

BAB III

BIOGRAFI IMAM SHĀFI'Ī DAN PEMIKIRANNYA

A. Nasab dan Kelahiran Imam Shāfi'ī

Nama lengkap dan nasab Imam Shāfi'ī adalah Muhammad bin Idrīs bin al-'Abbās bin Uthmān bin Shāfi' bin al-Sā'ib bin 'Ubaid bin 'Abd Yazīd bin Hāshim bin al-Muṭalib bin 'Abdi Manāf.¹ Silsilahnya bertemu dengan silsilah Nabi Muhammad saw. pada 'Abdi Manāf, sebab nasab nabi adalah Muhammad bin Abdullāh bin Abd al-Muṭalib bin Hāshim bin 'Abdi Manāf.²

Inilah nasab keluarga Imam Shāfi'ī yang memiliki darah keturunan Arab yang murni. Silsilah nasabnya sangat tinggi karena di antara mereka ada dua orang yang termasuk sahabat Nabi saw. Dengan demikian, nasab Imam Shāfi'ī adalah yang paling tinggi dan paling mulia dibandingkan tiga imam madhab lainnya.³

'Abdi Manāf adalah kakek yang ketiga dari Rasulullah saw. dan kakek yang kesembilan dari al-Shāfi'ī. Dengan demikian jelaslah, bahwa beliau adalah keturunan dari keluarga bangsa Quraisy dan keturunannya bersatu dengan keturunan Nabi Muhammad saw. pada 'Abdi Manāf.⁴ 'Abdi Manāf adalah moyang Nabi Muhammad saw. yang memiliki empat putra: Hāshim, darinya

¹ Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), 101.

² Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 14.

³ Tariq Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i: Kisah Perjalanan dan Pelajaran Hidup Sang Mujtahid*, Terj. Iman Firdaus (Jakarta: Penerbit Zaman, 2011), 21.

⁴ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996), 203-204.

terlahir Raulullah, Nabi Muhammad saw.; Muṭallib darinya terlahir Imam Shāfi'ī; Naufal, kakek dari Jābir bin Muṭ'im; dan 'Abd Shams, kakek moyang Bani Umayyah.⁵

Al-Sā'ib salah seorang kakek Imam Shāfi'ī, adalah yang memegang panji-panji Bani Hasyim pada Perang Badar dan yang termasuk tawanan yang kemudian masuk Islam setelah menebus dirinya. Anakanya, yakni Shāfi', termasuk "sahabat kecil", karena sempat bertemu dengan Rasulullah saw. pada usia remajanya. Ibnu Hajar mengatakan bahwa dalam silsilah al-Shāfi'ī ini terdapat empat orang sahabat, yaitu: 'Abd Yazīd, 'Ubaid, al-Sā'ib, dan Shāfi'.⁶

Nama Imam Shāfi'ī sendiri dinisbahkan kepada nama salah seorang kakeknya yang merupakan sahabat junior generasi akhir, yakni Shāfi' bin al-Sā'ib.⁷ Gelar 'Ālim Quraish, yang terambil dari bunyi beberapa hadis dan selalu disebutkan untuk al-Shāfi'ī, jelas sekali berkenaan dengan nasabnya.⁸ Menurut al-Nawawī, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama bahwa al-Shāfi'ī adalah orang Quraisy dari kalangan Bani Muthalib.⁹

Mengenai kelahiran Imam Shāfi'ī, semua sumber sepakat bahwa al-Shāfi'ī dilahirkan pada tahun 150 Hijriyah.¹⁰ Mayoritas riwayat menyatakan pula bahwa al-Shāfi'ī dilahirkan di Ghaza-Palestina, seperti yang diriwayatkan oleh Hākim

⁵ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, 17.

⁶ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 14.

⁷ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, 20.

⁸ Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrā*, Juz I (Mesir: Isa al-Bābī al-Halabī, 1964), 198-199.

⁹ Abī Zakariyā Muhyī al-Dīn bin Sharaf al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā wa al-Lughāt*, Juz I (Mesir: Muniriyyah, t.th.), 44.

¹⁰ *Ibid.*, 45.

melalui Muhammad bin Abdullāh bin al-Hakam. Ia berkata: saya mendengar Imam Shāfi'ī berkata, “Aku dilahirkan di Ghaza, kemudian ibuku membawaku ke ‘Asqalān.¹¹

Tahun kelahiran Imam Shāfi'ī bersamaan dengan tahun kelahiran Imam ‘Ali al-Riḍā, Imam ke-delapan kaum Syi’ah. Pada tahun itu pula wafatnya Imam Abu Hanifah, yang merupakan guru para ahli fikih Irak dan imam metode qiyas.¹²

Ayahanda Imam Shāfi'ī adalah Idrīs bin ‘Abbās. Idrīs hidup miskin, Ia berasal dari Tabalah (bagian dari negeri Tahāmah). Tadinya ia bermukim di Madinah, tetapi disana ia banyak menemui hal yang tidak menyenangkan. Akhirnya ia hijrah ke ‘Asqalān (kota di Palestina). Ia pun menetap di sana hingga wafat. Ketika itu Imam Shāfi'ī masih dalam buaian sang ibu.¹³

Ibunda Imam Shāfi'ī berasal dari Azad, salah satu kabilah Arab yang masih murni. Tidak termasuk kabilah Quraisy, meskipun sekelompok orang yang fanatik terhadap Imam Shāfi'ī mengaku-ngaku bahwa ibunda al-Shāfi'ī berasal dari kaum Quraish ‘Alawī. Pendapat yang benar adalah ia berasal dari kaum Azad karena riwayat-riwayat yang bersumber dari al-Shāfi'ī menegaskan bahwa ibunya berasal dari Azad. Para ulama pun sepakat akan keabsahan riwayat tersebut.¹⁴

Imam Shāfi'ī menjadi yatim sejak bayi, karena ayahnya wafat tidak lama setelah ia dilahirkan. Ia diasuh oleh ibunya dalam keadaan serba kekurangan. Pada

¹¹ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, 1.

¹² Zuhaili, *al-Fiqh al-Shāfi'ī al-Muyassar*, 6.

¹³ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, 21.

¹⁴ *Ibid.*, 22.

usia dua tahun, ia dibawa ibunya kembali ke Mekah, kota asal keluarga Bani Muthalib. Tampaknya, langkah ini diambil oleh ibunya demi kepentingan al-Shāfi'ī sendiri. Sebab, untuk memelihara nasabnya, al-Shāfi'ī harus dekat dengan induk keluarganya di Mekah. Imam Shāfi'ī menceritakan bahwa ibunya berkata, “Engkau harus bergabung dengan keluargamu agar menjadi seperti mereka.” Lagi pula, di kota itu ia akan lebih mudah mendapatkan pendidikan karena di sana terdapat banyak ulama dalam berbagai bidang: hadis, fikih, syair dan sastra.¹⁵

Setelah berada di Mekah, kondisi serba kekurangan masih tetap menyertai kehidupan Imam Shāfi'ī. Ibundanya yang menjanda itu tidak dapat berbuat banyak kecuali mengandalkan santunan terbatas yang diperoleh sebagai anggota keluarga Muthalib.¹⁶ Akan tetapi, keadaan ini tidak menghalangi keberhasilannya yang gemilang dalam bidang pendidikan.¹⁷

B. Riwayat Pendidikan

Imam Shāfi'ī melalui masa kanak-kanak dan masa remajanya di bawah asuhan ibunya di lingkungan Bani Muthalib di Sha'b al-Hanīf, Mekah. Sesuai dengan tujuan perpindahannya kembali ke Mekah, masa ini dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya untuk pendidikan, pembentukan pribadi, dan penguasaan ilmu-ilmu yang bermanfaat. Sejak dini, pada diri al-Shāfi'ī telah tampak bakat yang luar biasa untuk menjadi seorang ulama. Kecerdasan dan kekuatan ingatannya

¹⁵ Ahmad Nahrāwī ‘Abd al-Salām, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, (Kairo: Dār al-Kutub, 1994), 29.

¹⁶ ‘Abd al-Halīm al-Jundī, *al-Imām al-Shāfi'ī: Nāṣir al-Sunnah wa Wāḍi' al-Uṣūl* (t.p.,: Dār al-Qalam, 1966), 40.

¹⁷ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 15.

yang ditopang oleh kemauan keras dan ketekunan, membuatnya selalu berhasil dalam setiap pelajaran, melampaui semua teman sebayanya.¹⁸

Setelah ayah beliau wafat, ibunya membawanya ke Palestina. Ia tinggal pada keluarga suku Yaman, daerah asal leluhurnya. Kemudian ibunya menuju ke Mekah bersama al-Shāfi'ī ketika ia berusia 10 tahun. Sejak masa kanak-kanaknya, al-Shāfi'ī sudah menunjukkan kecerdasan akal serta daya ingatnya yang mengagumkan. Dia fasih berbicara, menguasai sastra, dan bahasa Arab yang sangat baik, disamping itu juga menguasai masalah-masalah hukum.¹⁹

Pendidikannya diawali dengan belajar membaca dan menghafal al-Qur'an, hal ini diselesaikannya ketika ia masih berumur 7 tahun²⁰ di *kuttāb*, lembaga pendidikan terendah yang ada pada masa itu. Karena ingatannya yang sangat kuat, ia selalu dapat menghafal setiap pelajaran yang diberikan oleh gurunya. Al-Shāfi'ī sendiri berkata: "Saat membaca buku, saya mendengar guruku tengah mengajari seorang anak tentang ayat-ayat al-Qur'an. Saya pun mulai menghafalnya. Ketika guru telah selesai mendiktekan semua ayat untuk murid-muridnya, biasanya saya sudah menghafalnya terlebih dahulu. Suatu hari guruku pernah berkata, "Tidak layak bagiku untuk memungut bayaran sepeser pun darimu."²¹

Bacaan al-Qur'an dipelajarinya dengan rangkaian sanad lengkap: Ismā'il bin Qasantīn, seorang guru terkemuka pada waktu itu di Mekah; dari Shibl bin

¹⁸ Ibid., 16.

¹⁹ A. Rahman I. Doi, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002), 140.

²⁰ Muhammad bin Husain al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Juz X (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1990), 11.

²¹ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, 29.

‘Abbād dan Ma’rūf ibn Mishkān; dari Yahya Abdullāh ibn Kathīr; dari Mujāhid; dari Ibnu ‘Abbās; dari Ubay bin Ka’ab; dari Rasulullah saw.²² Setelah selesai mempelajari al-Qur’an, Imam Shāfi’ī melengkapi ilmunya dengan mendalami bahasa dan sastra Arab. Untuk itu, ia pergi ke pedesaan (*bādiyah*) dan bergabung dengan Banī Hudhail, suku bangsa Arab yang paling fasih bahasanya pada waktu itu. Dari suku inilah, al-Syafi’i mempelajari bahasa dan syair-syair Arab sehingga ia benar-benar menguasainya.²³ Pelajaran bahasa ini tidak terbatas hanya pada Bani Hudhail, tetapi terus digelutinya secara berkelanjutan selama 20 tahun.²⁴

Selain itu, ia juga sangat menggemari olahraga memanah. Ia sendiri menyatakan bahwa ada dua hal yang benar-benar menarik perhatiannya: ilmu dan memanah. Keterampilannya dalam memanah sangat mengagumkan, sehingga ia dapat mengenai sasaran sepuluh kali dari sepuluh bidikan. Pada gilirannya, setelah menguasai al-Qur’an dan syair Arab dengan sempurna, pendidikannya dilengkapi dengan pelajaran fikih.²⁵

Mus’ab ibn Abdullāh al-Zubairī mengatakan: “Pada mulanya Imam Shāfi’ī mempelajari syair, sejarah (*al-ayyām*), dan sastra Arab, kemudian barulah ia mempelajari fikih”. Selanjutnya Mus’ab menceritakan: “Pada suatu hari, sambil berkendara, al-Shāfi’ī mendendangkan se bait syair. Juru tulis ayah saya yang ketika itu berada di belakang al-Shāfi’ī menepuknya dengan cambuk dan berkata, “Orang sepertimu (tidak layak) menghilangkan *murū’ah*-nya dengan syair seperti

²² al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, Juz X, 13.

²³ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi’i*, 17.

²⁴ al-Nawawī, *al-Majmū’ Sharh al-Muhadhab*. Juz I, 10.

²⁵ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi’i*, 17.

ini. Mengapa engkau tidak belajar fikih?” ucapan itu menggugahnya dan ia pun bergabung ke majelis al-Zanjī, Muslim bin Khālid, mufti Mekah. Setelah itu, ia datang ke tempat kami (di Madinah) dan belajar kepada Mālik bin Anas.²⁶

Menurut al-Humaidī (w. 219 H), Imam Shāfi’ī sendiri bercerita bahwa ketika ia belajar nahwu dan adab, Muslim bin Khālid al-Zanjī menemuinya dan mengajukan beberapa pertanyaan tentang dirinya. Setelah ia menjelaskan bahwa ia berasal dari keluarga ‘Abdi Manāf, al-Zanjī berkata: “Sesungguhnya engkau telah dimuliakan Allah di dunia dan di akhirat. Hendaklah kecerdasanmu ini engkau gunakan untuk mempelajari fikih; itu lebih baik bagimu.”²⁷ Sejak saat itu, al-Shāfi’ī mulai menekuni pelajaran fikih. Mula-mula ia mempelajari hukum Islam di bawah bimbingan beberapa orang ulama kenamaan, diantaranya: Muslim bin Khālid al-Zanjī, mufti Mekah ketika itu (wafat 80 H/796 M), dan Sufyān bin ‘Uyainah (wafat 198 H/813 M).²⁸

Ketika Imam Shāfi’ī mulai mempelajari ilmu fikih, kedua aliran fikih: yakni Ahl al-Hadis khususnya di Hijaz dan Ahl al-Ra’yi terutama di Irak telah mendapatkan bentuk yang sempurna sebagai sistem hukum Islam yang terpusat pada madhab Mālikī (w. 179 H) dan madhab Abū Hanīfah (w. 150 H). Guru-guru al-Shāfi’ī di Mekah berasal dari rumpun Ahl al-Hadis dan dalam pola ijtihadnya tidak jauh berbeda dengan Imam Malik bin Anas.

²⁶ al-Nawawī, *al-Majmū’ Sharh al-Muhadhab*. Juz I, 8.

²⁷ Ibid., 8.

²⁸ Ibid., 141.

Dengan memiliki ingatan yang kuat, Imam Shāfi'ī segera dapat menguasai tafsir dan menghafal hadis-hadis hukum yang sangat penting sebagai bahan kajian dan sandaran fatwa dalam ilmu fikih. Dengan kecerdasannya pula, ia segera mampu menguasai metode *istinbāṭ* (penggalian hukum) aliran Ahl al-Hadis. Oleh karena itu, dalam usia yang masih sangat muda, 15 tahun, ia telah mendapatkan izin dari gurunya, Muslim bin Khālid al-Zanjī, untuk berfatwa.²⁹ Al-Humaidī mengatakan bahwa ia mendengar al-Zanjī berkata kepada al-Shāfi'ī, “Berfatwalah, hai Abā Abdillāh. Sesungguhnya telah tiba masanya bagimu untuk berfatwa”; ketika itu Imam Shāfi'ī masih berusia 15 tahun.³⁰

Imam Shāfi'ī belajar hadis dan fikih di Mekah. Setelah itu, ia pindah ke Madinah untuk belajar kepada Imam Mālik bin Anas.³¹ Imam Mālik adalah seorang ulama fuqahā' termasyhur di Mekah pada saat itu. Al-Shāfi'ī melanjutkan pelajarannya bersama Imam Mālik di usianya yang kedua puluh tahun sampai gurunya meninggal dunia pada tahun 179 H/796 M.³²

Banyak penuntut ilmu yang datang dari berbagai daerah untuk belajar dari Imam Mālik bin Anas. Melalui mereka, kitab Imam Mālik yang berjudul *al-Muwatṭa'* tersebar luas. Setelah mendengar kealiman Imam Mālik, sebagai sosok yang haus akan ilmu, Imam Shāfi'ī pun tertarik untuk belajar dari ulama besar tersebut. Al-Dhahabī mengutip riwayat bahwa al-Shāfi'ī mengatakan ia mendatangi Imam Mālik ketika berusia 13 tahun, tetapi al-Dhahabī sendiri

²⁹ al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, Juz I, 50.

³⁰ Ibnu Khalikān, *Wafāyāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Juz IV (Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1971), 164.

³¹ Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 101.

³² Rahman I, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah*, 141.

mengoreksi cerita tersebut dan ia cenderung menduga bahwa hal itu terjadi pada waktu Imam Shāfi'ī berusia 23 tahun.³³

Selama beberapa tahun tinggal di Madinah, Imam Shāfi'ī benar-benar memanfaatkan kesempatan untuk belajar, menambah pengetahuannya dalam bidang hadis dan fikih, sehingga ia menjadi orang terkemuka di antara para murid Imam Malik dan mendapat izin untuk berfatwa. Disamping itu, Imam Shāfi'ī juga belajar dari beberapa orang ulama terkemuka yang berada di Madinah, seperti Ibrāhīm bin Sa'ad al-Anṣārī (w. 181 H), 'Abd al-'Azīz Muhammad al-Darawardī (w. 187 H), Ibrāhīm bin Yahya al-Aslamī (w. 184 H), dan Muhammad bin Sa'ad bin Abī Fudayk (w. 199 H), sehingga ia betul-betul menguasai ilmu Ahl al-Hadis yang sentralnya di Madinah.

Setelah Imam Malik wafat, al-Shāfi'ī ingin memperbaiki taraf hidupnya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, sehingga ketika Gubernur Yaman datang ke Mekah, atas bantuan beberapa orang Quraisy, Imam Shāfi'ī diangkat oleh Gubernur tersebut menjadi pegawai di Yaman.³⁴ Selama berada di Yaman, al-Shāfi'ī juga sempat belajar kepada para ulama yang ada di sana, seperti Muṭarrif bin Māzin (w. 191 H), Hishām bin Yūsuf (w. 197 H), 'Amr bin Abī Salamah, dan Yahya ibn Hassān.³⁵

³³ al-Dhahabī, *Siyar A'lam al-Nubalā'*, Juz X, 12. Riwayat yang mengatakan umurnya waktu itu adalah 13 tahun juga dikemukakan oleh Nawawī. *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, Juz I, 47, 59.

³⁴ T. M. Hasbi ash-Shiddiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*, Jilid II (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 236.

³⁵ al-Dhahabi, *Siyar A'lam al-Nubalā'*, Juz X, 14.

Pada masa itu pemerintahan berada di tangan Hārūn al-Rashīd dari dinasti Abbasiyah dan pertarungan sedang berkecamuk antara keluarga ‘Abbās dan keluarga ‘Alī.³⁶ Oleh karenanya, masa kerja Imam Shāfi’ī di Yaman tidak berlangsung lama, sebab pada tahun 184 H ia digiring ke Baghdad karena dituduh terlibat dalam kegiatan politik golongan Syi’ah yang menentang khalifah. Kehadirannya di ibukota itu memberinya kesempatan baik untuk berkenalan dengan tokoh ulama Hanafiyah, Muhammad bin Hasan al-Shaybānī (w. 189 H) yang ketika itu menjadi *qāḍī* khalifah Abbasiyah. Setelah terlepas dari tuduhan tersebut, ia pun memanfaatkan kesempatan untuk mempelajari seluk-beluk ilmu fikih yang berkembang dalam aliran Ahl al-Ra’yi. Imam Shāfi’ī mengakui telah mendapatkan seban unta ilmu dari Muhammad bin Hasan.³⁷

Dalam mempelajari fikih Ahl al-Ra’yi, Imam Shāfi’ī membaca kitab-kitab yang disediakan oleh Muhammad bin Hasan, kemudian mendiskusikannya. Pada diskusi-diskusi yang berlangsung di antara keduanya, sistem dan metode ijtihad fikih Ahl al-Hadis yang telah dikuasai sebelumnya oleh Imam Shāfi’ī dibenturkan dengan sistem dan metode Ahl al-Ra’yi yang dikembangkan oleh Muhammad bin Hasan. Dengan demikian, Imam Shāfi’ī dapat melihat dengan jelas semua kelebihan dan kekurangan yang terdapat pada kedua aliran fikih tersebut.³⁸

Berkaitan dengan Imam Shāfi’ī, Ibnu Hajar mengatakan: “kepemimpinan fikih di Madinah berada di tangan Mālik bin Anas; al-Shāfi’ī telah mendatangnya dan berguru cukup lama kepadanya. Kepemimpinan fikih di Irak diambil alih oleh

³⁶ Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 204.

³⁷ al-Dhahabi, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, Jilid X, 14.

³⁸ *Ibid.*, 15.

Abū Hanīfah; al-Shāfi'ī telah mengambil ilmunya, dengan mendengar langsung dari murid Abū Hanīfah, yakni Muhammad bin Hasan al-Shaybānī. Oleh karena itu, ia telah menggabungkan ilmu Ahl al-Ra'yi dan ilmu Ahl al-Hadis. Setelah itu ia mengolah (*taṣarrafa*), meletakkan dasar-dasar (*uṣūl*), dan merumuskan kaidah-kaidah, sehingga semua ulama (*al-muwāfiq wa al-mukhālif*) mengakuinya.”³⁹

Imam Shāfi'ī kembali ke Mekah setelah mempelajari fikih Irak. Di Masjid al-Harām, al-Shāfi'ī mengajarkan fikih dalam dua corak, yaitu corak Madinah dan corak Irak. Imam Shāfi'ī mengajar di Masjid al-Harām selama 9 tahun. Pada waktu itulah, ia menyusun *ṭuruq al-istinbāt al-ahkām*.⁴⁰ Meskipun ada perbedaan pendapat dengan Imam Mālik, al-Shāfi'ī tetap amat menghargai karyanya (*al-Muwaṭṭa'*), sehingga ia berkata: “Di muka bumi ini tidak ada kitab yang lebih ṣahīh daripada kitab *al-Muwaṭṭa'* Imam Mālik”.⁴¹ Dalam riwayat lain dikatakan bahwa *al-Muwaṭṭa'* adalah kitab yang paling bermanfaat setelah al-Qur'an.⁴²

Sambil mengajar dan berdiskusi di Masjid al-Harām, Imam Shāfi'ī terus memperdalam ilmunya. Ia tidak semata-mata bertindak sebagai *sanad* dalam transmisi ilmu, tetapi juga melakukan pembahasan tersendiri. Dengan modal pengetahuannya yang luas dan mendalam terhadap fikih dari berbagai sumber (Mekah, Madinah, Yaman dan Irak), ia menyusun kaidah-kaidah untuk menjadi

³⁹ Ahmad Amīn, *Duhā al-Islām*, Juz II (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), 220.

⁴⁰ Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam*, 28.

⁴¹ Al-Nawawī mengomentari bahwa pernyataan itu sesuai dengan keadaan waktu Imam Syafi'ī mengucapkannya, yakni sebelum lahirnya kedua kitab ṣahīh al-Bukhārī dan Muslim, yang kemudian dinilai lebih ṣahīh daripada *al-Muwaṭṭa'* sendiri. al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, Juz II, 75.

⁴² Rahman I, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah*, 142-143.

dasar bagi madhab baru yang akan dibangunnya di antara kedua aliran, Ahl al-Ra'yi dan Ahl al-Hadis.⁴³

- **Guru-guru Utama Imam Shāfi'ī**

Riwayat pendidikan Imam Shāfi'ī menunjukkan bahwa, beliau telah mendapatkan ilmu pengetahuannya dari sejumlah guru yang tersebar pada empat wilayah: Mekah, Madinah, Yaman, dan Irak. Pada periode awal pendidikannya, Imam Shāfi'ī belajar kepada guru-guru terkemuka di Mekah; mereka adalah sebagai berikut:

1. Abū Khālid Muslim bin Khālid al-Zanjī (w. 179 H). Ia termasuk dalam golongan *tābi' al-tābi'īn*, yang sempat bertemu dan belajar kepada beberapa orang *tābi'īn*, seperti Ibnu Abī Mafīkah dan al-Zuhrī (w. 124 H). Sebagai seorang ulama fikih terkemuka, al-Zanjī dipercayakan menjaba sebagai mufti di Mekah. Imam Shāfi'ī dan beberapa orang ulama lainnya meriwayatkan hadis-hadis darinya.⁴⁴
2. Abū Muhammad, Sufyān bin 'Uyainah. Sufyān adalah *tābi' al-tābi'īn*, dilahirkan di Kufah pada tahun 107 H dan wafat pada tahun 198 H. Ia dikenal sebagai imam yang 'ālim, bersikap zuhud dan wara', teliti (*thabt*) dalam keilmuannya. Para ulama sepakat bahwa riwayatnya adalah ṣahīh. Ia

⁴³ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 22.

⁴⁴ Al-Nawawī melengkapinya dengan mengatakan bahwa, Muslim al-Zanjī termasuk kakek moyang (*ajdād*) para ulama Shāfi'iyyah. al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, Juz II, 92-93.

meriwayatkan hadis dari al-Zuhrī (w. 124 H), ‘Amr bin Dinār, al-Sha’bī (w. 103 H), dan beberapa ulama *tābi’īn* lainnya.⁴⁵

3. Daud bin ‘Abd Rahmān al-‘Aṭṭār (100-174 H). Ayahnya, ‘Abd al-Rahmān, adalah seorang tabib beragama Kristen. Ia pindah dari negerinya, yakni Syam ke Mekah, kemudian masuk Islam. Anak-anaknya yang lahir di kota itu diberikan pendidikan al-Qur’an dan fikih. Daud yang kemudian menjadi guru al-Shāfi’ī ini banyak meriwayatkan hadis.⁴⁶
4. ‘Abd al-Majīd bin ‘Abd al-‘Azīz. Ia banyak meriwayatkan hadis, tetapi kedudukannya dalam bidang ini dinilai lemah dan diriwayatkan bahwa ia menganut paham *Murji’ah*.⁴⁷

Tujuan utama Imam Shāfi’ī ke Madinah adalah untuk belajar kepada Imam Malik. Akan tetapi, ia juga belajar kepada beberapa orang guru lainnya. Di antara guru-gurunya yang utama di Madinah adalah:

5. Mālik bin Anas (w. 179 H). Dari sekian banyak guru al-Shāfi’ī, tampaknya Imam Mālik menempati posisi paling penting. Melalui bimbingan guru inilah, Imam Shāfi’ī mencapai tingkat kesempurnaan dalam penguasaan fikih, sehingga dianggap layak untuk berfatwa sebagai ulama aliran Ahl al-Hadis. Mālik bin Anas, yang dikenal sebagai Imam *Dār al-Hijrah*, adalah seorang ulama hadis terkemuka dari generasi *tābi’ al-tābi’īn*. Ia sempat belajar dan mendengar langsung dari sejumlah *tābi’īn*, seperti Nāfi’ mawlā Ibnu ‘Umar (w.

⁴⁵ Khalikān, *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, Juz II, 129-130.

⁴⁶ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi’ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 55.

⁴⁷ Ibid., 55.

117 H), Muhammad bin al-Munkadir (w. 130 H), al-Zuhrī (w 124 H), Abū al-Zubair, ‘Abdullāh bin Dinār (w 127 H) dan lain-lain.⁴⁸

6. Ibrāhīm bin Muhammad bin Abī Yahya al-Aslamī (w. 183 H). Ia sempat belajar kepada Ṣafwān bin Sulaim dan Muhammad bin al-Munkadir (w. 130 H). Para ulama hadis sepakat menilainya lemah dalam periwayatan.⁴⁹
7. Abū Muhammad ‘Abd al-Azīz al-Darawardī (w. 187 H). Menurut Ibn Sa’d, ia banyak meriwayatkan hadis, tetapi dalam hal itu ia banyak pula melakukan kesalahan.⁵⁰
8. Abū Ishaq Ibrāhīm Ibn Sa’d (w. 183 H). Dia adalah seorang *tābi’ al-tābi’īn*, sempat bertemu dan belajar kepada beberapa orang *tābi’īn* seperti: ayahnya, al-Zuhrī, Hishām bin ‘Urwah, dan Muhammad bin Ishāq. Ia diakui sebagai seorang yang *thiqah*. Riwayat hadisnya diterima oleh al-Shāfi’ī, Ahmad bin Hanbal, dan para *muhaddith* lainnya, termasuk al-Bukhārī dan Muslim.⁵¹
9. Abū Ayyūb Muṭarrif bin Māzin al-Kinānī (w. 191 H). Kedudukannya dalam bidang fikih cukup penting. Ia dipercaya menjabat sebagai *qāḍī* di Sana’a, ibukota Yaman. Imam Shāfi’ī menceritakan bahwa ia melihat Muṭarrif mengambil sumpah di pengadilan dengan menggunakan mushaf al-Qur’an.⁵²

Ketika datang ke Baghdad, Imam Shāfi’ī telah mencapai tingkat keilmuan yang cukup tinggi, oleh karenanya, jalan terbaik untuk memperdalam khazanah

⁴⁸ al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*, Juz II, 75.

⁴⁹ al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*, Juz I, 104.

⁵⁰ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi’ī fī Madhabaihi: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 56.

⁵¹ al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*, Juz I, 103.

⁵² al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*, Juz II, 98.

keilmuannya adalah berdiskusi dengan para ulama terkemuka. Di Baghdad ia tertarik untuk berdiskusi dengan Muhammad bin al-Hasan al-Shaybānī.

10. Muhammad bin al-Hasan al-Shaybānī (w. 189 H) saat itu memegang kepemimpinan fikih Hanafi. Ia sebenarnya berasal dari Damaskus, dilahirkan pada tahun 123 H, dibesarkan di Kufah, menetap di Baghdad, dan wafat di Khurasān, pada tahun 189 H. Selama tinggal di Baghdad, ia meriwayatkan hadis-hadis yang diperolehnya dari beberapa ulama hadis, seperti Sufyān al-Tsaurī, Mālik bin Anas, al-Auza'ī, Rabī'ah bin Ṣālih, dan lain-lain. Setelah menguasai cukup banyak hadis, ia bergabung dengan majelis Abū Hanīfah dan mempelajari fikih Ahl al-Ra'yi. Kajian ini ternyata sangat menarik baginya sehingga perhatiannya lebih banyak diarahkan kepada pelajaran fikih. Setelah Abū Hanīfah wafat, Muhammad melanjutkan pelajarannya di bawah bimbingan Abū Yūsuf (w. 183 H). Akhirnya, al-Shaybānī menduduki posisi yang sangat penting dalam pengembangan madhab Hanafi.⁵³

- **Karya-karya Imam Shāfi'ī dan Murid-muridnya**

Menurut Abū Bakar al-Baihaqī dalam kitab *Ahkām al-Qur'an*, bahwa karya Imam Shāfi'ī cukup banyak, baik dalam bentuk *risālah*, maupun dalam bentuk kitab. Al-Qāḍī Imam Abū Hasan bin Muhammad al-Marūzī mengatakan bahwa, Imam Shāfi'ī menyusun 113 buah kitab tentang tafsir, fikih, adab, dan lain-lain.⁵⁴

Kitab-kitab karya Imam Shāfi'ī dibagi oleh ahli sejarah menjadi dua bagian:

⁵³ al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, Juz I, 81.

⁵⁴ Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 133.

1. Kitab yang ditulis oleh Imam Shāfi'ī sendiri, seperti *al-Umm* dan *al-Risālah* (riwayat dari muridnya yang bernama al-Buwaiṭī dilanjutkan oleh muridnya yang bernama Rabi' bin Sulaimān).⁵⁵

Kitab *al-Umm* berisi masalah-masalah fikih yang dibahas berdasarkan pokok-pokok pikiran Imam Shāfi'ī dalam *al-Risālah*. Selanjutnya, kitab *al-Risālah* adalah kitab yang pertama dikarang Imam Shāfi'ī pada usia muda belia. Kitab ini ditulis atas permintaan 'Abd al-Rahmān bin Mahdī di Mekah, karena 'Abd al-Rahmān meminta kepada beliau agar menuliskan suatu kitab yang mencakup ilmu tentang arti al-Qur'an, hal ihwal yang ada dalam al-Qur'an, nāsikh dan mansūkh serta hadis Nabi saw. kitab ini setelah dikarang, disalin oleh murid-muridnya, kemudian dikirim ke Mekah. Itulah sebabnya maka dinamakan *al-Risālah*, karena setelah dikarang, lalu dikirim kepada 'Abd al-Rahmān di Mekah. Kitab *al-Risālah* ini akhirnya membawa kemasyhuran nama Imam Shāfi'ī sebagai pengulas ilmu ushul fikih dan yang mula-mula memberi asas ilmu ushul fikih. Serta yang pertama-tama mengadakan peraturan tertentu bagi ilmu ushul fikih dan dasar yang tetap dalam membicarakan secara kritis terhadap Sunnah, karena di dalam kitab *al-Risālah* ini diterangkan kedudukan hadis āhād, qiyās, istihsān, dan perselisihan ulama.⁵⁶

⁵⁵ Ibid., 134.

⁵⁶ Ibid., 134.

2. Kitab yang ditulis oleh murid-muridnya, seperti *Mukhtaṣar* oleh al-Muzanī dan *Mukhtaṣar* oleh al-Buwaiṭī (keduanya merupakan *ikhtisār* dari kitab Imam Shāfi'ī: *al-Imlā'* dan *al'Amālī*).⁵⁷

Kitab-kitab Imam Shāfi'ī, baik yang ditulis sendiri, didiktekan kepada muridnya, maupun dinisbahkan kepadanya, antara lain sebagai berikut:

- a) Kitab *al-Risālah*, tentang ushul fikih (riwayat Rabī').
- b) Kitab *al-Umm*, sebuah kitab fikih yang di dalamnya dihubungkan pula sejumlah kitabnya.
 - 1) Kitab *Ikhtilāf Abī Hanīfah wa Ibnu Abī Laylā*.
 - 2) Kitab *Khilāf 'Alī wa Ibnu Mas'ūd*, sebuah kitab yang menghimpun permasalahan yang diperselisihkan antara 'Alī dengan Ibnu Mas'ūd dan antara Imam Shāfi'ī dengan Imam Abū Hanīfah.
 - 3) Kitab *Ikhtilāf Mālik wa al-Shāfi'ī*.
 - 4) Kitab *Jamā'i al-'Ilmi*.
 - 5) Kitab *al-Radd 'Alā Muhammad ibn al-Hasan*.
 - 6) Kitab *Siyar al-Auzā'i*.
 - 7) Kitab *Ikhtilāf al-Hadis*.
 - 8) Kitab *Ibṭāl al-Istihṣān*.

⁵⁷ Ibid., 134.

- c) Kitab *al-Musnad*, berisi hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *al-Umm* yang dilengkapi dengan sanad-sanadnya.
- d) Kitab *al-Imlā'*.
- e) Kitab *al-'Amālī*.
- f) Kitab *Harmalah* (didiktekan kepada muridnya, Harmalah bin Yahyā).
- g) *Mukhtaṣar al-Muzānī* (dinisbahkan kepada Imam Shāfi'ī).
- h) *Mukhtaṣar al-Buwaīṭī* (dinisbahkan kepada Imam Shāfi'ī).
- i) Kitab *Ikhtilāf al-Hadis* (penjelasan Imam Shāfi'ī tentang hadis-hadis Nabi saw.).⁵⁸

C. Metode Ijtihād Imam Shāfi'ī

Adapun pedoman Imam Shāfi'ī dalam menetapkan hukum adalah: al-Qur'an, Sunnah, Ijmā' dan Qiyās.⁵⁹ Hal ini sesuai dengan yang disebutkan Imam Shāfi'ī dalam kitabnya *al-Risālah*, sebagai berikut:

لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ أَبَدًا فِي شَيْءٍ حَلٌّ أَوْ حَرْمٌ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الْعِلْمِ وَجِهَةِ الْخَبَرِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ.

“Tidak boleh seseorang mengatakan dalam hukum selamanya, ini halal atau ini haram, kecuali kalau ada pengetahuan tentang itu. Pengetahuan itu adalah Kitab Suci al-Qur'an, Sunnah, Ijmā' dan Qiyās.”

⁵⁸ Ibid., 135.

⁵⁹ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 126.

Seperti imam madhab lainnya, Imam Shāfi'ī menentukan *ṭuruq al-istinbāṭ al-ahkām* tersendiri. Adapun langkah-langkah *ijtihād* menurut Imam Shāfi'ī adalah sebagai berikut:

الأَصْلُ قُرْآنٌ وَسُنَّةٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِقْيَاسٌ عَلَيْهِمَا. وَإِذَا اتَّصَلَ الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَحَّ الْإِسْنَادُ بِهِ فَهُوَ الْمُنتَهَى. وَالْإِجْمَاعُ أَكْبَرُ مِنَ الْخَبَرِ الْمُفْرَدِ. وَالْحَدِيثُ عَلَى ظَاهِرِهِ. وَإِذَا احْتَمَلَ الْمَعْنَى فَمَا أَشْبَهَ مِنْهَا ظَاهِرُهُ أَوْلَاهَا بِهِ. وَإِذَا تَكَافَأَتِ الْأَحَادِيثُ فَأَصَحُّهَا إِسْنَادًا أَوْلَاهَا. وَلَيْسَ الْمُنْقَطِعُ بِشَيْءٍ مَاعَدَا مُنْقَطِعِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ. وَلَا يُقَاسُ أَصْلٌ عَلَى أَصْلٍ. وَلَا يُقَالُ عَلَى أَصْلٍ: لِمَا وَكَيْفَ؟ وَإِنَّمَا يُقَالُ لِلْفَرْعِ، لِمَ؟ فَإِذَا صَحَّ قِيَاسُهُ عَلَى الْأَصْلِ، صَحَّ وَقَامَتْ بِهِ الْحُجَّةُ.

Tāhā Jābir Fayyāḍ al-'Alwānī menjelaskan langkah-langkah *ijtihād* Imam Shāfi'ī:⁶⁰ “Dasar utama dalam menetapkan hukum adalah al-Qur'an dan Sunnah; apabila tidak ada dalam al-Qur'an dan Sunnah, maka dengan meng-*qiyās*-kan kepada keduanya. Apabila sanad hadis bersambung sampai kepada Rasulullah saw. dan sanadnya *ṣahīh*, maka cukuplah baginya untuk dijadikan dalil. *Ijmā'* sebagai dalil adalah lebih utama dari pada khabar *āhād*. Makna hadis yang diutamakan adalah makna *zāhir*. Apabila suatu hadis mengandung arti lebih dari satu pengertian, maka arti yang *zāhir*-lah yang lebih utama. Kalau hadis itu sama tingkatannya, maka yang lebih *ṣahīh*-lah yang lebih utama. Hadis *munqaṭi'* tidak dapat dijadikan sebagai dalil, kecuali yang diriwayatkan oleh Ibnu al-Musayyab; yang pokok (*al-aṣl*) tidak boleh dianalogikan kepada pokok yang lain; dan terhadap hukum pokok tidak perlu dipertanyakan mengapa dan bagaimana (*limā wa kayfa*), tetapi pertanyaan itu digunakan untuk menentukan hukum cabang (*far'*); apabila analogi dilakukan secara benar terhadap hukum pokok, maka ia dapat dijadikan sebagai *hujjah*.”

Dalam sebuah kitab dijelaskan bahwa, Imam Shāfi'ī berkata:⁶¹

⁶⁰ Tāhā Jābir Fayyāḍ al-'Alwānī, *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām* (Qatar: al-Ummah, 1405 H.) 95.

⁶¹ Mannā' al-Qaṭṭān mengatakan bahwa kalimat di atas dikutip dari kitab al-Umm. Mannā' al-Qaṭṭān Dalam kitab *al-Tashrī' wa al-Fiqh fī al-Islām: Tārīkhan wa Manhajan* (t.t.: Dār al-Ma'ārif, 1989), 235. Muhammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*. Juz VII (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 280.

الْعِلْمُ طَبَقَاتٌ شَتَّى: الْأُولَى، الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ. وَالثَّانِيَةُ، الْإِجْمَاعُ فِيمَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَالسُّنَّةِ. وَالثَّلَاثَةُ، قَوْلُ بَعْضِ الصَّحَابَةِ وَدُونِ مُخَالَفٍ. وَالرَّابِعَةُ، اخْتِلَافُ أَصْحَابِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَالْخَامِسَةُ، الْقِيَاسُ.

“Ilmu itu bertingkat-tingkat; tingkat pertama adalah al-Qur’an dan Sunnah. Tingkat kedua adalah *ijmā’* terhadap sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur’an dan Sunnah, ketiga adalah qaul sebagian sahabat yang tidak ada yang menyalahinya. Keempat adalah pendapat sahabat Nabi saw. yang antara satu dengan yang lainnya berbeda-beda (*ikhtilāf*); dan yang kelima adalah al-*qiyās*.”

Hal yang sama juga dijelaskan oleh Ahmad Amīn dalam kitab *Ḍuhā al-Islām*, ia menjelaskan langkah-langkah *ijtihad* yang dilakukan oleh Imam Shāfi’ī. Menurut al-Shāfi’ī, rujukan pokok adalah al-Qur’an dan Sunnah. Apabila suatu persoalan tidak diatur dalam al-Qur’an dan sunnah, hukum persoalan tersebut ditentukan dengan *qiyās*. Sunnah digunakan apabila sanadnya *ṣahīh*. *Ijmā’* lebih diutamakan atas khabar mufrad. Makna yang diambil dari hadis adalah makna *zāhir*; apabila satu lafaz *ihitmāl* (mengandung makna lain), maka makna *zāhir* lebih diutamakan. Hadis *munqaṭi’* ditolak kecuali melalui jalur Ibnu al-Musayyab. *Al-aṣl* tidak boleh diqiyaskan kepada *al-aṣl*. Mengapa dan bagaimana tidak boleh dipertanyakan kepada al-Qur’an dan Sunnah; “mengapa dan bagaimana” hanya dipertanyakan kepada *al-far’*. *Qiyās* dapat menjadi *hujjah* apabila peng-*qiyās*-annya benar.⁶²

Dari keterangan-keterangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa, pokok-pokok pikiran Imam Shāfi’ī dalam meng-*istinbāṭ*-kan hukum adalah:

1. Al-Qur’an

⁶² Ahmad Amīn, *Ḍuhā al-Islām*, 223.

Imam Shāfi'ī memandang al-Qur'an dan Sunnah berada dalam satu derajat. Beliau menempatkan al-Sunnah sejajar dengan al-Qur'an, karena menurutnya, Sunnah itu menjelaskan al-Qur'an, kecuali hadis āhād tidak sama nilainya dengan al-Qur'an dan hadis mutawātir. Di samping itu, karena al-Qur'an dan Sunnah keduanya merupakan wahyu, meskipun kekuatan Sunnah tidak sekuat kekuatan dan kedudukan al-Qur'an.⁶³

Dalam pelaksanaannya, Imam Shāfi'ī menempuh cara bahwa apabila di dalam al-Qur'an sudah tidak ditemukan dalil yang dicari, ia menggunakan hadis mutawātir. Jika tidak ditemukan dalam hadis mutawātir, ia menggunakan khabar āhād. Jika tidak ditemukan dalil yang dicari dengan kesemuanya itu, maka dicoba untuk menetapkan hukum berdasarkan *ẓāhir* al-Qur'an atau Sunnah secara berurutan. Dengan teliti ia mencoba untuk menemukan *mukhaṣṣis* dari al-Qur'an ataupun Sunnah.⁶⁴

2. Al-Sunnah

Imam Shāfi'ī menegaskan bahwa, bila telah ada hadis yang ṣahīh (*thābit*) dari Rasulullah saw. maka “dalil-dalil” berupa perkataan orang lain tidak diperlukan lagi.⁶⁵ Jadi, bila seseorang telah menemukan hadis ṣahīh, ia tidak lagi mempunyai pilihan lain kecuali menerima dan mengikutinya. Suatu hukum yang telah ditetapkan oleh al-Sunnah harus diterima apa adanya dan tidak boleh dipertanyakan. Imam Shāfi'ī menyatakan, ucapan *limā* (mengapa) dan *kayfā*

⁶³ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 128

⁶⁴ *Ibid.*, 128.

⁶⁵ al-Shāfi'ī, *al-Umm*. Juz VII, 202.

(bagaimana) terhadap al-Sunnah adalah keliru (*khata*).⁶⁶ Hal ini dikemukakannya dengan alasan rasional. Jika hukum yang ditetapkan oleh al-Sunnah masih dipertanyakan, dengan menggunakan *qiyās* dan rasio, maka tidak akan ada kata putus (*al-qaul al-lāzim*) yang dapat dijadikan sebagai patokan; ini akan meruntuhkan kedudukan *qiyās* itu sendiri (sebagai dalil hukum).⁶⁷

Imam Shāfi'ī membagi hadis menjadi dua macam, yaitu: *khobar 'āmmah* (hadis mutawātir) dan *khobar khāssah* (hadis āhād). Selanjutnya, ia memandang kebenaran hadis mutawātir itu pasti sehingga hadis tersebut mutlak harus diterima sebagai dalil. Akan tetapi, khobar ahad hanya wajib diamalkan apabila hadis itu ṣahīh. Keṣahīhan suatu hadis dapat diketahui melalui penelitian dengan menggunakan kriteria tertentu.⁶⁸

Secara lebih rinci, Imam Shāfi'ī menguraikan persyaratan hadis ṣahīh sebagai berikut:

- a. Sanad hadis itu haruslah bersambung sampai kepada Rasulullah saw.
- b. Perawinya haruslah *thiqah* (terpercaya) dalam hal keagamaannya dan dikenal sebagai orang yang jujur.
- c. Perawi mengerti makna hadis yang diriwayatkannya, atau dapat menyampaikan hadisnya persis seperti yang didengarnya, atau ia mempunyai kitab periwayatannya.

⁶⁶ al-Shāfi'ī, *al-Umm*. Juz VIII, 666.

⁶⁷ Ibid., 667.

⁶⁸ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 77-78.

- d. Riwayatnya selalu sesuai dengan riwayat para ahli (*ahl al-hifẓ wa al-thiqat*).
- e. Perawi tidak melakukan *tadlīs*, artinya tidak meriwayatkan dari seseorang kecuali hadis yang benar-benar didengar darinya.
- f. Persyaratan ini harus dipenuhi pada setiap tingkatan dalam jalur periwayatan hadis tersebut.⁶⁹

Sebagai konsekuensi dari pendirian Imam Shāfi'ī mengenai Sunnah, ada dua pokok pembahasan: tentang kedudukan hadis ahad (hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi saja), dan hadis mursal (yang dalam periwayatannya tidak tersebut nama sahabat yang menerimanya dari Rasulullah saw.).⁷⁰

Pertama, Hadis ahad. Menurut Imam Shāfi'ī, suatu hadis yang diriwayatkan secara bersambung melalui sanad yang terpercaya haruslah diterima sebagai *hujjah*, meskipun hanya diriwayatkan oleh satu orang (hadis ahad). Keterpercayaan dan ketersambungan sanad sudah cukup menjadi dasar, tanpa harus terikat dengan jumlah perawinya. Mengenai hal ini, ia menyatakan tidak mengetahui adanya *ikhtilāf* di kalangan para ulama terdahulu.⁷¹ Suatu riwayat yang memenuhi kriteria seperti yang ditetapkan oleh Imam Shāfi'ī itu tidak boleh ditolak kecuali dengan alasan yang kuat, seperti adanya pertentangan antara dua hadis yang berasal dari seorang perawi. Menurutnya, Sunnah Rasulullah saw. itu tidak menjadi lemah karena hanya diriwayatkan oleh satu orang, asalkan saja

⁶⁹ Muhammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1309 H.), 370-372.

⁷⁰ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 79.

⁷¹ Sehubungan dengan ini, Imam Syafi'i mengatakan bahwa tindakan 'Umar bin Khattab r.a. yang kadang-kadang meminta kesaksian para perawi lain, hanyalah untuk maksud menambah kepastian (*istizhār*), bukan karena ia menolak hadis ahad. al-Shāfi'ī, *al-Umm*. Juz VIII, 591.

perawinya *thiqah*.⁷² Sehubungan dengan ketersambungan sanad, yang ditetapkan Imam Shāfi'ī sebagai salah satu syarat bagi ṣahīh-nya suatu riwayat, maka ia menolak hadis *munqaṭi'* atau hadis *mursal*.⁷³

Kedua, Hadis *mursal*. Pendapat Imam Shāfi'ī tentang kedudukan hadis *mursal* dapat dipahami dari dialog yang dicantumkannya dalam kitab *al-Risālah*, sebagai berikut: “Apakah hadis *munqaṭi'* menjadi *hujjah* seperti hadis lainnya, ataukah berbeda dengan yang lainnya? Saya (Imam Shāfi'ī) katakan, hadis *munqaṭi'* itu bermacam-macam. Jika seorang dari kalangan *tābi'īn* yang bertemu dengan sahabat meriwayatkan hadis dari Rasulullah saw., maka haruslah diperhatikan hal-hal berikut:

- 1) Jika isi (makna) hadisnya itu sesuai dengan hadis yang diriwayatkan secara *isnād* sampai kepada Rasulullah saw. oleh para penghafal hadis yang terpercaya, maka itu menunjukkan bahwa sumber tersebut ṣahīh.
- 2) Jika hadis *mursal* itu tidak ditemukan dalam riwayat lain secara *isnād*, maka haruslah diteliti.
- 3) Jika ada orang lain yang meriwayatkannya secara *mursal*, itu dapat menguatkan hadis tersebut.

⁷² al-Shāfi'ī, *al-Umm*. Juz VII, 207.

⁷³ Kedua istilah ini mengandung makna adanya keterputusan pada sanad, artinya seseorang meriwayatkan suatu hadis dengan langsung menyandarkannya kepada Nabi saw. tanpa menyebutkan sanad yang menghubungkannya dengan beliau. Menurut kalangan ahli hadis, riwayat seperti itu oleh *tābi'īn* disebut *mursal*; oleh *tābi' al-tābi'īn* disebut *munqaṭi'*, dan oleh tingkatan orang setelahnya dinamakan *mu'dal*. Akan tetapi, kalangan ulama ushul fikih tidak membedakannya. Taj al-Dīn al-Subkī, *Jam'u al-Jawāmi' wa Jalāl al-Dīn al-Mahallī Sharh Jam'u al-Jawāmi' Alā Hāshiyat al-Bannānī*, Juz II (Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), 168-169.

- 4) Bila tidak, maka harus diteliti pula. Jika ada pendapat sahabat (*qawl al-ṣahābī*) yang sesuai dengannya, itu menunjukkan bahwa hadis tersebut berasal dari sumber yang benar (*aṣl al-ṣahīh*).
- 5) Jika perawi itu biasanya tidak meriwayatkan hadis dari sumber yang *majhūl* atau biasanya tidak meriwayatkan hadis dari yang riwayatnya umumnya tidak diterima, itu pun menunjukkan bahwa riwayatnya adalah ṣahīh.
- 6) Jika riwayatnya selalu sesuai dengan riwayat para *huffāz*, atau jika dalam hal terdapat perbedaan sanad hadis, riwayatnya selalu lebih baik, itu menunjukkan bahwa riwayatnya ṣahīh.⁷⁴

Dari keterangan-keterangan tersebut, dapatlah dilihat bahwa, Imam Shāfi'ī pada prinsipnya tidak menerima hadis mursal, kecuali hadis tersebut mendapatkan dukungan eksternal, berupa:

- Hadis yang diriwayatkan oleh perawi lain secara *isnād*,
- Hadis mursal dari sumber yang lainnya,
- *Qawl al-ṣahābī*,
- Pendapat kebanyakan ulama,
- Kebiasaan perawi yang tidak meriwayatkan hadis dari sumber yang cacat, karena *majhūl* atau sifat lainnya, dan riwayatnya selalu sama atau lebih baik daripada riwayat para *huffāz* yang lain.⁷⁵

⁷⁴ Muhammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 464.

Hal ini pula yang dimaksudkan oleh Imam al-Haramain, bahwa sesungguhnya Imam Shāfi'ī tidaklah sepenuhnya menolak, tetapi tetap mengamalkan hadis mursal bila terdapat hal-hal yang mendukungnya sekalipun hanya secara global (*'alā al-ijmā'*).⁷⁶

Setelah membicarakan hal itu, Imam Shāfi'ī memberikan batasan tambahan bahwa hadis mursal hanya dapat diterima dari para *tābi'īn* besar (senior) yang banyak bertemu dengan para sahabat.⁷⁷ Karena selalu mendapatkan dukungan dari hadis lain yang diriwayatkan secara *isnād*, maka secara umum, hadis-hadis mursal dari Sa'īd bin al-Musayyab (w. 94 H) diterima oleh Imam Shāfi'ī.⁷⁸

3. Ijmā'

Imam Shāfi'ī menegaskan bahwa, *ijmā'* dianggap sebagai hujjah dalam agama.⁷⁹ Beliau menempatkan *ijmā'* ini sesudah al-Qur'an dan al-Sunnah, serta sebelum *qiyās*. Imam Shāfi'ī menerima *ijmā'* sebagai hujjah dalam masalah-masalah yang tidak diterangkan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.⁸⁰ Jika *ijmā'* tersebut bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, maka ia tidak bisa dijadikan sebagai hujjah.⁸¹

⁷⁵ Abū al-Husain al-Baṣrī, *Kitāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1964), 629.

⁷⁶ Imām al-Haramain, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz II (Qaṭar: al-Shaikh Khalīfah bin al-Sānī, 1399 H.), 640.

⁷⁷ Muhammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 465.

⁷⁸ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 84.

⁷⁹ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, 237.

⁸⁰ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 130.

⁸¹ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, 238.

Imam al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Mustaṣfā* mendefinisikan *ijmā'* sebagai berikut:

إِتِّفَاقُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ.⁸²

“Kesepakatan seluruh umat Nabi Muhammad saw. secara khusus atas suatu persoalan keagamaan.”

Ijmā' menurut pendapat Imam Shāfi'ī adalah *ijmā'* ulama pada suatu masa di seluruh dunia Islam, bukan *ijmā'* suatu negeri saja dan bukan pula *ijmā'* kaum tertentu saja. Namun Imam Syafi'i mengakui, bahwa *ijmā'* sahabat merupakan *ijmā'* yang paling kuat.⁸³ Dengan demikian, rumusan Imam Shāfi'ī berbeda dengan rumusan Imam Mālik yang menganggap kesepakatan penduduk Madinah sebagai *ijmā'*⁸⁴ dan rumusan kelompok Zāhirīyah yang membatasinya hanya pada kesepakatan para sahabat.⁸⁵

Disamping itu Imam Shāfi'ī berteori, bahwa tidak mungkin segenap masyarakat muslim bersepakat dalam hal-hal yang bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Imam Shāfi'ī juga menyadari bahwa, dalam praktek tidak mungkin membentuk atau mengetahui kesepakatan macam itu semenjak Islam meluas ke luar dari batas-batas Madinah. Dengan demikian, ajarannya tentang *ijmā'* ini hakikatnya bersifat negatif. Artinya, ini dirancang untuk menolak

⁸² Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilmi al-Uṣūl*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 173.

⁸³ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 130.

⁸⁴ Pendirian Imam Malik yang sebenarnya tentang masalah ini masih diperselisihkan. Ibnu Hājib menafsirkan bahwa yang dimaksudkan dengan *ijmā'* ahl al-Madinah itu adalah *ijmā'* para sahabat dan tābi'in yang ada di kota itu. Lihat al-Bannānī pada, *Jam'u al-Jawāmi'* Juz I, 179.

⁸⁵ Ibnu Hazm, *al-Nabdhat al-Kāfiyah fi Ahkām Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al'Ilmiyyah, 1985), 16-17.

otoritas kesepakatan yang hanya dicapai pada suatu tempat tertentu, Madinah misalnya. Dengan demikian, diharapkan keberagaman yang bisa ditimbulkan oleh konsep konsensus oleh kalangan ulama di suatu tempat yang ditolaknya dapat dihilangkan.⁸⁶

Untuk menegaskan ke-*hujjah*-an *ijmā'*, Imam Shāfi'ī mengemukakan ayat al-Qur'an surat al-Nisā':

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ
وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.⁸⁷

“Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam (neraka) Jahannam, dan itu seburuk-buruk tempat kembali.”

Ayat ini jelas menyatakan ancaman terhadap orang yang mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin. Menurut Imam Shāfi'ī, orang yang tidak mengikuti *ijmā'* berarti telah mengikuti jalan lain, yakni selain jalan orang mukmin. Jadi, orang yang tidak mengikuti *ijmā'* mendapat ancaman dari Allah swt. dengan demikian, jelaslah bahwa *ijmā'* wajib diikuti dan karena itu *ijmā'* adalah *hujjah*.⁸⁸

Ijmā' yang digunakan Imam Shāfi'ī sebagai dalil hukum itu adalah *ijmā'* yang disandarkan kepada naṣ atau ada landasan riwayat dari Rasulullah saw. secara tegas ia mengatakan, bahwa *ijmā'* yang berstatus dalil hukum itu adalah

⁸⁶ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 130.

⁸⁷ Al-Qur'an, 4: 115.

⁸⁸ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 89.

ijmā' sahabat. Imam Shāfi'ī hanya mengambil ijmā' *ṣarīh* sebagai dalil hukum dan menolak ijmā' *sukūṭī* menjadi dalil hukum. Alasannya menerima ijmā' *ṣarīh*, karena kesepakatan itu disandarkan kepada naṣ dan berasal dari semua mujtahid secara jelas dan tegas sehingga tidak mengandung keraguan. Sementara alasannya menolak ijmā' *sukūṭī*, karena tidak merupakan kesepakatan semua mujtahid. Diamnya sebagian mujtahid menurutnya belum tentu menunjukkan persetujuan atau kesepakatan.⁸⁹

Penempatan urutan ijmā' setelah al-Sunnah hanyalah semata-mata berdasarkan martabatnya. Al-Sunnah didahulukan, karena sebagai ucapan Rasulullah saw., tentunya lebih mulia. Namun, dari segi kekuatannya, ijmā' harus didahulukan dari pada hadis ahad.⁹⁰

4. Qiyās

Imam Shāfi'ī menjadikan qiyās sebagai hujjah dan dalil keempat setelah al-Qur'an, al-Sunnah dan Ijmā' dalam menetapkan hukum.⁹¹

Imam Shāfi'ī-lah yang pertama kali memberikan bentuk, batasan, syarat-syarat, dan berbagai ketentuan serta posisi yang jelas bagi qiyās dalam deretan dalil-dalil hukum.⁹² Sedangkan mujtahid sebelumnya sekalipun telah menggunakan qiyās dalam ber-*ijtihād*, namun belum membuat rumusan patokan kaidah dan asas-asasnya, bahkan dalam praktek *ijtihād* secara umum belum mempunyai patokan yang jelas, sehingga sulit diketahui mana hasil *ijtihād* yang

⁸⁹ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 130-131.

⁹⁰ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 96.

⁹¹ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 131.

⁹² Ahmad Amīn, *Duhā al-Islām*. Juz II, 230.

benar dan mana yang keliru. Di sinilah Imam Shāfi'ī tampil ke depan memilih metode qiyās serta memberikan kerangka teoritis dan metodologisnya dalam bentuk kaidah rasional namun tetap praktis. Untuk itu Imam Shāfi'ī pantas diakui dengan penuh penghargaan sebagai peletak pertama metodologi pemahaman hukum dalam Islam sebagai satu disiplin ilmu, sehingga dapat dipelajari dan diajarkan.⁹³

Menurut Imam Shāfi'ī, qiyās merupakan upaya menemukan sesuatu yang dicari melalui dalil-dalil sesuai dengan khabar yang ada pada Kitab atau Sunnah. *Ijtihād* berarti mencari sesuatu yang telah ada, tetapi tidak tampak ('*ain qāimah mughayyabah*), sehingga untuk menemukannya diperlukan petunjuk dalil-dalil,⁹⁴ atau upaya mempersamakan sesuatu dengan sesuatu yang ada.⁹⁵

Dalam berbagai uraiannya, Imam Shāfi'ī menggunakan kata qiyās dan *ijtihād* secara bergantian dan menegaskan bahwa kedua kata itu adalah dua nama bagi satu makna (*ismāni li ma'nan wāhid*).⁹⁶

Sebagai dalil penggunaan qiyās, Imam Shāfi'ī mendasarkan pada firman Allah swt. dalam al-Qur'an surat al-Nisā':

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.⁹⁷

⁹³ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 131.

⁹⁴ Muhammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 501.

⁹⁵ *Ibid.*, 504.

⁹⁶ *Ibid.*, 477.

⁹⁷ Al-Qur'an, 4: 59.

“Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Imam Shāfi'ī menjelaskan bahwa, maksud “kembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya”, qiyās-kanlah kepada salah satu, dari al-Qur'an atau al-Sunnah.⁹⁸

Satu hal lain yang perlu dikemukakan ialah, tentang ruang lingkup berlakunya qiyās sebagai dalil hukum. Al-Isnawī mengatakan, menurut madhab Shāfi'ī, seperti tersebut pada kitab *al-Mahṣūl*,⁹⁹ qiyās berlaku pada *hudūd*, *kaffārāt*, *taqḍīrāt*, dan *rukḥṣah*,¹⁰⁰ sepanjang syarat-syaratnya terpenuhi. Ini berbeda dengan pendapat Hanafiyah¹⁰¹ yang tidak membenarkan qiyās pada keempat bidang tersebut. Akan tetapi, al-Isnawī juga mengutip dari kitab *al-Buwaīḥī*, adanya penegasan Imam Shāfi'ī bahwa, qiyās tidak dibenarkan pada masalah-masalah *rukḥṣah*.¹⁰²

Al-Zanjānī (w. 656 H) mengatakan, menurut Imam Shāfi'ī, qiyās berlaku pada setiap hukum yang *illat*-nya dapat diketahui. Bahkan, Imam Shāfi'ī

⁹⁸ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 131-132.

⁹⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mahṣūl fī 'Ilmi al-uṣūl*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 424.

¹⁰⁰ *Hudūd* ialah hukuman tertentu yang ditetapkan atas tindakan kejahatan tertentu, seperti pemotongan tangan pencuri; *kaffārāt* ialah denda yang ditetapkan atas pelanggaran tertentu, seperti kewajiban memerdekakan budak atas pembunuhan tersalah; *taqḍīrāt* artinya penetapan ukuran-ukuran, dan *rukḥṣah* ialah ketentuan khusus yang diatur sebagai keringanan dalam keadaan tertentu. Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 103.

¹⁰¹ Imām al-Haramain, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 895-899.

¹⁰² Al-Isnawī, *al-Tamhīd fī Takhrīj al-Furu' 'Alā al-Uṣūl* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1980), 449.

membenarkan berlakunya qiyās dalam masalah yang menyangkut sebab-sebab hukum.¹⁰³

Abū al-Husain al-Baṣrī (w. 473 H) juga mengutip bahwa, Imam Shāfi'ī dan para sahabatnya selalu mencari 'illat hukum dan memberlakukan qiyās pada semua masalah, selama tidak ada dalil yang mencegahnya. Meskipun mengakui bahwa *al-uṣūl* (masalah-masalah pokok) dan *al-hudūd* bukanlah lapangan qiyās, pada prinsipnya qiyās tetap berlaku bila diperoleh petunjuk tentang 'illat-nya.¹⁰⁴

Imam Ghazālī mengemukakan semacam perbedaan antara mu'āmalah dan ibadah; bahwa dalam mu'āmalah maslahat selalu dapat ditangkap, sedangkan dalam bidang ibadah, umunya bersifat *tahakkum* (semata-mata diatur atas kehendak Allah swt.), dan hikmah yang dikandungnya tidak mudah ditangkap. Itulah sebabnya, Imam Shāfi'ī menahan diri, tidak melakukan qiyās pada bidang ibadah, kecuali bila maknanya benar-benar nyata.¹⁰⁵

Pada prinsipnya, Imam Shāfi'ī memandang qiyas berlaku secara umum pada semua bidang hukum yang 'illat-nya dapat diketahui. Akan tetapi, pada tingkat aplikasi (*taṭbīq*)-nya terdapat beberapa kasus yang hukumnya telah ditetapkan dengan naṣ; didukung oleh 'illat tertentu, tetapi menyimpang dari kaidah-kaidah umum. Meskipun 'illat pada hukum-hukum seperti ini dapat diketahui, namun mengingat kedudukannya sebagai pengecualian atau penyimpangan, maka qiyās

¹⁰³ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 103.

¹⁰⁴ Abū al-Husain al-Baṣrī, *Kitāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 795-796..

¹⁰⁵ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 104.

tidak diberlakukan padanya. Hal seperti ini kebanyakan terdapat pada bidang *hudūd*, *taqdirāt*, dan *rukḥṣah*.¹⁰⁶

5. Istidlāl

Istidlāl (*istiṣhāb*), Maulana Muhammad Ali dalam bukunya *Islamologi* mengatakan bahwa, *istidlāl* makna aslinya menarik kesimpulan suatu barang dari barang lain. Dua sumber utama yang diakui untuk ditarik kesimpulannya ialah adat kebiasaan dan shari'at yang diwahyukan sebelum Islam. Diakui, bahwa adat kebiasaan yang lazim di Arab pada waktu Islam datang dan tidak dihapus oleh Islam, mempunyai kekuasaan hukum. Demikian pula adat dan kebiasaan yang lazim di mana-mana, jika tidak bertentangan dengan jiwa al-Qur'an dan al-Sunnah, juga diperbolehkan, karena menurut kaidah hukum: "*al-aṣlu fī al-shay'i al-ibāhatu*" pada prinsipnya dasar dari segala sesuatu adalah mubah, oleh karenanya apa yang tidak dinyatakan haram, diperbolehkan melakukannya.¹⁰⁷

Berlandaskan hal itu, Imam Shāfi'ī memakai jalan *istidlāl* dengan mencari dalil atas shari'at-shari'at *ahl al-kitāb* yang tidak dihapus oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Selanjutnya, Imam Shāfi'ī tidak mengambil hukum dengan metode *istihsān*. Mengenai perihal *istihsān* ini, beliau berkata: "*Man istahsana faqad shara'a*", barang siapa menetapkan hukum dengan *istihsān* berarti ia telah membuat shari'at tersendiri.¹⁰⁸

D. Sejarah Pembentukan Madhab Shāfi'ī

¹⁰⁶ Ibid., 106.

¹⁰⁷ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, 212.

¹⁰⁸ Ibid., 212-213.

Imam Shāfi'ī merupakan manusia dua zaman: lahir pada pemerintahan Umayyah dan meninggal pada zaman pemerintahan Dinasti Banī 'Abbās. Ketika Imam Shāfi'ī berumur sembilan belas tahun, Muhammad al-Mahdī digantikan oleh Mūsā al-Mahdī (169-170 H./785-786 M.). ia berkuasa hanya satu tahun. Kemudian ia digantikan oleh Hārūn al-Rashīd (170-194 H./786-809 M.). Pada awal kekuasaan Hārūn al-Rashīd, Imam Shāfi'ī berusia dua puluh tahun. al-Rashīd digantikan oleh al-Amīn (194-198 H./809-813 M.), dan al-Amīn digantikan oleh al-Makmūn (198-218 H./813-833 M.).¹⁰⁹

Setelah Imam Mālik wafat, Imam Shāfi'ī mengalami kesulitan ekonomi sehingga ia harus bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Pengalaman bekerja tentu sangat berharga dan turut membentuk pola pikir dan sifat keilmuannya di masa mendatang.¹¹⁰

Imam Shāfi'ī menceritakan keberangkatannya ke Yaman, “Setelah Imam Mālik wafat, saya mengalami kefakiran. Beberapa orang Qurasiy menghubungi wali negeri Yaman, yang kebetulan datang ke Madinah, dan memohon agar saya dibolehkan ikut dengannya ke Yaman. Saya pun pergi bersamanya dan setelah sampai di sana, saya diberinya pekerjaan yang kemudian membuat saya mendapat pujian serta sanjungan dari orang banyak.” Pada riwayat lain ia mengatakan, “Ketika itu, ibuku tidak mempunyai apa-apa, sehingga tidak dapat memberiku

¹⁰⁹ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 90.

¹¹⁰ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 43.

biaya perjalanan. Oleh karenanya, saya menggadaikan sebuah rumah, lalu berangkat dengan wali negeri itu. Setelah tiba, ia memberiku pekerjaan.”¹¹¹

Selama berada di Yaman, Imam Shāfi’ī menjalani kehidupan baru yang berbeda dengan periode sebelumnya. Kalau selama di Hijaz, ia hanya sibuk dengan kegiatan menuntut ilmu dan mendalami kajian teoritis, pada periode ini ia dituntut untuk terlibat dalam penerapan ilmu ke dalam praktek lapangan yang sesungguhnya. Keberadaannya di lapangan ini jelas merupakan ujian; apakah ia akan berhasil dalam praktek sebagaimana halnya dalam dunia teori.¹¹²

Penduduk Najran sering berusaha mendekati para penguasa daerah atau *qāḍī* yang bertugas di wilayah tersebut untuk memenuhi kepentingan mereka. Akan tetapi, Imam Shāfi’ī terlalu kokoh untuk terperangkap oleh bujukan mereka. Ia mengatakan, “Saya menjadi wali di Najran. Di sana terdapat Banū al-Hārith bin ‘Abdān dan Mawālī Banī thaqīf. Mereka selalu mendekati wali yang bertugas dan mencoba melakukan hal itu kepada saya, tetapi mereka tidak mendapatkan sasarannya.”¹¹³

Dengan ketegaran sikapnya, Imam Shāfi’ī memperoleh simpati, kepercayaan, penghormatan, dan kekaguman dari masyarakat luas. Namanya menjadi terkenal dan tersebar ke seluruh Yaman dan Hijaz dan didengar oleh para gurunya serta para ulama se-zamannya.¹¹⁴

¹¹¹ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi’ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 58.

¹¹² Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi’i*, 44.

¹¹³ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi’ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 60.

¹¹⁴ *Ibid.*, 60.

Sikap Imam Shāfi'ī ini tentu saja mengundang berbagai reaksi dari penduduk Najran, baik dari kalangan ulama maupun masyarakat luas. Sebagian dari ulama, khususnya para guru, teman dekat, dan pecinta Imam Shāfi'ī diliputi rasa kekuatiran, kalau-kalau ia tergoda oleh pengaruh materi yang dapat menghambat misi ilmiahnya. Sebagian masyarakat Yaman, terutama lapisan yang sebelumnya merasa tertindas dan diperlakukan sewenang-wenang, mereka menginginkan agar Imam Shāfi'ī terus bekerja di sana, sebab mereka merasa tertolong oleh keberhasilannya memberikan hak kepada orang yang berhak menerimanya.¹¹⁵

Di samping itu, ada pula yang merasakan keberadaan Imam Shāfi'ī di Yaman sebagai ancaman terhadap dirinya dan kepentingannya. Oleh karena itu, mereka berupaya menyusun tipu daya terhadapnya. Dalam hal ini ada yang tega mengaitkan Imam Shāfi'ī dengan tuduhan *tashayyu'*, yakni kegiatan politik melawan pemerintah yang dilakukan oleh golongan Syi'ah. Kasus tuduhan ini sungguh berat dan hampir saja mencelakakan dirinya. Di sisi lain, kasus tersebut justru membawa keuntungan baginya, karena peristiwa itulah yang mengantarnya sampai ke Baghdad dan berkesempatan mempelajari fikih Ahl al-Ra'yi.¹¹⁶

Imam Shāfi'ī menceritakan pengalaman pahitnya, “Orang-orang yang hasud menyampaikan laporan kepada Hārūn al-Rashīd. Seorang panglimanya yang berada di Yaman mengirim surat, menakut-nakutinya dengan gerakan pendukung ‘Alī bin Abī Ṭālib. Di dalam surat itu ia mengatakan, “Bersama mereka terdapat

¹¹⁵ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 45.

¹¹⁶ *Ibid.*, 45.

Muhammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, yang lidahnya lebih berbahaya dari pada pedang para prajurit. Jika Tuan masih ingin tetap berkuasa atas Hijaz, maka hendaklah tuan menangkap mereka”. Al-Rashīd pun mengirim utusan ke Yaman dan saya digiring ke Irak bersama-sama dengan para tokoh ‘Alawīyah.¹¹⁷

Pada riwayat al-Karābisī, Imam Shāfi'ī menyebutkan bahwa, Muṭarrif bin Māzin menulis surat kepada al-Rashīd, “Kalau Tuan tidak ingin negeri Yaman terganggu atau terlepas dari kekuasaan tuan, keluarkanlah Muhammad bin Idrīs dari sana.” Ia juga menyebut beberapa nama lainnya. Setelah itu, Imam Shāfi'ī berkata: “al-Rashīd mengutus Hammād al-Barbarī; saya diikat dengan rantai besi dan digiring menghadap al-Rashīd.¹¹⁸

Ahmad bin Hanbal berbicara tentang jasa Imam Shāfi'ī, khususnya terhadap kalangan Ahl al-Sunnah di Baghdad. Seseorang mengemukakan bahwa, Yahyā (w. 233 H) dan Abū ‘Ubaid (w. 224 H) tidak menyenangi Imam Shāfi'ī karena mereka menganggapnya sebagai seorang Syi'ah. Mendengar itu Ahmad berkata. “Kami tidak mengetahui apa-apa tentang itu. Demi Allah! Kami tidak melihat pada dirinya kecuali hal-hal yang baik.”¹¹⁹

Dalam kaitannya dengan hal ini, al-Dhahabī (w. 748 H) mengatakan bahwa, yang menganggap Imam Shāfi'ī sebagai orang Syi'ah adalah pendusta yang tidak sadar apa yang dikatakannya. Lebih lanjut ia mengemukakan alasan, “Kalau saja Imam Syafi'i menganut paham Syi'ah, tentu ia tidak akan mengatakan bahwa

¹¹⁷Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 60.

¹¹⁸ al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Jilid X, 86.

¹¹⁹ Ibid., 58.

Khulafā' al-Rāshidīn ada lima: Abū Bakar, 'Umar, 'Uthmān, 'Alī, dan 'Umar bin Abd al-'Aziz."¹²⁰ Pengakuannya terhadap 'Umar bin Abd al-'Aziz jelas bertentangan dengan pendirian seluruh kelompok Syi'ah.

Mengingat latar belakang pendidikan, kegiatan, dan lingkungan hidup Imam Shāfi'ī, dapat dipercaya bahwa, ia tidak terlibat dalam gerakan politik seperti yang dituduhkan. Kecenderungannya yang begitu besar terhadap ilmu, tidak memberinya peluang untuk terjun ke dalam dunia politik praktis. Alasan utama kepergiannya ke Yaman adalah, desakan kebutuhan hidup yang dialaminya sepeninggal Imam Mālik, guru besar yang juga menyediakan segala kebutuhannya selama di Madinah, walaupun hal itu bukanlah satu-satunya alasan. Seperti yang dikemukakan oleh al-Nahrāwī, alasan lain yang mungkin lebih penting ialah upaya menambah dan memperluas wawasan keilmuannya. Hal ini terbukti dari kenyataan bahwa, selama berada di Yaman, ia terus memanfaatkan setiap kesempatan untuk berhubungan dan belajar kepada para ulama yang berada di daerah tersebut.¹²¹

Kecintaannya kepada *Ahl al-Bayt* hanyalah perwujudan kecintaan terhadap Nabi saw. sesuai dengan tuntutan dan tuntunan al-Sunnah. Kecintaan itu tidak membuat dirinya tertarik ke dalam gerakan politik melawan pemerintah atau menjadi penganut paham *Rafīḍī* yang menganggap bahwa hak khilāfah telah dirampas dari tangan 'Alī bin Abī Ṭālib.¹²²

¹²⁰ Ibid., 59.

¹²¹ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 61.

¹²² Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 47.

Dari riwayat hidup, pendidikan, dan metode *ijtihād* Imam Shāfi'ī yang telah disebutkan, dapatlah dilihat bahwa, madhab Shāfi'ī lahir setelah melalui persiapan yang panjang. Pada awal kariernya, Imam Shāfi'ī tampil sebagai seorang tokoh Ahl al-Hadis, khususnya madhab Mālik yang didalaminya selama di Madinah. Aliran Ahl al-Hadis inilah yang dipraktikkannya dalam menangani tugas-tugasnya selama bekerja sebagai pejabat di Yaman. Aliran itu pula yang dibawa dan dipertahankannya dalam berbagai diskusi dengan Muhammad bin Hasan yang berlangsung di Baghdad. Akan tetapi, dari pengalaman bekerja di lapangan dan dari diskusi dengan tokoh aliran yang berbeda itu, tentu ia memperoleh banyak masukan yang bermanfaat untuk memperluas wawasan keilmuannya.¹²³

Pada tahap inilah, ia mulai merintis jalan ke arah pembentukan madhab, suatu madhab fikih baru yang nanti diperkenalkannya di Baghdad dan akhirnya mendapatkan wujudnya yang sempurna setelah dikembangkan di Mesir.¹²⁴

Al-Nahrāwī membagi sejarah pertumbuhan dan perkembangan madhab Shāfi'ī ke dalam empat periode: Pertama, periode persiapan. Kedua, periode pertumbuhan, dengan lahirnya madhab *al-qadīm*. Ketiga, periode kematangan dan kesempurnaan pada madhab *al-jadīd*. Dan keempat, periode pengembangan.¹²⁵

1. Periode Persiapan

Persiapan bagi lahirnya madhab Shāfi'ī berlangsung sejak wafatnya Imam Mālik, tahun 179 H, sampai dengan kedatangannya yang kedua ke Baghdad,

¹²³ Ibid., 47-48.

¹²⁴ Ibid., 48.

¹²⁵ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 433.

tahun 195 H. Setelah Imam Mālik wafat, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, Imam Shāfi'ī berangkat ke Yaman untuk bekerja. Dengan demikian, kehidupan keilmuannya beralih dari dunia teori ke dunia penerapan. Eksistensinya di lapangan menuntut perhatian lebih bila dibanding dengan periode menuntut ilmu. Di sini, perhatian tidak mungkin lepas dari berbagai faktor, kondisi dan situasi ekonomi, politik, dan sosial yang ada. Dalam penerapan, teori-teori murni yang dalam kajian dinilai terbaik kadang-kadang harus mengalami semacam penyesuaian demi mendapatkan kemaslahatan umum sebagai tujuan shari'at.¹²⁶

Selama di Yaman, Imam Shāfi'ī memperoleh banyak pengalaman yang memperkaya khazanah keilmuannya. Di samping itu, melalui diskusi-diskusi dengan tokoh utama madhab Hanafī, Muhammad bin Hasan al-Shaybānī, ia dapat pula mengenal aliran Ahl al-Ra'yi lebih dekat, memperluas wawasan, serta memematangkan pemikirannya.¹²⁷

Setelah kembali ke Mekah, ia melanjutkan kariernya dengan mengajar di Masjid al-Harām. Tanggung jawab sebagai pengajar jelas menuntutnya untuk terus memperdalam pengetahuan agar selalu siap menghadapi berbagai persoalan yang muncul. Selain itu, kehadiran para ulama dari berbagai wilayah, khususnya pada musim haji, membuka peluang besar bagi terjadinya diskusi ilmiah.¹²⁸

Proses dari ini semua, sebagaimana yang disimpulkan oleh al-Nahrāwī, merupakan faktor utama yang mendorong dan sekaligus membantu Imam Shāfi'ī

¹²⁶ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 48.

¹²⁷ Ibid., 48.

¹²⁸ Ibid., 49.

membentuk suatu madhab fikih yang independen. Pada gilirannya, ia melakukan perbandingan untuk mendapatkan sisi-sisi keistimewaan berbagai metode *ijtihad* Ahl al-Ra'yi maupun Ahl al-Hadis. Kaidah-kaidah terbaik yang diperoleh dari perbandingan ini diolah dan dirumuskannya dalam satu tatanan baru yang kemudian diletakkan sebagai fondasi madhabnya.¹²⁹

2. Periode Pertumbuhan (*al-Qadīm*)

Tahun 195 H, pada saat kedatangan Imam Shāfi'ī yang kedua kalinya ke Baghdad, sampai dengan tahun 199 H, saat ia pindah ke Mesir, bisa disebut sebagai periode pertumbuhan bagi madhab Shāfi'ī. Ketika Imam Shāfi'ī kembali ke Baghdad (195 H), ia tidak datang sebagai penuntut ilmu, melainkan sebagai ulama yang telah matang dengan konsep serta pemikiran-pemikirannya tersendiri. Kini ia memperkenalkan pandangan-pandangan fikihnya secara utuh, lengkap dengan kaidah-kaidah umum dan pokok-pokok pikiran yang siap untuk dikembangkan.¹³⁰

Periode ini merupakan masa ujian paling berat bagi Imam Shāfi'ī dalam menegakkan konsep dan pemikiran fikihnya, yang terbukti dapat ia lalui dengan sebaik-baiknya. Majelis pengajiannya segera menarik perhatian dari berbagai kalangan. Banyak ulama, dengan latar belakang dan keahlian yang berbeda: ahli hadis, fikih, bahasa, dan sastra, hadir di majelis itu, dan masing-masing mereka mendapatkan apa yang diinginkannya. Melalui berbagai diskusi dengan para ulama Ahl al-Ra'yi, tampaklah bahwa tingkat keilmuan Imam Shāfi'ī berada di

¹²⁹ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 433-435.

¹³⁰ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 49.

atas mereka. Dengan demikian, madhabnya diterima dan tersebar luas di tengah-tengah masyarakat. Para ulama mengakuinya dan kalangan penguasa pun menaruh hormat kepadanya. Beberapa di antara mereka meninggalkan madhabnya dan beralih menjadi pengikut madhab Shāfi'ī. Ketika Imam Shāfi'ī datang ke Baghdad, di mesjid Jāmi' al-Gharbī terdapat 20 majelis pengajian Ahl al-Ra'yi, tetapi setelah itu, berselang sepekan kemudian, jumlahnya menyusut menjadi hanya tiga atau empat majelis.¹³¹

Pendapat dan fatwa-fatwa fikih yang dikemukakannya para periode ini dikenal dengan sebutan *qawl qadīm*. Selama sekitar dua tahun keberadaannya di Baghdad, ia berhasil menyusun dan mendiktekan kitab *al-Risālah* dalam bidang ushul al-fiqh dan *al-Hujjah* dalam bidang fikih. Kitab *al-Hujjah* inilah yang menjadi rujukan bagi fikih *qawl qadīm* Imam Shāfi'ī yang selanjutnya diriwayatkan oleh beberapa murid yang belajar kepadanya di Baghdad.¹³²

Muhammad Sha'bān Ismā'īl mengatakan bahwa, pada tahun 195 H, Imam Shāfi'ī tinggal di Irak pada zaman pemerintahan al-Amīn. Di Irak, ia belajar kepada ulama Irak dan banyak mengambil pendapat ulama Irak yang termasuk Ahl al-Ra'yi. Di antara ulama Irak yang banyak mengambil pendapat Imam Shāfi'ī dan berhasil dipengaruhinya adalah: Ahmad bin Hanbal, al-Karābisī, al-Za'farānī, dan Abū Tsaur. Dengan demikian, menurut Jaih Mubarak *qawl qadīm* adalah pendapat Imam Shāfi'ī yang bercorak *ra'yun*. Kamil Musa mengatakan

¹³¹ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 435-436.

¹³² Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 50.

bahwa, pendapat Imam Shāfi'ī yang didiktekan dan ditulis di Irak (195 H), disebut sebagai *qawl qadīm*.¹³³

Kemungkinan besar yang dimaksud dengan *qawl qadīm* Imam Shāfi'ī adalah, pendapat-pendapatnya yang dihasilkan dari perpaduan antara madhab 'Irāqī dan pendapat Ahl al-Hadis. Setelah itu, Imam Shāfi'ī pergi ke Mekah dan tinggal di sana untuk beberapa lama. Mekah pada waktu itu merupakan tempat yang sering dikunjungi para ulama dari berbagai negara Islam. Di Mekah, Imam Shāfi'ī dapat belajar dari mereka yang datang dari berbagai negara Islam dan mereka pun dapat belajar dari Imam Shāfi'ī. *Qawl qadīm* didiktekan oleh Imam Shāfi'ī kepada murid-muridnya (ulama Irak) yang datang kepadanya ketika ia tinggal di Irak, kerana Imam Shāfi'ī datang ke Irak sebanyak dua kali. Kedatangannya yang pertama kali ke Irak, tidak disebutkan untuk menyampaikan ajaran-ajarannya kepada para ulama di sana, hanya disebutkan bahwa, ia bertemu dengan Muhammad bin Hasan al-Shaybānī, salah seorang murid Imam Abū Hanīfah. Imam Shāfi'ī sering mengadakan *munāẓarah* (diskusi) dengannya, sehingga menurut Khudhary Bek, pemikiran Imam Shāfi'ī penuh dengan hasil diskusi tersebut. Setelah itu, Imam Shāfi'ī kembali ke Hijaz dan menetap di Mekah. Kemudian kembali lagi ke Irak dan di sana ia mendiktekan *qawl qadīm*-nya kepada murid-muridnya.¹³⁴

Tidak jelas, apakah pendapat Imam Shāfi'ī yang disampaikan di Mekah itu *qawl qadīm*-nya ataukah *qawl jadīd*-nya. Tetapi dari sejarah perjalanan Imam

¹³³ Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 106.

¹³⁴ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 125.

Shāfi'ī tersebut dapat diperkirakan bahwa, pendapatnya yang disampaikan di Mekah itu adalah *qawl qadīm*-nya, meskipun pada saat itu *qawl qadīm*-nya belum didiktekan kepada murid-muridnya (ulama Irak).¹³⁵

Qawl qadīm Imam Shāfi'ī merupakan perpaduan antara fikih Irak yang bersifat rasional dan fikih Ahl al-Hadis yang bersifat tradisional. Tetapi fikih yang demikian, akan lebih sesuai dengan ulama-ulama yang datang dari berbagai negara Islam ke Mekah pada saat itu, mengingat situasi dan kondisi negara-negara yang sebagian ulamanya datang ke Mekah pada waktu itu, berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya. Mereka dapat memilih pendapat yang sesuai dengan situasi dan kondisi negaranya. Itu pula yang menyebabkan pendapat Imam Shāfi'ī mudah tersebar ke berbagai negara Islam.¹³⁶

3. Periode Kematangan (*al-Jadīd*)

Setelah berhasil memperkenalkan madhab barunya di Baghdad, Imam Shāfi'ī kembali lagi ke Mekah dan terus mengajar serta mengembangkan pemikirannya di kota suci itu. Kemudian pada tahun 198 H, sekali lagi ia berada di Baghdad, tetapi tidak lama kemudian ia pindah ke Mesir.¹³⁷

Ada beberapa pendapat tentang alasan kepergiannya ke Mesir. Yāqūt mengatakan bahwa, 'Abbās bin Abdullāh yang menjadi wakil ayahnya sebagai penguasa di Mesir, meminta Imam Shāfi'ī agar menyertainya dalam perjalanan

¹³⁵ Ibid., 125-126.

¹³⁶ Ibid., 126.

¹³⁷ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 50.

menuju ke negeri itu. Akan tetapi, tampaknya hal ini tidak cukup penting dijadikan sebagai alasan utama.¹³⁸

Ahmad Amīn mengemukakan bahwa, madhab Shāfi'ī kurang mendapat sambutan di Irak dan tidak mampu bersaing dengan madhab Hanafī, yang tokoh-tokohnya akrab dan berpengaruh terhadap penguasa. Sejalan dengan ini, Ibn al-Bazzāz mengatakan bahwa fatwa-fatwa Imam Shāfi'ī yang dituangkannya ke dalam kitab-kitabnya selama di Baghdad, banyak yang dibantah oleh para murid Muhammad bin Hasan; mereka mendesak posisinya dengan mengungkapkan kelemahan-kelemahan fatwanya. Disamping itu, menurut Ibn al-Bazzāz, kelompok Ahl al-Hadis pun tidak menerima Imam Shāfi'ī, bahkan mereka menuduhnya sebagai penganut *Mu'tazilah*. Karena tidak mendapatkan pasaran di Irak, ia pergi ke Mesir, di mana tidak ada ulama atau fuqaha yang dapat mengimbangnya.¹³⁹

Namun, seperti dikemukakan oleh al-Nahrāwī, alasan ini pun kelihatannya kurang berbobot, karena tidak sejalan dengan kepribadian Imam Shāfi'ī yang terkenal kokoh, dan bertentangan pula dengan sukses besar yang diraihinya ketika pertama kali memperkenalkan madhabnya di Baghdad. Di sana Imam Shāfi'ī mempunyai beberapa orang murid setia, kesetiaan mereka terbukti dari tindakan menyebar-luaskan fikih Shāfi'ī di Baghdad setelah kepergiannya ke Mesir. Ahmad bin Hanbal dan Abū Tsaur, sebelum mereka membentuk madhabnya masing-masing, serta al-Za'farānī dan al-Karābisī, cukup dikenal jasanya dalam

¹³⁸ Ibid., 50

¹³⁹ Ibid., 50.

meriwayatkan fikih Shāfi'ī (*qawl qadīm*) yang mereka pelajari darinya di Baghdad. Oleh karena itu, menurut Nahrāwī, alasan yang lebih tepat adalah persoalan menyangkut politik sebagaimana dikemukakan oleh Abū Zahrah. Menurutnya, kepergian Imam Shāfi'ī ke Mesir itu terkait dengan dua hal:¹⁴⁰

Pertama, pengaruh besar bangsa Parsi terhadap khalifah al-Ma'mūn. Setelah memenangkan persaingannya dengan al-Amīn, yang sesungguhnya merupakan pertentangan antara Parsi dengan Arab, unsur bangsa Parsi mendapatkan posisi yang sangat kuat di istana. Mereka berhasil menduduki jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan. Agaknya Imam Shāfi'ī tidak merasa senang berada di bawah naungan pemerintahan yang telah dikuasai oleh unsur Parsi.¹⁴¹

Kedua, karena al-Ma'mūn seorang ahli ilmu kalam, bahkan filosof, sangat akrab dengan kalangan Mu'tazilah. Merekalah yang dekat dan selalu hadir di majelisnya. Imam Shāfi'ī sangat tidak suka terhadap para *mutakallimīn* dan cara berpikir Mu'tazilah, ia merasa lebih baik menjauhi mereka dan pergi ke Mesir.¹⁴²

Khalifah al-Ma'mūn cenderung berpihak kepada unsur Persia yang ketika itu telah dilakukan penerjemahan buku-buku filsafat secara besar-besaran di antaranya dilakukan oleh Hunain bin Ishāq yang telah menerjemahkan dua puluh buku *Galen* ke dalam bahasa Syria dan empat belas buku lainnya ke dalam bahasa Arab,¹⁴³ al-Ma'mūn dekat pula dengan Mu'tazilah, bahkan Mu'tazilah dijadikan madhab negara secara resmi. Sedangkan Imam Shāfi'ī cenderung menjauhkan diri

¹⁴⁰ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 51.

¹⁴¹ *Ibid.*, 51

¹⁴² *Ibid.*, 51.

¹⁴³ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme* (Jakarta: UI Press, 1973), 11-12.

dari orang-orang Mu'tazilah. Ketika al-Ma'mūn meminta Imam Shāfi'ī untuk menjadi hakim besar di Baghdad, Imam Shāfi'ī menolaknya. Ia keluar dari Baghdad kemudian berangkat menuju ke Mesir.¹⁴⁴

Al-Nahrāwī masih melihat suatu kemungkinan alasan lain. Mengingat kecintaan dan kehausan Imam Shāfi'ī terhadap ilmu, boleh jadi alasan utama kepergiannya itu adalah keinginan untuk menambah ilmu atau mengembangkan madhabnya ke negeri lain. Selain itu, mungkin pula Imam Shāfi'ī telah lama berkeinginan untuk pergi ke Mesir dan kesempatan untuk mewujudkan keinginannya tersebut terbuka setelah adanya ajakan dari wali Mesir.¹⁴⁵

'Abd al-Hafīm al-Jundī, menolak anggapan bahwa kepergian Imam Shāfi'ī ke Mesir itu terkait dengan alasan politik. Ia mengutip riwayat bahwa atas pertanyaan yang diajukannya, Imam Shāfi'ī diberitahu bahwa di Mesir terdapat dua kelompok yang bertentangan, pembela madhab Hanafī dan pembela madhab Mālikī. ketika itu ia berkata, "Saya berharap akan datang ke Mesir dan membawa sesuatu yang akan membuat mereka tertarik sehingga tidak mempersoalkan kedua madhab tersebut."¹⁴⁶

Sebagai seorang ulama besar, Imam Shāfi'ī merasa terpanggil untuk mengembangkan ilmu sekaligus untuk mempersatukan Ahl al-Ra'yi dan Ahl al-Hadis dengan memperkenalkan madhabnya, yang merupakan sintesa dari kedua aliran tersebut. Masa yang dilalui Imam Shāfi'ī di Mesir relatif pendek, tetapi

¹⁴⁴ ash-Shiddiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Madzhab*, 238.

¹⁴⁵ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaihi: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 75-77.

¹⁴⁶ al-Jundī, *al-Imām al-Shāfi'ī: Nāṣir al-Sunnah wa Wāḍi' al-Uṣūl*, 195.

sangat berarti dalam pengembangan madhabnya. Di sana ia senantiasa sibuk dengan kegiatan produktif yang menghasilkan temuan ilmu dan *istinbāt* hukum yang membuat kekuatan *hujjah* (dalil dan argumen ilmiah) serta keagungan pribadi al-Shāfi'ī sebagai seorang imam semakin nyata. Karena berbagai alasan ilmiah, ia menyatakan *rujū'*, meninggalkan beberapa pendapat lama yang telah dikemukakannya di Baghdad dan mengubahnya dengan fatwa yang baru. Pendapat-pendapat baru (*qawl jadīd*) itu dituangkan secara sistematis dalam beberapa buah kitab.¹⁴⁷

Di Mesir inilah teretusnya *qawl jadīd* Imam Shāfi'ī, yang didiktekannya kepada murid-muridnya, di antara murid-murid Imam Shāfi'ī yang terkenal di Mesir adalah: al-Rabī' al-Murādī, al-Buwaiṭī dan al-Muzanī. *Qawl jadīd* Imam Shāfi'ī ini dicetuskannya setelah bertemu dengan para ulama Mesir dan mempelajari fikih dan hadis dari mereka, serta adat istiadat, situasi dan kondisi di Mesir pada waktu itu, sehingga Imam Shāfi'ī merubah sebagian hasil *ijtihād*-nya yang telah difatwakan di Irak. Jika kandungan *qawl jadīd* Imam Shāfi'ī adalah hasil *ijtihād*-nya setelah ia pindah ke Mesir, maka *qawl jadīd*-nya adalah yang ditulis dalam kitab *al-Umm*.¹⁴⁸

Menurut Mun'im A. Sirry, Imam Shāfi'ī tinggal di Irak pada zaman kekuasaan al-Amīn. Pada waktu itu, Imam Shāfi'ī terlibat perdebatan dengan para ahli fikih rasional Irak. Di tengah perdebatan itulah, ia menulis buku yang berjudul *al-Hujjah* yang secara komprehensif memuat sikapnya terhadap berbagai

¹⁴⁷ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 52.

¹⁴⁸ T. Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 126.

persoalan yang berkembang.¹⁴⁹ *Qawl jadīd* adalah, pendapat-pendapat Imam Shāfi'ī yang dikemukakan selama ia tinggal di Mesir. Dalam banyak hal, *qawl jadīd* adalah merupakan koreksi terhadap pendapat-pendapatnya yang ia kemukakan sebelumnya.¹⁵⁰

Menurut Mun'im A. Sirry, para ulama menyimpulkan bahwa, munculnya *qawl Jadīd* merupakan dampak dari perkembangan baru yang dialami oleh Imam Shāfi'ī; dari penemuan hadis, pandangan, dan kondisi sosial baru yang tidak ia temui selama tinggal di Irak dan Hijaz.¹⁵¹ Atas dasar kesimpulan tersebut, Mun'im A. Sirry menyimpulkan bahwa, *qawl jadīd* merupakan suatu refleksi dari kehidupan sosial yang berbeda.¹⁵²

Dengan demikian, pada periode inilah madhab Shāfi'ī mencapai tingkat kesempurnaan sebagai madhab yang utuh, hidup, dan mempunyai daya gerak menuju pengayaan, yang akan terjadi sesuai dengan tuntutan perkembangan pada periode selanjutnya. Kini madhabnya telah tegak dengan kokoh, siap dengan rumusan tentang langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menjawab tantangan masa sekarang dan masa mendatang. Dengan kaidah-kaidah yang telah ditatanya itu, para sahabat serta pengikutnya kemudian dapat melakukan *takhrīj*, memproyeksikan ajarannya sebagai upaya pengayaan madhab.¹⁵³

4. Periode Pengembangan

¹⁴⁹ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 106.

¹⁵⁰ Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 107.

¹⁵¹ Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, 107

¹⁵² Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 107.

¹⁵³ Nahrāwī, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhabaih: al-Qadīm wa al-Jadīd*, 436-437.

Periode ini berlangsung sejak wafatnya Imam Shāfi'ī sampai dengan pertengahan abad kelima, atau bahkan abad ketujuh menurut pendapat ulama.¹⁵⁴

Para murid dan penerus Imam Shāfi'ī dari berbagai generasi (*tabaqāt*) yang telah mencapai derajat *ijtihād* dalam keilmuannya terus melakukan *istinbāḥ* hukum untuk masalah-masalah yang timbul pada masa mereka atau yang ditimbulkan sebagai perandaian (*masā'il farḍiyyah*). Selain itu, sesuai dengan semangat *ijtihād* yang Imam Shāfi'ī wariskan, mereka juga melakukan peninjauan ulang terhadap fatwa-fatwa imamnya. Dalil-dalil yang mendukung setiap fatwanya diperiksa kembali untuk menguji kekuatannya. Dalam kaitannya dengan pernyataan Imam Shāfi'ī yang memberikan dua atau lebih fatwa yang berbeda, mereka melakukan *tarjīh* setelah menelusuri dalil masing-masing untuk memperoleh pendapat yang lebih kuat.¹⁵⁵

Mereka inilah yang kemudian memainkan peran penting dalam membela, melengkapi, dan menyebarkan madhab Shāfi'ī, sehingga madhab ini dapat hidup berdampingan atau bersaing dengan madhab-madhab lainnya di hampir semua wilayah Islam. Selain ramai dengan kegiatan *istinbāḥ*, kajian, dan diskusi, para ulama Shāfi'īyah, pada periode ini juga banyak para ulamanya menghasilkan karya tulis. Hampir setiap ulama terkemuka menuangkan ilmunya dalam berbagai tulisan berupa *kitāb*, *risālah*, *ta'liq*, *matan*, *mukhtaṣar*, ataupun *sharh*, sesuai dengan metode penulisan yang berkembang pada masanya.¹⁵⁶ Dengan demikian,

¹⁵⁴ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Madhab Syafi'i*, 53.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 53.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 53.

semakin lama semakin kayalah madhab tersebut dengan kitab-kitab, yang sangat bermanfaat bagi khazanah keilmuan Islam.