuk tujuan keilmuan tapi pertemuan terpaksa dengan khalifah kerana dituduh telah terlibat dalam merancang pemberontakan atas khalifah bersama pengikut Syiah (kalangan 'alawiyyin).

¹ Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'asis*, *Op.cit* h.69, Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h.92.

² Hamad al-Barbari yang diangkat oleh Harun al-Rasyid menjadi gubernur Mekah dan Yaman thn 184 H, bertepatan dengan waktu al-Syafi'i bekerja di yaman

³ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h.95.

Sesampainya di Baghdad (ibu kota kekhalifaan) ia dipaksa untuk tinggal di pintu istana untuk menunggu waktu sidang perkaranya. Al-Syafi'i sendiri menceritakan bahawa ini adalah saat-saat kritis bagi dirinya yang membuatnya penuh dengan ketakutan. Tapi kerana hatinya yang jernih dan memang tidak bersalah ditambah dengan kecerdasan dan kejeniusan merespon pertanyaan khalifah akhirnya ia terbebaskan dari eksekusi mati seperti yang dialami pengikut Syiah yang dibunuh atas perintah sang khalifah. Bukan hanya dibebaskan tapi berdasarkan sebuah riwayat ia malah membuat Harun al-Rasyid terharu dengan jawabannya, kemudian menyampaikannya sebuah nasehat agama yang dapat membuatnya menangis, dan seterusnya ia memberi al-Syafi'i imbalan 1000 (seribu) dinar.¹

Yang menarik untuk direnungkan ialah pada saat kritis seperti demikian kecintaan al-Syafi'i terhadap ilmu pengetahuan tidak berubah. Ia tidak membiarkan kesempatan menimba ilmu kepada ulama yang hidup di istana. Di sinilah ia dipertemukan dengan Muhammad Hasan al-Syaibani murid Abu Hanifa yang cukup terkenal. Ia menghabiskan uangnya untuk membeli semua karya Muhammad Hasan al-Syaibani. Ia kemudian membacanya, menelaahnya, menganalisisnya. Kecerdasan al-Syafi'i terlihat ketika membaca karya al-Syaibani pada kemampuannya membantah setiap masalah Fikih Iraq yang bertentangan dengan Fikih Madinah. Dan setiap bantahannya ia back up dengan Hadis Nabi²

¹ Lihat Ibnu Hajar, *Tawal al-Ta'sis*, *Op.cit*, h.70.

² Lihat Abu Hātim al-Rāzi, *Adab al-Syāfi'i*, *Op.cit*, h.37.

Tidak satu pun ahli sejarah menyebutkan berapa lama al-Syafi'i menghabiskan waktunya di Baghdad pada kunjungan pertamanya ini. Namun besar kemungkinan beliau menghabiskan waktu yang cukup lama dan boleh jadi bertahun-tahun lamanya. Kesimpulan ini menguat setelah melihat sepaik terjangnya di Baghdad. Di Baghdad Ia menulis semua karya Muhammad Hasan al-Syaibani, mendiskusikannya dengannya, dan seringnya terlibat pada semua acara debat yang digelar untuk para fuqaha, muhaddisin, dan para ulama kemudian menimba ilmu dari para ulama lain. Semua kegiatan ini tentu tidak hanya memerlukan waktu yang sedikit. Bahkan kemungkinan beliau hidup di Baghdad sampai meninggalnya Muhammad Hasan al-Syaibani tahun 189 H atau menjelang kematiannya kemudian setelah itu pulang ke Mekah. Al-Syafi'i pulang ke Mekah dengan meninggalkan sejumlah kesan di Baghdad baik bagi penggemarnya maupun bagi yang berbeda pandangan dengannya. Al-Syafi'i bagi penduduk Baghdad adalah orang yang memiliki pemikiran yang brilian, pemahaman yang sangat mendalam.¹

Al-Syafi'i kembali Ke Mekah

Setelah bergelut dengan dunia pemikiran Fikih di Iraq dengan waktu yang cukup lama al-Syafi'i kemudian kembali ke Mekah. Pada fase inilah al-Syafi'i betul-betul menjadi faqih yang matang yang telah mengantongi sejumlah tipologi Fikih yang bersumber dari ulama-ulama yang memiliki latar

¹ Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'asis*, *Op.cit.*, h. 56.

belakang yang berbeda. Sufyan bin Uyaynah dan Muslim al-Khanji di Mekah, Imam Malik dan beberapa ulama di Madinah, dan Muhammad bin Hasan al-Syaibani dan ulama lain di Iraq. Di Mekah al-Syafi'i menyebarkan ilmunya terutama di Masjidil Haram untuk jamaah haji yang datang dari berbagai penjuru. Di Fase ini pulalah al-Syafi'i menginjakkan kaki pada level mujtahid yang bebas yang memiliki metodologi hukum tersendiri. Pada fase ini pula ia menulis karyanya al-Risalah.¹

Al-Syafi'i Kembali ke Baghdad

Pada tahun 195 H al-Syafi'i kembali lagi ke Baghdad dan tinggal selama dua tahun. Kedatangannya yang kedua kalinya ini dimanfaatkan betul oleh hampir semua kalangan dari ulama muhaddisin dan fuqaha untuk mempelajari ilmu baru al-Syafi'i. Banyak dari mereka termasuk Abi Tsaur yang meninggalkan pendapat dan pandangan-pandangan lamanya dan beralih kepada mazhab atau pandangan al-Syafi'i. Ia kemudian kembali lagi ke Mekah dan selanjutnya pada tahun 198 H pulang ke Baghdad untuk ketiga kalinya dan tinggal beberapa bulan sahaja dan selanjutnya ke Mesir.²

¹ Lihat Sya'ban Ismail, 1981, *Ushūl al-Fiqhi Tārīkhuh wa Rijāluluh*, Riyadh: Dār al-Marikh, , cet. I, h.65; Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h.112.

² Lihat Sya'ban Ismail, *Ushul al-Fiqhi*, *Ibid*, h.65.

Al-Syafi'i di Mesir

Kita dapat mengatakan bahawa persinggungan al-Syafi'i dengan Mesir pertama kali pada saat jamaah haji Mesir datang ke Masjid Nabawi di Madinah dan kemudian menyempatkan diri untuk mendengarkan ilmu di Masjid Nabawi. Di Masjid inilah al-Syafi'i melakukan kontak dengan orang-orang Mesir dalam sebuah proses belajar mengajar terutama misalnya al-Laits bin Sa'd, Abul Qasim, Asyhab dan Abdullah bin Abdul Hakam. Di sanalah ia mengajarkan kitab al-Muwaththa' dan mendengar sekelumit berita tentang Mesir dan kemudian mempunyai rencana untuk berkunjung ke Mesir.¹

Akhirnya niat berkunjung ke Mesir tercapai. Pada tahun 199 H atau 200 H al-Syafi'i berangkat ke Mesir atas undangan dari dan berangkat bersama al-Abbas bin Abdullah bin al-Abbas bin Musa bin Abdullah bin al-Abbas, gubernur Mesir saat itu. Al-Syafi'i sampai di Mesir pada saat al-Laits bin Sa'd ulama populer Mesir sudah meninggal. Oleh kerana itu, kedatangan dan kehadiran al-Syafi'i sangat diperlukan dan mendapat sambutan yang luar biasa kerana seolah-olah kedatangannya sudah diatur oleh Yang Maha Kuasa, datang setelah al-Laits bin Sa'd telah tiada. Sesampainya di Mesir salah seorang ulama besar Mesir Abdullah bin Abdul Hakam langsung memberinya uang sebagai penghargaan sebanyak 4000 (empat ribu) dinar, seribu dari uangnya sendiri dan tiga

¹ Lihat *Ibid*, h.66.

ribu dari pengusaha Mesir. Al-Syafi'i berterima kasih kepadanya atas pemberian itu.¹

Abu Zahra menyebutkan ada dua penyebab utama al-Syafi'i tidak tinggal lama di Baghdad pada kunjungan keduanya. **Pertama** kerana pada masa itu terjadi pertarungan antara al-Amin dan al-Ma'mun yang pada hakikatnya pertarungan antara etnik Arab dan etnik parsi. Al-Ma'mun diback up oleh bangsa parsi sementara al-Amin didukung oleh bangsa Arab. Pertarungan antara keduanya dimenangkan oleh al-Ma'mun yang bererti awal dari berkuasanya bangsa parsi atas bangsa Arab. Al-Syafi'i tidak senang dengan kondisi ini di mana kebijakan-kebijakan kenegaraan berada di bawah monopoli dan kekuasaan Parsi. **Kedua**, al-Ma'mun adalah tokoh filosof dan teolog yang dengan sendirinya akan banyak merekrut dan memanjakan kelompok Mu'tazilah, menjadikan mereka sebagai prisainya, penulis-penulisnya, rujukannya dalam hal keilmuan dan keulamaan. Al-Syafi'i tidak senang dengan situasi ini tentunya, sebab tipologi kajian ilmiah al-Syafi'i sangat bertentangan dengan orientasi dan metodologi kajian Mu'tazilah dan bahkan sangat membenci orang-orang yang menggunakan cara berpikir mereka. Ketidak nyaman ini juga yang membuatnya menolak tawaran jabatan qadhi (hakim) oleh al-Ma'mun.²

Sebelum al-Syafi'i berangkat ke Mesir, ia sempat diliputi sebuah obsesi mengenai nasib apa yang

¹ Lihat *Ibid*, bandingkan dengan Abu Zahra, 1978, *al-Syāfi'i*, Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabi, , h.29.

² Lihat *Ibid*, h.29.

akan menyimpannya, apakah ia akan mengalami kelapangan hidup, keberuntungan atau kematian. Al-hasil ketiga kemungkinan yang ia pikirkan semuanya terjadi pada dirinya di Mesir. Al-Syafi'i dapat dikatakan memperoleh keberuntungan hidup kerana ia mendapatkan bagian zakat kerana keturunannya yang mulia dari suku Quraisy. Begitu pula Fikih, ilmu dan pandangan-pandangannya menjadi tersebar di seluruh penjuru Mesir, dan terakhir Mesir ditakdirkan oleh Allah menjadi tanah atau tempat kematiannya. Ia meninggal di Mesir di penghujung bulan Rajab pada tahun 204 Hijriyah.

Meskipun demikian, al-Syafi'i menemukan masalah besar di Mesir. Di Mesir mazhab Fikih Maliki telah menguat dan mendapat banyak pendukung dan pengikut. Al-Syafi'i bermasalah kerana ia telah menulis karya mengkritik pandangan-pandangan Fikih gurunya Imam Malik. Sejarah menyebutkan bahawa sejatinya al-Syafi'i melakukan ini hanya kerana terpaksa. Ia pun memublish karyanya yang mengandungi bantahan atas Imam Malik setelah ia melakukan *istikharah* selama satu tahun. sebenarnya al-Syafi'i sejak pulang dari Baghdad ia sudah memiliki kebebasan berpikir yang menghantarnya menyalahi banyak pandangan-pandangan guru-gurunya tapi ia tidak pernah berpikir untuk menyebarkan perbedaan pandangannya dengan gurunya. tapi ia tak dapat berbuat apa-apa di hadapan kebenaran yang ia lebih cintai dari kecintaan kepada gurunya. Imam al-Razi memiliki komentar menarik mengenai hal ini. ia mengatakan,

" Sesungguhnya yang memicu al-Syafi'i menulis buku yang memuat perbedaannya dengan Imam Malik (buku itu dinamai *Khilaf Malik*) kerana di Andalusia terdapat songkok Imam Malik yang dijadikan orang-orang sebagai timba air, dan kerana orang-orang di sana lebih memperhatikan pendapat-pendapat Malik dari pada Sunnah Rasulullah sementara Imam Malik adalah manusia biasa yang bisa salah boleh juga benar. Inilah yang kemudian membuatnya menulis buku yang mengandung pendapat-pendapatnya yang berbeda dengan pendapat Imam Malik. Padahal ia sendiri mengatakan: Menulis karya untuk itu saya tidak suka".¹ Al-Razi kemudian memberikan justifikasi bagi al-Syafi'i mengenai perbedaannya dengan Imam Malik. Ia mengatakan sikap al-Syafi'i terhadap gurunya tidak ada bedanya dengan sikap aristoteles terhadap gurunya Plato. Aristoteles belajar filsafat dari Plato namun ia menyalahi pendapat-pendapatnya. Ketika Aristoteles ditanya mengapa ia melakukan hal itu ia mengatakan guruku adalah Sahabatku dan kebenaran itu juga Sahabatku, kalau keduanya berbeda maka kebenaran itu lebih layak untuk diikuti dan nampaknya alasan yang sama yang memicu al-Syafi'i menyalahi gurunya".²

Dengan karyanya itu al-Syafi'i mendapat serangan luar biasa dari pengikut Mazhab Maliki. Bahkan ia dicela sampai akhirnya mereka mendatangi gubernur dan menuntut agar al-Syafi'i dikeluarkan dari Mesir. Bahkan pengikut pengikut mazhab lain di Mesir juga turut menyerang al-Syafi'i kerana ternyata bukan hanya Imam Malik yang dikritik pendapat dan pandangannya oleh al-Syafi'i, tapi juga pendapat-

¹ Lihat al-Rāzi, Editor : Ahmad Hijazi al-Saqa, 1981, *Manāqib al-Syāfi'i*, Kaheerah: Maktabat al-Azhariyyah, h. 78.

² Lihat Abu Zahra, *al-Syāfi'i*, *Op.cit*, h.31.

pendapat ulama Iraq terutama Abu Hanifa, dan para muridnya. Bukan hanya itu tapi kritiknya melebar ke Imam al-Auzai. Kritik-kritik al-Syafi'i terhadap ulama pendahulunya memaksanya untuk memasuki berbagai ajang debat-debat ilmiah untuk menjelaskan dan membela pandangan dan pendapatnya yang berbeda dengan ulama-ulama pendahulunya itu. Di dalam mayoritas debatnya dengan mazhab lain, ia cenderung membela Sunnah dan para tokoh-tokohnya meskipun ia juga memiliki pengetahuan memadai tentang ilmu debat dengan berbagai metodenya.¹

Kematian al-Syafi'i

Buku-buku sejarah berbeda dalam meriwayatkan sebab kematian Imam al-Syafi'i, tapi ada dua versi yang populer. Versi pertama mengatakan al-Syafi'i meninggal kerana menderita penyakit bawasir yang parah sampai suatu malam darah bawasirnya mengalir sangat banyak dan akhirnya meninggal kerananya. Penyakit bawasir yang dideritanya munculnya hanya di Mesir. Ia menderita penyakit ini selama empat tahun sampai akhirnya meninggal. Namun yang menarik untuk direnungkan selama menderita penyakitnya itu al-Syafi'i tetap mampu memproduk ijtihad baru (yang kemudian dikenal dengan *qaul jadid* yang dimuat dalam ribuan kertas.² Bukan hanya itu tapi ia sambil menikmati derita bawasirnya ia menjalankan pengajarannya,

¹ Lihat *Ibid*, h.32, bandingkan dengan Abdul Halim al-Jundi, t.thn, *al-Imām al-Syāfi'i: Nāshir al- Sunnah wa Wādhiul Ushūl*, , Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h.289.

² Lihat Abdul Gani al-Daqaq, *Op.cit*, h.176.

terlibat dalam berbagai debat, menelaah siang dan malam tanpa bosan dan keluh kesah, seolah-olah aktifitas-aktifiti ilmiah yang demikian memang sudah menjadi kebiasaan yang mendarah daging.¹

Versi kedua menyebutkan kematian al-Syafi'i kerana korban kekerasan yang dilakukan oleh pengikut Imam Malik. Namun pelaku kekerasan itu ada yang menyebut nama *Asyhab* dan ada pula yang menyebut *Fatayan* atau *Fityan*. Kedua-duanya adalah pengikut fanatik Imam Malik. Fatayan seringkali mendebat Imam al-Syafi'i dan dihadiri oleh banyak orang dan sampai suatu ketika keduanya berdebat dalam masalah Fikih² dan argumen-argumen Fatayan dipatahkan dan akhirnya kalah dalam debat. Fatayan merasa terpojok dengan kekalahannya dan kerananya ia mencaci maki al-Syafi'i dengan sangat buruk tapi al-Syafi'i tidak merespon celaannya namun ia melanjutkan penjelasannya dalam masalah Fikih yang dimaksud. Setelah peristiwa itu terjadi, salah seorang saksi mata melaporkan kejadian itu ke penguasa di Mesir saat itu yakni al-Sirriy bin al-Hakam. Al-Syafi'i kemudian dipanggil oleh al-Sirriy untuk mengklarifikasi kejadian itu dan al-Syafi'i membenarkan lalu menceritakan peristiwa itu secara detail. Beberapa saksi juga memberi kesaksian untuk al-Syafi'i. Al-Sirriy berkata,

¹ *Ibid*, h.177.

² Masalah yang dimaksud ialah jual beli hamba yang digadai oleh tuannya kemudian ia memerdekakannya apakah boleh menjualnya? Al-Syafi'i membolehkannya tapi Fatayān mengatakan tidak boleh dijual kerana sudah dimerdekan. Al-Syafi'i sebenarnya memiliki dua pendapat dalam masalah ini. Pendapat yang satunya sama dengan pendapat Fatayān.

kalau ada satu orang lagi memberi kesaksian maka saya akan memberikan hukuman padanya (fatayan). Fatayan lalu diberi hukuman cambuk lalu dibawa keliling di atas unta ditemani satu orang yang berteriak “Inilah balasan orang yang mencela keluarga Nabi”. Tidak lama kemudian sebuah kelompok dari orang-orang bodoh yang memiliki fanatisme bagi Fatayan mendatangi halaqah (tempat pengajian) al-Syafi‘i. Maka ketika halaqah itu sudah sepi dari murid-murid al-Syafi‘i mereka kemudian menyerang al-Syafi‘i dan memukulinya. Setelah dipukul al-Syafi‘i dibawa ke rumahnya dan ia menderita sakit akibat pukulan sampai ia meninggal.¹ Riwayat lain menyebutkan bahawa yang memukul al-Syafi‘i adalah Fatayan sendiri di sebuah malam dengan menggunakan kunci besi. Beberapa penulis sejarah termasuk Ibnu Hajar tidak mempercayai riwayat ini. Ia mengatakan saya tidak melihat adanya validasi dalam riwayat ini.²

Kematian al-Syafi‘i telah meninggalkan duka yang sangat mendalam bagi semua orang. Ulama-ulama mesir diliputi kesedihan dan murid-muridnya merasakan seolah-olah patah sayap. Salah satu ekspresi yang dapat menggambarkan kedalaman kesedihan masyarakat Mesir dengan meninggalnya al-Syafi‘i adalah ungkapan seorang penduduk desa yang mendatangi halaqah al-Syafi‘i tidak lama setelah kematiannya. Ia bertanya kepada orang-orang ke mana bulan dan matahari halaqah ini? Ia sudah meninggal, kata orang-orang. Ia menangis terseduh seduh setelah mendengarkan berita al-Syafi‘i telah meninggal. Lalu

¹ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h.176-177.

² Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta’sis*, *Op.cit*, h.86.

ia mengatakan, semoga Allah merahmati dan mengampuninya. Ia telah membuka hujjah yang tertutup, ia telah mengemukakan argumen yang jelas bagi lawan debatannya, ia telah mencuci muka yang hitam dari aib, dan telah memperluas pintu-pintu yang tersumbat. Setelah mengungkapkan kesedihannya ia pun meninggalkan tempat halaqah itu.¹

Al-Syafi'i dan Murid-Muridnya

Al-Syafi'i tidak pernah berhenti memberi manfaat dan menyiarkan ilmu pengetahuan baik melalui pengajaran dan pendidikan maupun melalui fatwa-fatwa keagamaan. Beliau telah menjalankan itu semuanya di masjidil haram di Mekah, masjid nabawi di Madinah, di masjid Umar bin As di Mesir dan masjid-masjid di Iraq.

Upaya yang sungguh-sungguh dan tidak kenal lelah itu telah membuahkan banyak hasil terutama produk ulama-ulama hasil didikannya. Dengan demikian al-Syafi'i memiliki banyak murid dan generasi penerus yang kemudian menyebarkan ilmu-ilmu yang diwariskannya. Berikut ini akan dikemukakan murid-murid Imam al-Syafi'i yang populer.

1. Ahmad bin Khalid al-Khalal
2. Imam Ahmad bin Hanbal
3. Ahmad bin Muhammad bin Said al-Shairafi
4. Muhammad bin Abdullah bin Abdul Hakam

¹ Lihat al-Shafadi, 2000, *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*, Beirut: Dār Ihya al-Turast, vol.2, h.124

5. Muhammad bin al-Imam al-Syafi'i
6. Ibrahim bin Khalid bin al-Yaman (Abu Tsaur)
7. Ishaq bin Rahawaih
8. Ismail bin Yahya (al-Muzani)
9. Hasan bin Muhammad bin al-Shabbah al-Baghdadi (al-Za'farani)
10. Al-Hasan bin Ali bin Yazid (al-Karabisi)
11. Harmalah bin Yahya bin Abdullah (al-Tajibi)
12. Al-Rabi' bin Sulaiman al-Muradi
13. Abu Bakar al-Hamidi
14. Yusuf bin yahya (al-Buwaithi)
15. Yunus bin Abdul A'la

Cukup penting untuk dikemukakan bahawa murid-murid al-Syafi'i bukan hanya dari kalangan laki-laki tapi juga dari kalangan perempuan termasuk saudara perempuan al-Muzani. Murid-murid ini kemudian menjadi ulama yang memberi pencerahan kepada umat dan telah menulis banyak karya dalam bidang Fikih dan ilmu-ilmu syar'i.¹

Al-Syafi'i dan Guru-gurunya

Ibnu Hajar al-Asqalani dalam karyanya mengenai biografi Imam al-Syafi'i yang berjudul *Tawali al-Ta'sis Bi Ma'ali Muhammad bin Idris* menyebutkan banyak sekali ulama yang telah memberi ilmu kepada Imam al-Syafi'i. Kerana keterbatasan ruang, berikut ini akan dikemukakan guru-guru penting al-Syafi'i yang telah banyak memberi pengaruh terhadap kemajuan keilmuannya.

¹ Lihat Sya'ban Ismail, *Ushul Fiqhi, Op.cit*, h.67-68, bandingkan dengan Abdul Gani al-Daqqar, *al-Syafi'i, Op.cit*, h.324.

1. Muslim bin Khalid al-Zanji (Mekah)
2. Sufyan bin ‘Uyaynah (Mekah)
3. Imam Malik (Madinah)
4. Muhammad bin Hasan al-Syaibani (Iraq)¹

Karya-Karya al-Syafi‘i

Imam al-Syafi‘i adalah tokoh dan ulama yang langka dalam konteks penulisan karya ilmiah. Sebab tidak satu pun tokoh dan ulama sebelum al-Syafi‘i yang menulis karya ilmiah dalam bidang Fikih, Tafsir, sastra, Hadis sebanyak, seteliti dan sebagus yang telah dituliskannya. Suatu riwayat menyebutkan bahawa karya-karya ilmiah al-Syafi‘i mencapai sekitar 200 volume. Ada juga yang mengatakan karya-karya al-Syafi‘i dalam bidang Tafsir, sastra dan Fikih hanya mencapai 113 karya.²

Hal yang patut juga dikagumi dari al-Syafi‘i dalam kaitan ini ialah dia mampu menulis karya dengan cepat sekali, matang dan sistematis, sehingga satu karya kadang-kadang ia menyelesaikannya dalam setengah hari sahaja³. Tapi yang lebih mengagumkan dan mencengangkan kita adalah karya sebanyak dan sebaik itu mampu diproduksi oleh al-Syafi‘i sementara umur yang diberikan oleh Allah hanya 54 (lima puluh empat tahun)⁴.

¹ Untuk mengetahui guru-guru al-Syāfi‘i secara detail lihat Abdul Gani al-Daqar, *Ibid* h.321-324.

² Lihat al-Nawawi, *Tahzib al-Asma wa al-Lughat*, Op.cit . I vol.1 h.74.

³ Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta’sis*, Op.cit, h. 77.

⁴ *Ibid* h.79.

Substansi kecemerlangan dan kejeniusan al-Syafi, ketinggian spritualnya, dan keberkahan umurnya semakin jelas kelihatan apabila kita membaca sebuah fakta bahawa sebagian besar karya-karya besar al-Syafi'i ditulisnya di Mesir yang hanya berlangsung 4 tahun. Sebuah kisah nyata yang ajaib, Kehidupannya di Mesir yang cukup singkat untuk menulis sebanyak karya itu juga dipenuhi penderitaan penyakit yang cukup akut. Penyakit bawasir yang setiap hari menemaninya tidak mampu mengurangi semangatnya mengajar, menulis karya-karya agung yang dapat memberi pengaruh di seantero dunia.

Al-Rabi' murid setianya menuturkan, al-Syafi'i bermukim di sini (Mesir) selama empat tahun, dapat menulis 1500 (seribu lima ratus) halaman, buku al-Umm sendiri ditulisnya dengan menghabiskan 2000 (dua ribu halaman, ia juga menulis kitab al-Sunan dan beberapa karya lain, semua ditulisnya dalam kurun waktu 4 tahun. Selama itu ia mengidap penyakit dengan penuh penderitaan, sehingga ia sering mengeluarkan darah dari duburnya sementara ia mengendarai kendaraan untanya dan darah bawasirnya memenuhi celananya¹.

Karya-karya al-Syafi'i mendapat penerimaan dan sambutan para ulama. Mereka saling berebutan untuk mendapatkan dan memilikinya bahkan banyak dari mereka yang ingin menulisnya dan mendengarkannya langsung dari perawi awalnya al-Rabi' bin Sulaiman. Berdasarkan sebuah riwayat, sekitar 900 (sembilan ratus) unta berlabu di depan

¹ *Ibid* h.87.

pintu rumah al-Rabi‘, semuanya ingin mendengar langsung dari bacaan al-Rabi‘ dan kemudian meriwayatkannya.¹

Pengaruh besar yang ditinggalkan karya-karya al-Syafi‘i bagi ulama-ulama baik semasa atau pun yang datang kemudian digambarkan oleh muridnya Imam Ahmad bin Hanbal dengan ilustrasi yang menakjubkan. Ia mengatakan “ tidak satu pun ulama yang pernah memegang tempat tinta dan pena kecuali ia menerima inspirasi ilmu dari Imam al-Syafi‘i”.² Artinya karya-karya dari ulama-ulama yang ada di Baghdad yang semasa Imam Ahmad dan al-Syafi‘i tidak dapat melepaskan diri dari pengaruh karya-karya al-Syafi‘i.

Berdasarkan riwayat al-Syafi‘i memulai menulis karyanya ketika ia berada di Iraq untuk kedua kalinya, dan ini terjadi sekitar tahun 195 H. Pada saat itulah al-Syafi‘i mendeklarasikan mazhab Fikihnya, menyebarkan pandangan-pandangan Fikihnya, melakukan pembelaan terhadap *Sunnah* dan membantah pandangan-pandangan yang berbeda dengan ijthad-ijthad Fikihnya. Pada waktu ini jugalah al-Syafi‘i dikerumuni oleh para muhaddisin untuk menimba ilmu darinya, mempelajari ijthad-ijthad Fikihnya dan bagaimana cara membangun argumentasi-argumentasi Fikih. Dalam konteks ini salah satu muridnya al-Hamidi mengatakan, dulu kami mencoba melakukan perlawanan argumentasi terhadap aliran rasional (Ahlu al-Ra’yi) tapi kami tidak pandai

¹ al-Nawawi, *Tahzib al-Asma wa al-Lughat*, *Op.cit*, vol.1, h.70.

² Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta’sis*, *Op.cit*, h.57.

melakukannya sampai al-Syafi'i datang dan membukakan jalan ke arah sana (mengajarkan cara berdebat dengan menggunakan metodologi Fikih).

Abdul Gani al-Daqar mengatakan seperti berikut;

“Tampaknya karya pertama yang ditulisnya di Iraq ialah buku *“al-Hujjah”*. Buku ini memuat pandangan-pandangan Fikihnya yang lama (*al-Qaul al-Qadim*). Ini kalau kita mengatakan bahawa buku *“al-Risalah”* ditulisnya di Mekah sebagai respon atas permintaan Abdul Rahman bin Mahdi sebelum ke Iraq untuk kedua kalinya. Tapi Fakhruddin al-Razi berpendapat bahawa karyanya *“al-Risalah”* ditulis oleh al-Syafi'i di Iraq dan dengan demikian *“al-Risalah”* lah karya pertama yang ditulis di Iraq dan disusul dengan *“al-Hujjah”*. Faktor penyebab yang mendorongnya untuk menulis *“Al-Hujjah”* ialah untuk menjadi bantahan terhadap aliran rasional (*Ahlu al-Ra'yi*). Al-Syafi'i berkata, saya didatangi oleh aliran Hadis (*Ahlu al-Hadis*) dan meminta saya untuk menulis karya yang memuat pandangan yang dapat membantah pandangan-pandangan Abu Hanifa. Kepada mereka saya mengatakan, saya tidak mungkin melakukan itu sebelum saya mengetahui pandangan-pandangannya melalui karya-karya mereka (Murid-murid Abu Hanifa). Maka mereka membawakanku buku-buku Muhammad Hasan al-Syaibani, salah seorang muridnya yang masyhur. Buku-buku itu saya baca baik-baik selama satu tahun sampai saya menghafalnya. Kemudian setelah itu saya menulis karya *“al-Kitab al-Baghdadi”* yakni al-Hujjah. Hal ini tidak berarti bahawa semua kandungan kitab al-Hujjah adalah bantahan atas pandangan Fikih Abu Hanifa, namun buku ini merupakan buku Fikih yang lengkap yang

merangkumi bidang-bidang Fikih beserta dalilnya dan memuat bab khusus untuk bantahan atas pandangan-pandangan Fikih Ahlu al-Ra'yi. Dengan demikian, buku "al-Hujjah" merupakan kumpulan karya-karya yang terpisah yang hampir sama dengan buku "al-Umm" yang merupakan kumpulan karya yang memiliki volume yang mencapai 140 (seratus empat puluh) lebih karya"¹.

Salah satu kebiasaan al-Syafi'i dalam menulis karya ilmiah ialah ia menulisnya dengan memberi tema-tema tertentu seperti yang dapat dilihat pada karyanya "*Ikhtilāf al-Hadis*", "*Jamā'ul 'Ilmi*", "*Ibthal al-Istihsan*", dan lain-lain kemudian karya-karya itu digabung menjadi satu buku. Al-Syafi'i sendiri memiliki harapan untuk menulis satu buku khusus membahas tema-tema khusus namun ia tidak melakukannya dengan alasan khawatir akan melelahkan orang.² Ia pun sering menulis karya ilmiah dengan mengandalkan hafalan-hafalan bila referensi-referensinya tidak bersamanya. Al-Rabi' misalnya mengisahkan bahawa al-Syafi'i menulis buku "Al-Mabsuth" mengandalkan hafalannya dan tidak merujuk kepada referensi apa pun.³

Kandungan dan isi karya-karya yang ditulis al-Syafi'i berbeda-beda. Karya-karya itu ada yang ditulis dalam bidang ilmu Ushul Fikih seperti buku "*al-Risalah*", "*Ikhtilaf al-Hadits*", "*Ibthal al-Istihsan*", "*Sifat al-Amri wa al-Nahy*". Ada pula yang isinya berorientasi pada ilmu Fikih dan bidang inilah yang

¹ Abdul Gani al-Daqar, *al-Syāfi'i*, *Op.cit*, h. 310.

² Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'sis*, *Op.cit*, h.62.

³ *Ibid*, h. 78.

paling banyak mendominasi karyanya. Ada juga yang isinya bantahan terhadap pandangan-pandangan ulama yang berbeda dengannya seperti “*al-Radd ‘Ala Muhammad bin al-Hasan*”, “*Ikhtilaf Malik wa al-Syafi‘i*” dan “*Siyar al-Auzai*”. Karya-karya al-Syafi‘i ada pula yang tidak ada hubungannya dengan Ushul Fikih dan Fikih seperti karyanya “*Fadhail Quraisy*” dan “*al-Sabqu wa al-Ramyu*”.

Dalam konteks karya-karya al-Syafi‘i, al-Rabi‘ mengisahkan sebuah keajaiban mimpi yang dilihat al-Syafi‘i dalam tidurnya. Mimpi itu memberi isyarat mengenai masa depan yang baik yang akan ditaqdirkan oleh Allah bagi ilmu al-Syafi‘i yakni tersebarinya ke segala penjuru dunia. Kata al-Rabi‘ saya mendengarkan al-Syafi‘i bertutur, “Saya diperlihatkan dalam tidurku sebuah mimpi seolah-olah ada seorang laki-laki mendatangiku dengan membawa semua karya-karyaku kemudian ia menghamburkan semuanya di udara lalu beterbanganlah semua karya-karya itu. Mimpi itu kemudian aku ceritakan kepada sebahagian ahli mimpi. Ia mengatakan kepadaku, kalau mimpi itu benar adanya maka itu berarti bahawa tidak akan ada satupun daerah di dunia ini melainkan ilmunya sampai kepadanya.”¹

Tafsiran ahli mimpi al-Syafi‘i saat ini tidak lagi menjadi sebuah mimpi tapi sudah menjadi kenyataan. Populeritas ketokohan dan keulamaan al-Syafi‘i sudah menembus batas-batas geografis. Ia tidak lagi menjadi perbincangan dan buah bibir di daerahnya Mekah, Madinah, Iraq dan Mesir tapi ilmunya telah

¹ Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta’sis*, *Op.cit*, h.52.

mendominasi semua perguruan tinggi dan universitas-universitas di dunia. Ada tiga hal yang patut dipikirkan mengenai penyebaran keilmuan al-Syafi'i. Pertama kaderisasi, kerana ia telah banyak memiliki murid yang melakukan studi terhadap ilmu-ilmu al-Syafi'i. Kedua kerana al-Syafi'i sendiri meninggalkan warisan karya yang begitu banyak, bermutu, dan langka. Ketiga kerana pandangan-pandangan (mazhab) al-Syafi'i memiliki tipologi moderat yang dapat menarik minat para penstudi Islam dalam memperkenalkan ajaran-ajaran Islam terutama hukum Islam dalam dunia yang serba kompleks dan penuh tantangan kemoderenan ini.

**BAGIAN KEDUA
KEILMUAN IMAM AL-SYAFI'**

BAGIAN KEDUA KEILMUAN IMAM AL-SYAFI'

Tidak diragukan lagi, seperti yang dituturkan dalam buku-buku sejarah, Imam al-Syafi'i adalah seorang ulama yang memiliki kapasitas keilmuan yang sangat luas dan luar biasa. Di samping itu ia juga mempunyai kecerdasan yang sangat tinggi ditambah dengan kelebihan dan keistimewaan yang jarang dimiliki oleh ulama lain seperti kefasihan bahasa, retorika yang memukau dan suara yang lantang dan berkesan¹. Ia hampir menguasai ilmu-ilmu yang berkembang pada zamannya sehingga ia layak untuk dijuluki sebagai ensiklopedi Islam. Penguasaannya terhadap bahasa Arab, ilmu Tafsir, Hadis dan lain-lain tidak dapat disangsikan. Kecerdasannya mulai tampak sejak kecil ketika ia mulai belajar di Mekah. Di samping ia memiliki kecerdasan yang tinggi dan keluasan ilmu yang luar biasa, ia pun memiliki kekuatan debat yang menakjubkan. Kemampuan khas yang dimilikinya dalam debat kerana ia hampir telah mengumpulkan dalam dirinya semua tipologi keilmuan yang berkembang di zamannya. Ia telah mendatangi hampir semua pusat-pusat keilmuan Islam saat itu.

¹ Satu kisah menarik, suatu ketika Imam Malik memintanya untuk membacakan kitab "al-Muwaththa'" untuk didengar sebagian sahabatnya. Imam al-Syafi'i mengatakan saya hanya akan baca beberapa halaman sahaja. Namun begitu al-Syafi'i membacanya Imam Malik mendesaknya terus untuk membaca sampai terakhir kerana kekuatan kesan membacanya. Lihat al-Imam Abu Zahra, 1978, *al-Syāfi'īyyu, Hayātuhu Wa 'ashruhū-Ārauhu Wa Fiqhuhu*, Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabi, h. 37.

Hampir semua ulama yang ada di Mekah, Madinah, Mesir, Baghdad, Kufahh, Yaman telah didatanginya. Dan menariknya setiap daerah atau pusat ilmu yang didatanginya pasti penduduk daerah itu tertarik dengan keilmuan dan kecerdasannya. Satu kisah menarik, ketika ia memasuki kota Baghdad dan sudah mulai memberi pengajian di Masjid, hampir lima puluh orang ulama yang memberi halaqah ilmiah di Masjid yang sama hari demi hari halaqahnya menjadi sepi kerana Imam al-Syafi‘i telah mencuri hati para penuntut ilmu ulama-ulama yang dimaksud.¹

Kecerdasan Imam al-Syafi‘i yang brilian itu telah nyata dengan berbagai bukti yang kuat di antaranya ialah kesaksian yang diberikan oleh banyak ulama di zamannya terutama dari sang guru seperti Imam Malik, Sufyan bin ‘Uyaynah, Muslim al-Zanji di samping ulama Sahabatnya dan murid-muridnya.

Abdu al-Rahman al-Mahdi seorang pakar ilmu Hadis di zamannya setelah membaca buku “al-Risalah” yang ditulis al-Syafi‘i ia kemudian memberi pernyataan bahawa “Penulis buku ini adalah anak muda yang sangat cerdas”². Salah seorang muridnya di Mesir, **Muhammad bin Abdullah bin al-Hakam**

¹ Lihat al-Imam Abu Zahra, *ushul, Op.cit.* h. 36 dan 38.

² Isi kandungan buku al-Risalah telah mengagumkan al-Mahdi sebab penulisan karya hukum yang memiliki trend ilmiah dan teoritis seperti al-Risalah tidak ia temukan. Penulisan karya gaya al-Risalah tentu sahaja sangat memerlukan kedalaman fikiran dan kecerdasan yang lebih yang jarang ditemukan di zaman itu tapi dapat dilakukan oleh Imam al-Syafi‘i. Sebagai balas budi Dari tulisan dan karya al-Risalah yang ditulis untuknya al-Mahdi kemudian mengatakan “Setiap kali saya shalat lima waktu saya mendoakan kebaikan untuk al-Syafi‘i”. Lihat, *Tawāli al-Ta’sis, Op.cit.*, h.78.

mengisahkan pengalamannya bersama al-Syafi‘i, ia mengatakan, “ Andai bukan al-Syafi‘i maka saya tidak akan mampu mendebat seseorang, hanya dengan dialah saya mampu mengetahui banyak hal, ia telah mengajarkan saya cara kerja Qiyas (salah satu metodologi ijihad), ia adalah seorang ulama yang memiliki pengetahuan mendalam dan pengamalan tentang Sunnah, memiliki banyak keistemewaan, memiliki kefasihan bahasa dan kecerdasan yang sangat kuat”.¹

Masih dalam konteks kesaksian para ulama atas keilmuan al-Syafi‘i, seorang ulama Hadis **al-Fadhli ibn Dakin**, perawi yang diterima oleh **Imam al-Bukhari, Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Ma’in**, berkata : “ Kami tidak pernah melihat dan mendengar seorang ulama yang lebih sempurna akalinya, lebih cepat pemahamannya dan lebih luas ilmunya dari Imam al-Syafi‘i”. **Abu Tsaur** berkata, “Siapa yang mengatakan bahawa dia telah melihat ulama yang memiliki kefasihan bahasa, pengetahuan, istiqamah, keilmuan, dan kehebatan seperti yang dimiliki al-Syafi‘i maka sungguh dia telah berbohong. Sebab ia adalah ulama yang tidak ada duanya di zamannya”. Dengan redaksi yang berbeda tapi idenya sama, gurunya **Sufyan al-Tsaury** mengatakan ketika dia mendapat berita kematian al-Syafi‘i, “ kalau ia telah mati maka sungguh telah mati ulama yang paling hebat di zamannya”. Salah seorang guru Imam Muslim ulama

¹ Lihat al-Imam Abu Zahra, t.thn, *Tārikh al-Madzāhib al-Islāmiyyah*, Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabi, , h. 425.

Hadis yang mengarang Sahih Muslim berkata, “Saya tidak pernah melihat ulama sehebat al-Syafi’i”.¹

Abu Mansur al-Azhari seorang ulama bahasa dan Fikih mengatakan mengenai keilmuan al-Syafi’i, “Saya telah menelaah buku-buku yang telah ditulis oleh para fuqaha dari berbagai daerah, tapi saya tidak menemukan yang lebih padat ilmunya, lebih luas wawasannya, dan lebih fasih bahasanya dari Imam al-Syafi’i”.² Pernyataan yang hampir sama juga disampaikan oleh seorang ulama **Abu ‘Ubaid ibn al-Sallam**, ia berkata, “ Saya tidak pernah melihat ulama lebih cerdas, lebih wara, lebih fasih dan lebih bagus pandangannya dari Imam al-Syafi’i”.³ **Al-Zafarani** juga menyatakan, “Saya tidak pernah melihat ulama seperti al-Syafi’i dari segi ketakwaan, kemuliaan, kedermawanan dan keilmuan”. **Ahmad bin Hanbal mengatakan**, “Tidak ada Ulama yang lebih sedikit kesalahannya ketika bicara ilmu dan lebih kuat komitmennya terhadap Sunnah dan lebih fasih kalau berbicara seperti al-Syafi’i”.⁴ **Ishaq bin Rahawaih** merekam pengalamannya ketika berdebat dengan Imam al-Syafi’i pertama kali, ia mengatakan, “al-Syafi’i adalah pemimpin ulama dan tidak satu pun dari mereka yang memiliki kesalahan lebih sedikit ketika menyampaikan pandangan dan gagasannya kecuali al-Syafi’i”.⁵

¹ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h. 337.

² Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta’sis*, *Op.cit*, h. 62.

³ *Ibid*, h. 57

⁴ *Ibid*.

⁵ *Ibid*.

Seorang ulama yang bernama **al-Hamidi**, ketika ia ingin menyampaikan pendapat al-Syafi‘i dalam suatu masalah ia mengatakan, “Pemimpin Fuqaha menceritakan” dan sering juga ia mengatakan, “al-Syafi‘i adalah pemimpin ulama di zamannya”.¹ Dan **Ayyub al-Ramli**, seorang gurunya yang meninggal 11 tahun lebih dulu dari al-Syafi‘i memberi pengakuan yang menarik mengenai kehebatan ilmu al-Syafi‘i. Ia mengatakan, “Saya tidak yakin saya akan melihat seorang ulama seperti al-Syafi‘i selama hayatku dikandung badan”.² **Al-Ma‘mun** –seorang khalifah Abbasiyyah yang cukup terkenal- memiliki kesaksian tentang keistimewaan yang dimiliki al-Syafi‘i, ia mengatakan, “Saya telah menguji al-Syafi‘i dalam segala persoalan ilmu, maka saya mendapatkannya seorang ulama yang sempurna”.³

Dari keterangan dan kesaksian para ulama yang sezaman dengan Imam al-Syafi‘i mengenai ketinggian ilmu yang ada padanya, meskipun dengan redaksi yang berbeda-beda, namun yang dapat ditangkap secara pasti adalah hampir semuanya mengakui keunggulan keilmuannya melebihi semua ulama yang ada pada zamannya. Salah satu fakta empiris yang dapat membuktikan pengakuan ini adalah seperti yang sudah disinggung sebelumnya bahawa ketika al-Syafi‘i memasuki Baghdad ia hanya memiliki enam pengikut tetapi begitu memulai pengajiannya di Masjid, 50 halaqah pengajian di masjid itu tiba-tiba menjadi sepi

¹ Al-Nawawi, *Tahdzīb al-Asma Wa al-Lughāt*, *Op.cit*, vol. 1, h. 81.

² *Ibid*, h. 79.

³ Ibnu Hajar, *Op.cit*, h. 56.

kerana peserta-pesertanya beralih ke pengajian al-Syafi'i. Bahkan sebagian diantara mereka tidak hanya memberi kesaksian atas ketinggian dan kedalaman ilmunya tapi juga tentang ketinggian budi pekertinya, kedermawanan, dan kemuliaannya. Ketinggian ilmunya inilah yang menjadi faktor mengapa ulama-ulama pada zamannya memberi apresiasi dan penghormatan yang luar biasa. Kisah menarik mengenai apresiasi ulama terhadapnya, **Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibani** suatu ketika keluar dari istana dengan berkendaraan, di tengah jalan ia bertemu dengan al-Syafi'i dan begitu melihat al-Syafi'i ia langsung turun dari kendaraannya. Al-Syafi'i kemudian mengatakan kepadanya agar pertemuan dengan al-Syaibani di lain waktu sahaja. Al-Syaibani kerana pengharganya yang luar biasa kepada al-Syafi'i, dia ambil al-Syafi'i dan membawanya pulang ke tempatnya di Istana untuk menerima al-Syafi'i. **Abu al-Hassan**-perawi kisah ini mengatakan, "Saya tidak pernah melihat seorang ulama yang sangat dihormati oleh al-Syaibani melebihi penghormatannya kepada al-Syafi'i".¹ Padahal dalam berbagai karya biografi ulama, al-Syafi'i adalah salah seorang murid al-Syaibani.²

¹ Al-Qadhi 'Ayādh, *Tartīb al-Madārik wa Taqrib al-Masalik*, Op.cit, vol.3 h. 183.

² Satu hal yang perlu dikemukakan di sini ialah bahwa meskipun al-Syafi'i dianggap sebagai murid Dāri al-Syaibani namun pertemuannya dengan al-Syafi'i banyak memberi manfaat bagi pandangan-pandangan fiqhinya. Hal ini disebabkan kerana al-Syafi'i dan al-Syaibani sering sekali menyelenggarakan perdebatan-perdebatan ilmiah antara keduanya dan hasilnya adalah sering sekali al-Syafi'i merubah pandangannya yang bersumber Dāri Malik dan begitu juga al-Syaibani seringkali merubah pandangan fikihnya yang ia terima Dāri Abu Hanifa. Kerana memang al-Syaibani dan al-Syafi'i sama-sama berguru kepada Malik dan al-Syafi'ijuga berguru kepada al-Syaibani sementara al-Syaibani berguru kepada Abu Yusuf.

Sisi lain yang dapat menggambarkan keunggulan ilmu al-Syafi'i adalah kesaksian-kesaksian guru-gurunya. **Imam Malik** misalnya mengatakan, "Tidak pernah ada seorang dari kalangan Quraisy yang mendatangi lebih mendalam pemahannya dari anak muda ini". Kerana gejala keilmuan yang dimiliki al-Syafi'i dan disaksikan oleh gurunya **Muslim ibn Khalid al-Zanji**, pada saat al-Syafi'i masih berumur 15 tahun, al-Zanji mengatakan kepadanya, "Wahai Abu Abdillah al-Syafi'i berfatwalah sekarang, kamu sudah layak memberikan fatwa sekarang"¹. Gurunya yang lain **Sufyan ibn 'Uyaynah** setiap kali kedatangan pertanyaan soal fatwa (istifta) atau penjelasan mengenai Tafsir ayat-ayat al-Quran ia selalu menengok ke al-Syafi'i yang ada di sampingnya lalu mengatakan tanyalah ini al-Syafi'i².

Imam al-Syafi'i bisa dikatakan sebagai tokoh yang paling berjasa dalam meletakkan fondasi dasar ilmu Ushul Fikih. Bukunya, *al-Risalah* adalah buku pertama yang pernah ditulis dalam bidang ini. Fakhruddin al-Razi menyamakan Imam Syafi'i dengan Aristotle dalam logika, dan dengan al-Khalil bin Ahmad dalam ilmu persajakan (puisi)³. Muhammad bin Abdullah bin Abdul Hakam mengatakan ayahku berwasiat kepadaku, "Wahai anakku engkau mesti selalu bersama al-Syafi'i, sesungguhnya saya tidak pernah melihat ulama yang lebih mendalam ilmunya

¹ Lihat Ibnu Hajar, *Op.cit.*, h. 74. Riwayat lain menyebutkan umur al-Syafi'i saat itu adalah 18 tahun.

² *Ibid.*76.

³ Al-Rāzi, *Manāqib al-Imam al-Syāfi'i*, *Op.cit.* h. 80.

mengenai dasar-dasar ilmu melebihi pengetahuannya.¹ Seorang ulama sezamannya, **al-Za'farani**, mengatakan, “Kami suatu ketika menghadiri sidang debat **Basyar al-Marisi**, maka tidak satu pun yang dapat mematahkannya al-Marisi-dalam debat itu. Al-Syafi'i kemudian datang dan memberikan kami buku “al-Syahid wa al-Yamin”, dan saya mendalaminya selama dua hari kemudian saya datang lagi ke sidang debat yang diselenggarakan oleh **al-Marisi** dan untuk kali itu saya sudah dapat mematahkan pendapatnya. **Al-Marisi** kemudian mengomentari kekalahannya dengan mengatakan kepadaku “Argumen-argumen yang kamu sampaikan wahai Muhammad bukanlah milik kamu, tapi ini adalah milik seseorang yang pernah saya lihat di Mekah. Kecerdasan Orang itu sama dengan separuh dari kecerdasan orang-orang cerdas di dunia”.²

The Knowledge is power, ilmu adalah kekuatan. Inilah yang terjadi pada al-Syafi'i, ia memiliki pengetahuan yang membuatnya berwibawa dan sangat dihormati orang tidak terkecuali guru-gurunya apatah lagi murid-muridnya.

Ahmad bin Hanbal, salah seorang muridnya yang sudah masyhur dikenal, suatu ketika dikunjungi oleh al-Syafi'i kerana ia sedang sakit. Begitu melihat al-Syafi'i ia langsung lompat mendatangi al-Syafi'i dan tidak membiarkannya berjalan setapak pun. Lalu ia pun duduk di depan al-Syafi'i. Ketika al-Syafi'i sudah mau pulang ia berdiri dan akan mengendarai

¹Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'sis*, *Op.cit*, h. 81.

²*Ibid.*

kendaraannya, Imam Ahmad kemudian mengambil kendaraan al-Syafi'i dan ia pun pergi bersamanya.¹

Kisah menarik yang mengilustrasikan kedalaman ilmu al-Syafi'i, **al-Fadhl al-Farra** mengisahkan bahawa suatu ketika saya melaksanakan haji dengan Ahmad bin Hanbal. Saya bermalam dengan dia di pondokan yang sama. Keesokan harinya Ahmad bin Hanbal keluar lebih dulu dari saya. Saya pun menyusulnya kemudian dan sampailah saya di Masjid dan saya berkeliling mencarinya di Masjid tapi tidak menemukannya di halaqah Ibnu 'Uyaynah dan di halaqah lain. Tidak lama kemudian saya menemukannya duduk dengan seseorang (Imam al-Syafi'i). Saya langsung menegurnya, wahai Abu Abdillah kenapa bisa kamu lebih memilih orang ini dan meninggalkan Ibnu Uyaynah?. Ahmad berkata kepadaku, Diam kamu! tahu kah kamu? Kalau kamu kehilangan Hadis di suatu tempat kamu dapat menemukannya di tempat lain. Tapi kalau kamu tidak mendapatkan ilmu orang ini (al-Syafi'i) kali ini saya khawatir kamu tidak dapat mendapatkannya di tempat lain. Saya tidak pernah mendapatkan orang yang memiliki pengetahuan mendalam mengenai al-Quran sedalam pengetahuan orang ini. Saya bertanya siapa kah dia? Dia adalah Muhammad bin Idris, kata Ahmad.

Ahmad bin Hanbal sangat mengagumi ilmu al-Syafi'i terutama kedalaman Fikihnya. Ia menyebutnya sebagai ulama pembaharu dalam bidang ini. Pengakuan dan pernyataannya yang penting dan patut

¹ *Ibid* h. 83.

disebut di sini ialah “Ilmu Fikih sebelum datangnya al-Syafi‘i adalah ilmu yang terkunci kemudian Allah membukanya dengan tangan al-Syafi‘i”.¹ Pernyataan Ahmad ini dapat dipahami dalam konteks kondisi ilmu Hadis saat itu yang cenderung kering. Ahmad misalnya sedikit gelisah dengan pengetahuan Hadis yang dia miliki dan kering dari dimensi Fikih, kemudian ia sangat tercerahkan dengan kehadiran al-Syafi‘i. Salah satu yang dapat menggambarkan hal ini adalah sebuah kisah di mana ketika Imam al-Syafi‘i datang ke Baghdad maka Ahmad selalu bersamanya dan ia selalu setia berjalan dengan memegang kendaraannya. Melihat prilaku Ahmad, **Yahya ibnu Main**, salah seorang Sahabatnya dan pakar Hadis di zaman itu menyesalkannya dan mengutus orang untuk tidak melakukan hal yang demikian. Tampaknya ia tidak mau Ahmad memberi penghargaan terhadap Syafi‘i terlalu berlebihan. Namun Ahmad bin Hanbal memberi respon atas penyesalan Yahya dengan mengatakan kepada orang yang diutusnyanya “Sampaikan Yahya bahwa sekiranya dia turut berjalan bersama saya dengan kendaraan ini di sisi kanan maka itu lebih baik baginya”². Kekeringan ilmu Hadis dari studi-studi

¹ *Ibid* h. 84

² Dalam riwayat lain, setelah al-Syafi‘i datang di Baghdad, Ahmad bin Hanbal memilih untuk sentiasa berjalan bersamanya sehingga halaqah (pengajian) yang sering diadakannya bersama dengan Yahya bin Ma‘in terabaikan bahkan ditinggalkannya dan itu membuat Yahya bin Ma‘in menyesalkannya. Ketika itulah Ahmad mengeluarkan responnya dengan pernyataan yang tadi. Bahkan Ahmad satu ketika mengatakan kepada Yahya bin Ma‘in “Kalau kamu ingin ilmu fiqhi yang sesungguhnya maka kamu mesti selalu bersama dengan ekor keledai (Baglah) al-Syafi‘i”. Lihat *Ibid* h.86.

Fikih yang mendalam saat itu digambarkan dengan lebih nyata oleh pernyataan Ahmad dengan mengatakan “Andaikan Imam al-Syafi‘i tidak ada maka kami tidak akan dapat memahami Hadis dengan baik”.¹ Tampaknya apresiasi Ahmad yang tinggi terhadap al-Syafi‘i bukan kerana kedalaman Fikihnya sahaja, tapi kerana tipologi keilmuan al-Syafi‘i adalah tipologi filosofis. Artinya, al-Syafi‘i memiliki kecenderungan filosofis dalam setiap bidang ilmu yang ditekuni, ia tidak mempelajari dan menyuguhkan sebuah ilmu dalam tataran tekstual sahaja tapi ia juga menyelam ke akar-akarnya yang dalam. Dalam konteks inilah Ahmad menyatakan “*Imam al-Syafi‘i adalah seorang filosof dalam empat bidang ilmu pengetahuan; dalam bidang bahasa, bidang perbandingan mazhab (ikhtilaf al-Nas), bidang Tafsir dan bidang Fikih*”.²

Al-Syafi‘i dan Studi Islam

Meskipun al-Syafi‘i banyak dikenal dan dipopulerkan dalam bidang ijtihad, Fikih dan Ushul Fikih namun sesungguhnya ia adalah sosok keilmuan Islam yang paripurna. Ia memiliki kedalaman ilmu dalam bidang al-Quran/Tafsir, Hadis/ulum al-Hadis, bahasa/syair dan prosa, ilmu Falak bahkan ilmu kedokteran.³

Dalam disiplin bahasa Arab misalnya al-Syafi‘i adalah ulama yang memiliki otoriti di bidang ini.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Abdul Gani al-Daqr, *Op.cit*, h. 193.

Kedalaman pengetahuan seseorang tentang al-Quran dan Tafsir sangat erat hubungannya dengan kedalaman pengetahuan bahasa Arabnya. Sebab adalah sesuatu yang mustahil seseorang memiliki kemampuan menyelami makna-makna dan uslub-uslub al-Quran kalau ia tidak mendalami bahasa Arab dari segi balagh, akar-akar kosakata dan struktur katanya begitu pula beberapa dialek suku-suku bangsa Arab. Dalam hal kedalaman pengetahuan bahasa Arab, Imam al-Syafi'i memiliki spesifikasi yang tidak dimiliki oleh pakar-pakar lain dalam bidang ini. Sebab, dalam umur masih kecil beliau telah mendatangi satu perkampungan atau pedesaan suku Arab yang sangat terkenal dengan kefasihan bahasanya yaitu suku *Huzail*, bahkan suku ini adalah suku yang paling fasih dari semua suku Arab yang ada saat itu. Sejarah mencatat bahawa al-Syafi'i menceburkan dirinya ke suku *Huzail* selama 17 (tujuh belas) tahun, ia bepergian ketika mereka bepergian, di tengah-tengah merekalah ia mendengarkan semua bentuk-bentuk percakapan dan pembicaraan mereka, menghafal semua syiir-syiir mereka. Dengan cara seperti ini, ia seolah-olah menjadi salah seorang penduduk suku dan susah membedakannya dengan penduduk asli. Dan hal inilah yang membuat dirinya memiliki kemampuan untuk menguasai makna-makna dan pesan-pesan al-Quran dan menjadikannya sebagai hujjah dan rujukan dalam bidang ilmu al-Quran.¹

Kedalaman ilmu bahasa Arab al-Syafi'i menjadikan kedalaman pemahamannya terhadap al-Quran menjadi sesuatu yang luar biasa, ketika ia

¹Lihat *Ibid* h.194.

mentafsirkan ayat-ayat atau lafaz-lafaz al-Quran seolah-olah ia telah menyaksikan turunnya al-Quran. **Yunus bin Abdul A'laa** memberi kesaksian “Saya seringkali mengikuti dan berdiskusi dengan para ahli Tafsir, dan al-Syafi‘i ketika mengungkapkan Tafsirannya terhadap ayat al-Quran, kita merasa bahawa ia seolah-olah telah dituruni ayat itu begitu hebatnya penafsiran yang ia berikan”.¹

Kedalaman dan penguasaan al-Syafi‘i yang hebat dalam bidang Tafsir dan bahasa Arab membuat sang guru dalam bidang Hadis Sufyan bin ‘Uyaynah ta‘ajjub dan mengaguminya luar biasa, sehingga apa bila ia didatangi seseorang untuk meminta penjelasan penafsiran ayat al-Quran atau Fikih ia sering kali mengalihkan pertanyaan itu kepada al-Syafi‘i dan mengatakan kepada penanya “Tanyalah ini²”. Kesaksian yang sama diberikan oleh **Abu Hassan al-Ziyadi**, ia mengatakan, “Saya tidak pernah melihat seseorang yang memiliki kemampuan menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang diback up dengan pendekatan linguistik sehebat kemampuan al-Syafi‘i”³. Pembangun mazhab al-Zahiri, Daud bin Ali al-Zahiri dalam karyanya mengenai biografi (Manaqib) al-Syafi‘i mengemukakan kisah cukup menarik. Ia mengatakan, Ishaq bin Rahawaih, menyampaikan kepadaku bahawa dia bersama Ahmad bin Hanbal pergi mendatangi Imam al-Syafi‘i di Mekah. Ketika sampai di Mekah saya (Ishaq) mengajukan beberapa pertanyaan kepadanya (al-Syafi‘i) dan saya

¹ Lihat Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Op.cit*, h. 58

² Yang dimaksud adalah al-Syafi‘i yang ada di sampingnya.

³ *Ibid*, h. 197.

menemukannya menjawab pertanyaan-pertanyaanku dengan sangat fasih dan dengan etika yang sangat santun. Dan ketika kami sudah berangkat meninggalkannya, beberapa orang yang memiliki pengetahuan yang mendalam mengenai al-Quran menyampaikan kesaksian mereka kepadaku bahawa dia (al-Syafi'i) adalah orang yang paling hebat dalam bidang pemahaman al-Quran di zamannya.

Salah satu ciri khas penafsiran al-Syafi'i adalah perhatiannya terhadap keakuratan (otentikasi) penafsiran yang merujuk kepada riwayat yang valid, tidak seperti kebiasaan para mufassir yang lain. Dia selalu merujuk kepada Mujahid kerana bagi al-Syafi'i dialah perawi yang paling sedikit merujuk kepada Ibnu Abbas dalam Tafsir ayat-ayat al-Quran, sebab baginya banyak sekali riwayat dari Ibnu Abbas yang tidak valid. **Ibnu Abdil Hakam** mengatakan, "Saya pernah mendengar langsung dari al-Syafi'i bahawa hanya sekitar 100 riwayat Ibnu Abbas dalam Tafsir yang valid selainnya adalah riwayat yang lemah"¹.

Dalam bidang Hadis al-Syafi'i juga tercatat sebagai ulama yang memiliki pengetahuan mendalam mengenainya. Data valid dan penting dicatat dalam hal ini ialah al-Syafi'i baru berumur 10 (sepuluh) tahun, sudah menjadi Imam Masjid al-Haram dan sudah menghadiri pengajian Hadis Sufyan Ibnu Uyaynah seorang ulama dan pakar Hadis Mekah saat itu. Kerana kecerdasannya semua yang ia dengar dari Sufyan ia mendokumentasikannya pada tulang-tulang binatang dan kelapa kurma. Di Mekah dia sudah menghafal

¹Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h. 198.

kitab al-Muwaththa'. Setelah belajar Hadis di Mekah ia kemudian datang ke Madinah untuk belajar Hadis pada Imam Malik hanya dalam usia 13 (tiga belas) tahun berdasarkan riwayat kebanyakan ulama. Di Madinah ia berguru sama Imam Malik sampai Imam Malik meninggal. Dengan demikian, ia telah menulis semua Hadisnya dan Hadis ulama-ulama Hadis di Madinah. Ia pun menghafal banyak pendapat-pendapat dan fatwa-fatawa Sahabat Nabi dan sangat menguasai Fikih ulama Madinah.¹

Hal yang perlu dicatat mengenai tradisi keilmuan Hadis al-Syafi'i adalah jumlah Hadis yang dikuasai dan dihafalnya tidak dapat terkalahkan kecuali ulama yang betul-betul menekuni hafalan Hadis. Namun demikian ia tidak sama dengan tradisi Muhaddisin yang lain yang kebiasaannya memperbanyak hafalan Hadis dan guru serta sedapat mungkin mencari mata rantai sanad Hadis yang paling tinggi. Dalam konteks ini Ibnu Hajar al-'Asqalani menuturkan sebagai berikut,

“Imam al-Syafi'i menghafal banyak Hadis tapi dia tidak fokus untuk memperbanyak guru-guru Hadis (suyukh). Penyebabnya adalah ia menjadikan ilmu Fikih sebagai fokus kajiannya sehingga dimensi Fikihul Hadis menggantikan perhatiannya terhadap guru-guru Hadis. Ibnu Hajar lebih lanjut mengatakan “ Hampir semua Hadis hukum telah dimiliki dan dikuasai olehnya sehingga suatu ketika Abu Bakar bin Khuzaimah ditanya “Apakah ada Hadis shahih yang lepas

¹Lihat *Ibid* h.201

dari pantauan buku-buku al-Syafi'i?, ia menjawab, tidak ada".¹

Kesaksian lain mengenai tradisi keilmuan Hadis al-Syafi'i yang patut dikemukakan adalah kesaksian al-**Muzani** dan **Ahmad bin Hanbal**, keduanya adalah murid setia al-Syafi'i. Ahmad mengatakan "al-Syafi'i adalah orang yang paling mendalam pemahamannya tentang al-Quran dan Sunnah Nabi, salah satu sifatnya, ia tidak merasa puas dengan pencarian singkat Hadis-Hadis Nabi". Sedangkan al-**Muzani** berkata " Saya mendengar langsung dari al-Syafi'i bahawa dirinya berjalan beberapa malam hanya untuk mencari satu Hadis".²

Masih berkaitan dengan tradisi al-Syafi'i mengenai Sunnah, seorang Imam besar dalam mazhab al-Syafi'i, **Imam al-Nawawi** menuturkan,

"Di antara keistimewaan dan kelebihan (al-Syafi'i) adalah komitmennya dengan Hadis-Hadis shahih dan pengabaianya terhadap Hadis-Hadis yang lemah. Saya tidak pernah melihat orang dalam berhujjah dan beristidlal sangat memperhatikan Hadis shahih dan dhaif seperti besarnya perhatian al-Syafi'i, dan ciri khas ini tampak jelas dalam buku-bukunya. Dan disayangkan kerana sebagian besar Sahabat kami

¹ Lihat al-Nawawi, *Tahzīb al-Asma wa al-Lughāt*, *Op.cit*, vol.1, h. 64.

² Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h. 200-201.

(al-Syafi‘iyyah) tidak menempuh jalan seperti yang ditempuhnya”.¹

Seleksi yang ketat yang telah diletakkan oleh al-Syafi‘i atas Hadis Nabi membuatnya selalu meragukan sebagian Hadis yang telah diriwayatkannya, ia sangat khawatir kalau Hadis-Hadisnya mengandung unsur kelemahan. **Al-Rabi‘**, salah seorang muridnya yang setia mengisahkan bahwa **Ibnu Hiram** adalah orang yang selalu menyertai al-Syafi‘i, suatu ketika ia mendesak al-Syafi‘i untuk memberitahukan kepadanya Hadis-Hadis shahih. Tapi al-Syafi‘i malah meresponnya dengan menyatakan bahwa sesungguhnya Hadis-Hadis yang benar-benar shahih diriwayatkan dari Nabi sangat sedikit, Abu Bakar sendiri ada sembilan riwayat yang diklaim bersumber dari dia tapi ternyata dhaif, Umar sebanyak 50, Usman lebih sedikit, dan Ali meskipun ia sangat menganjurkan untuk meriwayatkan Hadis-Hadis dari Nabi tapi ternyata sangat banyak Hadis yang diklaim bersumber dari dia juga lemah.²

Salah satu pandangan al-Syafi‘i mengenai Hadis ialah bahwa tidak seorang pun ulama yang mengumpulkan semua Hadis Nabi pada dirinya bagaimana pun ia telah berusaha untuk memiliki semuanya namun ada sahaja yang terlepas dari pantauannya. Atau dengan kata lain bahwa sangat tidak mungkin semua Hadis Nabi dimonopoli oleh

¹ Lihat al-Nawawi, *Tahzīb al-Asmā wa al-Lughāt*, *Op.cit*, vol.1 , h. 64.

² Lihat al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi‘i‘iyyah al-Kubra*, *Op.cit*, vol. 2. h.81.

seorang ulama atau muhaddis, meskipun ia telah nekad untuk mengumpulkannya tetap sahaja tidak akan bisa terjadi. Dengan demikian, yang ada dan yang terjadi adalah sebagian ulama telah mengoleksi sebahagian besar Hadis-Hadis itu dan sebahagian yang lain telah mengoleksi lebih sedikit dari yang pertama.¹ Pandangan dan keyakinan al-Syafi'i inilah yang kemudian memicu atau mendorong lahirnya pernyataannya yang sangat populer yakni "**Idza Sahha al-Haditsu fa huwa Mazhabi**".²

Apa yang telah dikemukakan sebelumnya mungkin boleh kita letakkan dalam konteks al-Syafi'i sebagai penstudi Hadis. Namun dalam konteks dia sebagai perawi Hadis maka kita pun akan mendapatkan berbagai keajaiban dalam diri al-Syafi'i. Dalam konteks ini kita dapat melihat al-Syafi'i sebagai sosok muhaddis yang sangat langka kerana ciri khas keadilan dan amanahnya. **Ibnu Khalkan** misalnya menyatakan,

“Semua ulama bersepakat baik dari kalangan ulama Hadis, Fikih, Ushul Fikih, bahasa, Nahwu dan lain-lain bahawa al-Syafi'i adalah sosok ulama yang adil, jujur (amanah), otentik, zuhud,

¹ Lihat al-Syafi'i, editor: Ahmad Syakir, 1939, *al-Risalah*, Kaherah: t.p, h.43.

² Penjelasan mengenai pernyataan al-Syafi'i ini banyak menimbulkan kesalah pahaman bagi penggiat dan pemerhati Hadis dan memicu terjadinya pengabaian pendapat-pendapat ulama dengan sangat mudah dengan asumsi Hadis lebih mesti dipertimbangkan Dāri pada pendapat ulama. Lihat keterangan lebih lanjut di penghujung pembahasan mengenai al-Syafi'i pembela *Sunnah*.

wara', memiliki kehormatan dan kesucian yang tinggi, berakhlak mulia, dan dermawan".¹

Salah seorang ulama besar Hadis, **Abu Zar'ah**, yang telah menghafal seratus ribu Hadis, memberi pengakuan keakuratan Hadis yang diriwayatkan oleh al-Syafi'i. Ia mengatakan,

"Saya sama sekali tidak menemukan Hadis yang mengandung kesalahan yang diriwayatkan oleh al-Syafi'i"²

Keotentikan Hadisnya selain dapat dibuktikan dari pengakuan ulama juga dari pernyataannya sendiri. Ia misalnya mengatakan berdasarkan riwayat dari **Harmalah bin Yahya** :

"Saya sama sekali tidak pernah berbohong dan tidak pernah bersumpah baik sumpah benar maupun sumpah bohong".³

¹ Ibnu Khalkan, *Wafayāt al-A'yān*, *Op.cit.* vol.4 h.166.

² Al-Shafadi, *al-Wāfi bi al-Wafayāt*, *Op.cit.*, vol.2 h. 122.

³ Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'sis*, h. 67.

BAGIAN KETIGA
PANDANGAN KEAGAMAAN AL-SYAFI'

BAGIAN KETIGA

PANDANGAN KEAGAMAAN AL-SYAFI'I

Sebagai seorang Imam, tokoh dan ulama besar sudah barang tentu al-Syafi'i memiliki pandangan-pandangan keagamaan yang meliputi bidang-bidang studi Islam terutama bidang aqidah dan hukum Islam. Kerana keterbatasan ruang maka pada bagian ini tulisan hanya akan diarahkan untuk mengenali pandangan-pandangannya yang dianggap cukup penting.

Pandangannya mengenai Ilmu Kalam

Dalam berbagai referensi al-Syafi'i diperkenalkan sebagai seorang ulama yang membenci studi ilmu Kalam sebagaimana kebencian itu disematkan kepada ulama-ulama Fikih dan Hadis. Penjelasan itu sedikit membingungkan kerana al-Syafi'i banyak memiliki pandangan tentang masalah-masalah teologi (Kalam) yang secara otomatis bererti ia telah masuk di ranah itu sebab orang yang memiliki pandangan tentang sesuatu sudah barang tentu sebelumnya ia telah menghabiskan waktunya untuk mengenal sesuatu itu.

Kebenciannya terhadap ilmu Kalam dapat dilihat dari ungkapan-ungkapannya. Ia misalnya mengatakan, perlakuanku terhadap para penggemar/ulama Kalam adalah mereka layak dipukuli dengan pelapa kurma, dibawa di atas pundak unta dalam keadaan tunduk, lalu dibawa berjalan mengelilingi kampung dan desa disaksikan oleh

khalayak ramai lalu diteriakkan inilah balasan orang-orang yang meninggalkan al-Quran dan Sunnah Nabi dan mempelajari ilmu Kalam. Ia pun memberikan peringatan tajam menyangkut resiko yang besar dari studi ilmu Kalam. Ia mencontohkan bahaya itu misalnya dengan seseorang yang salah ijtihad dalam masalah Fikih. Ia katakan resiko paling buruk yang dapat menimpanya adalah orang akan menertawakannya misalnya kalau ia ditanya mengenai hukum orang yang membunuh lalu menjawab bahawa tebusannya (*diyyah*) adalah telur. Tapi kalau seseorang salah menjawab dalam masalah Kalam maka ia akan dapat dihukum telah memasuk dalam ranah bid'ah. Bahkan bagi al-Syafi'i ulama Kalam adalah tidak tergolong ulama.¹

Populeriti kebencian al-Syafi'i terhadap studi Kalam dan serangannya terhadap ulama Kalam telah dieksploitasi kalangan tertentu untuk tujuan-tujuan buruk. Mereka misalnya menuduh bahawa keberislaman dan keimanan al-Syafi'i patut diragukan. Sebab dengan kebenciannya itu bererti al-Syafi'i tidak memiliki pengetahuan yang cukup mengenai sifat-sifat Allah, kenabian dan kemu'jizatan Nabi sebab semua isu ini dibahas dalam studi Kalam.² Kata al-Razi, riwayat-riwayat yang memuat serangan atau pengingkaran al-Syafi'i terhadap ilmu Kalam telah menimbulkan dua respon yang berbeda. Orang-orang yang meyakini ilmu Kalam sebagai ilmu yang mulia mereka menjadikan riwayat-riwayat itu sebagai bukti kedangkalan ilmu al-Syafi'i. Tapi bagi orang-orang

¹ Lihat al-Rāzi, *Manāqib*, *Op.cit* h.101

² Lihat *Ibid*, h.101.

yang meyakini al-Syafi‘i sebagai ulama mujtahid yang handal justru riwayat-riwayat itu dijadikan bukti bahawa ilmu Kalam sebagai ilmu yang berbahaya¹.

Ternyata setelah diteliti al-Syafi‘i membenci atau mengharamkan studi Kalam bukan kerana persoalan normatif tapi kerana persoalan politis. Secara normatif al-Syafi‘i sendiri memiliki pengetahuan yang cukup dalam mengenai isu-isu Kalam yang diperolehnya dari hasil pertemuannya dengan berbagai sekte dan mazhab Kalam semasa petualangan keilmuannya. Faktor politis kerana studi dan kajian Kalam pada saat itu didominasi oleh cara atau metode Mu‘tazilah. Metodologi Mu‘tazilah dalam studi ilmu Kalam bagi al-Syafi‘i sangat jauh dari metodologi *al-Salaf al-Salih*, metodologi yang sangat mengandalkan pendekatan filsafat Yunani yang kemudian membuat kajian Kalam tidak ada akhirnya. Bukan hanya sampai di situ tapi Mu‘tazilah juga telah mengeksploitasi penguasa untuk menekan dan memaksa para ulama Hadis untuk menerima ideologi-ideologi Kalam seperti status *ke-makhluqan* al-Quran.²

Dengan demikian maka penting untuk ditegaskan bahawa berdasarkan hasil penyelidikan terhadap sumber-sumber yang valid, maka ditemukan bahawa;

Pertama, al-Syafi‘i memang memiliki pernyataan-pernyataan yang mendiskreditkan (meremehkan) ilmu Kalam namun orang yang membacanya tidak paham mengenai kondisi apa yang

¹ Lihat selanjutnya al-Rāzi dalam *Manāqib*, *Op.cit*, h.103.

² Lihat *Ibid*, h.99.

melingkupi pernyataan-pernyataan itu sehingga dikeluarkan dari mulut seorang al-Syafi'i.

Kedua, al-Syafi'i memiliki pengetahuan yang cukup dalam tentang ilmu Kalam, tidak seperti yang dituduhkan kalangan tertentu untuk mendiskreditkan keilmuan al-Syafi'i dalam ilmu ini.

Ketiga, yang dicela al-Syafi'i adalah pandangan-pandangan Kalam yang diadopsi oleh kalangan Mu'tazilah yang jauh dari cara dan metode al-Quran dan Salaf al-Saleh.¹

Berikut ini akan dikemukakan riwayat yang membuktikan kehebatan al-Syafi'i dalam ilmu Kalam. **Al-Baihaqi** misalnya meriwayatkan dari **al-Muzani**. Ia menceritakan bahawa suatu ketika saya didebat oleh seseorang mengenai masalah Kalam dan hampir membuatku ragu dalam agamaku, lalu aku mendatangi al-Syafi'i dan menceritakan peristiwa debat yang berlaku pada saya. Al-Syafi'i kemudian mengatakan kepadaku, masalah itu adalah masalah yang sering dimunculkan oleh orang-orang *mulhid*, dan ketika anda akan menemukannya lagi, maka jawabannya begini, begini, dan begini².

Riwayat lain dari **al-Muzani** ia menceritakan bahawa suatu ketika kami sedang berdebat mengenai

¹ Untuk lebih lengkapnya lihat al-Rāzi, *Manāqib*, *Op.cit*, h.104. Di sana al-Rāzi mengemukakan tiga cara atau bentuk penafsiran atas statemen al-Syafi'i mengenai celaannya terhadap ilmu kalam.

² Lihat *Ibid*, h.104.

isu-isu Kalam di pintu rumah al-Syafi'i lalu tiba-tiba ia keluar dari kamarnya dan sempat mendengarkan apa yang kami perdebatkan lalu ia mencegah dirinya keluar untuk kami. Nanti setelah tujuh hari baru ia menemui kami dan mengatakan tidak ada yang mencegah saya untuk keluar dari kamarku untuk kalian kecuali kerana saya mendengarkan kalian sedang asyik berdebat tentang masalah Kalam. Lalu ia bertanya apakah kalian mengira bahawa saya tidak punya pengetahuan tentang isu yang kalian perdebatkan? Ketahuilah bahawa saya telah menekuni bidang Kalam sampai saya berada pada level yang tinggi. Namun saya berpikir ulang saya menemukan bidang Kalam itu tidak punya ujung pangkal. Kerana itu saya punya nasehat untuk kalian kalau kalian ingin berdebat berdebatlah pada hal-hal yang tidak berisiko di mana kesalahan yang terjadi di dalamnya tidak membawa kepada kekafiran.¹

Riwayat-riwayat ini sangat jelas menunjukkan bahawa betapa al-Syafi'i memiliki wawasan yang cukup mendalam mengenai isu-isu Kalam. Celaannya terhadap ilmu ini dan para tokohnya tidak dapat dipahami sebagai tanda ketidak tahuannya mengenai bidang ilmu ini sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Al-Syafi'i dan Ke-makhlukan al-Quran

Salah satu isu Kalam yang menjadi perdebatan sengit antara ulama ialah mengenai status al-Quran, apakah ia *makhlūq* (sesuatu yang diciptakan) atau

¹ Lihat *Ibid*, h.105.

ghair makhlūq (tidak diciptakan). Dalam isu ini tokoh Mu‘tazilah, kelompok yang didukung penguasa, meyakini bahawa al-Quran itu adalah *makhlūq* artinya eksistensinya datang kemudian dan tidak bersamaan dengan adanya Allah. Sementara ulama-ulama Fikih dan ulama-ulama Hadis berpendapat bahawa al-Quran itu ada bersamaan dengan adanya Allah atau *ghair makhlūq*. Perkara ke-*makhlūqan* al-Quran telah menjadi sumber bencana (*mihnah*) antara ulama dan penguasa di mana penguasa memaksakan pendapat kelompok tertentu yakni pendapat Mu‘tazilah kepada ulama-ulama lain. Ulama yang menentang dan tidak mau menerima ke-*makhlūqan* al-Quran masa depannya adalah penyiksaan dan penjara.

Imam al-Syafi‘i memiliki pandangan dalam masalah ini sama dengan pendapat *fuqaha* dan *muhaddisin* yakni al-Quran tidak *makhlūq*¹. Konsekwensinya pengakuan terhadap *kemakhlūqan* al-Quran bagi al-Syafi‘i dapat mengakibatkan kekafiran. Ini dapat dilihat dengan jelas ketika seorang **Hafsul Fard** seorang tokoh Mu‘tazilah mengakui di depan al-Syafi‘i *kemakhlūqan* al-Quran. Al-Syafi‘i langsung mengatakan kepadanya anda telah kafir. Al-Razi dalam karya *Manāqibnya* memberi interpretasi atas vonis kekafiran bagi orang yang mengakui *kemakhlūqan* al-Quran. Ia mengatakan zat Allah adalah zat yang memiliki sifat-sifat tertentu. Zat Allah adalah *qadim* dan ke-*qadim*-an Allah memastikan ke-*qadim*-an sifat-sifatnya secara bersamaan. Konsekwensinya siapa yang mengingkari ke-*qadim*-an sifat Allah maka ia telah mengingkari ke-*qadim*-an

¹ Lihat al-Rāzi, *Manāqib, Op.cit*, h.116

Zat-Nya dan ini merupakan kekafiran.¹ Secara sederhana al-Syafi'i berpandangan bahawa al-Quran yang merupakan Kalamullah ada sejak adanya Allah. Sebab zat yang ada lalu tidak memiliki Kalam maka itu artinya Allah memiliki kekurangan. Dan ini mustahil terjadi bagi Allah. Ini kerana baginya sifat tidak dapat dipisahkan dari zatnya. Sementara aliran Mu'tazilah meyakini bahawa sifat Allah terpisah dari zat-Nya dengan berbagai argumen yang diajukan baik yang merujuk kepada akal mereka maupun mengikut kepada nash-nash agama.²

Berbeda dengan Mu'tazilah, ulama Salaf mengatakan mengenai isu ini "al-Quran itu adalah Kalamullah, kami tidak dapat mengatakan bahawa ia *makhluk* atau tidak *makhluk*". Al-Syafi'i sesungguhnya adalah bagian dari ulama Salaf, bedanya al-Syafi'i menegaskan al-Quran adalah Kalamullah, dan tidak *makhluk*.³

Al-Syafi'i dan Kemungkinan Melihat Allah di Akhirat

Masalah apakah orang-orang beriman dapat melihat Allah di hari Kiamat atau tidak merupakan isu Kalam yang menjadi perbedaan ulama. Mayoritas ulama Salaf berpendapat bahawa orang-orang beriman dapat melihat Allah di hari Kiamat nanti. Pendapat ini merujuk kepada nash-nash syar'i yang menunjukkan kebenaran fakta ini. Dalam al-Quran surah al-Qiyamah ayat 22 dan 23 misalnya, Allah berfirman,

¹ Lihat *Ibid*, lihat pula Abu Zahra, *al-Syāfi'i*, *Op.cit* h.138.

² Lihat Abdul Gani al-Daqar, *al-Syāfi'i*, *Op.cit* h.250.

³ Lihat *Ibid*, h. 255.

وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة

Artinya, *Wajah-wajah orang mukmin pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhanlah mereka melihat.*

Dalam beberapa Hadis Rasulullah memberi isyarat kuat mengenai hal ini termasuk di antaranya Hadis riwayat Imam Muslim seperti berikut;

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك وتعالى أتريدون شيئا أزيدكم؟ قالوا ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم.¹

Artinya: Ketika penghuni surga sudah masuk ke dalam surga, mereka kemudian ditanya oleh Allah swt, apakah kalian menginginkan saya akan menambah kenikmatan itu? Mereka pun menjawab bukankah wajah-wajah kami sudah berseri-seri? Bukankah engkau telah memasukkan kami ke dalam surgamu dan telah membebaskan kami dari api neraka?, lalu Allah swt menyingkap tabir, maka tidak ada kenikmatan yang paling nikmat mereka suka melainkan kenikmatan melihat Tuhannya.

Jarir bin Abdullah meriwayatkan bahawa suatu ketika kami bersama Rasulullah lalu beliau memandang ke bulan di waktu malam bulan purnama

¹ Lihat Imam Muslim, *Shahih Muslim*, bab kemungkinan melihat Allah di hari Kiamat, no Hadis 181.

kemudian mengatakan kalian akan melihat Tuhan kalian dengan mata kepala seperti halnya kalian melihat bulan purnama ini.

Pandangan bahawa Allah dapat dilihat nanti pada hari Kiamat dianut oleh Sahabat-Sahabat Nabi termasuk Abu Bakar, Ali bin Abi Thalib, Ubadah bin al-Shamit, Abu Musa, Huzaifah, Ibnu Abbas dan beberapa orang dari kalangan Tabiin.¹

Imam al-Syafi'i berpandangan seperti pandangan mayoritas ulama Salaf bahawa orang-orang beriman dapat melihat Allah di hari Kiamat nanti. Pendapat al-Syafi'i ini diriwayatkan oleh muridnya al-Muzani, al-Rabi', dan Harmalah bin Yahya dan inilah riwayat yang paling sah. Ada juga riwayat yang dinukil oleh sebagian ulama Kalam tentang pandangan al-Syafi'i yang berbeda dengan riwayat di atas yakni Allah tidak dapat dilihat, tapi itu tidak sah.

Al-Muzani meriwayatkan dari **Ibnu Harmin** ia berkata saya pernah mendengar al-Syafi'i berkata bahawa firman Allah² yang berbunyi, *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ* yang artinya sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar tertutup dari (rahmat) tuhan mereka. Ayat ini mengandung petunjuk bahawa para wali Allah akan melihat tuhannya pada hari Kiamat nanti.

Sementara **al-Rabi'** mengisahkan bahawa suatu ketika saya bersama al-Syafi'i lalu tiba-tiba ada surat dari kampung (pedesaan) meminta penjelasan

¹ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *al-Syāfi'ī*, *Op.cit*, h.260-261.

² QS al-Muthaffifin, 83 : 15.

mengenai arti ayat *كلا إنهم عن ربهم لمحجوبون* lalu beliau menjawab surat itu, isinya ialah bahawa ketika suatu kelompok nanti akan tertutup dari Rahmat Allah kerana kemurkaan-Nya, maka itu bererti bahawa suatu kelompok yang lain akan melihat Tuhannya dengan keridhaan. Kata al-Rabi' saya bertanya kepada al-Syafi'i apakah tuan meyakini pandangan itu ? al-Syafi'i berkata wahai al-Rabi' seandainya saya tidak meyakini pendapat ini maka sungguh saya tidak akan menyembahnya di dunia.¹

Al-Syafi'i dan keutamaan Sahabat

Semua Sahabat Nabi adalah adil dan memiliki keutamaan yang sangat khusus. Mereka menyaksikan turunnya wahyu, dan orang yang paling baik dalam menerapkan ajaran-ajaran al-Quran. Dalam beberapa ayat dalam al-Quran Allah swt memberikan pujian yang sangat luar biasa terhadap mereka. Dalam al-Quran surah al-Taubah ayat 100 misalnya, Allah berfirman:

والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم
بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه

Artinya:

Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan Muhajirin dan Anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha

¹ Lihat selengkapnya al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi'īyyah*, Op.cit, vol.2, h.81.

kepada mereka dan merekapun ridha kepada-Nya.

Sementara dari perspektif *Sunnah*, terdapat banyak Hadis yang memberi pujian kepada orang-orang yang mencintai para Sahabatnya, dan sebaliknya mencela orang-orang yang menyakiti mereka. Dalam Musnad Ahmad dan Sunan al-Turmuzi disebutkan bahwa Nabi Shallallahu Alaihi wa Sallam bersabda:

“Takutlah kepada Allah mengenai para Sahabatku, janganlah kalian menjadikan mereka sasaran sepele. Siapa pun yang mencintai mereka, maka dengan cintaku ia mencintai mereka. Siapapun yang membenci mereka, maka dengan kebencianku, ia akan membenci mereka. Siapa pun yang menyakiti mereka, berarti menyakitiku juga. Siapapun yang menyakitiku, berarti menyakiti Allah. Dan barang siapa menyakiti Allah, dikhawatirkan Dia akan mengadzabnya.”¹

Mengenai kehormatan dan keutamaan Sahabat-Sahabat Nabi **Abu Zar‘ah al-Razi** berkata: “Kalau kalian melihat seseorang yang mendiskreditkan (memandang rendah) Sahabat-Sahabat Nabi, ketahuilah bahwa dia adalah seorang *zindiq*”², sebab kebenaran al-Quran, Nabi, Islam semuanya diketahui melalui usaha dan jerih payah Sahabat. Mereka sesungguhnya menginginkan agar para saksi-saksi kita

¹ Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, vol.5, h.696

² Banyak definisi tentang *Zindiq*, ia dapat berarti orang ateis yang tidak punya agama, boleh juga berarti orang munafik dengan kemunafikan aqidah, menampakkan keIslamannya tapi menyembunyikan kekafirannya apakah ia sudah beragama selain Islam atau ia memang ateis tidak mengakui suatu agama apa pun.

(Sahabat-Sahabat Nabi) ternodai agar mereka kemudian dapat menafikan al-Quran dan *Sunnah*. Sesungguhnya mereka lebih patut dinodai. Mereka itu adalah *zanadiqah*.¹

Di samping al-Quran dan *Sunnah* memberi petunjuk mengenai keutamaan para Sahabat Nabi secara umum, keduanya pun banyak menyebutkan kelebihan atau keutamaan sebahagian Sahabat atas sebahagian yang lain. Allah s.w.t dalam al-Quran surah al-Hadid ayat 10 dan surah al-taubah ayat 100 misalnya berfirman:

Tidak sama di antara kamu orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sebelum penaklukan (Mekah). Mereka lebih tinggi derajatnya daripada orang-orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sesudah itu. Allah menjanjikan kepada masing-masing mereka (balasan) yang lebih baik. Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan Muhajirin dan Anshar .

Keutamaan yang lebih bagi sebahagian Sahabat dibanding dengan yang lain secara umum disebabkan oleh kerana sebahagiannya memeluk Islam lebih awal dari yang lain, kedalaman iman, kedermawanan demi membela Islam dan keterlibatan dalam jihad di jalan Allah.

Pendapat yang disepakati oleh para tokoh, ulama, fuqaha Islam dan sesepuh dari kalangan

¹ Ibnu Hajar al-Asqalāni, *al-Ishābah fī Tamyīz al-Shahābah*, vol.1, h.11.

Mu‘tazilah mengenai Sahabat yang paling utama setelah Nabi ialah Abu Bakar, Umar, Usman kemudian Ali.

Imam al-Syafi‘i r.a.memiliki pandangan dalam masalah ini sama dengan pendapat ulama di atas. Beliau mengatakan,

“Setelah kematian Nabi para Sahabat bingung mencari pemimpin dan mereka tidak menemukan orang yang hidup di bawah langit yang lebih baik dari Abu Bakar r.a. kerana demikian mereka melantiknya untuk memimpin umat Islam”¹.

Ibrahim bin Abdullah al-Hajabi berkata kepada al-Syafi‘i bahawa “saya tidak pernah melihat seorang laki-laki yang berasal dari suku *Hasyimi* yang mengutamakan Abu Bakar dan Umar daripada Ali bin Abu Talib kecuali engkau”². Al-Syafi‘i berkata Ali adalah anak pamanku, saya adalah orang yang berasal dari suku Abdu Manaf dan anda dari suku Abdu al-Dar. Sekiranya ini adalah persoalan kemuliaan dan kehormatan, maka saya lebih berhak mendapatkannya dari anda, tapi persoalannya tidak seperti yang anda duga.³

Pernyataan Imam al-Syafi‘i di atas sangat penting sebab ia sering dituduh memiliki kecenderungan *tasyayyu’* (berpihak ke Syiah) yang kuat. Pernyataannya ini dapat membantah tuduhan itu. **Ibnu al-Nadim** dalam karyanya *al-Fihrist* adalah

¹ Lihat al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, *Op.cit*, vol.2 h.126.

² Lihat *Ibid*

³ Lihat *Ibid*, vol.1 h.194.

termasuk penulis biografi yang menyatakan keberpihakan al-Syafi'i ke Syiah. Ia mengatakan:

“Al-Syafi'i adalah tokoh yang sangat kuat kecenderungan Syiahnya. Suatu ketika ia ditanya oleh seseorang tentang masalah lalu ia memberinya jawaban. Laki-laki itu kemudian mengatakan, jawaban anda berbeda dengan jawaban Ali r.a. Al-Syafi'i kemudian berkata kepadanya buktikan kepadaku bahawa Ali memiliki pendapat yang kamu anggap saya berbeda dengannya. Dan kalau itu benar maka saya akan menumbukkan wajahku ke tanah dan saya akan menyatakan atau mengakui kesalahanku dan segera mengambil pendapatnya. Dan suatu ketika ia menghadiri suatu majlis yang dihadiri beberapa orang dari keturunan Abi Thalib, al-Syafi'i kemudian berkata, saya tidak dapat berbicara kalau salah seorang dari mereka hadir dalam sebuah majlis. Merekalah yang lebih layak untuk bicara, mereka memiliki keutamaan dan keunggulan”.¹

Mencermati riwayat ini secara seksama, hal yang dapat dikemukakan ialah bahawa kalau pun riwayat ini benar maka ia sama sekali tidak memuat indikasi atas kuatnya kecenderungan ke-Syiah-an yang ada pada al-Syafi'i. Sebab yang dapat dipahami dari riwayat itu ialah al-Syafi'i hanya menganggap jauh adanya kemungkinan Ali memiliki pendapat yang berbeda dengan pendapatnya dan yang kedua al-Syafi'i hanya ingin menunjukkan kepada yang diajak bicara betapa ia menghormati keturunan Abi Thalib dan kecintaannya yang nampak berlebihan itu terhadap Ahlul Bait tidak serta merta membuat kecenderungan Syiahnya menjadi kuat. Sebab mencintai keluarga

¹ Ibnu al-Nadim, 1978, *al-Fihrist*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, h.295.

Nabi adalah tradisi semua ulama Salaf tanpa terkeceuali.

Hakikat ini juga dipertegas oleh pernyataan lain dari Imam al-Syafi'i yang menunjukkan bahawa tidak ada hubungan antara cinta keluarga Rasulullah dengan afiliasi seseorang kepada Syiah sebab keduanya adalah dua hal yang berbeda. Imam al-Syafi'i berkata,

“Kalau sekiranya cinta kepada keluarga Rasulullah membuat seseorang dapat dikategorikan sebagai penganut Syiah (Rafidhi) maka hendaklah manusia dan jin menyaksikan bahawa saya adalah seorang Syiah rafidhi”¹.

Pernyataan ini sering sekali diplesetkan oleh banyak orang untuk menunjukkan bahawa al-Syafi'i adalah seorang Syiah, padahal tidak ada yang dikandung pernyataan itu kecuali bahawa al-Syafi'i tetap akan cinta kepada keluarga Rasulullah meskipun taruhannya adalah tuduhan atas dirinya sebagai orang Syiah. Sebab tidak mungkin pernyataan itu menunjukkan bahawa beliau seorang Syiah sementara beliau sendiri menyatakan:

“Saya tidak pernah melihat orang yang paling berani memberi kesaksian palsu (pembong) dari orang-orang Rafidhah”²

Yunus bin Abdul A'la berkata saya mendengar sendiri Imam al-Syafi'i apabila disebut kalangan al-Rafidah ia sangat mencelanya dan mengatakan mereka (kalangan Syiah rafidah) itu adalah seburuk-buruk kelompok.³

¹ Al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi'īyah*, *Op.cit*, vol.1 h.299.

² Abu Hātim al-Rāzi, *Adab al-Syāfi'ī*, *Op.cit*, h. 187.

³ Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'sis*, *Op.cit*, h. 64.

**BAGIAN KEEMPAT
IMAM AL-SYAFI'I DAN PERJUANGAN
MEMBELA SUNNAH**

BAGIAN KEEMPAT

IMAM AL-SYAFI'I DAN PERJUANGAN MEMBELA SUNNAH

Salah satu gelar populer yang disematkan kepada Imam al-Syafi'i adalah *Nashir Sunnah* atau *Nashir al-Hadits* yang bererti Pembela *Sunnah*¹. Gelar itu diberikan kerana beliau sangat berpegang teguh dengan Sunnah dan memiliki penghargaan yang tinggi terhadapnya. Kerana perhatiannya yang tinggi itu maka beliau pun membelanya dari serangan yang mencoba mendiskreditkan posisi Sunnah sebagai sumber kedua dalam Islam. Gelaran ini juga tidak dapat dipisahkan dari kondisi keagamaan yang melingkupi kehidupan Imam al-Syafi'i. Pada zaman Imam al-Syafi'i posisi Sunnah mengalami goncangan dari kelompok-kelompok tertentu termasuk di antaranya kalangan *Mu'tazilah*, *al-Rafidhah*, *Zanadiqah*. *Al-Rafidhah* misalnya, mengguncang posisi Sunnah Nabi dengan melakukan pemalsuan Hadis-Hadis yang berkaitan dengan Ali. Kelompok non-Syiah turut memperparah Sunnah dengan melakukan kejahatan yang sama. Perkembangan inilah yang memicu terjadinya perlakuan baru terhadap Sunnah di

¹ Gelaran ini populer diberikan oleh orang-orang di Baghdad ketika Imam giat meriwayatkan Hadis-Hadis di Baghdad. Tercatat bahwa al-Syafi'i mengunjungi Baghdad sebanyak dua kali tetapi sebenarnya setelah diteliti ternyata tiga kali. Lihat al-Shafadi, *al-Wāfi bil Wafayāt*, *Op.cit*, vol 2 h. 125, Abdul Gani al-Daqr, *al-Syāfi'i, Faqih Sunnah al-Akbar*, *Op.cit*, h. 215

antaranya menolak total kehujjahan (otoriti) Sunnah sebagai sumber hukum, ada juga yang menolaknya kecuali jika sebuah Hadis mendapat dukungan dari al-Quran, dan ada pula yang menolak semua Hadis yang diriwayatkan oleh perorangan yang disebut dengan Hadis-Hadis ahad.¹ Kalangan Fuqaha Iraq tidak lepas dari penyesalan Imam al-Syafi'i, kerana bagi Imam al-Syafi'i meskipun mereka menerima Hadis namun dalam hal-hal tertentu mereka menolak sebuah Hadis tanpa alasan yang valid, mereka lebih memilih menggunakan akal (istihsan, Qiyas, dan dalil lain) dari pada menggunakan Hadis.²

A. Ketaatan Imam Al-Syafi'i Terhadap Sunnah

Salah satu ciri khas metode pemikiran al-Syafi'i terutama dalam proses penggalian (*istinbat*) hukum adalah kedekatannya terhadap teks-teks Sunnah. Beliau berusaha sedapat mungkin menggunakannya dalam proses ijtihadnya dan tidak akan meninggalkannya tanpa ada alasan yang kuat.³ Kecenderungan ini bukan hanya ketika berada di wilayah atau daerah yang lebih mengapresiasi aktifitas ijtihad dibanding dengan Sunnah tapi trend pemikiran al-Syafi'i ini sudah mulai tampak di era awal-awal

¹ Lihat Abdul Halim al-Jundi, *al-Imam al-Syāfi'i: Nashiru Sunnah wa Wadhi'ul Ushul*, *Op.cit*, h. 234.

² *Ibid.*

³ Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h. 214

studinya di Mekah. **Muhammad bin Abdurrahman** menceritakan bahawa satu ketika saya berada di tempat **Sufyan al-Tsaury** bersama Imam al-Syafi‘i, lalu saya berkata kepada Sufyan, anak muda ini (Imam al-Syafi‘i) mengatakan, kalian mesti berpegang kepada Sunnah dan mesti meninggalkan penggunaan akal (al-Ra’yu). Sufyan al-Tsaury kemudian merespon laporan itu dengan mengatakan “Semoga Allah membalas pemuda ini kebaikan yang banyak kerana prinsipnya itu”.¹

Keberpihakan dan ketaatan Imam al-Syafi‘i terhadap Sunnah dapat dilihat dengan jelas dari rangkaian pernyataan-pernyataan Sahabat dan murid-muridnya yang bertebaran di berbagai referensi sejarah.

Al-Rabi‘ misalnya mengisahkan bahawa suatu saat Imam al-Syafi‘i berkata kepadaku “ Janganlah kamu meninggalkan Hadis Nabi kecuali kerana ada Hadis yang lain yang kamu dapatkan . Dengan demikian kamu tetap menggunakan Hadis dalam keadaan Hadis-Hadis itu berbeda”. Muridnya yang lain **al-Muzani** berkata, Imam al-Syafi‘i berkata kepadaku “ Kalau kamu mendapatkan Hadis shahih maka ikutilah ia dan janganlah kamu meninggalkannya kerana kamu ingin mengikuti pendapat seseorang”.²

¹ Lihat *Ibid*, 222.

² Lihat Ibnu Hajar al-Asqalāni, *Tawāli al-Ta’sis Lima’ali Muhammad bin Idris*, *Op.cit*, h 20 .

Salah seorang muridnya yang paling terkenal, **Imam Ahmad bin Hanbal** turut menggambarkan komitmen dan pembelaan Imam al-Syafi'i terhadap Sunnah. Beliau mengatakan, "saya tidak pernah menemukan seorang ulama yang menulis karya yang paling taat kepada Sunnah selain Imam al-Syafi'i"¹. Masih kata Imam Ahmad, "Bilamana Hadis itu terbukti shahih ia berpegang dengannya" dan "apa bila ia mendengarkan sebuah Hadis yang tidak diketahuinya dari orang lain ia langsung mengambil Hadis itu dan meninggalkan pendapatnya".²

Seorang tokoh yang cukup populer dalam konteks sejarah penulisan Ushul Fikih, **Abdu Rahman bin Mahdi**, seorang yang menjadi faktor utama bagi penulisan buku al-Risalah oleh Imam al-Syafi'i turut memberi kesaksian bagi kentalnya ketaatan al-Syafi'i terhadap Sunnah. Ia mengatakan, "sifat wara' telah mati seiring dengan meninggalnya Sufyan al-Tsauri, Sunnah telah mati bersamaan dengan meninggalnya Imam al-Syafi'i dan perbuatan-perbuatan bid'ah telah berkembang seiring dengan meninggalnya Ahmad bin Hanbal".³

¹ Lihat Imam al-Rāzi, *Manāqib al-Imam al-Syāfi'i*, h 45.

² Lihat Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'sis*, *Op.cit*, h 45.

³ Lihat Tajuddin al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi'iyyat al-Kubra*, *Op.cit*, vol. 2, h.29.

Apa yang disampaikan oleh para ulama sezaman al-Syafi'i mengenai kuatnya ketaatannya terhadap Sunnah Nabi di samping rujukannya adalah perilaku-perilaku Imam al-Syafi'i atau perlakuannya yang *real* terhadapnya juga kerana pernyataannya pernyataan-pernyataan al-Syafi'i yang jelas mengenai hal itu. Yang paling menarik dari berbagai bentuk penghargaan Syafi'i terhadap Sunnah adalah pengabaianya terhadap dalil yang ia gunakan kalau terbukti baginya bertentangan dengan dalil al-Quran dan dalil Sunnah. Ini kerana Imam al-Syafi'i meyakini tidak seorang pun yang dapat mengetahui semua Hadis-Hadis yang diriwayatkan dari Nabi, sama keyakinannya mengenai tidak adanya seseorang yang mampu memahami semua kandungan makna Hadis-Hadis Nabi secara benar. Kerana itulah menarik jika kita menyimak pernyataan Imam al-Syafi'i sendiri mengenai hal ini. Beliau mengatakan:

“Setiap orang pasti ada satu Hadis atau Sunnah yang lepas dari pantauannya, maka setiap pendapat yang aku katakan atau kaedah (Ashl) yang saya kemukakan yang bertentangan dengan Sunnah Rasul maka yang benar adalah perkataan Rasul dan itu juga sekaligus menjadi pendapatku”¹.

Pada kesempatan lain beliau mengatakan:

“Setiap Hadis yang bersumber dari Rasulullah maka itu juga merupakan pendapatku meskipun kamu tidak mendengarkan langsung dariku”.

¹ Lihat Yāqūt al-Hamawī, *Mu'jam al-Udabā*, *Op.cit*, vol. 5 h. 208.

Dengan makna yang sama meskipun lafaz yang berbeda beliau menegaskan,

“ Jika kamu menemukan “Hujjah” itu terhampar di jalan maka ambillah ia kerana itu merupakan pendapatku”¹.

Kecintaan Imam al-Syafi‘i terhadap Sunnah dapat juga dilihat dari kisah perbincangannya dengan Imam Ahmad bin Hanbal. Suatu ketika ia mengatakan kepada Imam Ahmad:

“Kalian lebih mengetahui dariku tentang Hadis dan perawi-perawinya, maka apabila kalian mengetahui suatu Hadis itu shahih maka segera beritahu saya-apakah Hadis itu berada di Kufahh atau di Bashrah-kerana saya akan mendatangi perawinya untuk mengambil darinya”².

Imam al-Syafi menyebut kota Kufah dan Bashrah dalam riwayat ini tanpa menyebut Mekah dan Madinah (Hijaz) memberi isyarat bahawa di dua wilayah terakhir beliau lebih pakar dan menguasai dinamika periwayatan di daerah itu dari Imam Ahmad atau selainnya. Riwayat ini juga sekaligus memberi isyarat bahawa Imam al-Syafi‘i akan menjadikan setiap Hadis itu sebagai Hujjah meskipun diriwayatkan oleh perorangang (ahad) yang penting terbukti dengan metode standar yang ia miliki bahawa ia adalah Hadis shahih.

¹Lihat al-Rāzi, *Manāqib al-Syāfi‘i*, h. 94.

²*Ibid.*

Pernyataan lain yang terlihat lebih jelas dari Imam al-Syafi‘i menyangkut posisi penting yang dimiliki Sunnah baginya adalah pernyataannya sebagai berikut:

“Kalau kalian mendapatkan dalam bukuku sesuatu yang berbeda dengan Sunnah Rasulullah, maka ambillah Sunnah itu dan tinggalkanlah pendapatku yang berbeda dengannya”.

Pernyataan ini didukung oleh pernyataannya yang lain seperti berikut:

“ Kalau sekiranya saya telah meriwayatkan sebuah Hadis dari Nabi kemudian saya sendiri tidak mengamalkannya (berpendapat sesuai dengan Hadis itu) maka ketahuilah bahawa akalku telah hilang (tidak berfungsi)”. Masih kata beliau, “ setiap masalah yang saya sampaikan pendapatku tentangnya, lalu ada Hadis shahih yang bersumber dari Rasulullah yang diketahui oleh para ulama Fikih selainku berbeda dengan pendapatku, maka ketahuilah bahawa saya telah membuang pendapatku itu semasa hidupku dan setelah matiku”¹.

Tiga riwayat di atas disampaikan oleh al-Rabi‘, muridnya paling populer.

Berikut ini pernyataan Imam al-Syafi‘i mengenai soal perbedaan pendapatnya dengan Sunnah dan sikapnya yang jelas dan cukup terkenal yakni:

"إذا صح الحديث فهو مذهبي" ، "إذا وجدتم سنة صحيحة فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى قول أحد" ، " إذا صح الحديث فاضربوا قولي بعرض الحائط".

¹Ibnu Hajar, *Tawāli al-Ta'sis*, h. 63.

Artinya, “Apa bila Hadis itu shahih maka itulah mazhabku”, “Apa bila kalian menemukan Sunnah yang shahih maka ikutilah dan janganlah kalian mengikuti pendapat siapa pun (yang berbeda dengannya)”, “Apabila Hadis adalah shahih maka lemparkanlah pendapatku ke dinding”¹.

Tampaknya pernyataan-pernyataannya yang dikemukakan di atas tidak hanya sebatas prinsip, konsep dan teori tetapi telah diaplikasikan dalam kehidupan nyata. Resikonya beliau sering bersitegang dengan ulama-ulama semasanya kerana prinsip ini. Beliau sangat marah bila suatu saat berdebat dengan ulama lain dan beliau mengemukakan hujahnya dari Sunnah lalu lawan debatnya tidak mengapresiasi bahkan menolaknya kerana lebih mempertimbangkan pendapat-pendapat mujtahid yang lain.

Yaqut al-Hamawi dalam *Mu‘jam al-Udabā’*, mengisahkan cerita menarik yang dapat dijadikan contoh mengenai ketegasan Imam al-Syafi‘i dalam perkara ini. Suatu ketika beliau berdebat dengan **Ishaq bin Rahawaih** (pakar hukum Khurasan) lalu beliau bertanya kepada sebahagian orang yang mengetahui Ishaq bin Rahawaih. Siapa ini? kata beliau. Dia adalah Ishaq bin Rahawaih, kata orang-orang yang ditanya. Kata Imam al-Syafi‘i, andalah (sambil menunjuk Ishaq) faqih penduduk Khurasan sebagaimana mereka mengakuimu? Ya, seperti mereka asumsikan, kata Ishaq. Kata Imam al-Syafi‘i’, saya ingin sekali orang

¹*Ibid.*

selain kamu duduk di tempat kamu sekarang agar saya dapat memutar telinganya. Dalam debat kita, saya berhujjah dengan mengatakan “Rasulullah mengatakan begini” sementara anda mengatakan “Thawus, ‘Atha, Ibrahim, Manshur dan al-Hasan tidak berpendapat demikian. Adakah sebuah pendapat diterima kalau bertentangan dengan Perkataan Nabi?¹.

Kerana itulah buku sejarah menuturkan sensitifitas Imam al-Syafi‘i yang ditandai dengan perubahan warna wajahnya dan gementar ketika lawan debatnya mencoba mengusiknya dengan meremehkan Hadis-Hadis yang beliau sampaikan. Ketika lawan debatnya bertanya, “Apakah anda berpendapat seperti yang ada dalam Hadis itu? Beliau menjawabnya dengan mengatakan, “ Apakah anda melihatku sedang berada di Greja? Melihatku berpakaian pakaian orang kafir? Mungkinkah aku meriwayatkan sebuah Hadis tanpa menerimanya?

Ketaatan dan apresiasi sangat kental yang ditunjukkan Imam al-Syafi‘i itulah juga yang mendorongnya membuat deklarasi bahawa “Saya tidak akan berbeda pendapat dengan orang-orang kecuali mereka yang terang-terangan menyalahi Sunnah”. Tetapi menariknya kerana deklarasi inilah yang memicu orang lain untuk menuduh sikapnya itu sebagai bentuk kecintaan kepada dunia. Namun seperti biasanya Imam al-Syafi‘i dengan sangat cekatan dan cepat memberi reaksi. Beliau merespon tuduhan itu dengan mengemukakan argumen yang sangat rasional.

¹Yāqūt al-Hamawi, *Op.cit.* Vol.5 h.199.

Beliau mengatakan: “Andai saya berbeda dengan anda semua hanya untuk dunia bukankah dunia itu berada di tangan anda sekalian?, andai semua ini untuk keduniaan maka untuk apa dunia bagiku sementara perutku dan farajku tidak memerlukan keduniaan”.¹

Dari keterangan dan penegasan yang telah dikemukakan di atas baik dari Imam al-Syafi‘i sendiri maupun dari para murid dan Sahabatnya kita dapat memahami betapa kuatnya ketaatan dan kentalnya komitmen Imam al-Syafi‘i terhadap Hadis atau Sunnah Nabi. Baginya, Sunnah sama sekali tidak boleh ditinggalkan dan diabaikan dalam konteks memahami agama terutama dalam hal pencarian dan penggalian hukum-hukum Islam selama terbukti kesahihannya meskipun diriwayatkan oleh perawi-perawi individual (tidak Mutawatir). Sikapnya ini membuatnya mesti menghadapi tiga kelompok Muslim lain yang menganggap remeh dan rendah peran Sunnah atau mengecilkan otoritas Hadis yakni mereka yang sama sekali tidak ingin Sunnah itu menjadi sumber hukum, mereka yang siap menerima Sunnah sebagai sumber bila kandungan telah mendapat dukungan dari al-Quran dan mereka yang tidak mau menerima Hadis Ahad sebagai sumber hukum.

¹ Maksud Imam al-Syafi‘i adalah kerana beliau telah lama menderita penyakit bawasir. Dengan demikian keperluan untuk kawin dan menikmati makanan sedap hampir tidak ada.

Tampaknya kita masih perlu memberi ruang penjelasan sedikit terperinci mengenai pernyataan-pernyataan Imam al-Syafi'i tentang Sunnah seperti yang sudah dikemukakan di atas. Hal pertama dan utama yang perlu ditegaskan di sini adalah bahawa pernyataan-pernyataan di atas tidak berlaku secara general (umum). Sebab perlu dikemukakan bahawa pernyataan-pernyataan al-Syafi'i di atas sesungguhnya lebih mengarah kepada posisi Sunnah sebagai sumber bukan terfokus pada metode beristidlal dengan Sunnah. Sebab metodologi Imam al-Syafi'i dalam hal istinbat hukum khusus menyangkut Sunnah adalah bahawa tidak semua Hadis shahih layak diambil hujjah dalam masalah hukum tertentu. Salah satu penyebabnya mungkin sahaja Hadis yang dimaksud sudah tidak berlaku kandungan hukumnya (*sudah mansukh*). Dengan demikian proses penetapan hukum mesti mengikut kepada Hadis yang valid dan terupdate (*Nasikh*). Atau boleh jadi Hadis yang pertama yang diabaikan oleh Imam al-Syafi'i tidak tepat untuk menjadi sumber hukum dalam masalah tertentu kerana indikasi hukumnya lemah dan beliau menggunakan Hadis yang lain yang lebih jelas dan pasti makna atau kandungan hukumnya. Kerana itu, dalam konteks ini, layak kalau ulama al-Syafi'iyah memberi aturan main dalam beristidlal dengan Hadis yang sudah diklaim shahih. Imam al-Nawawi misalnya memberi keterangan tegas bahawa pernyataan Imam al-Syafi'i

yang berbunyi “Bila Hadis itu sudah terbukti sahih maka itulah mazhabku” tidak berlaku secara mutlak.

Untuk lebih terjaminnya validiti data dan keutuhan penegasan Imam al-Nawawi tampaknya lebih baik diktum penegasannya dikutip seadanya. Berikut penegasannya:

((وهذا الذى قاله الشافعي ليس معناه أن كل أحد رأى حديثاً صحيحاً قال هذا مذهب الشافعي وعمل بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب على ما تقدم من صفته أو قريب منه. وشرطه أن يغلب على ظنه أن الشافعي رحمه الله لم يقف على هذا الحديث أو لم يعلم صحته. وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها، وهذا شرط صعب قل من يتصف به. وإنما اشترطوا ما ذكرنا لأن الشافعي رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة رآها وعلمها لكن قام الدليل عنده على طعن فيها أو نسخها أو تخصيصها أو تأويلها أو نحو ذلك. قال الشيخ أبو عمرو رحمه الله ليس العمل بظاهر ما قاله الشافعي بالهين فليس كل فقيه يسوغ له أن يستقل بالعمل بما يراه حجة من الحديث وفيمن سلك هذا المسلك من الشافعيين من عمل بحديث تركه الشافعي رحمه الله عمداً مع علمه بصحته لما منع اطلع عليه وخفى على غيره كأبي الوليد موسى بن أبي الجارود ممن صحب الشافعي قال صح

حديث أفطر الحاجم والمحجوم فأقول قال الشافعي أفطر الحاجم والمحجوم فردوا ذلك على أبي الوليد لأن الشافعي تركه مع علمه بصحته لكونه منسوخا عنده وبين الشافعي نسخه واستدل عليه قال الشيخ أبو عمرو فمن وجد من الشافعية حديثا يخالف مذهبه نظر إن كملت آلات الاجتهاد فيه مطلقا أو في ذلك الباب أو المسألة كان له الاستقلال بالعمل به وإن لم يكن وشق عليه مخالفة الحديث بعد أن بحث فلم يجد لمخالفته عنه جوابا شافيا فله العمل به إن كان عمل به إمام مستقل غير الشافعي ويكون هذا عذرا له في ترك مذهب إمامه هنا وهذا الذي قاله حسن ومتعين والله أعلم¹.

Imam al-Nawawi dalam pernyataannya di atas ingin menyampaikan beberapa hal berikut:

1. Penegasan Imam al-Syafi'i mengenai posisi Sunnah yang lebih di atas dari pendapatnya dan harus membuangnya apa bila bertentangan dengan Hadis atau Sunnah tidak berlaku untuk orang awam. Bagi al-Nawawi penegasan itu hanya berlaku bagi ulama mujtahid yang memiliki tingkatan ijihad dalam mazhab al-Syafi'i atau kapasitas

¹ Imam al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzab, Op.cit*, vol.1 h. 64; Ibnu Shalah, 1407, *Adabul Mufti wal Mustafti*, Beirut: Maktabatul 'Ulum wal Hikam, h.121; Abd Rauf Amin, 2009, *Mendiskusikan Pendekatan Marginal dalam kajian hukum Islam*, Yogyakarta: Cakrawala Publishing, h. 115.

keilmuan yang menghampiri kapasitas ilmu seorang mujtahid.

2. Dengan demikian, maka kata al-Nawawi, tidak boleh setiap orang setiap kali melihat adanya satu Hadis shahih yang menyalahi pendapat mazhabnya ia mengamalkannya (berdasarkan zahirnya) dan mengabaikan pendapat mazhabnya dengan keyakinan bahawa Imam al-Syafi'i sendiri akan mengambil atau mengamalkan zahir Hadis itu andai sahaja beliau hidup.
3. Bagi seorang mujtahid yang mengalami dilema yang dimaksud, ia mesti memperhatikan hal-hal penting termasuk diantaranya ialah ia mesti memiliki dugaan yang kuat bahawa Imam al-Syafi'i tidak mengetahui Hadis yang berbeda dengan pendapatnya itu. Atau al-Syafi'i mengetahuinya tapi beliau sendiri tidak meyakini kesahihannya.
4. Dugaan kuat yang dimiliki mujtahid mengenai ketidak tahuan al-Syafi'i akan Hadis itu dapat tercapai atau terwujud hanya bila mujtahid itu telah menyisir (telah membaca) semua buku-buku yang pernah ditulis oleh al-Syafi'i melalui buku-buku yang telah ditulis oleh murid-muridnya yang telah meriwayatkan buku-buku Imam al-Syafi'i.
5. Bagi al-Nawawi, persyaratan seperti yang termaktub pada nomor 4 adalah suatu hal yang sangat susah dilakukan dan jarang sekali ada orang yang dapat melakukannya.

6. Persyaratan-persyaratan di atas (yang diajukan oleh ulama al-Syafi‘iyyah) sangat logis, beralasan dan dapat dimaklumi. Sebab ternyata berdasarkan data Imam al-Syafi‘i mengetahui banyak Hadis Nabi tapi beliau meninggalkan atau mengabaikannya.
7. Ada beberapa alasan yang dikemukakan al-Nawawi mengapa Hadis-Hadis Nabi tidak diambil hujjah oleh al-Syafi‘i. Pertama, kerana ia telah mendapatkan bukti adanya kecacatan yang dimiliki Hadis yang dimaksud. Kedua, Hadis itu adalah Hadis yang sudah dihapus hukumnya (mansukh). Ketiga, Hadis itu bersifat umum dan sudah ditakhsis oleh Hadis yang lain atau dalil lain. Keempat, Hadis itu dapat ditakwilkan.
8. Untuk memperkuat keterangannya, Imam al-Nawawi mengutip perkataan Ibnu al-Shalah yang mengindikasikan makna yang sama dengan pernyataannya. Ibnu al-Shalah menyatakan, mengamalkan pernyataan al-Syafi‘i¹ itu tidak mudah, tidak semua faqih boleh secara mandiri mengamalkan apa yang ia anggap sebagai hujjah dari Hadis.
9. Imam al-Nawawi mengemukakan satu contoh kasus mengenai teori ini yakni seorang ulama mazhab Syafi‘i yang bernama Abu al-Walid mengamalkan sebuah Hadis shahih yang

¹ Pernyataan al-Syafi‘i yang dimaksud adalah pernyataan yang mengagungkan Sunnah sahifah dan membuang pendapatnya bila berbeda dengannya. Termasuk diantaranya “*Idza Shahha al-Haditsu Fahuwa Mazhabi*” dan lain-lain.

diabaikan oleh Imam al-Syafi'i meskipun beliau mengetahui kesahihannya. Hadis yang dimaksud ialah "*Afthara al-Hajimu wa al-Mahjumu*" artinya orang yang membekam dan dibekam dalam keadaan berpuasa maka batal puasanya. Hadis ini ditinggalkan Imam al-Syafi'i kerana al-Syafi'i mengetahui bahawa Hadis itu meskipun shahih tapi sudah *mansukh*. Abu al-Walid mendapat perlawanan dari ulama-ulama Syafi'i kerana telah terjebak dengan pemahaman zahir perkataan al-Syafi'i "*iza shahha al-Haditsu Fahuwa Mazhabi*" tanpa mengindahkan aturan penerapannya seperti yang sudah dijelaskan. Dia yakin sekali kalau kandungan Hadis itu merupakan pendapat al-Syafi'i juga padahal tidak demikian halnya.

10. Al-Nawawi lebih lanjut mengutip pernyataan Ibnu al-Shalah "Siapa sahaja ulama Syafi'iyah yang mendapatkan sebuah Hadis shahih yang bertentangan dengan pendapat mazhab Imam al-Syafi'i maka ia memiliki kebebasan untuk mengamalkan Hadis itu dengan ketentuan ia mesti telah memiliki instrumen-instrumen ijtihad Mazhab dengan sempurna atau memiliki kemampuan berijtihad dalam bab Fikih tertentu atau dalam masalah Fikih tertentu. Apabila ia tidak memiliki kemampuan berijtihad seperti yang sudah disebutkan dan ia merasa berat untuk menyalahi Hadis shahih itu setelah ia mencari alasan kebolehan melanggarnya (Hadis) tapi tetap sahaja tidak menemukannya maka ia

boleh mengamalkan Hadis itu dengan ketentuan ia mendapatkan seorang ulama dari mazhab yang lain mengamalkannya. Dengan demikian ia telah menemukan uzur (alasan agama) untuk meninggalkan mazhabnya.

Apa yang disampaikan oleh Imam al-Nawawi mengenai ketentuan kebolehan meninggalkan mazhab kerana ingin mengamalkan Hadis yang berbeda dengannya ternyata merupakan trend metodologi yang dianut oleh mayoritas ulama Syafi'iyah seperti Ibnu al-Shalah, Ibnu Hajar dan lain-lain¹. Bahkan berdasarkan penelitian metode ini adalah metode mayoritas ulama. **Ibnu Abi Lailah** menyatakan, “Seseorang tidak dianggap pakar dalam Hadis kecuali ia telah mengambil dan membuang Hadis”. Bahkan dalam bukunya “Raf'ul Malam 'an al-A'immat al-'Alam”, Ibnu Taimiyah telah mengemukakan berbagai alasan metodologis bagi ulama yang membolehkannya meninggalkan Hadis-Hadis Shahih.

¹ Lihat al-Syekh Sulaiman al-Jamal, t.thn, *Hasyiyat al-Jamāl 'Alā Syarh al-Minhāj li Zakriyya al-Anshari*, Beirut: Dār al-Fikri, vol. 2 h. 67.

**BAGIAN KELIMA
FIKIH AL-SYAFI'I & METODOLOGINYA**

BAGIAN KELIMA FIKIH AL-SYAFI'I DAN METODOLOGINYA

FIKIH AL-SYAFI'I

Seperti yang terbaca dalam *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* atau sejarah perkembangan hukum Islam, Imam al-Syafi'i telah ditakdirkan untuk menghidupi sebuah kehidupan dan iklim keilmuan yang mengalami kemajuan yang sangat pesat sehingga zaman itu disebut masa keemasan Islam. Keemasan zaman itu misalnya ditandai dengan kemajuan Sains Islam yang kemudian melahirkan banyak ulama, pemikir dan filosof. Di zaman ini pula dikenal dengan masa kodifikasi ilmu-ilmu. Kondisi inilah kemudian yang turut menjadi salah satu faktor pembentuk intelektualiti dan keilmuan al-Syafi'i. Dalam kondisi itulah al-Syafi'i melakukan petualangan keilmuan antara Mekah, Madinah, Iraq, dan Mesir.¹ Dalam petualangannya itulah ia menemui banyak ulama yang memiliki tipologi Fikih dan metodologi Fikih yang berbeda-beda.

Di Madinah misalnya salah seorang ulama yang ditemuinya dan sangat mempengaruhi keilmuannya adalah Imam Malik. Dia bersama Imam Malik begitu lama sehingga ia telah menghafal mati kitab *al-Muwaththa'* Imam Malik dan melalap habis Fikihnya.

¹ Menurut catatan sejarah urutan petualangan al-Syafi'i seperti berikut; Gazah-Palesatina (tanah kelahirannya)---Mekah---Madinah---Mekah---Yaman---Iraq---Mekah---Iraq---Mesir. Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit*, h. 47-171.

Penguasaannya terhadap Fikih Madinah membuatnya kemudian menjadi juru bicara atau corong Mazhab Madinah.¹ Setelah menghabiskan waktunya menuntut ilmu di Mekah dan Madinah, ia kemudian ditakdirkan oleh Allah untuk menyaksikan perkembangan keilmuan di Iraq dan di sanalah menemui banyak pengikut Abu Hanifa terutama sekali Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani salah seorang murid Abu Hanifa yang cukup terkenal.²

Daerah Hijaz (Mekah dan Madinah) dan Iraq adalah dua kawasan yang memiliki paradigma Fikih yang berbeda. Keilmuan Imam Malik di Madinah misalnya merepresentasikan paradigma Fikih yang berbasis Atsaar atau Hadis/Sunnah. Sedangkan paradigma Fikih Abu Hanifa di Iraq yang diwakili oleh Muhammad al-Syaibani adalah berbasis logika yang mengandalkan pendekatan *Qiyas, Istihsan*.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa keilmuan al-Syafi'i dalam bidang Fikih adalah kombinasi dari Fikih yang berbasis Sunnah dan Fikih

¹ Lihat Abu Zahra, *Tārīkh al-Mazāhib, Op.cit*, h.429.

² Abu Yusuf dan Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibani adalah dua murid Abu Hanifa yang sangat terkenal. Sejarah mencatat bahwa kurang lebih dua tahun sebelum kedatangan al-Syafi'i ke Baghdad Abu Yusuf meninggal sehingga al-Syafi'i tidak sempat ketemu dengannya. Catatan sejarah inilah yang dapat menjelaskan kepalsuan riwayat yang banyak bereDār mengenai kebencian dua tokoh ini atas diri al-Syafi'i dan kebencian itu kemudian mendorong keduanya untuk menghasut Harun al-Rasyid untuk menghabisi al-Syafi'i. Salah satu buku yang meriwayatkan kisah ini adalah al-Rāzi dalam bukunya *Manāqib al-Syāfi'i*.

yang berbasis al-Ra'yu (pendekatan Fikih yang banyak tergantung pada pengembangan fungsi ijtihad yang banyak merujuk kepada pendekatan *Qiyas* dan *Istihsan*). Pernyataan ini mengikut pada kenyataan sejarah bahawa al-Syafi'i terlalu lama bersama Imam Malik di Madinah dan Muhammad bin al-Hasan di Iraq.

Ciri khas Fikih al-Syafi'i yang lahir dari hasil kombinasi Fikih Madinah dan Fikih Iraq seperti yang sudah disebutkan dapat diartikan sebagai Fikih yang moderat yang telah menggabungkan antara tuntutan tradisi (Sunnah) dan tekanan ijtihad, dan ini tentu memastikan atau meniscayakan seorang faqih seperti al-Syafi'i untuk tidak mengambil semua yang telah diajarkan oleh Imam Malik dan yang telah diperolehnya dari Muhammad al-Syaibani. Hal ini dapat dijelaskan oleh kenyataan sejarah.

Imam al-Syafi'i misalnya betapa pun penghargaan dan penghormatannya kepada gurunya Imam Malik, tidak menghalanginya untuk berbeda pendapat¹ mengenai banyak hal termasuk penolakan al-Syafi'i terhadap *Ijma' Ahlul Madinah* yang telah

¹Kenyataan bahwa al-Syafi'i sangat menghormati Imam Malik tidak dapat diragukan. Kerana al-Syafi'i sendiri memiliki ekspresi dan ungkapan penghormatan yang sangat jelas mengenainya. Al-Syafi'i mengatakan, "Malik adalah guruku, Dāripadanya lah aku mendapatkan ilmu pengetahuan. Kalau sekiranya nama ulama-ulama disebut maka Malik lah bintangnya. Tidak seorang pun Dāri kalangan ulama yang telah memberikanku lebih banyak kebaikan melebihi kebaikan yang telah diberikannya kepadaku. Ia betul-betul telah membekaliku ilmu pengetahuan", "Saya adalah salah seorang pembantu Dāri pembantu-pembantu Malik", "Saya telah menjadikan guruku Malik sebagai hujjah antara aku dengan Tuhanku". Lihat, al-Qadhi 'Ayādh, *Tartib al-Madārik wa Taqrib al-Masalik*, Op.cit, vol.1, h. 76.

diakui oleh gurunya Imam Malik sebagai salah satu metode ijihad atau istinbat hukum¹. Hal yang sama juga terjadi pada Muhammad Hasan al-Syaibani, yakni penghormatan dan penghargaan al-Syafi'i terhadapnya bukan menjadi penghalang baginya untuk mengemukakan kesalahan-kesalahan Fikih Iraq terutama bila pendapat Fikih itu menyalahi Hadis Nabi yang memiliki indikasi yang jelas mengenai masalah yang sedang diperdebatkan termasuk di antaranya masalah saksi dan sumpah yang boleh digunakan oleh pendakwa dalam suatu perkara, hal mana tidak diakui oleh Fikih Iraq tapi diamalkan di Madinah kerana adanya Hadis shahih yang melegalkannya.² Kerana demikian, Fikih al-Syafi'i yang bercorak "kombinasi" di samping dapat bererti Fikih yang menggabungkan dua corak Fikih juga dapat bermakna Fikih yang meninggalkan dua corak sekaligus. Hal ini disebabkan oleh kerana Fikih Madina dan Iraq masing-masing telah didalami oleh al-Syafi'i kemudian menerima pendapat-pendapat yang benar dari dua Fikih itu sesuai dengan keyakinannya yang berdasar pada dalil-dalil yang sudah dibangunnya.³

Hal ini menunjukkan bahawa keberpihakan al-Syafi'i dalam hal agama melebihi atau mengalahkan penghargaan dan penghormatannya kepada gurunya. Keberpihakan kepada *al-Haq* tidak hanya ia terapkan pada dirinya tapi ia juga menganjurkan sikap yang sama kepada orang lain yang dapat terlihat dari penolakannya terhadap pengkultusan orang-orang

¹ Lihat Abu Zahra, *Tārīkh al-Mazāhib*, *Op.cit.* h. 40

² Lihat Abdul Gani al-Daqar, *Op.cit.* h.32

³ *Ibid.*

terhadap dirinya dengan melakukan taqlid buta terhadap pendapat-pendapat Fikihnya.

Tidak dapat dipungkiri bahawa Fikih al-Syafi'i terbentuk dari petualangan ke tiga daerah atau kawasan ilmu yang populer saat itu. Yakni Mekah-Madinah, Iraq dan Mesir. Di Mekah ia mendapatkan ilmu dari Sufyan bin 'Uyaiynah yang bercorak Hadis dan atsar begitu pula di Madinah ia memperoleh tempahan dan pembekalan ilmu dari Imam Malik yang berwarna Sunnah dan Atsar, sementara di Iraq ia bergelut dengan corak Fikih yang rasional-kontekstual kerana daerah ini didominasi oleh paradigma Fikih Abu Hanifa dan para murid-muridnya dan di Mesir kembali berjumpa dengan dua tipe Fikih yakni tekstual yang diwakili oleh Laits bin Sa'd dan kontekstual kerana di Mesir juga ada pengembang Fikih Abu Hanifa. Konstruksi Fikih al-Syafi'i ini dapat digambarkan olehnya sendiri ketika ia mengatakan, "Ilmu itu berputar pada tiga poros; Malik bin Anas, al-Laits bin Sa'd, dan Suyfyan bin 'Uyaynah"¹.

Setelah Imam al-Syafi'i memperoleh ilmu Fikih di Mekah dan di Iraq kemudian ia kembali lagi ke Mekah, maka pada saat itulah ia membuat pradigma ijtihad atau Fikih baru yang bahan-bahannya adalah kombinasi Fikih Hijaz yang tekstual dan Fikih Iraq yang rasional-kontekstual.² Konsekwensi dari

¹ Lihat al-Qadhi 'Ayadh, *Tartib al-Madārik*, *Op.cit*, vol.1, h.67.

² Yang dimaksud fiqhi tekstual ialah produk hukum yang terlalu banyak dan sering berlandaskan teks-teks Hadis dan pendapat-pendapat sahabat sedangkan fiqhi kontekstual ialah fiqhi yang banyak berasaskan pada penalaran dan ijtihad yang terinspirasi Dāri spirit teks-teks Hadis secara keseluruhan kerana kerumitan realitas atau masalah hukum yang dihadapi ditambah dengan minimnya Hadis-Hadis Nabi yang sampai kepada ulama di Iraq.

konstruksi Fikihnya yang baru ialah ia bukan lagi pengikut yang sangat fanatik bagi Malik dan ia pun bukan lagi pengikut Muhammad al-Syaibani yang merupakan simbol Fikih Iraq.

Ciri khas Fikihnya yang baru adalah Fikih yang bercorak teoritis yakni studi masalah-masalah Fikih yang selalu dikaitkan dengan kaedah dan teori-teori umum. Bahkan sebelum meninggalkan Iraq Fikih baru al-Syafi'i ini sudah sedang mewacana saat itu dan para penstudi Fikih di Iraq menganggapnya sebagai sebuah bentuk reformasi Fikih yang tidak pernah dilakukan ulama sebelumnya. Itu berarti sebelum meninggalkan Iraq, al-Syafi'i sudah mendeklarasikan Fikih barunya dan mencengangkan semua orang dan ini terjadi sekitar 195H.¹ Hal ini dapat dilihat misalnya melalui pengakuan ulama-ulama dan pengikut-pengikut al-Syafi'i di Iraq. **Al-Karabisi** misalnya mengatakan dalam konteks Fikih baru al-Syafi'i seperti berikut:

“Dulu kami tidak tahu apa itu al-Quran, apa itu *Sunnah* dan apa itu Ijma‘ sampai datangnya al-Syafi'i memberitahu dan mengajarkan kami hal itu semua”²

Abu Tsauro, Murid dan pengikut al-Syafi'i di Iraq dalam konteks yang sama juga menyatakan seperti berikut:

¹ Lihat Abu Zahra, *Tārīkh al-Mazāhib*, *Op.cit.*, h.429.

² *Ibid.* Yang dimaksud dengan pernyataan al-Karabisi di atas adalah kajian metodologis mengenai ketiga sumber hukum di atas.

“Ketika al-Syafi‘i datang ke Baghdad, kami mendatanginya. Dalam pada itu ia mengatakan, dalam al-Quran Allah kadang-kadang menyebut lafaz umum tapi yang Dia maksudkan adalah sesuatu yang khusus, begitu pula dia kadangkala menyebut lafaz khusus tetapi yang dia maksudkan adalah yang umum. Sungguh, informasi semacam ini kami tidak mengetahuinya sebelum al-Syafi‘i datang. Kami pun meminta penjelasan detail mengenai teori ini. ia mengatakan, Allah berfirman: “Sesungguhnya **manusia** telah mengumpulkan pasukan untuk menyerangmu¹” sementara yang dimaksud dari kata manusia (umum) adalah Abu Sufyan (khusus). Allah juga berfirman: “Wahai Nabi, Apabila kamu menceraikan isteri-isteri kamu”² sementara yang dimaksud dari kata “Nabi” (khusus) adalah semua umat Islam (umum).³

Paradigma Fikih yang dibangun al-Syafi‘i juga digambarkan oleh Abdul Gani al-Daqr. Ia mengatakan,

“al-Syafi‘i telah mengoleksi ilmu atau Fikih Madinah dan Iraq dan sungguh ia telah menguasai substansi kedua Fikih itu dan mendalami masalah-masalah yang diperselesaikan dalam keduanya. Kemudian ia telah membangun teori-teori atau dasar-dasar Fikih dan mengkonstruksi kaedah-kaedah Fikih

¹ QS Ali Imran, 3 :174.

² QS al-Thalaq, 66: 1.

³ Lihat Abu Zahra, *Tārikh, Op.cit.* h. 429.

dan kemudian ia mendeklarasikan sebuah tipologi Fikih yang baru yang menggabungkan antara aliran Ahli al-Hadis dan aliran Ahli al-Ra'yi. Artinya Fikih al-Syafi'i bercirikan dengan komitmen dengan Hadis-Hadis yang shahih (valid) dan ia tidak mengabaikan Qiyas yang valid yang merupakan cabang yang tidak bisa dipisahkan dari teks Hadis. Yang dapat menjelaskan fakta ini adalah pernyataan Imam Ahmad bin Hanbal "Dulu, sebelum datangnya al-Syafi'i kami saling menyalahkan, kami terus menyalahkan Ahli al-Ra'yu dan begitu pun sebaliknya, kemudian datanglah Imam al-Syafi'i mengkompromikan antara kami dan mereka".Pernyataan Ahmad bin Hanbal ini dijelaskan kemudian oleh al-Qadhi 'Ayadh bahawa al-Syafi'i sangat memperhatikan Hadis-Hadis shahih dalam konstruksi Fikihnya namun ia juga meyakinkan para penganut aliran Ahl al-Hadis bahawa komitmen kita terhadap Hadis atau Sunnah tidak menghalangi untuk memperhatikan al-Ra'yu (pengembangan Fikih melalui ijtihad Qiyasi).¹

Metodologi Fikih Imam Al-Syafi'i

Perbincangan mengenai Fikih tidak dapat dipisahkan dari perbincangan mengenai metodologi Fikih, sebab keduanya merupakan dua hal yang tidak terpisahkan. Fikih tidak mungkin ada tanpa adanya metodologi yang memprodukannya. Metodologi Fikih

¹Al-Qadhi 'Ayādh, *Tartib al-Madārik*, *Op.cit*, vol. 1 h. 91.

yang dalam literatur klasik disebut Ushul Fikih adalah pondasi sementara Fikih adalah bangunan. Kerana itu dapat dikatakan kekuatan Fikih dapat ditentukan oleh sejauh mana kekuatan metodologinya. Fikih yang kokoh bersumber dari Ushul Fikih yang kuat. Begitu pun sebaliknya, Fikih yang rapuh kerana kerapuhan metodologinya. Berikut ini akan dikemukakan metodologi (Ushul Fikih) yang telah diyakini dan dianut oleh al-Syafi‘i yang kemudian menjadi pondasi pandangan dan gagasan-gagasannya dalam Fikih.

Sebagai langkah awal untuk menggambarkan metodologi atau dasar-dasar Fikih al-Syafi‘i ada baiknya kita mengutip langsung pernyataannya mengenai hal ini dari kitab al-Umm. Ia menyatakan sebagai berikut:

“Sumber ilmu itu bertingkat-tingkat. Tingkatan pertama ialah al-Quran dan *Sunnah* yang valid, yang kedua adalah Ijma‘ (Konsensus Ulama) mengenai hukum yang tidak disebutkan dalam al-Quran dan *Sunnah*, yang ketiga adalah pendapat hukum yang dianut oleh sebahagian Sahabat Rasulullah dan tidak diketahui adanya perbezaan dari kalangan Sahabat lain, yang keempat ialah pendapat-pendapat Sahabat Rasulullah yang diperselisihkan oleh mereka. Dan yang kelima adalah Qiyas (analogi) yakni menyamakan hukum masalah baru yang muncul yang tidak disinggung hukumnya dalam al-Quran dan *Sunnah* dengan hukum masalah yang telah disebutkan dalam al-Quran dan *Sunnah* kerana masalah baru memiliki persamaan sifat

dengan masalah yang sudah disebutkan hukumnya dalam alquran atau Sunnah dan sifat itu diyakini sebagai penyebab penetapan hukum. Dan tidak boleh merujuk kepada selain al-Quran dan *Sunnah* selama keduanya mengandung hukum masalah yang dimaksud kerana hukum masalah itu semestinya diambil dari yang teratas¹

Nushush (Al-Quran Dan Sunnah)

Berdasarkan diktum al-Syafi'i di atas maka dapat dipahami bahawa al-Syafi'i dalam proses pengambilan hukum memposisikan "Teks" atau "Nash" baik itu al-Quran maupun Sunnah pada peringkat pertama, dan menganggapnya sebagai sumber satu-satunya bagi Fikih. Dengan demikian maka sumber-sumber yang lain selain al-Quran dan *Sunnah* merupakan perpanjangan dari keduanya. Pandangan-pandangan atau pendapat-pendapat Sahabat baik mereka bersepakat maupun berbeda tidak mungkin menyalahi keduanya tapi keduanya merupakan sumber bagi pendapat-pendapat Sahabat itu baik langsung maupun tidak langsung. Begitu pun halnya konsensus ulama (ijma') tidak mungkin dibuat lepas dari pantauan al-Quran dan *Sunnah*.

Dari pernyataan langsung al-Syafi'i yang baru sahaja kita kutip di atas ada hal yang menarik yang tidak biasa dijumpai dalam karya-karya ulama lain yakni al-Syafi'i menempatkan al-Quran dan *Sunnah*

¹ Lihat al-Syafi'i, 1393, *al-Umm*, Beirut: Dār al-Ma'rifat, vol. 7 h.265.

pada posisi yang sama yaitu pada tingkatan pertama. Pada hal kisah Muadz bin Jabal yang dianggap sebagai sumber awal bagi wacana dasar-dasar Fikih sangat menyebutkan *Sunnah* pada tingkatan kedua setelah tingkatan al-Quran. Begitu pula misalnya Imam Abu Hanifa menyusun dasar-dasar Fikihnya seperti mengikut Muadz bin Jabal.

Kerana itulah, hal yang sangat patut dipertanyakan adalah apa penyebab di balik penyatuan al-Syafi'i al-Quran dan *Sunnah* dalam satu peringkat? Tidakkah semua orang tahu bahawa hakikat dan substansi al-Quran dan *Sunnah* tidak sama? bukankah semua orang tahu bahawa ayat-ayat al-Quran semuanya diriwayatkan secara mutawatir sementara *Sunnah* sebagian besar periwayatannya tidak secara mutawatir. Di samping itu, berbeda dengan *Sunnah*, al-Quran adalah firman Allah yang ketika dibaca, pembacanya mendapat pahala.

Imam Abu Zahra salah seorang ulama kontemporeri yang menekuni penulisan biografi dan pemikiran ulama terutama ulama *Mazahib Arba'ah* membantu kita menemukan jawaban awal atas kemusykilan ini. Bagi Abu Zahra al-Syafi'i sesungguhnya tidak menyamakan posisi keduanya secara total terutama dari dimensi substansi keduanya. Namun al-Syafi'i memposisikan keduanya dalam satu level dalam rangka proses penggalian hukum Islam secara tepat dan benar. Masih kata Abu Zahra perlakuan al-Syafi'i terhadap al-Quran dan *Sunnah* yang demikian terbangun atas sebuah kesadaran bahawa al-Quran mengandung masalah-masalah

universal-global dan banyak masalah detail-parsial. Dengan demikian, ketika al-Quran menjalani proses transfer pesan kepada manusia ia akan mengalami kesulitan. Untuk menghilangkan kesulitan itu ia memerlukan perangkat penjelasan agar pesannya dapat dipahami dengan sempurna dan tepat dan di sinilah peran *Sunnah* yang sebenarnya. Dengan demikian, al-Quran dan *Sunnah* merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dalam proses penyampaian pesan-pesan Allah.¹

Dengan bahasa yang sedikit lebih teknis dan operasional bantuan *Sunnah* terhadap al-Quran adalah memerinci lafaz-lafaz al-Quran yang bersifat global, mentakhsis lafaz-lafaz yang bersifat umum dan membatasi lafaz-lafaz yang bersifat mutlak. Kerana itulah, sangatlah tidak mungkin penjelasan *Sunnah* tidak diposisikan sama dengan pesan al-Quran yang dijelaskan oleh *Sunnah*. Masih kata Abu Zahra, pandangan al-Syafi'i ini juga menjadi pandangan mayoritas Sahabat Nabi.²

Kerana pandangan seperti ini tidak biasa dijumpai dan untuk membuat pandangan al-Syafi'i lebih jelas dalam masalah ini, tampaknya perlu dan penting untuk mengemukakan beberapa point ;

Pertama; al-Syafi'i ketika memposisikan sama pengetahuan *Sunnah* dan pengetahuan al-Quran dalam proses penggalian hukum Islam tidak bertentangan dengan keyakinan bahawa al-Quran adalah pondasi

¹Lihat Abu Zahra, *Tārīkh al-Mazāhib*, *Op.cit*, h. 430.

²*Ibid* h. 431.

dan sumber agama, *Sunnah* adalah cabang dari al-Quran yang memberinya legaliti. Namun *Sunnah* itu diposisikan sama dengan al-Quran bagi seorang mujtahid yang sedang menggali hukum Islam, sebab *Sunnah* dalam kondisi yang demikian membantu al-Quran untuk menjelaskan dan menerangkan hukum-hukumnya.

Kedua; al-Syafi‘i dalam menjelaskan masalah-masalah hukum menempatkan pengetahuan *Sunnah* dengan pengetahuan al-Quran pada posisi yang sama. Perlakuan ini ia lakukan hanya untuk menjaga dan melindungi ketepatan proses istinbat hukum. Buktinya adalah kerana al-Syafi‘i sendiri tidak menyamakan semua riwayat yang dinukil dari Nabi bagaimana pun kualitasnya dengan al-Quran yang mutawatir. Sebab Hadis-Hadis Ahad kualitasnya tidak dapat disamakan dengan kualiti Hadis-Hadis yang mutawatir apa lagi ingin disamakan dengan al-Quran yang memiliki tingkat kemutawatiran yang lebih. Kenyataan ini sangat jelas terlihat pada pernyataannya yang kita kutip di awal yakni *Sunnah* yang diposisikan sama dengan al-Quran adalah yang valid (*al-Thabitah*).

Ketiga; al-Syafi‘i meskipun menempatkan posisi *Sunnah* dengan posisi al-Quran pada posisi yang sama tapi baginya perlakuan ini sejatinya tidak berlaku umum. Baginya posisi al-Quran tetap harus ditempatkan lebih di atas dari *Sunnah* dalam hal-hal aqidah.¹

Hal yang menarik dan penting dikemukakan di sini adalah ternyata bukan hanya al-Syafi‘i yang

¹Lihat *Ibid* h. 432.

memiliki pandangan dan perlakuan seperti ini tapi juga dianut oleh banyak pakar Fikih (*Fuqaha*). Imam al-Syatibi misalnya menganut pandangan yang sama. Ia mengatakan sebagai berikut:

“Dalam proses penggalian hukum-hukum dari al-Quran tidak sepatasnya hanya mengandalkan al-Quran tanpa merujuk kepada penjelasan dan Tafsirannya yakni *Sunnah*. Sebab bila lafaz atau redaksi al-Quran itu bersifat global-universal -dan tipe-tipe seperti ini banyak sekali dalam al-Quran-maka merujuk kepada penjelasannya (*Sunnah*) sungguh merupakan kemestian. Dia kemudian mesti menengok penafsiran atau penjelasan ulama *al-Salaf al-Shaleh* kalau *Sunnah* tidak memberi penjelasan mengenai masalah yang menjadi objek kajiannya. Sebab merekalah yang paling mengetahui mengenai kandungan al-Quran dibanding dengan yang lain. Namun apa bila ia tidak menemukan penafsiran mereka tentang masalah yang dimaksud maka ayat-ayat itu sudah saatnya diTafsirkan berdasarkan pemahaman-pemahaman kebahasaan bagi orang yang memilikinya”¹

Dengan merujuk kepada metodologi Fikih al-Syafi'i kita menemukan bahawa bukan hanya perlakuan yang memposisikan al-Quran dan *Sunnah* pada posisi yang sama dalam proses penggalian atau istinbat hukum menjadi perbezaan al-Syafi'i dengan

¹Al-Syatibi, edit: Abdullah Diraz, t.thn, *al-Muwāfaqāt*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, vol. 3, h.369

ulama lain tapi juga kerana al-Syafi'i menganut bahawa al-Quran tidak dapat menasakh (membatalkan kandungan hukum) *Sunnah* dan begitupun sebaliknya yakni *Sunnah* pun tidak bisa menasakh al-Quran. Bagaimana pun ia memberi catatan dalam masalah ini dengan menyatakan bahawa walaupun ternyata al-Quran dapat menasakh *Sunnah* maka yang pasti adalah kemestian adanya *Sunnah* yang lain yang dapat menjelaskan atau menjustifikasi kebenaran nasakh itu. Di sini tampaknya lebih jelas lagi bahawa betapa al-Quran tidak bisa melepaskan diri dari *Sunnah* dalam masalah penyampaian pesan-pesannya. Al-Syafi'i kemudian memperkuat pandangannya ini dengan dua argumen utama seperti berikut;

- 1- Legitimasi penelitian. Artinya penelitian menunjukkan kebenaran pandangan ini. Terbukti bahawa tidak satu pun hukum yang telah dibatalkan al-Quran kecuali ada *Sunnah* yang membenarkan dan menjelaskan pembatalan itu. Kiblat misalnya sebelumnya ke Baitul Maqdis dan ketika kiblat berubah ke Baitullah Nabi mengutus seseorang kepada orang-orang yang sedang menunaikan shalat di Quba agar merubah arah kiblatnya dalam shalat ke Ka'bah Baitullah. Ini membuktikan bahawa kebenaran terjadinya pembatalan hukum di samping disampaikan oleh al-Quran juga harus diback up oleh *Sunnah*. Di samping itu pula nasakh itu berlakunya pada hukum-hukum praktis ('amali) sementara hukum-hukum praktis itu dipraktikkan langsung

oleh Nabi, dengan demikian *Sunnah* di samping menjelaskan nasakh itu pada saat yang sama ia juga mengeksekusinya.

- 2- *Sunnah* itu adalah penjelasan bagi al-Quran. Sementara nasakh adalah pemberitahuan mengenai berakhirnya pemberlakuan hukum tertentu. Kerana fungsi dasar *Sunnah* adalah penjelas maka ia harus mengiringi ayat al-Quran yang mengandung pembatalan hukum.¹

Berdasarkan keterangan dan penjelasan di atas, maka dapat dilihat dengan jelas bahawa menyangkut hubungan *Sunnah* dan al-Quran, al-Syafi'i memiliki dan membangun sebuah pandangan metodologi hukum yang berbeda dengan pandangan kebanyakan fuqaha. Ia berpandangan bahawa *Sunnah* tidak boleh dibatalkan oleh al-Quran. Pandangan inilah yang kemudian melahirkan sikap komitmen dan ketaatan yang luar biasa bagi al-Syafi'i terhadap *Sunnah* dan gigih untuk tidak mengabaikannya dalam proses istinbat hukum dan sebagai pengawal bagi al-Quran dalam setiap kebijakan hukum yang ingin disampaikannya. Dan salah satu yang mendasari pandangan ini adalah asumsinya yang kuat bahawa bilamana *Sunnah* secara konseptual dapat dibatalkan oleh al-Quran tanpa adanya *Sunnah* yang lain yang menjelaskan pembatalan itu maka setiap orang dengan mudahnya dapat mengklaim terjadinya pembatalan (nasakh) terhadap *Sunnah*-*Sunnah* Nabi hanya dengan alasan sederhana yakni kerana *Sunnah*-*Sunnah* itu menyalahi atau berbeda dengan zahir nash-nash al-

¹Lihat Abu Zahra, *Tārikh, Op.cit*, h. 432

Quran. Maka bagi al-Syafi'i dengan pandangan tadi posisi Sunnah menjadi aman dari klaim-klaim nasakh yang serampangan. Lebih lanjut ia menjelaskan bahawa Sunnah hanya dapat dibatalkan oleh Sunnah yang lain, dan bilamana Sunnah kelihatannya menyalahi dan bertentangan dengan al-Quran, maka al-Quran mesti diutamakan dan didahulukan, namun lambat laun kita akan menemukan sebuah Sunnah yang akan memperkuat al-Quran yang berbeda dengan Sunnah yang pertama atau menjelaskan kebenaran pembatalan itu dan menjelaskan bahawa kedua-duanya tidak bisa dikompromi. Lebih lanjut ia menegaskan bahawa apabila kemudian tidak ditemukan Sunnah yang menunjukkan pembenaran nasakh maka tiba saatnya untuk memastikan bahawa Sunnah yang dibatalkan oleh al-Quran itu adalah Sunnah yang dhaif dan tidak autentik bersumber dari Nabi.¹

Pandangan Al-Syafi'i Mengenai Ijma'

Bagi al-Syafi'i seperti yang terlihat di atas ijma' menempati posisi kedua setelah nash-nash baik al-Quran maupun Sunnah dan sebelum Qiyas. Baginya posisi Ijma' terhadap Nash al-Quran dan Hadis ibarat posisi tayammum terhadap air bila seseorang tidak mendapatkan air, bila ia menemukan air tayammum otomatis batal. Dengan demikian Ijma' tidak mungkin atau tidak boleh terjadi bila ada nash-nash yang jelas indikasinya terhadap hukum masalah yang ingin ditetapkan. Apabila itu terjadi maka ijma' ulama yang menyalahi al-Quran dan Sunnah maka ia tidak

¹Lihat *Ibid* h. 433.

memiliki otoriti sama sekali. Ini hanya teoritis, sebab secara empiris berdasarkan fakta sejarah tidak pernah ada ijma' ulama yang menyalahi keduanya.

Ijma' baginya adalah kesepakatan semua ulama di zaman tertentu mengenai hukum suatu perkara hukum. al-Syafi'i mengatakan:

“Saya tidak berpendapat begitu pula tidak seorang pun ulama berpendapat bahawa hukum perkara ini telah disepakati kecuali bila anda tidak menemukan seorang ulama melainkan ia mengatakannya dan menukilkannya hukum itu dari ulama sebelumnya”.¹

Ijma' paling pertama dan utama yang diakui oleh Imam al-Syafi'i adalah ijma' para Sahabat Nabi. Namun Abu Zahra menjelaskan bahawa pengakuan al-Syafi'i terhadap Ijma' Sahabat bukanlah kerana faktor bahawa masalah yang disepakati mereka itu adalah Sunnah yang didengar kemudian disepakatinya, namun ijma' Sahabat itu diakuinya kerana kesepakatan itu adalah hasil dari ijtihad mereka. Dan ketika para Sahabat berijma' dan ijma' itu disandarkan pada ijtihad tidak mungkin pada saat itu mereka melupakan atau tidak mengetahui adanya Sunnah yang berbicara langsung mengenai perkara yang mereka ijma'kan, tapi dipastikan bahawa mereka berijma' kerana mereka meyakini tidak adanya nash baik al-Quran maupun Sunnah yang berkaitan dengannya.

Masih menyangkut pandangannya tentang ijma', al-Syafi'i memandang bahawa ijma' penduduk

¹Al-Syāfi'i, *al-Risālah*, *Op.cit*, h. 534.

Madinah tidak bisa atau tidak memiliki hujjah. Pandangan ini berbeda dengan pandangan gurunya Imam Malik.

Menurut pandangan Abu Zahra, perbedaan al-Syafi'i dengan gurunya dalam hal ini hanya bersifat teoritis sahaja, tapi tidak secara praktis. Kerana tidak satu pun masalah hukum yang disepakati *Ahlu al-Madinah* melainkan ulama-ulama daerah lain juga menyepakatinya. Dan setiap masalah yang diperselisihkan ulama-ulama di daerah Islam yang lain maka masalah itu juga menjadi penyelesaian *Ahlu al-Madinah*.¹

Meskipun al-Syafi'i mengakui adanya otoriti (hujjiyyah) bagi ijma', namun ia memiliki kehati-hatian yang ketat atas setiap klaim ijma' dari seseorang terutama dalam perdebatan-perdebatan hukum yang terjadi dengan lawan debatannya. Kehati-hatian ini kadang-kadang sudah sampai pada peringkat di mana ia dituduh oleh lawan debatannya telah mengingkari ijma' ketika al-Syafi'i tidak mengakui klaim ijma' yang diajukan oleh lawannya. Pada hal al-Syafi'i mengakui ijma' dan menjadikannya sebagai salah satu sumber hukum setelah Nash.

Kehati-hatian al-Syafi'i dalam hal ini dapat dimaklumi kerana ia hidup dalam sebuah iklim di mana klaim-klaim ijma' saat itu sangat mudah dan sangat terbuka tanpa adanya bukti-bukti yang autentik.

¹ Abu Zahra, *Tārikh*, *Op.cit.* h.435-436

Pendapat Sahabat Bagi Al-Syafi'i

Setelah Nash dan Ijma' al-Syafi'i menempatkan pendapat-pendapat Sahabat sebagai salah satu sumber hukum.

Sejak ia membangun mazhabnya posisi pendapat Sahabat sebagai salah satu sumber hukum baginya tidak pernah berubah baik pada saat ia di Iraq maupun ketika sudah di Mesir. Meskipun sebagian ulama pengikut mazhabnya mengklaim hal yang berbeda. Mereka mengatakan bahwa dalam mazhab lama (*al-Qaul al-Qadim*) al-Syafi'i di Iraq pendapat-pendapat Sahabat (*Aqwal al-Shahabah*) diterima oleh al-Syafi'i sementara mazhab barunya (*al-Qaul al-Jadid*) di Mesir tidak menerimanya. Klaim ini tidak benar, sebab ketika merujuk ke buku al-Risalah karya Ushul Fikih al-Syafi'i ternyata al-Syafi'i menerima pendapat-pendapat Sahabat.¹

Al-Syafi'i mengklasifikasikan pendapat Sahabat ke dalam tiga kategori :

Pertama; pendapat yang disepakati oleh semua Sahabat seperti kebijakan Umar untuk tidak membagikan tanah-tanah yang ditaklukkan kepada tentara-tentara Islam tapi tetap membiarkannya dimiliki oleh pemiliknya, lalu kebijakan itu disepakati oleh semua Sahabat meskipun sebelumnya sempat terjadi perbedaan pendapat antara mereka namun akhirnya pendapat Umar diterima secara aklamasi. Bagi al-Syafi'i pendapat Sahabat seperti ini adalah

¹ Lihat Abu Zahra, *Tarikh, Op.cit*, h. 436.

Hujjah kerana dapat dikategorikan ke dalam substansi dan keumuman ijma'’.

Kedua; pendapat seorang Sahabat, dan tidak ada pendapat lain yang mendukungnya atau berbeda dengannya. Pendapat Sahabat seperti ini oleh al-Syafi'i diterima sebagai sumber hukum.

Ketiga; para Sahabat Nabi berbeda pendapat mengenai suatu masalah. Sikap al-Syafi'i di sini sama dengan sikap Abu Hanifa yakni ia memilih salah satu pendapat dari berbagai pendapat Sahabat yang ada dan ia tidak meninggalkan semua pendapat-pendapat itu. Pendapat yang dipilih olehnya adalah pendapat yang lebih sesuai dan lebih dekat dengan inspirasi al-Quran dan Sunnah atau diback up oleh metode Qiyas.

Data ini ingin menjelaskan bahawa ketika terjadi perbezaan pendapat di kalangan Sahabat, pertama kali yang dilakukan al-Syafi'i adalah mendeteksi yang lebih dekat ke al-Quran dan Sunnah dari berbagai pendapat itu, dan pada biasanya jarang sekali ia tidak menemukannya. Namun kalau itu terjadi dalam kasus tertentu maka ia memilih untuk bertaklid, dan dalam hal taqlid ia memilih pendapat yang dianut dan didukung oleh Khulafa al-Rasyidin dengan urutan; Abu Bakar, kemudian Umar lalu Utsman. Apresiasi al-Syafi'i atas mereka dibanding Sahabat yang lain alasannya cukup jelas yakni bahawa pendapat-pendapat mereka adalah pendapat yang diikuti oleh khalayak ramai dan itu tentu lebih kuat dari pendapat atau perkataan seorang Sahabat yang lain dalam bentuk fatwa kerana hanya menyangkut seorang atau

sekelompok kecil dari masyarakat. Begitu pun halnya dari aspek kekuatan hukum.¹

Qiyas

Setelah Nash, Ijma' dan perkataan-perkataan Sahabat, al-Syafi'i kemudian melegalkan Qiyas sebagai sumber atau metode hukum. Kalau pada tiga sumber pertama al-Syafi'i memiliki posisi lebih banyak sebagai konsumen-transmitter (menukil) maka pada sumber keempat ini ia berposisi sebagai produsen. Sebab metode ini lebih banyak menyita daya pikir dibanding tiga sumber hukum pertama tadi, meskipun dalam kasus tertentu Nash al-Quran atau Hadis juga kadang-kadang memerlukan ijtihad (daya pikir) terutama dalam hal menentukan makna-makna teks dan dalam hal *Qaul al-Sahabah* ijtihad diperlukan untuk mentarjih salah satu pendapat atas pendapat-pendapat lain yang ada.

Qiyas bagi al-Syafi'i merupakan metode penting dalam proses ijtihad bahkan baginya ijtihad itu adalah Qiyas itu sendiri. Itu kerana instrument pertama yang dilirik al-Syafi'i ketika tidak ada Nash, Ijma' dan perkataan Sahabat adalah Qiyas, sebab Qiyas baginya adalah bentuk ijtihad yang paling penting dan utama. Seperti yang tergambar dari berbagai contoh yang diberikannya nampak jelas bahawa yang dimaksudkan dengan Qiyas olehnya tidak berbeda dengan definisi yang diajukan oleh para ulama yakni penyamaan hukum masalah baru dengan hukum masalah yang disebutkan dengan jelas dalam nash kerana kedua masalah yang dimaksud memiliki illat (sebab hukum)

¹ Lihat Abu Zahra, *Tārikh*, *Op.cit.* h. 438.

yang sama yang kemudian memastikan adanya kesamaan hukum untuk keduanya.

Imam al-Syafi'i membangun legalitas metode Qiyas pada dua premis penting. Keduanya memastikan penerimaan Qiyas sebagai metode pencarian hukum.

Pertama; semua hukum-hukum yang ditetapkan oleh Syari' (Allah dan Rasulnya) sejatinya bersifat umum, artinya pemberlakuannya tidak hanya terbatas pada peristiwa tertentu juga tidak terbatas pada zaman tertentu. Tidak ada peristiwa dan zaman yang lepas dari kontrol hukum Islam. Dengan demikian segala hal yang menimpa pada diri manusia atau segala perbuatannya mestilah dijelaskan hukumnya. Penjelasan hukumnya boleh jadi dengan cara adanya Nash yang jelas tentangnya atau boleh juga dengan cara menyamakan masalah baru yang tidak disebut hukumnya oleh Nash dengan masalah yang sudah dijelaskan hukumnya.¹

Kedua; pengetahuan hukum syara' bagi al-Syafi'i diklasifikasi menjadi dua: pertama; pengetahuan pasti (*'ilmu qath'i*) di mana ketetapanannya mengikut kepada nash-nash qath'i yang memiliki indikasi pasti terhadap hukum-hukum yang pasti. Kedua, pengetahuan yang tidak pasti (*ilmu dzanni*) yang tidak bersumber dari Nash-Nash qath'i tapi dari sumber lain seperti Hadis-Hadis Ahad dan Qiyas. Seorang mujtahid bila tidak menemukan pengetahuan pasti dalam suatu masalah maka ia menetapkan hukum

¹ Lihat al-Syāfi'i, *al-Risālah*, *Op.cit*, h. 477.

masalah tersebut cukup berdasarkan pengetahuan zanni (yang tidak pasti).

Bagi al-Syafi'i, masing-masing dari dua tipe pengetahuan itu baik qath'i maupun zanni memiliki implikasi yang berbeda. Pengetahuan pasti adalah pengetahuan yang bersifat zahir dan batin. Zahir maksudnya adalah pengetahuan itu wajib diamalkan dalam kehidupan nyata sementara batin artinya mengingkari pengetahuan itu memastikan kekufuran bagi yang mengingkarinya. Pengetahuan tidak pasti (zanni) hanya merupakan pengetahuan zahir sahaja dan tidak batin. Artinya pengetahuan itu mesti diamalkan tapi tidak meniscayakan kekafiran bagi yang mengingkarinya.¹

Salah satu contoh yang dikemukakan untuk menjustifikasi kemestian mengamalkan pengetahuan *zanni* adalah legalitas keputusan seorang hakim dalam sebuah perkara yang memvonis mati seorang terdakwa yang hanya didasarkan pada adanya kesaksian para saksi dan bukti-bukti yang menunjukkan atas kejujuran atau kesalehan mereka dan tidak adanya indikasi-indikasi yang kuat yang dapat mendorong mereka untuk memberikan kesaksian palsu (bohong). Padahal para saksi itu masih ada kemungkinan mereka salah atau berbohong. Namun kepentingan umum (jamaah) meniscayakan hal ini, sebab kalau tidak demikian maka kejahatan-kejahatan atau kriminal akan merajalela, pertumpahan darah akan terjadi dan perlindungan terhadap harta-harta masyarakat akan menjadi hilang hanya kerana mempertimbangkan

¹ Lihat Abu Zahra, *Tārikh al-Mazāhib*, *Op.cit.* h. 439

adanya kemungkinan kecil para saksi itu berbohong. Dan pada akhirnya kehidupan masyarakat akan menjadi kacau dan tidak stabil.

Metode Qiyas bagi al-Syafi'i merupakan salah satu bentuk ijtihad yang berbasis zanni berdasarkan pengetahuan zahir. Namun baginya Qiyas itu tidaklah berarti sebuah penetapan hukum dari seorang mujtahid tapi tidak lebih dari sekadar penjelasan atau pengungkapan seorang mujtahid mengenai hukum masalah yang sedang ia carikan hukumnya. Intinya dalam persoalan Qiyas posisi seorang mujtahid adalah orang yang mengungkap hukum yang sudah ada bukan orang yang menetapkan hukum yang belum ada.

Sebenarnya bukanlah al-Syafi'i yang pertama kali mengadopsi Qiyas sebagai metode ijtihad, kerana sebelumnya gurunya Imam Malik juga menjadikannya sebagai dasar ijtihadnya bahkan jauh sebelumnya Abu Hanifa sangat populer sebagai bapak Qiyas. Malah aliran Fikih di Iraq sejak Ibrahim al-Nakhai aktifiti-aktifiti ijtihad banyak-banyak berdasarkan Qiyas.

Meskipun al-Syafi'i sudah didahului oleh pendahulunya dalam hal pengakuan Qiyas sebagai dasar ijtihad namun tidak dapat dipungkiri kehebatan kontribusinya yang sangat berarti dalam hal konseptualisasi Qiyas dengan mengemasnya dengan aturan-aturan (kaedah), syarat-syarat tertentu, klasifikasi dan tingkatan-tingkatan hal mana belum dilakukan oleh pendahulunya sebelumnya.¹

¹ Lihat *Ibid* h. 441.

Al-Syafi'i Dan Metode Istihsan

Salah satu ciri khas metodologis al-Syafi'i yang cukup terkenal adalah penolakannya terhadap metode Istihsan sementara dua Imam besar sebelumnya yakni Imam Malik dan Abu Hanifa telah melegalkannya sebagai dasar ijtihad. Pernyataan Imam Malik yang cukup terkenal mengenai penerimaannya atas Istihsan adalah sebagai berikut, “ Sembilan persepuluh dari produk hukum Fikih dibangun atas dasar Istihsan”. Sedangkan yang dapat mengindikasikan penerimaan Abuh Hanifa atas Istihsan ialah bahawa ketika beliau melakukan mudarasah (diskusi) dengan murid dan para Sahabatnya mengenai hukum Fikih dan mereka mendebatnya mengenai kelayakan Qiyas yang diajukannya sering sekali di ujung diskusi beliau mengatakan saya menggunakan Istihsan ketika nampak olehnya tidak dapat mempertahankan Qiyasnya dari debat murid dan Sahabat-Sahabatnya. Tapi al-Syafi'i menyalahi semua tradisi itu dengan mengeluarkan pernyataan yang cukup pedas “Siapa yang menggunakan Istihsan sebagai dasar ijtihadnya maka ia telah membuat agama baru”.

Sebelum lebih jauh mendiskripsikan sikap al-Syafi'i terhadap Istihsan, pertanyaan yang cukup layak untuk dikemukakan adalah mengapa perbedaan sikapnya dengan dua tokoh dan Imam besar begitu senjang dalam penolakan dan penerimaan Istihsan? Dan apa substansi Istihsan yang mereka perselesaikan?.

Ulama Malikiyyah memaknai Istihsan yang digunakan oleh Imam Malik sebagai pengamalan seorang faqih terhadap Mashlahah Mursalah yakni mashlahah yang sesuai dengan ketetapan-ketetapan hukum syara' tapi tidak satupun teks atau Nash khusus yang menerangkan statusnya apakah disetujui atau ditolak. Jenis mashlahah ini kadang-kadang bertentangan dengan Qiyas tertentu kadang-kadang pula tidak ada Qiyas yang ditabrak. Bilamana ada Qiyas yang dilanggarnya maka sebahagian ulama Malikiyyah menamakannya sebagai Istihsan. Dengan demikian Istihsan dapat bererti mengamalkan atau menggunakan mashlahah pada masalah hukum tertentu dan mengabaikan metode atau pendekatan Qiyas. Hal seperti inilah yang ditolak oleh al-Syafi'i sebab baginya tidak ada ijthad kecuali Qiyas sementara Istihsan merupakan pengabaian Qiyas.

Berikut ini argumen-argumen Imam al-Syafi'i menyangkut penolakannya terhadap Istihsan;

1. Legitimasi Istihsan sebagai dasar ijthad dapat dimaknai sebagai pengakuan bahawa Allah sama sekali tidak menyentuh hukum masalah tertentu. Sementara Allah menegaskan dalam firmanNya: "*Apakah manusia mengira, bahawa ia akan dibiarkan begitu sahaja (tanpa pertanggung jawaban)?*". Membiarkan suatu peristiwa tanpa hukum baik berdasarkan Nash maupun Qiyas atas Nash dapat dimaknai sebagai pembiaran seperti yang dipahami dari firman tadi dan itu tidak benar.
2. Ketaatan seorang muslim sejatinya mesti hanya untuk Allah dan RasulNya. Dengan demikian, keputusan hukum itu mesti berdasarkan apa yang

diturunkan oleh Allah hal mana dapat diwujudkan dengan cara memberi keputusan hukum berdasarkan Nash atau menganalogikan perkara tertentu dengan isi kandungan nas (Qiyas).

3. Nabi tidak pernah menjelaskan hukum syara' dengan menggunakan pendekatan Istihsan pada saat menghadapi masalah yang tidak ada wahyu turun untuk menjelaskannya. Bahkan Nabi selalu menunggu penjelasan wahyu. Kenyataan ini mengindikasikan bahawa andai sahaja pendekatan Istihsan itu legal maka Nabi yang pertama kali melakukannya sebagai panutan, namun Nabi tidak pernah melakukannya.
4. Nabi menyesalkan perilaku Sahabat kerana mereka menggunakan Istihsan ketika mereka memutuskan untuk membunuh seseorang yang berlindung di balik pohon dan menyatakan "Saya telah masuk Islam kerana Allah". Mereka membunuhnya dengan alasan bahawa pernyataan keislamannya terpaksa keluar di bawah tekanan pedang. Namun tindakan mereka disesalkan oleh Nabi.
5. Istihsan adalah metode yang tidak terukur dan tidak memiliki standar yang baku, dan dengan demikian ia akan menciptakan perbedaan pendapat tanpa ada aturan yang menjadi rujukan. Istihsan, kerana itu, dapat memicu setiap orang untuk bicara sesuai dengan kehendak dan hawa nafsunya. Berbeda dengan Istihsan, Qiyas memiliki landasan dan aturan yang dapat dirujuki yakni adanya Nash yang menjadi landasannya.
6. Andai kata Istihsan yang pada intinya merupakan penetapan hukum berdasarkan masalah, dapat diterima sebagai dasar hukum maka ulama dan

bukan ulama dapat mengamalkannya sama-sama, oleh kerana kedua-duanya mampu mengetahui kemaslahatan itu. Bahkan pelaku industry, produksi dan profesi lebih dapat mengetahui kemaslahatan itu dibanding ulama.

Imam Abu Zahra, salah seorang ulama kontemporer yang memiliki kepakaran dalam bidang Syariah memberi komentar atas keberatan al-Syafi'i di atas. Beliau mengatakan, apa yang dikhawatirkan al-Syafi'i tidak sepenuhnya benar. Sebab ulama yang mengakui Istihsan yang basis utamanya adalah masalah memberi syarat ketat bagi substansi kemaslahatan yang akan menjadi pertimbangan bagi legitimasi Istihsan yakni masalah itu mesti dipastikan sebagai masalah yang diakui oleh syari' meskipun tidak ada Nash khusus yang melegalkannya dan hanya digunakan pada masalah-masalah yang tidak ada penjelasan Nash-Nash tentangnya¹.

Masih kata Abu Zahra, kita dapat mengatakan bahawa sesungguhnya al-Syafi'i tidak menolak Istihsan. Alasannya adalah al-Syafi'i tidak memberi keterangan mengenai Istihsan yang bagaimana yang ia tidak terima, ditambah dengan bahawa setelah memperhatikan substansi Istihsan yang diamalkan dalam tradisi Hanafiyyah maka dapat dipastikan bahawa Istihsan sesungguhnya tidak keluar dari empat metode istinbat hukum yang diakui oleh al-Syafi'i sendiri yakni al-Quran, *Sunnah*, *Ijma'* dan *Qiyas*.² Tapi Abu Zahra menyatakan bahawa Istihsan menurut

¹ Lihat Abu Zahra, *Tārikh al-Mazāhib*, *Op.cit.*, h. 443.

² Lihat Abu Zahra, *al-Syāfi'i*, *Op.cit.* h. 312

perspektif Malikiyyah yang bererti mengamalkan masalah dalam masalah tertentu dan meninggalkan Qiyas selama tidak ada Nash al-Quran dan Sunnah berbeda dengan dasar-dasar Fikih yang dianut oleh al-Syafi'i.

Al-Syafi'i Dan Mashlahah Mursalah

Dalam karyanya yang populer al-Risalah dan al-Umm, al-Syafi'i hanya menyebut empat sumber atau dasar Fikihnya seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya dan dengan demikian, Istihsan dan Mashlahah Mursalah adalah dua dasar Fikih yang tidak pernah disinggunginya. Banyak pembaca atau penulis kemudian memahami bahawa kedua dasar Fikih itu tidak diterima atau ditolak oleh al-Syafi'i. Posisi Istihsan yang sesungguhnya dalam Fikih al-Syafi'i sudah dikemukakan sebelumnya bahawa setelah mencermati definisi dan pembagian Istihsan yang dikembangkan oleh kalangan ulama Hanafiyyah ternyata al-Syafi'i juga menerimanya, kerana Istihsan perspektif Hanafiyyah tidak keluar dari frame empat dasar hukum yang dibangun al-Syafi'i. Lalu bagaimana kedudukan Mashlahah Mursalah dalam Fikih al-Syafi'i?.

Mashlahah Mursalah seperti yang sudah dikenal banyak orang adalah dasar Fikih yang populer diperpegangi oleh Imam Malik. Mashlahah Mursalah menurut pandangan Malik adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang sesuai dengan Maqasid al-Syariah (tujuan umum hukum Islam) meskipun tidak ada Nash khusus (baik berupa ayat atau Hadis) yang

menjelaskan ia diterima atau ditolak. Seorang hakim misalnya bila menghadapi suatu perkara hukum baru dan ia tidak menemukan justifikasinya baik dari al-Quran, Sunnah dan ijma' lalu ia menempuh kesimpulan hukum dan ia sendiri meyakini bahawa kesimpulan hukum itu mengandung kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan umum syariat Islam maka itulah yang disebut dengan Mashlahah Mursalah.

Kita dapat menjumpai beberapa contoh penerapan Mashlahah Mursalah dalam Fikih terutama dalam tradisi Fikih Malikiyyah. Di antara contoh yang mereka kemukakan adalah hukum memberlakukan qisas bagi sekelompok pembunuh yang membunuh satu orang. Hukum masalah ini bila dirujuk ke Nash al-Quran atau Sunnah tidak ditemukan legitimasinya, namun pemberlakuan hukum ini mengandung Mashlahah yang sejalan dengan tujuan syariat Islam. Kerana itu hukum ini mereka nyatakan sebagai hukum yang berbasis Mashlahah Mursalah. Mereka mengatakan darah seseorang adalah dilindungi dalam Islam dan tidak melindunginya dalam kasus ini akan berbuntut pada hilangnya hukum qisas dari permukaan. Alasannya bila sekelompok pembunuh memaklumi sejak awal bahawa pembunuh kolektif akan terbebas dari jeratan hukum qisas kerana alasan bentuk pembunuhannya secara kolektif maka mereka akan mengeksploitasi hukum itu untuk melakukan pembunuhan kapan sahaja mereka kehendaki. Melindungi nyawa atau jiwa dengan cara apapun merupakan salah satu tujuan umum syariat Islam (*Maqasid al-Syariah*), kerana itu hukum ini menjadi legal atau sah berdasarkan Mashlahah Mursalah.

Perlu dikemukakan di sini bahawa al-Syafi'i ternyata juga mengadopsi hukum pemberlakuan Qisas atas pembunuh secara kolektif meskipun sandarannya bukan Mashlahah Mursalah seperti yang ada dalam mazhab Malikiyyah, namun ia mendasarkan hukum itu kepada pendapat Sahabat yakni adanya riwayat yang menyebutkan bahawa hukum itu pernah dilakukan atau paling tidak dianut oleh Umar bin al-Khattab.¹

Hal lain yang tak kalah pentingnya untuk ditegaskan di sini sebelum mengemukakan sikap al-Syafi'i terhadap Mashlahah Mursalah ialah bahawa meskipun Imam Malik sangat kuat memegang Mashlahah Mursalah namun pemberlakuan dasar ini baginya hanya terbatas pada bidang muamalat dan adat sahaja tidak pada bidang ibadah. Alasannya adalah yang diperlukan dalam bidang ibadah ketaatan (*al-Ta'abbud*) bukan penalaran. Artinya seseorang tidak boleh mencari-cari makna atau substansi di balik ibadah yang ditetapkan oleh Allah untuk kemudian membuat ketetapan ibadah baru berdasarkan makna atau substansi hasil pencarian dan penemuannya. Tapi meskipun bidang ibadah memiliki kata kunci "ketaatan" namun tidak bererti hukum-hukum ibadah itu adalah hukum yang tidak bisa dipahami oleh akal hikmah-hikmah dan rahasia-rahasiannya. Sebab tidak satu pun hukum yang ditetapkan oleh Allah luput dari kemaslahatan dan hikmah.²

Berbeda dengan bidang ibadah, bidang muamalah dan hukum-hukum adat (kebiasaan)

¹ Lihat Abu Zahra, *al-Syāfi'i*, *Op.cit.* h. 315

² Lihat *Ibid* 317.

manusia bagi Imam Malik adalah terbuka lebar bagi pengembangan terapan Mashlahah di dalamnya. Pertanyaannya kemudian bagaimana pandangan Imam al-Syafi'i mengenai Mashlahah Mursalah sebagaimana yang dipraktekkan oleh Imam Malik, sang guru Imam al-Syafi'i yang sangat dikaguminya?.

Al-Syafi'i tidak menyebut Mashlahah Mursalah sebagai dasar hukum dalam al-Risalah, al-Umm maupun karyanya yang lain namun Imam al-Qarafi-seorang ulama bermazhab Maliki-menyatakan sebagai berikut;

" Mashlahah Mursalah setelah diteliti dengan baik telah diakui dan diterima oleh semua mazhab Fikih dalam Islam. Alasannya kerana mereka semua menerapkan Qiyas berdasarkan adanya *munasabat* (relevansi-relevansi kemaslahatan) dan mereka tidak mencari dalil nas yang melegitimasi hukum yang mereka tetapkan. Sungguh inilah yang dimaksud dengan Mashlahah Mursalah. Salah satu argumen yang kuat bagi legalitas penerapan Mashlahah Mursalah adalah bahawa para Sahabat Nabi membolehkan beberapa perkara berdasarkan kemaslahatan semata bukan berdasarkan adanya dalil yang membolehkan perkara-perkara yang dimaksud seperti penulisan mushaf al-Quran di mana tidak ada perintah (Nash) mengenainya tidak ada pula perkara lama yang menyerupainya (nazir), begitu pula halnya penyerahan kekuasaan Abu Bakar kepada Umar, tidak ada Nash dan Qiyas yang berkaitan dengannya....."¹

Kalau kita memperhatikan kenyataan prilaku-prilaku para fuqaha pada saat melakukan proses

¹ Lihat *Ibid* h.319

pencarian hukum masalah-masalah Fikih, kita dapat mengatakan bahwa apa yang disampaikan oleh al-Qarafi di atas memiliki sisi kebenaran. Sebab ulama-ulama mazhab Fikih banyak terpengaruh dengan prinsip kemaslahatan dan *munasabat* ketika mereka melakukan penggalian hukum masalah-masalah Fikih meskipun kemudian mereka berusaha mencari pijakan Qiyasnya dan mereka tidak merasa cukup dengan kemaslahatan semata namun disadari bahwa sesungguhnya yang mendorong mereka menetapkan hukum masalah-masalah yang dimaksud adalah kemaslahatan itu sendiri.

Klaim al-Qarafi di atas adalah bersifat umum tidak terkecuali Imam al-Syafi'i. Baginya al-Syafi'i termasuk ulama yang mengamalkan Mashlahah Mursalah seperti halnya ulama lain. Klaim al-Qarafi semakin kuat bila kita melirik kepada literatur-literatur Ushul Fikih klasik. Mayoritas literatur Ushul Fikih menyatakan atau menisbahkan kepada Imam al-Syafi'i pengakuannya terhadap Mashlahah Mursalah sebagai dasar hukum. Dalam buku *Nihayat al-Shul* karya al-Isnawi bahwa Ibn al-Hajib dan Imam al-Haramain menyatakan bahwa Mashlahah Mursalah juga dianut atau diperpegangi oleh Imam al-Syafi'i.¹ Al-Syatibi dari kalangan Malikiyyah dan Ibn al-Hamam dari kalangan Hanafiyah juga menisbahkan kepada al-Syafi'i pengakuannya terhadap Mashlahah Mursalah.

¹ Lihat al-Isnawi, 1999, *Nihāyat al-Shūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-ilmiyyah , volume 1. H. 365.

Imam Al-Syafi'i Peletak Ushul Fikih

Sejarah Islam mencatat dengan tinta emas dan hampir tidak diperselisihkan¹ oleh kalangan penulis sejarah bahawa peletak pertama ilmu Ushul Fikih adalah Muhammad bin Idris al-Syafi'i. Begitu kuatnya pernyataan ini sehingga hubungan al-Syafi'i dengan Ushul Fikih seringkali digambarkan seperti hubungan Aristoteles dengan ilmu Logika (*Mantiq*)². Kalau Ushul Fikih sering dilogiskan dalam tulisan-tulisan kontemporer sebagai konsep atau teori-teori hukum Islam maka apakah al-Syafi'i sebagai peletak maksudnya ia telah mencipta sendiri teori-teori itu dan tidak pernah ditemukan di zaman sebelumnya?.

Kemunculan ilmu Ushul Fikih bila dihubungkan dengan nama al-Syafi'i, maka posisi al-Syafi'i sesungguhnya adalah orang pertama yang melakukan kodifikasi atau pembukuan secara komprehensif tentang teori-teori hukum Islam yang sudah ada sejak Nabi dan para Sahabatnya. Sebab seperti yang sudah dikemukakan sebelumnya bahawa keberadaan Fikih tidak dapat dipisahkan dengan teori, metode dan dalilnya. Bilamana Fikih sudah dikenal sejak Nabi maka sejatinya kemunculan Ushul Fikih sudah ada sejak itu pula. Metode-metode istinbat hukum seperti Qiyas, Sadd al-Zarai', Mashlahah

¹ Kerana klaim-klaim yang berbeda diajukan oleh penulis yang lain ternyata setelah diselidiki tidak benar. Sebab ulama-ulama lain sebelum al-Syafi'i hanya menulis pembahasan-pembahasan yang tidak komprehensif dan tidak menyatu dalam sebuah karya.

² Lihat al-Rāzi, *Manāqib al-Imam al-Syāfi'i* *Op.cit.* H. 156.

Mursalah sudah eksis sejak Nabi dan diamalkan lebih luas oleh Sahabat dan begitu pula seterusnya. Hukum-hukum yang dikeluarkan oleh para Sahabat jauh sebelum Ushul Fikih dibukukan tidak mungkin terjadi tanpa adanya teori atau kaedah yang mengaturnya secara sistematis tidak secara serampangan¹.

Ali bin Abi Thalib misalnya ketika memberi pandangan mengenai hukum peminum miras (red: minuman keras) yakni hukumannya sama dengan hukuman bagi orang yang menuduh (Qazaf) yaitu 80 kali dera sementara hukuman normal bagi peminum miras adalah 40. Ali ketika menyatakan pandangan itu tidak mungkin tanpa metode istidlal atau teori istinbat. Ulama kita memperkenalkan metode yang digunakan oleh Ali adalah *Sadd al-Zarai'* atau *I'tibaar al-Ma'alat*.² Inti dari dua metode ini adalah menetapkan hukum bagi suatu masalah hukum berdasarkan dampak apa yang akan ditimbulkan oleh masalah atau peristiwa itu. Begitupun pakar-pakar Fikih yang lain dari kalangan Sahabat apa lagi dari kalangan Tabiin dan seterusnya di mana peristiwa-peristiwa baru yang muncul di zaman mereka sangat memerlukan pengembangan Fikih dan sudah barang tentu meniscayakan sebuah pengembangan metodologi atau teori-teori hukum.

Berdasarkan data dan fakta sejarah sejak Nabi dan Sahabat sampai abad ke dua hijriah metodologi hukum Islam tidak dibukukan atau dikodifikasi dalam

¹ Lihat keterangan lengkap mengenai hal ini Abu Zahra, *Ushul Fiqhi*, Op.cit, h. 14.

² Lihat *Ibid* h.11.

sebuah buku atau karya secara komprehensif meskipun penggunaan teori dan metodologi itu sering digunakan oleh para ulama terutama ketika mereka melakukan atau menyelenggarakan perdebatan-perdebatan Fikih sebagai jalan untuk meyakinkan lawan debatnya sekaligus untuk mematahkan argumen-argumennya.

Sejarah menuturkan bahawa pembukuan Ushul Fikih sebelum al-Syafi‘i belum dilakukan kerana ulama saat itu belum merasa perlu disebabkan oleh beberapa faktor termasuk kuatnya atau jernihnya bahasa Arab yang mereka miliki sehingga dengan sangat mudah mereka dapat memahami kandungan-kandungan dua sumber hukum al-Quran dan Sunnah.¹ Sementara di zaman al-Syafi‘i pembauran antara orang-orang Arab dan non Arab sangat hebat sehingga mempengaruhi dan dapat memperkeruh kejernihan bahasa Arab bagi penuturnya secara signifikan. Dengan demikian orang-orang Arab kerana pembauran itu menjadi tidak mudah lagi memahami sumber-sumber Islam.

Pembukuan Ushul Fikih oleh al-Syafi‘i menurut banyak pakar sejarah hukum Islam bukanlah suatu takdir semata yang datang dari Allah tanpa didukung dengan kehebatan ilmu yang dimilikinya. Bagi mereka, setelah melihat dan mencermati tingkatan ilmu yang dimilikinya, al-Syafi‘i sangat layak dan pantas melakukan hal ini. Al-Syafi‘i bukan sekedar memiliki tapi juga sangat menguasai dua paradigma pemikiran hukum yang berkembang saat itu yakni Fikih Hijaz dan Fikih Iraq. Bukan hanya itu, al-Syafi‘i sangat kaya

¹ Lihat *Ibid* 10-12.

dan dapat mencerna warisan Fikih yang datang dari para Sahabat, Tabiin dan para Aimmah sebelumnya, kepekarannya dalam keilmuan Hadis dan kedalaman ilmunya dalam bahasa Arab, ditambah dengan pengalamannya dalam dunia perdebatan ilmiah yang terjadi di kalangan para ulama dari semua latar belakang keilmuan. Faktor-faktor inilah kemudian menjadi modal utama dan mengantarnya mendapatkan inspirasi untuk menulis sebuah karya yang berisi panduan-panduan ilmiah yang dapat menentukan pemikiran hukum (Fikih) yang benar dan yang tidak benar yang kemudian dikenal dengan Ushul Fikih.¹

Al-Syafi‘i menulis pertama kali karyanya dalam bidang Ushul Fikih di akhir abad ke dua hijriah² dan diberi nama *al-Risalah* yang bererti surat kerana karya itu merupakan respon bagi Abdul Rahman al-Mahdi-salah seorang ulama dan pakar Hadis di Hijaz- yang memintanya menulis karya dalam metode istinbat hukum.³ Tema-tema yang dikandung karya ini termasuk konsep interpretasi lafaz-lafaz al-Quran, pembahasan mengenai *Sunnah*, kehujjahan Ijma‘[‘] dan penjelasan detail mengenai hukum-hukum al-Quran dan *Sunnah* yang dinasakh (dibatalkan) dan menasakh (membatalkan).

Penamaan karya Ushul Fikih al-Syafi‘i dengan nama “al-Risalah” sesungguhnya bukan dari al-Syafi‘i.

¹ Lihat *Ibid* h. 13; Sya‘ban Muhammad Ismail, *Ushūl al-Fiqhi Tārīkhuh wa Warijāluh*, *Op.cit.* H. 20-21.

² Sejarah merekam bahwa pada saat al-Syafi‘i menulis al-Risalah ia masih tergolong berusia muda (*Syaab*).

³ Lihat Sya‘ban Muhammad Ismail, *Ushul Fiqhi*, *Op.cit.* h.26.

Bahkan karya itu oleh al-Syafi'i dinamai dengan "al-Kitab". Karya itu kemudian dinamai al-Risalah kerana karya itu setelah ditulis al-Syafi'i ia kirimkan kepada al-Mahdi. Al-Risalah sendiri bererti kiriman atau surat.¹

Karya al-Risalah oleh al-Syafi'i sebenarnya telah ditulis dua kali. Kali pertama pada saat masih di Baghdad khusus untuk memenuhi permintaan al-Mahdi di Hijaz, sementara yang kedua kalinya ditulis di Mesir². Imam al-Razi penulis populer bagi biografi al-Syafi'i menyatakan bahawa dua edisi al-Risalah itu mengandung content ilmu yang berbeda. Oleh kerana karya ini dianggap sangat besar ia pun menyatakan bahawa bagaimana pun kehebatan yang dimiliki oleh penulis karya Ushul Fikih pasca al-Syafi'i mereka tetap telah berhutang budi pada al-Syafi'i kerana dialah yang telah membuka dan merambah jalan bagi konstruksi kajian-kajian Ushul Fikih selanjutnya.³

Sya'ban Ismail penulis sejarah ilmu Ushul Fikih mengatakan bagaimana pun dapat dipastikan bahawa karya al-Risalah yang sampai kepada kita adalah al-Risalah edisi Mesir dan edisi Baghdad telah punah dan tidak dapat terdeteksi. Ia pun meyakini terjadinya banyak penambahan bahasan pada edisi Mesir seperti halnya pengakuan al-Razi sebelumnya.⁴

¹ *Ibid.*

² Lihat al-Rāzi, *Manāqib*, *Op.cit* h.157.

³ *Ibid.*

⁴ Lihat Sya'ban, *Ushul Fiqhi*, *Op.cit*, h. 27.

Dalam karya inilah al-Syafi'i merekam berbagai teori hukumnya yang dapat dikatakan sebagai teori kombinasi antara teori hukum aliran rasional (*Ahl-al-Ra'yi*) dan teori hukum aliran tekstual (*Ahl-al-Hadis*).

Populeritas al-Risalah sebagai karya monumental al-Syafi'i menutupi eksistensi karya-karyanya yang lain dalam bidang yang sama yakni karya metodologi hukum yang dapat menjadi rujukan dalam perdebatan-perdebatan Fikih termasuk karyanya *Ibthal al-Istihsan*, *Ikhtilaf al-Hadits* (karya yang ditulisnya untuk memecahkan berbagai Hadis-Hadis yang kontradiktif dan buku ini merupakan karya yang pertama dalam disiplin ini), *Jama'ul 'Ilmi* (karya yang membahas tentang otoriti (Hujjiyyah) Hadis ahad dan kewajiban untuk mengamalkannya serta bantahan atau koreksi terhadap kelompok yang menolaknya, dan buku ini pulalah yang menjadi legitimasi bagi populeritas al-Syafi'i sebagai pembela *Sunnah* (*Nashir Sunnah*).¹

Dalam konteks kepioniran (red: Kepeloporan) Imam al-Syafi'i dalam kodifikasi ilmu Ushul Fikih, nampaknya kita perlu menjelaskan suatu hal penting yakni adanya klaim-klaim yang sama dari aliran Fikih yang lain mengenai kepeloporan tokoh lain selain al-Syafi'i. Aliran Syiah Imamiyyah misalnya mengklaim bahawa justru Imam Muhammad Baqir lah yang pertama kali melakukan kodifikasi Ushul Fikih dan setelahnya dilanjutkan oleh anaknya Ja'far al-Sadiq. Hal ini dinyatakan oleh salah seorang ulama Syiah

¹ Lihat *Ibid*, h.28.

Ayatullah al-Sayyid al-Shadr. Ia mengatakan sebagai berikut;

“Ketahuilah bahawa ulama yang pertama kali mengkodifikasikan Ushul Fikih, membuka pintunya dan mengkaji masalah-masalahnya ialah Imam Muhammad al-Baqir kemudian anaknya setelahnya. Keduanya telah mendiktekan teori-teori hukumnya kepada para Sahabatnya lalu kemudian Sahabat-Sahabatnya menulis ulang teori-teori mengikut metode penulisan mutaakhkhirin dengan menyebut mata ranti sanadnya sampai kepada keduanya”.¹

Tidak hanya kalangan Syiah, mazhab Hanafiyyah turut mengklaim kepeloporan kedua Imamnya yang terkenal yakni Imam Abu Yusuf dan Muhammad Hasan al-Syaibani dalam pembukuan ilmu Ushul Fikih.

Klaim yang disampaikan oleh mazhab Syiah dan mazhab Hanafiyyah menyangkut kepeloporan peletakan ilmu ini dapat ditolak dengan cara yang sederhana yakni bahawa tidak dapat dinafikan adanya metodologi istinbat hukum yang beredar di kalangan ulama-ulama sebelum al-Syafi‘i dan secara praktis mereka menggunakannya baik dalam tulisan-tulisan Fikih mereka maupun pada saat digelarnya debat-debat. Namun mereka hanya menyebutkan sebahagian metode atau teori-teori hukum itu di tempat-tempat yang terpisah di kebanyakan karya-karya. Ini tidak dapat dinafikan atau dipungkiri, namun yang dinafikan ialah adanya seorang tokoh atau ulama sebelum al-Syafi‘i yang menulis karya khusus yang

¹ Lihat Abu Zahra, *Ushūl al-Fiqh, Op.cit*, h. 14.

menghimpun semua teori-teori hukum itu dalam satu buku secara utuh. Pada titik ini sekali lagi mesti ditegaskan bahawa berdasarkan penelusuran ahli sejarah tidak satu pun ulama yang melakukan ini kecuali Imam al-Syafi'i.¹

Karya Ushul Fikih al-Syafi'i terutama al-Risalah mendapat sambutan yang luar biasa bagi ulama-ulama baik di zamannya maupun setelah kepergiannya. Ketika al-Risalah sampai di tangan Abdul Rahman al-Mahdi, orang yang meminta al-Syafi'i untuk segera menulis karya dalam Ushul Fikih memberi komentar yang luar biasa dalam rangka terbitnya karya itu. Ia mengatakan, "Saya tidak pernah menyangka Allah menciptakan orang seperti ini, sejak aku menerima al-Risalah saya tidak pernah melupakan doa bagi al-Syafi'i setiap aku menunaikan solat". Sambutan ini bagi sebahagian orang mungkin kedengarannya berlebihan tapi sambutan itu menggambarkan betapa kehebatan karya al-Risalah.² Imam Ahmad memberi sambutan terhadap pemikiran metodologis al-Syafi'i yang kemudian dituangkan dalam al-Risalah. Ia mengatakan, "Andai bukan al-Syafi'i, maka kita tidak akan tahu bagaimana memahami Hadis". Meskipun redaksi yang berbeda, namun substansi yang sama Abu Hatim al-Razi menyatakan "Andai bukan al-Syafi'i maka ulama-ulama Hadis akan berada dalam kegelapan".³

¹ Lihat Abu Zahra, *Ushul al-Fiqhi*, *Op.cit*, h. 15-16, Sya'ban Ismail, *Ushul al-Fiqhi*, *Op.cit*, h.30

² Lihat al-Rāzi, *Manāqib al-Imam al-Syāfi'i*, *Op.cit*, h.153.

³ Lihat Sya'ban Ismail, *Ushul al-Fiqhi*, *Op.cit*, h. 28.

Setelah al-Syafi'i meninggal karya-karya ulama dalam bidang Ushul Fikih bermunculan. Karya-karya itu banyak memberi apresiasi luar biasa terhadap al-Risalah yang ditunjukkan dengan studi dan kajian yang mereka lakukan terhadap karya al-Risalah. Studi-studi ulama terhadap al-Risalah secara garis besar mengambil dua bentuk. Pertama, dari kalangan ulama ada yang menulis Ushul Fikih tapi tulisannya hanya berbentuk penjelasan detail mengenai kandungan al-Risalah yang bersifat global dan mengemukakan masalah-masalah baru yang muncul lalu menyelesaikannya secara Fikih berdasarkan Ushul Fikih al-Syafi'i yang terkandung di dalam al-Risalah. Kedua, tulisan-tulisan Ushul Fikih yang mengadopsi sebagian metode hukum al-Syafi'i dan tidak menyetujui sebahagian yang lain begitu pula menambah metode-metode baru seperti Istihsan dan al-'Urf. Tipologi ini dilakukan oleh kalangan Hanafiyyah. Penulis-penulis dari kalangan Malikiyyah dapat juga dimasukkan dalam kategori ini kerana mereka juga menambahkan metode-metode hukum yang lain yang diwarisi dari Imam Malik seperti metode *Mashlahah Mursalah*, *Istihsan*, *Ijma' Ahlul Madinah*, dan *Sadd al-Zarai'*.¹

¹ Keterangan lebih lanjut lihat *Ibid*, h. 30.

BIBLIOGRAPHY

- al-Daqar, Abdul Gani.** (1996). *Al-Syāfi‘i, Faqīh al-Sunnah al-Akbar*, Dimasyq: Dar al-Qalam.
- al-Jundi, Abdul Halim.** (t.thn). *Al-Imām: Nāshir al-Sunnah wa Wādhi‘ul Ushūl*, Kaherah: Dar al-Ma‘ārif.
- Abu Zahra, Muhammad.** (1978). *Al-Syāfi‘i: Hayātuhū wa ‘Ashruhū wa Ārāuhū wa Fikhuhū*, Kaherah: Dār al-Fikri al-‘Arabi.
- (t.thn). *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabi.
- Al-Baihaqi.** Editor: al-Sayyed Ahmad Saqar. (t.thn) *Manāqib al-Syafi‘i*, T.p.
- Al-Isnawi.** (1999). *Nihāyat al-Sūl*, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, volume 1, cet. 1.
- Al-Khammis, Muhammad bin Abdul Rahman.** (1992). *I’tiqad al-Aimmah al-Arba‘ah*, Saudi Arabia: Dār al-‘Āshimah.
- Al-Maqdisi, Abdul Hadi.** (t.thn). *Manāqib al-Aimmah al-Arba‘ah*, t.tp: Dar al-Muayyid.
- Al-Nawawi.** (t.thn). *Tahzīb al-Asma wa al-Lugat*, t.tp dan t.pt.
- Al-Razi, Fakhruddin.** (1986). *Manāqib al-Imām al-Syāfi‘i*, Kaherah: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah.
- Al-Shafadi.** (2000). *Al-Wafi bi al-Wafayat*, Beirut: Dār Ihyā al-Turāts.
- Al-Syafi‘i.** Editor: Ahmad Syakir. (1939). *Al-Risalah*, Kairo: t.p.

Al-Syafi'i. (1393). *Al-Umm*, : Beirut, Dār al-Ma'rifah, cet. II.

Al-Syatibi. Edit: Abdullah Diraz. (t.thn). *Al-Muwāfaqāt*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.

al-Jamal, al-Syekh Sulaiman. (t.thn). *Hāsyiyat al-Jamal 'Alā Syarh al-Minhāj li Zakariyya al-Anshāri*, Beirut: Dār al-Fikri.

Al-Asqalāni, Ibnu Hajar. (1415). *al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibnu Katsir. (1992). *Manāqib al-Syafi'i*, Riyadh: Maktabah al-Imām al-Syāfi'i.

Ibnu Khalkan. (t.thn). *Wafayāt al-A'yān*, Beirut: Dār al-Tsaqāfah.

Ibnu Shalah. (1407). *Adabul Mufti wal Mustafti*, Beirut: Maktabatul 'Ulūm wal Hikam.

Al-Subki, Tajuddin. (1413). *Thabaqāt al-Syāfi'iyah al-Kubra*, Kaherah: Hajr li al-Thiba'at wa al-Nasyr.

Al-Hamawi, Yaqut. (1991). *Mu'jam al-Udabā*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.

BIODATA SINGKAT PENULIS

Dr. Abd. Rauf Muhammad Amin, Pensyarah Kanan Kunjungan Fakulti (*Visiting Senior Lecturer*) Syariah KUPU SB dan Dosen Senior Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar-Indonesia. Lahir di Kampiri 18 Agustus 1973. Pendidikan sebelum pengajian tinggi diselesaikannya di pondok pesantren As'adiyyah Sengkang Kab. Wajo Sul-Sel selama 6 tahun. Tahun 1991, ia berangkat ke Mesir untuk melanjutkan pengajian di Universiti tertua di dunia, al- Azhar. Tahun 1995 ia meraih gelar **licence (Lc)** di Fakulti Syariah dan Hukum universiti al-Azhar dan pada tahun yang sama ia melanjutkan pengajian ke program **Magister (M.A)** dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 2001 di Universiti al-Azhar dengan yudisium (Grade) *cumlaude (Mumtaz)*. Pada tahun 2003 ia melanjutkan pengajian ke jenjang **Doktor (Phd)** di universiti al-Azhar Mesir dan berhasil mempertahankan disertasinya pada tahun 2007 dengan yudisium *summa cumlaude (Mumtaz bi Martabat al-Syaraf al-Ula)*. Tahun 2003 sampai sekarang, bapak dari tiga anak (Ikrimah Rauf, Auzai Rauf dan Syahnaz Rauf) ini menjadi dosen tetap (Pensyarah Kerajaan) pada fakulti Tarbiyah dan Keguruan UIN Alauddin Makassar. Di samping menjadi dosen tetap, ia juga menjadi dosen Pascasarjana (*Post-Graduate*) di UIN Alauddin dan staff Ahli rektor bidang kerja sama Timur Tengah sejak 2007 sampai 2011.

JABATAN SEKARANG :

1. Pensyarah Kunjungan KUPU SB Brunei Darussalam.
2. Dosen UIN Alauddin Makassar 2003-Sekarang.
3. Dosen Pasca Sarjana UIN Alauddin Makassar 2007-Sekarang.
4. Anggota Komisi Fatwa MUI Makassar 2007-2012.
5. Anggota Komisi Fatwa MUI Sul-Sel 2011 sampai sekarang.
6. Ketua I Ikatan Cendikiawan Alumni Timur Tengah Indonesia.

KARYA ILMIAH :

1. تحقيق ودراسة المبادئ والمقدمات من كتاب شرح مختصر ابن الحاجب
لقطب الدين الشيرازي المتوفى سنة ٩٩٧ هجرية (رسالة الماجستير مقدمة
إلى كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر بالقاهرة -)
2. الاجتهاد تأثره وتأثيره في فقهي المقاصد والواقع (رسالة الدكتوراه مقدمة
إلى كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر بالقاهرة)
3. أثر الواقع في تقرير الأحكام وتربيلها (مجلة الحكمة جامعية لعلاء الدين)
4. الاجتهاد في ضوء مقاصد الشريعة: ملامح وضوابط (مطبوع على نفقة
جامعة سري بغاون للتربية الدينية بروناي دار السلام)
5. Mendiskusikan Pendekatan Marginal dalam
Kajian Hukum Islam (Buku Terbitan Alauddin
Press)
6. Filsafat Hukum Islam (Text book Terbitan
Alauddin Press)

7. Kontekstualisasi Sunnah Nabi (Buku Terbitan Alauddin Press)
8. Dialektika Ijtihad dan Realita : Aktualisasi Hukum Islam Kontemporer (Jurnal Piramida-ICATT)
9. Frame Rasionalisasi Hukum Islam : Respon Wacana Pembaharuan pemikiran Hukum Islam Kontemporer (Jurnal al-Fikr Ushuluddin-UIN Alauddin Makassar
10. Imam al-Syafi'i : Pembangun Mazhab Fikih Moderat (di tangan pembaca)