

# DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī

(Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārūt* Al-Nawawī  
dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih)



HELMI IMRAN  
NIM. 29173626

PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY  
BANDA ACEH  
2022

**LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR**

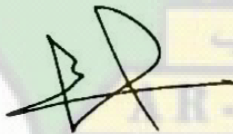
**DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī**  
**(Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* Al-Nawawī**  
**dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih)**

**HELMI IMRAN**  
**NIM. 29173626**  
**Program Studi Fiqh Modern**

**Disertasi ini Sudah Dapat Diajukan Kepada**  
**Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk Diujikan**  
**Dalam Ujian Terbuka**

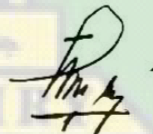
**Menyetujui**

**Promotor I,**



**Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA**

**Promotor II,**



**Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag**

**LEMBAR PENGESAHAN**

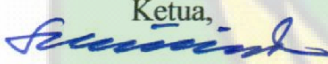
**DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī**  
(Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* Al-Nawawī  
dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih)

**HELMI IMRAN**  
**NIM. 29173626**  
**Program Studi Fiqh Modern**

**Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh**

**Tanggal: 24 November 2022 M**  
**29 Rabi'ul Akhir 1444 H**

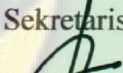
**TIM PENGUJI**

Ketua,  
  
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA  
Penguji,

Prof. Dr. Asmuni, MA  
Penguji,

Dr. Ajida Matsyah, Lc., MA  
Penguji,

Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA

Sekretaris,  
  
Muhammad Arifin, Ph. D  
Penguji,

Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA  
Penguji,


Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag  
Penguji,

Banda Aceh, 2 Desember 2022

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,

  
**Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D**  
**NIP. 197702191998032001**

LEMBAR PENGESAHAN

**DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī**  
(Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* Al-Nawawī  
dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih)

HELMI IMRAN

NIM. 29173626

Program Studi Fiqh Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 27 Desember 2022 M  
3 Jumadil Akhir 1444 H

TIM PENGUJI

Ketua,

Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D

Penguji,

Dr. Dhiyadhin Tanjung, MA

Penguji,

Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M. Ag

Penguji,

Dr. Tarmizi M. Akfar, M. Ag

Sekretaris,

Dr. Zaiyad Zubaidi, MA

Penguji,

Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA

Penguji,

Dr. Ajilal Masyah, Lc., MA

Penguji,

Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,

Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D

NIP. 197702191998032001

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Helmi Imran

Tempat Tanggal Lahir: Mns. Meucat, 1 September 1974

NIM : 29173626

Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa **Disertasi** ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam **Disertasi** ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

saya yang menyatakan,



Helmi Imran

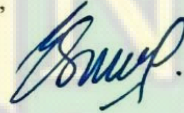
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih) yang ditulis oleh Helmi Imran dengan Nomor Induk Mahasiswa 29173626 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 27 Desember 2022

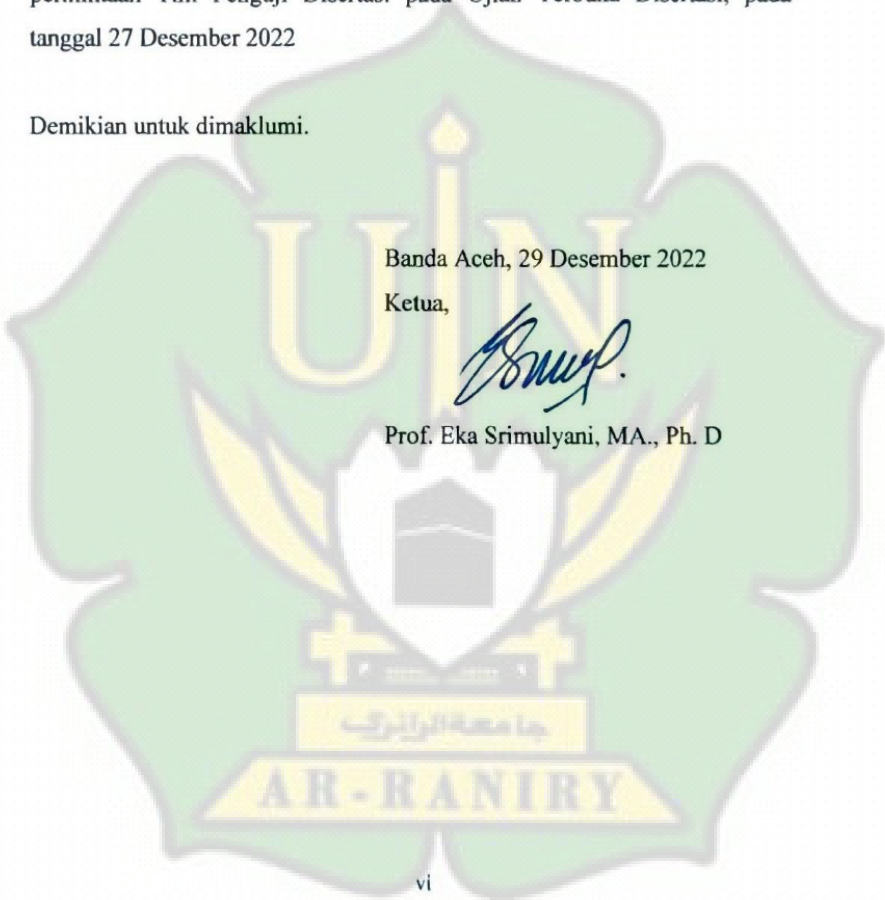
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Ketua,



Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D





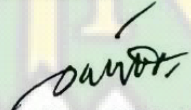
## PERNYATAAN PENGUJI

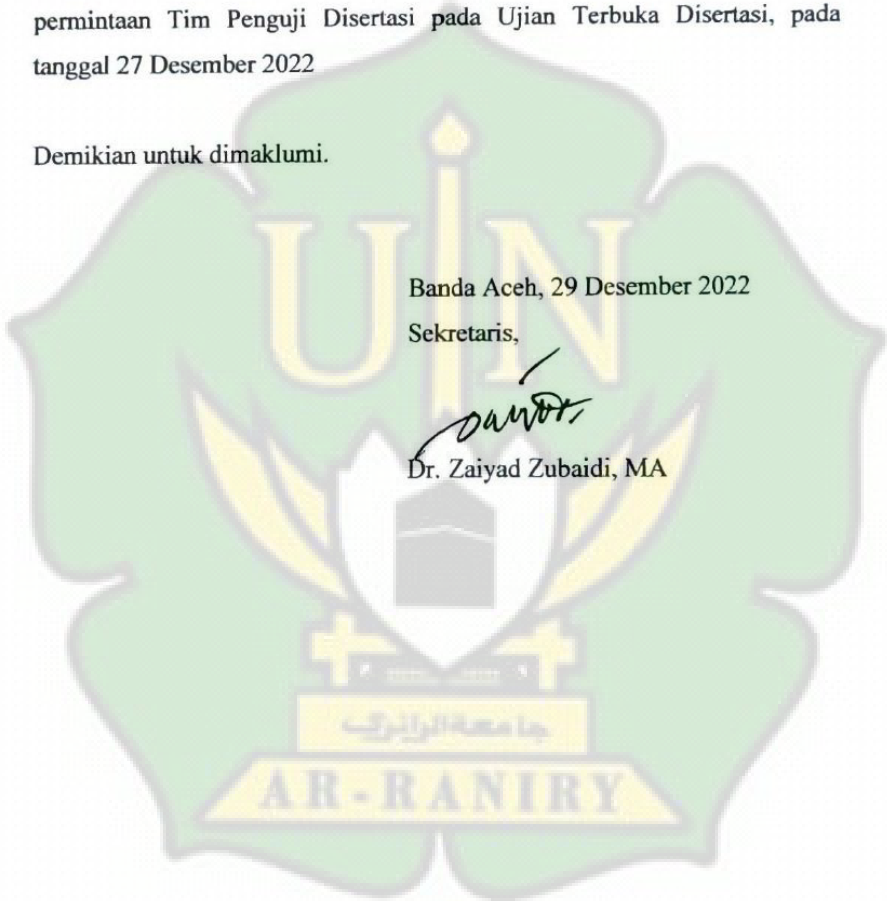
Disertasi dengan judul DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih) yang ditulis oleh Helmi Imran dengan Nomor Induk Mahasiswa 29173626 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 27 Desember 2022

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Sekretaris,

  
Dr. Zaiyad Zubaidi, MA



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih) yang ditulis oleh Helmi Imran dengan Nomor Induk Mahasiswa 29173626 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 27 Desember 2022

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Penguji,



Dr. Dhiauddin Tanjung, MA



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī (*Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat Ikhtiyārāt al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih*) yang ditulis oleh Helmi Imran dengan Nomor Induk Mahasiswa 29173626 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 27 Desember 2022

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Penguji,

Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA

## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih) yang ditulis oleh Helmi Imran dengan Nomor Induk Mahasiswa 29173626 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 27 Desember 2022

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Penguji

Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M. Ag

## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih) yang ditulis oleh Helmi Imran dengan Nomor Induk Mahasiswa 29173626 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 27 Desember 2022

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Penguji,

Dr. Ajidar Matsyah, Lc., MA

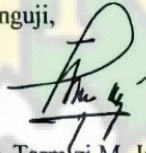
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih) yang ditulis oleh Helmi Imran dengan Nomor Induk Mahasiswa 29173626 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 27 Desember 2022

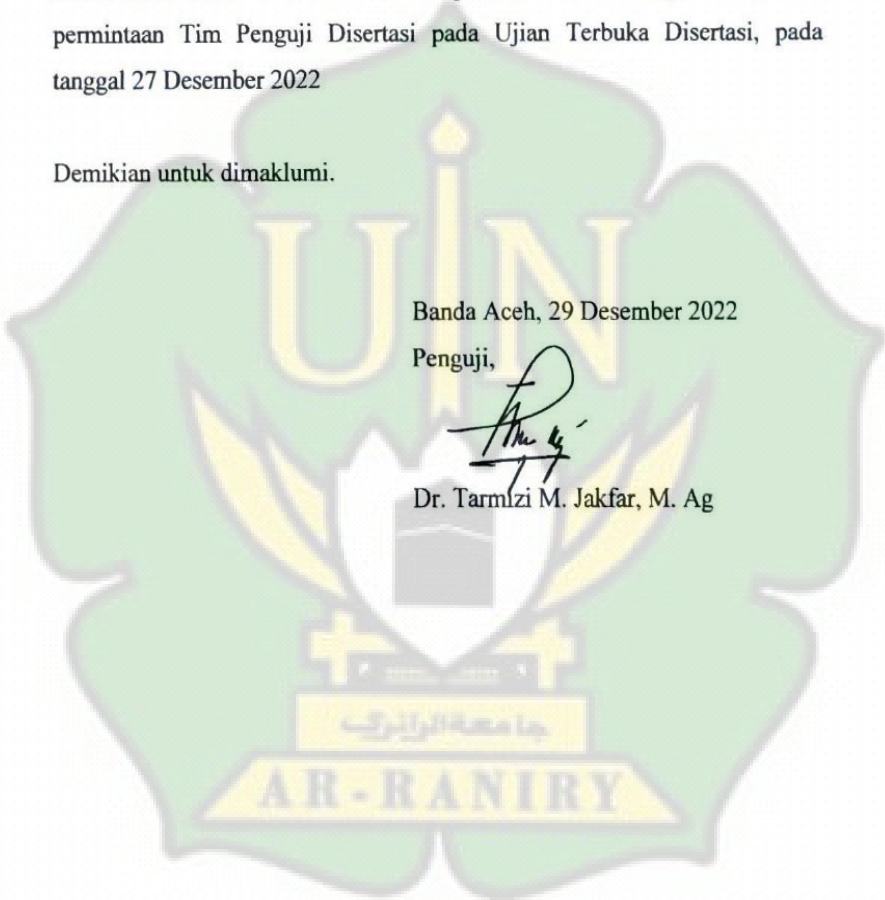
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Penguji,



Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag



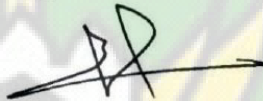
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul DINAMIKA FIKIH MAZHAB SYĀFI'Ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārūt* al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih) yang ditulis oleh Helmi Imran dengan Nomor Induk Mahasiswa 29173626 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 27 Desember 2022

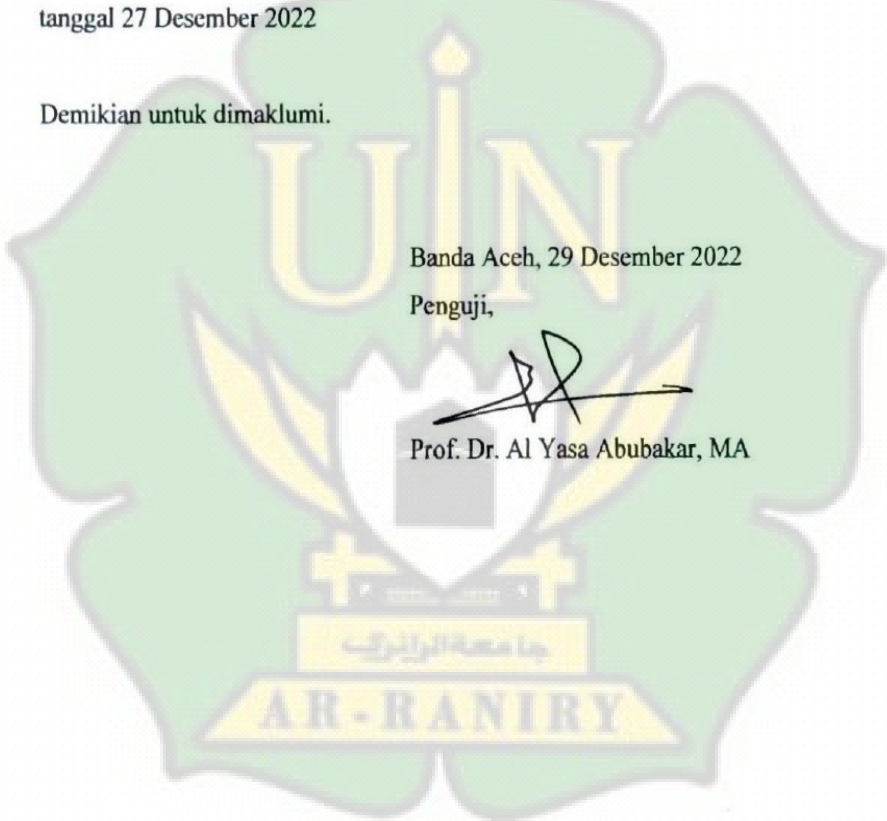
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Penguji,



Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan Disertasi ini berpedoman pada buku Panduan Penulisan Disertasi Pascasarjana UIN Ar-Raniry Tahun 2018. Adapun ketentuan umumnya sebagai berikut:

### 1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	<i>B</i>	Be
ت	Ta'	<i>T</i>	Te
ث	Sa'	<i>TH</i>	Te dan Ha
ج	Jim	<i>J</i>	Je
ح	Ha'	<i>H</i>	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	<i>Kh</i>	Ka dan Ha
د	Dal	<i>D</i>	De
ذ	Zal	<i>DH</i>	De dan Ha
ر	Ra'	<i>R</i>	Er
ز	Zai	<i>Z</i>	Zet
س	Sin	<i>S</i>	Es
ش	Syin	<i>SY</i>	Es da Ye
ص	Ṣad	<i>Ṣ</i>	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Ḍad	<i>Ḍ</i>	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ṭa'	<i>Ṭ</i>	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Ẓa	<i>Ẓ</i>	Zet (dengan titik di



			bawahnya)
ع	'Ayn	'-	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghayn	<i>GH</i>	Ge dan Ha
ف	Fa'	<i>F</i>	Ef
ق	Qaf	<i>Q</i>	Qi
ك	Kaf	<i>K</i>	Ka
ل	Lam	<i>L</i>	El
م	Mim	<i>M</i>	Em
ن	Nun	<i>N</i>	En
و	Waw	<i>W</i>	We
هـ/ة	Ha'	<i>H</i>	Ha
ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	<i>Y</i>	Ye

2. konsonan yang dilambangka dengan *W* dan *Y*

<i>waḍ'</i>	وضع
<i>'iwaḍ</i>	عوض
<i>Dalw</i>	دلو الوالرب
<i>Yad</i>	يد
<i>Ḥiyal</i>	حيل
<i>Ṭahī</i>	طهي

3. Mad dilambangkan dengan *ā*, *ī*, *ū*. Contoh:

<i>'ūla</i>	أولى
<i>ṣūrah</i>	صورة
<i>dhū</i>	ذو

<i>īmān</i>	إيمان
<i>fi</i>	في
<i>kitāb</i>	كتاب
<i>sīhāb</i>	سحاب
<i>jūmān</i>	جمان

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

<i>awj</i>	أوج
<i>nawm</i>	نوم
<i>law</i>	لو
<i>aysar</i>	أيسر
<i>syaykh</i>	شيخ
<i>'aynay</i>	عيني

5. *Alif* (ا) dan *waw* (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan . Contoh:

<i>Fa 'alū</i>	فعلوا
<i>'Ulā 'ika</i>	أولائك
<i>'ūqiyah</i>	أوقية

6. Penulisan *tā' marbūṭah* (ة)

Bentuk penulisan *tā' marbūṭah* terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

a. Apabila *tā' marbūṭah* terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ha* (ه). contohnya:

<i>Ṣalāh</i>	صلاة
--------------	------

- b. Apabila *tā' marbūṭah* (ة) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*ṣifat mawṣūf*), dilambangkan *ḥā'* (ه). Contohnya:

<i>al-risālah al-bahīyah</i>	الرسالة البهية
------------------------------	----------------

- c. Apabila *tā' marbūṭah* (ة) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “t”. contohnya;

<i>Wizārat al-Tarbiyah</i>	وزارة التربية
----------------------------	---------------

7. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd* terhadap Penulisan *syaddah* bagi konsonan *waw* (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan *yā'* (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

<i>quwwah</i>	قوة
<i>'aduww</i>	عدو

8. Penulisan *alif lām* (ال)  
Penulisan *al* (ال) dilambangkan dengan “al-” baik pada *al* (ال) *syamsiyyah* maupun *al* (ال) *qamariyyah*. Contoh:

<i>al-kitāb al-thānī</i>	الكتاب الثاني
<i>al-ittiḥād</i>	الإتحاد

- Kecuali: ketika huruf *lām* (ل) berjumpa dengan huruf *lām* (ل) di depannya, tanpa huruf *alif* (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

<i>Lil-Syarbaynī</i>	للشربيني
----------------------	----------

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji dan syukur hanya bagi Allah SWT. Hanya dengan dengan pertolongan dan rahmat-Nya, penulis dapat menyelesaikan penulisan disertasi ini. Selawat dan salam kepada Rasulullah SAW, juga kepada keluarga dan para Sahabatnya sekalian. Penulisan disertasi ini tidak dapat terwujud tanpa adanya bantuan, motivasi dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis mengucapkan terimakasih yang tak terhingga kepada Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA dan Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag selaku promotor yang telah memberikan bimbingan, koreksi dan saran-saran perbaikan yang sangat berharga dan konstruktif. Walaupun penulis telah mengikuti saran-saran yang diberikan oleh promotor, namun akibat keterbatasan penulis barangkali saran-saran tersebut tidak dapat terserap sepenuhnya dalam upaya penyempurnaan disertasi ini. Ucapan terimakasih juga kepada Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA, Prof. Dr. Asmuni, MA, Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA, Prof. Eka Srimulyani, MA, Ph. D, Dr. Dhiauddin Tanjung, MA, Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M. Ag, Dr. Ajidar Matsyah, Lc., MA, Muhammad Arifin, Ph. D, dan Dr. Zaiyad Zubaidi, MA selaku dewan penguji pada ujian tertutup dan ujian terbuka disertasi yang telah mengoreksi dan memberikan masukan berharga agar disertasi ini menjadi relatif lebih sempurna.

Penulis juga mengucapkan terimakasih kepada segenap civitas akademika UIN Ar-Raniry Banda Aceh, khususnya Rektor dan Direktur Pascasarjana. Selain itu, ucapan terimakasih juga kepada para dosen Pascasarjana yang telah memberikan ilmu dan inspirasi, kepada staf akademik, staf perpustakaan dan para karyawan di lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh yang telah memberikan berbagai kemudahan administrasi, baik selama mengikuti perkuliahan maupun dalam proses penyelesaian disertasi. Terimakasih juga penulis ucapkan kepada Kementerian Agama yang telah memberikan kesempatan belajar melalui

program 5000 doktor dan kepada rekan-rekan kelas MORA, Prodi Fiqh Modern angkatan Tahun 2017.

Ucapan terimakasih yang tak terhingga juga kepada Abu Syekh H. Hasanoel Bashry HG (Abu MUDI) selaku guru yang dengan penuh keikhlasan telah cukup banyak mencurahkan ilmu kepada penulis sampai saat ini dan telah membentuk pemikiran penulis untuk berpikir progresif. Terimakasih juga kepada Dr. Tgk. Muntasir A. Kadir, MA, Tgk. Muhammad Abrar Azizi, M. Sos, dan seluruh civitas akademika Institut Agama Islam (IAI) Al-Aziziyah Samalanga Bireuen Aceh. Terimakasih juga kepada Tgk. H. Zahrul Mubarak, M. Pd selaku Mudir Ma'had Aly dayah MUDI MESRA Samalanga dan seluruh pengurus Ma'had Aly, juga kepada rekan-rekan di dayah MUDI MESRA Samalanga, khususnya para pengurus Lajnah Bahtsul Masail (LBM) MUDI yang telah memberikan akses pustaka LBM seluas-luasnya kepada penulis sehingga mempermudah penulis menelusuri berbagai data yang diperlukan dalam penulisan disertasi ini.

Ucapan terimakasih yang tak terhingga kepada orang tua penulis, ayahanda Tgk. H. Imran Ali (alm) dan Ibunda Badriah Jafar yang senantiasa mendoakan keberhasilan penulis dan telah banyak memberikan pengorbanan kepada penulis dalam menempuh berbagai jenjang pendidikan. Ucapan terimakasih yang teristimewa kepada isteri tercinta, Futhaimah Abbas yang selalu sabar dan setia mendampingi penulis dalam suka maupun duka, juga kepada buah hati tersayang, Ahmad Nabil Azka, Muhammad Rafid Munayya dan Ahmad Zayyan Farisi, yang selalu menjadi sumber energi penulis dalam menatap masa depan yang lebih baik dan bermanfaat.

Akhirnya, sebagai hasil karya penelitian, disertasi ini dipastikan banyak terdapat kekurangan dan kelemahan dikarenakan keterbatasan serta kedangkalan penalaran penulis. Oleh karena itu, penulis berharap ada masukan dan saran yang membangun sehingga disertasi ini menjadi relatif lebih baik dan sempurna dari sebelumnya. Semoga disertasi ini dapat bermanfaat bagi para

pembaca dan dapat menjadi amal baik serta investasi pahala bagi penulis dalam upaya pelestarian dan pengembangan ilmu pengetahuan. Amin.

Banda Aceh, 29 Desember 2022

Penulis,



**Helmi Imran**





## ABSTRAK

Judul : Dinamika Fikih Mazhab Syāfi‘ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan Relevansinya dengan Pengembangan Fikih)

Nama/NIM : Helmi Imran/29173626

Promotor : 1. Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA  
: 2. Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag

Kata Kunci : Mazhab Syāfi‘ī, *Ikhtiyārāt* al-Nawawī, Pengembangan Fikih

Eksistensi al-Nawawī sebagai salah seorang pengikut al-Syāfi‘ī seharusnya menjadikan al-Nawawī memiliki kesamaan dengan al-Syāfi‘ī dalam menetapkan hukum fikih dan cara penalarannya. Kenyataan yang terjadi justru sebaliknya, di mana al-Nawawī mempunyai beberapa pendapat pilihan yang dikenal dengan istilah *Ikhtiyārāt*, yang berbeda dari pendapat al-Syāfi‘ī dan mayoritas ulama pengikutnya. Berdasarkan permasalahan tersebut, disertasi ini mengkaji tentang Dinamika Fikih Mazhab Syāfi‘ī (Analisis Penyebab Kelahiran Pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan relevansinya dengan Pengembangan Fikih). Kajian ini difokuskan untuk menjawab tiga hal penting, 1) Mengapa al-Nawawī melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt*, 2) Bagaimanakah pengaruh kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī terhadap perkembangan fikih *Syāfi‘iyyah* periode berikutnya, 3) Apa relevansi kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan pengembangan fikih masa kini. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan jenis data kualitatif. Penelitian ini bersifat *deskriptif-analitis* dengan pendekatan normatif dan historis. Adapun sumber data dapat dibedakan kepada sumber primer, yaitu seluruh referensi yang terkait langsung dengan permasalahan, dan sumber sekunder, yaitu seluruh referensi yang tidak terkait langsung dengan permasalahan tetapi mendukung kesempurnaan penelitian ini. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa, *pertama*, alasan al-Nawawī melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt* karena penemuan dalil yang lebih kuat dan cara pandang yang lebih tepat, sesuai dengan kaidah-kaidah ijtihad mazhab Syāfi‘ī serta konsisten pada penerapannya. Indikasi kepada kesimpulan ini dapat dilihat

dari beberapa hal: (1) ditinjau dari segi kedudukan dalil yang digunakan sebagai sumber hukum, yang terlihat lebih memenuhi standar prinsip pokok mazhab Syāfi'ī. (2) ditinjau dari segi penerapan metode *lughawiyyah* dan *ta'liliyyah* dalam memahami dalil, yang terlihat lebih konsisten dan taat asas. (3) ditinjau dari segi penggunaan prinsip *istinbāt* yang lebih mengutamakan makna zahir *naṣ* dengan mempertimbangkan konsep *al-taisīr* dan *maqāṣid al-syarī'ah*. *Kedua*, kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī telah membawa pengaruh besar terhadap perkembangan fikih *Syāfi'iyyah* periode berikutnya. Indikasi kepada kesimpulan ini dapat dilihat dari beberapa hal: (1) Perubahan peta pemikiran mazhab Syāfi'ī dengan memandang bahwa *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang disebutkan dalam kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai pendapat kuat dalam mazhab. (2) Pengayaan khazanah keilmuan mazhab Syāfi'ī dengan berlangsungnya berbagai kajian terkait inovasi al-Nawawī. (3) Pengesahan pendapat pegangan mazhab Syāfi'ī dengan menetapkan pendapat al-Nawawī sebagai rujukan utama dalam perihal khilafiyah. (4) Perumusan ketentuan baru berupa urutan kitab al-Nawawī yang dijadikan sandaran dalam kegiatan fatwa hukum. *Ketiga*, Relevansi kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan pengembangan fikih masa kini dapat dilihat dari beberapa hal: (1) Membuka ruang bagi pemahaman baru dalam fikih. Hal ini tergambarkan dari sikap al-Nawawī yang siap berbeda pendapat dengan melawan arus ulama mazhabnya dalam melahirkan *Ikhtiyārāt* karena pertimbangan dalil yang lebih kuat atau metode yang lebih tepat. (2) Keterbukaan terhadap perkara baru. Hal ini dibuktikan dengan diterimanya gagasan al-Nawawī oleh ulama periode berikutnya setelah melakukan kajian yang mendalam. (3) Lahirnya kemudahan dalam pengamalan hukum. Hal ini dibuktikan dengan adanya sebagian *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang dalam penalarannya mempertimbangkan konsep *al-taisīr*. (4) Kepekaan terhadap kondisi sosial. Hal ini dibuktikan dengan perhatian al-Nawawī dalam melahirkan sebagian *Ikhtiyārāt* kepada aspek kebutuhan manusia. (5) Penguatan toleransi dalam perbedaan pendapat. Hal ini dibuktikan dengan sikap al-Nawawī yang menghormati pendapat yang disebut masyhur dalam mazhab dan sikap ulama sesudah al-Nawawī yang menghormati temuan al-Nawawī.

## نبذة مختصرة

العنوان : ديناميكيات فقه المذهب الشافعي (التحليل على أسباب

ظهور اختيارات النووي وعلاقتها بتطور الفقه)

الاسم/رقم القيد : حلمي عمران/ 29173626

المشرف : 1. الأستاذ الدكتور الياسع أبو بكر، الماجستير

2. الدكتور ترمذى محمد جعفر، الماجستير

الكلمات الأساسية : المذهب الشافعي، اختيارات النووي، تطور الفقه

إن وجود النووي من أتباع الشافعي ينبغي أن يجعله مشابهاً مع الشافعي في تقرير أحكام الفقه وطرق استدلالها، والواقع عكس، حيث أن للنووي عدة الآراء المفضلة تعرف بالاختيارات، وهي تختلف عن أقوال الشافعي وأكثر أتباعه. وعلى هذه المشكلات، تبحث هذه الرسالة عن تطوّر فقه المذهب الشافعي (التحليل على أسباب ظهور اختيارات النووي وعلاقتها بتطور الفقه). وركزت هذه الرسالة لإجابة ثلاثة أمور مهمة. أولاً، ما أسباب النووي بظهور آراء الاختيارات. ثانياً، كيف أثر ظهور آراء اختيارات النووي على تطور الفقه الشافعي لفترة تالية. ثالثاً، ما علاقة ظهور آراء اختيارات النووي بتطور الفقه المعاصر. وكانت هذه الرسالة رسالة مكتوبة عن طريق بيانات الكيفية. وهي رسالة وصفية تحليلية بالمدخل المعياري والتاريخي. وأما مصادر البيانات فتنقسم إلى مصادر البيانات الأساسية، وهي ترتبط كل المراجع بالمشكلة، ومصادر البيانات الثانوية، وهي لا ترتبط كل

المراجع بالمشكلة ولكنها تكمل الرسالة. وأما نتائج البحث فهي: أولاً، أسباب النووي بآراء الاختيارات أنه يكتشف أقوى الحجج ووجه الدلالة المناسبة وفقاً لقواعد اجتهاد الشافعي. والقرائن التي تدل على هذه النتائج هي: (1) من وجهة نظر موقف الأدلة المستخدمة لمصادر القانون، يبدو أنها توافق لمبادئ الأساسية لمذهب الشافعي. (2) من وجهة نظر تطبيق الطريقة اللغوية والتعليلية في فهم الأدلة، يبدو أنها اتساق والتزام بالمبدأ. (3) من وجهة نظر استخدام مبدأ الاستنباط مقدمة ظاهر معنى النص من مسودة التيسير ومقاصد الشريعة. ثانياً، يؤثر ظهور آراء اختيارات النووي كبيراً في تطور الفقه الشافعي لفترة تالية. ويمكن الدلالات لهذه النتائج وهي: (1) تغييرات طريقة تفكير المذهب الشافعي بالنظر أن اختيارات النووي المذكورة في كتاب روضة الطالبين لأراء قوي في المذهب. (2) إثراء الخزانة العلمية للمذهب الشافعي بعدة الدراسات عن ابتكار النووي. (3) تصديق آراء معتمدة في المذهب الشافعي بإثبات أن آراء النووي هي مراجع رئيسية في الأمور الخلافية. (4) صياغة قرارات جديدة وهي أشكال ترتيبات كتب النووي لمصادر في أنشطة إفتاء الأحكام. ثالثاً، علاقة ظهور آراء اختيارات النووي بتطور الفقه المعاصر وهي: (1) المساحة المفتوحة لفهم جديد في الفقه. وذلك يظهر لنا بموقف النووي الذي اختلف طريقة تفكير علماء مذهبه بظهور آراء الاختيارات بالنظر إلى أقوى الحجج أو طريقة ملائمة. (2) الانفتاح على القضايا الجديدة. ويعرف ذلك بقبول علماء الفترة التالية لآراء النووي بعد تعمق الدراسات. (3) السهولة في أعمال الأحكام. وتعرف ذلك بوجود بعض اختيارات النووي وهو

يستخدم مبادئ التيسير في أداء آرائه. (4) الحساسة للظروف الاجتماعية. وتعرف ذلك باهتمام النووي في بعض آراء الاختيارات في جوانب حوائج الناس. (5) تعزيز التسامح في اختلاف الآراء. ويعرف ذلك بموقف النووي، وهو يحترم الآراء المشهورة في المذهب ومواقف العلماء بعده الذين يحترمون مكتشفات النووي.



## ABSTRACT

- Title : The Dynamics of Fiqh of the Syāfi'īs School of Jurisprudence (Analysis of the Causes of the Birth of al-Nawawī's *Ikhtiyārāt* Opinion and its Relevances to the Fiqh Development)
- Name/Registration number : Helmi Imran/29173626
- Supervisor : 1. Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA  
2. Dr. Tarmizi M. Jakfar, MAg
- Keywords : Syāfi'īs School of Jurisprudence, al-Nawawī's *Ikhtiyārāt*, Fiqh Development

As a follower of al-Syāfi'ī, al-Nawawī should have commonalities with al-Syāfi'ī in determining fiqh and reasoning. In fact, al-Nawawī has various *Ikhtiyārāt* (thought) that differ from al-Syāfi'ī and most of his followers. This study explores the dynamics of Fiqh of the Syāfi'īs school of thought (the analysis of the origins of al-Nawawī's *Ikhtiyārāt* opinion and its relevances to the development of Jurisprudence). This study tried to answer three main principal questions: 1) Why did al-Nawawī brought up the *Ikhtiyārāt* opinion, 2) How did the origin of al-Nawawī's *Ikhtiyārāt* influence the development of the following period of *Syāfi'īyyah* fiqh, 3) What is the relevance of the al-Nawawī opinion to the development of contemporary law. This study is a library research that use qualitative data analysis. This study employed a descriptive-analysis through normative and historical approach. The data sources can be separated into primary sources, which include all references that are directly relevant to the research questions, while, the secondary sources comprise all references that are not directly related to the research questions but contribute to the enhancement of this research. According to the findings, first, al-Nawawī's reason for giving and *Ikhtiyārāt* opinion is due to the discovery of a stronger argument and more appropriate poin of view, in accordance with the principles of *ijtihād* of the Syāfi'ī school and concistent in its application. Further, evidences from this study point out some conclusions: (1) In terms of the strength



of the argument used as a source of law, it seems that it meets the basic principles of the Syāfi'ī school of thought; (2) In terms of the application of the *lughawiyah* and *ta'līliyyah* methods in understanding propositions, they appear to be more consistent and compliant; (3) In terms of the use of the *istinbāṭ* principle which prioritizes the meaning of *zahir* texts by considering the concepts of *al-taisīr* and *maqāṣid al-syarī'ah*. Second, the emergence of al-Nawawī's *Ikhtiyārāt* opinion had a significant impact on the subsequent development of *Syāfi'iyyah* fiqh. Further, evidences point out some conclusions: (1) The changes in the Syāfi'ī's school of thought in viewing the fact that the al-Nawawī's *Ikhtiyārāt* mentioned in the book of *Rauḍat al-Ṭālibīn* is clearly a solid stance within the school of thought (2), The prolongation of research through al-Nawawī's innovation have a major influence to the enhancement of Syāfi'ī's school of thought (3), The establishment of al-Nawawī's thought as the primary reference in *khilafiyah* matters (4), The construction of new provisions in the form of al-Nawawī's books has served as the foundation for legal fatwa acts. Third, the significance of al-Nawawī's *Ikhtiyārāt* to the advancement of contemporary fiqh can be determined from various aspects: (1) Generating possibility for new understandings/thought in fiqh. This is exemplified by the stance of al-Nawawī's attitude (who is willing to hold contradictory views) towards some scholars when it comes to the notion of *Ikhtiyārāt*, especially in evaluating arguments with more appropriate approach. (2), The acknowledgement of new cases in fiqh. This is supported by the approval of al-Nawawī's concept by some contemporary scholars (or fiqh scholars after his period) (3), The simplification acts of legal practice. This is demonstrated by the existence of al-Nawawī's *Ikhtiyārāt*, which employ the principle of *al-taisīr*. (4), His attentiveness in understanding social conditions. This is shown by the fact that al-Nawawī's *Ikhtiyārāt* is compatibly solid in attempting to handle human needs or issues (5) and to fostering tolerance for contradictory viewpoints. This is proven by al-Nawawī's attitude in respecting other Islamic/fiqh scholars' viewpoint, and vice versa.

## DAFTAR ISI

	Halaman
<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>LEMBAR PERSETUJUAN .....</b>	<b>ii</b>
<b>LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TERTUTUP .....</b>	<b>iii</b>
<b>LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TERBUKA .....</b>	<b>iv</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN .....</b>	<b>v</b>
<b>PERNYATAAN PENGUJI .....</b>	<b>vi</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI.....</b>	<b>xvi</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>xviii</b>
<b>ABSTRAK.....</b>	<b>xxi</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xxviii</b>
<b>BAB I :PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
1.1. Latar Belakang Masalah.....	1
1.2. Rumusan Masalah .....	11
1.3. Tujuan Penelitian.....	12
1.4. Manfaat Penelitian.....	12
1.5. Kajian Pustaka.....	13
1.6. Kerangka Teori.....	19
1.7. Metode Penelitian.....	27
<b>BAB II : MAZHAB SYĀFI‘Ī DAN DINAMIKA PERKEMBANGANNYA .....</b>	<b>34</b>
2.1. Sejarah Singkat Mazhab Syāfi‘ī.....	34
2.1.1. Fase Pembentukan.....	37
2.1.2. Fase Pengembangan dan Penguatan.....	48
1. Penyebaran Mazhab .....	51
2. Dinamika Perkembangan Mazhab .....	59
2.1.3. Fase Kematangan .....	83
2.1.4. Prinsip-Prinsip Pokok Mazhab Syāfi‘ī.....	92
2.2. Pendapat <i>Ikhtiyārāt</i> dan Permasalahannya.....	03
2.2.1. Pengertian <i>Ikhtiyārāt</i> .....	03
2.2.2. Perbedaan <i>Ikhtiyārāt</i> dan <i>Tarjīh</i> .....	07
2.2.3. Pendapat <i>Ikhtiyārāt</i> dalam Tinjauan Historis.....	11
2.2.4. Penyebab Lahirnya <i>Ikhtiyārāt</i> dalam Mazhab Syāfi‘ī.....	16
2.2.5. Kedudukan <i>Ikhtiyārāt</i> dalam Mazhab Syāfi‘ī.....	21

2.3. Biografi al-Nawawī.....	123
2.4. Posisi al-Nawawī dalam Mazhab Syāfi'ī .....	128
<b>BAB III : PENYEBAB KELAHIRAN PENDAPAT</b>	
<b><i>IKHTIYĀRĀT AL-NAWAWĪ DAN PENGARUHNYA</i> .....</b>	<b>142</b>
3.1. Kelahiran <i>Ikhtiyārāt</i> al-Nawawī.....	142
3.1.1. Contoh-contoh Kasus dan Metode <i>Istinbāṭ</i> -nya...	142
3.1.2. Penyebab Utama Kelahiran <i>Ikhtiyārāt</i> al-Nawawī	191
3.1.3. Kedudukan <i>Ikhtiyārāt</i> al-Nawawī dalam mazhab Syāfi'ī.....	205
3.2. Pengaruh <i>Ikhtiyārāt</i> al-Nawawī .....	214
3.2.1. Perubahan Peta Pemikiran Mazhab Syāfi'ī.....	215
3.2.2. Pengayaan Khazanah Keilmuan Mazhab Syāfi'ī.	220
3.2.3. Pengesahan Pendapat Pegangan Mazhab Syāfi'ī.	231
3.2.4. Perumusan Ketentuan Baru .....	238
3.3. Dinamika Pemikiran <i>Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah</i> Pasca Penetapan Pegangan Mazhab .....	246
<b>BAB IV : RELEVANSI KELAHIRAN PENDAPAT</b>	
<b><i>IKHTIYĀRĀT AL-NAWAWĪ DENGAN PENGEMBANGAN</i></b>	
<b><i>FIKIH</i> .....</b>	<b>252</b>
4.1. Wacana Pengembangan Fikih .....	252
4.1.1. Landasan Pemikiran .....	254
4.1.2. Prinsip Dalam Pengembangan Fikih .....	266
4.2. Relevansi Pendapat <i>Ikhtiyārāt</i> al-Nawawī dengan Pengembangan Fikih .....	287
4.2.1. Membuka Ruang Bagi Pemahaman Baru Dalam Fikih .....	287
4.2.2. Keterbukaan Terhadap Perkara Baru .....	298
4.2.3. Lahirnya Kemudahan Dalam Pengamalan Hukum	301
4.2.4. Kepekaan Terhadap Kondisi Sosial .....	307
4.2.5. Penguatan Toleransi Dalam Perbedaan Pendapat .	314
4.3. Merawat Kedamaian Dalam Keberagaman Pemikiran Fikih .....	319
<b>BAB V : PENUTUP</b> .....	<b>326</b>
5.1. Kesimpulan.....	326
5.2. Saran-saran .....	328

**DAFTAR PUSTAKA ..... 330**  
**LAMPIRAN-LAMPIRAN**  
**DAFTAR RIWAYAT HIDUP**



# BAB I

## PENDAHULUAN

### 1.1. Latar Belakang Masalah

Pendapat dan pemikiran para ulama fikih merupakan wujud kepedulian serta tanggung jawab moral mereka atas berbagai persoalan umat yang membutuhkan kejelasan hukum. Demi memenuhi kebutuhan fatwa yang terus meningkat, para ulama berusaha merumuskan kaidah-kaidah sebagai pedoman dalam berijtihad. Dalam kenyataannya, rumusan-rumusan kaidah tersebut tidak selalu sama antara seorang ulama dengan yang lainnya. Secara historis, sejak masa *tābi‘īn* telah muncul dua aliran yang berbeda dalam sikap ijtihadnya, yakni *ahl al-ḥadīth*<sup>1</sup> dan *ahl al-ra‘yī*.<sup>2</sup> sampai akhirnya muncullah al-Syāfi‘ī (w. 204 H) yang membangun jalan tengah di antara dua aliran di atas.<sup>3</sup> Sejalan dengan perbedaan kaidah-kaidah yang dirumuskan, fatwa-fatwa yang lahir sebagai hasil ijtihad pun banyak yang berbeda, bahkan bertentangan satu sama lain.

Perbedaan pendapat dalam bidang fikih merupakan suatu keniscayaan karena sebagian besar hukum fikih dibangun atas dasar dalil yang bersifat *ẓannī dilālah*.<sup>4</sup> Di samping itu, perbedaan cara pandang terhadap sebuah dalil dan tingkat kemampuan dalam menginterpretasinya juga melahirkan perbedaan yang banyak. Hal

---

<sup>1</sup>*Ahl al-ḥadīth* adalah penganut aliran *fiqh* dengan kecenderungan tekstual, dan jarang menggunakan nalar kecuali dalam keadaan terpaksa sekali. Aliran ini terutama berkembang di daerah Hijaz (Makkah dan Madinah), yang kepalai oleh Sa‘īd ibn Musayyab. Lihat. Muhammad Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih Islam*, (Terj: Nurhadi AGA), Judul Asli: *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003), hlm. 111-112

<sup>2</sup>*Ahl al-ra‘yī* adalah penganut aliran *fiqh* yang dalam ijtihadnya banyak menggunakan nalar. Aliran ini terutama berkembang di Irak yang dikepalai oleh Ibrāhīm al-Nakh‘ī. ‘Lihat. Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih...*, hlm. 113

<sup>3</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. I, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), hlm. 54-55

<sup>4</sup>Dalil *ẓannī dilālah* merupakan dalil yang menunjukkan kepada sebuah makna, namun mempunyai kemungkinan untuk diinterpretasi makna lain darinya. Lihat. ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet. XII, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 35

ini menunjukkan bahwa fikih itu fleksibel, dinamis, dan selalu sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam sejarah fikih, sejak pertengahan abad IV H sampai pertengahan abad VII H disebut sebagai periode konsolidasi mazhab-mazhab fikih, di mana pada periode ini kegiatan ijtihad independen telah mengalami kemunduran dari masa sebelumnya. Meskipun demikian, bukan berarti kegiatan ijtihad juga berhenti secara total. Para ulama terus melakukan ijtihad dengan berbagai pola dan bentuknya.

Di antara bentuk ijtihad yang dilakukan adalah ijtihad *madhhabī*, yaitu ijtihad yang didasarkan pada deduksi hukum terhadap persoalan-persoalan baru sesuai dengan prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh para pendiri mazhab mereka. Karenanya, para ulama periode ini terkadang berbeda pendapat dengan imam mazhab mereka pada hukum *furū'iyah*, meskipun sepakat tentang prinsip-prinsip pokok.<sup>5</sup> Selain ijtihad *madhhabī*, para ulama periode ini juga giat menyaring dan membuang semua pernyataan lemah dan palsu yang dinisbatkan kepada para pendiri mazhab. Di samping itu, ulama periode ini juga mengklasifikasikan narasi-narasi para pendiri mazhab sesuai dengan keakuratannya. Proses otentifikasi dan klasifikasi ini dikenal dengan istilah *taṣḥīḥ*. Upaya sistematis dan rinci dalam memperlakukan fikih di setiap mazhab saat itu sangat membantu proses pencapaian ketetapan-ketetapan hukum dalam sebuah mazhab.<sup>6</sup> Dalam melakukan proses *taṣḥīḥ*, perbedaan pendapat di antara para ulama ini juga tidak terelakkan karena berbeda cara pandang dalam menetapkan pendapat mana yang lebih akurat atau lebih kuat.

Akibat nyata dari kegiatan ijtihad *madhhabī* dan *taṣḥīḥ*,

---

<sup>5</sup>Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, (Terjem: M. Fauzi Arifin), Judul Asli: *The Evolution of Fiqh: Islamic law and the Madhabs*, Cet. I, (Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2005), hlm. 141.

<sup>6</sup>Abu Ameenah, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh...*, hlm. 141-142. Lihat juga. Muḥammad al-Khuḍarī, *Tārīkh Tasyrī' al-Islāmī*, (Ttp : al-Ḥaramain, tt), hlm. 332



perbedaan pendapat pada periode ini tidak hanya terjadi antara seorang ulama dengan ulama lainnya atau sesama pendapat dari seorang ulama tertentu, tetapi perbedaan juga banyak terjadi antara seorang imam mazhab dengan para ulama pengikutnya. Lebih dari itu, sesama ulama yang bernaung di bawah satu mazhab juga sangat banyak melahirkan perbedaan, baik antar ulama yang berbeda generasi maupun yang berada dalam generasi yang sama. Dalam sejarah pembentukan dan perkembangan mazhab Syāfi'ī, setelah selesai membangun pondasi dasar mazhab, al-Syāfi'ī sangat giat dalam melakukan ijtihad, bahkan kadang-kadang ia meninjau ulang terhadap sebagian fatwa yang pernah dikeluarkan sebelumnya dan merevisinya. Selain giat melakukan ijtihad sendiri, al-Syāfi'ī juga menganjurkan dan menekankan hal yang sama kepada para murid dan pengikutnya yang telah memiliki kemampuan ijtihad. Di antara anjuran al-Syāfi'ī kepada pengikutnya yang mampu berijtihad adalah jangan mudah mengikuti pendapat orang lain tanpa memeriksa dalil-dalil dan cara pandang dalam memahaminya, termasuk mengikuti al-Syāfi'ī sendiri.<sup>7</sup>

Selanjutnya dalam berijtihad, pola dan orientasi para ulama pengikut al-Syāfi'ī berbeda-beda. Di antaranya adalah berijtihad langsung kepada sumber hukum dengan cara menerapkan kaidah-kaidah ijtihad yang telah dirumuskan oleh al-Syāfi'ī, yang diistilahkan dengan ijtihad *madhhabī*. Selain itu, upaya ijtihad yang dilakukan adalah menyeleksi pendapat-pendapat yang sah dinisbatkan kepada al-Syāfi'ī, pola ini disebut (*tanqīh al-madhhab*).<sup>8</sup> Di samping itu, mereka juga aktif dalam upaya

---

<sup>7</sup>Al-Māwardī, Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ḥawā'ī al-Kabīr Syarḥ Mukhtaṣar al-Muzanī*, Jld. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hlm. 4

<sup>8</sup>Dalam peristilahan fikih *Syāfi'īyyah*, *tanqīh al-madhhab* adalah upaya mengurai dan memastikan pendapat-pendapat dalam mazhab Syāfi'ī, mana di antaranya yang sah dinisbatkan kepada al-Syāfi'ī dan mana yang tidak sah, melalui metode dan kriteria tertentu. Lihat. 'Arafāt 'Abd al-Raḥmān al-Maqdī, *Tabṣīrah al-Muḥtaj bimā Khaṭiyya min Muṣṭalah al-Minhāj*, Cet. I, (Kuwait: Dār al-Diyā', 2014), hlm. 55



pengembangan pendapat al-Syāfi'ī yang ada pada sebuah kasus kepada kasus lainnya, pola ini disebut (*takhrīj*).<sup>9</sup> Pola lainnya yang dilakukan adalah mengunggulkan salah satu dari pendapat-pendapat Syāfi'ī atau pengikut seniornya yang nampak kontradiksi (*tarjīh*).<sup>10</sup> Objek ijtihad yang dilakukan tidak terbatas pada kasus-

---

<sup>9</sup>*Takhrīj* dalam konteks pengembangan pendapat fikih diartikan dengan dua makna, yaitu makna umum dan makna khusus. *Takhrīj* dengan makna umum adalah upaya menggali hukum fikih dengan mengacu kepada kaidah imam mazhab atau pendapatnya yang telah ada pada sebuah kasus hukum tertentu. Sedangkan *takhrīj* dengan makna khusus adalah upaya memproyeksikan dan mengembangkan sebuah pendapat imam mazhab terkait hukum pada suatu masalah kepada masalah lain yang mirip dengannya tetapi memiliki ketetapan hukum yang berbeda dengan pola dua arah, sehingga akhirnya pada masing-masing masalah terdapat dua pendapat yang berbeda. Salah satu contohnya adalah pendapat al-Syāfi'ī yang menetapkan kewajiban terhadap seorang pemimpin Negara untuk membayar *diyat* kepada keluarga orang yang meninggal dunia akibat pelaksanaan '*uqūbat ta'zīr*. Pendapat ini kemudian dikembangkan oleh *mujtahid* mazhab kepada masalah orang yang meninggal dunia akibat '*uqūbat hudūd* karena berbuat zina (cambuk) yang dilaksanakan pada saat pelaku yang bersangkutan dalam keadaan sakit. Setelah pendapat ini di-*takhrīj*, maka pada masalah '*uqūbat hudūd* tersebut telah terdapat perbedaan pendapat antara al-Syāfi'ī dengan *mujtahid* mazhabnya. Pendapat al-Syāfi'ī mengatakan tidak wajib membayar *diyat*. Sedangkan pendapat *mujtahid* mazhab menetapkan hukum wajib sebagaimana halnya pada masalah *ta'zīr*, alasannya karena *hudūd* dan *ta'zīr* memiliki kemiripan dari dua sisi, yakni bertujuan memberikan efek jera terhadap pelaku dan perbedaan tingkat '*uqūbah* tergantung perbedaan pelanggaran yang dilakukan. Pendapat hasil *takhrīj* merupakan pendapat lemah, yang diistilahkan dalam mazhab al-Syāfi'ī dengan sebutan *qawl al-mukharraj*. Lihat. Totok Jumentoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, Cet. I, (ttp: Amzah, 2004), hlm. 317. Lihat juga. Al-Mahallī, Jalāl al-Dīn, *Kanz al-Rāghibīn 'alā Syarḥ Minhāj al-Thālibīn*, Jld. IV, Cet. I, (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, 1922), hlm. 183. Lihat juga. Al-Māwardī, Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-wilāyāh al-dīniyyah*, Cet. I, (Beirut: Maktabat al-'Aṣriyyah, 2000), hlm. 258. Lihat juga. Muḥammad Jum'ah Aḥmad al-'Aysawī, *al-Aqwāl al-Mukharrajah fī al-Fiqh al-Syāfi'ī wa Athruhā*, (ttp: Dār al-Diyā', tt), hlm. 27-36, 40.

<sup>10</sup>*Tarjīh* secara bahasa adalah menguatkan dan mengunggulkan. Adapun secara istilah, *tarjīh* adalah menguatkan salah satu di antara dua dalil yang nampak bertentangan, berdasarkan beberapa indikasi yang dapat mendukungnya. Lihat. Totok Jumentoro *Kamus Ilmu...*, hlm. 327. Dengan demikian, *tarjīh* dalam konteks mazhab fikih adalah upaya menguatkan salah satu dari pendapat-pendapat yang nampak bertentangan dalam mazhab yang bersangkutan,

kasus baru, tetapi juga meninjau ulang pendapat atau fatwa yang telah ditetapkan oleh al-Syāfi'ī. Dalam kegiatan ijtihad ini, tidak jarang para ulama pengikut al-Syāfi'ī berbeda pandangan dengan al-Syāfi'ī pada permasalahan tertentu, dengan cara melahirkan pendapat yang baru, padahal mereka terkadang merujuk kepada dalil yang sama dengan al-Syāfi'ī serta menggunakan kaidah ijtihad yang merupakan warisan al-Syāfi'ī.

Salah seorang ulama *Syāfi'iyah* yang pernah melahirkan pendapat-pendapat yang berbeda dari al-Syāfi'ī adalah al-Nawawī.<sup>11</sup> Di antara bentuk perbedaannya dengan al-Syāfi'ī adalah melahirkan pendapat-pendapat “pilihan” yang diistilahkan dalam fikih *Syāfi'iyah* dengan sebutan *Ikhtiyārāt*.<sup>12</sup> Menariknya,

---

berdasarkan kekuatan dalil dan argumentasi masing-masing pendapat.

<sup>11</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf ibn Murī ibn Ḥasan al-Nawawī al-Damsyiqī. Ia lahir pada bulan Muharram Tahun 631 H di Nawā, salah satu daerah yang berada di Suriah. Setelah matang dalam mengenyam pendidikan, al-Nawawī menjadi seorang ulama besar dalam mazhab al-Syāfi'ī. Ia dikenal dengan kemampuannya yang mumpuni dalam bidang men-*tarjih* pendapat-pendapat yang saling bertentangan dalam mazhab al-Syāfi'ī, sehingga pen-*tarjih*-annya paling diutamakan untuk dijadikan pegangan dalam berfatwa dan mengamalkan pendapat-pendapat mazhab al-Syāfi'ī. Al-Nawawī juga seorang ulama yang berhasil memadukan secara relatif sempurna dua metode penalaran fikih yang terkenal dalam mazhab al-Syāfi'ī, yakni metode *‘Irāqiyīn* yang dinilai lebih unggul dalam hal akurasi periwayatan pendapat dan metode *istinbāt* al-Syāfi'ī, dan metode *Khurasāniyyīn* yang dinilai lebih unggul dalam hal mengembangkan pendapat al-Syāfi'ī. Karenanya, metode yang ditawarkan oleh al-Nawawī merupakan metode yang komplis karena hasil perpaduan dari dua metode sebelumnya yang dipandang tidak saling mengisi. Setelah melakukan pengembaraan ilmiah, al-Nawawī kembali ke Nawā dan wafat di sana pada 24 Rajab Tahun 676 H. Lihat. Ibn Kathīr, ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl ibn ‘Umar, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah, Taḥqīq: ‘Abd al-Ḥafīz Mansūr*, Jld. II, Cet. I, (Naghazī: Dār al-Madār al-Islāmī, 2002), hlm 824-827. Lihat Juga ‘Alī Jum‘ah Muḥammad, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Cet. IV, (Kairo: Dār al-Salām, 2012), hlm. 53. Lihat Juga al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥadhdhab, Taḥqīq: Muḥammad Najīb al-Muṭī‘ī*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, 2001), hlm. 145

<sup>12</sup>Secara bahasa, *Ikhtiyārāt* merupakan bentuk plural dari kata *Ikhtiyār* yang berarti memilih. Dalam peristilahan fikih *Syāfi'iyah*, pendapat *Ikhtiyārāt* diartikan dengan pendapat-pendapat pilihan hasil *istinbāt* seseorang ulama

sebagian pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī malah dipandang lebih kuat dari segi dalil dibandingkan pendapat al-Syāfi‘ī sendiri oleh para ulama *Syāfi‘iyyah* periode berikutnya. Hal ini telah membuka ruang untuk melakukan penelitian terhadap pendapat *Ikhtiyārāt* para ulama pengikut mazhab, dan mengisyaratkan bahwa pembahasan mengenai pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī secara khusus menjadi penting agar fikih bisa membumi sesuai dengan realitas zamannya. Kemunculan pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī menarik untuk dikaji. Sebagai ulama pengikut al-Syāfi‘ī dan telah berkontribusi besar dalam pengembangan mazhabnya, serta konsisten berpegang pada kaidah-kaidah ijtihad yang telah dirumuskan oleh al-Syāfi‘ī sendiri, seharusnya al-Nawawī memiliki

---

penganut mazhab tertentu dari dalil-dalil *uṣhūlī* tanpa mengutip dari imam mazhab. Pendapat-pendapat tersebut berbeda dari pendapat yang ada dalam mazhab yang bersangkutan. Dalam sejarah, sejauh ini penulis belum menemukan siapa yang pertama kali menggunakan kata *Ikhtiyārāt* untuk pendapat-pendapat dalam fikih. Namun demikian, substansi *Ikhtiyār Fiqhiyyah* sudah dilakukan sejak masa Sahabat Nabi. *Ikhtiyār fiqhiyyah* dipandang sebagai sebuah upaya ijtihad yang objeknya adalah permasalahan khilafiah. Meskipun objeknya permasalahan *khilafiyah*, namun *Ikhtiyār Fiqhiyyah* diartikan berbeda dengan *tarjih*, karena *tarjih* merupakan bentuk ijtihad melalui upaya mengunggulkan salah satu dari pendapat-pendapat yang nampak bertentangan dengan melihat kepada kekuatan dalil dan argumentasi yang digunakan, selanjutnya pendapat yang unggul akan dipakai, dan yang lemah akan dibuang. Sedangkan *Ikhtiyār Fiqhiyyah* adalah upaya ijtihad yang lebih mendalam setelah melewati tahapan *tarjih* dari seorang ahli fikih pada permasalahan *khilafiyah* dengan memilih sebuah pendapat yang dipandang lebih kuat dari segi dalil, argumentasi, atau lebih sesuai dengan *maqashid al-syari’ah*, di mana pendapat pilihan tersebut berbeda dengan yang apa yang telah ditetapkan dalam mazhab yang ia ikuti. Dalam hal ini, *tarjih* dipandang sebagai langkah awal menuju *Ikhtiyār*. Setiap ulama yang mampu melakukan *Ikhtiyār Fiqhiyyah* sudah pasti mampu melakukan *tarjih*, tetapi setiap ulama yang mampu melakukan *tarjih* belum tentu mampu melakukan *Ikhtiyār Fiqhiyyah*. Lihat Maḥmūd al-Najrī, *al-Ikhtiyār al-Fiqhī wa Isykāliyyāt Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2008), hlm. 20, 36. Lihat juga Muḥammad Ṭariq Muḥammad Hisyām Maghribiyyah, *al-Madhhab al-Syāfi‘ī: Dirāsah ‘an Aḥam Muṣṭalahātih wa Asyhar Muṣannaṣātih wa Marātib al-Tarjih fih*, Cet. I, (Damaskus: al-Fārūq, 2011), hlm. 187. Lihat juga Saqāf ibn ‘Alī al-Kāf, *Mu‘jam fī Muṣṭalahāt Fiqh al-Syāfi‘iyyah*, Cet. I, (Madinah al-Munawwarah: Tp, 1997), hlm. 12

pandangan yang sama dengan al-Syāfi'ī pada permasalahan yang sudah ditetapkan hukumnya oleh al-Syāfi'ī. Keharusan ini didasarkan pada sebuah kaidah yang populer di kalangan ulama pengikut mazhab “bahwa keberadaan fatwa dan pendapat seorang *mujtahid* di hadapan pengikutnya sama seperti keberadaan ayat al-Qur'an dan hadis di hadapan *mujtahid*”. Artinya, sebagaimana seorang *mujtahid* tidak boleh berpaling dari al-Qur'an dan hadis, demikian juga seorang pengikut *mujtahid* tidak boleh berpaling dari pendapat *mujtahid* ikutannya.

Hal ini sebagaimana diutarakan oleh beberapa ulama *Syāfi'iyyah*, di antaranya Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 974 H) berikut ini,

أما مقيد لا يعدو مذهب إمام خاص فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه وليبراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع, فانه مع المجتهد كالمجتهد مع نصوص الشرع, ومن ثم لم يكن له العدول عن نص إمامه كما لا يجوز الاجتهاد مع النص.<sup>13</sup>

Artinya: Adapun *mujtahid muqayyad* (yang terikat dengan sebuah mazhab) yang tidak melangkahi mazhab imam tertentu, ia tidak punya kewajiban dalam menetapkan hukum selain memahami kaidah-kaidah imamnya, dan hendaknya ia mempertimbangkan apa saja yang perlu dipertimbangkan oleh seorang *mujtahid muthlaq* pada undang-undang *syara'*, karena kedudukan *mujtahid muqayyad* di hadapan *mujtahid muthlaq* sama seperti kedudukan *mujtahid muthlaq* saat berhadapan dengan teks-teks *syara'* (al-Qur'an dan hadis). Oleh karena itu, seorang *mujtahid muqayyad* tidak boleh berpaling dari pendapat imamnya yang sudah jelas, sama seperti tidak boleh melakukan ijtihad oleh *mujtahid muthlaq* ketika terdapat teks *syara'*

---

<sup>13</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Syihāb al-Dīn Aḥmad, Tuḥfat al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, Jld. X, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 109

yang tegas.

Hal yang sama juga diutarakan oleh Muḥammad al-Ramlī berikut ini,

(سئل) عما إذا خالف نص الشافعي الجديد ما عليه الشيخان فما المعمول به, إن قلت النص فما بال علماء عصرنا ينكرون على من خالف كلام الشيخين أو ما عليه الشيخان, فقد صرحا بأن النص الإمام في حق المقلد كالدليل القاطع...<sup>14</sup>

Artinya: Ditanyakan pada Muḥammad al-Ramlī mengenai perbedaan yang terjadi antara pendapat yang dipegangi oleh dua syekh (al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī) dengan pendapat baru al-Syāfi‘ī, manakah yang dapat dijadikan pegangan. Jika anda menjawab yang dipegangi pendapat al-Syāfi‘ī lantas bagaimana dengan ulama zaman kita ini yang mengecam orang yang berbeda pandangan dengan al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, padahal al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī sendiri pernah menegaskan bahwa kedudukan pendapat al-Syāfi‘ī di hadapan pengikutnya sama seperti dalil yang pasti...

Demikian juga dikemukakan oleh Sulaymān al-Kurdī berikut ini,

سؤال: كيف خالف الشيخان والأصحاب نص الشافعي رضي الله تعالى عنه مع أنه في حقهم كنص الشارع في حق المجتهد.<sup>15</sup>

Artinya: Pertanyaan, bagaimana bisa al-Rāfi‘ī, al-Nawawī dan

<sup>14</sup>Al-Ramlī, Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad, *Fatāwā al-Ramlī*, Jld. IV, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 262-263

<sup>15</sup> Al-Kurdī, Muḥammad ibn Sulaymān, *al-Fawā'id al-Madaniyyah fī man Yuftā bi Qaulih min A'imma al-Syāfi'iyah*, Cet. I, (Beirut: Dār Nūr al-Ṣabāḥ, 2011), hlm. 41. Lihat juga al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn, *Syarḥ Jam' al-Jawāmi'*, Jld. II, (Semarang: Maktabah Toha Putera, tt), hlm. 395



*Aṣḥāb*<sup>16</sup> berbeda pandangan dengan pendapat al-Syāfi‘ī, padahal pendapat al-Syāfi‘ī di hadapan mereka sama seperti teks *syara* ‘ di hadapan *mujtahid*.

Kenyataan yang terjadi justru sebaliknya, di mana al-Nawawī melahirkan pandangan yang berbeda terkait pendapat *Ikhtiyārāt*-nya. Hal ini jelas menggambarkan bahwa al-Nawawī sebagai seorang pengikut *mujtahid muthlaq* telah mengabaikan pendapat imam yang menjadi ikutannya. Kenyataan ini telah melahirkan sebuah kesenjangan antara idealitas dan realitas, sehingga memunculkan sebuah pertanyaan besar dan mendasar mengapa al-Nawawī pada pendapat *Ikhtiyārāt*-nya bisa berbeda pandangan dengan al-Syāfi‘ī, padahal dalam berijtihad, al-Nawawī menggunakan kaidah yang dirumuskan oleh al-Syāfi‘ī. Kesenjangan inilah yang menjadi pokok permasalahan yang membuat penulis tertarik dan merasa perlu mengkaji dalam sebuah penelitian ilmiah, sehingga diharapkan akan nampak benang merah sebagai jawaban yang utuh, tuntas dan ilmiah terhadap pertanyaan di atas.

Dalam model-model penelitian *fiqh*, kajian ini masuk ke dalam penelitian mazhab *fiqh*, yang terdiri dari entitas mazhab, komunitas mazhab, dinamika<sup>17</sup> mazhab, dan interaksi antar mazhab.<sup>18</sup> Kajian ini mengambil salah satu bagian yang khusus dari dinamika mazhab, yakni tuntutan perubahan dan pola-pola

---

<sup>16</sup>*Aṣḥāb* adalah para ulama mazhab Syāfi‘ī yang mempunyai kemampuan ijtihad *madhhabī*, umumnya mereka hidup sampai pertengahan abad V H. Lihat ‘Arafāt, *Tabṣīrah al-Muḥtaj...*, hlm. 331-332

<sup>17</sup>Pada dasarnya, kata “dinamika” berarti satu bagian khusus dari ilmu fisika yang berhubungan dengan benda yang bergerak dan tenaga yang menggerakkan. Ia dapat berubah dan menyesuaikan diri dengan suatu keadaan tertentu. Selanjutnya kata ini digunakan kepada apa saja yang memiliki potensi bergerak dan berubah. Lihat. Julius C. Rumpak dkk, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Ed. III, Cet. II, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hlm. 265. Adapun hubungan penggunaan kata ini pada *fiqh* adalah karena *fiqh* memiliki potensi bergerak dan berubah, sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan.

<sup>18</sup>Cik Hasan Basri, *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Ed. I, Cet. I, (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 248

perubahan.<sup>19</sup> Dinamika yang terjadi dalam mazhab Syāfi‘ī, berkaitan dengan tuntutan perubahan dan pola-pola perubahan terbilang sangat luas. Oleh karena itu, perlu dibuat pembatasan dari masalah yang dikaji di sini. Berdasarkan hal ini, masalah yang hendak dikaji dalam penelitian ini adalah tentang pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* dalam mazhab Syāfi‘ī. Pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* tersebut sangat banyak, sebab bentuk *Ikhtiyār* pendapat telah mulai muncul sejak mazhab Syāfi‘ī dikembangkan oleh murid dan penerusnya, seperti *Ikhtiyārāt* al-Qaffāl, *Ikhtiyārāt* al-Ghazālī dan lain-lain. Karena itu, penelitian ini memfokuskan kepada sejumlah pendapat *Ikhtiyārāt* yang dilahirkan oleh al-Nawawī saja dengan mengambil sebagian kecil contoh kasus yang dipandang mewakili bab fikih.

Adapun motivasi memfokuskan kepada pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* yang dilahirkan oleh al-Nawawī secara khusus adalah karena beberapa alasan berikut ini:

1. Al-Nawawī merupakan *mujtahid tarjīh* terkemuka dalam mazhab Syāfi‘ī. Dalam menyaring pendapat-pendapat yang tersebar dalam mazhab Syāfi‘ī dan men-*tarjīh* yang saling bertentangan di antaranya, al-Nawawī dinilai sebagai ulama yang paling selektif dan mempunyai metode *tarjīh* yang paling kuat, ilmiah, sistematis, integratif, dan lebih sesuai dengan kaidah-kaidah mazhab Syāfi‘ī dibandingkan dengan *mujtahid tarjīh* sebelumnya.<sup>20</sup> Oleh karena itu, hasil *tarjīh* al-Nawawī paling diutamakan ketika para *mujtahid tarjīh*

---

<sup>19</sup>Selain tuntutan perubahan dan pola-pola perubahan, juga terdapat bagian lain yang bisa dijadikan fokus penelitian tentang dinamika mazhab, yakni, dinamika internal dan dukungan eksternal. Lihat. Hasan Basri, *Model Penelitian Fiqh...*, hlm. 254

<sup>20</sup>Abd al-Naṣīr Aḥmad al-Malībārī, *Awrāq al-Dhahab fī Halli al-Ghubār al-Madhhab*, Cet. I, (Demak: Dār Turāth ‘Ulamā’ Nūsantārā, 2016), hlm. 8-11. Lihat juga. Akram Yūsuf ‘Umar al-Qawāsīmī, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām al-Syāfi‘ī*, Cet. I, (Amman: Dār al-Nafā’is, 2003), hlm. 378-380



berbeda pandangan dalam menyajikan hasil pen-*tarjih*-an mereka.<sup>21</sup>

2. Al-Nawawī mempunyai metode yang moderat dalam penalaran fikih *Syāfi'iyyah* karena ia berhasil secara relatif sempurna memadukan dan menggabungkan antara dua kutub metode penalaran *fiqh* dalam mazhab Syāfi'ī.<sup>22</sup> Sebelumnya, metode penalaran fikih yang dibangun oleh ulama penerus al-Syāfi'ī terdiri dari dua aliran, yakni aliran Irak dan aliran Khurasan.<sup>23</sup> Kehadiran dan kontribusi al-Nawawī dapat menyatukan keduanya. Dengan demikian, pemikiran al-Nawawī merupakan representasi dari pemikiran seluruh ulama *Syāfi'iyyah* sebelumnya, sehingga pemikiran dan metode al-Nawawī dinilai lebih moderat karena telah berhasil membuka sekat-sekat pemisah antara aliran Irak dan aliran Khurasan.
3. Al-Nawawī meninggalkan warisan intelektual yang terbilang banyak. Hal ini akan memberi kemudahan dalam meneliti pemikiran dan landasan yang dipakai al-Nawawī karena dapat merujuk kepada sumber asli. Dengan ini akan membuat kajian tentang pemikiran al-Nawawī dapat berjalan lebih objektif, dan dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah.

## 1.2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar-belakang masalah di atas, permasalahan inti dari penelitian ini adalah sikap al-Nawawī yang nampaknya

<sup>21</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtāj*, Jld. I..., hlm. 39

<sup>22</sup>Alī Jum'ah, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib*..., hlm. 45

<sup>23</sup>Aliran Irak dipelopori oleh Abū Ḥāmid al-Asfirāyainī (w. 406 H). Sedangkan aliran Khurasan dipelopori oleh al-Qaffāl al-Marwazī (w. 410 H). Kekhususan aliran Irak terletak pada akurasi penukilannya terhadap pendapat al-al-Syāfi'ī, pendapat murid dan pengikut seniornya, dan metode *istinbāt*-nya masing-masing. Sedangkan kekhususan aliran Khurasan terletak pada metode pengembangannya terhadap pendapat al-Syāfi'ī, yang dinilai sangat bagus dan sistematis. Lihat. al-Nawawī, *al-Majmū'*..., hlm. 145

mengabaikan ketetapan yang telah ada dalam mazhab Syāfi'ī dengan melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya. Selanjutnya permasalahan inti tersebut melahirkan pertanyaan yang lebih spesifik, yaitu:

1. Mengapa al-Nawawī melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt*.
2. Bagaimanakah pengaruh kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī terhadap perkembangan fikih *Syāfi'īyyah* periode berikutnya.
3. Apa relevansi kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan pengembangan fikih masa kini.

### 1.3. Tujuan Penelitian

Penelitian ini secara umum bertujuan menemukan dan memperoleh jawaban yang memadai dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah mengenai landasan pemikiran al-Nawawī yang nampaknya mengabaikan ketetapan yang telah ada dalam mazhab Syāfi'ī dengan melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya. Namun secara lebih spesifik, tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menganalisis alasan al-Nawawī melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt*.
2. Untuk menganalisis pengaruh kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī terhadap perkembangan fikih *Syāfi'īyyah* periode berikutnya.
3. Untuk menganalisis relevansi kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan pengembangan fikih masa kini.

### 1.4. Manfaat Penelitian

Secara umum, penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran terhadap dinamika yang terjadi dalam perkembangan fikih mazhab Syāfi'ī. Hal ini penting untuk diketahui, karena kebanyakan umat Islam di Indonesia merupakan penganut mazhab Syāfi'ī. Namun secara khusus, manfaat penelitian

ini dapat dilihat dari dua sudut pandang, yaitu:

1. Manfaat akademis: penelitian ini diharapkan menambah khazanah keilmuan tentang kedinamisan pemikiran *fiqh* dalam mazhab Syāfi'ī, khususnya yang berkaitan dengan faktor penyebab lahirnya pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī, dampaknya dalam perkembangan fikih *Syāfi'iyah* periode berikutnya serta relevansinya dengan pengembangan fikih yang diwacanakan dewasa ini. Di samping itu, dapat memperluas wawasan mengenai perbendaharaan pendapat-pendapat dalam bidang hukum dan cara pandang dalam menghasilkannya.
2. Manfaat praktis: penelitian ini diharapkan membuka ruang bagi pengayaan pendapat-pendapat yang bisa diikuti dalam kerangka mazhab Syāfi'ī, karena dengan sebab memahami pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī serta dampaknya kelahirannya, secara kuantitas akan menambah jumlah pendapat yang dapat dijadikan sandaran dalam beramal. Hal ini tentu akan memberi kemudahan khususnya kepada penganut mazhab Syāfi'ī yang hidup pada abad ini dan seterusnya dalam melakukan pengamalan hukum. Di samping itu, para praktisi fikih juga dapat menangkap relevansi antara lahirnya pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan pengembangan fikih, selanjutnya dapat diaplikasikan dalam konteks kekinian, seperti menjembatani antara pemikiran-pemikiran fikih yang berkembang saat ini, bahkan tidak tertutup kemungkinan bagi praktisi fikih untuk menjadikan penelitian ini sebagai salah satu rujukan untuk pengembangan fikih dalam bentuk penerapan secara empiris.

### 1.5. Kajian Pustaka

Dalam melakukan penelitian ini, sebelumnya penulis telah melakukan berbagai telaah dan kajian kepustakaan, baik

perpustakaan biasa maupun perpustakaan digital. Dalam hal ini, penulis telah menelusuri berbagai karya orang lain, baik berbentuk buku, kitab, maupun berbentuk karya ilmiah akademis lainnya. Hal ini dilakukan agar tidak menghasilkan penelitian yang tumpang-tindih, di samping untuk memastikan orisinalitas penelitian ini. Sejauh penelusuran penulis, sampai saat ini penelitian yang berkaitan dengan pemikiran al-Nawawī dan metodologinya sudah pernah dilakukan oleh beberapa peneliti. Di antaranya:

Munir ‘Alī ‘Abd al-Rab al-Qubātī, *Tajdīd al-Imām al-Nawawī fī al-Madhhab al-Syāfi‘ī*. Ia memfokus penjelasannya secara panjang lebar mengenai kontribusi al-Nawawī dalam upaya memperbaharui mazhab Syāfi‘ī dan bentuk pembaharuannya. Pada akhirnya ia melahirkan beberapa kesimpulan di antaranya: (1) pembaharuan yang dilakukan oleh al-Nawawī mazhab Syāfi‘ī adalah menyaring dan menyeleksi pendapat-pendapat lemah atau menyimpang dari kaidah mazhab Syāfi‘ī yang dinisbatkan kepada al-Syāfi‘ī dan menetapkan kriteria pendapat yang sah dinisbatkan kepada al-Syāfi‘ī serta mengoreksi istilah-istilah yang jarang dipakai dalam mazhab Syāfi‘ī dengan menawarkan istilah-istilah yang lebih tepat. (2) metode penyaringan dan penyeleksian sebuah pendapat yang sah dinisbatkan kepada al-Syāfi‘ī yang dipakai oleh al-Nawawī adalah melihat kepada kekuatan dalil dan *‘illat*, sesuai dengan hadis *ṣaḥīḥ*, pernah di-*tarjih* oleh al-Syāfi‘ī sendiri, keadaannya sebagai pendapat baru, memperoleh penegasan dari al-Syāfi‘ī sendiri, di-*tashīḥ* oleh mayoritas *Aṣḥāb*, dan diriwayatkan oleh ulama aliran Irak. (3) al-Nawawī menyiratkan perbedaan antara mazhab Syāfi‘ī dan mazhab *Syāfi‘iyyah*. Mazhab Syāfi‘ī adalah pendapat yang sah dinisbatkan kepada Imam al-Syāfi‘ī, sedangkan mazhab *Syāfi‘iyyah* adalah pendapat-pendapat yang diijtihad oleh *Aṣḥāb* dengan menggunakan kaidah yang dirumuskan oleh al-Syāfi‘ī, atau pendapat-pendapat yang merupakan hasil

pengembangan mereka dari teks pendapat al-Syāfi'ī.<sup>24</sup>

Quṭb al-Dīn Zahādiyān, *Tarjīhāt al-Imām al-Nawawī fī Kitāb Rawḍah al-Ṭālibīn: Bāb al-Mu'āmalāt Numūdhajā*. Fokus penelitiannya adalah tentang faktor penyebab perbedaan antara *tarjīh* al-Nawawī dalam kitab *Rawḍah al-Ṭālibīn* dan kitab-kitabnya yang lain. Setelah melakukan penelitian, ia melahirkan kesimpulan, di antaranya: (1) kaidah-kaidah *tarjīh* yang dipakai al-Nawawī dapat dibagi dua kategori, yaitu kaidah umum dan kaidah khusus. Di antara kaidah umum adalah setiap pendapat al-Syāfi'ī yang didukung oleh hadis *ṣaḥīh* maka itu sah dinisbatkan kepada al-Syāfi'ī, sekalipun pendapat itu merupakan *qawl qadīm*, dengan syarat bahwa ulama yang menisbatkan tersebut mempunyai keahlian dalam bidang *tarjīh*, dan meyakini al-Syāfi'ī tidak menemukan hadis *ṣaḥīh* tersebut atau meragukan ke-*ṣaḥīh*-annya. Sedangkan kaidah khusus, antara lain bahwa jika dua pendapat al-Syāfi'ī yang bertentangan sama-sama *qawl jadīd*, maka *qawl jadīd* yang terakhir dipandang lebih kuat. (2) penyebab utama terjadinya perbedaan *tarjīh* al-Nawawī antara satu kitab dan kitab lainnya adalah karena al-Nawawī menulis beberapa kitabnya dalam waktu yang berbeda, kebanyakannya ditulis pada saat al-Nawawī sedang memperdalam ilmu pengetahuan, sedangkan usia al-Nawawī yang relatif singkat menyebabkan ia tidak sempat merevisi sebagian kitabnya yang berisi pendapat yang telah di-*tarjīh* terlebih dahulu, padahal dalam kitab barunya pendapat tersebut dianggap lemah. (3). Jika terjadi perbedaan *tarjīh* di antara beberapa kitab al-Nawawī maka yang paling kuat untuk dijadikan pegangan adalah menurut urutan berikut: *al-Taḥqīq*, *al-Majmū'*, *al-Tanqīh*, *al-Rawḍah*, *Minhāj al-Ṭālibīn*, *al-Fatāwā*, *Syarḥ Ṣaḥīh Muslim*,

---

<sup>24</sup>Munir 'Alī 'Abd al-Rab al-Qubāī, *Tajdīd al-Imām al-Nawawī fī al-Madḥab al-Syāfi'ī*, (Syah Alam: Jabatan Fiqh dan Ushul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2012)



*Taṣḥīḥ al-Tanbīh*, dan *al-Nukat ‘alā al-Tanbīh*.<sup>25</sup>

‘Abd al-Laṭīf ibn Muḥammad al-Sabīl, *Ziyādāt al-Imām al-Nawawī wa Istidrakātih ‘alā al-Imām al-Rāfi‘ī min Bidāyat Kitāb al-Qaḍā’ ilā Nihāyat Kitāb al-Da‘awā wa al-Baynāt min Khilāl Kitāb al-Rawḍah Jam‘an wa Dirāsah*. Pokok permasalahan yang diteliti adalah tentang penambahan dan koreksi al-Nawawī dalam kitab *Rawḍah*-nya, terhadap apa yang telah disampaikan oleh al-Rāfi‘ī dalam kitab *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, khususnya mulai dari permulaan bab peradilan sampai akhir persengketaan dan para saksi. Setelah melakukan penelitian, ia menghasilkan beberapa kesimpulan, antara lain: (1) kitab *Rawḍah* al-Nawawī dan al-‘Azīz *al-Rāfi‘ī* merupakan dua kitab yang mempunyai nilai sangat tinggi dalam sejumlah kitab fikih *Syāfi‘iyyah* karena ditulis oleh dua ulama terkemuka yang sangat selektif dalam memilah pendapat kuat dan lemah, sehingga kitab tersebut digelar dengan nama pegangan para mufti (*‘umdat al-muftiyyīn*). (2) bentuk penambahan dan koreksi al-Nawawī terhadap al-Rāfi‘ī dalam kitab tersebut ditandai dengan penggunaan kata *‘qultu’* pada awalnya dan kata *‘wa Allah a‘lam’* pada akhirnya. Muatan isi penambahan dan koreksi tersebut merupakan perkara pengembangan masalah dan penyempurnaannya yang dipandang sangat penting karena menyangkut adab dan akhlak yang jarang dibicarakan di kitab-kitab lainnya. (3) di antara permasalahan yang merupakan penambahan dan koreksi tersebut adalah seseorang mufti perlu mempertimbangkan kemaslahatan masyarakat dalam memberi fatwa. Seandainya sasaran fatwa kepada orang yang kuat dalam mengamalkan ajaran agama maka mufti harus berfatwa dengan pendapat yang sempit ketat. Adapun jika sasarannya kepada orang yang lemah dalam mengamalkan ajaran agama maka mufti harus

---

<sup>25</sup>Quṭb al-Dīn Zahādiyān, *Tarjīḥāt al-Imām al-Nawawī fī Kitāb Raudah al-Tālibīn: Bāb al-Mu‘āmalāt Numūdhajā*, Disertasi pada Akademi Pengajian Islam, Universitas Malaya Kuala Lumpur Malaysia, Tahun 2015, Tidak diterbitkan.

berfatwa dengan pendapat yang memberi kelonggaran. Selain itu, termasuk dalam penambahan juga mengenai seseorang yang sedang berada dalam kondisi yang membahayakan nyawanya akibat lapar, maka wajib ia berhutang pada orang lain untuk menyelamatkan nyawanya.<sup>26</sup>

Muhammad ‘Audah al-Aṣṭal, *Ikhtiyārāt al-Nawawī fī al-Majmū‘ al-Mukhālafah li al-Madhhab fī Kitāb al-Ṭahārah wa al-Ṣalāt wa al-Ṣiyām*. Dalam penelitiannya, ia menyajikan sembilan belas kasus hukum yang merupakan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam kitab *Majmū‘*-nya, khususnya yang berada dalam bab bersuci, shalat dan puasa melalui metode perbandingan pendapat, tanpa menganalisa mengenai penyebab munculnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang berbeda dengan mazhab Syāfi‘ī. Kesimpulannya antara lain: (1) kitab *al-Majmū‘* merupakan salah satu kitab paling penting dalam fikih *Syāfi‘iyyah* karena selain memuat pendapat mazhab Syāfi‘ī, juga memuat pendapat lintas mazhab fikih lainnya, sehingga isinya sangat kaya akan khazanah fikih. (2) keberadaan pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī pada kasus-kasus yang diungkapkan menunjukkan bahwa al-Nawawī merupakan seorang ulama yang tidak fanatik dalam mengikuti al-Syāfi‘ī, buktinya al-Nawawī siap berbeda pendapat dengan al-Syāfi‘ī jika kondisi menghendaki demikian, dengan tanpa mengurangi rasa hormatnya kepada al-Syāfi‘ī. (3) metode yang dipakai al-Nawawī dalam memunculkan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya pada kasus-kasus yang dikemukakan merupakan metode yang dapat menghasilkan kesimpulan yang kuat dan objektif ilmiah, karena melakukan penelusuran secara lengkap terhadap berbagai pendapat ulama

---

<sup>26</sup>Abd al-Laṭīf ibn Muḥammad al-Sabīl, *Ziyādāt al-Imām al-Nawawī wa Istidrakātih ‘alā al-Imām al-Rāfi‘ī min Bidāyat Kitāb al-Qaḍā’ ilā Nihāyat Kitāb al-Da‘awā wa al-Baynāt min Khilāl Kitāb al-Rawḍah Jam‘an wa Dirāsah*, Disertasi pada Universitas Islam Madinah al-Munawwarah, Jurusan Syari’ah, Prodi Fikih, Tahun 2007, Tidak diterbitkan.



sebelumnya yang disertai dalil dan cara pandang terhadap dalil.<sup>27</sup>

Khayriyyah ‘Umar Mūsā Hawsāwī, *Ikhtiyārāt al-Syaikh al-Nawawī fī Kitāb al-Haj*. Dalam penelitiannya, ia mendeskripsikan kasus-kasus hukum dalam ruang-lingkup bab haji yang menjadi pendapat pilihan al-Nawawī melalui metode perbandingan pendapat, dengan tanpa menganalisa mengenai faktor munculnya pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī pada bab tersebut. Kesimpulan yang dihasilkan malah tidak berkaitan dengan pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī, tetapi berkaitan dengan metode *tarjīh* yang digunakan al-Nawawī. Menurutnya, salah satu cara *tarjīh* yang dibolehkan adalah *tarjīh* berdasarkan ‘urf manusia selama tidak bertentangan dengan ketentuan yang telah ada pada syara’.<sup>28</sup>

Adapun fokus penelitian ini adalah tentang faktor penyebab lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan relevansinya<sup>29</sup> dengan pengembangan fikih. Sedangkan contoh kasus yang diangkat adalah mencakup semua bab fikih dengan mengambil beberapa kasus saja yang ditandai oleh al-Nawawī sendiri dengan sebutan *al-mukhtār*. Hal ini berbeda dari para peneliti sebelumnya, karena para peneliti sebelumnya ada yang tidak menyentuh sama sekali tentang pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī, ada pula yang menyentuhnya dengan mengambil kasus bab ibadat, namun hanya sekedar mendeskripsikannya dengan tanpa analisa mengenai faktor penyebab lahirnya pendapat tersebut, apa lagi mengkaji sisi

---

<sup>27</sup>Muḥammad ‘Audah al-Aṣṭal, *Ikhtiyārāt al-Nawawī fī al-Majmū‘ al-Mukhālafah li al-Madhhab fī Kitāb al-Ṭahārah wa al-Ṣalāt wa al-Ṣiyām*, Tesis pada Universitas Islam Gaza Palestina, Jurusan Syari’ah dan Qanun, Program Studi Fikih Muqaran, Tahun 2012, Tidak diterbitkan.

<sup>28</sup>Khayriyyah ‘Umar Mūsā Hawsāwī, *Ikhtiyārāt al-Syaikh al-Nawawī fī Kitāb al-Haj*, Tesis Pada Universitas Ummul Qurā Mekah, Jurusan Syari’ah dan Dirasah Islamiyah, Prodi Fikih dan Ushul Fikih, Tahun 1995, Tidak diterbitkan.

<sup>29</sup>Kata relevansi berasal dari kata relevan, yang mempunyai arti bersangkut paut, yang ada hubungan, dan selaras. Lihat <https://id.m.wikipedia.org>. Berdasarkan arti tersebut, yang dimaksudkan dengan relevansi dalam karya ilmiah ini adalah sangkut paut, hubungan atau keselarasan antara kelahiran pendapat *ikhtiyārāt* a-Nawawī dengan pengembangan fikih pada masa kini.

relevansinya dengan pengembangan fikih. Kenyataan ini memperjelas bahwa distingsi dan tema penelitian dengan sub-sub kajian seperti yang penulis teliti sejauh ini belum pernah disentuh oleh para peneliti sebelumnya.

Berdasarkan temuan terhadap beberapa literatur di atas, penulis menganggap bahwa penelitian terhadap faktor penyebab lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan relevansinya dengan pengembangan fikih menjadi sangat penting, mengingat sejauh ini belum ada karya ilmiah yang menyentuh distingsi permasalahan ini secara utuh dan tuntas, meskipun bila dihubungkan dengan beberapa penelitian sebelumnya, penelitian ini merupakan lanjutan dari beberapa penelitian sebelumnya yang belum sampai menyentuh distingsi ini.

#### 1.6. Kerangka Teori

Proses penemuan hukum fikih dilalui oleh para ulama dengan sebuah upaya yang disebut ijtihad. Setiap ijtihad selalu didasarkan pada dalil-dalil, baik berupa dalil normatif maupun dalil metodologis. Pada saat melakukan pengkajian terhadap sebuah dalil, para ulama mempunyai metode dan cara pandang tersendiri sehingga hukum yang dihasilkan bisa saja berbeda antara seorang ulama dengan ulama lainnya. Perbedaan itu bisa saja berakar pada penilaian tentang validnya sebuah dalil, cara *istinbāt* pada dalil, kedalaman *istinbāt*, metode yang dipakai, bahkan tidak tertutup kemungkinan pengaruh sosial kemasyarakatan dan letak geografis sebuah daerah. Di samping itu, penemuan dalil baru juga berpengaruh terhadap peninjauan kembali hasil ijtihad lama yang terkadang berujung kepada merevisi pendapat lama, baik dilakukan oleh seorang ulama yang sama atau oleh ulama penerusnya. Peninjauan kembali yang berujung kepada revisi pendapat lama, jika dilakukan oleh ulama penerus mazhab, di samping dilihat sebagai sebuah perbedaan pendapat juga dapat dilihat sebagai sebuah perubahan dalam komunitas fikih mazhab tertentu. Hal ini

merupakan perkara yang sangat banyak ditemui dalam fikih, sehingga para ulama merasa perlu merumuskan tata cara dan etika dalam menyikapi perbedaan pendapat antar ulama atau perubahan dari masa sebelumnya.

Secara umum, sebagai produk sosial budaya semasa dan setempat, ilmu selalu terkait dengan kondisi masyarakat; ilmu hukum juga tidak terkecuali. Hukum berfungsi mengubah dan mengatur perilaku masyarakat.<sup>30</sup> Tanpa hukum, peradaban manusia barangkali telah lama musnah akibat sifat manusia yang antagonis. Di satu pihak, manusia menginginkan suatu kehidupan yang lebih baik, sehat jasmani dan rohani. Di lain pihak, manusia memiliki kemampuan merusak diri dan lingkungan hidup di sekitarnya. Karena itu, dalam diri manusia perlu menyadari bahwa ia memerlukan instrumen untuk melindungi eksistensinya di muka bumi. Hal itu dapat diperoleh hanya melalui hukum.<sup>31</sup> Dalam pembentukan hukum, kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat turut menjadi pertimbangan hukum itu sendiri karena jika tidak demikian, maka hukum yang dibentuk akan mengalami disfungsi dalam mengubah dan mengatur perilaku masyarakat.

Perkara yang terus terjadi dalam masyarakat adalah perubahan sosial. Hal ini dilatar-belakangi oleh berbagai faktor, baik dari internal masyarakat itu sendiri maupun dari eksternal. Di antara faktor internal adalah bertambahnya penduduk atau berkurangnya penduduk, penemuan-penemuan baru, konflik, atau mungkin karena terjadinya suatu revolusi. Adapun faktor eksternal di antaranya adalah pengaruh kebudayaan masyarakat lain, peperangan dan lain-lain. Sebuah perubahan sosial lebih mudah terjadi apabila suatu masyarakat sering mengadakan kontak dengan masyarakat lain atau telah mempunyai sistem pendidikan maju.

---

<sup>30</sup>Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum*, Cet. III, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), hlm. 90-91

<sup>31</sup>Johnny Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, Cet. III, Ed. Revisi, (Malang: Bayumedia Publishing, 2007), hlm. 10-11

Sistem lapisan sosial yang terbuka, penduduk yang heterogen serta ketidak-puasan masyarakat terhadap bidang kehidupan tertentu dapat pula memperlancar terjadinya perubahan sosial. Dalam hubungan antara perubahan sosial dengan hukum, perubahan sosial merupakan pendorong bagi terjadinya perubahan hukum di tengah-tengah masyarakat, baik perubahan itu terjadi secara bersama-sama, maupun ketertinggalan perubahan hukum dari perubahan sosial.<sup>32</sup> Perubahan hukum dan perubahan sosial memiliki hubungan kausalitas dalam dinamisasinya terhadap kehidupan masyarakat, sehingga hukum hendaknya dipahami sebagai domain terbuka dalam jaringan dan sistem ideal keilmuan yang saling bertoleransi dan melengkapi agar hukum itu terbebas dari struktur yang kaku dan tertutup.<sup>33</sup>

Sebagai alat untuk mengatur perilaku manusia, terkadang hukum harus melayani kebutuhan manusia. Dalam makna ini, isolasi sistem hukum dari berbagai institusi sosial di sekitarnya justru berdampak buruk dari sisi kebutuhan manusia itu sendiri. Jika terjadinya isolasi hukum, maka hukum tidak lagi bisa diandalkan sebagai alat perubahan dan sebagai alat mencapai keadilan substantif. Akibatnya jelas, legitimasi sosial dari hukum itu melorot tajam. Berdasarkan hal tersebut, hukum juga harus responsif. Perubahan sosial dan keadilan sosial membutuhkan tatanan hukum yang responsif. Hukum harus mampu merespon ketentuan-ketentuan sosial dan aspirasi publik. Sesuai dengan sifatnya yang terbuka, maka hukum harus mengakomodir dan menerima perubahan-perubahan sosial demi mencapai keadilan dan emansipasi publik. Intinya, hukum tidak boleh menganggap dirinya

---

<sup>32</sup>Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Cet. V, Ed. I, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 112-115

<sup>33</sup>Yuddin Chandra Nan Arif, *Dimensi Perubahan Hukum Dalam Perspektif Hukum Terbuka*, Jurnal IUS, Vol. I, No. I, April 2013, hlm. 125

terpisah dari dunia sosial yang mengitarinya.<sup>34</sup>

Kembali pada hukum fikih. Sebagaimana yang telah dimaklumi, dalam perspektif usul fikih, hukum adalah titah Allah yang berhubungan dengan perilaku manusia yang *mukallaḥ*, baik titah itu berbentuk penekanan maupun pemberian pilihan.<sup>35</sup> Sedangkan ilmu yang membidangi hukum tersebut adalah fikih. Dengan demikian, hukum fikih merupakan sebuah tatanan aturan yang menyangkut perilaku manusia. Pada satu sisi, fikih adalah penjabaran dari *naṣ-naṣ* al-Qur'an dan Sunnah. Jadi, sepanjang makna dari *naṣ-naṣ* itu tidak berubah, tentu fikihnya pun akan tetap sama. Tetapi di sisi lain, fikih merupakan hasil ijtihad ulama yang senantiasa berinteraksi pada masanya dengan masyarakat dan lingkungannya. Karena itu, faktor masa dan lingkungan sedikit-banyaknya menjadi pertimbangan seorang ulama dalam merumuskan hukum fikih, menguatkan antara pendapat-pendapat yang saling kontradiksi (*tarjīḥ*), dan memilih (*Ikhtiyār*) yang paling tepat untuk situasi dan tempatnya dari beberapa pendapat yang telah ada. Berkaitan dengan kondisi sosial, kebiasaan masyarakat serta kebutuhannya, fikih telah memberikan ruang untuk meresponnya secara sistematis. Buktinya, banyak terdapat ketentuan hukum fikih yang berkenaan dengan kebiasaan masyarakat,<sup>36</sup> yang secara lebih teknis disebut (*'urf*).<sup>37</sup>

Secara metodologi, setiap hukum fikih yang dihasilkan selalu berpijak pada dalil, alasan hukum dan filosofinya. Namun

---

<sup>34</sup>Bernard L. Tanya dkk, *Teori Hukum; Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi*, Cet. IV, Ed. Revisi, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2017), hlm. 183-184

<sup>35</sup>Al-Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī, *al-Ibhāj Syarḥ al-Minhāj 'alā Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl, Taḥqīq: Sya'bān Muḥammad Ismā'īl*, Jld. I, Cet. II, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2011), hlm. 111

<sup>36</sup>'Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl Tasyrī' al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt), hlm. 312.

<sup>37</sup>'*Urf* adalah suatu kebiasaan yang berlaku dan diterima dalam komunitas tertentu, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Lihat. Totok Jumentoro, *Kamus Ilmu...*, hlm. 334.



demikian, sebuah hukum fikih, *tarjih* fikih, dan upaya pemilihan pendapat tertentu bisa saja berubah karena perbedaan dalam menilai kekuatan sebuah dalil atau cara pandang dalam memahaminya. Lebih dari itu, perbedaan lingkungan, waktu, dan kondisi sosial masyarakat juga bisa berpengaruh dalam perubahan tersebut karena fikih merupakan suatu argumentasi teoritis yang digagas para ulama sebagai upaya memenuhi kebutuhan jawaban hukum untuk jangkauan waktu yang panjang. Akibat perbedaan masa dan tempat, bisa saja sebuah hukum yang dipandang paling tepat diterapkan pada masa atau tempat tertentu, lantas hukum itu dipandang kurang tepat diterapkan pada masa atau tempat lainnya. Perbedaan pendapat seperti ini dipandang lumrah dalam fikih, karena tuntutan sebuah perubahan kadang tidak bisa dielakkan.

Sebenarnya, pandangan tentang perubahan hukum karena perubahan masa dapat ditemukan dalam sejumlah ungkapan para ulama terdahulu. Para ulama telah mengutarakan perkara ini dengan redaksi yang berbeda-beda. Sebagian ulama menggunakan diksi “perubahan hukum akibat perubahan masa dan tempat”. Sebagian lainnya lebih memilih diksi “perubahan hukum akibat perubahan perilaku manusia pada masa dan tempat tertentu”. Sejauh pemahaman penulis, dua diksi tersebut tidak berbeda secara substansi karena keberadaan masa dan tempat semata-mata tidak mungkin menjadi pemicu bagi perubahan hukum, disebabkan hukum pada hakikatnya adalah titah Allah yang menyangkut dengan perbuatan manusia yang *mukallaf*. Jadi, tidak mungkin perubahan itu terjadi semata-mata karena masa dan tempat, tetapi melihat kepada perilaku manusia pada masa dan tempat tersebut.

Imam Mālik ibn Anas (w. 179 H) umpamanya, seperti dikutip oleh Ibn Hajar al-Haytamī (w. 974 H) pernah mengungkapkan:

يحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور.<sup>38</sup>

Artinya: Fatwa-fatwa tentang hukum bisa diperbaharui dan diubah, menurut perubahan perilaku dan moral manusia.

Selanjutnya Ibn Hajar sendiri ketika ditanya tentang status hukum terhadap sikap para wanita pada masanya, yang keluar rumah untuk menghadiri majlis pengajian dan beribadat ke mesjid dengan penampilan yang menarik perhatian kaum laki-laki, di mana hal ini dibolehkan pada masa Rasulullah. Ibn Hajar menjawab bahwa untuk masa sekarang (abad X H) hal ini tidak dibolehkan lagi. Ia mengemukakan alasannya sebagai berikut:

لأن الأحكام تتغير بتغير أهل الزمان.<sup>39</sup>

Artinya: Hukum-hukum itu dapat berubah karena perubahan manusia yang hidup pada sebuah masa.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H) mengembangkan kaidah tentang perubahan hukum dengan mengatakan:

تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.<sup>40</sup>

Artinya: Fatwa itu dapat berubah karena perubahan masa, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan.

Selanjutnya Ibn Qayyim menjadikan kaidah ini sebagai suatu teori yang sistematis, sehingga banyak para ahli yang menganggap bahwa teori tersebut digagas oleh Ibn Qayyim, meskipun dasar-dasar bagi teori ini telah ada jauh sebelumnya, seperti yang diucapkan oleh Imam Mālik ibn Anas. Menurut Yūsuf al-Qaradhāwī, perubahan hukum fikih tidak hanya disebabkan oleh lima faktor yang telah disebutkan oleh Ibn Qayyim di atas, tetapi

<sup>38</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, Syihāb al-Dīn Aḥmad, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah*, Jld. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), hlm. 200.

<sup>39</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā...*, hlm. 203.

<sup>40</sup>Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-'Ālamīn, Taḥqīq*: 'Iṣām al-Dīn al-Ṣabābaḥī, Jld. III, Cet. III, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1997), hlm. 5



al-Qaradhāwī menambahkan bahwa hukum fikih juga dapat berubah karena perubahan pengetahuan *syar'ī*, perubahan pengetahuan non-*syar'ī*, perubahan kebutuhan manusia, perubahan kemampuan manusia, perubahan politik, dan perubahan pemikiran.<sup>41</sup> Berkaitan dengan perubahan pengetahuan *syar'ī*, al-Qaradhāwī menjelaskan bahwa kadang-kadang seorang ahli fikih membangun sebuah hukum atau fatwanya berdasarkan dalil tertentu, seperti sebuah hadis. Namun kemudian ia mendapatkan bahwa hadis tersebut *da'īf*, lantas akhirnya ia mengubah fatwanya yang terdahulu, atau bisa juga terjadi sebaliknya. Al-Qaradhāwī mengemukakan contoh perubahan hukum pada bagian ini dengan perubahan fatwa al-Syāfi'ī dari *qawl qadīm* ke *qawl jadīd*, di mana al-Syāfi'ī ketika menetap di Mesir menemukan hal-hal baru yang belum pernah ditemukan sebelumnya di Irak dan di Hijaz, di antaranya adalah hadis-hadis *ṣaḥīḥ* yang dinukil dari murid-murid Imam al-Laits ibn Sa'ad (w. 175 H).<sup>42</sup>

Dalam konteks mazhab fikih, perbedaan pendapat antara ulama pengikut mazhab dan imam mazhabnya juga tidak terlepas dari berbagai faktor penyebab seperti telah disebutkan di atas, termasuk perbedaan masa. Contohnya adalah keterbatasan menjumpai dalil-dalil hadis yang dinilai *ṣaḥīḥ* pada masa imam mazhab, di mana keterbatasan tersebut relatif teratasi pada masa berikutnya, karena kitab-kitab yang berisi hadis-hadis *ṣaḥīḥ* umumnya baru dimulai disusun pada pertengahan abad III H, yakni ketika mazhab fikih sudah mulai dikembangkan oleh para ulama pengikut mazhab. Dalam sejarah penulisan hadis, periode abad III H dinyatakan sebagai masa pemurnian dan penyempurnaan kitab-kitab hadis.<sup>43</sup> Setelah kitab-kitab hadis *ṣaḥīḥ* selesai disusun, ulama

---

<sup>41</sup>Yūsuf al-Qaradhāwī, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, (Terjm: Arif Munandar Riswanto), Judul Asli: *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrina*, Cet. I, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), hlm. 12

<sup>42</sup>Al-Qaradhāwī, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa...*, hlm. 94-95

<sup>43</sup>Nawir Yuslem, *9 Kitab Induk Hadis*, Cet. I, (Jakarta: Hijri Pustaka Utama, 2006), hlm. 48.

pengikut mazhab mungkin lebih mudah menemukan hadis *ṣahīh* yang terkadang tidak dianggap *ṣahīh* oleh imam mereka. Ini merupakan contoh kecil perbedaan antara mereka yang didorong oleh tuntutan perubahan.

Perlu digaris-bawahi di sini bahwa bukan semua hukum fikih dapat berubah karena perbedaan masa atau tempat. Oleh karena itu, al-Subkī (w. 756 H), sebagaimana dikutip oleh al-Sayyid ‘Alwī al-Saqāf mengatakan bahwa, “pernyataan tentang perubahan hukum karena perbedaan masa dan tempat tidak boleh diartikan secara umum dan bebas”.<sup>44</sup> Para ulama lainnya secara lebih tegas menetapkan batasan, bahwa hukum yang bisa berubah karena perbedaan masa dan tempat hanyalah hukum-hukum yang bersumber kepada *maṣlaḥat* dan ‘*urf*, atau dibangun atas dasar pertimbangan *maṣlaḥat* dan ‘*urf*.<sup>45</sup> Di samping itu, orang yang memiliki kompetensi melakukan perubahan tentunya orang-orang yang mempunyai kapasitas ijtihad dengan berbagai bentuknya.

Dari pandangan para ulama di atas dapat dipahami bahwa hukum-hukum fikih memiliki potensi untuk berubah bila dilatar-belakangi oleh faktor-faktor tertentu. Namun perubahan itu terbatas pada hukum-hukum *ijtihādiyyah* yang bersumber kepada ‘*urf* dan *maṣlaḥat*, atau dibangun dengan mempertimbangkan ‘*urf* dan *maṣlaḥat*. Artinya, perubahan tersebut tidak menjangkau hukum-hukum yang memiliki dalil yang tegas dan jelas, atau hukum-hukum yang bersandar kepada dalil yang *qaṭ’ī dilālāh*.<sup>46</sup> Berdasarkan uraian di atas, teori yang menjadi landasan dan pijakan dalam penelitian ini adalah teori *tentang penyebab*

---

<sup>44</sup>Al-Sayyid ‘Alwī al-Saqāf, *Fawāid al-Makkiyyah fīmā Yahtājūh Ṭalabat al-Syāfi’iyyah*, (Tpp : al-Ḥaramain, tt), hlm. 80.

<sup>45</sup>Alī Aḥmad al-Nadhawī, *al-Qawā’id al-Fiqhiyyah; Maḥmūmah, Nasy’atuhā, Taṭawwuruhā, Dirāsāt Mu’allaḥātihā, Adillatuhā, Muḥimmatuhā, Taḥqīqātuhā*, Cet. V, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), hlm. 158.

<sup>46</sup>*Qaṭ’ī dilālāh* merupakan dalil yang menunjukkan kepada sebuah makna secara khusus yang tegas, tanpa mempunyai potensi multi-tafsir. Lihat Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl...*, hlm. 35

*perbedaan pendapat para fuqahā'* sebagai *grand theory*, teori tentang *perubahan hukum fikih* sebagai *middle theory* dan teori tentang *hubungan perubahan sosial dengan hukum* sebagai *applicated theory*.

### 1.7. Metode Penelitian

Mengingat objek penelitian ini adalah mengenai pemikiran ulama, tepatnya pemikiran al-Nawawī serta faktor penyebab al-Nawawī melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya, di mana pemikiran tersebut telah tertuang dalam berbagai literatur, maka penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), dengan jenis data kualitatif.<sup>47</sup> Artinya, kajian dilakukan dengan menggali dan menelaah berbagai literatur yang berhubungan dengan topik yang diteliti, baik berupa buku, kitab, ensiklopedi, jurnal ilmiah, dan dokumen lainnya.<sup>48</sup> Alasan utama memilih penelitian kepustakaan adalah karena objek penelitian ini berkaitan dengan pemikiran ulama yang datanya hanya dapat ditemukan melalui pendekatan kepustakaan, disebabkan tidak mungkin data tentang ini diperoleh dari lapangan, karena data utamanya termaktub di dalam berbagai kitab klasik, terutama karya al-Nawawī, 'al-Syāfi'ī, dan karya ulama lainnya.

---

<sup>47</sup>Berdasarkan jenis data dan analisis data, penelitian terbagi dua macam, yaitu: kualitatif dan kuantitatif. Penelitian kualitatif adalah suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metodologi yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah manusia. Penelitian ini lebih menekankan pada makna, penalaran, dan definisi situasi tertentu dalam konteks tertentu. Sedangkan penelitian kuantitatif adalah penelitian yang menekankan analisisnya pada data-data *numerikal* (angka) yang diolah dengan metode statistika. Lihat Iskandar, *Metodologi Penelitian kualitatif*, Cet. I, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2009), hlm. 11, 37. Lihat juga Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, Cet. X, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 5

<sup>48</sup>Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hlm. 3-5.

Penelitian ini bersifat *deskriptif-analitis*.<sup>49</sup> Artinya, data yang didapat akan dideskripsikan seperti apa adanya, dan dianalisis untuk memberikan representasi objektif tentang gejala-gejala yang terdapat dalam masalah yang diteliti. Dalam hal ini, data yang disajikan berupa pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī serta perbedaannya dengan pendapat al-Syāfi‘ī atau mayoritas ulama *Syafi‘iyyah*, selanjutnya dianalisis terkait faktor penyebab lahirnya pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* tersebut, dan mengkaji sisi relevansinya dengan pengembangan fikih dewasa ini. Adapun dari sisi cara pandang terhadap masalah yang diteliti, maka penelitian ini menggunakan pendekatan normatif dengan dukungan pendekatan historis. Pendekatan normatif digunakan untuk menemukan dan menjelaskan kesenjangan di dalam masalah yang dikaji. Artinya, kesenjangan ini baru terlihat jika memandang bahwa ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh imam mazhab menjadi aturan (norma) yang mengikat bagi pengikut imam mazhab tersebut (*muqallid*). Karena, ketetapan yang berlaku dalam ushul fikih mazhab Syāfi‘ī, bahwa apa saja yang telah ditetapkan oleh imam mazhab, itu merupakan norma yang mengikat bagi pengikut mazhab.<sup>50</sup>

Sedangkan penggunaan pendekatan historis diperlukan, karena timbulnya suatu pemikiran, perkembangannya, dan perubahannya dapat disebabkan oleh beberapa faktor yang

---

<sup>49</sup>Menurut Sumadi Suryabrata sebagaimana dikutip oleh Soejono dan Abdurrahman, Penelitian *deskriptif* adalah penelitian yang bermaksud untuk membuat pencandraan (deskripsi) mengenai situasi-situasi atau kejadian-kejadian. Menurut Hadari Nawawi, metode ini tidak sekedar mengumpulkan data, tetapi meliputi juga analisis dan interpretasi data, oleh karena itu, metode ini disebut *deskriptif-analitis*. Lihat Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian; Suatu Pemikiran dan Penerapan*, Cet. II, (Jakarta: Rineka Cipta dan Bina Adiaksara, 2005), hlm. 21-22.

<sup>50</sup>Al-Rāzī, Fakh al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Jld. I, Cet. I, (Riyadh: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997), hlm. 6-7. Lihat juga Zakariyyā al-Anṣārī, Abū Yaḥyā Zain al-Dīn, *Ghāyah al-Wuṣūl Syarḥ Labb al-Uṣūl*, (Semarang: Toha Putera, tt), hlm. 6.

mempengaruhinya. Melalui pendekatan historis akan dapat dilacak asal mula suatu pemikiran, faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangannya, dan perubahannya. Karena, karakter yang menonjol dari pendekatan historis adalah signifikansi waktu dan prinsip-prinsip kesejarahan tentang individualitas dan perkembangan.<sup>51</sup> Di samping itu, melalui pendekatan historis, seseorang diajak menukik dari alam idealis ke alam empiris, dari keadaan ini, seseorang akan melihat adanya kesenjangan atau keselarasan antara yang terdapat dalam alam idealis dengan yang ada di alam empiris dan historis.<sup>52</sup> Dalam penelitian ini, melalui pendekatan historis diharapkan akan terlacak asal-usul kesenjangan antara pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan pendapat al-Syafi'ī atau mayoritas ulama *Syafi'iyah* melalui pendalaman terhadap signifikansi waktu yang mungkin saja menuntut adanya perubahan.

Secara teknis, setelah membuat rancangan penelitian, maka langkah-langkah yang ditempuh dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

### 1. Teknik Pengumpulan Data

Mengingat penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, maka teknik pengumpulan data dilakukan dengan studi dokumentasi.<sup>53</sup> Langkah yang dilakukan adalah menghimpun data dan informasi dari berbagai literatur, berupa kitab-kitab, buku-buku, jurnal ilmiah, karya ilmiah, dan dokumen lain yang menjelaskan tentang pendapat-pendapat al-Nawawī dan kerangka

---

<sup>51</sup>Nourouzzaman Shiddiqi, *Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman*; dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Cet. II, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), hlm. 88

<sup>52</sup>Rosihon Anwar dkk, *Pengantar Studi Islam*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 91

<sup>53</sup>Studi dokumentasi adalah pengumpulan dan penelaahan terhadap referensi-referensi yang dianggap berhubungan dengan fokus penelitian, selanjutnya diteliti secara intens, sehingga dapat membuktikan suatu masalah. Lihat Iskandar, *Metodologi Penelitian...*, hlm. 134-135



berpikirnya, fatwa-fatwa al-Syāfi'ī, kerangka metodologinya, dan perkembangan pemikiran fikih dalam mazhab al-Syāfi'ī, khususnya yang membahas tentang aspek perbedaan pendapat yang terjadi dalam mazhab Syāfi'ī, mulai dari perbedaan pendapat antara al-Syāfi'ī dengan para muridnya sampai lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī, serta alasan-alasan yang melatar-belakangi perbedaan tersebut, baik itu karya al-Nawawī dan al-Syāfi'ī sendiri, karya para ulama *Syāfi'iyyah*, maupun karya para ulama dan ahli lainnya. Dari sekian banyak data yang terkumpul, akan dipilih mana yang tergolong data primer dan data sekunder, selanjutnya data tersebut diklasifikasikan menurut masalah yang dibahas.

## 2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri atas dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer untuk mengkaji pendapat-pendapat al-Nawawī serta kerangka berpikirnya adalah karya al-Nawawī sendiri seperti '*al-Majmū'* *Syarḥ al-Muhadhdhab*, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, *Minhāj al-Ṭālibīn*, *al-Taḥqīq*, *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, *al-Fatāwā*, dan lain-lain. Sedangkan data primer untuk mengkaji pendapat-pendapat al-Syāfi'ī dan kerangka metodologinya adalah karya al-Syāfi'ī seperti *al-Um*, *al-Risālah* dan lain-lain. Adapun data primer untuk mengkaji perkembangan pemikiran fikih dalam mazhab Syāfi'ī, khususnya yang memuat perbedaan pendapat yang terjadi dalam mazhab al-Syāfi'ī mulai dari perbedaan pendapat antara al-Syāfi'ī dengan para muridnya sampai lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī akan digunakan kitab-kitab karya ulama *Syāfi'iyyah* yang hidup dalam rentang waktu dari III H sampai abad VI H, seperti *Mukhtaṣar al-Muzanī* karya al-Muzanī (w. 264 H), *Fatāwā al-Qaffāl* karya al-Qaffāl al-Syāsyī (w. 365 H), *al-Ḥāwī al-Kabīr* karya al-Māwardī (w. 450 H), *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madḥab* karya Imām al-Ḥaramain (w. 478 H), *Baḥr al-Madḥab* karya al-Rūyānī (w. 502 H), *al-Wajīz* karya al-Ghazālī (w. 505 H),



*al-Tahdhīb* karya al-Baghawī (w. 516 H), dan lain-lain. Alasan penggunaan beberapa literatur tersebut karena semuanya bersifat saling melengkapi dalam menguraikan pendapat-pendapat yang berkembang dalam mazhab Syāfi'ī serta pijakannya masing-masing.

Sedangkan sebagai data sekunder akan digunakan berbagai literatur lain yang mendukung permasalahan yang dikaji dan dapat berguna sebagai bahan perbandingan untuk mempertajam analisis, baik karya para ulama *Syāfi'īyyah* maupun lainnya. Untuk keperluan ini harus dicari literatur yang membahas tentang sejarah perkembangan pemikiran dalam mazhab Syāfi'ī sejak mazhab itu dibangun, pertumbuhannya, kiprah para ulamanya, dan perkembangan selanjutnya. Dalam hal ini akan dipakai literatur seperti *al-Imām al-Syāfi'ī fī Madzhabayh al-Qadīm wa al-Jadīd* karya Aḥmad Naḥrawī 'Abd al-Salām, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Syāfi'ī* karya Fahd 'Abd Allāh al-Ḥabīsyī, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Syāfi'ī* karya Akrām Yūsuf al-Qawāsīmī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah fī man Yuftā bi Qaulih min A'immah al-Syāfi'īyyah* karya Muḥammad ibn Sulaimān Al-Kurdī, *al-Madhhab al-Syāfi'ī: Dirāsah 'an Aḥam Muṣṭalahātih wa Asyhar Muṣannafātih wa Marātīb al-Tarjīḥ fih* karya Muḥammad Ṭariq Muḥammad Hisyām Maghribiyyah, *Muṣṭalahāt al-Madhhab Syāfi'ī* karya Kamāl Yāsīn Lak, *al-Mu'tamad 'Inda al-Syāfi'īyyah* karya Muḥammad ibn 'Umar al-Kāf, *al-Madhhab al-Syāfi'ī min al-Ta'sīs ilā al-Istiqrār* karya 'Abd al-'Azīm Mamḥūd Dīb dan lain-lain.

Hal ini dilakukan mengingat istilah-istilah yang digunakan para ulama *Syāfi'īyyah* terhadap fatwa-fatwa al-Syāfi'ī dan ulama pengikutnya terkadang berbeda-beda, sehingga diperlukan pemahaman terhadap data secara komprehensif agar dapat diperoleh pengertian yang sedekat mungkin dan sesuai dengan maksud peneliti sendiri. Demikian juga digunakan literatur ushul fikih, tafsir, hadis, sejarah, dan lain-lain yang dianggap berkaitan dengan fokus kajian ini.

### 3. Teknik Analisis Data

Keseluruhan data yang telah terkumpul melalui proses pengumpulan data akan dideskripsikan, dan dianalisis dengan menggunakan metode kajian isi (*content analysis*),<sup>54</sup> melalui penalaran *induktif*.<sup>55</sup> Secara lebih teknis, analisis data dilakukan melalui tahapan-tahapan sebagai berikut:

- a. Tahapan *editing*,<sup>56</sup> yakni peninjauan kembali terhadap kelengkapan, kejelasan tulisan, dan tingkat pemahaman peneliti terhadap data-data yang telah terkumpul di atas.
- b. Tahapan *reduksi*, yakni, seluruh data yang diperoleh akan disederhanakan, diberi kode tertentu, dan dibuat dalam bentuk *abstraksi*,<sup>57</sup> dengan tujuan untuk menajamkan pengorganisasian data, dan membuang yang tidak perlu, sehingga memudahkan dalam verifikasi serta penarikan kesimpulan.
- c. Tahapan *interpretasi*,<sup>58</sup> yakni tahapan penafsiran dan pemahaman terhadap data-data yang telah mengalami proses *editing* dan *reduksi*, selanjutnya menetapkan hubungan di antara data-data tersebut, sehingga menjadi suatu kesatuan

---

<sup>54</sup>*Content analysis* merupakan teknik penelitian yang dimanfaatkan untuk menarik kesimpulan yang *replikatif* dan sah dari data atas dasar konteksnya. Lihat. Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. VI, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), hlm. 163

<sup>55</sup>Penalaran induktif adalah cara berpikir yang dimulai dari hal-hal yang khusus (*particular*) sebagai kelas dari suatu fenomena untuk menuju kepada generalisasi-generalisasi. Lihat Soetrisno dan SRDM Rita Hanafi, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, Ed. I, (Yogyakarta: Penerbit ANDI, 2007), hlm. 152

<sup>56</sup>*Editing* adalah kegiatan memperbaiki kualitas data serta menghilangkan keraguan padanya. Lihat. Nazir, Moh, *Metode Penelitian*, Cet. V, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), hlm. 346

<sup>57</sup>*Abstraksi* adalah usaha membuat rangkuman yang inti, proses, dan pernyataan-pernyataan yang perlu dijaga sehingga tetap berada di dalamnya. Lihat. Moleong, *Metodologi Penelitian...*, hlm. 190

<sup>58</sup>*Interpretasi* data adalah memberikan arti yang signifikan terhadap analisis, menjelaskan pola uraian, dan mencari hubungan di antara dimensi-dimensi uraian. Lihat: Moleong, *Metodologi Penelitian...*, h. 103

yang utuh, harmonis, dan logis. Tujuannya adalah menggali kandungan makna, yang memungkinkan dijadikan sebagai sebuah teori *subtantif* mengenai masalah yang dikaji.

Untuk menghasilkan kesimpulan yang valid, ketiga tahapan analisis data di atas dilakukan secara berurutan, berulang, dan susul-menyusul. Melalui proses inilah, maka kesimpulan mengenai faktor penyebab lahirnya pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan relevansinya dengan pengembangan fikih akan dapat diketahui secara utuh dan ilmiah.



## BAB II

### MAZHAB SYĀFI'Ī DAN DINAMIKA PERKEMBANGANNYA

#### 2.1. Sejarah Singkat Mazhab Syāfi'ī

Secara historis, semua mazhab<sup>59</sup> fikih tidak lahir secara spontan, tetapi melalui suatu proses panjang yang diwarnai oleh berbagai dinamika di dalamnya. Proses ini dimulai dari peletakan dasar-dasar pemikiran seorang *mujtahid* dalam merumuskan berbagai ketentuan hukum fikih, kemudian dilanjutkan dengan menjadikan fatwa dan jalan pikiran itu sebagai ikutan dalam bidang fikih, dan mengembangkannya. Pada akhirnya, fatwa dan jalan pikiran tersebut mengkristal dan terbentuk seperti sebuah lembaga yang dianut dan dijadikan pegangan oleh umat Islam. Setelah

---

<sup>59</sup>Dalam bahasa Indonesia, kata “mazhab” diartikan dengan haluan atau aliran mengenai hukum fikih yang menjadi ikutan umat Islam. Lihat <https://kbbi.web.id/mazhab>, diakses pada 11 Oktober 2019. Sebelum diserap ke dalam kamus bahasa Indonesia, kata mazhab dalam bahasa Indonesia ditulis dengan menggunakan transliterasi dengan bentuk “*madhhab*” atau bentuk lainnya tergantung pedoman transliterasi yang dijadikan acuan. Bentuk dasarnya dalam bahasa Arab adalah “*مذهب*” yang merupakan *isim makan* (kata yang menunjukkan tempat) dan berakar dari kata *dhababa* (ذهب) dalam bentuk *fi'il māḍī*, yang mempunyai beberapa arti, di antaranya “pergi, dan berjalan”. Lihat Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*, Cet. XXV, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hlm. 453. Jadi, arti asli kata “mazhab” secara bahasa adalah tempat berjalan. Sedangkan menurut istilah, mazhab adalah jalan pikiran seseorang atau metode yang ditempuhnya dalam menyelesaikan masalah. Lihat Huzaemah Tahidi Yanggo, *Pengantar Perbandingan Madzhab*, Cet. II, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 72. Bila dikaitkan dengan fikih, mazhab berarti jalan pikiran, fatwa, atau metode yang ditempuh seseorang ahli fikih (*mujtahid*) dalam merumuskan hukum-hukum fikih. Lihat 'Umar Sulaimān al-Asyqar, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madāris wa al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Cet. II, (Amman: Dār al-Nafā'is, 1998), hlm. 44. Lihat juga Muhammad Ma'shum Zein, *Arus Pemikiran Empat Mazhab; Studi Analisa Istinbath Para Fuqoha*, Cet. I, (Jombang: Darul Hikmah, 2008), hlm. 94-95. Dengan demikian, bermazhab berarti mengikuti pendapat seseorang *mujtahid*, baik pada fatwa hukum maupun pada metode penemuannya. Berdasarkan penjelasan tersebut, ketika penulis menyebutkan kata “mazhab Syāfi'ī” dalam penelitian ini maka maksudnya adalah pola pikir tentang hukum, cara penggaliannya dan ketentuan lainnya yang diakui oleh ulama *Syāfi'īyyah*, baik bersumber dari Imam al-Syāfi'ī sendiri maupun dari para ulama penerusnya.

terbentuk sebagai aliran pemikiran hukum, mazhab fikih berevolusi dengan mengembangkan berbagai teori yang substansinya secara umum telah dipraktekkan sejak generasi sahabat Nabi. Awal abad II sampai pertengahan Abad IV H tercatat sebagai masa keemasan mazhab fikih. Selain berhasil disusunnya kitab yang membahas teori hukum, kegemilangan masa ini juga ditandai dengan lahirnya berbagai istilah yang membuat teori hukum semakin menarik, seperti lahirnya istilah rukun, syarat, fardhu, wajib, sunat, makruh, haram, fasid dan lain-lain.<sup>60</sup> Hal ini juga ikut mendorong eksistensi dan pengembangan mazhab-mazhab yang sudah terbentuk saat itu.

Sebagai salah satu aliran pemikiran fikih yang dianut oleh sebagian umat Islam, melembaganya mazhab Syāfi'ī juga dilalui oleh proses yang relatif panjang, mulai dari pembentukan dasar-dasar yang fundamental sampai munculnya sebuah karakteristik dan distingsi yang membedakannya dari mazhab-mazhab yang lain. Proses ini tidak terlepas dari beberapa fase. Para penulis sejarah perkembangan mazhab fikih berbeda pandangan dalam membagi periode perkembangan mazhab Syāfi'ī. Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan cara pandang dalam melihat perkembangan di dalamnya. Dari sekian banyak tulisan tersebut, penulis mengambil tiga di antaranya yang penulis pandang dapat merepresentasikan perbedaan cara pandang di atas. 'Ali Jum'ah umpamanya, ia membagi periode tersebut ke dalam lima fase, yaitu: (1) Fase persiapan dan pembentukan yang dimulai dari tahun 179 H sampai tahun 195 H. (2) Fase Peluncuran Mazhab *Qadīm*, yang dimulai dari tahun 195 H sampai tahun 199 H. (3). Fase Penyempurnaan, yakni ketika peluncuran mazhab *jadīd*, yang dimulai dari tahun 199 H sampai tahun 204 H. (4) Fase Pengembangan yang dimulai dari tahun 204 H sampai pertengahan abad V H. (5) Fase pengokohan, yang dimulai dari pertengahan abad V H sampai lahirnya proses *tarjih* antar pendapat yang

---

<sup>60</sup>Muhammad al-Khuḍarī, *Tārīkh Tasyrī'*..., hlm. 226-228



berbeda, penulisan berbagai kitab-kitab ringkasan dari sebelumnya, sampai penulisan kitab-kitab turunan dari ringkasan tersebut.<sup>61</sup>

Selanjutnya Aḥmad Naḥrawī ‘Abd al-Salām. Ia membagi perkembangan mazhab Syāfi‘ī ke dalam empat fase, yaitu: (1) Fase Persiapan dan pembentukan, yang dimulai dari tahun 179 H sampai tahun 195 H. (2) Fase Peluncuran dan Pengenalan Mazhab *qadīm*, yang dimulai dari tahun 195 H sampai 199 H. (3) Fase Penyempurnaan dan pengukuhan mazhab *jadīd*, yang dimulai dari tahun 199 H sampai 204 H. (5) Fase verifikasi dan Otentifikasi, yang dimulai dari tahun 204 sampai pertengahan abad V H atau abad VII H.<sup>62</sup> Kemudian Akram Yūsuf ‘Umar al-Qawāsīmī. Ia membaginya menjadi enam fase, yaitu: (1) Fase kemunculan fikih Imām Syāfi‘ī dan periwayatannya, yang dimulai dari tahun 195 H sampai 207 H. (2) Fase kemunculan mazhab *al-Syāfi‘iyyah* dan pengokohnya, yang dimulai dari tahun 270 H sampai tahun 505 H. (3) Fase penyeleksian pendapat-pendapat kali pertama, yang dimulai pada tahun 505 H sampai 676 H. (4) Fase penyeleksian pendapat-pendapat kali kedua, yang dimulai dari tahun 676 H sampai 1004 H. (5) Fase pelayanan kepada hasil karya dua penyeleksian sebelumnya, yang dimulai dari tahun 1004 H sampai 1335 H. (6) Fase kemunculan fikih kontemporer, dari tahun 1335 H sampai tahun penulisan kitab ini (tahun 1423 H).<sup>63</sup>

Adapun dalam penulisan karya ilmiah ini penulis akan membuat periode perkembangan mazhab Syāfi‘ī dalam bentuk yang lebih sederhana dan singkat dengan membaginya ke dalam tiga fase saja, yaitu fase pembentukan, fase pengembangan dan pengokohan, serta fase kematangan. Pilihan ini didasarkan kepada pertimbangan bahwa yang menjadi penekanan dalam karya ilmiah

---

<sup>61</sup>Alī Jum‘ah Muḥammad, *al-Imām al-Syāfi‘ī wa Madrasatuh al-Fiqhiyyah*, Cet. I, (Kairo: Dār al-Risālah, 2004), hlm. 31-32

<sup>62</sup>Aḥmad Naḥrawī ‘Abd al-Salām, *al-Imām al-Syāfi‘ī fī Madhhabih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cet. II, (Kairo: Ttp, 1988), hlm. 433-437

<sup>63</sup>Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 296-298



ini adalah fase yang melahirkan berbagai dinamika dalam mazhab Syāfi'ī, mulai dari perbedaan pendapat antara murid-murid al-Syāfi'ī dan al-Syāfi'ī sendiri sampai munculnya pendapat-pendapat *Ikhtiyārāt*, baik secara umum maupun secara khusus *Ikhtiyārāt* al-Nawawi. Oleh karena itu, fase pertama sampai fase ketiga yang ada dalam karya 'Ali Jum'ah dan Aḥmad Naḥrawī 'Abd al-Salām akan penulis buat menjadi satu fase. Demikian juga fase keempat, kelima, dan keenam dalam karya Akram Yūsuf 'Umar al-Qawāsīmī tidak akan penulis bahas dalam konteks sejarah mazhab Syāfi'ī di sini karena tiga fase tersebut lebih menampilkan penguatan terhadap fase sebelumnya, bukan menampilkan warna yang kontras dari fase sebelumnya. Berikut ini uraian mengenai tiga fase yang menjadi pilihan penulis dalam karya ilmiah ini.

#### 2.1.1. Fase Pembentukan

Pembentukan mazhab Syāfi'ī dimulai dari tahun 195 H ketika al-Syāfi'ī memperkenalkan mazhab *qadīm* sampai ia wafat pada tahun 204 H. Sebelum membentuk mazhab fikih, al-Syāfi'ī telah membekali dirinya dengan ilmu pengetahuan yang mengantarkannya kepada taraf yang mampu meletakkan sebuah metode ijtihad independen, yang tidak lagi terikat dengan metode para ulama lainnya. Dalam perjalanan meniti karirnya sebagai ahli fikih, al-Syāfi'ī sempat menyerap berbagai aliran fikih yang berbeda ketika ia menetap di berbagai daerah, yaitu Mekah, Madinah, Yaman, Irak dan Mesir. Aliran fikih yang berbeda-beda yang sering disebut sebagai mazhab klasik yang kelak berevolusi menjadi mazhab fikih yang dikenal di zaman ini, pada awal perkembangannya sebagai aliran yang berpusat di kota-kota tertentu, sehingga nama aliran fikih ketika itu selalu disandarkan kepada nama kota yang menjadi basisnya. Masing-masing kota

mempunyai tokoh tersendiri yang berjasa dalam perkembangan pemikiran hukum di wilayahnya.<sup>64</sup>

Sejak usia masih kecil, al-Syāfi'ī sudah mulai bergelut mempelajari ilmu agama dengan berguru kepada beberapa ulama terkemuka di Mekah kala itu, terutama Muslim ibn Khālid al-Zanjī (w. 180 H) dan Sufyān ibn 'Uyainah (w. 198 H).<sup>65</sup> Selain itu, ia juga berguru pada Sa'īd ibn Sālim al-Qaddāh (w ?), Dāwud ibn 'Abd al-Rahmān al-'Aṭṭār (w. 174 H), dan 'Abd al-Majīd ibn 'Abd al-'Azīz ibn Abī Dāwud (w ?).<sup>66</sup> Perlu dicatat bahwa fikih aliran Mekah berakar pada dua tokoh terkenal dari sahabat Nabi yaitu Mu'ādh ibn Jabal dan Ibn 'Abbās. Mu'ādh ibn Jabal merupakan Sahabat Nabi yang dipandang paling mengerti tentang hukum halal dan haram, serta paling pandai al-Qur'an. Sedangkan Ibn 'Abbās dikenal sebagai guru yang mengajar al-Qur'an, tafsir, dan ilmu-ilmu lain yang berhubungan dengan tafsir. Fikih aliran Mekah selanjutnya ditransformasikan kepada para Tābi'īn seperti 'Athā' ibn Abī Rabāh, Ṭāwus ibn Kaisān, Mujāhid ibn Jabr dan lain-lain. Kemudian fikih aliran ini terus transformasikan dari generasi ke generasi berikutnya sampai pada masa Muslim ibn Khālid al-Zanjī (w. 180 H) dan Sufyān ibn 'Uyainah (w. 198 H).<sup>67</sup> Al-Syāfi'ī mewarisi ilmu-ilmu tersebut dari para ulama Mekah. Ilmu-ilmu ini nampaknya sangat berpengaruh pada kitab *al-Risālah* yang ia Susun, yang sarat dengan penjelasan tentang metode memahami teks.<sup>68</sup>

Setelah menginjak usia remaja, tepatnya ketika berusia 13 tahun al-Syāfi'ī berangkat ke Madinah dengan tujuan utama

---

<sup>64</sup>Abdul Mun'im Shaleh, *Mazhab Syafi'i, Kajian Konsep Mashlahah*, Cet I, (Yogyakarta : Ittaqa Press, 2001), hlm. 8

<sup>65</sup>'Abd al-Ghanī al-Daqar, *al-Imām al-Syāfi'ī Faqīh al-Sunnah al-Akbar*, Cet. VI, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), hlm. 54-56

<sup>66</sup>Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 55

<sup>67</sup>Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 438-439

<sup>68</sup>Abdurrahman al-Syarqawi, *Riwayat Sembilan Imam Fiqh*, (Terjm: H.M.H. al-Hamid al-Husaini), Judul Asli: *A'immaḥ al-Fiqh al-Tis'ah*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 385

berguru pada Imām Mālik ibn Anas (w. 179 H).<sup>69</sup> Selama beberapa tahun tinggal di Madinah, al-Syāfi‘ī benar-benar memfokuskan diri untuk belajar dan menambah pengetahuan dalam bidang hadis, fikih dan metode *istinbāt* hukum. Selain belajar pada Imām Mālik, di Madinah ia juga belajar pada Ibrāhīm ibn Sa‘ad al-Anṣarī (w. 183 H), ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad al-Darāwardī (w. 187 H), Ibrāhīm ibn Abī Yaḥyā al-Aslamī (w. 184 H), Muḥammad ibn Sa‘īd ibn Abī Fudaik (w. 199 H), dan ‘Abd Allāh ibn Nāfi‘ (w. 206 H).<sup>70</sup> Secara keseluruhan, al-Syāfi‘ī menetap di Madinah selama 16 tahun sampai Imām Mālik wafat pada tahun 179 H,<sup>71</sup> dengan diselangai 2 tahun ketika al-Syāfi‘ī berkunjung ke Irak untuk pertama kalinya.<sup>72</sup> Fikih aliran Madinah berakar pada ‘Umar ibn al-Khaṭāb, ‘Āisyah, Ibn ‘Umar dan beberapa tokoh lain. Kemudian dilanjutkan pada generasi Tāb‘īn oleh Sa‘īd ibn al-Musayyab, ‘Urwah ibn al-Zubair, Abū Bakr ibn ‘Abd al-Raḥmān, ‘Ubaid ‘Allah ibn ‘Abd Allah, Khadījah ibn Zaid, Sulaimān ibn Yasār, dan al-Qāsim ibn Muḥammad. Ketujuh tokoh ini dikenal dengan sebutan *al-Fuqahā’ al-Sab‘ah* (tujuh serangkai ahli fikih). Selain itu, di Madinah juga dikenal nama-nama ahli fikih yang lain seperti Sālim ibn ‘Abd Allah ibn ‘Umar, Ibn Syihāb al-Zuhrī dan Yaḥyā ibn Sa‘īd. Imām Mālik ibn Anas yang merupakan gurunya al-Syāfi‘ī, dan para ahli fikih seangkatannya adalah eksponen terakhir aliran fikih Madinah yang dikenal dengan aliran fikih *ahl al-hadīth*.<sup>73</sup>

<sup>69</sup>Al-Baihaqī, Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain, *Manāqib al-Imām al-Syāfi‘ī, Taḥqīq*: al-Sayyid Aḥmad al-Saqar, (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, tt), hlm. 101. Lihat juga Alī Jum‘ah, *al-Imām al-Syāfi‘ī wa Madrasatuh...*, hlm. 15

<sup>70</sup>Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi‘ī ...*, hlm. 56

<sup>71</sup>‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi‘ī min al-Ta’sīs ilā al-Istiqrār*, (Ttp: Dār al-Minhāj, tt), hlm. 102

<sup>72</sup>Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi’i*, Cet. VII, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995), hlm. 20

<sup>73</sup>Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi‘ī ...*, hlm. 439-440. Lihat juga Al-Nawawī Yaḥyā ibn Syarf, *Irsyād al-Ṭulāb al-Ḥaqā’iq*, Cet. II, (Beirut: Dār-Al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 1991), hlm. 200

Dari Madinah, al-Syāfi'ī melanjutkan pengembaraan ilmunya ke Yaman. Di Yaman, al-Syāfi'ī berguru pada Muṭarrif ibn Māzin (w. 191 H), Hisyām ibn Yūsuf (w. 198 H), 'Amr ibn Abī Salamah (w ?) dan Yaḥyā ibn Ḥasan (w ?).<sup>74</sup> Fikih aliran Yaman berakar dari tiga Sahabat Nabi, yaitu Mu'ādh ibn Jabal, Khālid ibn al-Walīd, dan 'Alī ibn Abī Thālib. Namun demikian, aliran yang lebih mendominasi fikih Yaman adalah pola pemikiran Mu'ādh ibn Jabal. Selama menetap di Yaman, al-Syāfi'ī juga mengenal fikih Imam al-Awzā'ī dari 'Amr ibn Abī Salamah dan mengetahui aliran fikih al-Layth ibn Sa'ad (seorang ulama fiqh Mesir) dari Yaḥyā ibn Ḥasan.<sup>75</sup> Di samping mencari ilmu, al-Syāfi'ī di Yaman juga dipercaya menduduki jabatan dalam pemerintahan.<sup>76</sup> Dalam menjalankan aktifitasnya di Yaman, akhirnya al-Syāfi'ī mendapat cobaan berat, yaitu difitnah bersekongkol dengan kelompok 'Alawiyyin (keturunan 'Alī ibn Abī Thālib) yang dituduh memberontak terhadap pemerintahan Hārūn al-Rasyīd (w. 193 H), sehingga pada tahun 184 H ia ditangkap bersama sembilan orang 'Alawiyyin dan dibawa ke Baghdad.<sup>77</sup> Setelah melalui pemeriksaan dari khalifah, akhirnya al-Syāfi'ī dibebaskan dari segala tuduhan atas jasa Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaybānī (w. 189 H), murid Abū Ḥanīfah (w. 150 H) yang saat itu menjabat sebagai hakim agung di Baghdad.<sup>78</sup>

Setelah mendapatkan kebebasan dari tuduhan memberontak, al-Syāfi'ī sementara waktu menetap di Baghdad. Pada saat itulah ia mulai mengenal fikih aliran Irak dari beberapa

---

<sup>74</sup>Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar, *Manāqib al-Imām al-Syāfi'ī, Tahqīq: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā*, Cet. I, (Kairo: Maktabah al-Kuliyyāt al-Azhariyyah, 1986), hlm. 44

<sup>75</sup>Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 442

<sup>76</sup>Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, *Tawālī al-Ta'sīs li Ma'ālī Muḥammad ibn Idrīs, Tahqīq: 'Abd Allāh al-Qāḍī*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1986), hlm. 126

<sup>77</sup>Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, Jld. II, Cet. I, (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, 2006), hlm. 166

<sup>78</sup>Al-Syarqawi, *Riwayat Sembilan Imam...*, hal. 403.

ulama Irak, terutama dari Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaybānī (w. 189 H). Selain itu, ia juga berguru pada Wakī‘ ibn al-Jarrāḥ (w. 197 H), ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Majīd al-Thaqafī (w. 194 H), Ḥammād ibn Uthāmāh (w. ?), dan Ismā‘īl ibn ‘Aliyyah (w. ?). Tidak lama menetap di Irak, al-Syāfi‘ī kembali ke Mekah untuk mulai mengajar di Masjidil Haram. Setelah itu ia kembali datang ke Baghdad untuk kedua kalinya, tepatnya pada tahun 195, dan menetap selama dua tahun untuk kembali berguru pada ulama Irak, terutama Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaybānī. Pada lawatannya kali ini al-Syāfi‘ī mulai banyak berdiskusi dengan tokoh-tokoh fikih setempat. Ia mengikuti pelajaran Muḥammad ibn Ḥasan, lalu berdiskusi dengan murid-murid Muḥammad ibn Ḥasan di luar jam pelajaran. Karena hubungannya yang lebih formal dengan Muḥammad ibn Ḥasan, al-Syāfi‘ī menghindari berdiskusi langsung dengannya. Tapi tak urung, Muḥammad ibn Ḥasan pun akhirnya mendesak al-Syāfi‘ī untuk berdiskusi dengannya. Sampai dengan tahap ini al-Syāfi‘ī masih menyatakan diri sebagai pendukung dan murid imām Mālik serta pembela *al-Muwattā’* yang lebih mengutamakan hadits dalam ber-*istidlāl* ketimbang logika (*ra’yī*), sehingga al-Syāfi‘ī saat itu digelar *nāṣir al-sunnah* (pembela hadis).<sup>79</sup>

Setelah dua tahun di Baghdad, al-Syāfi‘ī memutuskan untuk kembali lagi ke Mekah yang merupakan tempat asalnya. Nilai khazanah keilmuan yang ia dapatkan dari Muḥammad ibn Ḥasan dilukiskannya sebagai “semua unta”.<sup>80</sup> Pernyataan ini menunjukkan bahwa ia sangat menganggap penting terhadap makna perkenalannya dengan fikih aliran Irak bagi tonggak bangunan keilmuan yang ia gagaskan untuk masa-masa yang akan datang. Fikih aliran Irak dikenal sebagai fikih yang bercorak rasionalitas, sehingga tokoh-tokohnya disebut *ahl al-ra’yī*. Fikih

<sup>79</sup>Al-Syarqawi, *Riwayat Sembilan Imam...*, hlm. 409

<sup>80</sup>Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān, *Adāb al-Syāfi‘ī wa manāqibuh*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), hlm. 26



corak ini awalnya berakar dari beberapa Sahabat Nabi, antara lain ‘Alī ibn Abī Thālib, ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, Abū Mūsā al-Asy‘arī, dan Anas ibn Mālik. Fikih corak ini kemudian dikembangkan oleh ‘Alqamah ibn Qais al-Nakh‘ī, Masrūq ibn Ajda‘, al-Aswad ibn Yazīd al-Nakh‘ī, ‘Umar ibn Syuraḥbīl, Ḥāris ibn Qais al-Ja‘fi, dan ‘Ubaidah al-Salmānī. Fikih Irak selanjutnya ditransformasikan kepada Ibrāhīm al-Nakh‘ī, ‘Amir al-Sya‘bī, Sa‘id ibn Jubair dan lain-lain. Kemudian dilanjutkan pengembangannya oleh Ḥammad ibn Abī Sulaymān, Sulaymān ibn al-Mu‘tamar, Sulaymān al-A‘masy dan lain-lain. Periode berikutnya, dilanjutkan oleh Abū Ḥanīfah, Syuraik al-Qāḍī dan lain-lain. Kemudian ditranformasikan kepada beberapa penerus, di antaranya Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaybānī dan Wakī‘ ibn al-Jarrāḥ. Dari dua ulama inilah secara dominan al-Syāfi‘ī mengkaji fikih aliran Irak.<sup>81</sup>

Banyaknya guru dari berbagai daerah dengan corak pemikiran fikih yang berbeda-beda membuat al-Syāfi‘ī berhasil menyerap beberapa karakter fikih. Dengan demikian, dalam diri al-Syāfi‘ī terkumpul berbagai corak fikih yang berbeda-beda sehingga melahirkan sebuah corak fikih baru yang menggabungkan setiap kecenderungan secara harmonis dan selaras. Meskipun corak fikih saat itu relatif banyak, namun yang berhasil mendominasi kutub pemikiran fikih adalah corak *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra‘yī*. Dalam hal ini, al-Syāfi‘ī telah berhasil menguasai keduanya, karena ia belajar corak *ahl al-ḥadīth* di Madinah terutama pada Imām Mālik, dan belajar corak *ahl al-ra‘yī* di Baghdad, terutama pada Muḥammad ibn Ḥasan. Al-Syāfi‘ī melihat kelebihan pada masing-masing corak dan aliran tersebut sebagai kekuatan yang bermanfaat bagi pemikiran hukum Islam, lantas mengambil kelebihan pada masing-masing dua aliran ini dan menolak kekurangannya.<sup>82</sup> Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa corak dan aliran fikih yang dirumuskan oleh Al-Syāfi‘ī terlahir dari perpaduan antara

---

<sup>81</sup> Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi‘ī ...*, hlm. 442

<sup>82</sup> Aḥmad Amīn, *Duḥā al-Islām ...*, hlm. 168



corak *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'yī*.

Tahap terpenting dalam karir keilmuan al-Syāfi'ī adalah ketika berkunjung ke Irak untuk ketiga kalinya. Dalam kunjungan yang terjadi pada tahun 198 H ini, al-Syāfi'ī menetap hanya sekitar delapan bulan saja.<sup>83</sup> Saat itu Muḥammad ibn Ḥasan telah wafat. Meskipun lawatannya kali ini tidak berlangsung lama dibandingkan lawatan sebelumnya, tapi momentum yang terpenting adalah ia memproklamirkan kebebasannya dari fatwa-fatwa gurunya. Artinya ia tampil dengan ijthadnya sendiri dalam fatwa-fatwanya, dan sejak itu ia dikenal sebagai *mujtahid muthlaq*. Saat-saat inilah ia menyusun kitabnya yang terkenal dalam bidang ushul yaitu *al-Risālah al-Qadīmah*.<sup>84</sup> Pendapat-pendapat yang diutarakannya terkait dengan hukum dan fatwa sampai dengan periode ini disebut *qawl qadīm*,<sup>85</sup> yang dituangkannya dalam kitab *al-Hujjah*.<sup>86</sup> Kehadiran al-Syāfi'ī kali ini di Irak membawa metode fikih yang baru. Ia tidak hanya berbicara tentang rincian-rincian hukum dalam fikih, tetapi juga menawarkan kaedah-kaedah pokok dan dasar-dasar pemikiran. Gagasan-gagasan inilah yang ia terapkan untuk

<sup>83</sup> Abd al-Ghanī, *al-Imām al-Syāfi'ī*..., hlm. 147

<sup>84</sup> Menurut Aḥmad Muḥammad Syākīr, al-Syāfi'ī pertama kali menyusun *al-Risālah* di Baghdad, karena pada saat itu 'Abd al-Raḥman ibn al-Mahdī yang merupakan orang yang meminta al-Syāfi'ī untuk menyusunnya sedang berada di Baghdad. *Al-Risālah* yang disusun oleh al-Syāfi'ī di Baghdad dinamakan *al-Risālah al-Qadīmah*. Pada ketika al-Syāfi'ī menetap di Mesir, ia merevisi kembali kandungan kitab *al-Risālah* yang kemudian dinamakan *al-Risālah al-Jadīdah*. Seiring berjalannya waktu, kitab *Risālah* versi Baghdad telah hilang dari peredaran, sehingga yang ada ditangan pembaca sekarang hanyalah *al-Risālah* versi Mesir. Lihat Aḥmad Muḥammad Syākīr, *Muqaddimah al-Risālah*, (Kairo : Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, tt), hlm. 11

<sup>85</sup> Abbas, *Sejarah dan Keagungan...*, hlm. 31

<sup>86</sup> Kitab *al-Hujjah* merupakan kitab *al-Syāfi'ī* yang memuat *qawl qadīm*. Kitab ini sekarang tidak diperdapatkan dalam peredaran. Secara umum, kitab-kitab karya al-Syāfi'ī selama di Irak tidak diperdapatkan lagi. Adapun kitab-kitab al-Syāfi'ī yang dilestarikan dan dicetak semuanya adalah kitab-kitab yang disusunnya ketika menetap di Mesir. Lihat Muḥammad Syākīr, *Muqaddimah al-Risālah...*, hlm. 9. Lihat juga al-Baihaqī, *Manāqib al-Imām al-Syāfi'ī*..., hlm. 256. Lihat juga Muḥammad Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī; Ḥayātih wa 'Aṣruh-Arā'uh wa Fiqhuh*, Cet. II, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1948), hlm. 136-138 dan 146

menghasilkan hukum-hukum positif (*furū*). Ia berhasil dalam menampilkan fikih sebagai satu kesatuan yang utuh, bukan ilmu tentang hukum-hukum yang berserakan. Ia juga menawarkan kaedah-kaedah universal, sistematis dan terstandarisasi dengan jelas, bukannya fatwa-fatwa lepas.<sup>87</sup> Inilah toggak pertama terbentuknya mazhab al-Syāfi'ī.

Bagi al-Syāfi'ī, fase ini merupakan masa-masa kritis yang sangat urgen dan cukup pelik, sebagai masa eksperimentasi yang mempertaruhkan reputasinya. Kesuksesan melewati masa ini pertanda keberhasilannya. Ternyata, al-Syāfi'ī sukses melewati masa ini dengan gemilang, buktinya banyak orang yang berminat dengan fikih barunya itu, bukan hanya masyarakat biasa tetapi juga kalangan ahli fikih setempat, sehingga forum pengajiannya menjadi forum yang paling diminati dan dibanggakan karena dihadiri oleh para ulama dari lintas keilmuan, baik ahli fikih, hadis, tafsir dan sastra. Mereka semua ingin meneguk ilmu dari al-Syāfi'ī untuk menghilangkan dahaga intelektualitas. Banyak juga ulama yang meninggalkan mazhab lamanya, lalu beralih mengikuti fikih dan metode baru yang ditawarkannya, seperti Abū Thūr dan lainnya.<sup>88</sup>

Setelah meluncurkan mazhab *qadīm* di Irak, tahap terakhir perjalanan intelektual al-Syāfi'ī adalah ketika ia berpindah ke Mesir pada tahun 199 H, dan wafat di sana pada tahun 204 H.<sup>89</sup> Pada tahap ini, al-Syāfi'ī terus melakukan kegiatan-kegiatan produktif untuk mematangkan pola pikirnya terkait metode *istinbāt* hukum, sehingga pada masa ini al-Syāfi'ī meraih puncak kesuksesan dan kematangan pemikirannya mengenai tata-cara *istinbāt* hukum. Hal ini ditandai dengan semakin berkembangnya ilmu, produk hukum dan karya tulis yang dihasilkannya.<sup>90</sup> Pada masa itu juga, al-Syāfi'ī banyak menemukan permasalahan-

---

<sup>87</sup>Al-Syarqawi, *Riwayat Sembilan...*, hlm. 413

<sup>88</sup>Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 435-436

<sup>89</sup>Al-Baihaqī, *Manāqib al-Imām al-Syāfi'ī...*, hlm. 238

<sup>90</sup>Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 436

permasalahan baru yang belum pernah ditemukannya di Hijaz dan di Irak. Di Mesir, ia menemukan peradaban, adat-istiadat, serta peninggalan intelektual para ulama sebelumnya.<sup>91</sup> Ia juga banyak menemukan hadis-hadis yang baru pertama kali didengarnya, yaitu yang dinukil dari murid-murid al-Layth ibn Sa'ad. Ia berusaha sekuat tenaga untuk dapat menguasai hadis-hadis tersebut dan hendak mempelajari sedalam-dalamnya fikih aliran Mesir yang dikembangkan oleh al-Layth ibn Sa'ad. Di sini ia pun mengetahui pemikiran-pemikiran dan pendapat-pendapat 'Alī ibn Abī Thālib yang tidak sempat dipelajari dan ditela'ah sebelumnya. Semua itu mendorongnya untuk lebih banyak berpikir dengan tetap berpegang pada jiwa hukum syariah.<sup>92</sup>

Penemuan terhadap hal-hal baru di Mesir mendorong al-Syāfi'ī untuk terus melakukan kajian, termasuk mengkaji ulang pendapat-pendapat yang sudah pernah dikeluarkannya selama di Irak. Dalam kajian ulang itulah al-Syāfi'ī menemukan kelemahan-kelemahan pada beberapa pendapat lamanya (*qawl qadīm*). Atas dasar itulah ia merevisi beberapa pendapat lamanya dan melahirkan pendapat baru (*qawl jadīd*) yang dituangkan dalam beberapa kitab, terutama *al-Umm*.<sup>93</sup> Di samping itu, ia juga merevisi kitab *al-*

<sup>91</sup>Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī; Hayātuh...*, hlm. 128

<sup>92</sup>Al-Syarqawi, *Riwayat Sembilan...*, hal. 375

<sup>93</sup>Kitab *al-Umm* merupakan kitab fikih karya al-Syāfi'ī sendiri yang ditulis dan dibuat babnya oleh Rabī' al-Murādī. *Al-Umm* merupakan kitab induk yang menjadi rujukan utama dalam mazhab Syāfi'ī versi *jadīd*. Sistematika penulisan yang dilakukan oleh Rabī' al-Murādī tidak sepenuhnya mengurutkan persoalan-persoalan fikih ke dalam babnya yang khusus secara teratur, sehingga dalam judul bab tertentu banyak terdapat persoalan lain yang tidak memiliki korelasi dan relevansi dengan judul bab. Menurut al-Asnawī, penyebab timbulnya perbedaan pendapat antara *aṣḥāb* dan al-Syāfi'ī adalah bercampur-baurnya persoalan-persoalan fikih pada sebuah bab tertentu dalam *Al-Umm*. Ketika seseorang mencari sebuah permasalahan pada bab tertentu dalam kitab *Al-Umm*, maka ia tidak boleh merasa cukup dengan penjelasan yang ada dalam babnya saja, tetapi ia harus mencari juga dalam bab lain yang kadang-kadang tidak punya hubungan dengan permasalahan yang dicari. Jika tidak demikian dikhawatirkan kesimpulan yang diperoleh akan bertentangan dengan pendapat yang disebutkan oleh al-Syāfi'ī dalam bab yang lain. Menurut al-Asnawī,

*Risālah al-Qadīmah* dan meluncurkan kitab *al-Risālah al-Jadīdah*.<sup>94</sup> Setelah merevisi pendapat dan kitab lama, al-Syāfi'ī mengirim surat kepada Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H), salah satu muridnya di Baghdad untuk tidak menjadikan pendapat lamanya sebagai pegangan bagi siapapun.<sup>95</sup> Atas dasar inilah Aḥmad ibn Ḥanbal sangat menekankan kepada sahabat-sahabatnya agar berpegang kepada kitab-kitab yang ditulis oleh al-Syāfi'ī ketika menetap di Mesir.<sup>96</sup>

Uraian di atas memberikan gambaran bahwa fase Mesir dapat disebut sebagai fase penyempurnaan bagi mazhab fikih yang

---

ketidak-teraturan bab dan persoalan fikih ini juga menjadi faktor utama rendahnya minat para ulama generasi *Mutaqaddimīn Syāfi'iyyah* untuk membuat kitab turunan dari *Al-Umm* dalam bentuk *syarḥ*, ringkasan maupun komentar (*ta'līq*), padahal kedudukan *Al-Umm* rujukan utama dalam mazhab Syāfi'ī versi *jadīd*. Sedangkan kitab yang sangat diminati untuk menulis turunan darinya oleh generasi *Mutaqaddimīn Syāfi'iyyah* pada masa tersebut adalah *Mukhtaṣar al-Muzanī*. Hal ini dikarenakan *Mukhtaṣar al-Muzanī* ditulis dengan sistematika yang mengatur persoalan fikih seluruhnya secara berurutan ke dalam bab dan judul khusus dengan tanpa ada yang berserakan. Karenanya, kitab-kitab besar berbentuk *syarḥ* dalam mazhab Syāfi'ī yang ditulis pada periode *Mutaqaddimīn Syāfi'iyyah* kebanyakannya merupakan turunan dari *Mukhtaṣar al-Muzanī*, seperti *al-Hawī al-Kabīr* karya al-Māwardī, *Nihāyat al-Maṭlab* karya Imām al-Ḥaramain dan lain-lain. Adapun alasan Rabī' al-Murādī tidak mengaturnya seperti yang dilakukan oleh *al-Muzanī* karena Rabī' al-Murādī ingin menempatkan setiap persoalan fikih sebagaimana yang diterimanya dari al-Syāfi'ī. Rabī' al-Murādī enggan untuk merubah apa yang diterimanya dari al-Syāfi'ī. Setelah sekian abad lamanya sistematika kitab *Al-Umm* terbiarkan dalam kondisi yang tidak teratur, pada abad VIII H muncullah Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī (w. 805 H) yang menginisiasi untuk mengatur sistematika kitab *Al-Umm* secara berurutan dan utuh dengan tanpa ada lagi persoalan fikih yang berada di luar bab dan judulnya. Jadi, kitab *Al-Umm* yang beredar sekarang ini dengan sistematika bab dan persoalan fikih yang berurutan merupakan kitab yang sudah disempurnakan sistematikanya oleh Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī. Lihat Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī; Ḥayātuh...*, hlm. 140-149. Lihat juga Muḥammad ibn 'Umar al-Kāf, *al-Mu'tamad 'inda al-Syāfi'iyyah; Dirāsāt Naẓariyyah Taṭbīqīyyah*, (Ttp: Tp, tt), hlm. 121-123. Lihat juga Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm, *al-Muhimmāt fī Syarḥ al-Rauḍat wa al-Rāfi'ī*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2009), hlm. 104

<sup>94</sup>Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī; Ḥayātuh...*, hlm. 128

<sup>95</sup>Al-Syarqawī, *Riwayat Sembilan...*, hlm. 379

<sup>96</sup>Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Adāb al-Syāfi'ī...*, hlm. 46

telah dibentuk al-Syāfi'ī sebelumnya di Irak, sehingga mazhab fikihnya menjadi mazhab yang utuh, hidup dan mempunyai daya gerak menuju pengayaan yang akan terjadi sesuai dengan tuntutan perkembangan pada periode berikutnya. Di samping itu, jika mengacu kepada pesan al-Syāfi'ī pada Aḥmad ibn Ḥanbal agar tidak menjadikan pendapat lama (*qawl qadīm*) sebagai pegangan maka pendapat yang sah sebagai mazhab Syāfi'ī adalah pendapat baru (*qawl jadīd*), meskipun ada juga *qawl qadīm* yang sah sebagai mazhab Syāfi'ī dengan berbagai ketentuannya. Mazhab fikih yang dibentuk oleh al-Syāfi'ī mempunyai ciri dan karakter tersendiri dibandingkan mazhab-mazhab yang lain. Ciri yang paling menonjol dan menjadi karakteristiknya adalah moderasi antara fikih *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'yī*.

Karakter fikih *ahl al-hadīth* adalah tekstualis-tradisionalis, yaitu kecenderungan berpegang teguh pada tuntunan al-qur'an dan hadis secara tekstual, serta tidak melampaui keduanya kecuali dalam keadaan darurat. Alasannya, karena mereka mempunyai perbendaharaan hadis dan tokoh-tokoh hadis yang bisa dijadikan sebagai sumber referensi sehingga tidak perlu menggunakan *qiyās* kecuali apabila benar-benar dibutuhkan. Sebaliknya, karakter fikih *ahl al-ra'yī* adalah rasionalis, yaitu kecenderungan melampaui al-qur'an dan hadis kepada *qiyās*. Alasannya karena mereka menghadapi masalah-masalah yang memang harus dipecahkan dengan nalar dan tidak banyak mempunyai perbendaharaan hadis.<sup>97</sup> Hanya saja, yang perlu dicatat di sini adalah *ahl al-ra'yī* bukan berarti menolak sama sekali pemahaman tekstual ataupun otoritas teks. Demikian pula *ahl al-hadīth*, bukan berarti menolak sama sekali peranan rasio dalam memahami teks agama. Pemberian nama ini berkenaan dengan porsi penggunaan kedua kecenderungan tersebut pada masing-masing aliran.

---

<sup>97</sup>Aḥmad Naḥrawī, *al-Imām al-Syāfi'ī ...*, hlm. 432



Adapun karakter fikih al-Syāfi'ī adalah berada di tengah-tengah antara dua kecenderungan tersebut. Artinya, secara konseptual fikih al-Syāfi'ī tetap berpegang pada teks al-qur'an dan hadis, namun memberikan porsi kepada *qiyās* melebihi daripada porsi yang diberikan oleh *ahl al-hadīth*, dan tidak sebesar yang diberikan oleh *ahl al-ra'yī*. Jika *ahl al-ra'yī* menolak hadis *aḥād* dalam ber-*istinbāṭ* dan lebih beralih kepada *qiyās*, lantas al-Syāfi'ī menerima hadis *aḥād* apabila memenuhi persyaratan *saḥīḥ*. Menurut al-Syāfi'ī, dua kecenderungan di atas sama-sama memiliki keunggulan dan kelemahan. Karenanya, secara penuh kehati-hatian dan ketelitian ia berinisiatif mengambil keunggulan pada masing-masing keduanya dan menolak kekurangan keduanya.<sup>98</sup> Dengan demikian, karakter fikih yang ditampilkan dan diwariskan oleh al-Syāfi'ī berbentuk fikih moderat yang merupakan sintesa dari fikih *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'yī*.

### 2.1.2 Fase Pengembangan dan Penguatan

Fase pengembangan dan penguatan mazhab Syāfi'ī yang penulis maksudkan di sini berlangsung relatif lama, yakni terhitung dari wafatnya al-Syāfi'ī pada tahun 204 H sampai tahun 505 H ketika wafatnya al-Ghazālī. Pengembangan yang terjadi meliputi penyebaran mazhab ke berbagai daerah dan dinamika Perkembangannya yang mencakup pengayaan pendapat-pendapat dalam mazhab serta terbentuknya aliran Irak dan Khurasan. Sedangkan penguatan mazhab berupa upaya otentifikasi pendapat-pendapat yang sah untuk disandarkan kepada imam mazhab secara khusus dan kepada mazhab secara umum. Upaya pengembangan dan penguatan mazhab Syāfi'ī pada dasarnya tidak terlepas dari kerja keras para muridnya yang setia menyampaikan pendapat atau pola pikir al-Syāfi'ī dalam setiap kegiatan fatwa dan pengajaran. Murid-murid al-Syāfi'ī terbilang

---

<sup>98</sup>Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī; Ḥayātuh...*, hlm. 126



relatif banyak karena al-Syāfi‘ī pernah menetap dan mengajar di beberapa tempat yang berbeda. Di samping mempunyai banyak murid, al-Syāfi‘ī juga meninggalkan warisan intelektual berupa kitab-kitab yang ditulisnya, kemudian dilestarikan dan diajarkan oleh para murid dan penerusnya.

Di antara murid-muridnya, yang paling masyhur adalah mereka-mereka yang mempunyai kompetensi keilmuan yang tinggi dan paling berjasa mengembangkan mazhab yang telah dibangunnya. Murid-murid al-Syāfi‘ī tersebar pada beberapa daerah. Di Mekah, antara lain terdapat al-Ḥumaydī (w. 219 H),<sup>99</sup> al-‘Abbāsī (w. 237 H),<sup>100</sup> dan Ibn Abī al-Jārūd (w. ?).<sup>101</sup> Di Irak, antara lain terdapat Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H),<sup>102</sup> al-Za‘farānī (w. 260 H),<sup>103</sup> al-Karābīsī (w. 248 H),<sup>104</sup> dan Abū Thūr al-Kalbī (w.

---

<sup>99</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Zubair ibn ‘Isā. Ia belajar pada al-Syāfi‘ī di Mekah dan juga ikut serta saat al-Syāfi‘ī pindah ke Mesir. Setelah al-Syāfi‘ī wafat di Mesir, al-Ḥumaydī kembali pulang ke Mekah untuk mengajar dan memberi fatwa sampai wafat di sana pada tahun 219 H. Lihat. Ibn al-Subkī, *Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī, Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah al-Kubrā, Taḥqīq*: Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 363-364

<sup>100</sup>Nama lengkapnya Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Muḥammad al-‘Abbāsī ibn ‘Uthmān. Ia merupakan seorang ahli hadis yang terpercaya pada masanya. Ia wafat pada tahun 237 H. Lihat Abū Zahrah, *al-Syāfi‘ī; Hayātuh...*, hlm. 129

<sup>101</sup>Nama lengkapnya adalah Abū al-Walīd Mūsā ibn Abī al-Jārūd. Ia merupakan orang yang meriwayatkan kitab *al-Amālī* dari al-Syāfi‘ī, selanjutnya menjadi muftī Mekah yang berfatwa berdasarkan mazhab Syāfi‘ī. Adapun tahun wafatnya tidak diketahui. Lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. I..., hlm. 381-382

<sup>102</sup>Nama lengkapnya adalah Abū ‘Abd Allāh, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl al-Syaybānī. Ia merupakan salah satu *mujtahid muthlaq*, yakni pendiri mazhab Ḥanbalī. Sebelum mendirikan mazhab fikih tersendiri, Aḥmad ibn Ḥanbal pernah berguru pada al-Syāfi‘ī di Irak, bahkan Aḥmad menjadi murid unggulan al-Syāfi‘ī. Ia merupakan salah seorang yang meriwayatkan *qawl qadīm* al-Syāfi‘ī. Aḥmad ibn Ḥanbal wafat pada tahun 241 H. Lihat Ibn Kathīr, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah...*, hlm. 117-119

<sup>103</sup>Nama lengkapnya adalah Abū ‘Alī Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ṣabāh. Ia merupakan seorang ulama terkemuka dan perawi *qawl qadīm* yang paling terpercaya, sehingga kitab-kitab al-Syāfi‘ī versi Irak disandarkan kepada

240 H).<sup>105</sup> Sedangkan di Mesir antara lain terdapat al-Muzanī (w. 264 H),<sup>106</sup> Rabī‘ al-Murādī (w. 270 H),<sup>107</sup> al-Buwaithī (w. 232 H),<sup>108</sup> Ḥarmalah ibn Yaḥyā (w. 243 H),<sup>109</sup> dan Yūnus ibn ‘Abd al-

al-Za‘farānī. Ia wafat pada tahun 260 H. Lihat. Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. I..., hlm. 340-342

<sup>104</sup>Nama lengkapnya adalah Abū ‘Alī Ḥusain ibn ‘Alī ibn Zaid. Sebelum berguru pada al-Syāfi‘ī, al-Karābīsī mengikuti fikih aliran *ahl al-ra‘yī*, sampai akhirnya bertemu al-Syāfi‘ī dan berguru padanya hingga ia menjadi salah satu perawi *qawl qadīm*. Ia wafat pada tahun 248 H. Lihat Muḥammad Ḥasan Hītū, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt Mujtahidī al-Syāfi‘iyyah*, (Ttp: Mu’assasah al-Risālah, tt), hlm. 94

<sup>105</sup>Nama lengkapnya adalah Ibrāhīm ibn Khālid ibn Abī al-Yamān. Sebelum belajar pada al-Syāfi‘ī, ia merupakan seorang ulama dari kalangan *ahl al-ra‘yī*. Setelah bertemu dan berguru pada al-Syāfi‘ī, ia meninggalkan pola pikir *ahl al-ra‘yī* dan mengikuti al-Syāfi‘ī sampai menjadi salah seorang perawi *qawl qadīm*. Pada akhirnya, karena kedalaman ilmunya Abū Thūr mendirikan mazhab tersendiri. Abū Thūr wafat pada tahun 240 H. Lihat Ḥasan Hītū, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt...*, hlm. 67-69

<sup>106</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Ibrāhīm Ismā‘īl ibn Yaḥyā ibn Ismā‘īl. Ia merupakan salah murid utama al-Syāfi‘ī di Mesir yang meriwayatkan *qawl jadīd*. Ia juga seorang imam besar yang gigih membela dan menyebarkan mazhab Syāfi‘ī. Tidak terhitung jumlah para ulama dari berbagai daerah yang berguru langsung pada al-Muzanī. Ia wafat pada tahun 264 H. Lihat. Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. I..., hlm. 322

<sup>107</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Muḥammad Rabī‘ ibn Sulaymān ibn ‘Abd al-Jabbār. Ia merupakan salah satu perawi *qawl jadīd* dan perawi kitab-kitab al-Syāfi‘ī. Bahkan dari semua murid al-Syāfi‘ī di Mesir, Rabī‘ al-Murādī merupakan murid yang paling kuat periwayatannya dari al-Syāfi‘ī sehingga periwayatannyalah yang paling diutamakan. Ia wafat pada tahun 270 H. Lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. I..., hlm. 356-358. Lihat juga Ḥasan Hītū, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt...*, hlm. 107-110

<sup>108</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Ya‘qūb Yūsuf ibn Yaḥyā. Ia merupakan salah satu murid terkemuka al-Syāfi‘ī di Mesir yang meriwayatkan *qawl jadīd*. Ia juga yang menggantikan posisi al-Syāfi‘ī di Mesir dalam Majelis pengajaran dan fatwa. Tidak terhitung jumlah ulama yang lahir dari didikan al-Buwaithī kala itu. Ia wafat pada tahun 232 H. Lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. I..., hlm. 383-386

<sup>109</sup>Nama lengkapnya adalah Abū ‘Abd Allāh Ḥarmalah ibn Yaḥyā ibn ‘Abd Allāh. Ia merupakan salah satu murid al-Syāfi‘ī di Mesir yang meriwayatkan *qawl jadīd*. Ia dikenal ahli dalam bidang fikih dan hadis. Ḥarmalah wafat pada tahun 243 H. Lihat Ḥasan Hītū, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt...*, hlm. 91-93

A‘lā (w. 264 H).<sup>110</sup> Lantas bagaimanakah mazhab Syāfi‘ī tersebar ke berbagai daerah dan apa saja yang terjadi dalam penyebaran tersebut. Uraian singkat berikut ini akan mengetengahkan cara penyebaran dan dinamikanya.

### 1. Penyebaran Mazhab

Sebelum mazhab Syāfi‘ī tersebar ke berbagai daerah, para murid al-Syāfi‘ī, terutama yang meriwayatkan fikih periode Mesir (*qawl Jadīd*) sangat aktif dalam mengajarkan isi mazhab kepada setiap penuntut ilmu. Hal ini dipermudah oleh adanya kitab yang ditinggalkan oleh al-Syāfi‘ī. Berbeda halnya dengan murid yang meriwayatkan fikih periode Irak (*qawl qadīm*), karena fikih periode Irak meskipun pernah ditulis oleh al-Syāfi‘ī dalam kitab *al-Hujjah* dan *al-Risālah al-Qadīmah*, namun kitab itu tidak pernah dicetak dan manuskripnya juga hilang dalam peredaran, sehingga muatan isinya hanya bisa didapatkan secara berserakan melalui penukilan-penukilan yang dilakukan oleh penulis kitab yang lain.<sup>111</sup> Selain itu, pendapat-pendapat yang pernah difatwakan al-Syāfi‘ī sebelumnya di Irak telah diralat ketika menetap di Mesir, sehingga fikih mazhab Syāfi‘ī yang berkembang di Irak pada era selanjutnya adalah fikih periode Mesir atau versi *jadīd*, sementara fikih versi *qadīm* tidak lagi dikembangkan.<sup>112</sup> Berdasarkan hal itu, penyebaran mazhab yang penulis maksudkan di dalam uraian ini adalah mazhab periode Mesir atau *qawl jadīd*. Selain itu, perlu diketahui juga, ulama yang berkontribusi menyebarkan mazhab ini terbilang cukup banyak. Tetapi dalam pembahasan ini penulis akan membatasi pada ulama-ulama yang dipandang paling berjasa menyebarkannya pada daerah tertentu, dan di tangannyalah mazhab

---

<sup>110</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Mūsā Yūnus ibn ‘Abd al-A‘lā ibn Mūsā. Ia salah satu murid al al-Syāfi‘ī di Mesir yang meriwayatkan *qawl jadīd* di Mesir. Ia juga pernah menjadi tumpuan dalam majlis ilmu di Mesir setelah wafatnya al-Syāfi‘ī. Ia wafat pada tahun 264 H. Lihat Lihat Ḥasan ĩtū, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt...*, hlm. 105-106

<sup>111</sup>Sulaimān al-Asyqar, *al-Madkhal ilā Dirāsah...*, hlm. 54

<sup>112</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi‘ī...*, hlm. 147

Syāfi'ī di daerah tersebut berkembang pesat serta eksis. Para ulama itulah yang akan disebutkan namanya secara khusus, dengan tidak bertujuan mengabaikan jasa para ulama lainnya.

Murid-murid al-Syāfi'ī di Mesir, terutama al-Muzanī, Rabī' al-Murādī, al-Buwaithī, Ḥarmalah ibn Yaḥyā, dan Yūnus ibn 'Abd al-A'lā selalu bersungguh-sungguh mengajarkan fikih yang diwariskannya dari Syāfi'ī kepada para murid-muridnya yang berdatangan ke Mesir dari berbagai kawasan dan daerah. Setelah belajar di Mesir, para murid dari murid-murid al-Syāfi'ī pulang ke daerah asalnya atau berangkat ke daerah lainnya, lantas fikih yang disebarkan adalah fikih yang dipelajarinya dari murid-murid al-Syāfi'ī yang berdomisili di Mesir. Kawasan pertama yang mengalami penyebaran mazhab Syāfi'ī adalah Mesir sendiri. Hal ini sangat wajar karena al-Syāfi'ī menetap di Mesir sampai akhir hayatnya. Disusul selanjutnya oleh Irak,<sup>113</sup> karena Irak merupakan kawasan pertama kali diperkenalkannya mazhab Syāfi'ī meskipun dalam versi lama. Selanjutnya baru menyebar ke kawasan lainnya akibat kegigihan para murid yang belajar langsung pada muridnya al-Syāfi'ī.

Salah seorang murid al-Muzanī dan Rabī' al-Murādī adalah 'Uthmān ibn Sa'īd al-Anmāṭī (w. 288 H). Ia merupakan orang yang pertama kali menyebarkan fikih mazhab Syāfi'ī versi Mesir di Irak, di mana sebelumnya di Irak juga telah diperkenalkan mazhab Syāfi'ī dalam versi *qadīm*. Oleh karenanya, al-Anmāṭī dipandang sebagai orang pertama yang membawa ilmu al-Muzanī ke Irak.<sup>114</sup> Salah seorang murid al-Anmāṭī, yaitu Abū al-'Abbās Ibn Suraij (w. 306 H) kemudian melanjutkan pengembangan itu secara lebih meluas. Hal ini sedikit-banyaknya dipengaruhi oleh posisi Ibn Suraij yang menjabat sebagai qadhi di Syiraz, sehingga Ibn Suraij

---

<sup>113</sup>Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah; fi al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt), hlm. 449

<sup>114</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Jld. I..., hlm. 494

digelar dengan sebutan *syaikh al-madhhab* dan pembawa bendera mazhab.<sup>115</sup> Pada gilirannya, murid-murid Ibn Suraij pun sangat aktif menyebarkan mazhab itu ke daerah asal mereka atau daerah lain yang mereka datangi, menyusul generasi awal yang telah mendahului mereka. Oleh karena itu, sebagian penulis menyebutkan bahwa penyebaran mazhab Syāfi'ī ke sebagian besar daerah yang dihuni oleh umat Islam terjadi di tangan Ibn Suraij.<sup>116</sup>

Murid lainnya dari Rabī' al-Murādī adalah Abū Zar'ah Muḥammad ibn 'Uthmān (w. 302 H). Abū Zar'ah merupakan orang yang pertama kali membawa masuk mazhab Syāfi'ī ke Syam. Sebelumnya ia pernah menjabat sebagai qadhi di Mesir selama delapan tahun, mulai dari tahun 284 H, di mana dalam pertimbangan dan putusannya ia mengacu kepada mazhab Syāfi'ī serta membelanya. Setelah pindah ke Syam, ia juga diberi jabatan qadhi di sana, sehingga akhirnya mazhab Syāfi'ī begitu dikenal di Syam, di mana sebelumnya masyarakat Syam mengikuti mazhab al-Awzā'ī (w. 157 H). Setelah Abū Zar'ah wafat, jabatan qadhi dipegang oleh putranya yaitu al-Ḥusain ibn Muḥammad (w. 327 H). Ia melanjutkan apa yang telah dilakukan oleh ayahnya dalam menjadikan mazhab Syāfi'ī sebagai referensi pertimbangan dan putusan hukum.<sup>117</sup> Dengan sebab itu, mazhab Syāfi'ī tersebar luas di Syam sehingga hampir tidak ada yang menjabat sebagai qadhi di sana selain ulama *Syāfi'iyyah*.<sup>118</sup>

Demikian juga penyebaran ke daerah-daerah yang lain, semuanya di bawa oleh orang-orang yang belajar fikih Syāfi'ī versi Mesir pada murid Syāfi'ī baik secara langsung maupun tidak. Mazhab Syāfi'ī disebarkan ke Marw dan Khurasan<sup>119</sup> pertama kali

<sup>115</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Jld. II..., hlm. 16

<sup>116</sup>Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 327-328

<sup>117</sup>Ibn Kathīr, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah...*, hlm. 224-225. Lihat juga Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 328-329

<sup>118</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Jld. I..., hlm. 228

<sup>119</sup>Khurasan raya adalah istilah modern untuk wilayah timur Persia kuno sejak abad ke-3. Khurasan raya meliputi wilayah yang kini merupakan bagian



oleh ‘Abdān ibn Muḥammad ibn ‘Isā al-Marwazī (w. 293 H),<sup>120</sup> salah satu murid al-Muzanī dan Rabī‘ al-Murādī. Ia disebut sebagai orang yang pertama membawa pulang kitab *Mukhtaṣar al-Muzanī* ke Marw.<sup>121</sup> Menurut Maḥmūd al-Khawārizmī yang dikutip oleh Ibn al-Subkī bahwa yang pertama membawa mazhab Syāfi‘ī ke Balkh Afganistan adalah Abū Bakar al-Fārisī Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn Sahal (w. 305 H), juga salah satu murid al-Muzani.<sup>122</sup> Adapun yang pertama membawa ke daerah Ma Wara’ al-Nahar<sup>123</sup> dan menyebarnya adalah al-Qaffāl al-Kabīr al-Syāsyī Muḥammad ibn ‘Alī (w. 365 H)<sup>124</sup> yang merupakan ulama generasi yang tidak belajar langsung pada murid Syāfi‘ī. Sedangkan yang pertama membawa ke Asfarain Persia adalah Abū ‘Awānah Ya‘qūb ibn Ishāq al-Naisābūrī (w. 316 H) yang juga murid langsung dari al-Muzanī dan Rabī‘ al-Murādī.<sup>125</sup>

Selain itu, yang pertama menyebarkan ke Yaman adalah al-Ḥāfiẓ Mūsā ibn ‘Imrān al-Ma‘āfirī (w. 307 H).<sup>126</sup> Demikianlah seterusnya, para penerus ulama di setiap daerah terus menyebarkan mazhab Syāfi‘ī dari generasi ke generasi lainnya hingga sampailah

---

dari Iran, Afganistan, Tajikistan, Turkmenistan dan Uzbekistan. Khurasan raya meliputi Nishapur-yang dalam bahasa Arab dieja Naisabur-, Tus (kini di Iran), Herat, Balkh, Kabul, dan Ghazni (kini di Afganistan), Merv-yang dalam bahasa Arab dieja Marw- (kini di Turkmenistan), Samarqand, Bukhara, dan Khiva (kini di Uzbekistan), Khujand dan Panjakent (kini di Tajikistan). Lihat <https://id.m.wikipedia.org/wiki>, diakses pada 30 Oktober 2019. Ibn al-Subkī menjelaskan bahwa negeri Khurasan terdiri dari empat kota besar, yaitu Marw, Naisabur, Balkh dan Herat. Dari empat kota besar itu, Marw merupakan ibu kota bagi Khurasan. Lihat. Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld, I..., hlm. 227

<sup>120</sup>Nu‘mān Jaghīm, *Madkhal ilā Madhhab al-Syāfi‘ī; Rijāluh wa Uṣūluh wa Kutubuh wa Iṣṭilāḥātuh*, Cet. I, (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011), hlm. 69

<sup>121</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld, I..., hlm. 491

<sup>122</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld, I..., hlm. 399-400

<sup>123</sup>Ma Wara’ al-Nahar daerah yang berada di seberang sungai Jihun, sekarang daerah tersebut menjadi propinsi bagi negeri Uzbekistan, Tajikistan dan Kirgistan. Lihat Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 331

<sup>124</sup>Nu‘mān Jaghīm, *Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 69. Lihat Juga Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld, II..., hlm.152-155.

<sup>125</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld, II..., hlm. 344

<sup>126</sup>Muḥammad Ṭāriq, *al-Madhhab al-Syāfi‘ī*..., hlm. 148



mazhab Syāfi'ī ke wilayah Afrika, Asia timur dan daerah lainnya. Akibat dari penyebaran ini, setiap negeri yang pernah disembarkannya mazhab Syāfi'ī di sana melahirkan ulama-ulama yang senantiasa melanjutkan pengembangan mazhab pada masanya masing-masing.

Selain menyebarkan mazhab melalui pengajaran fikih kepada para penuntut ilmu, para murid dan penerus al-Syāfi'ī juga sangat produktif dalam menulis. Karya-karya yang mereka hasilkan pada umumnya berisi hukum fikih dan metode penemuan hukum, di samping juga terdapat tafsir, hadis dan lain-lain. Karya mereka bidang fikih dan metode penemuannya merupakan penguatan dan pengembangan terhadap apa yang telah dirintis oleh al-Syāfi'ī sendiri. Di antara karya yang ditulis oleh murid al-al-Syāfi'ī adalah *Mukhtaṣar al-Muzanī* karya al-Muzanī, *Mukhtaṣar al-Buwaiṭī* karya al-al-Buwaiṭī, *al-Jāmi' al-Kabīr* karya Ishāq ibn Rāhawiyah (w. 238 H), *Kitab al-Syurūṭ* dan *Kitab al-Sunan* karya Ḥarmalah, dan lain-lain.

Adapun karya generasi berikutnya antara lain adalah *al-Qasāmah* karya Muḥammad ibn Naṣr al-Marwazī (w. 294 H), *al-Awsaṭ fi al-Sunan wa al-Ijmā' wa al-Ikhtilāf* karya ibn al-Mundhīr (w. 318 H), *al-Rad 'alā Ibn Dāwud fi al-Qiyās* dan *wa al-Taqrīb Bayna al-Syāfi'ī wa al-Muzanī* karya Ibn Suraij, *al-Farā'id al-Kabīr* karya al-Aṣṭakharī (w. 328 H), *Syarḥ Mukhtaṣar al-Muzanī* dan *al-Fuṣūl fi Ma'rifah al-Uṣūl* karya Abū Ishāq al-Marwazī (w. 340 H) dan lain-lain. Kitab-kitab yang lahir dari satu generasi ke generasi lainnya terbilang cukup banyak. Jika menelaah profil setiap ulama *Syāfi'iyyah* mulai generasi pertama, yakni yang hidup pada abad III Hijriyah sampai seterusnya, seperti dalam *Ṭabaqāt Ibn al-Subkī*, dapat ditemukan kebanyakan mereka meninggalkan karya berupa kitab, baik dalam bidang fikih maupun lainnya. Hanya saja kitab-kitab tersebut kadang sampai sekarang masih dalam bentuk manuskrip, bahkan ada di antaranya yang hilang dalam peredaran. Dengan adanya penulisan kitab, maka isi mazhab

makin menguat dan berkembang serta terlestarikan kepada generasi berikutnya.

Perlu diketahui, penyebaran mazhab Syāfi'ī yang dilakukan oleh murid dan penerusnya terkadang tidak berjalan dengan mulus, disebabkan pada daerah yang menjadi target penyebaran telah terdahulu dihuni oleh mazhab lain seperti Mālikī dan Ḥanafī. Dalam kondisi ini para penyebar mazhab Syāfi'ī tentu harus mencari jalan agar dapat mengajarkan isi mazhab di tengah-tengah komunitas yang belum tentu bisa menerima mereka. Namun berkat kegigihan dan keikhlasan mereka dalam menyebarkan ilmu, mereka bisa mendapatkan tempat, yang tentu saja dengan menghormati dan menghargai komunitas mazhab lain. Dari sini pula sikap toleransi antar penganut mazhab fikih yang sudah terbangun sejak awal diperkuat kembali. Contohnya di Irak, karena sebelumnya sudah berakar mazhab Ḥanafī, tentu saja kedatangan mazhab Syāfi'ī sedikit menimbulkan pro-kontra dalam masyarakat Irak. Namun dengan sikap saling menghargai, hambatan dan rintangan tersebut dapat diatasi hingga akhirnya mazhab Syāfi'ī memperoleh pengakuan di sana yang bukan hanya di kalangan masyarakat biasa namun sampai pemimpin Negara. Buktinya al-Mutawakkil Ja'far ibn al-Mu'tasim (w. 247 H)<sup>127</sup> salah seorang Khalifah Dinasti Bani Abbasiah menjadi Khalifah pertama yang mengikuti mazhab Syāfi'ī,<sup>128</sup> kemudian disusul oleh Khalifah al-Qādir Aḥmad ibn Ishāq (w. 422 H),<sup>129</sup> dan Khalifah al-Mustarsyid al-Faḍl ibn Aḥmad (w. 529 H).<sup>130</sup>

Di samping itu, ada juga daerah yang telah dikuasai oleh rezim yang tidak ramah terhadap mazhab aliran Sunni. Sebagai contoh, Mesir yang merupakan kota induk penyebaran mazhab

---

<sup>127</sup>Muḥammad Tāriq, *al-Madhhab al-Syāfi'ī*..., hlm. 142

<sup>128</sup>Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn, *Tārīkh al-Khulafā*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), hlm. 281-282

<sup>129</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Jld, II..., hlm. 346

<sup>130</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Jld, IV..., hlm. 165-167

Syāfi'ī, pada awalnya para penyebar mazhab Syāfi'ī harus bersaing dengan penganut mazhab Mālikī dan Ḥanafī, hingga akhirnya mazhab Syāfi'ī berhasil mendominasi dua mazhab yang lebih dulu hadir di sana. Setelah itu, dominasinya digoyang oleh rezim daulah Fathimiyyah yang beraliran Syi'ah, sampai akhirnya muncul Sultan Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (w. 589 H) yang mengambil alih mesir dari rezim Fathimiyyah. Sejak saat itu, al-Ayyūbī kembali menerapkan pemahaman Sunni sebagai ideologi negara serta memberikan hak mengurus fikih kepada mazhab Syāfi'ī karena al-Ayyūbī sendiri menganut mazhab Syāfi'ī.<sup>131</sup>

Tidak cukup di situ, sebagai bentuk kecintaannya terhadap mazhab Syāfi'ī, pada tahun 566 H al-Ayyūbī mendirikan madrasah *al-Nāṣiriyyah* dan pada 575 mendirikan madrasah *al-Ṣalāḥiyyah*, di mana kewenangan mengajar di dua madrasah tersebut diberikan kepada ulama mazhab Syāfi'ī. Di samping itu, ia memberikan jabatan qadhi untuk selalu diisi oleh ulama dari mazhab Syāfi'ī, bahkan dinasti Bani Ayyub semuanya bermazhab Syāfi'ī kecuali hanya al-Mu'azzam 'Īsā ibn al-'Ādil (w. 624 H) saja yang bermazhab Ḥanafī. Al-Mu'azzam sendiri merupakan Raja di Syam.<sup>132</sup> Demikianlah perkembangan dan peranan mazhab Syāfi'ī pada masa al-Ayyūbī sampai akhirnya kekuasaan dipegang Raja al-Zāhir Baibarsī (w. 676 H), di mana ia mengangkat dari masing-masing mazhab fikih seorang qadhi tersendiri. Artinya, pada saat itu qadhi terdiri dari empat orang yang masing-masing menangani hukum sesuai mazhabnya. Meskipun demikian, ia tetap memberikan kewenangan yang lebih besar kepada ulama mazhab Syāfi'ī seperti kewenangan mengurus harta wakaf, harta anak yatim, sampai mengatur penggantian qadhi daerah-daerah terpencil.<sup>133</sup>

Dukungan dari penguasa juga dialami oleh para penyebar

---

<sup>131</sup>Abū Zahrah, *al-Syāfi'ī; Ḥayātuh...*, hlm. 333

<sup>132</sup>Aḥmad Tīmūr Bāsyā, *Naẓrat Tārīkhiyyah fī Ḥudūth al-Madhāhib al-Fiqhiyyah al-Arba'ah*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Qārī, 1990), hlm. 72

<sup>133</sup>Nu'mān Jaghīm, *Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 68

mazhab Syāfi'ī di daerah Khurasan dan Ma Wara' al-Nahar. Hal ini dibuktikan dengan dedikasi seorang perdana menteri kerajaan Seljuq, yaitu Nizām al-Mulk (w. 485 H) yang bermazhab Syāfi'ī dan pernah menjabat selama tiga puluh tahun. Ia mendirikan beberapa madrasah sebagai tempat pengkaderan ulama saat itu. Di antara madrasah yang dibangunnya, terdapat dua madrasah besar yaitu madrasah *Nizāmiyyah* Baghdad yang dikepalai oleh Abū Ishāq al-Syīrāzī (w. 476 H), dan madrasah *Nizāmiyyah* Naisabur yang dikepalai oleh Imām al-Ḥaramain (w. 478 H). Selain Nizām al-Mulk, di daerah Ma Wara' al-Nahar juga terdapat Sultān Syams al-Mulk (w. 492 H), seorang raja yang tunduk di bawah Daulah 'Abbasiyah. Karena mazhab fikih yang dianutnya adalah Syāfi'ī maka ulama dari kalangan *Syāfi'iyyah* mendapat peluang yang sangat besar mengembangkan mazhab di sana. Di Samping itu, kepada mereka juga diberikan kewenangan yang besar dalam perkara keagamaan terutama mengisi posisi qadhi.<sup>134</sup>

Demikian juga di Damaskus, selain menempatkan ulama mazhab Syāfi'ī mengisi jabatan dalam urusan keagamaan, penguasanya yang bermazhab Syāfi'ī juga mendirikan madrasah seperti madrasah al-Amīniyyah yang dibangun oleh Amīn al-Daulah Atābik (w. 540 H), salah seorang penguasa dari Dinasti al-Zanki di Suriah. Madrasah ini merupakan madrasah pertama yang dibangun di Damaskus khusus untuk pelajar mazhab Syāfi'ī.<sup>135</sup> Setelah itu, para penerus Dinasti al-Zanki juga membangun nmadrasah-madrasah lainnya untuk pengkaderan ulama *Syāfi'iyyah*, seperti madrasah al-Atābikiyyah yang dibangun oleh

---

<sup>134</sup>Muḥammad Ṭariq, *al-Madhhab al-Syāfi'ī...*, hlm. 143-144. Lihat juga Nu'mān Jaghīm, *Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 55-56. Lihat juga Muḥammad 'Umar al-Kāf, *Marḥalah Istiqrār al-Madhhab wa Thabātuh wa Zuhūr Ṭariqatay al-'Irāqiyyīn wa al-Khurāsāniyyīn*, dalam *al-Madkhal ilā Madhhab al-Syāfi'ī; Tajmī' li Musyārakāt A'ḍā' Multaqā al-Madhhab al-Syāfi'ī fī Multaqā al-Madhāhib al-Fiqhiyyah 'alā al-Syabkat al-'Ankabūtiyyah*, (Ttp: Tp, tt), hlm. 165

<sup>135</sup>Abd al-Qādir ibn Muḥammad al-Nu'aimī, *al-Dāris fī Tārīkh al-Madāris*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), hlm. 96

Ḥānūt binti Mas‘ūd ibn Atābik (w. 640 H), yang merupakan saudara perempuan Raja Nūr al-Dīn Arsalān Syāh ibn Mas‘ūd ibn Atābik (w. 609 H)<sup>136</sup> dengan dukungan penuh dari raja, dan lain-lain. Demikianlah cara tersebarnya mazhab Syāfi‘ī dari masa ke masa.

Berdasarkan uraian di atas, mazhab Syāfi‘ī tersebar pada awalnya melalui dua cara, yaitu pengajaran dan penulisan kitab yang dilakukan oleh murid Syāfi‘ī dan penerusnya. Mereka dengan gigih menyampaikan isi mazhab serta membelanya melalui diskusi-diskusi yang dengan itu makin memperkokoh sendi-sendi mazhab yang sudah dibangun imamnya. Selanjutnya penyebaran mazhab ini mendapatkan dukungan dari penguasa, seperti di Mesir, Khurasan, Suriah dan sedikit di Irak. Dengan adanya dukungan dari penguasa, eksistensi mazhab Syāfi‘ī semakin menguat. Dukungan dari penguasa sebenarnya bukan saja dialami oleh mazhab Syāfi‘ī. Sebelumnya, mazhab Ḥanafī juga mendapat dukungan yang luar biasa dari penguasa, sampai dijadikan sebagai mazhab negara di Irak. Terlepas dari semua itu, pengaruh kekuasaan tetap menjadi salah satu faktor yang menyebabkan mazhab fikih itu eksis, namun ia bukan faktor utama.<sup>137</sup> Adapun faktor utamanya adalah penyebaran melalui fórum pengajaran dan penulisan kitab.

## 2. Dinamika Perkembangan Mazhab

Dalam pertumbuhan dan perkembangannya sebagai sebuah aliran pemikiran hukum, dinamika internal merupakan sebuah keniscayaan, di mana dengan dinamika itulah sebuah aliran pemikiran akan diuji. Jika ujian berhasil dilewati maka konsep pemikiran itu akan semakin kuat dan matang. Mazhab Syāfi‘ī

<sup>136</sup>Al-Nu‘aimī, *al-Dāris fī Tārīkh...*, hlm. 132-133

<sup>137</sup>Ḥāmid ‘Abd Allāh al-Maḥlāwī al-Tamīmī, *Muqaddimah*, dalam Ibn al-Mundhīr, Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Naysabūrī, *al-Awsaṭ fi al-Sunan wa al-Ijmā‘ wa al-Ikhtilāf*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), hlm. 27



dalam perjalanannya tidak terlepas dari berbagai dinamika, yang dengan itu ia semakin menguat. Berikut ini penulis menengahkan sedikit di antara dinamika tersebut yang menjurus kepada semakin kayanya mazhab dengan sebab lahirnya berbagai pendapat dan pola pikir, munculnya kecenderungan mengikuti pendapat pribadi yang menyalahi pendapat Imam, polarisasi pemikiran, sampai munculnya pemikiran baru sebagai moderasi dari polarisasi tersebut.

#### a. Pengayaan Pendapat mazhab

Fatwa-fatwa al-Syāfi'ī yang termaktub dalam kitab warisannya relatif terbatas, sementara kasus-kasus baru yang lahir setelah masa al-Syāfi'ī semakin banyak. Kenyataan yang dihadapi sedemikian oleh murid al-Syāfi'ī dan penerusnya membuat mereka terdorong untuk terus melakukan ijtihad, apalagi patokan dalam berijtihad telah dirintis al-Syāfi'ī dalam kitab *al-Risālah*-nya. Dorongan itu semakin menguat karena al-Syāfi'ī berpesan kepada muridnya yang mempunyai kemampuan ijtihad agar produktif berijtihad dan jangan suka mengikuti pendapat orang lain, termasuk pendapat al-Syāfi'ī sendiri.<sup>138</sup> Di samping itu, murid al-Syāfi'ī dan penerusnya yang disebut *aṣḥāb al-wujūh*, yakni yang hidup dalam rentang abad III sampai V Hijriah merupakan orang-orang yang memiliki kemampuan ijtihad meskipun dalam bentuk *madhhabī*. Bahkan di antara mereka ada yang disebut dengan *mujtahid muṭlaq*

---

<sup>138</sup>Pesan ini seperti yang disampaikan oleh al-Muzanī pada permulaan kitab Mukhtaṣarnya sebagai berikut:

اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن ادریس الشافعی رحمہ اللہ ومن معنی قوله لأقربه علی من أراده مع إعلامیه تخیه عن تقلیده وتقلید غیره لينظر فيه لدينه ويحاط فيه لنفسه.

Artinya: Saya meringkas kitab ini dari ilmunya Muḥammad ibn Idrīs dan dari makna ucapannya agar saya mendekatkan hal tersebut kepada orang yang menginginkannya, serta peringatannya tentang larangan mengikutinya dan mengikuti orang lain agar seseorang dapat memperhatikan perkara agamanya dan berhati-hati untuk dirinya sendiri. Lihat al-Muzanī, Abū Ibrāhīm Ismā'īl ibn Yaḥyā, *Mukhtaṣar al-Muzanī*, dalam *al-Umm*, Jld. V, Cet. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 2009), hlm. 5



*muntasib*.<sup>139</sup> Berangkat dari fenomena itulah mereka sangat aktif dalam melakukan kajian dan sangat produktif melahirkan berbagai pendapat hukum yang dibutuhkan saat itu. Pendapat-pendapat yang mereka lahirkan tentu saja menjadi perbendaharaan yang membuat mazhab al-Syāfi'ī menjadi kaya dengan berbagai pendapat dan konsep hukum.

---

<sup>139</sup>Dalam ranah ilmu fikih dan ushul fikih terdapat beberapa tingkatan ulama. *Pertama, mujtahid muṭlaq mustaqil*, yaitu orang yang mampu berijtihad langsung kepada dalil dan punya metode ijtihad tersendiri, seperti imam mazhab empat. *Kedua, mujtahid muṭlaq muntasib*, yaitu orang mampu berijtihad langsung kepada dalil namun terikat pada metode ijtihad *mujtahid muṭlaq* lainnya, karena tidak mampu merumuskan metode tersendiri, seperti al-Muzanī, al-Buwayfī dan yang setingkat dengan keduanya dalam mazhab Syāfi'ī. Ulama yang berada pada level ini dinisbatkan kepada mazhab imam tertentu karena mereka mengikuti imam tersebut pada metode (*manhaj*), meskipun tidak jarang berbeda pandangan terkait hukum hasil ijtihadnya. *Ketiga, mujtahid madhhab*, yaitu orang yang secara umum mempunyai kemampuan untuk menggali hukum pada permasalahan yang tidak disebutkan oleh imam mazhabnya melalui cara pengembangan pendapat imamnya yang ada pada sebuah permasalahan kepada permasalahan lainnya. Mereka juga disebut *aṣḥāb al-wujūh*, meskipun penggunaan kata *aṣḥāb al-wujūh* tidak terbatas pada mereka saja, tetapi juga dipakai untuk menyebut ulama level kedua di atas, sebab ulama level kedua dari satu sisi juga merupakan orang-orang yang memproduksi pendapat yang disebut *awjuh*. Dalam berijtihad, ulama level ketiga ini juga kadang berbeda pandangan dari imam mazhabnya, namun tidak sesering yang terjadi pada ulama level kedua. *Keempat, mujtahid tarjīh/mujtahid fatwā*, yaitu orang yang mempunyai kemampuan menyeleksi dan menetapkan yang terkuat di antara pendapat-pendapat yang saling bertentangan, baik pendapat imam mazhab maupun penerusnya, seperti al-Rāfi'ī dan al-Nawawī dalam mazhab Syāfi'ī. Ulama level ini juga terkadang berbeda pendapat dengan imam mazhabnya, namun lebih jarang dibandingkan ulama level sebelumnya. *Kelima, nuzzar fi tarjīh*, yaitu orang mempunyai kemampuan meneliti mana yang lebih kuat di antara pendapat yang telah di-*tarjīh* oleh *mujtahid tarjīh* seandainya para *mujtahid tarjīh* berbeda pandangan dalam melakukan *tarjīh*. Contohnya seperti al-Asnawī dalam mazhab Syāfi'ī. *Keenam, ḥamalah fiqh*, yaitu orang yang memahami kebanyakan hukum dalam mazhab yang diikutinya, namun kemampuannya dalam penalaran hukum berada di bawah ulama level sebelumnya. Lihat. 'Abd al-Fattāh ibn Ṣāliḥ al-Yāfi'ī, *al-Tamadhhub; Dirāsah Ta'ṣīliyyah Muqāranah li al-Masā'il al-Muta'alliqah bi al-Tamadhhub*, Cet. IV, (Kairo: Dār al-Ṣabāḥ, 2017), hlm.63-64. Lihat juga. al-Tamīmī, *Muqaddimah...*, hlm. 22-23. Lihat juga. al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah...*, hlm. 46. Lihat juga Arafāt, *Tabṣīrah al-Muḥtaj...*, hlm. 331-332

Adapun pola yang mereka tempuh dalam melahirkan pendapat baru pada dasarnya adalah *takhrīj*,<sup>140</sup> yaitu upaya menggali hukum fikih dengan mengacu kepada kaidah dan prinsip *istinbāṭ* imam mazhab, atau pendapatnya yang telah ada pada sebuah kasus hukum tertentu.<sup>141</sup> Secara lebih teknis, langkah yang ditempuh pada *takhrīj* di atas paling tidak ada enam macam. *Pertama*, menerapkan kaidah dan prinsip *istinbāṭ* imam mazhab pada kasus baru yang ingin digali hukumnya. Dengan kata lain, memasukkan kasus baru ke dalam cakupan kaidah dan prinsip *istinbāṭ* imam mazhab. *Kedua*, memasukkan kasus baru ke dalam cakupan pendapat yang tegas dari imam mazhab yang telah ada pada kasus lain. *Ketiga*, membandingkan kasus baru kepada kasus yang telah ada ketetapan hukumnya dalam pendapat imam mazhab dengan melihat kesamaan alasan hukum, lantas menetapkan hukumnya. Alasan hukum tersebut bisa saja telah ada dalam pendapat imam mazhab atau harus digali ulang dari pendapatnya.

*Keempat*, mengembangkan sebuah pendapat imam mazhab terkait hukum pada suatu masalah kepada masalah lain yang mirip dengannya tetapi memiliki ketetapan hukum yang berbeda, dengan pola dua arah, sehingga akhirnya pada masing-masing masalah

---

<sup>140</sup>Dalam ilmu fikih dan ushul fikih, penggunaan kata *takhrīj* dengan makna di atas merupakan penggunaan yang lebih sering dan dominan dalam pembicaraan *fuqahā'* dan *uṣūliyyīn*, terutama dalam bab *ijtihad*, *taqlid* dan dalam kitab yang membahas mengenai fatwa serta ketentuannya. Selain makna di atas, *takhrīj* dalam istilah *fuqahā'* dan *uṣūliyyīn* kadang-kadang juga dimaknai dengan tiga maksud lain secara bergantian. *Pertama*, penelusuran terhadap dalil dan kaidah yang dijadikan sandaran hukum oleh *mujtahid* tertentu. *Kedua*, mengembalikan permasalahan khilafiah dalam fikih kepada kaidah-kaidah *istinbāṭ* hukum. Artinya melakukan penelusuran tentang sebab-sebab terjadinya khilafiah tersebut. *Ketiga*, berupaya menggali alasan hukum pada permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya oleh *mujtahid* tertentu. Lihat Ya'qūb ibn 'Abd al-Wahhāb al-Bāḥusain, *al-Takhrīj 'inda al-Fuqahā' wa al-Uṣūliyyīn; Dirāsāt Naẓariyyah Taṭbīqiyah Ta'ṣīliyyah*, (Riyadh: Maktabah al-Rasyīd, tt), hlm. 11-13

<sup>141</sup>Ibn Qāsim al-'Abbādī, Aḥmad, *al-Ayāt al-Bayyināt 'alā Syarh Jam' al-Jawāmi'*, Jld. IV, Cet. II, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), hlm. 343. Lihat juga Al-'Aysawī, *al-Aqwāl al-Mukharrajah...*, hlm. 33

terdapat dua pendapat yang berbeda. Cara ini disebut juga dengan *takhrīj* pola khusus, di mana dua pendapat pada masing-masing masalah distilahkan dengan *al-qawlānī bi al-naql wa al-takhrīj*.<sup>142</sup> *Kelima*, melakukan *istinbāṭ* hukum langsung kepada dalil tetapi dengan mengacu kepada metode ijtihad yang dirumuskan oleh imam mazhab, baik metode ijtihad ini didapatkan secara eksplisit dari imam mazhab maupun secara implisit. Cara ini lebih sering dilakukan oleh mereka yang tergolong ke dalam *mujtahid muṭlaq muntasib*, baik mereka yang lebih terikat dengan metode ijtihad imam mazhab maupun lainnya.<sup>143</sup> *Keenam*, melakukan pencabangan masalah baru dari masalah yang telah ada, yang biasanya dilakukan pada masalah yang ada perbedaan pendapat padanya. Cara ini disebut *binā' al-masā'il* dalam bentuk *binā' al-wajhayn 'alā al-qawlayn dan binā' al-wajhayn 'alā al-wajhayn*.<sup>144</sup>

Secara umum, pendapat-pendapat hasil ijtihad *aṣḥāb al-wujūh* disebut *al-wujūh* dan *al-awjuh*<sup>145</sup> yang merupakan bentuk jamak dari kata *al-wajh*, kecuali pendapat yang dihasilkan melalui cara *takhrīj* khusus, maka disebut *qawl mukharraj*. Dengan gengarnya *aṣḥāb al-wujūh* melakukan *takhrīj* maka tak pelak lagi pendapat-pendapat yang lahir dari hari ke hari semakin banyak, yang tentu saja semakin memperkaya khazanah mazhab Syāfi'ī saat itu. Sebagai ulama yang telah memiliki kapasitas ijtihad walaupun dalam koridor terbatas membuat *aṣḥāb al-wujūh* tidak kaku dalam melakukan *takhrīj*. Meskipun secara umum mereka mengacu pada kaidah dan prinsip *istinbāṭ* al-Syāfi'ī atau pendapatnya, tetapi

<sup>142</sup>Mahrān Kutī ibn 'Abd al-Raḥmān al-Malībārī, *Risālat al-Tanbīh*, Cet. I, (Kuwait : Dār al-Diyā, 2014), hlm. 63

<sup>143</sup>Al-Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfi , *Qaḍā' al-Arb fī As'ilat al-Halb*, (Mekah: Maktabat al-Tijāriyyah, 2002), hlm. 411-412. Lihat juga Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Sumaīṭ al-Ḥaḍramī, *al-Ibtihāj fī Bayān Iṣṭilāḥ al-Minhāj*, (Ttp :Tp, tt), hlm. 85

<sup>144</sup>Muḥammad Yāsīn ibn 'Īsā al-Fādānī, *al-Fawā'id al-Janiyyah*, (Ttp : Dār al-Rasyīd, tt), hlm. 100-101

<sup>145</sup>'Abd al-Baṣīr ibn Sulaymān al-Malībārī, *Dirāsāt al-Mawsū'ah li Iṣṭilāḥāt al-Syāfi'īyyah*, Cet. I, (Amman: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2016), hlm. 65

mereka tidak jarang melangkahi pendapat al-Syāfi'ī jika melihat ada pertimbangan lain yang dinilai lebih kuat dan cocok. Lebih dari itu, bahkan ada di antara mereka yang dalam penalaran hukumnya lebih sering berada di luar mazhab dibandingkan berada di dalamnya, seperti empat orang yang bernama Muḥammad (*al-Muḥammadūn al-Arba'ah*) yaitu Muḥammad ibn Naṣr al-Marwazī (w. 294 H), Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H), Muḥammad ibn Ishāq ibn Khuzaimah (w. 311 H), dan Muḥammad ibn al-Mundhir (w. 318 H).<sup>146</sup>

Seandainya pendapat al-Syāfi'ī dalam pandangan mereka terlihat lemah, dan pendapat imam lainnya yang lebih kuat maka mereka tidak segan mengakuinya, meskipun kadang mereka tetap tidak melangkahi al-Syāfi'ī. Begitulah atmosfir kebebasan berijtihad yang terjadi dalam rentang abad III sampai V Hijriah yang dirasakan oleh para penerus al-Syāfi'ī. Akibat kebebasan tersebut yang didukung oleh kemampuan yang dimiliki, pendapat-pendapat hukum yang dilahirkan oleh mereka pada masa itu tidak jarang berbeda antara mereka dan al-Syāfi'ī atau antara sesama mereka. Sebagai contoh, al-Muzanī sebagai salah satu murid yang paling berjasa mengembangkan mazhab al-Syāfi'ī, meskipun ia mengatakan di awal kitab *mukhtaṣar*-nya bahwa apa yang disampaikan dalam kitab tersebut merupakan ilmunya al-Syāfi'ī, namun dalam permasalahan tertentu di dalamnya, ia berbeda pandangan dengan al-Syāfi'ī, seperti batalnya wudhu' dengan sebab tidur dalam keadaan duduk, di mana al-Syāfi'ī membedakan antara duduk secara tetap dan tidak tetap, sementara al-Muzanī berpandangan bahwa tidur sambil duduk membatalkan wudhu meskipun dalam keadaan tetap.<sup>147</sup> Demikian juga halnya para ulama setelah al-Muzanī. Jika ditelusuri dalam kitab-kitab karya ulama *Syāfi'iyah*, terdapat banyak sekali pendapat-pendapat yang

---

<sup>146</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, Jld. I..., hlm. 331. Lihat Juga Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, Jld. II..., hlm. 78, 97

<sup>147</sup>Al-Muzanī, *Mukhtaṣar*..., hlm. 8

dilahirkan berbeda dengan apa yang telah difatwakan oleh al-Syāfi‘ī atau perbedaan sesama mereka.

Salah satu bentuk perbedaan pendapat yang ikut menyumbang pengayaan pendapat mazhab adalah *ikhtiyār*, yaitu upaya ijtihad yang mendalam dari seorang ahli fikih pada permasalahan khilafiah setelah melewati tahapan *tarjīh*, dengan cara memilih sebuah pendapat yang dipandang lebih kuat dari segi dalil, argumentasi, atau lebih sesuai dengan *maqashid al-syari’ah*, di mana pendapat pilihan tersebut berbeda dengan apa yang telah ditetapkan dalam mazhab yang ia ikuti.<sup>148</sup> Upaya *ikhtiyār* ditempuh tidak lain karena memenuhi kebutuhan jawaban hukum, sementara pendapat yang telah ada dipandang kurang tepat dalam memberikan jawaban akibat adanya pertimbangan tertentu. Setelah melakukan *ikhtiyār*, pendapat tersebut dikenal sebagai pendapat pilihan orang yang memilihnya, yang dengan sendirinya akan bertambah khazanah pendapat mazhab yang diikutinya, meskipun kadang pada dasarnya pendapat itu berasal dari luar mazhab yang diikuti.

Berkaitan dengan kedudukannya, hasil *istinbāt aṣḥāb al-wujūh* tidak boleh disebut sebagai pendapat imam Syāfi‘ī menurut pendapat kuat,<sup>149</sup> karena berpijak pada sebuah undang-undang bahwa “tidak boleh menyandarkan sebuah pendapat kepada orang yang tidak mengeluarkannya”. Namun demikian, hasil *istinbāt aṣḥāb al-wujūh* tersebut dipandang sah sebagai mazhab Syāfi‘ī jika diketahui bahwa penalarannya berdasarkan kaidah dan prinsip ijtihad al-Syāfi‘ī atau berdasarkan fatwa hukumnya yang telah ada pada permasalahan lain sebelumnya. Pendapat yang mempunyai kriteria seperti itu biasanya mempunyai beberapa ciri untuk dikenali. Antara lain: *Pertama*, nampak secara nyata kesesuaiannya dengan metode dan prinsip ijtihad yang ditetapkan oleh al-Syāfi‘ī. *Kedua*, disertai penegasan dari orang yang melahirkannya bahwa

<sup>148</sup>Maḥmūd al-Najīrī, *al-Ikhtiyār al-Fiqhī*..., hlm. 20, 36

<sup>149</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū’* ..., hlm. 99



“pendapat ini lebih sesuai dengan mazhab al-Syāfi‘ī”, seperti yang sering disebut oleh al-Muzanī jika ia tidak berbeda pendapat dengan al-Syāfi‘ī.<sup>150</sup> *Ketiga*, disandarkan kepada mazhab Syāfi‘ī oleh orang yang melahirkannya, meskipun pendapat itu secara nyata bertentangan dengan pendapat al-Syāfi‘ī sebelumnya. *Keempat*, dilahirkan oleh ulama yang lebih terikat dengan kaidah dan prinsip mazhab Syāfi‘ī, seperti Abī Hāmid al-Asfirāyaynī (w. 406 H) dan al-Qaffāl al-Marwazī (w. 417 H).<sup>151</sup>

Sebaliknya, jika hasil *istinbāt aṣḥāb al-wujūh* berbeda dari pendapat al-Syāfi‘ī sebelumnya dan diketahui tidak mengacu pada kaidah dan prinsip ijthad al-Syāfi‘ī maka tidak dipandang sebagai bagian dari mazhab Syāfi‘ī, namun merupakan pendapat pribadi orang yang melahirkannya. Ciri-ciri pendapat tersebut antara lain: *Pertama*, nampak jelas cara penalarannya menyimpang dari metode dan prinsip ijthad yang ditetapkan oleh al-Syāfi‘ī. *Kedua*, disertai penegasan dari orang yang melahirkannya bahwa ia menolak pendapat al-Syāfi‘ī, seperti ungkapan al-Muzanī “saya tidak menganggap tepat pendapat itu sedikitpun” ketika ia berbeda pandangan dengan al-Syāfi‘ī. *Ketiga*, dilahirkan oleh ulama yang lebih sering melepaskan diri dari kaidah dan prinsip mazhab Syāfi‘ī, seperti Muḥammad ibn Naṣr al-Marwazī (w. 294 H), Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H), Muḥammad ibn Ishāq ibn Khuzaimah (w. 311 H), dan Muḥammad ibn al-Mundhir (w. 318 H).

Perlu diingat, khusus untuk pendapat hasil *istinbāt* al-Muzanī secara dominan merupakan pendapat mazhab yang sah, karena al-Muzanī dalam upaya *takhrīj*-nya secara umum lebih sering mengikuti metode dan prinsip ijthad yang ditetapkan oleh al-Syāfi‘ī, apalagi jika pendapat itu disebutkannya dalam kitab

---

<sup>150</sup>Imām al-Ḥaramain, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allah al-Juwaynī, *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madhhab*, Jld. XIII, Cet. II, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2009), hlm. 480

<sup>151</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. I..., hlm. 331



*Mukhtaṣar*. Namun demikian, jika sesekali al-Muzanī memilih berbeda pada hasil *istinbāṭ* dan metodenya dengan al-Syāfi‘ī maka saat itulah pendapat itu disebut pendapat pribadi al-Muzanī, bukan pendapat mazhab Syāfi‘ī, apalagi jika perbedaan itu dikemukakan dalam kitab selain *Mukhtaṣar* seperti *Nihāyat al-Ikhtiṣār*.<sup>152</sup> Berdasarkan uraian tersebut, pendapat-pendapat hasil *istinbāṭ* dan *takhrīj aṣḥāb al-wujūh* bukanlah semuanya dipandang sebagai pendapat mazhab Syāfi‘ī. Adapun untuk memilih dan memilah mana yang diakui sebagai pendapat mazhab dan mana yang tidak diakui, diperlukan sebuah proses yang disebut seleksi pendapat mazhab (*tanqīḥ al-madhhab*).

Pada sisi yang lain, para ulama *Syāfi‘iyyah* mengelompokkan pendapat-pendapat yang difatwakan oleh mereka ke dalam dua kategori dengan memakai istilah khusus yaitu *madhhab al-Syāfi‘ī*, dan *madhhab al-Syāfi‘iyyah*.<sup>153</sup> *Madhhab al-*

---

<sup>152</sup>Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. XIII..., hlm. 480. Lihat juga Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. I..., hlm. 122. Lihat juga Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. I..., hlm. 330-331

<sup>153</sup>Dalam membuat istilah ini, para ulama dan peneliti mazhab Syāfi‘ī berbeda pandangan terkait pendapat-pendapat dalam koridor mazhab Syāfi‘ī serta pengelompokannya. Salah satu pandangan dalam hal ini adalah seperti yang penulis sebutkan dalam *body teks* di atas. Sejauh penelusuran penulis, setidaknya terdapat dua cara pandang lain dalam mengelompokkan hal tersebut. Cara pandang pertama membaginya menjadi tiga bagian yaitu *qawl al-Syāfi‘ī*, *madhhab al-Imām al-Syāfi‘ī* dan *madhhab al-Syāfi‘iyyah*. Ketiga istilah itu diartikan secara berbeda dalam cara pandang ini. Lihat Muḥammad ibn ‘Umar al-Kāf, *al-Mu‘tamad ‘inda al-Syāfi‘iyyah; Dirāsāt Nazariyyah Taṭbīqiyyah*, (Ttp: Tp, tt), hlm. 103-106. Sedangkan cara pandang kedua membaginya juga tiga bagian yaitu *madhhab al-Imām al-Syāfi‘ī*, *madhhab al-Syāfi‘ī* dan *madhhab al-Syāfi‘iyyah*, namun mengartikan istilah *madhhab al-Syāfi‘ī* dan *madhhab al-Syāfi‘iyyah* dengan arti yang sama. Lihat Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 302. Dari semua cara pandang terkait istilah tersebut dapat dipahami bahwa istilah *madhhab al-Syāfi‘iyyah* pada hakikatnya merupakan *madhhab al-Syāfi‘ī* bagi orang yang bertaklid kepadanya karena *madhhab al-Syāfi‘iyyah* digali dari *madhhab al-Syāfi‘ī* dan berdasarkan prinsip ijthad yang ditetapkan oleh Imam al-Syāfi‘ī sendiri, lantas dikembangkan oleh penerusnya. Namun satu hal yang disepakati bahwa tidak boleh menyandarkan pendapat ulama *Syāfi‘iyyah* kepada Imām al-Syāfi‘ī seperti mengatakan bahwa “ini adalah pendapat Imām al-Syāfi‘ī”. Berdasarkan temuan tersebut, tidaklah relevan

*Syāfi'ī* adalah pendapat tegas yang asli berasal dari al-Syāfi'ī, baik menyangkut hukum maupun metode *istinbāt*. Sedangkan *madhhab al-Syāfi'īyyah* adalah pendapat hasil *istinbāt* ulama pengikut al-Syāfi'ī, terutama *aṣḥāb al-wujūh* berdasarkan kaidah dan prinsip ijtihad al-Syāfi'ī atau berdasarkan fatwa hukumnya yang telah ada pada permasalahan lain sebelumnya.<sup>154</sup> Pendapat-pendapat yang termasuk ke dalam dua kategori inilah yang disebut pendapat resmi mazhab Syāfi'ī, karena meskipun bukan pendapat Imam al-Syāfi'ī sendiri, namun dihasilkan melalui metode warisannya. Sebagaimana yang dimaklumi, bermazhab tidak saja pada hukum yang telah dihasilkan, tetapi juga bisa pada metode penemuan hukum. Jika seorang ulama menghasilkan sebuah hukum dengan mengacu kepada metode imam mazhab tertentu maka hukum hasil ijtihadnya dianggap bagian dari mazhab imam tersebut meskipun tidak boleh dikatakan sebagai pendapat imam mazhab.

Adapun jika hasil *istinbāt* ulama pengikut Imam al-Syāfi'ī berbeda dari pendapat al-Syāfi'ī sebelumnya dan diketahui tidak mengacu pada kaidah dan prinsip ijtihad al-Syāfi'ī maka tidak dinamakan sebagai *madhhab al-Syāfi'īyyah* meskipun dilahirkan oleh para ulama yang bernaung di bawah koridor mazhab Syāfi'ī. Namun demikian, dalam penelitian ini penulis menamakan pendapat-pendapat tersebut dengan istilah *aqwāl Fuqahā' al-Syāfi'īyyah*. Pemilihan kata *aqwāl*, bukan kata *madhhab* untuk menunjukkan bahwa pendapat itu merupakan pendapat pribadi ulama yang bersangkutan, bukan pendapat yang berada di atas jalur metode yang ditetapkan oleh al-Syāfi'ī. Demikianlah kronologi pengayaan pendapat mazhab dan kedudukannya. Adapun kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt* secara khusus akan penulis uraikan

---

upaya-upaya yang terkesan membentur-benturkan antara *madhhab al-Syāfi'ī* dan *madhhab al-Syāfi'īyyah*, alasannya karena keduanya merupakan istilah yang dipakai, namun hakikatnya tidak dapat dipisahkan.

<sup>154</sup>Al-Subkī, *Qadā' al-Arb...*, hlm. 413-414. Lihat juga Ibn Hajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. IV..., hlm. 300

dalam pembahasan khusus mengenai pendapat *Ikhtiyārāt* nantinya.

#### b. Terbentuknya Aliran Irak dan Khurasan

Telah disinggung sebelumnya bahwa penyebaran mazhab Syāfi'ī dilakukan oleh murid dan penerusnya melalui kegiatan mengajar dan penulisan kitab. Akibat dari penyebaran yang semakin meluas, mazhab Syāfi'ī menjadi kuat di setiap negeri dan daerah yang disebarkannya, sehingga melahirkan ulama-ulama yang senantiasa melanjutkan pengembangan mazhab pada masanya masing-masing. Meskipun secara substansi, para ulama di berbagai daerah mengembangkan mazhab Syāfi'ī dengan mengikuti asas dan prinsip ijtihad yang sama, yakni yang diwariskan oleh al-Syāfi'ī, namun ketika mengimplementasikan asas dan prinsip tersebut dalam penalaran hukum dan penulisan kitab mereka mempunyai pola dan metode masing-masing yang terkadang berbeda satu sama lainnya. Perbedaan metode itu kadang-kadang bermuara kepada kesimpulan hukum yang sama, namun sering juga perbedaannya menjurus kepada perbedaan kesimpulan hukum yang dilahirkan. Pada awalnya perbedaan itu terlihat hanya sebagai metode penalaran masing-masing ulama yang dipandang sangat lumrah, namun ketika metode tersebut diikuti oleh orang banyak dan dikembangkan maka akan terlihat ciri khasnya masing-masing, yang kadang-kadang tidak dapat disatukan.

Dalam sejarah perkembangannya, akibat terjadi perbedaan dalam pola penalaran hukum dan penulisan kitab, pada akhir abad IV H sampai awal abad V H lahirlah dua aliran besar dalam mazhab Syāfi'ī, yakni aliran Irak dan aliran Khurasan. Dua aliran ini sama-sama mengembangkan mazhab Syāfi'ī, namun keduanya berbeda dalam metode yang terkadang menjurus kepada perbedaan hukum fikih yang dilahirkan sehingga perjalanan mazhab Syāfi'ī saat itu semakin dinamis. Aliran Irak berpusat di Baghdad yang

dikepalai oleh Abū Ḥāmid al-Isfirāyaynī (w. 406 H).<sup>155</sup> Sedangkan aliran Khurasan berpusat di Marw Khurasan yang dikepalai oleh al-Qaffāl al-Marwazī (w. 410 H).<sup>156</sup> Penamaan aliran ini dilatarbelakangi oleh tempat domisili para guru yang melahirkan metode dan tempat pengembangannya. Seseorang ulama disebut beraliran Irak meskipun ia berasal dari Khurasan jika ia berguru pada ulama

---

<sup>155</sup>Nama lengkapnya adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. Ia dilahirkan pada tahun 344 H di Isfirayain, satu daerah di Propinsi Naisabur Khurasan yang berada pada pertengahan jalan menuju ke daerah Jarjan. Setelah tumbuh di Khurasan, pada masa mudanya ia berangkat ke Irak untuk belajar pada beberapa ulama terkemuka Irak saat itu, seperti Abū al-Ḥasan ibn al-Marzabān (w. 366 H) dan Abū Qāsim al-Dārakī (w. 375 H). Setelah matang dalam keilmuan, ia mengajarkan fikih mazhab Syāfi'ī di Baghdad. Majelis pengajiannya menjadi forum paling banyak diikuti saat itu, sampai pernah diikuti oleh tujuh ratus pelajar. Ia mengajarkan metode khusus bagi muridnya dalam perkara penulisan kitab untuk *Syarh Mukhtṣar al-Muzanī*. Ia menjadi tokoh utama mazhab Syāfi'ī saat itu di Irak, sehingga digelar dengan *Syaikh tarīqat al-'Irāqīyyīn*. Abū Ḥāmid al-Isfirāyaynī wafat di Baghdad pada tahun 406 H. Lihat. Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Jld, II..., hlm. 382-285. Lihat juga Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi'ī...*, hlm. 132-134

<sup>156</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Bakr 'Abd Allah ibn Aḥmad. Ia digelar dengan al-Qaffāl karena sebelum mendalami ilmu fikih ia berprofesi sebagai pembuat gembok. Ia belajar fikih pada beberapa ulama di Khurasan seperti Abī Zayd al-al-Marwazī dan al-Khalīl ibn Aḥmad al-Qādhī. Setelah matang dalam keilmuan, al-Qaffāl mengajar fikih mazhab Syāfi'ī kepada ratusan muridnya yang datang dari berbagai daerah. Al-Qaffāl mempunyai metode tersendiri dalam penalaran hukum dan sistematika penulisan kitab. Ia menjadi tokoh utama mazhab Syāfi'ī saat itu, sehingga digelar dengan *Syaikh tarīqat al-Khurasāniyyīn*. Perlu diketahui, dalam kalangan *aṣḥāb al-wujūh* mazhab Syāfi'ī terdapat dua ulama yang lebih dikenal dengan nama al-Qaffāl. *Pertama*, Abū Bakr Muḥammad ibn 'Alī (w. 365 H). Ia merupakan orang yang pertama kali membawa serta menyebarkan mazhab Syāfi'ī ke daerah Ma Wara' al-Nahar. Ia lebih dikenal dengan al-Qaffāl al-Kabīr al-Syāsyī. Namanya lebih sering disebut dalam kitab usul fikih, dan tafsir. Jika namanya disebut dalam kitab-kitab fikih mazhab Syāfi'ī biasanya disertai dengan penyebutan kata al-Kabīr atau al-Syāsyī. *Kedua*, Abū Bakr 'Abd Allah ibn Aḥmad. Dialah al-Qaffāl yang merupakan pemimpin aliran Khurasan yang sedang penulis bahas di atas. Ia lebih dikenal dengan sebutan al-Qaffāl al-Marwazī atau al-Qaffāl al-Ṣaghīr. Jika dalam kitab-kitab fikih mazhab Syāfi'ī disebutkan kata al-Qaffāl secara global tanpa disertai pembatasan dengan kata tertentu maka al-Qaffāl inilah yang dimaksudkan. Lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Jld, III..., hlm. 88-90. Lihat juga Hitū, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt...*, hlm. 197

yang berdomisili di Irak. Demikian juga sebaliknya. Abū Ḥāmid al-Isfirāyaynī yang lahir dan tumbuh di Khurasan malah menjadi pemimpin aliran Irak karena berguru kepada ulama Irak dan selanjutnya mengembangkan mazhab Syāfi'ī di Irak. Aliran Khurasan sering juga disebut aliran *Murāwazah*. Alasannya karena mayoritas ulama aliran Khurasan berasal dari kota Marw. Orang-orang yang dinisbatkan kepada kota Marw disebut *Marwazī*, yang merupakan bentuk kata tunggal (*mufrad*) dari kata *Murāwazah*.<sup>157</sup>

Adapun letak perbedaan antara dua aliran tersebut hakikatnya bukanlah pada substansi kaidah dan prinsip pokok ijtihad warisan al-Syāfi'ī, tetapi awalnya perbedaan itu terletak pada metode penalaran hukum dengan mengacu pada kaidah ijtihad al-Syāfi'ī dan pada periwayatan pendapat mazhab, baik pendapat al-Syāfi'ī sendiri maupun pendapat ulama penerusnya.<sup>158</sup> Meskipun demikian, kadang-kadang dua aliran ini juga berbeda pada prinsip ijtihad yang bersifat turunan, bukan prinsip pokok.<sup>159</sup> Secara lebih konkrit, metode penalaran hukum yang menjadi ciri khas aliran Irak adalah kecenderungan menelusuri secara komprehensif terhadap pendapat al-Syāfi'ī, kaidah ijtihadnya dan pendapat *aṣḥāb al-wujūh* terdahulu, sehingga setiap kasus yang ingin diberikan jawaban hukumnya lebih ditekankan periwayatan yang akurat dari al-Syāfi'ī dan penerusnya. Lebih dari itu, cara mereka dalam *mentarjih* terhadap perbedaan pendapat juga didasarkan atas keakuratan riwayat. Oleh karenanya, keunggulan aliran Irak terletak pada periwayatan pendapat mazhab dan kaidah ijtihadnya, sehingga dalam perkara periwayatan, aliran Irak dinilai lebih kuat dibandingkan aliran Khurasan. Dengan demikian, ciri khas yang menjadi keunggulan aliran Irak terletak pada sisi *riwāyah*.

---

<sup>157</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi'ī*..., hlm. 134. Lihat juga Alī Jum'ah, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib*..., hlm. 47

<sup>158</sup>Muḥammad ibn 'Umar *al-Mu'tamad*..., hlm. 43. Lihat juga Muḥammad Ṭāriq, *al-Madhhab al-Syāfi'ī*..., hlm. 150

<sup>159</sup>Alī Jum'ah, *al-Imām al-Syāfi'ī wa Madrasatuh*..., hlm. 59



Sedangkan ciri khas aliran Khurasan adalah kecenderungan penalaran hukum dengan mengedepankan pola pengembangan dan pencabangan pendapat yang telah ada sebelumnya kepada kasus baru (*takhrīj* dan *tafrī'*), dengan meneliti kesesuaian alasan hukum antara kasus baru dengan kasus lama dan meneliti cakupan hukum atau kaidah yang telah ada kepada kasus yang baru. Setiap kasus yang perlu ditemukan jawaban hukumnya, aliran Khurasan sangat menekankan penelitian mengenai cakupan kaidah dan pendapat yang telah ada kepada kasus baru, atau pendalaman pada alasan hukum kasus lama. Bahkan dalam melakukan *tarjīh* terhadap perbedaan pendapat juga didasarkan atas pola *takhrīj* dan *tafrī'* ini. Oleh karenanya, keunggulan aliran Khurasan terletak pada metode pengembangan hukum yang sistematis, sehingga aliran Khurasan dinilai lebih bagus dari aliran Irak dalam perkara pengembangan hukum yang sistematis. Dengan demikian, keunggulan aliran Khurasan terletak pada sisi *dirāyah*.<sup>160</sup>

Perbedaan metode penalaran hukum yang terjadi pada dua aliran tersebut juga mempengaruhi perbedaan dalam sistematika penulisan kitab. Kitab-kitab yang ditulis oleh ulama aliran Irak, dalam memberikan jawaban hukum terhadap kasus baru lebih didominasi oleh upaya menekankan kesesuaiannya dengan pendapat al-Syāfi'ī dan *aṣḥāb al-wujūh*. Sedangkan kitab-kitab karya ulama aliran Khurasan lebih didominasi oleh pola *takhrīj* dan *tafrī'*.<sup>161</sup> Di antara kitab karya ulama aliran Irak adalah *Ta'liqah dan al-Darīq* karya Abū Ḥāmid al-Isfīrāyaynī (w. 406 H), *al-Dhakhīrah* dan *Ta'liqah* karya al-Bandanījī (w. 425 H), *al-Awsaṭ*, *al-Muqni'*, *al-Lubāb dan al-Tajrīd* karya al-Mahāmīlī (w. 405 H), *Ta'liqah* karya al-Qāḍī Abī al-Thayyib (w. 450 H), *al-Ḥāwī al-Kabīr*, dan *al-Iqnā'* karya al-Māwardī (w. 450 H), *al-Taqrīb dan*

---

<sup>160</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū'...*, hlm. 145. Lihat juga 'Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū'ah...*, hlm. 83-84

<sup>161</sup>Muḥammad Ṭāriq, *al-Madhhab al-Syāfi'ī...*, hlm. 156

*al-Mujarrad* karya Salīm al-Rāzī (w. 447 H) dan lain-lain.<sup>162</sup> Adapun kitab-kitab karya ulama aliran Khurasan antara lain adalah *Syarh al-Talkhīs*, *Syarh al-Furū'* dan *al-Fatāwā* karya al-Qaffāl al-Marwazī (w. 410 H), *Ta'liqah* dan *al-Fatāwā* karya al-Qādī al-Ḥusain (w. 462 H), *al-Silsilah* karya 'Abd Allāh al-Juwaynī (w. 438 H), *al-Ibānah* karya al-Fūrānī (w. 461 H), *Nihāyat al-Maṭlab* karya Imām al-Ḥaramain (w. 478 H), *al-Tatimmah* karya al-Mutawallī (w. 478 H) dan lain-lain.<sup>163</sup>

Perbedaan dua aliran itu bukan berarti masing-masing aliran seolah menutup mata dan tidak memakai metode yang dipakai oleh aliran lainnya. Namun sebagaimana penulis sampaikan di atas bahwa perbedaan ini terletak pada kecenderungan masing-masing. Aliran Irak juga melakukan pola *takhrīj* dan *tafrī'* namun pola ini bukan pilihan utama mereka sehingga *takhrīj* dan *tafrī'* mereka tidak sebagus kepunyaan aliran Khurasan. Demikian juga aliran Khurasan mengikuti periwayatan, namun karena mereka lebih banyak mengerahkan kemampuan kepada pola *takhrīj* dan *tafrī'* secara sistematis maka aspek periwayatan mereka lebih rendah akurasiya daripada periwayatan aliran Irak. Intinya, akibat lebih mengedepankan pola yang menjadi kecenderungannya maka masing-masing dua aliran itu terbawa kepada sikap yang agak sedikit mengabaikan pola lainnya.

Berkaitan dengan penyebab yang membentuk perbedaan aliran tersebut, para peneliti sejarah mazhab Syāfi'ī mempunyai pandangan yang berbeda. Muḥammad Abū Zahrah, lebih cenderung bahwa perbedaan itu terjadi akibat perbedaan lingkungan antara Irak dan Khurasan. Irak merupakan kawasan pertama kali diperkenalkannya mazhab Syāfi'ī, meskipun dalam

---

<sup>162</sup>Al-Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī, *Takmilah al-Majmū' Syarh al-Muḥadhdhab, Taḥqīq*: Muḥammad Najīb al-Muṭṭī'ī, Jld. X, Cet. I, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), hlm. 7-8

<sup>163</sup>Fahd 'Abd Allāh al-Ḥabīsī, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām al-Syāfi'ī*, (Ttp: Tp, tt), hlm. 25. Lihat juga al-Subkī, *Takmilah al-Majmū'...*, hlm. 8

versi *qadīm*. Selanjutnya mazhab Syāfi‘ī versi *Jadīd* juga berkembang pesat di Irak atas kontribusi al-Anmāṭī (w. 288 H) dan muridnya yaitu Ibn Suraij (w. 306 H) lebih dulu daripada perkembangannya di Khurasan. Hal ini memberikan kemudahan untuk mendapatkan pendapat al-Syāfi‘ī, kaidah ijtihadnya, maupun pendapat *aṣḥāb al-wujūh* di wilayah Irak, sehingga berpegang pada periwayatan lebih didukung oleh lingkungan dan situasi. Berbeda dengan kondisi Khurasan, di mana kawasan ini jauh dari tempat lahirnya mazhab Syāfi‘ī, ditambah lagi perbedaan kultur masyarakatnya yang berbeda dari kultur masyarakat Irak. Fatwa al-Syāfi‘ī sebelumnya kadang-kadang tidak terlepas dari pertimbangan aspek kultur masyarakat. Ketika fatwa ini dibawa kepada masyarakat yang mempunyai kultur lain yang berbeda tentu saja sulit menyesuakannya. Di tambah lagi oleh cara mendapatkan pendapat al-Syāfi‘ī di Khurasan yang tidak semudah mendapatkannya di Irak. Situasi ini mendorong ulama di Khurasan untuk lebih banyak melakukan *takhrīj* dan *tafrī‘*.<sup>164</sup>

Peneliti lainnya seperti ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd Dīb, Muḥammad Ṭāriq Hisyām Maghrībiyyah, dan Muḥammad ibn ‘Umar al-Kāf berpandangan bahwa perbedaan itu awalnya muncul akibat perbedaan metode yang dipakai oleh para guru saat menyampaikan ilmu secara tatap muka kepada murid-muridnya, selanjutnya para murid mengembangkan metode tersebut secara turun-temurun sampai metode itu menjadi ciri khas masing-masing. Ketika mazhab Syāfi‘ī mulai tersebar ke berbagai daerah melalui murid al-Syāfi‘ī dan penerusnya dari beberapa generasi, keberadaan dan domisili para ulama yang menyebarkannya saling berjauhan dan tidak pernah melakukan internalisasi dalam masa yang relatif lama yaitu satu abad setengah. Dalam masa satu abad setengah tentu saja banyak perkembangan yang dilakukan oleh masing-masing mereka di daerah yang berbeda tanpa melakukan

---

<sup>164</sup>Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib...*, hlm. 448. Lihat juga Abū Zahrah, *al-Syāfi‘ī; Ḥayātuh...*, hlm. 325

komunikasi yang rutin antara mereka di satu daerah dengan daerah lainnya. Akhirnya pada penghujung abad IV H nampaklah secara nyata bahwa apa yang disampaikan oleh ulama aliran Khurasan baik dalam majelis ilmu maupun dalam kitab mereka mengenai pendapat mazhab, berbeda dengan apa yang disampaikan oleh ulama aliran Irak.

Sejak saat itu barulah diketahui bahwa dalam masa satu abad setengah ternyata produktifitas dan dinamisasi pemikiran fikih ulama mazhab Syāfi'ī sedemikian tinggi sampai membentuk dua aliran. Tegasnya, perbedaan itu muncul bukan didasari pada perbedaan lingkungan Irak dan Khurasan.<sup>165</sup> Pendapat ini didukung oleh kenyataan bahwa pendapat-pendapat al-Syāfi'ī tidak terkumpul semuanya dalam satu kitab saja, tetapi terdapat dalam beberapa kitab yang berbeda. Pendapat mengenai sebuah permasalahan tertentu, yang ada dalam satu kitab belum tentu sama dengan yang ada dalam kitab lainnya. Apalagi sebagian pendapat al-Syāfi'ī pernah disampaikan sebelum penyusunan kitab-kitab periode *jadīd*. Selanjutnya sebuah pendapat al-Syāfi'ī bisa saja disampaikan oleh sebagian murid dan penerusnya dengan tanpa verifikasi kepada kitab-kitab yang mutakhir. Kemudian pendapat itu diyakini sebagai pendapat mazhab, yang dalam kenyataannya berbeda dengan pendapat lain yang juga diklaim sebagai pendapat mazhab. Akhirnya terbentuklah dua poros dalam menyampaikan pendapat yang sama-sama mengklaim sebagai pendapat mazhab. Dua poros ini kemudian berkembang dan membesar hingga membentuk seperti sebuah aliran pemikiran.

Menurut pandangan yang kedua ini, situasi Irak yang lebih dahulu mengalami penyebaran mazhab Syāfi'ī serta kultur masyarakatnya yang berbeda daripada Khurasan, dalam hal ini tidak memberikan pengaruh pada kelahiran dua aliran ini.

---

<sup>165</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi'ī...*, hlm. 148. Lihat juga Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 43-44. Lihat juga Muḥammad Tāriq, *al-Madhhab al-Syāfi'ī...*, hlm. 155-156

Berbicara mengenai periwayatan pendapat al-Syāfi‘ī, Irak dan Khurasan sama-sama memperoleh pendapat al-Syāfi‘ī dari sumber utamanya yaitu kitab *Mukhtaṣar al-Muzani*. Kitab ini dibawa ke Irak oleh al-Anmā‘ī (w. 288 H), sementara ke Khurasan dibawa oleh Abdān ibn Muḥammad ibn ‘Isā al-Marwazī (w. 293 H).<sup>166</sup> Adapun keberadaan murid langsung dari al-Syāfi‘ī, di Khurasan pun terdapat beberapa ulama yang merupakan orang yang belajar langsung pada al-Syāfi‘ī. Di antaranya adalah Ishāq ibn Rāhawayh al-Ḥanzalī (w. 238 H), Hāmid ibn Yaḥyá al-Balkhī (w. 202 H), Abū Sa‘īd al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Aṣfahānī (w. ?), dan Abū al-Ḥusain ‘Alī ibn Salmah al-Naysābūrī (w. 252 H).<sup>167</sup> Pada periode berikutnya, murid-murid mereka mengambil alih penyebaran mazhab Syāfi‘ī di Khurasan, demikian juga seterusnya sampai berkembang pesat. Dengan demikian, menurut pendapat ini pengaruh perbedaan lingkungan tidak memberikan andil bagi kelahiran aliran Irak dan aliran Khurasan.

Terlepas dari perbedaan pandangan mengenai penyebab lahirnya dua aliran di atas, yang pasti kelahiran keduanya telah memberikan kontribusi berharga bagi perkembangan fikih mazhab Syāfi‘ī, yaitu mewarnai metode penalaran hukum dengan menampakkan ciri khas masing-masing. Sisi keunggulan masing-masing keduanya menjadi sumbangan paling berharga bagi perkembangan pada periode berikutnya. Tidak dapat dipungkiri bahwa di samping mempunyai keunggulan, masing-masing aliran juga mempunyai sisi kelemahan. Aliran Irak lemah dari sisi *takhrīj* dan *tafrī‘* dibandingkan aliran Khurasan, sementara aliran Khurasan lemah dari sisi akurasi periwayatan pendapat dibandingkan aliran Irak. Keunggulan dan kelemahan ini merupakan salah satu perkara yang menjadi perhatian khusus para ulama yang muncul pada periode setelah adanya dua aliran

---

<sup>166</sup>Nu‘mān Jaghīm, *Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 69. Lihat Juga Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘īyyah*, Jld, II..., hlm. 491

<sup>167</sup>Alī Jum‘ah, *al-Imām al-Syāfi‘ī wa Madrasatuh...*, hlm. 62



tersebut. Oleh sebab itu, tidak berapa lama keberadaan dua aliran ini, mulailah muncul wacana baru yaitu menyatukan keduanya dengan mengambil jalan tengah sebagai bentuk moderasi yang mengadopsi keunggulan masing-masing untuk menjadi sebuah metode baru yang lebih sempurna yaitu akurasi dari sisi periwayatan pendapat dan juga lebih sistematis dari sisi pengembangan hukum atau *takhrīj* dan *tafīrī*.<sup>168</sup>

Orang pertama yang berinisiatif menyatukan dua aliran itu adalah Abū ‘Alī al-Sinjī (w. 430 H). Ia merupakan seorang ulama yang berasal dari Marw Khurasan, namun berguru langsung kepada Abū Ḥāmid al-Isfirāyaynī (w. 406 H) yang merupakan pimpinan aliran Irak dan al-Qaffāl al-Marwazī (w. 410 H) yang merupakan pimpinan aliran Khurasan.<sup>169</sup> Disebabkan berguru pada dua ulama yang mempunyai keunggulan masing-masing dengan metode yang berbeda, Abū ‘Alī al-Sinjī berhasil menyerap kedua metode itu secara sempurna sehingga mampu membentuk pola baru yang lebih bagus dengan mengambil keunggulan masing-masing dan membuang kekurangannya. Lantas ia menulis kitab yang mulai memakai metode baru, di antaranya *Syarh Mukhtaṣar al-Muzanī*, *Syarh Talkhīṣ Ibn al-Qāṣ* dan *Syarh Furū‘ Ibn al-Ḥaddād*. Jika dilihat dari tahun wafatnya pimpinan aliran Irak dan Khurasan serta tahun wafatnya Abū ‘Alī al-Sinjī dapat dipahami bahwa eksistensi metode kedua aliran itu secara terpisah-pisah tidaklah bertahan lama.

Ketika Abū ‘Alī al-Sinjī mulai menerapkan metode baru, bukan berarti saat itu tidak ada lagi sama sekali ulama yang mengajar atau menulis kitab dengan mengacu kepada satu aliran saja, namun mulai saat itu, yakni abad V H, metode pengajaran, penalaran dan penulisan fikih mazhab Syāfi‘ī sudah diwarnai oleh pola yang ketiga yaitu moderasi antara dua pola sebelumnya yang dipraktekkan secara terpisah. Meskipun pola lama saat itu masih

<sup>168</sup>Abd al-Baṣīr, *Dirāsat al-Mawsū‘ah...*, hlm. 84

<sup>169</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld, III..., hlm. 23

tetap diterapkan, tetapi sejak Abū ‘Alī al-Sinjī memperkenalkan pola baru, para ulama dari dua aliran sebelumnya, mulai beralih sedikit demi sedikit kepada pola baru, sementara pola lama mulai menyusut secara berangsur. Buktinya kitab-kitab besar yang ditulis setelah masanya Abū ‘Alī al-Sinjī terutama pada pertengahan abad V H dan seterusnya mulai mengikuti pola yang dirintis oleh Abū ‘Alī al-Sinjī.

Para penulis kitab, meskipun secara geografis termasuk ke dalam salah satu aliran di atas, namun pola penulisan yang disajikan dari hari ke hari makin memperkokoh metode moderasi tadi. Dari ulama aliran Irak, kitab-kitab yang menganut metode moderasi antara lain *al-Muhadhdhab* dan *al-Tanbīh* karya Abū Ishāq al-Syīrāzī (w. 476 H), *Bahr al-Madhhab* karya al-Rūyānī (w. 502 H) dan lain-lain. Sedangkan dari ulama aliran Khurasan antara lain *al-Ibānah* karya al-Fūrānī (w. 461 H), *Nihāyat al-Maṭlab* karya Imām al-Ḥaramain (w. 478 H) dan lain-lain. Adapun penjelasan sebelumnya yang menyatakan *al-Ibānah* dan *Nihāyat al-Maṭlab* termasuk kitab aliran Khurasan maka peninjauannya adalah kepada geografis penulis keduanya, sedangkan jika ditinjau dari segi warna fikih yang termuat di dalamnya maka kedua kitab tersebut merupakan jenis ketiga yaitu pola moderasi antara aliran Irak dan Khurasan.<sup>170</sup>

Setelah itu, pola moderasi semakin menguat dan makin diupayakan untuk lebih sempurna sampai akhirnya muncullah al-Rāfi‘ī (w. 623 H), dan disusul oleh al-Nawawī (w. 676 H). Keduanya sama-sama melakukan penyempurnaan, namun penyempurnaan yang dilakukan oleh al-Nawawī dinilai lebih komprehensif dan utuh, sehingga kitab-kitab karya al-Nawawī dipandang lebih representatif mengusung mazhab Syāfi‘ī. Setelah al-Nawawī tidak ada lagi sekat-sekat antara pola Irak dan Khurasan karena al-Nawawī berhasil secara sempurna menyatukan

---

<sup>170</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi‘ī*..., hlm. 149. Lihat juga Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū‘ah*..., hlm. 88-89

keduanya.<sup>171</sup> Oleh karena itu, mempelajari atau mengajarkan kitab fikih karya al-Nawawī pada hakikatnya sama seperti mempelajari atau mengajarkan semua corak dan warna fikih mazhab Syāfi‘ī yang diramu dalam bentuk yang terintegrasi. Dengan demikian, fikih mazhab Syāfi‘ī yang dipelajari dewasa ini di berbagai daerah dan Negara, di mana kebanyakannya lebih mengutamakan kitab-kitab karya al-Nawawī dapat dikatakan sebagai fikih mazhab Syāfi‘ī yang bercorak moderat.

Uraian di atas, baik mengenai pengayaaan pendapat mazhab maupun terbentuknya aliran Irak dan Khurasan serta penyatuan keduanya memberikan gambaran betapa dinamisnya mazhab Syāfi‘ī dalam pengembangannya. Akibat dari kedinamisan adalah banyaknya pendapat yang lahir sehingga membutuhkan upaya seleksi mana di antaranya yang sah sebagai pendapat mazhab.

### c. Otentifikasi dan Pengokohan Mazhab

Sejak wafatnya al-Syāfi‘ī pada tahun 204 H sampai disatukannya aliran Irak dan Khuraan pada pertengahan abad V H, mazhab al-Syāfi‘ī mengalami perkembangan yang luar biasa sehingga melahirkan begitu banyak pendapat mengenai hukum dan pola pikir penemuannya. Pada satu sisi, banyaknya pendapat dan pemikiran dalam sebuah mazhab fikih memberikan sumbangan yang sangat berharga bagi penganutnya dalam bermazhab, karena mazhab tersebut memiliki khazanah pemikiran hukum yang kaya sehingga melahirkan kemudahan pengamalannya dengan memilih pendapat yang lebih cocok untuk diamalkan. Pada sisi yang lain, ketika pendapat yang banyak itu saling bertentangan justeru memberikan kesulitan dalam pengamalan hukum karena ada di antara pendapat tersebut yang diragukan berasal dari imam pendiri mazhab atau malah dipandang tidak sah digolongkan sebagai pendapat mazhab. Permasalahan ini muncul karena ada sebagian

---

<sup>171</sup>Alī Jum‘ah, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib...*, hlm. 45

pendapat yang beredar dalam ranah mazhab tidak sesuai dengan kaidah dan prinsip ijtihad yang dibangun oleh imam mazhab atau bertentangan dengan pendapat lainnya yang juga bersumber dari sang imam. Apalagi jika imam mazhab secara tegas telah mencabut pendapat tersebut atau mengisyaratkan kelemahannya.

Sementara itu, para penganut mazhab dituntut mengamalkan apa yang sah sebagai pendapat mazhab atau pendapat yang dipandang kuat dalam mazhab.<sup>172</sup> Di samping itu, menyandarkan sebuah perkataan kepada seseorang padahal orang tersebut tidak mengatakannya juga merupakan sebuah kezaliman,<sup>173</sup> karena pendapat-pendapat tersebut menyangkut ketentuan-ketentuan yang ada dalam agama Allah, yakni tentang halal-haramnya sesuatu, wajib-tidak wajibnya sesuatu, dan ketentuan lainnya. Menyandarkan sebuah hukum haram umpamanya kepada seseorang yang tidak mengatakannya berarti telah mendustakan dia. Perkara seperti ini tidak dibolehkan dalam agama. Situasi ini menimbulkan sebuah kegelisahan akademis, di mana orang-orang yang mempunyai ilmu saat itu merasa sangat terpanggil untuk memberikan kontribusi demi menyelesaikan permasalahan yang ada sebagai bentuk tanggung-jawab dalam menunaikan amanah ilmu pengetahuan.<sup>174</sup>

Menyahuti kegelisahan di atas, dalam mazhab Syafi'i muncullah sebagian ulama yang lebih memfokuskan perhatiannya untuk melakukan otentifikasi dengan cara menyeleksi pendapat-pendapat dalam mazhab, sehingga diketahui mana di antaranya yang sah dan tidak sah, atau yang kuat dan lemah sebagai pendapat mazhab. Upaya otentifikasi ini dalam istilah disebut dengan *tanqīḥ al-madhhab*, *tahrīr al-madhhab* dan *tarjīḥ bayna al-aqwāl wa al-wujūh*. Sebelum memasuki abad V H, kegiatan ini tidak terlalu penting dilakukan karena para ulama yang hidup saat itu masih

<sup>172</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū'*..., hlm.104 dan 143

<sup>173</sup>Sulaimān al-Asyqar, *al-Madkhal ilā Dirāsah*..., hlm. 48

<sup>174</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi'i*..., hlm. 153

didominasi oleh mereka yang berada pada level *mujtahid madhhab*. Jika terdapat pendapat yang beragam dalam sebuah permasalahan hukum, mereka tidak menemukan kendala dalam memilah mana di antaranya yang merupakan pendapat lemah atau pendapat di luar mazhab. Memasuki abad V H, kemampuan fikih yang dimiliki oleh para ahli fikih sendiri relatif menurun daripada abad sebelumnya, sehingga mereka lebih merasakan kendala tadi, lebih-lebih lagi masyarakat awam. Oleh karena itu, sebagian ulama melihat bahwa proses otentifikasi sangat urgen dilakukan saat itu, yang dengannya mazhab juga akan semakin kokoh.<sup>175</sup>

Menurut Ibn al-Subkī (w. 771 H) yang merupakan salah seorang penulis sejarah ulama *Syāfi'iyah* bahwa ulama yang pertama kali memulai upaya otentifikasi ini dalam mazhab Syafi'ī adalah Abū Qāsim 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Fūrānī (w. 461 H). Ia seorang ulama besar di Marw yang merupakan murid langsung dari al-Qaffāl al-Marwazī (w. 410 H) yang tidak lain adalah pimpinan aliran Khurasan. Ia mulai merintis proses otentifikasi pendapat mazhab dalam kitabnya yang bernama *al-Ibānah*, di mana di dalamnya ia menjelaskan mana yang kuat di antara pendapat-pendapat yang saling bertentangan, baik pendapat al-Syāfi'ī maupun *aṣḥāb*-nya.<sup>176</sup> Kemudian kegiatan ini dilanjutkan secara lebih bagus lagi daripada sebelumnya oleh 'Abd al-Mālik ibn 'Abd Allāh ibn Yūsuf al-Juwaynī, yang lebih dikenal dengan sebutan Imām al-Ḥaramain (w. 478 H).<sup>177</sup> Pada bagian awal kitab *Nihāyat al-Maṭlab*, yang disebut oleh Ibn al-Subkī sebagai kitab yang belum pernah disusun sebegitu itu sebelumnya,<sup>178</sup> ia menegaskan bahwa dalam kitabnya ini akan memperjelas mana pendapat yang layak dan tidak layak disebut pendapat mazhab.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup>'Arafāt, *Tabṣīrah al-Muḥtaj...*, hlm. 55

<sup>176</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, Jld. III..., hlm. 125

<sup>177</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi'ī...*, hlm. 155

<sup>178</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, Jld. III..., hlm. 163

<sup>179</sup>Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. I..., hlm. 4



Pada masa yang sama dengan Imām al-Ḥaramain, upaya otentifikasi juga dilakukan Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Fayrūz al-Syīrāzī (w. 476 H). Salah satu karya Abū Ishāq al-Syīrāzī adalah kitab *al-Muhadhdhab*. Penamaan dengan kata *al-Muhadhdhab* barangkali mengisyaratkan kepada isi kitabnya merupakan hasil seleksi dari pendapat-pendapat yang beredar dalam mazhab Syāfi‘ī. Pada bagian awal kitab, ia menyebutkan bahwa isi kitabnya merupakan pokok-pokok mazhab Syāfi‘ī serta dalilnya dan perkara lain yang bercabang darinya.<sup>180</sup> Selain Imām al-Ḥaramain dan Abū Ishāq al-Syīrāzī, dalam abad V H juga terdapat beberapa ulama lainnya meskipun kontribusi mereka tidak sebesar Imām al-Ḥaramain dan Abū Ishāq al-Syīrāzī dalam perkara ini, seperti Abū Naṣr ibn al-Ṣibāgh (w. 476 H), al-Mutawallī (w. 478 H) dan lain-lain.

Kemudian dilanjutkan oleh generasi berikutnya seperti ‘Abd al-Wāḥid ibn Ismā‘īl al-Rūyānī (w. 502 H).<sup>181</sup> Kitab terakhir yang ia susun adalah *Baḥr al-Madhhab fī Furū‘ al-Madhhab al-Syāfi‘ī*. Pada bagian awalnya, ia menegaskan bahwa isi kitabnya ini akan selalu berpijak pada pendapat kuat dalam mazhab.<sup>182</sup> Kemudian kegiatan ini makin diupayakan untuk relatif sempurna oleh Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, atau Imam al-Ghazālī (w. 505 H).<sup>183</sup> Salah satu karya al-Ghazālī adalah *al-Wajīz*. Pada bagian awal kitab ini, al-Ghazālī menegaskan bahwa di dalamnya ia memberikan tanda khusus untuk pendapat-pendapat yang lemah dalam mazhab Syāfi‘ī dan untuk pendapat di luar

---

<sup>180</sup>Abū Ishāq al-Syīrāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Fayrūz, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi‘ī*, Jld. I, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 3

<sup>181</sup>Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 93

<sup>182</sup>Al-Rūyānī, Abū al-Maḥāsīn ‘Abd al-Wāḥid ibn Ismā‘īl, *Baḥr al-Madhhab fī Furū‘ al-Madhhab al-Syāfi‘ī*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), hlm. 19

<sup>183</sup>Nu‘mān Jaghīm, *Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 55-57

mazhab Syāfi‘ī.<sup>184</sup>

Setelah dilakukan proses otentifikasi terhadap pendapat-pendapat yang ada saat itu dalam berbagai kitab, ditetapkanlah pendapat-pendapat yang sah dinisbatkan kepada al-Syāfi‘ī secara khusus dan kepada mazhabnya secara umum berdasarkan kriteria-kriteria yang ditetapkan saat itu. Dari satu sisi, otentifikasi ini berakibat kepada berkurangnya pendapat yang sah dinisbatkan kepada mazhab karena terdapat sebagian pendapat yang direduksi darinya disebabkan tidak memenuhi kriteria yang ditetapkan, namun di sisi yang lain, hasil otentifikasi justru membuat mazhab Syāfi‘ī menjadi semakin kokoh karena sebagian pendapat yang dulunya diduga bagian dari mazhab Syāfi‘ī tetapi ia menyimpang dari prinsip *istinbāt* al-Syāfi‘ī atau malah disebut sebagai pendapat aneh yang keluar dari koridor mazhab. Dengan ini, yang sah disebut mazhab Syāfi‘ī hanya pendapat-pendapat yang mempunyai kualitas dari segi metode *istinbāt*-nya dan tidak terbilang aneh.

### 2.1.3. Fase kematangan

Fase kematangan dimulai pada tahun 505 H ketika wafatnya al-Ghazālī (w. 505 H) sampai wafatnya al-Nawawī (w. 676 H). Dalam fase ini, mazhab Syāfi‘ī makin berkembang dan menuju kepada kematangan. Hal ini ditandai dengan dirumuskannya berbagai metode dalam melakukan otentifikasi mazhab dan munculnya dinamika baru dalam bermazhab, yakni upaya pembaharuan pola pikir dalam sistem mengikuti pendapat imam mazhab. Berkaitan dengan proses otentifikasi, setelah wafatnya al-Ghazālī pada awal abad VI H, muncullah ulama lainnya yang menggeluti bidang ini seperti al-Baghawī (w. 516 H), Abū ‘Alī al-Fāriqī (w. 528 H), Muḥammad ibn Yaḥyá al-Naisābūrī (w. 548 H), Ibn Abī ‘Aqāmah (w. 550 H), Abu Ṭayyib al-‘Imrānī (w. 578 H),

---

<sup>184</sup>Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Wajīz*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), hlm. 4-5

Ibn Abī ‘Aṣrūn (585 H),<sup>185</sup> dan lain-lain.

Selanjutnya kegiatan otentifikasi semakin berkembang dan disempurnakan saat memasuki abad VII H. Di samping menyempurnakan metode otentifikasi yang telah dirintis sebelumnya, para ulama yang hidup pada abad VII H juga melahirkan metode-metode baru yang belum dikenal sebelumnya. Jika sebelumnya, metode yang dipakai dalam proses otentifikasi lebih bersifat global, tidak kompresif dan belum memperhatikan urutan kekuatan *khilāf* dengan penggunaan istilah khusus, tetapi pada abad VII H para ulama telah mulai merumuskan metode yang lebih terukur, rinci, sistematis dan komprehensif dari sebelumnya, sampai menyentuh urutan *khilāf* dari segi kuat-lemahnya melalui penggunaan istilah khusus, sehingga proses otentifikasi mazhab saat itu menjadi salah satu kegiatan yang cukup menarik minat sebagian ulama.

Penyempurnaan metode itu dilatar-belakangi setidaknya oleh tiga faktor yang saling berkaitan. *Pertama*, menguatnya tradisi taklid dalam mengamalkan fikih. *Kedua*, banyaknya pendapat saling bertentangan yang termuat dalam kitab-kitab mazhab Syāfi‘ī, sehingga tidak diketahui mana pendapat al-Syāfi‘ī yang asli, mana pendapat ulama penerusnya, dan mana yang terkuat di antara pendapat-pendapat yang saling bertentangan tersebut. *Ketiga*, penganut mazhab Syāfi‘ī dituntut mengamalkan pendapat yang diduga secara kuat bahwa itulah pendapat al-Syāfi‘ī atau pendapat kuat dalam mazhabnya agar jangan sampai menyandarkan sebuah pendapat kepada seseorang padahal orang tersebut tidak mengatakannya atau pendapat itu tidak sesuai dengan prinsipnya.<sup>186</sup> Tiga perkara inilah yang membuat para ulama yang hidup pada

---

<sup>185</sup>Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 92-93

<sup>186</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū‘...*, hlm. 25, 104 dan 143. Lihat juga al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *Rauḍat al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muḥtiyīn*, Jld. I, (Beirut : Dār al-Fikr, 2010), hlm. 47. Lihat juga Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 195

abad VII H merasakan kegelisahan akademis yang lebih kuat dari masa sebelumnya dan memandang bahwa penyempurnaan metode otentifikasi mazhab sebagai sebuah upaya yang sangat urgen dilakukan saat itu. Berangkat dari kegelisahan itu, muncullah sebagian ulama yang memfokuskan diri untuk lebih banyak mengurus permasalahan otentifikasi ini dibandingkan perkara lainnya.

Ulama yang menggandrungi kegiatan ini pada abad VII H terbilang banyak. Namun yang dipandang paling kuat mengerahkan kemampuannya untuk urusan otentifikasi mazhab serta berusaha merumuskan metode yang lebih akurat dan bagus dari sebelumnya dalam perkara otentifikasi adalah al-Rāfi‘ī<sup>187</sup> (w. 623 H) dan al-Nawawī (w. 676 H).<sup>188</sup> Kedua ulama ini mencurahkan segenap sumber daya manusia yang dimilikinya untuk menelusuri semua kitab-kitab yang ditulis sejak abad II H sampai abad VI H, terutama kitab mazhab Syāfi‘ī. Keduanya melakukan penelitian yang mendalam terkait pendapat-pendapat al-Syāfi‘ī, pendapat-pendapat *aṣḥāb* al-Syāfi‘ī, mencari pendapat-pendapat hasil ijtihad dan pilihan ulama *Syāfi‘iyyah* yang berbeda dengan pendapat al-Syāfi‘ī, meneliti dalil dan metode *istinbāṭ* pada masing-masing pendapat, lantas diukur kesesuaiannya dengan metode ijtihad dan prinsip

---

<sup>187</sup>Nama lengkapnya adalah Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Quzwayn al-Rāfi‘ī. Ia dilahirkan pada tahun 555 H. Dalam menuntut ilmu, selain berguru pada ayahnya sendiri yaitu Abū al-Faḍl Muḥammad (w. 580 H), al-Rāfi‘ī juga berguru pada beberapa ulama terkemuka saat itu seperti Aḥmad ibn Ismā‘īl al-Ṭalqānī (w. 590 H), As‘ad ibn Aḥmad al-Zakānī (w. 578 H) dan lain-lain. Dalam mazhab Syāfi‘ī, al-Rāfi‘ī menempati posisi sebagai salah satu *mujtahid tarjih* terkemuka. Hasil *tarjih* al-Rāfi‘ī selalu diutamakan selama tidak bertentangan dengan al-Nawawī. Di antara karya al-Rāfi‘ī yang dipandang monumental adalah *al-Muḥārrar* dan *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz* yang sering disebut *Syarḥ al-Kabīr*. Al-Rāfi‘ī wafat pada tahun 623 H dan dimakamkan di Quzwayn. Lihat al-Salāmī, Taqī al-Dīn Muḥammad ibn Rāfi‘, *Tarjamah al-Imām Abī al-Qāsim al-Rāfi‘ī*, Cet. I, (Amman: Dār al-Faṭḥ, 2011), hlm. 27-29. Lihat juga Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 197-205

<sup>188</sup>Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 376-380

*istinbāt* yang telah digagas oleh al-Syāfi‘ī, kemudian barulah ditetapkan mana di antaranya yang sah disebut pendapat al-Syāfi‘ī, mana yang sah sebagai mazhab Syāfi‘ī meskipun bukan pendapat al-Syāfi‘ī, dan mana yang terkuat di antara yang saling bertentangan.<sup>189</sup>

Kontribusi keduanya dalam menyeleksi pendapat-pendapat mazhab dipandang sebagai sumbangan yang luar biasa untuk otentifikasi mazhab Syāfi‘ī, sehingga hasil kerja keduanya dapat mengubah peta pemikiran fikih mazhab ini setelah abad VII H. Buktinya, karya keduanya dalam pandangan ulama *Muta’akhhirīn*<sup>190</sup> *Syāfi‘iyyah* menempati urutan kedua setelah karya al-Syāfi‘ī sendiri. Artinya, untuk mengetahui bagaimana pendapat mazhab Syāfi‘ī tentang sebuah permasalahan maka pintu awal yang perlu ditelusuri adalah karya keduanya. Otoritas al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī dalam perkara otentifikasi mazhab menyebabkan hampir semua kitab karya keduanya mendapat apresiasi dari para ulama sesudahnya. Seandainya al-Rāfi‘ī dan al-

<sup>189</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi‘ī...*, hlm. 154

<sup>190</sup>Dalam peristilahan fikih *Syāfi‘iyyah* terdapat tiga versi dalam mengartikan kata *Muta’akhhirīn*. Dalam kitab-kitab yang ditulis setelah abad VII H, kata *Muta’akhhirīn* diartikan dengan generasi ulama *Syāfi‘iyyah* yang hidup sejak abad VIII H dan seterusnya. Adapun dalam kitab-kitab yang ditulis pada abad VII H dan sebelumnya, istilah tersebut artikan dengan ulama yang hidup setelah abad IV H. Sedangkan dalam kitab yang ditulis setelah abad X H, *Muta’akhhirīn* diartikan dengan para ulama yang mempunyai kapasitas menulis kitab-kitab yang berbentuk catatan pinggir (*ḥāsyīyah*). Lihat Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 100. Lihat juga Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū‘ah...*, hlm. 291-293. Dalam penulisan karya ilmiah ini, yang penulis maksudkan dengan kata *Muta’akhhirīn* adalah arti yang pertama di atas, yaitu para ulama *Syāfi‘iyyah* yang hidup sejak abad VIII H dan seterusnya. Arti yang penulis maksudkan di sini didukung oleh penegasan ulama *Syāfi‘iyyah* yang hidup di abad Ke-20 Masehi, yang mengatakan bahwa maksud dengan *Muta’akhhirīn* pada saat ini dan sebelumnya adalah para ulama yang hidup setelah masa al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī. Lihat Muḥammad Aḥmad Sahal ibn Maḥfūz, *Ta‘līqāt ‘alā al-Thamarāt al-Ḥājiniyyah fī al-Iṣṭilāḥāt al-Fiqhiyyah*, Cet. I, (Pati: Mabadi Sejahtera, 2012), hlm. 18. Masa setelah al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī adalah mulai abad VIII H. Sejauh ini, penulis belum menemukan batas terakhir periode *Muta’akhhirīn*.



Nawawī berbeda pandangan dalam perkara seleksi pendapat maka al-Nawawī dipandang lebih unggul. Keunggulan ini didasarkan pada metode yang dipakai oleh masing-masing keduanya.

Berkaitan dengan metode yang dipakai, sejauh penelusuran penulis, al-Rāfi‘ī tidak menjelaskannya secara tertulis yang rinci dalam satu bagian khusus dari kitab-kitabnya. Tetapi metode yang dipakai al-Rāfi‘ī dapat ditemukan dalam kitabnya pada setiap permasalahan hukum yang mengalami perbedaan pendapat padanya dan dari penuturan ulama lainnya. Dalam menyeleksi pendapat mazhab dan melakukan *tarjih*, al-Rāfi‘ī sangat berhati-hati dalam menukil sebuah pendapat. Ia tidak akan mengutipnya jika tidak ditemukan secara tertulis di dalam kitab ulama yang bersangkutan. Seandainya ia tidak menemukan di dalam kitab ulama yang bersangkutan, maka ia akan menyandarkan kepada orang yang menceritakan pendapat tersebut.

Hal ini menggambarkan ketelitiannya dalam urusan penukilan pendapat. al-Rāfi‘ī juga sangat teliti dalam menetapkan urutan *tarjih*.<sup>191</sup> Akibat kehati-hatiannya, ia kadang tidak memastikan sebuah pendapat kuat dengan nama khusus, namun lebih memilih kata yang menunjukkan bahwa itu adalah pendapat yang kuat dalam mazhab, tanpa memberi label khusus yang mengisyaratkan tingkat kelemahan lawan pendapat itu, seperti kata *أظاهر المذهب كذا وكذا* umpamanya.<sup>192</sup> Dalam men-*tarjih* pendapat yang bertentangan, al-Rāfi‘ī selalu berpegang pada apa yang telah di-*tarjih* oleh mayoritas *aṣḥāb*, baik pendapat yang bertentangan itu merupakan *khilāf* sesama pendapat al-Syāfi‘ī maupun sesama *aṣḥāb*.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup>Abī Bakr ibn Hidāyat Allāh al-Ḥusaynī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Cet. III, (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1982), hlm. 219

<sup>192</sup>Al-Rafi‘ī, Abī Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 13

<sup>193</sup>Al-Rafi‘ī, Abī Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad, *al-Muḥarrar fī Fiqh al-Imām al-Syāfi‘ī*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), hlm. 7

Adapun metode yang dipakai al-Nawawī mempunyai bentuk yang lebih jelas dan lugas dibandingkan metode yang dipakai al-Rāfi‘ī. Hal ini disebabkan oleh inisiatif al-Nawawī yang menulis secara khusus dan rinci pada setiap bagian awal kitabnya mengenai metode yang dipakai dalam melakukan otentifikasi mazhab, seperti yang terdapat pada awal kitab *Minhāj al-Ṭālibīn*, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, *Tahqīq*, dan *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab*. Lebih dari itu, al-Nawawī juga mencetuskan istilah-istilah khusus untuk pendapat-pendapat yang saling bertentangan, membuat klasifikasi urutan *khilāf* dari segi kuat-lemahnya, memberikan tanda khusus untuk penambahan dari kitab sebelumnya, dan lain-lain yang membuat metode al-Nawawī mempunyai ciri dan distingsi tersendiri yang belum pernah didapatkan sebelumnya. Atas dasar itulah, para ulama *Muta’akhhirīn Syāfi‘iyyah* memandang bahwa al-Nawawī lebih selektif dalam perkara otentifikasi mazhab karena mempunyai metode yang lebih kuat, ilmiah, sistematis, integratif, dan lebih sesuai dengan kaidah-kaidah mazhab Syāfi‘ī dibandingkan metode al-Rāfi‘ī. Oleh karena itu, jika berbeda antara *tarjih* al-Nawawī dan al-Rāfi‘ī maka *tarjih* al-Nawawī dipandang lebih unggul.<sup>194</sup> Mengenai metode al-Nawawī secara rinci akan penulis ketengahkan pada bagian khusus yang membahas tentang kedudukan al-Nawawī dalam mazhab Syāfi‘ī.

Selain perumusan metode otentifikasi mazhab, pada abad VII H juga muncul dinamika baru dalam tradisi bermazhab, yakni wacana pembaharuan pemikiran dalam bermazhab. Tidak dapat dipungkiri, memang tradisi mengikuti pendapat imam mazhab ketika telah mengakar sampai mencapai puncak kematangannya telah menumbulkan sikap fanatisme pada sebagian orang. Hal ini menyebabkan lahirnya pandangan-pandangan yang berupa pembelaan terhadap pendapat imam mazhab dengan mengabaikan objektivitas. Sebagian orang akan berupaya mencari-cari

---

<sup>194</sup> Abd al-Naṣīr, *Awrāq al-Dhahab...*, hlm. 10

pembenaran terhadap pendapat tersebut meskipun dengan cara yang tidak lagi ilmiah, apalagi pada orang yang tingkat fanatismenya mencapai stadium kronis. Kenyataan ini mendorong sebagian ulama *Syāfi'iyah* yang hidup pada abad VII H untuk lebih fokus mengajak umat melepaskan diri dari sikap fanatisme yang tidak baik. Ulama ini pada hakikatnya bukan mengajak meninggalkan mazhab fikih, tetapi lebih kepada memperbaharui cara berfikir dengan tetap mengikuti mazhab.

Dalam sejarah ulama *Syāfi'iyah* paling tidak tercatat dua ulama besar yang menginisiasi perkara tersebut, yakni 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) dan Abū Syāmah al-Maqdisī (w. 665 H). Dalam tulisannya, kedua ulama ini mengkritisi sikap sebagian orang yang telah mengetahui pendapat imamnya pada kasus tertentu lemah tapi masih membelanya. Ibn 'Abd al-Salām umpamanya, selain menggulirkan ide-ide briliannya mengenai konsep *maṣlahat* dan *mafsadat*, pada bagian akhir kitabnya yang berjudul *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* ia menulis sebuah ungkapan yang berupa kritiknya terhadap orang yang masih membela pendapat yang lemah dari imam mazhab. Berikut ini teksnya.

ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا ومع هذا يقلده فيه ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه, بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلده, وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس فإذا ذكر لأحدهم في خلاف ما وظن نفسه عليه تعجب غاية العجب من غير استرواح إلى دليل بل لما ألفه من تقليد إمامه حتى أن الحق منحصر في

مذهب إمامه أولى من تعجبه من مذهب غيره...<sup>195</sup>

Artinya: Di antara hal yang sangat mengherankan adalah sikap ahli fikih yang bertaklid, ada yang mengetahui kelemahan pijakan imamnya yang tidak ada celah untuk dibela. Namun ia tetap bertaklid kepadanya dan meninggalkan al-Qur'an, al-Sunnah dan Qiyās yang *ṣahīh* karena kaku bertaklid kepada imamnya. Bahkan ia mencoba menganalisis dan menakwilkan *ẓahīr* al-Qur'an dan al-Sunnah jauh bergeser dari maknanya, hanya karena membela imam yang diikutinya. Kami pernah melihat mereka berkumpul di majlis-majlis. Apabila disampaikan kepada mereka masalah khilafiah apapun, maka kekaguman kepada imam mereka pun bertambah memuncak tanpa melihat kepada dalil, bahkan semakin nyaman bertaklid kepada imamnya, sehingga membatasi kebenaran hanya pada imamnya lebih utama daripada kekaguman kepada imam lainnya...

Demikian juga Abū Syāmah al-Maqdisī, ia menulis sebagian kritikan dalam kitabnya yang berjudul *Mukhtaṣar al-Ma'ammal fī al-Rad ilā al-Amr al-Awwal*. Di antara kritikannya adalah mengenai fanatisme bermazhab yang terkesan telah mengabaikan Sunnah Nabi. Berikut ini teksnya.

فالتوصل إلى الاجتهاد بعد جمع السنن في الكتب المعتمدة إذا رزق الإنسان الحفظ والفهم ومعرفة اللسان أسهل منه قبل ذلك لولا قلة همم المتأخرين وعدم المعتبرين. ومن أكبر أسباب تعصبهم تقيدهم برفق الوقوف وجمود أكثر المتصدرين منهم على

ما هو المعروف الذي هو منكر مألوف.<sup>196</sup>

<sup>195</sup>Ibn 'Abd al-Salām, Sulṭān al-'Ulama' Izz al-Dīn ibn 'Abd al-'Azīz al-Salamī, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Jld. II, Cet. I, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 104

<sup>196</sup>Abū Syāmah al-Maqdisī, 'Abd al-Raḥmān ibn Ismā'īl, *Mukhtaṣar al-Ma'ammal fī al-Rad ilā al-Amr al-Awwal*, (Kuwait: Maktabah al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah, tt), hlm. 55

Artinya: Sekiranya bukan karena lemahnya semangat ulama *Muta'akhhirīn* dan bukan pula karena nihilnya ulama yang berkompeten, maka melakukan ijtihad zaman sekarang akan lebih mudah bagi mereka yang diberikan kemampuan untuk menghafal, memahami dan menguasai bahasa Arab karena hadis-hadis Nabi telah dibukukan. Di antara sebab fanatisme mereka yang paling parah adalah keterikatan dan keterbelengguan mereka dalam suatu kondisi yang sudah lumrah diketahui (taklid) yang sesungguhnya itu merupakan kemungkaran yang sudah dianggap perkara biasa.

Apa yang diutarakan oleh dua ulama di atas ditujukan kepada sebagian orang yang mempunyai potensi mampu berijtihad namun tetap bertaklid dalam fikih. Hal itu barangkali merupakan kenyataan yang ditemukan oleh keduanya pada masanya masing-masing. Namun demikian, perlu diketahui bahwa apa yang ditemukan oleh keduanya tidak dapat digeneralisir. Buktinya, terdapat para ulama yang sangat dinamis dalam cara mereka berfikih pada masa itu juga. Di antaranya adalah al-Nawawī, di mana ia juga hidup pada abad VII H, namun ia tidak segan-segan untuk melakukan terobosan-terobosan dalam fikih mazhab Syāfi'ī walaupun harus berbeda pandangan dengan al-Syāfi'ī sendiri. Contohnya ia men-*tarjīh* sebagian *qawl qadim* yang telah diralat oleh al-Syāfi'ī, dan juga melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt* yang berbeda dari pendapat al-Syāfi'ī. Kenyataan ini menunjukkan bahwa meskipun al-Nawawī merupakan pengikut setia al-Syāfi'ī, namun ia tidak kaku dalam mengikutinya. Demikian juga ulama lainnya, bahkan sampai generasi *Muta'akhhirīn*-pun ada yang berbeda pendapat dengan al-Syāfi'ī atau mengkritisinya sebagai bentuk kebebasan berpendapat secara objektif ilmiah.

Dengan semakin gencarnya upaya otentifikasi mazhab melalui perumusan dan penyempurnaan metodenya serta muncul dinamika lain dalam bermazhab, tak pelak lagi membuat mazhab



Syāfi'ī pada abad VII H menjadi semakin matang, karena telah semakin jelas bahwa pendapat yang sah dinisbatkan kepada mazhab Syāfi'ī atau yang lebih kuat adalah pendapat yang sesuai dengan metode ijtihad dan prinsip *istinbāt* al-Syāfi'ī. Dengan itu, pendapat dalam mazhab Syāfi'ī mempunyai ciri tersendiri. Di samping itu, munculnya ide pembaharuan pola pikir dalam bermazhab sebagaimana disuarakan oleh Ibn 'Abd al-Salām dan Abū Syāmah al-Maqdisī dapat menjadi sebagai langkah penyegaran mazhab, sehingga pola pikir mazhab itu tidak ketinggalan zaman. Oleh karenanya, mazhab juga makin kokoh dan matang.

#### 2.1.4. Prinsip-prinsip Pokok Mazhab Syāfi'ī

Prinsip berarti asas, dasar, dan kebenaran yang menjadi pokok dasar berpikir, bertindak, dan sebagainya.<sup>197</sup> Prinsip merupakan penunjuk arah layaknya kompas karena prinsip dapat memberikan arah dan tujuan yang jelas dalam melakukan sesuatu. Fikih yang merupakan manifestasi dari hukum Islam mempunyai prinsip-prinsip sebagai acuan dalam pembangunan dan pengembangannya. Pada dasarnya, fikih mempunyai prinsip yang umum dan prinsip yang khusus. Sebagai hal yang diyakini bahwa tujuan strategis dari agama Islam adalah menjadi rahmat bagi alam semesta. Agar tujuan ini terealisasi, maka ajaran Islam selalu berorientasi membawa keselamatan dan kesejahteraan bagi manusia di dunia dan akhirat. Dengan kata lain sebagaimana disebutkan oleh al-Syātibī bahwa syari'at Islam diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun di akhirat.<sup>198</sup>

Kemaslahatan hamba tidak akan tercapai jika tidak memenuhi dua unsur pokok yaitu mendatangkan manfaat dan

<sup>197</sup><https://kbbi.web.id/prinsip>. Diakses 18 Desember 2021

<sup>198</sup>Al-Syātibī, Abī Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syari'ah*, Ed. II, Cet. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), hlm. 220

menghilangkan kemudharatan.<sup>199</sup> Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa kemaslahatan yang dimaksudkan dalam Islam bukan hanya di dunia, tetapi juga di akhirat, dan kemaslahatan akhirat dipandang lebih utama daripada kemaslahatan dunia. Di samping itu, kemaslahatan yang dimaksudkan juga merupakan kemaslahatan umum, bukan individu maupun kelompok. Menurut pemahaman penulis, kemaslahatan umum inilah yang menjadi prinsip umum dan utama dalam pembebanan hukum Islam. Fikih sebagai salah satu bagian dari syari'at Islam tentu saja dibangun di atas dasar prinsip tersebut. Dengan demikian, prinsip umum dan utama dari fikih adalah melangsungkan kemaslahatan manusia dengan cara mengatur berbagai hukum serta aturan yang bertujuan membawa kesejahteraan dan kebaikan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Adapun secara rinci, prinsip ini dapat dibagi menjadi tiga macam; *pertama*, prinsip penghambaan dan pengabdian kepada Allah SWT. *Kedua*, prinsip menegakkan keadilan. *Ketiga*, prinsip menghormati martabat manusia. Selanjutnya, berpijak pada prinsip umum dan khusus di atas, maka terbentuklah asas-asas dalam pembebanan hukum Islam, yang terdiri dari asas menghilangkan kesukaran (*raf'u al-ḥarj*), mengurangi pembebanan (*taqlīl al-takālīf*), membuat tahapan dalam *tasyrī'* (*al-tadarruj fī al-tasyrī'*),<sup>200</sup> dan akomodatif terhadap kemaslahatan manusia (*musāyarah maṣāliḥ al-nās*).<sup>201</sup> Asas-asas inilah yang menjadi prinsip turunan dari prinsip umum dan khusus dalam pembebanan hukum yang kemudian dirumuskan menjadi kaidah *fiqhiyah*, terutama yang bersifat *asasiyah*. Uraian tersebut melahirkan pemahaman bahwa prinsip dasar fikih adalah mendatangkan

---

<sup>199</sup>Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, Jld. I..., hlm. 11

<sup>200</sup>Muḥammad al-Khuḍārī Bik, *Tārīkh al-Tasyrī'* ..., hlm. 17

<sup>201</sup>Muḥammad Salām Madkūr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī; Tārīkhuh wa Maṣādiruh wa Naẓariyyātuh al-'Ammah*. Cet. I, (Kairo: Dār al-Nahḍah, 1960), hlm. 13-19

kemaslahatan manusia dengan cara mengatur hukum terhadap mereka. Selanjutnya, dalam mengatur hukum tersebut haruslah berpijak pada prinsip khusus yang berupa penghambaan kepada Allah SWT, menegakkan keadilan dan menghormati martabat manusia. Selain itu, juga harus mengacu kepada asas-asas yang merupakan prinsip turunan dari prinsip umum dan khusus yakni menghilangkan kesukaran, mengurangi pembebanan dan membuat tahapan di dalamnya.

Prinsip di atas merupakan prinsip yang dipakai oleh semua ulama Islam tanpa pengecualian dalam kegiatan ijtihad dari sumber-sumber yang digunakan karena prinsip tersebut merupakan pilar dan asas dalam penyari'atan hukum. Hanya saja para ulama kadang berbeda pendapat terkait teknis dalam penerapannya. Dari segi fungsi, prinsip di atas merupakan kerangka yang memagari ijtihad para ulama. Artinya, setiap ulama tidak akan mengabaikan prinsip tersebut dalam setiap kegiatan ijtihad dan *istinbāt*-nya. Adapun prinsip ijtihad dari segi sumber hukum dan metode yang digunakan, masing-masing ulama mempunyai prinsip tersendiri yang kadang-kadang sama dengan ulama lain, dan kadang-beda. Oleh karena, setiap mazhab fikih memiliki prinsip ijtihad tersendiri terkait dalil dan metode yang dipakai.

Telah penulis jelaskan sebelumnya bahwa ciri yang menjadi karakteristik fikih yang dibangun oleh Syāfi'ī adalah moderasi antara fikih *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'yī*. Artinya, secara konseptual fikih al-Syāfi'ī merupakan fikih yang mempunyai corak tekstualis-modernis, bukan tekstualis-tradisionalis sebagaimana corak fikih *ahl al-hadīth* dan bukan pula rasionalis sebagaimana corak fikih *ahl al-ra'yī*. Karakteristik ini terlahir dari metode dan pola pikir yang dirumuskan oleh al-Syāfi'ī dalam membangun mazhabnya. Metode dan pola pikir tersebutlah yang kemudian disebut sebagai prinsip-prinsip mazhab Syāfi'ī. Secara lebih rinci dan utuh, prinsip-prinsip tersebut telah dituangkan oleh al-Syāfi'ī dalam kitab *al-Risālah* dan juga *al-Umm*. Mengingat isi dua kitab

tersebut terlalu panjang dan luas untuk diuraikan di sini, maka penulis hanya akan menjelaskan beberapa teks saja yang penulis anggap sebagai prinsip utama mazhab Syāfi'ī dan dapat merepresentasikan prinsip lainnya yang merupakan prinsip turunan darinya.

Al-Syāfi'ī menetapkan prinsip pokok dalam memahami hukum syar'ī dengan penetapan urutan dalil hukum. Menurutnya, tidak boleh seseorang berbicara mengenai halal dan haram kecuali berdasarkan ilmu. Sedangkan cara memperoleh ilmu mengenai hukum tidak lain kecuali dari al-Qur'an, Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*. Empat macam itulah yang merupakan prinsip paling mendasar bagi al-Syāfi'ī dalam memandang cara menemukan hukum serta urutan dalilnya. Dalam *al-Risālah*, antara lain ia menegaskan:

وجهة العلم الخبير في الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس<sup>202</sup>

Artinya: Jalan mendapatkan ilmu adalah pernyataan dalam al-Qur'an, Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*.

Dalam *al-Umm*, antara lain al-Syāfi'ī menjelaskan sebagai berikut:

والعلم طبقات شتى الاولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة ثم الثانية الاجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا نعلم له مخالفا منهم والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، الخامسة القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى شئ غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى<sup>203</sup>

Artinya: Ilmu itu ada beberapa tingkatan, Pertama al-Qur'an dan

<sup>202</sup>Al-Syāfi'ī, Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs, *al-Risālah*, (Kairo : Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), hlm. 39

<sup>203</sup>Al-Syāfi'ī, Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs, *Al-Umm*, Jld. VII, (Beirut: Dār Al-Fikr, 1990), hlm. 280

Sunnah apabila Sunnah itu sahih. Kedua *Ijmā'* pada masalah yang tidak ditegaskan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Ketiga perkataan sebahagian sahabat Nabi yang tidak dibantah oleh sahabat lainnya. Keempat pendapat sahabat yang diperselisihkan. Kelima *qiyās* kepada salah satu tingkatan di atas. Akan tetapi selama ada al-Qur'an dan Sunnah, dalil lainnya tidak digunakan, sebab ilmu harus diambil dari sumber yang paling tinggi.

Pada bagian lain dalam *al-Risālah*, al-Syāfi'ī mengatakan sebagai berikut:

يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها الذي لا اختلاف فيها فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن وبحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها فنقول حكمنا بالحق في الظاهر لانه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث ونحكم بالاجماع ثم القياس وهو أضعف من هذاولكنها منزلة ضرورة لانه لا يحل القياس والخبر موجود كمايكون التيمم طهارة في السفر عند الاعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء إنما يكون طهارة في الاعواز وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة<sup>204</sup>

Artinya: Hukum ditetapkan dengan al-Qur'an dan Sunnah yang telah disepakati tanpa *khilāf*. Dalam hal ini kita mengatakan kami menetapkan hukum dengan benar pada lahir dan batin. Hukum juga bisa ditetapkan berdasarkan Sunnah yang diriwayatkan melalui perorangan yang tidak ada kesepakatan atasnya. Untuk hal ini kami mengatakan, kami menetapkan hukum dengan sebenarnya pada lahir saja, karena mungkin saja terjadi kesalahan pada orang yang meriwayatkan hadis. Selanjutnya kami menetapkan hukum dengan *ijmā'*, kemudian dengan *qiyās*, tetapi keberadaan hukum di sini lebih lemah dari hukum di atas

<sup>204</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 599



disebabkan penerapan *qiyās* hanya boleh dilakukan dalam keadaan darurat, karena *qiyās* tidak dibolehkan selama masih didapatkan khabar (al-Qur'an dan Sunnah), sebagaimana halnya bersuci dengan cara tayammum dalam melakukan perjalanan, hanya dilakukan bila tidak mendapatkan air. Demikian juga dalil sesudah Sunnah, bisa menjadi landasan hukum bila tidak didapatkan Sunnah.

Tiga teks di atas dapat merepresentasikan secara konkrit mengenai prinsip pokok mazhab Syāfi'ī. Teks-teks di atas memberikan penegasan bahwa otoritas wahyu sebagai sumber hukum sangat diutamakan oleh al-Syāfi'ī. Selama al-Qur'an dan Sunnah masih mempunyai potensi memberikan petunjuk kepada sebuah hukum maka tidak ada peluang sama sekali untuk berpaling darinya. Jika dalam dua sumber tersebut tidak diperoleh petunjuk, barulah dibolehkan mencari dalil lain berupa *ijmā'*. Seandainya *ijmā'* tidak diperoleh barulah diizinkan menggunakan *qiyās*. Teks-teks di atas, di samping menjelaskan urutan dalil hukum, juga mengisyaratkan kekuatan hukum yang dihasilkan dari setiap dalilnya. Adapun jalan memahami wahyu, al-Syāfi'ī menyebutnya dengan istilah *al-bayān*. Sedangkan langkah-langkah memahaminya secara teknis, al-Syāfi'ī menjelaskan klasifikasi kata-kata. Menurutnya, al-Qur'an mempunyai berbagai gaya bahasa dan sarat nilai sastra. Oleh karena itu, orang yang berwenang memahaminya hanya orang-orang yang memiliki penguasaan bahasa Arab serta kaidah-kaidah kebahasaannya secara memadai. Seseorang yang tidak mempunyai ilmu secara memadai dilarang berbicara di luar pengetahuannya. Hal ini ditetapkannya dengan tujuan menjaga kemurnian syariah dan bahasa al-Qur'an dengan cara meminimalkan segala bentuk distorsi dalam proses interpretasi.<sup>205</sup> Selain itu, al-Qur'an harus dipahami menurut makna

---

<sup>205</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 39-53

tekstualnya selama tidak terdapat petunjuk dari Sunnah atau *ijmā'* yang mengarahkan maknanya kepada selain arti tekstual.<sup>206</sup>

Berkaitan dengan Sunnah, al-Syāfi'ī menegaskan bahwa Sunnah *mutawātir* yang diistilahkan dengan *akhbār al-‘āmmah* mutlak diterima sebagai dalil karena dapat dipastikan kebenarannya.<sup>207</sup> Adapun Sunnah *āḥād* atau hadis *āḥād*<sup>208</sup> yang diistilahkan oleh al-Syāfi'ī dengan *khābar al-khāṣṣah*, prinsip yang ditanamkan olehnya di sini bahwa Sunnah *āḥād* dapat diterima sebagai dalil jika memenuhi persyaratan yang ditetapkannya, yaitu sanadnya harus bersambung sampai kepada Rasulullah, perawinya terpercaya dalam agama, jujur dalam periwayatan dan pintar serta kuat ingatan dalam menerima hadis. Menurutnya, perawi yang meriwayatkan suatu hadis harus tahu persis lafaznya seperti yang didengarnya, dan harus tahu pula kesudahan hadis tersebut sampai pada sahabat atau Rasulullah.<sup>209</sup> al-Syāfi'ī juga menerima hadis yang berstatus *mursal*<sup>210</sup> jika ada persyaratan tertentu, seperti makna hadis tersebut sesuai dengan hadis yang diriwayatkan secara bersambung sanad kepada Rasulullah SAW oleh para penghafal hadis yang terpercaya, makna hadits tersebut sesuai dengan perkataan Sahabat Nabi, makna hadis tersebut sesuai dengan fatwa kebanyakan ulama, ada sanad lain yang meriwayatkan hadis yang sama dengan cara *mursal*, kebiasaan perawi tidak meriwayatkan

---

<sup>206</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 580

<sup>207</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 359

<sup>208</sup>Hadis *āḥād* adalah hadis yang diriwayatkan melalui jalur periwayatan (*sanad*) yang tidak sampai pada tingkat *mutawātir*. Sebaliknya hadis *mutawātir*, yaitu hadis yang diriwayatkan melalui beberapa jalur periwayatan yang jumlahnya secara adat tidak mungkin sepakat untuk berbohong. Menurut pendapat kuat, minimal jumlah jalur periwayatannya sepuluh jalur. Lihat Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, Ed. I, Cet. II, (Jakarta: Amzah, 2009), hlm. 131, 138

<sup>209</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 370-371

<sup>210</sup>Hadis *mursal* adalah hadis yang disandarkan oleh Tabi'in langsung kepada Nabi tanpa menyebutkan penghubung, yaitu Sahabat Nabi. Lihat Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*..., hlm. 170

hadis dari sumber yang tidak dikenal,<sup>211</sup> dan/atau disandarkan kepada Nabi oleh Sa'id ibn al-Musayyib.<sup>212</sup> Mengenai pemahaman makna, hadis juga harus diartikan secara tekstual selama tidak ada indikasi yang memalingkannya kepada arti lain.<sup>213</sup>

*Ijmā'* yang dimaksudkan oleh al-Syāfi'ī adalah kesepakatan para ulama tentang sesuatu hukum dalam suatu kurun waktu tertentu. Kesepakatan di sini haruslah merupakan kesatuan pendapat dari seluruh *fuqahā'* yang hidup pada suatu masa, tanpa membedakan lingkungan, kelompok, dan generasi. Sejalan dengan sikapnya ini, al-Syāfi'ī menolak *ijmā'* penduduk Madinah sebagai hujjah, karena kesepakatan yang terjadi di Madinah belum tentu di setujui oleh penduduk daerah lain.<sup>214</sup> Penolakan ini didasari pada penemuan fakta bahwa sebagian besar permasalahan yang disepakati oleh penduduk Madinah, ternyata masih diperselisihkan di kalangan ulama daerah yang lain. Selain itu, dari segi pembagiannya, *Ijmā'* yang dijadikan dalil oleh al-Syāfi'ī adalah *ijmā' al-ṣarīḥ*,<sup>215</sup> dan ia menolak *ijmā' sukūṭī*.<sup>216</sup> Mengenai kekuatan penunjukannya (*dilālah*) kepada hukum, *ijmā' al-ṣarīḥ* mempunyai *dilālah* yang pasti (*qaṭ'ī*), sedangkan *ijmā' sukūṭī* mempunyai *dilālah* yang bersifat dugaan (*ẓannī*).<sup>217</sup>

Adapun ketentuan yang berkaitan dengan *qiyās* antara lain bahwa *qiyās* itu harus disandarkan kepada dalil-dalil.<sup>218</sup> Oleh karena itu hukum yang ditetapkan melalui *qiyās* sangat ditentukan

<sup>211</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 462-463

<sup>212</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 539

<sup>213</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 539

<sup>214</sup>Al-Syāfi'ī, *Al-Umm*..., hlm. 282

<sup>215</sup>*Ijmā' al-ṣarīḥ* adalah kesepakatan yang tegas dari semua *mujtahid* terhadap suatu masalah yang telah diambil keputusannya. Adapun *ijmā' sukūṭī* merupakan kesepakatan sebagian *mujtahid*, sedangkan sebagian lainnya tidak menyatakan persetujuannya, juga tidak membantahnya. Lihat Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl*..., hlm. 51

<sup>216</sup>Al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Jld. VIII..., hlm. 620

<sup>217</sup>Ibn al-Subkī, *Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī, Jam' al-Jawāmi'* Jld. II, (Semarang: Toha Putra, tt), hlm. 195-196

<sup>218</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm.507.

oleh nilai dalil dan *'illat*-nya. Jika dalil dan *'illat* hukum *ashl* itu *qath'ī*, ketentuan hukum yang di-*qiyās*-kan juga bersifat *qath'ī*, tetapi jika dalil dan *illat* hukum *ashl* itu *zannī*, maka hukum yang dihasilkan *qiyās* adalah *zannī* pula.<sup>219</sup> Jadi, sebenarnya *qiyās* tidak berdiri sendiri, tetapi keberadaannya bersandar kepada dalil-dalil, baik al-Qur'an maupun Sunnah. *Qiyās* merupakan satu-satunya metode penalaran hukum terhadap permasalahan yang tidak ditemukan kejelasannya dalam al-Qur'an maupun Sunnah.<sup>220</sup> Di samping itu, *qiyās* hanya boleh dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai kemampuan ijtihad secara sempurna saja.<sup>221</sup>

Ruang lingkup berlaku *qiyās* adalah semua permasalahan yang dapat ditemukan *'illat*-nya, termasuk permasalahan yang ditentukan hukumnya melalui *rukḥṣah* asalkan dapat ditemukan sebuah *'illat* yang dapat memperlebar makna teks pada permasalahan tempat datangnya *rukḥṣah*.<sup>222</sup> Adapun pernyataan al-Syāfi'ī bahwa permasalahan yang ditetapkan hukumnya melalui *rukḥṣah* tidak boleh di-*qiyās*-kan permasalahan lain kepadanya,<sup>223</sup> diarahkan maksudnya oleh para *Syāfi'iyyah* kepada kondisi tidak ditemukannya pada permasalahan tersebut sebuah *'illat* yang dapat membuat *nash* (teks ayat dan hadis) menjadi umum. Menurut al-Syāfi'ī, sebuah hukum yang telah ditetapkan dan tidak diketahui *'illat* dan hikmahnya (hukum *ta'abbudī*) maka tidak boleh di-*qiyās*-kan permasalahan lain kepadanya.<sup>224</sup> Mengenai porsi penggunaan *qiyās*, mazhab Syāfi'ī menempuh jalan tengah antara mazhab Ḥanafī dan Mālikī. Artinya, penggunaan *qiyās* yang menjadi distingsi mazhab Syāfi'ī tidak selonggar mazhab Ḥanafī dan tidak

---

<sup>219</sup>Al-Zarkasyī, *Tansyīf al-Masāmi' bi Jam' al-Jawāmi'*, Jld. II, Cet. I, (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 44

<sup>220</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 477

<sup>221</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 509-511

<sup>222</sup>Al-Qulyūbī, *Syihāb al-Dīn, Ḥāsyiyah al-Qulyūbī 'alā Syarḥ Minhāj*, Jld. I, Cet. I, (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1922), hlm. 43

<sup>223</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 545

<sup>224</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 555-558

sesempit mazhab Mālikī.<sup>225</sup>

Selain empat dalil di atas, mazhab Syāfi‘ī juga menggunakan *istiṣhāb*, yaitu memandang tetap berlaku hukum suatu peristiwa sebelum ada dalil lain yang merubah ketentuan hukumnya.<sup>226</sup> Meskipun al-Syāfi‘ī tidak menegaskan sendiri secara langsung mengenai hal ini, namun dalam cara *istinbāt*-nya, al-Syāfi‘ī banyak menjadikan *istiṣhāb* sebagai sumber. Contohnya seseorang yang melihat mani pada pakaiannya namun ia tidak merasakan pernah keluar mani, maka tidak wajib melakukan mandi junub kecuali ia benar-benar yakin bahwa mani itu berasal dari dirinya sendiri dengan adanya tanda-tanda tertentu.<sup>227</sup> Selanjutnya al-Muzanī yang merupakan salah seorang murid seniornya menegaskan bahwa *istiṣhāb* merupakan hujjah sebagaimana dikutip oleh al-Rāzī. Ketentuan ini merupakan pendapat kuat dalam mazhab Syāfi‘ī.<sup>228</sup> Kemudian, salah satu prinsip turunan dari *istiṣhāb* adalah mengambil yang paling sedikit dari beberapa pendapat yang dikemukakan (*al-akhdh bi aqal mā qīla*) jika yang sedikit itu merupakan bagian dari yang banyak. Penggunaan prinsip ini adalah ketika tidak ditemukan dalil yang lain.<sup>229</sup> Menurut Abū Ishāq al-Syīrāzī, prinsip ini didasarkan pada *istiṣhāb al-hāl* dalam bentuk terbebasnya tanggungan seseorang *mukallaḥ* (*bara’at al-dhimmah*).<sup>230</sup>

Prinsip lainnya yang dipegang dalam mazhab Syāfi‘ī adalah lebih menekankan sikap kehati-hatian (*iḥtiyāt*)<sup>231</sup> dalam penerapan

<sup>225</sup> Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām...*, hlm. 170

<sup>226</sup> Wahāb Khalāf, *‘Ilm Uṣūl...*, hlm. 91

<sup>227</sup> Al-Syāfi‘ī, *Al-Umm*, Jld. I..., hlm. 49

<sup>228</sup> Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Jld. IV..., hlm. 1435

<sup>229</sup> Alī Jum‘ah Muḥammad, *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh*, Cet. I, (Kairo: Dār al-Maḥṣūl, 2015), hlm. 168

<sup>230</sup> Abū Ishāq al-Syīrāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Fayrūz, *al-Lumā‘ fī Uṣūl al-Fiqh*, (Semarang: Toha Putera, tt), hlm. 67

<sup>231</sup> *Iḥtiyāt* secara bahasa berarti memagari dan melindungi sesuatu. Dalam penggunaannya di kalangan ahli bahasa, makna dari kata *iḥtiyāt* selalu berputar pada aspek perlindungan, pencegahan dan melakukan sesuatu dengan



kaidah-kaidah *istinbāt*. Pada dasarnya, *iḥtiyāt* merupakan konsep yang disepakati penggunaannya dalam semua mazhab fikih.<sup>232</sup> Tetapi mazhab Syāfi‘ī menerapkannya secara lebih ketat dibandingkan mazhab fikih lainnya. Hal inilah yang membedakan mazhab Syāfi‘ī dan mazhab lainnya dari segi penerapan konsep *iḥtiyāt*. Al-Suyūṭī menjelaskan bahwa salah satu perbedaan mazhab Syāfi‘ī dan mazhab lainnya adalah banyak penerapan konsep *iḥtiyāt* dalam mazhab Syāfi‘ī dan tidak begitu banyak penerapannya dalam mazhab yang lain.<sup>233</sup> Di antara bentuk penggunaan konsep *iḥtiyāt* adalah ketika terdapat dua dalil yang nampak bertentangan. Salah satu dalil menunjukkan kepada hukum haram, sementara dalil lainnya menunjukkan kepada hukum mubah. Dalam kondisi seperti ini, dalil yang menunjukkan kepada haram lebih diunggulkan karena lebih dekat kepada sikap *iḥtiyāt*.<sup>234</sup> Di antara contoh kasus penggunaan *iḥtiyāt* oleh al-Syāfi‘ī adalah apabila seseorang yang meragukan keluar air maninya dalam masa hilang akalunya. Al-Syāfi‘ī menegaskan sunat terhadap orang tersebut untuk mandi *janabah* karena *iḥtiyāt*.<sup>235</sup>

Demikianlah sekilas prinsip-prinsip pokok mazhab Syāfi‘ī

---

cara yang lebih meyakinkan. Dalam istilah, para ulama mendefinisikan *iḥtiyāt* dengan redaksi yang berbeda-beda. Dari semua arti yang disampaikan ulama dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa *iḥtiyāt* adalah upaya menghindari daripada terjatuh ke dalam sesuatu yang dilarang agama atau terseret kepada meninggalkan apa saja yang diperintahkan agama ketika terjadinya sebuah kesamar-samaran tertentu. Lihat. Munīb ibn Maḥmūd Syākir, *al-‘Amal bi al-Iḥtiyāt fī al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, (Riyadh: Dār al-Nafā‘is, 1998), hlm. 41-48. Dari arti istilah dapat dipahami bahwa *iḥtiyāt* adalah menerapkan sikap dan langkah yang lebih aman ketika terjadinya sesuatu yang meragukan atau menimbulkan dilema. Secara sederhana dapat dikatakan, *iḥtiyāt* merupakan sikap kehati-hatian.

<sup>232</sup>Muḥammad ‘Umar Simā‘ī, *Naẓariyyat al-Iḥtiyāt al-Fiqhī; Dirāsāt Ta’šīliyyah Ta’bīqiyah*, (Ttp: University of Jordan, 2006), hlm. 171

<sup>233</sup>Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Kamāl, *Ikhtilāf al-Madhāhib*, (Ttp: Dār al-‘Iṭṣām, tt), hlm. 50

<sup>234</sup>Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Jld. VI, Cet. II, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2014), hlm. 178

<sup>235</sup>Al-Syāfi‘ī, *Al-Umm*, Jld. I..., hlm. 50

dalam melakukan ijtihad dan *istinbāt*. Dalam uraian tersebut jelas sekali terlihat bahwa mazhab Syāfi'ī sangat menekankan keterkaitan setiap hukum dengan teks al-Qur'an dan hadis, namun tidak mengesampingkan aspek rasionalitas, sehingga moderasi mazhab ini di antara mazhab Ḥanafī dan Mālikī sangat kelihatan. Selain itu, dari sejumlah dalil yang diperselisihkan oleh para ulama, mazhab Syāfi'ī hanya menggunakan *istiṣhāb aṣl* saja, sementara dalil lainnya tidak disebutkan secara eksplisit tentang penggunaannya.

## 2.2. Pendapat *Ikhtiyārāt* dan Permasalahannya

### 2.2.1. Pengertian *Ikhtiyārāt*

Secara bahasa, kata *Ikhtiyārāt* (اختيارات) merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata *Ikhtiyār* (اختيار) yang merupakan *ism maṣdar* dari kata *ikhtāra* (اختار). Arti asli kata *Ikhtiyār* adalah upaya mencari yang terbaik di antara dua perkara atau lebih. Dengan kata lain, *Ikhtiyār* merupakan upaya memilih yang terbaik di antara yang ada.<sup>236</sup> Dengan demikian, *Ikhtiyār* menurut bahasa merupakan suatu usaha untuk mencari dan memilih yang terbaik di antara yang ada. Dalam Usul Fikih, istilah *Ikhtiyār* diartikan dengan memilih melakukan sesuatu daripada meninggalkannya, atau memilih meninggalkan sesuatu daripada mengerjakannya. *Ikhtiyār* dalam usul fikih merupakan salah satu bentuk kecakapan (*ahliyyah*) seseorang dalam menerima pembebanan hukum, di mana kata ini dipakai sebagai lawan dari kata *ikrāh* (keterpaksaan) dalam konteks pembebanan hukum.<sup>237</sup> Demikian juga penggunaan kata *Ikhtiyār* dalam fikih, yaitu sama dengan arti yang digunakan dalam usul fikih jika penggunaannya berada konteks pembebanan hukum.

<sup>236</sup>Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jld. III, (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2003), hlm. 263. Lihat juga Tim Penulis, *al-Mu'jam al-Wasīl*, Jld. I, Cet. IV, (Kairo: Maktabah Syurūq Dawliyyah, 2004), hlm. 264

<sup>237</sup>Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jld. I, Ed. XIV, Cet. III, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 185

Secara istilah dalam konteks pendapat-pendapat fikih, kata *Ikhtiyār* umumnya diartikan dengan ijtihad seorang ahli fikih untuk memahami hukum *syar'ī* yang kuat dalam permasalahan khilafiah, dan memilih satu pendapat dari beberapa pendapat para imam mazhab padanya.<sup>238</sup> Selain arti tersebut, kata *Ikhtiyār* juga kadang-kadang diartikan sama dengan *tarjih*, yakni upaya mengunggulkan atau menguatkan salah satu dari beberapa pendapat yang berbeda pada sebuah permasalahan tertentu,<sup>239</sup> meskipun penggunaan yang kedua ini jarang dilakukan. Dengan uraian ini, *Ikhtiyār Fiqhī* dapat dipahami sebagai sebuah usaha yang dilakukan oleh seorang ahli fikih untuk memilih sebuah pendapat dalam permasalahan khilafiyah setelah menempuh upaya *tarjih* terlebih dahulu, karena tidak mungkin seorang ahli fikih merasa cocok dengan suatu pendapat yang dipandanginya lebih kuat, jika belum melakukan *tarjih*. Jadi, *Ikhtiyār* itu memilih suatu pendapat dari yang saling bertentangan setelah menemukan sisi kekuatan dan keunggulannya, baik pemilihan itu untuk pengamalan maupun fatwa. Dengan demikian, *Ikhtiyār* merupakan sebuah usaha, bukan pendapat pilihan yang dihasilkan dari sebuah usaha.

Adapun dalam peristilahan fikih *Syāfi'iyah* khususnya, *Ikhtiyār* didefinisikan dengan tiga arti. *Pertama*, pendapat pilihan hasil *istinbāt* seseorang ulama penganut mazhab tertentu dari dalil-dalil *uṣhūlī* tanpa mengutip dari imam mazhab, di mana pendapat tersebut berbeda dari pendapat yang dikenal dalam mazhab yang bersangkutan. Inilah arti yang masyhur penggunaannya dalam fikih

---

<sup>238</sup>Definisi di atas disimpulkan antara lain oleh Maḥmūd al-Najīrī setelah mengurai proses terjadinya *ikhtiyār* pendapat dalam fikih. Teks aslinya sebagai berikut:

ونصوغ تعريفا جامعاً للاختيار بأنه: اجتهاد الفقيه في معرفة الحكم الشرعي الصحيح في المسائل المختلف فيها وذهاب الفقيه إلى قول من أقوال الأئمة أصحاب المذاهب.

Lihat Maḥmūd al-Najīrī, *al-Ikhtiyār al-Fiqhī*..., hlm. 21

<sup>239</sup>Muḥammad Muḥaysin Muḥammad al-Halālāt, *Ikhtiyārāt Ibn al-Qayyim fī Masā'il al-Mu'āwadāh al-Māliyyah*, (Ttp: Maktabah al-Jāmi'ah al-Urdūniyyah, 2004), hlm. 34

*Syāfi‘iyyah*. Kedua, pendapat yang kuat dalam mazhab Syāfi‘ī. Arti ini sangat jarang dipakai ulama *Syāfi‘iyyah* dalam karya mereka secara umum, kecuali al-Nawawī dalam kitab *Rawḍat al-Ṭālibīn*. Ketiga, istilah khusus al-Nawawī dalam kitab *al-Taḥqīq*.<sup>240</sup> Dari tiga arti tersebut, yang penulis maksudkan dalam pembahasan ini adalah arti pertama yang merupakan arti yang masyhur, kecuali pada pembahasan mengenai kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam fikih mazhab Syāfi‘ī, maka tidak mutlak arti yang pertama, namun akan ada pembatasan dan penjelasan mengenai arti mana yang penulis maksudkan.

Mengingat kata *Ikhtiyār* merupakan kata kunci dalam karya ilmiah ini, penulis merasa penting mengemukakan teks asli tentang definisinya yang masyhur dalam ranah peristilahan mazhab Syāfi‘ī, dengan mengutip dari beberapa literatur yang membahas istilah-istilah yang dipakai di dalamnya. Berikut ini teks asli definisinya.

1. *Tadhkirat al-Ikhwān fī Muṣṭalah Tuḥfat Ibn Ḥajar aw fī al-Iṣṭilāḥāt al-Fiqhiyyah ‘inda al-Syāfi‘iyyah:*

قال شيخنا: الاختيار هو الذي استنبطه المختار عن الأدلة الأصولية بالاجتهاد  
اي على القول بأنه يتجزئ وهو الأصح من غير نقل له من صاحب المذهب.<sup>241</sup>

Artinya: Menurut guru kami, *al-Ikhtiyār* adalah pendapat hasil *istinbāt* seseorang yang memilihnya (seseorang yang disebut *al-Mukhtār*) dari dalil-dalil *uṣḥūl* melalui proses ijtihad dengan tanpa mengutip dari imam mazhab. Hal ini berdasarkan pendapat kuat bahwa kemampuan ijtihad itu boleh saja terletak pada sebagian masalah saja.

2. *Tabṣīrat al-Muḥtaḥ bimā Khaṣiya min Muṣṭalah al-Minhāj:*

<sup>240</sup>Mahrān Kutī, *Risālat al-Tanbīh...*, hlm. 68-72

<sup>241</sup>Muḥammad ibn Ibrāhīm al-‘Alījī al-Qalhānī, *Tadhkirat al-Ikhwān fī Muṣṭalah Tuḥfat Ibn Ḥajar aw fī al-Iṣṭilāḥāt al-Fiqhiyyah ‘inda al-Syāfi‘iyyah, Taḥqīq:* Muṣṭafā al-Qalyūbī, (Ttp: Dār al-Iḥsān, tt), hlm. 47

تعريف القول المختار هو ما يختاره قائله من جهة الدليل, فالتعبير بالمختار من غير نقل له من أحد الأئمة يفيد أنه خلاف منقول المذهب.<sup>242</sup>

Artinya: Definisi pendapat *al-Mukhtār* adalah pendapat yang dipilih oleh seseorang dari segi dalilnya. Penamaannya dengan kata *al-Mukhtār* dengan tanpa mengutipnya dari salah seorang imam memberikan makna bahwa pendapat itu berbeda daripada pendapat yang dinukil dalam mazhab.

### 3. *Dirāsāt al-Mawsū‘ah li Iṣṭilāḥāt al-Syāfi‘iyyah:*

...اشتهر عندهم استعمال التعبير بالمختار لما يختاره قائله من جهة الدليل.<sup>243</sup>

Artinya: Di sisi mereka (ulama *Syāfi‘iyyah*) telah masyhur penggunaan redaksi bahasa dengan kata *al-Mukhtār* untuk menyatakan pendapat yang dipilih oleh seseorang dari segi dalilnya.

### 4. *Al-Madhhab al-Syāfi‘ī: Dirāsah ‘an Aḥam Muṣṭalahātih wa Asyhar Muṣannafātih wa Marātib al-Tarjīḥ fīh:*

الاختيار وهو ما أفتى فيه علماء المذهب بمذهب غير الشافعية لترجح دليله عندهم.<sup>244</sup>

Artinya: *Al-Ikhtiyār* adalah pendapat dari luar mazhab *Syāfi‘ī* yang difatwakan oleh ulama *Syāfi‘iyyah* karena kuatnya dalil menurut mereka.

Beberapa definisi di atas meskipun secara redaksi berbeda-beda, namun pada hakikatnya bersifat saling melengkapi. Dari definisi-definisi tersebut dapat dipahami bahwa kata *Ikhtiyār* (bentuk *jama‘*-nya dibaca *Ikhtiyārāt*) dalam istilah pendapat-pendapat fikih *Syāfi‘iyyah* diartikan dengan pendapat pilihan hasil

<sup>242</sup>Arafāt, *Tabṣīrat al-Muḥtaj...*, hlm. 257

<sup>243</sup>Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū‘ah...*, hlm. 79

<sup>244</sup>Muḥammad Ṭāriq, *al-Madhhab al-Syāfi‘ī...*, hlm. 187



*istinbāt* ulama *Syāfi‘iyyah* yang berbeda dari pendapat yang dikenal dalam mazhab *Syāfi‘ī* karena pertimbangan dalil yang lebih kuat dalam pandangan mereka. Asal-usul pendapat pilihan itu bisa saja pendapat lemah yang ada dalam mazhab *Syāfi‘ī* sendiri atau pendapat dari luar mazhab *Syāfi‘ī* ataupun pendapat baru yang dihasilkan melalui *ijtihād*. Adapun kata yang umum dipakai untuk menunjukkan kepada pendapat *Ikhtiyār* adalah kata *al-Mukhār* (المختار), *Ikhtāra* (اختار), dan *Ukhtīra* (اختير).

Jika dibandingkan dengan arti umum yang telah penulis sampaikan sebelumnya, maka istilah *Ikhtiyār* dalam koridor fikih *Syāfi‘iyyah* tidak lagi dipahami sebagai usaha seorang ahli fikih, melainkan sebuah pendapat yang dihasilkan dari usaha tersebut. Dengan demikian, penggunaan kata *Ikhtiyār* dalam peristilahan pendapat fikih *Syāfi‘iyyah* telah bergeser sedikit dari arti yang dipakai secara umum. Namun demikian, fikih *Syāfi‘iyyah* sepakat juga menyatakan bahwa permasalahan *Ikhtiyār Fiqhī* merupakan permasalahan *ijtihādiyyah*. Jadi, fikih *Syāfi‘iyyah* mengakui bahwa pada dasarnya *Ikhtiyār Fiqhī* merupakan upaya mengerahkan kemampuan oleh seseorang ahli fikih dalam memilih pendapat yang lebih sesuai dengan dalil yang kuat dalam pandangannya, di mana pendapat itu berbeda dengan pendapat yang umum dikenal dalam mazhab yang ia ikuti. Dalam perkembangan selanjutnya, fikih *Syāfi‘iyyah* tidak lagi mengartikan *Ikhtiyār Fiqhī* dengan usaha memilih pendapat di atas, tetapi diartikan dengan pendapat yang dipilih dari hasil usaha tadi. Pada perkembangan berikutnya, arti terakhir inilah yang dimaksudkan dengan *Ikhtiyār* dalam semua literatur yang membahas peristilahan fikih *Syāfi‘iyyah*. Demikianlah pengertian dasar *Ikhtiyārāt* serta pergeseran maksud darinya dalam konteks pendapat-pendapat ulama fikih.

### 2.2.2. Perbedaan *Ikhtiyār Fiqhī* dan *Tarjīh*

Pada satu sisi, *Ikhtiyār Fiqhī* dan *tarjīh* memiliki kesamaan, yaitu: 1) Keduanya bersandar pada dalil yang diakui. 2) keduanya

berada dalam lingkup persoalan khilafiah. 3) keduanya merupakan upaya mengutamakan salah satu dari beberapa pendapat yang berbeda pada kasus hukum tertentu.<sup>245</sup> Namun demikian, dalam konteks pemilihan pendapat fikih tertentu, *Ikhtiyār Fiqhī* dan *tarjīh* diartikan secara berbeda. Penggunaan dua kata ini dengan makna yang berbeda lebih dominan dalam kancah peristilahan fikih mazhab, terutama fikih *Syāfi'iyah*, sehingga pada saat kata *Ikhtiyār Fiqhī* atau *Ikhtiyārāt* disebutkan, para ulama akan memahaminya dengan makna khusus, yang berbeda dari makna *tarjīh* kecuali terdapat indikasi yang menunjukkan kesamaan keduanya dalam penyebutan tersebut. Perbedaan ini juga ditegaskan oleh para ulama. Ibn Ḥajar al-Haytamī cukup tegas mengatakan bahwa *Ikhtiyār Fiqhī* tidak sama dengan *tarjīh*, bahkan ketika mengkritik pendapat al-Zahrānī yang terkesan menyamakan dua istilah ini pada sebuah kasus hukum yang berkaitan dengan perceraian, Ibn Ḥajar al-Haytamī mengklaim orang yang menyamakan dua istilah ini tidak memahami persoalan.<sup>246</sup> Sebelum Ibn Ḥajar al-Haytamī, Ibn Qayyim al-Jauziyyah juga mengisyaratkan perbedaan antara *Ikhtiyār Fiqhī* dan *tarjīh*.<sup>247</sup>

<sup>245</sup>Ruqayyah Dibāgh, *Tajdīd al-Ikhtiyār wa al-Tarjīh al-Fiqhiyyain fī Dau'i al-Taghyīrāt al-Mu'āshirah; Dirāsāt Ta'šīliyyah Taṭbīqiyyah*, (Adrār-Aljazair: Universitas Aḥmad Dirāyah, 2021), hlm. 39

<sup>246</sup>Dalam mengkritisi pendapat al-Zahrānī, Ibn Ḥajar al-Haytamī mengatakan sebagai berikut:

وقوله واختار النووي وقوع المنجز يقال عليه لم يختاره بل رجحه كالرافعي وفرق بين اختار ورجح، لكن هذا الزهراني لا يفهم ذلك فيعبر بما جرى على لسانه.

Artinya: Kata-kata “telah memilih oleh al-Nawawī jatuh talak yang berbentuk ucapan langsung (bukan ta‘lik)” patut dipertanyakan, karena sebenarnya al-Nawawī pada persoalan tersebut tidak melakukan *ikhtiyār* pendapat, tetapi hanya men-*tarjīh*-nya, sama halnya dengan al-Rāfi‘ī. *Ikhtiyārāt* dan *tarjīh* itu berbeda, hanya saja al-Zahrānī tidak memahaminya, lantas menggunakan diksi sebagaimana yang terlintas pada lisannya. Lihat Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. IV..., hlm. 187

<sup>247</sup>Ketika mengutip pendapat Ibn Taymiyyah tentang kewajiban terhadap seorang suami menggauli isterinya, karena hal itu dipandang sebagai

Secara umum, bentuk perbedaan dua istilah tersebut bahwa *tarjīh* merupakan bentuk ijtihad melalui upaya mengunggulkan salah satu dari pendapat-pendapat yang nampak bertentangan dengan melihat kepada kekuatan dalil dan argumentasi yang digunakan, selanjutnya pendapat yang unggul akan dipakai, dan yang lemah akan dibuang. Sedangkan *Ikhtiyār Fiqhī* adalah upaya ijtihad yang lebih mendalam setelah melewati tahapan *tarjīh* dari seorang ahli fikih pada permasalahan *khilafiyah* dengan memilih sebuah pendapat yang dipandang lebih kuat dari segi dalil, argumentasi, atau lebih sesuai dengan *maqashid al-syari'ah*, di mana pendapat pilihan tersebut berbeda dengan apa yang telah ditetapkan dalam mazhab yang ia ikuti. Dalam hal ini, *tarjīh* dipandang sebagai langkah awal menuju *Ikhtiyār*.<sup>248</sup> Setiap ulama yang mampu melakukan *Ikhtiyār Fiqhī* sudah pasti mampu melakukan *tarjīh*, tetapi setiap ulama yang mampu melakukan *tarjīh* belum tentu melakukan *Ikhtiyār Fiqhī*. Dengan ini dapat dipahami juga bahwa orang yang berkompotensi dalam melakukan *Ikhtiyār Fiqhī* paling tidak harus menduduki peringkat sebagai *mujtahid tarjīh*.

Adapun secara lebih rinci, perbedaan dua istilah ini dapat diuraikan sebagai berikut:

- a. *Tarjīh* adalah upaya mengunggulkan salah satu pendapat yang saling bertentangan. Sedangkan *Ikhtiyār Fiqhī* adalah upaya ijtihad yang lebih mendalam setelah melewati tahapan *tarjīh*.
- b. *Tarjīh* merupakan bagian dari proses menuju kepada *Ikhtiyār Fiqhī*. Sedangkan *Ikhtiyār Fiqhī* merupakan

---

salah satu bentuk memperlakukan isteri secara ma'ruf yang diperintahkan dalam al-Qur'an, Ibn Qayyim mengatakan sebagai berikut:

وكان شيخنا رحمه الله يرجح هذا القول ويختاره.

Artinya: Pendapat tersebut telah di-*tarjīh* dan juga dipilih oleh guru kami. Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Rauḍat al-Muḥibbīn wa Nazhat al-Musytāqīn*, (Ttp: Dār 'Ālam al-Fawā'id, tt), hlm. 315

<sup>248</sup>Maḥmūd al-Najīrī, *al-Ikhtiyār al-Fiqhī*..., hlm. 35-36

ketetapan pada pilihan tertentu dalam persoalan fikih setelah diawali oleh *tarjīh*.

- c. *Tarjīh* biasanya memiliki konsekwensi mengambil pendapat yang dipandang kuat (*al-Rājih*) dan meninggalkan pendapat yang dipandang lemah (*al-marjūh*). Sedangkan *Ikhtiyār Fiqhī* merupakan kecenderungan mengambil pendapat yang dipilih dengan tidak membuang pendapat yang lebih umum dikenal dalam mazhab.
- d. *Tarjīh* biasanya terjadi pada perbedaan pendapat dalam bentuk frontal (*ikhtilāf al-Taḍād*). Sementara *Ikhtiyār Fiqhī* biasanya terjadi pada perbedaan dalam bentuk keragaman pendapat (*ikhtilāf al-Tanawwu*).
- e. *Tarjīh* sudah pasti terjadi pada pertentangan pendapat yang telah ada sebelumnya. Sedangkan *Ikhtiyār Fiqhī* bisa saja terjadi dalam upaya *istinbāt* untuk menemukan hukum baru atau pada proses pengembangan pendapat lama (*takhrīj*).<sup>249</sup>

Uraian di atas cukup jelas memberikan gambaran bahwa *Ikhtiyār Fiqhī* berbeda dari *tarjīh*, baik pada substansi maupun objek keberadaannya secara lebih mendetail. Letak perbedaan yang paling kontras antara keduanya bahwa *Ikhtiyār Fiqhī* merupakan kecenderungan memilih suatu pendapat fikih yang berbeda dari komunitas mazhab setelah melewati tahapan *tarjīh*, dengan tetap mengakui pendapat masyhur dalam mazhab. Adapun *tarjīh* merupakan bagian dari proses dan sarana menuju kepada *Ikhtiyār Fiqhī*, di mana setelah menetapkan pendapat kuat belum tentu menjadikannya sebagai pendapat pilihan. Demikianlah perbedaan antara *Ikhtiyār Fiqhī* berbeda dari *tarjīh*.

---

<sup>249</sup>Amīr Fawzī, *Ṭuruq al-Ikhtiyār al-Fiqhī; Dirāsāt Ta'šīliyyah*, dalam *EL-HAKIKA; Journal for Social and Human sciences*, Vol. XIX, No, III, (Aljazair: Universitas Aḥmad ibn Balah Wahrān, 2020), hlm. 184-185. Lihat juga Ruqayyah, *Tajdīd al-Ikhtiyār wa al-Tarjīh...*, hlm. 39-40

### 2.2.3. Pendapat *Ikhtiyārāt* dalam Tinjauan Historis

Dari pemaparan sebelumnya dapat dipahami bahwa sebelum diserap dalam mazhab Syāfi‘ī sebagai nama sebuah pendapat pilihan ulama tertentu, substansi *Ikhtiyār Fiqhī* pada dasarnya adalah merasa cocok dan suka dengan sebuah pendapat disebabkan kekuatan dalil menurut ijtihad ahli fikih yang memilihnya, meskipun pendapat itu tidak difatwakan oleh kebanyakan ulama yang berada dalam komunitasnya atau pada masanya. Secara historis, upaya memilih pendapat semacam ini telah dilakukan sejak masa Sahabat Nabi, meskipun masa itu belum lahir istilah *Ikhtiyār Fiqhī* untuk upaya semacam ini, sebagaimana pada masa itu juga belum muncul istilah-istilah lain yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan, baik ilmu fikih, usul fikih, maupun ilmu-ilmu yang lain, karena masa Sahabat merupakan pengokohan pondasi setiap ilmu yang kemudian berevolusi menjadi sebuah ilmu pengetahuan yang sudah dapat diuji kebenarannya.

Dalam sejarah fikih diketahui bahwa para Sahabat sering berbeda pendapat dalam perkara hukum. Salah satu bentuk perbedaan di kalangan Sahabat adalah perbedaan seorang Sahabat tertentu dengan mayoritas Sahabat atau dengan semua Sahabat lain. Sebagai contoh, Ummul Mukminin ‘Āisyah mempunyai beberapa pendapat yang berbeda dari mayoritas Sahabat, bahkan kadang-kadang berbeda dengan semua Sahabat, seperti kebolehan menjual kain penutup Ka‘bah jika tidak dipakai lagi, selanjutnya mempergunakan harganya kepada kemaslahatan Ka‘bah. Pendapat ini tidak pernah difatwakan sebelumnya oleh satu orangpun Sahabat Nabi. Para Sahabat yang lain memilih menguburkan kain tersebut ketika tidak dipakai lagi agar tidak berpotensi jatuh kepada tempat yang dapat membuatnya dipandang hina.<sup>250</sup> Contoh lain, ‘Āisyah membolehkan bagi laki-laki yang sedang ihram memakai

---

<sup>250</sup>Alī Jum‘ah Muhammad, *Wa Qāla al-Imām*, Cet. I, (Kairo: al-Wābil al-Ṣayyib, 2010), hlm. 115



celana pendek, apakah dalam kondisi darurat maupun normal. ‘Āisyah pernah memerintahkan budak laki-lakinya untuk memakai celana tersebut ketika ihram bersamanya.<sup>251</sup> Pada masa Sahabat, bentuk perbedaan pendapat seperti perbedaan ‘Āisyah dengan sahabat lainnya di atas tidak disebut dengan satu nama khusus. Namun setelah muncul istilah-istilah khusus dalam fikih barulah bentuk perbedaan seperti itu memiliki nama yaitu *Ikhtiyār Fiqhī*,<sup>252</sup> karena penekanan *Ikhtiyār Fiqhī* lebih kepada perbedaan pendapat antara seorang ulama dengan mayoritas atau dengan semua ulama yang lain dalam komunitasnya atau pada masanya.

Setelah periode Sahabat berakhir dan kewenangan dalam memberi fatwa hukum berada di tangan para Tabi‘in, ruang perbedaan pendapat semakin meluas. Para Tabi‘in memang tidak melangkahi apa yang telah disepakati oleh Sahabat sebelumnya. Tetapi pada masa Tabi‘in muncullah masalah-masalah baru yang relatif banyak dan tidak pernah ada sebelumnya. Kenyataan ini tentu saja mendorong para Tabi‘in untuk terus berijtihad guna memberikan jawaban hukum terhadap permasalahan baru yang mereka hadapi. Dalam ijtihad ini, selain merujuk kepada al-Qur’an, Sunnah, kesepakatan Sahabat, pendapat pribadi Sahabat, dan *qiyās*, para Tabi‘in juga menggunakan pendekatan-pendekatan baru hasil temuan mereka. Dari kegiatan ijtihad mereka lahirlah berbagai hukum yang terkadang sama, dan terkadang berbeda satu sama lainnya. Bentuk perbedaan merekapun demikian banyak, salah satunya adalah perbedaan dalam bentuk melahirkan pendapat yang berbeda dari mayoritas atau dari semua ulama lain saat itu, yang penyebabnya kadang-kadang akibat memilih pendapat seorang Sahabat yang tidak dipilih oleh mayoritas atau semua ulama Tabi‘in lainnya.<sup>253</sup> Bentuk perbedaan inilah pada masa berikutnya

---

<sup>251</sup>Sa‘id Fāyiz al-Dakhīl, *Mawsū‘ah Fiqh ‘Āisyah Umm al-Mu‘minīn; Hayātuhā wa Fiqhuhā*, (Beirut: Dār al-Nafā’is, 1989), hlm. 534

<sup>252</sup>Maḥmūd al-Najīrī, *al-Ikhtiyār al-Fiqhī...*, hlm. 18-19

<sup>253</sup>Maḥmūd al-Najīrī, *al-Ikhtiyār al-Fiqhī...*, hlm. 19-20

dikenal dengan sebutan *Ikhtiyār Fiqhī*.

Demikian juga pada periode Tabi‘ Tabi‘in sampai berdirinya mazhab-mazhab fikih, produktifitas ijtihad ulama semakin berkembang pesat, yang tentu saja makin banyak melahirkan pendapat-pendapat yang saling bertentangan akibat lapangan ijtihad yang semakin luas karena lahirnya permasalahan yang relatif baru dari masa sebelumnya, ditambah lagi oleh kebebasan dan kemampuan ulama saat itu dalam melakukan ijtihad. Pada awal abad II H sampai pertengahan abad IV H, yang disebut oleh sejarawan sebagai masa keemasan fikih, mazhab-mazhab fikih sudah terbentuk dan telah menemukan formulasi terkait prinsip ijtihadnya masing-masing. Para ulama saat itu bukan hanya mengerahkan kemampuan mereka dalam mencari jawaban hukum, tetapi juga merumuskan berbagai metode baru dalam upaya penalaran hukum. Seiring dengan itu, para ulama juga membuat berbagai istilah yang berkenaan dengan hukum dan metode penalarannya, seperti istilah rukun, syarat dan lain-lain.<sup>254</sup>

Selain istilah untuk perkara-perkara pokok dalam ijtihad, para ulama juga membuat istilah-istilah untuk kegiatan pengambilan pendapat dari para ulama sebelumnya. Salah satu istilah yang dilahirkan adalah kata *Ikhtiyār*. Kata ini awalnya dipakai untuk menunjukkan upaya ijtihad dalam memilih sebuah pendapat dari beberapa pendapat yang berbeda dari ulama sebelumnya. Hal ini seperti disebutkan oleh Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal mengenai prinsip ijtihadnya yang kemudian dikutip oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, bahwa jika Sahabat Nabi berbeda pendapat pada suatu permasalahan maka akan dipilih salah satunya (di-*ikhtiyār*-kan). Dalam uraiannya, Ibn Qayyim menjelaskan bahwa pendapat Sahabat yang dipilih adalah pendapat yang paling dekat kepada makna al-Qur’an dan Sunnah.<sup>255</sup> Penjelasan Ibn

<sup>254</sup>Muḥammad al-Khuḍarī, *Tārīkh Tasyrī’*..., hlm. 226-228

<sup>255</sup>Teksnya adalah:

(فصل) الأصل الثالث من فتاوى أحمد بن حنبل: الاختيار من فتاوى الصحابة إذا اختلفوا.

Qayyim mengisyaratkan bahwa pemilihan pendapat Sahabat itu dilakukan melalui ijtihad karena tidak mungkin mengetahui yang paling dekat dan cocok dengan al-Qur'an dan Sunnah kecuali melalui ijtihad.

Perlu juga diketahui, setelah lahirnya mazhab fikih ada juga ulama yang berijtihad memilih salah satu pendapat yang berbeda dari ulama sebelumnya namun tidak menggunakan kata *Ikhtiyār*. Contohnya seperti Imam al-Syāfi'ī. Ia lebih memilih kata yang menunjukkan kepada “mengikuti” dibandingkan kata *Ikhtiyār*.<sup>256</sup> Kalau dilihat dari muatan isi ucapan al-Syāfi'ī, jelas sekali mempunyai arti yang sama dengan ucapan Ahmad Ibn Hanbal, yakni memilih pendapat Sahabat melalui ijtihad untuk diikuti dalam beramal dan fatwa. Dalam ranah ijtihad, cara pandang tentang kekuatan dalil sebuah pendapat yang ingin dipilih sangat relatif. Sebuah dalil yang dipandang kuat oleh seorang ulama, bisa saja dalil itu lemah menurut pandangan ulama yang lain. Hal ini dapat berakibat kepada perbedaan dalam memilih sebuah pendapat. Lebih dari itu, pendapat yang telah dianut dan difatwakan oleh kebanyakan ulama bisa saja dipandang lemah atau tidak relevan lagi oleh ulama lainnya, karena itu ia lebih memilih pendapat lain meskipun berbeda dengan orang banyak.

Selanjutnya, ketika mazhab fikih semakin berkembang dan eksis, perbedaan pendapat tidak lagi terbatas antara sesama imam mazhab, tetapi telah melebar kepada ulama yang bernaung dalam satu mazhab tertentu, baik antara imam mazhab dengan pengikutnya maupun sesama pengikut mazhab. Salah satu bentuk

---

Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jld. I..., hlm. 25

<sup>256</sup>Salah satu contoh ungkapan Al-Syāfi'ī tentang hal ini adalah jawabannya mengenai pendapat Sahabat Nabi yang diikutinya di kala para Sahabat berbeda pendapat. Al-Syāfi'ī mengatakan:

نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو سنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس.

Artinya: Kami mengikuti (dari perbedaan pendapat Sahabat Nabi) apa yang lebih sesuai dengan al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā'* atau lebih *ṣaḥīḥ* Qiyasnya. Lihat Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 597

perbedaannya adalah upaya memilih pendapat yang dipandang lebih kuat dari segi dalil meskipun pendapat itu berbeda dari imam mazhabnya sendiri atau dari komunitas internal mazhabnya. Pada saat itulah, kata *Ikhtiyār* dipopulerkan sebagai istilah untuk upaya memilih pendapat yang berbeda dari apa yang dikenal secara umum dalam mazhabnya karena pertimbangan dalil yang lebih kuat atau cara pandang yang lebih tepat menurut ulama yang memilihnya.

Dalam perkembangan selanjutnya, penggunaan istilah *Ikhtiyār* mengalami perkembangan dan cenderung bergeser. Ada yang mengartikannya sesuai dengan maknanya yang lama dan ada yang memberikan makna baru terhadapnya. Sesuai dengan kedimanisan fikih, perkembangan itu terus terjadi. Dampak dari perkembangan ini, akhirnya masing-masing mazhab fikih mempunyai maksud tersendiri dalam mengartikan istilah *Ikhtiyār*. Sebagaimana telah penulis jelaskan sebelumnya, mazhab Syāfi'ī memaknai kata *Ikhtiyār* dengan pendapat pilihan hasil *istinbāṭ* ulama Syāfi'īyah yang berbeda dari pendapat yang dikenal dalam mazhab Syāfi'ī karena pertimbangan dalil yang lebih kuat dalam pandangan mereka. Sedangkan mazhab yang lain mengartikannya dengan maksud yang berbeda.<sup>257</sup> Intinya, *Ikhtiyār Fiqhī* merupakan

---

<sup>257</sup>Dalam mazhab fikih lainnya, kata *Ikhtiyār* ada yang diartikan secara berbeda dari mazhab Syāfi'ī. Mazhab Ḥanafī mengartikan *Ikhtiyār* sebagai salah satu tanda bahwa pendapat itulah yang dipilih untuk difatwakan. Pemilihan itu tidak selalu didasari oleh kekuatan dalilnya, namun bisa juga karena keadaan darurat, *'umūm al-balwā*, perubahan masa, dan perubahan kondisi. Kata yang dipakai pun juga tidak secara lepas, tetapi bentuknya adalah “pendapat yang *mukhtār* untuk masa sekarang (المختار في زماننا)”. Lihat Aḥmad Sa'īd Ḥawwā, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Abī Ḥanīfah al-Nu'mān*, Cet. I, (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', 2002), hlm. 449-450. Lihat juga Maryam Muḥammad Ṣāliḥ al-Zafīrī, *Muṣṭalahāt al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Cet. I, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002), hlm. 117. Selanjutnya dalam mazhab Mālikī, kata *Ikhtiyār* diartikan dengan pendapat yang dipilih oleh sebagian ulama karena kekuatan dalilnya di sisi ulama tersebut, meskipun pendapat itu merupakan pendapat lemah. Ketentuan ini berlaku jika pendapat *Ikhtiyār* disebutkan dalam selain kitab *Mukhtaṣar Khalīl* karya Imam Khalīl ibn Ishāq (w. 776 H). Adapun jika

salah satu bentuk ijtihad yang dilakukan oleh ulama mazhab, di mana substansi ijtihad ini telah ada sejak masa Sahabat Nabi, hanya saja bentuk ijtihad ini kemudian berkembang dan memiliki istilah khusus untuk penamaannya. Demikianlah tinjauan historis terhadap pendapat *Ikhtiyārāt*.

#### 2.2.4. Penyebab Kelahiran *Ikhtiyārāt* dalam Mazhab Syāfi‘ī

Dalam definisi pendapat *Ikhtiyārāt* dapat dipahami secara eksplisit bahwa pendapat itu dipilih oleh sebagian ulama karena pertimbangan dalil yang lebih kuat dalam pandangannya dibandingkan pendapat yang dikenal secara umum dalam mazhab yang ia ikuti. Sebagaimana dimaklumi bahwa dalam ranah ijtihad, cara pandang kekuatan sebuah dalil bukanlah perkara yang bersifat mutlak, tetapi kekuatannya bersifat relatif. Oleh karenanya, permasalahan hukum yang tergolong khilafiah begitu banyak. Dalam konteks bermazhab, para ulama pengikut mazhab yang telah mempunyai kapasitas ijtihad tidak jarang melahirkan pendapat yang bertentangan dengan imam mazhab yang mereka ikuti. Kenyataan ini tidak terlepas dari perbedaan cara pandang mereka dalam menyikapi sebuah permasalahan. Dalam berijtihad, terkadang mereka menilai bahwa ketetapan yang telah dianggap kuat dalam mazhab justru lemah disebabkan ketetapan itu sulit diamalkan, munculnya dorongan hajat untuk melakukan hal yang sebaliknya, ketetapan itu kurang respon terhadap kemaslahatan

---

terdapat dalam kitab *Mukhtaṣar Khalīl* maka arti *Ikhtiyār* adalah pendapat yang dipilih oleh Imam ‘Alī ibn Muḥammad al-Lakhmī (w. 478 H). Seandainya bentuk kata yang dipakai al-Lakhmī adalah *al-Mukhtār* (المختار) atau *al-Ikhtiyār* (الاختيار) maka dimaksudkan bahwa pendapat itu merupakan pendapat ulama sebelumnya. Namun bila kata yang dipakai al-Lakhmī adalah *Ikhtārū* (اختاروا) atau *Ukhtīra* (اختير) maka maksudnya pendapat itu hasil penelarangannya sendiri. Lihat Ibn Farḥūn, Ibrāhīm ibn ‘Alī, *Kaṣf al-Niqāb al-Ḥājiḥ min Muṣṭalah Ibn al-Ḥājiḥ*, Cet. I, (Beirut: Dār al-‘Arabī al-Islāmī, 1990), hlm. 123-124. Lihat juga Maryam Muḥammad, *Muṣṭalahāt al-Madhāhib...*, hlm. 173 dan 214. Adapun dalam mazhab Ḥanbali, sejauh ini penulis belum menemukan istilah kata *al-Ikhtiyār*.



umum, dan adanya perintah penguasa untuk menjalankan ketentuan yang sebaliknya.

Menurut sebagian peneliti tentang kemunculan pendapat *Ikhtiyārāt*, setidaknya empat faktor itulah yang menyebabkan pendapat *Ikhtiyārāt* itu lahir dalam mazhab Syāfi‘ī.<sup>258</sup> Berikut ini penjelasannya secara singkat.

### 1. Kesulitan Mengamalkan Pendapat Mazhab

Para *mujtahid* menetapkan hukum sesuai dengan kehendak dalil dan alasan yang ditemukan berdasarkan prinsip-prinsip ijtihad yang dipakai. Tetapi dalam penerapan hasil ijtihad itu bisa saja menemui kendala berat sehingga para ulama penerusnya memandang sulit menerapkan dan mengamalkannya. Oleh karenanya, ulama penerus mazhab lebih memilih pendapat lain yang dipandang lebih mulus dan mudah untuk diamalkan oleh pengikut mazhab yang bersangkutan secara umum. Adapun bentuk pengamalan yang sulit akan diarahkan kepada mereka yang mampu melakukannya.<sup>259</sup> Alasan pemilihan ini adalah karena agama ini tidak membebani umat dengan perkara-perkara yang cukup sulit untuk dilakukan. Contohnya dalam mazhab Syāfi‘ī adalah pemilihan pendapat yang membolehkan *muqāranah ‘urufiyyah* pada takbiratul ihram shalat, padahal pendapat kuat mewajibkan *muqāranah haqīqiyah*.<sup>260</sup> Alasannya karena *muqāranah*

<sup>258</sup>Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 426-427

<sup>259</sup>Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Subkī yang dikutip oleh al-Samhūdī dengan ungkapan berikut ini:

ولا يكلف عموم الناس بما يكلف به الفقيه الحاذق التحرير.

Artinya: Hukum yang dinilai memberatkan yang mampu diamalkan oleh ahli fikih yang berkompeten tidak boleh dibebankan kepada masyarakat awam. Lihat Al-Samhūdī, Nūr al-Dīn ‘Alī ibn ‘Abd Allāh, *al-‘Iqd al-Farīd fī Ahkām al-Taqlīd*, Cet. II, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2011), hlm. 99

<sup>260</sup>*Muqāranah haqīqiyah* adalah menyertakan niat shalat secara bersamaan dengan takbiratul ihram pada saat memulai sampai mengakhirinya. Sedangkan *muqāranah ‘urufiyyah* adalah terdapatnya niat shalat di dalam takbiratul ihram meskipun tidak terjadi persis secara bersamaan pada saat

*haqīqiyyah* sulit dikerjakan oleh kebanyakan umat, jika mewajibkannya akan berakibat kepada tidak sahnya shalat kebanyakan umat ini. Jadi, pemilihan pendapat yang lemah di sini karena kesulitan mengamalkan pendapat kuat dalam mazhab.<sup>261</sup> Pemilihan ini dipandang lebih tepat dan kuat karena bertujuan menghilangkan kesulitan yang merupakan salah satu prinsip pokok dalam agama Islam.

## 2. Munculnya Hajat Mengamalkan Pendapat Lain

Agama tidak menutup diri dalam merespon kebutuhan atau hajat manusia selama kebutuhannya tidak bertentangan dengan ketentuan yang telah baku dalam agama. Berdasarkan hal tersebut, ulama dalam ijtihadnya sangat mempertimbangkan aspek hajat sehingga kadang-kadang hajat itu ditempatkan pada posisi darurat yang dapat merubah status sebuah hukum. Dalam pengamalan pendapat mazhab, ulama penerus mazhab juga kadang-kadang memilih pendapat yang berbeda dari ketentuan yang telah ada dalam mazhabnya disebabkan tuntutan hajat. Contohnya dalam mazhab Syāfi'ī seperti memindahkan zakat ke luar daerah tempat berada harta. Pendapat kuat mengatakan bahwa zakat harus dibagikan kepada penerima yang berada di tempat keberadaan harta.<sup>262</sup> Pendapat lemah membolehkan zakat dibawa ke luar daerah.<sup>263</sup> Pendapat lemah ini dipilih oleh sebagian ulama karena dipandang hajat.<sup>264</sup> Dalam kenyataan, pemilik harta kadang-kadang ingin memberikan zakat kepada kerabatnya yang bertempat tinggal di luar daerah. Di samping membantu kerabat, juga dapat terjalinnya silaturahmi yang makin kuat. Jika saja tidak boleh

---

memulai dan mengakhiri. Lihat al-Syarqāwī, 'Abd Allāh ibn Hījāzī, *Hāsiyyah al-Syarqāwī 'alā al-Tahrīr*, Jld. I, (Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, tt), hlm. 183

<sup>261</sup>Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. II..., hlm. 117. Lihat juga al-Syarqāwī, *Hāsiyyah al-Syarqāwī*..., hlm. 184

<sup>262</sup>Al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Jld. II..., hlm. 78

<sup>263</sup>Al-Qulyūbī, *Hāsiyyah al-Qulyūbī*, Jld. III..., hlm. 203

<sup>264</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad*..., hlm. 407-408

secara mutlak memindahkan zakat, maka keakraban seseorang dengan kerabatnya di luar daerah bisa saja sedikit merenggang. Oleh karenanya, kebolehan memindahkan zakat ke luar daerah dipandang sebagai salah satu keputusan yang didasari oleh hajat. Memenuhi hajat manusia dengan ketentuannya merupakan salah satu perkara yang dipandang penting dalam agama, maka memilih pendapat lemah dengan dasar hajat dipandang juga sebagai hajat.

### 3. Pendapat Lain Lebih Responsif Terhadap kemaslahatan Umum

Yang dimaksudkan dengan lebih merespon kemaslahatan umum di sini adalah lebih sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Mempertimbangkan aspek *maqāṣid al-syarī'ah* dalam ijhtihad merupakan sebuah kewajiban yang disepakati ulama. Dalam ranah ijhtihad, sebuah hukum yang sudah diputuskan oleh imam mazhab atau mayoritas ulamanya sudah pasti terdapat nilai *maqāṣid al-syarī'ah*. Namun dalam perjalanan mazhab tersebut, sebagian ulama yang bernaung dalam mazhab yang bersangkutan memandang bahwa hukum seperti yang telah ada pada kasus tertentu kurang merespon *maqāṣid al-syarī'ah*. Ia lebih melihat eksistensi *maqāṣid al-syarī'ah* justeru terletak pada pendapat lemah yang bertentangan dengan pendapat yang umum dikenal dalam mazhabnya. Berdasarkan hal itu, ia memilih pendapat lemah karena menilai lebih merespon aspek kemaslahatan umum yang merupakan manifestasi dari *maqāṣid al-syarī'ah*. Contohnya dalam mazhab Syāfi'ī adalah imam shalat yang berbeda mazhab dengan makmum melakukan perkara yang membatalkan shalat menurut keyakinan makmum. Pendapat kuat mengatakan shalat makmum tidak sah.<sup>265</sup> Sedangkan pendapat lemah mengatakan sah.<sup>266</sup>

<sup>265</sup>Al-Maḥallī, *Kanz al-Rāghibīn*, Jld. I..., hlm. 229

<sup>266</sup>Al-Qaffāl, Abī Bakr 'Abd Allāh ibn Aḥmad, *Fatāwā al-Qaffāl*, *Tahqīq*: Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, Cet. I, (Kairo: Dār Ibn 'Affān, 2010), hlm. 55-58

Pendapat lemah ini dipilih oleh sebagian ulama,<sup>267</sup> karena dipandang lebih mementingkan kemaslahatan umum, yakni terwujudnya keharmonisan dalam ranah khilafiah.<sup>268</sup>

#### 4. Perintah Penguasa Untuk Menjalankan Pendapat Lain

Dalam keadaan tertentu, kebijakan pemimpin Negara terkadang berbeda dari ketentuan pendapat kuat dalam fikih yang dianut oleh rakyatnya. Tetapi pemimpin telah memerintahkan untuk diterapkan kebijakan tersebut. Dalam hal ini, dibolehkan bagi ulama untuk memfatwakan hukum sebagaimana perintah pemimpin dengan syarat bahwa hukum tersebut dipilih dari salah satu mazhab yang muktabar, meskipun berbeda dari mazhab yang dianut oleh rakyat di Negara itu. Alasannya agar tidak menimbulkan instabilitas Negara.<sup>269</sup> Jika pendapat dari luar mazhab saja boleh difatwakan selama dalam lingkup muktabar, maka memfatwakan pendapat lemah yang masih berada dalam mazhab lebih-lebih lagi dibolehkan. Contohnya adalah suami yang sedang sakit menceraikan isterinya dengan tujuan agar isteri tidak mendapatkan warisan jika suami meninggal dunia dalam sakit tersebut. Setelah diceraikan ternyata suami benar-benar meninggal dunia. Pendapat kuat mazhab Syāfi'ī mengemukakan bahwa isteri tidak mendapatkan warisan. Sedangkan pendapat lemah mengatakan si isteri berhak mendapatkan warisan. Di daerah Hadramaut Yaman, para Qadhi memilih pendapat lemah dalam memutuskan hukum di atas karena sudah merupakan perintah Undang-Undang.<sup>270</sup> Demikianlah secara umum penyebab lahirnya *Ikhtiyārāt* dalam mazhab Syāfi'ī, yang proses kelahirannya sangat menunjukkan kepada kedinamisan fikih yang ada dalam mazhab tersebut.

---

<sup>267</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtāj*, Jld. II..., hlm. 282

<sup>268</sup>Muhammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 426

<sup>269</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. IV..., hlm. 331

<sup>270</sup>Muhammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 428

### 2.2.5. Kedudukan *Ikhtiyārāt* dalam Mazhab Syāfi'ī

Bentuk pendapat *Ikhtiyārāt* ulama Syāfi'iyah jika dilihat dari asalnya terdiri dari tiga macam. *Pertama*, pendapat lemah yang ada dalam koridor mazhab Syāfi'ī. *Kedua*, pendapat dari luar mazhab Syāfi'ī. *Ketiga*, pendapat baru yang dihasilkan melalui ijtihad. Berkaitan dengan kedudukannya apakah dipandang sah sebagai bagian dari mazhab Syāfi'ī ataupun tidak, hal ini sangat tergantung kepada bentuk pendapat tersebut dan cara penalarannya. Para ulama Syāfi'iyah terlihat sekilas berbeda pandangan dalam menilai kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt*. Sebagiannya mengatakan bahwa pendapat tersebut bukan bagian dari mazhab Syāfi'ī.<sup>271</sup> Sebagian lainnya mengatakan bahwa pada hakikatnya pendapat itu merupakan bagian dari mazhab Syāfi'ī.<sup>272</sup> Bila ditelusuri secara mendalam, perbedaan pandangan di atas dapat disatukan karena masing-masing dari dua kubu menilai pendapat *Ikhtiyārāt* dalam bentuk yang tidak utuh atau dari sudut pandang tertentu saja.

Jika melihat kepada kriteria pendapat yang sah dinisbatkan kepada mazhab Syāfi'ī atau tidak, sebagaimana telah penulis kemukakan pada uraian mengenai pengayaan pendapat mazhab maka kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt* akan jelas dengan menggunakan ukuran tersebut. Artinya, jika pendapat *Ikhtiyārāt* itu dihasilkan dengan berpijak pada kaidah dan prinsip ijtihad al-Syāfi'ī maka pendapat itu dipandang bagian dari mazhab Syāfi'ī. Menurut al-Subkī, kebanyakan pendapat *Ikhtiyārāt* yang dilahirkan atau dipilih oleh *ashāb al-wujūh* masuk ke dalam kategori ini.<sup>273</sup> Adapun jika penalaran pendapat itu tidak mengacu kepada kaidah dan prinsip ijtihad al-Syāfi'ī maka pendapat itu tidak dipandang bagian dari mazhab al-Syāfi'ī. Ibn al-Subkī memberikan contoh

---

<sup>271</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah*..., hlm. 82-84. Lihat juga al-'Alījī, *Tadhkirat al-Ikhwān*..., hlm. 47. Lihat juga al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah*..., hlm. 50

<sup>272</sup>Al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah*..., hlm. 70

<sup>273</sup>Al-Subkī, *Qadā' al-Arb*..., hlm. 310



untuk kriteria ini seperti pendapat yang dilahirkan oleh ulama yang lebih sering melepaskan diri dari kaidah dan prinsip mazhab Syāfi'ī, umpamanya Muḥammad ibn Naṣr al-Marwazī (w. 294 H), Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H), Muḥammad ibn Ishāq ibn Khuzaimah (w. 311 H), dan Muḥammad ibn al-Mundhir (w. 318 H).<sup>274</sup> Ibn Ḥajar al-Haytamī menambah lagi seperti sebagian pendapat al-Muzanī (w. 264 H) dan Abū Thūr (w. 240 H).<sup>275</sup> Jadi, *Ikhtiyārāt* bagian yang kedua ini lebih tepat disebut dengan istilah *Aqwāl Fuqahā' al-Syāfi'iyyah*, bukan *Madhab al-Syāfi'ī* atau *Madhab al-Syāfi'iyyah*. Sedangkan bagian pertama di atas, itulah yang diistilahkan dengan *Madhab al-Syāfi'ī* atau *Madhab al-Syāfi'iyyah*.

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt* sebagai bagian dari mazhab Syāfi'ī tidak bersifat mutlak, namun tergantung pada bagaimana pendapat itu dilahirkan. Adapun cara mengetahui bahwa pendapat *Ikhtiyārāt* itu sesuai atau tidak dengan kaidah dan prinsip ijtihad al-Syāfi'ī, hal ini untuk masa sekarang bukanlah perkara sulit karena semua pendapat *Ikhtiyārāt* telah dilakukan proses seleksi terhadapnya oleh para ulama yang tergolong dalam *mujtahid tarjih*. Jadi tinggal saja membuka literatur karya mereka untuk memeriksa apakah pendapat itu diakui sebagai mazhab Syāfi'ī atau tidak. Perlu diingat juga, meskipun ada di antara pendapat *Ikhtiyārāt* yang diakui sebagai mazhab Syāfi'ī, tetapi pendapat itu tetap dipandang sebagai pendapat lemah karena berbeda dengan pendapat yang umum dikenal dalam mazhab tersebut.<sup>276</sup> Namun demikian pendapat itu tetap boleh diikuti dan diamalkan untuk pribadi selama memenuhi persyaratan yang telah diatur.<sup>277</sup>

Perlu diketahui bahwa ketentuan berkaitan kedudukan

<sup>274</sup>Ibn al-Subkī, *Tabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Jld. I..., hlm. 331

<sup>275</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. III..., hlm. 14

<sup>276</sup>Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū'ah...*, hlm. 81-82

<sup>277</sup>Al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah...*, hlm. 59

*Ikhtiyārāt* di atas hanya berlaku untuk pendapat *Ikhtiyārāt* yang bukan kepunyaan al-Nawawī. Adapun mengenai *Ikhtiyārāt* al-Nawawī, para ulama *muata'akhhirīn Syāfi'īyyah* mengartikannya secara berbeda dari pengertian di atas.<sup>278</sup> Hal ini didasarkan pada pernyataan al-Nawawī sendiri yang memberikan makna terhadap pendapat *Ikhtiyārāt* dengan arti yang sedikit berbeda dari arti yang biasa dikenal.<sup>279</sup> Bahkan dalam sebagian kitabnya seperti *Rawḍat al-Tālibīn*, al-Nawawī tidak menjelaskan sama sekali maksud dari pendapat *Ikhtiyārāt*. Berdasarkan hal itu, para ulama *muata'akhhirīn Syāfi'īyyah* menilai bahwa *Ikhtiyārāt* al-Nawawī mempunyai kedudukan tersendiri yang tidak bisa disamakan dengan *Ikhtiyārāt* ulama lain sebagaimana di atas. Berdasarkan hal tersebut, berkaitan kedudukan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī perlu dibahas secara khusus pada bagian tersendiri nantinya. Demikianlah penjelasan secara singkat mengenai kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt* dalam mazhab Syāfi'ī.

### 2.3. Biografi al-Nawawī

Nama lengkap al-Nawawī adalah Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf ibn Murī ibn Ḥasan ibn al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn Jum'ah ibn Ḥizām al-Nawawī al-Damsiyqī. Ia

<sup>278</sup> Abd Allāh ibn Ḥusain ibn Abd Allāh Balfaqīh, *Maṭlab al-Īqāz fī al-Kalām 'alā Syay' min Ghurar al-Āfāz*, *Tahqīq*: Muṣṭafā ibn Ḥāmid ibn Sumaīt, (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', tt), hlm. 39-40

<sup>279</sup> Hal ini sebagaimana terdapat dalam kitab *al-Taḥqīq*, al-Nawawī menulis sebagai berikut:

ومتى جاء شيء رجحته طائفة يسيرة وكان الدليل الصحيح الصريح يؤيده قلت (المختار كذا)، فيكون المختار تصرفاً بأنه الراجح دليلاً وقالت به طائفة قليلة وأن الأكثر الأشهر في المذهب خلافه.

Artinya: kapan saja terdapat pendapat yang di-*tarjih* oleh kelompok kecil ulama dan didukung oleh dalil yang kuat serta tegas maka saya mengatakan untuk pendapat itu “*al-Mukhtār* seperti ini”. Berdasarkan makna tersebut maka kata *al-Mukhtār* menunjukkan kepada kekuatan dalilnya dan dikemukakan oleh kelompok kecil ulama, sedangkan pendapat kebanyakan ulama dan yang masyhur dalam mazhab adalah sebaliknya. Lihat al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *Kitāb al-Taḥqīq*, Cet. I, (Beirut : Dār al-Jiyāl, 1992), hlm. 32

lahir pada bulan Muharram Tahun 631 H di Nawá, sebuah desa di daerah Hauran, Negara Suriah. Ayah al-Nawawī bernama Syarf ibn Murī (w. 685 H) adalah seorang pedagang yang terkenal saleh dan taat. Dalam rumah tangga yang taat dan saleh itulah al-Nawawī dibesarkan. Pada masa kecilnya, al-Nawawī selalu menyendiri dari teman-temannya yang suka menghabiskan waktu hanya untuk bermain-main. Dalam kondisi yang demikian, al-Nawawī yang dari kecilnya mendapat perhatian besar dari orang tuanya itu, banyak menggunakan waktunya untuk membaca dan mempelajari al-Qur'an dan mempelajari ilmu-ilmu agama. Meskipun pada usia sepuluh tahun, al-Nawawī ditugaskan oleh ayahnya menjaga toko, namun hal itu tidak membuat al-Nawawī lalai dari mempelajari al-Qur'an.<sup>280</sup>

Pada usia sembilan belas tahun, al-Nawawī diantar oleh ayahnya ke Damaskus untuk melanjutkan pendidikan.<sup>281</sup> Begitu sampai di Damaskus al-Nawawī langsung berhubungan dengan dua ulama terkenal Damaskus saat itu, yaitu 'Abd Kāfi ibn 'Abd Malik al-Rabī' (w. 698 H), dan 'Abd al-Rahmān ibn Ibrāhīm ibn al-Farkāh (w. 690 H). Dua ulama besar inilah yang merupakan guru pertama al-Nawawī di Damaskus. Beberapa waktu kemudian ia dikirim oleh gurunya itu ke sebuah lembaga pendidikan yang terkenal di Damaskus yaitu madrasah *al-Rawāḥiyyah*. Di madrasah ini, al-Nawawī juga belajar pada al-Kamāl Ishāq al-Maghribī (w. 650 H). Selama berada di madrasah *al-Rawāḥiyyah*, al-Nawawī benar-benar menggunakan waktu sepenuhnya untuk belajar. Selama enam tahun, ia menghabiskan waktu siang dan malam hanya untuk membaca, menghafal, meneliti, dan mengulang

---

<sup>280</sup>Abd al-Ghanī al-Daqqar, *al-Imām al-Nawawī; Syaikh Islām wa al-Muslimīn wa 'Umdat al-Fuqahā'* wa *al-Muḥaddithīn*, Cet. IV, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), hlm. 19-22

<sup>281</sup>Al-Suyūfī, Jalāl al-Din 'Abd al-Rahmān, *al-Manhaj al-Sawī fī Tarjamah al-Imām al-Nawawī, Taḥqīq: Aḥmad Syafiq Damaj*, Cet. I, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1988), hlm. 31

pelajaran yang ia dapatkan.<sup>282</sup>

Selain berguru pada beberapa ulama di atas, al-Nawawī juga berguru pada sejumlah ulama lain saat itu. Semua bidang ilmu ia pelajari secara tekun, mulai dari ilmu tentang bahasa Arab, hadis serta perawinya, usul fikih, fikih dan lain-lain. Setelah mantap dalam berbagai bidang ilmu, al-Nawawī memfokuskan diri untuk memperdalam bidang fikih. Ia mulai menelusuri pendapat-pendapat ulama sejak Sahabat Nabi serta Tabi‘in, metode penalarannya, permasalahan yang disepakati ulama sebelumnya dan yang diperselisihkan, pendapat-pendapat yang masyhur dan yang langka. Dalam mempelajari fikih ini, al-Nawawī menempuh metode yang dipakai oleh para ulama sebelumnya, terutama ulama Salaf. Setelah mendalami fikih secara umum, al-Nawawī memfokuskan diri lagi untuk mendalami fikih mazhab Syāfi‘ī secara khusus, kaidah-kaidah serta prinsip ijtihadnya, dan cara berpikir para ulama *Syāfi‘iyyah* sebelumnya. Berkat kegigihannya, akhirnya al-Nawawī menemukan sebuah formulasi untuk menetapkan pendapat yang kuat dan lemah dalam mazhab Syāfi‘ī. Bahkan sesekali ia melahirkan pendapat yang berbeda dari para ulama sebelumnya.<sup>283</sup>

Sebagaimana penulis jelaskan sebelumnya bahwa dalam mazhab Syāfi‘ī terdapat aliran Irak dan Khurasan. Al-Nawawī merupakan salah seorang yang mempelajari metode dari dua aliran itu secara utuh, karena para gurunya ada yang menganut aliran Irak dan ada juga yang menganut aliran Khurasan. Dalam silsilah keilmuannya, al-Nawawī menyebutkan secara detil bahwa fikih aliran Irak diperoleh melalui sanad yang sampai secara akurat kepada Abū Sa‘īd ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Hibbat Allāh ibn Abī ‘Aṣrūn al-Mūsilī. Sedangkan fikih aliran Khurasan melalui

---

<sup>282</sup> Abd al-Ghanī al-Daqqar, *al-Imām al-Nawawī...*, hlm. 25-30

<sup>283</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Ibrāhīm ibn Dāwud, *Tuḥfat al-Ṭālibīn fī Tarjamah al-Imām al-Nawawī Muḥyī al-Dīn*, dalam *al-Ījāz fī Syarḥ Sunan Abī Dāwud al-Sajistānī*, Cet. I, (Amman : Dār al-Athariyyah, 2007), hlm. 53-66

sanad yang sampai kepada Abī Qāsim ibn al-Bazarī al-Jazrī.<sup>284</sup> Dari penjelasan tersebut, jelaslah bahwa al-Nawawī menguasai betul metode-metode yang berkembang dalam mazhab Syāfi‘ī. Bahkan al-Nawawī disebut sebagai ulama yang berhasil memadukan secara relatif sempurna dua metode tersebut.<sup>285</sup> Dengan demikian, al-Nawawī merupakan sosok ulama yang merepresentasikan fikih mazhab Syāfi‘ī secara utuh karena penguasaannya terhadap berbagai metode yang berkembang di dalamnya. Buktinya, setelah masa al-Nawawī tidak ada lagi sekat-sekat yang membelah mazhab Syāfi‘ī kepada aliran Irak dan Khurasan. Hal ini tidak terlepas dari kontribusi al-Nawawī yang berhasil memadukan kedua aliran tersebut menjadi sebuah kesatuan yang kuat dan komplit.

Setelah matang dalam mengenyam pendidikan, al-Nawawī mulai menulis kitab dalam berbagai bidang ilmu yang dikuasainya. Al-Nawawī menjadi salah seorang ulama yang sangat produktif dalam menulis. Betapa tidak, dalam masa yang terhitung singkat, ia mampu mewariskan berbagai tulisan yang didokumentasikan dalam berbagai kitab dari lintas ilmu pengetahuan, lebih-lebih lagi bidang fikih. Perlu diketahui, kitab-kitab hasil karya al-Nawawī tidak semuanya berhasil ditulis secara sempurna karena usia al-Nawawī yang terbilang singkat. Meskipun demikian, kitab-kitab yang telah disempurnakan penulisannya atau mendekati sempurna dan telah dicetak terbilang relatif banyak dari beberapa bidang ilmu. Dalam bidang fikih di antaranya *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab*, *al-Taḥqīq*, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, *Minhāj al-Ṭālibīn*, *Taṣṣīḥ al-Tanbīh*, *al-Tanqīḥ Syarḥ al-Wasīṭ*, *al-Īḍāḥ fī Manāsik al-Haj wa al-‘Umrah*, *al-Fatāwā*, *al-Uṣūl wa al-Ḍawābiṭ* dan lain-lain.

Dalam bidang kosakata Arab ia menulis kitab *al-Isyārāt Limā Waqa‘a fī al-Rawḍah min Asmā’ al-Mubhamāt* dan *al-Taḥrīr*

---

<sup>284</sup>Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt, Ta’līq* : Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), hlm. 25-26

<sup>285</sup>Alī Jum‘ah, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib...*, hlm. 45



*fī Alfāz al-Tanbīh*. Bidang biografi Perawi hadis terdapat kitab *al-Isyārāt ilā Asmā' al-Mubhamāt, al-Mubham 'alā Hurūf al-Mu'jam*, dan *Mukhtaṣar Asad al-Ghābah fī Asmā' al-Ṣaḥābah*. Bidang hadis dan *Muṣṭalāḥ al-Hadīth* terdapat kitab *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim, al-Ījāz fī Syarḥ Sunan Abī Dāwūd, Riyād al-Ṣāliḥīn, al-Arba'īn al-Nawawīyyah, Khulāṣat al-Aḥkām min Muḥimmat al-Sunan wa Qawā'id al-Islām, Irsyād Ṭulāb al-Haqā'iq ilā Ma'rifat Sunan Khayr al-Khalā'iq, al-Taqrīb wa al-Taysir fī Ma'rifat sunan al-Basyīr al-Nadhīr* dan lain-lain. Bidang zikir dan fadhilah terdapat kitab *Bustān al-'Ārifīn, al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qur'ān, al-Adhkār, Tuḥfat Ṭulāb al-Faḍā'il wa Ru'ūs al-Masā'il* dan lain-lain. Bidang biografi ulama terdapat kitab *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt, Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Syāfi'iyyah, Mirā'at al-Zamān fī Tāriḫ al-A'yān* dan lain-lain.<sup>286</sup>

Setelah menjadi seorang ulama besar dalam mazhab Syāfi'ī, al-Nawawī dikenal dengan kemampuannya yang mumpuni dalam bidang *men-tarjih* pendapat-pendapat yang saling bertentangan dalam mazhab al-Syāfi'ī. Metode *tarjih* yang telah digagas oleh para ulama sebelumnya lantas dikoreksi kembali dan disempurnakannya secara lebih komprehensif. Ia menelusuri semua pendapat dan cara pandang dalam *istinbāt*-nya. Selain itu ia juga menyusun kerangka baru dalam bidang *tarjih*, mengatur urutan pendapat yang saling bertentangan sesuai dengan kekuatan dalil dan alasan hukumnya, dan menggagas istilah khusus untuk penamaan pendapat-pendapat tersebut. Hal ini dapat terlihat dalam beberapa kitab yang ditulisnya seperti *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥadhdhab, al-Taḥqīq, Rawḍat al-Ṭālibīn*, dan *Minhāj al-Ṭālibīn*. Atas dasar itulah, para ulama Syāfi'īyyah yang hidup pada masa berikutnya memandang al-Nawawī sebagai sosok ulama yang paling selektif dalam melakukan *tarjih* dan otentifikasi mazhab Syāfi'ī. Setelah memberikan kontribusi yang luar biasa dalam

---

<sup>286</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 221-227

mazhab Syāfi‘ī, akhirnya al-Nawawī wafat di desa kelahirannya yaitu Nawá pada 24 Rajab Tahun 676 H.<sup>287</sup> Demikianlah biografi singkat al-Nawawī.

#### 2.4. Posisi al-Nawawī dalam Mazhab Syāfi‘ī

Dalam mazhab Syāfi‘ī, al-Nawawī menempati kedudukan yang tinggi. Al-Nawawī merupakan salah seorang yang tergolong ke dalam *mujtahid tarjih* mazhab Syāfi‘ī. Dari semua *tarjih* yang ada, yang paling diutamakan adalah *tarjih*-nya al-Nawawī. Para ulama *Muta’ahkhirin Syāfi‘iyyah* telah sepakat membuat sebuah ketetapan terkait pendapat-pendapat yang ada dalam mazhab Syāfi‘ī. Ketetapan tersebut adalah bahwa “setiap kasus hukum yang terjadi perbedaan pendapat padanya maka yang kuat dan menjadi pegangan adalah apa yang disepakati oleh al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī. Jika keduanya berbeda pandangan maka yang kuat dan menjadi pegangan adalah apa yang dikemukakan atau di-*tarjih* oleh al-Nawawī”.<sup>288</sup> Ketetapan tersebut cukup tegas menempatkan al-Nawawī sebagai rujukan utama dalam perkara pen-*tarjih*-an pendapat-pendapat yang saling bertentangan.

Bila diteliti lebih jauh, ketetapan tersebut memang tidak berlaku secara mutlak. Buktinya para ulama *Muta’ahkhirin Syāfi‘iyyah* juga membuat pengecualian dari ketetapan di atas, yakni pernyataan al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī diutamakan selama tidak divonis oleh para ulama peneliti sesudah keduanya bahwa pendapat keduanya merupakan sebuah kelupaan/kekeliruan. Artinya, jika pendapat al-Rāfi‘ī atau al-Nawawī dipandang sebagai sebuah kelupaan maka statusnya tidak langsung menjadi pendapat kuat, namun pendapat itu perlu dikaji kembali. Meskipun demikian, sebagian ulama lain berpendapat bahwa sebenarnya hal tersebut bukanlah kelupaan al-Rāfi‘ī atau al-Nawawī, namun keterbatasan

<sup>287</sup>Al-Suyūfī, *al-Manhaj al-Sawī...*, hlm. 79

<sup>288</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, Jld. I..., hlm. 39. Lihat juga Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 37-38

informasi bagi ulama peneliti setelah keduanya mengenai asal-usul pendapat tersebut atau dasar hukumnya. Lantas para peneliti yang datang kemudian menduga hal tersebut sebuah kelupaan. Kesalahan dugaan seperti ini telah dibuktikan melalui penelusuran kembali oleh peneliti lain, dan ditemukan informasi yang utuh, sehingga tidak divonis lagi pendapat al-Rāfi‘ī atau al-Nawawī sebagai sebuah kelupaan.<sup>289</sup> Jadi, apa yang telah diklaim sebagai kekeliruan dua ulama tersebut perlu ditinjau kembali, atau paling tidak masalah tersebut menjadi masalah yang berbeda pandangan antara al-Rāfi‘ī atau al-Nawawī dengan ulama sesudah keduanya.

Adapun alasan dijadikannya al-Nawawī oleh ulama *Muta’akhhirīn Syāfi‘iyyah* sebagai rujukan utama dalam perkara *tarjīh* adalah karena ia dipandang lebih selektif dalam perkara *tarjīh* pendapat mazhab. Hal ini didasari setidaknya atas dua faktor. Faktor pertama adalah penelusuran al-Nawawī terhadap semua pendapat yang ada dalam mazhab Syāfi‘ī dipandang lebih komprehensif. Dalam pendahuluan kitab *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab* ia mengatakan bahwa tidak membiarkan satupun pendapat yang ada dalam mazhab Syāfi‘ī kecuali dicantumkannya, meskipun pendapat itu sangat lemah adanya. Selanjutnya ia akan menetapkan mana di antaranya yang kuat dan yang lemah. Lebih dari itu, ia juga mengemukakan sisi kekuatan dan kelemahan masing-masing pendapat, bahkan ia tidak segan-segan mengkritisi sebuah pendapat walaupun bersumber dari seorang ulama besar. Hal itu dilakukannya agar orang-orang tidak terkecoh dengan nama besar seorang ulama, karena pijakan dalam mengikuti sebuah pendapat adalah kekuatan dalil, *‘illat* dan kelurusan metode *istinbāt*-nya. Di samping itu, kerja keras itu dilakukan agar jelas mana pendapat yang boleh diikuti dan ditinggalkan. Oleh karena itu, ia membongkar semua literatur yang ia dapatkan agar dapat

---

<sup>289</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 84-92

menemukan pendapat-pendapat itu secara lengkap dan utuh.<sup>290</sup>

Faktor kedua adalah berdasarkan metode yang dipakai al-Nawawī yang dinilai lebih kuat, ilmiah, sistematis, integratif, dan lebih sesuai dengan kaidah-kaidah mazhab Syāfi‘ī dibandingkan metode ulama sebelumnya termasuk al-Rāfi‘ī.<sup>291</sup> Sebagai bukti, pada awal setiap kitab fikihnya, al-Nawawī selalu menulis secara khusus dan rinci mengenai metode yang dipakai dalam melakukan *tarjīh* pendapat dalam mazhab, seperti yang terdapat pada awal kitab *Minhāj al-Ṭālibīn*, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, *al-Taḥqīq*, dan *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab*. Lebih dari itu, al-Nawawī juga mencetuskan istilah-istilah khusus untuk pendapat-pendapat yang saling bertentangan, membuat klasifikasi urutan *khilāf* dari segi kuat-lemahnya, memberikan tanda khusus untuk penambahan dari kitab sebelumnya, dan lain-lain yang membuat metode al-Nawawī mempunyai ciri dan distingsi tersendiri yang belum pernah didapatkan sebelumnya.<sup>292</sup>

Adapun secara lebih konkrit, metode yang dipakai al-Nawawī secara garis besar dapat dibagi dua, yaitu metode *tarjīh* dari segi *riwāyah*, dan *tarjīh* dari segi *dirāyah*.<sup>293</sup> Dari segi

---

<sup>290</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū‘* ..., hlm. 27-28

<sup>291</sup>‘Abd al-Naṣīr, *Awrāq al-Dhahab*..., hlm. 9. Lihat juga Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad*..., hlm. 228

<sup>292</sup>Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Alfāz al-Minhāj*, Jld. I, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 11

<sup>293</sup>Metode *tarjīh* dari segi *riwāyah* adalah metode mengguggulkan sebuah pendapat dengan menitik-beratkan kepada keadaan orang yang menukilnya. Artinya, pendapat imam mazhab atau ulama penerusnya yang dinukil dalam keadaan kontradiktif akan diteliti oleh *mujtahid tarjīh*, mana di antaranya yang lebih akurat dan terpercaya dengan melihat kepada sifat-sifat orang yang menukilnya. Umpamanya, melihat mana di antaranya yang lebih ‘*ādil*, lebih mendalam ilmunya, lebih kuat hafalannya, ada pernyataan keakuratannya oleh imam mazhab yang bersangkutan, dan sifat-sifat lain yang mengindikasikan kekuatan penukilannya. Sedangkan metode *tarjīh* dari segi *dirāyah* adalah menguatkan salah satu pendapat yang bertentangan dalam suatu kasus tertentu dengan menitik-beratkan kepada dalil, metode *istinbāt* yang digunakan dan indikasi-indikasi lainnya. Artinya, para *mujtahid tarjīh* akan mengkaji secara mendalam terhadap dalil, metode *istinbāt* yang menjadi dasar

*riwāyah*, al-Nawawī menetapkan metode sebagai berikut:

- a. Jika murid-murid al-Syāfi‘ī berbeda pandangan dalam menyampaikan pendapat al-Syāfi‘ī, maka yang paling diutamakan adalah periwayatan al-Buwayṭī, selanjutnya al-Rabī‘ al-Murādī, kemudian al-Muzanī, disusul al-Rabī‘ al-Jayzī, dan terakhir periwayatan Ḥarmalah. Al-Nawawī membatasi perbedaan penukilan para murid al-Syāfi‘ī dan langkah *tarjīh*-nya hanya pada lima murid al-Syāfi‘ī yang telah disebutkan, padahal murid al-Syāfi‘ī jauh lebih banyak daripada itu. Hal ini barangkali didasari pada pertimbangan bahwa tidak mungkin adanya pendapat al-Syāfi‘ī yang luput dari penukilan lima murid tersebut, karena kelimanya merupakan murid senior yang senantiasa mendampingi al-Syāfi‘ī dalam setiap kegiatan ilmiahnya. Jadi, apa saja pendapat al-Syāfi‘ī yang dinukil oleh selain lima murid tersebut, juga dinukil oleh salah satu dari lima mereka. Dengan demikian, langkah *tarjīh*-nya tetap saja berkisar di antara kelimanya.
- b. Pendapat yang dinukil oleh mayoritas ulama lebih diutamakan daripada pendapat yang dinukil oleh sebagian kecil mereka.
- c. Pendapat yang diriwayatkan oleh ulama yang lebih dalam ilmunya lebih diutamakan daripada periwayatan ulama yang tidak begitu dalam ilmunya, meskipun ulama yang kedua lebih banyak memiliki sifat kesederhanaan hidup (*wara‘*).
- d. Pendapat yang diriwayatkan oleh ulama yang lebih *wara‘* lebih diutamakan daripada periwayatan ulama yang tidak begitu tinggi dalam sifat *wara‘*.<sup>294</sup>

---

dari masing-masing pendapat, serta faktor-faktor lain yang dapat menguatkan salah satu dari pendapat-pendapat tersebut. Selanjutnya akan dipilih mana yang lebih dekat kepada kaidah-kaidah *istinbāt* yang ditetapkan oleh imam mazhab yang bersangkutan, atau yang lebih cocok dengan dalil-dalil umum. Lihat Muḥammad al-Khuḍarī, *Tārīkh Tasyrī‘*..., hlm. 332-334

<sup>294</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū‘*..., hlm. 143-144



- e. Pendapat yang diriwayatkan oleh ulama aliran Irak lebih diutamakan daripada periwayatan ulama aliran Khurasan.<sup>295</sup>

Sedangkan metode *tarjih* dari segi *dirāyah*, al-Nawawī menetapkan sebagai berikut:

- a. Setiap pendapat yang didukung oleh dalil yang kuat tanpa ada penantangannya, seperti didukung oleh hadis *ṣahīh* maka itulah pendapat yang diunggulkan.<sup>296</sup>
- b. Jika salah satu dari pendapat-pendapat yang kontradiktif diketahui mana yang lebih dulu dan yang terkemudian datangnya dari imam mazhab, maka pendapat yang terkemudian datangnya (pendapat baru) di-*tarjih*-kan atas pendapat yang lebih dulu datangnya (pendapat lama). Di antara penerapan langkah ini adalah pen-*tarjih*-an *qawl jadīd* atas *qawl qadīm*, karena *qawl jadīd* berfungsi sama seperti *nāsikh* bagi *qawl qadīm*. Metode ini juga berlaku terhadap pendapat ulama penerus al-Syāfi‘ī jika bersumber dari seorang ulama tertentu.
- c. Jika tidak diketahui mana pendapat lama dan pendapat baru, maka akan dilihat kepada ungkapan dan sikap al-Syāfi‘ī yang mengisyaratkan kepada *tarjih* salah satunya. Selanjutnya pendapat tersebut lebih diutamakan atas pendapat yang tidak diisyaratkan oleh al-Syāfi‘ī untuk men-*tarjih*-nya.<sup>297</sup> Contoh isyarat al-Syāfi‘ī untuk men-*tarjih* salah satunya seperti katanya “pendapat ini lebih dekat kepada kebenaran”.<sup>298</sup>
- d. Pendapat yang ditegaskan oleh al-Syāfi‘ī sendiri lebih diutamakan daripada pendapat yang dikembangkan oleh

<sup>295</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū’* ..., hlm. 145

<sup>296</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū’* ..., hlm. 142

<sup>297</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū’* ..., hlm. 143

<sup>298</sup>Abū Ishāq al-Syirāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Fayrūz, *al-Tabṣīrah fī Uṣūl al-Fiqh*, *Tahqīq*: Muḥammad Ḥasan Hītū, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1983), hlm. 511-512

ulama penerusnya dari pernyataan al-Syāfi'ī pada masalah lain.

- e. Salah satu pendapat al-Syāfi'ī lebih sesuai dengan pendapat para imam mazhab yang lain, maka pendapat ini di-*tarjih*-kan di atas pendapat yang menyalahinya.
- f. Salah satu pendapat al-Syāfi'ī disebutkan dalam babnya secara khusus, sedangkan pendapat yang menyalahinya disebutkan di dalam bab lain disebabkan terdapat korelasinya, maka pendapat pertama lebih diutamakan di atas pendapat yang kedua.<sup>299</sup>
- g. Jika langkah-langkah di atas tidak berhasil diterapkan maka akan diteliti mana di antara pendapat kontradiktif tersebut yang mempunyai dalil lebih kuat atau penalarannya lebih sejalan dan sesuai dengan kaidah ijihad al-Syāfi'ī.<sup>300</sup> Pendapat yang mempunyai dalil lebih kuat atau penalarannya lebih sesuai kaidah ijihad al-Syāfi'ī akan lebih diutamakan.

Di samping menetapkan metode *tarjih* seperti di atas, al-Nawawī juga membuat istilah-istilah khusus untuk pendapat-pendapat yang bertentangan satu sama lain. Pada dasarnya, pendapat-pendapat yang kontradiktif dalam mazhab Syāfi'ī mempunyai bentuk yang beragam. Untuk membedakan antara pendapat-pendapat al-Syāfi'ī dengan pendapat para pengikutnya, al-Nawawī mengistilahkan pendapat-pendapat al-Syāfi'ī dengan sebutan *al-aqwāl* (الأقوال), dan pendapat-pendapat pengikutnya disebut *al-awjuh* (الأوجه). Al-Nawawī menjelaskan bentuk dasar pendapat-pendapat al-Syāfi'ī yang kontradiktif dengan ungkapan sebagai berikut:

---

<sup>299</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū'* ..., hlm. 144-145

<sup>300</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū'* ..., hlm. 143

ثم قد يكون القولان قديمين وقد يكونا جديدين أو قديما وجديدا, وقد يقولهما في وقت وقد يقولهما في وقتين, وقد يرجح أحدهما وقد لا يرجح.<sup>301</sup>

Artinya: Kemudian sesekali kedua *qawl* itu merupakan *qawl qadīm*, atau keduanya *qawl jadīd*, atau salah satunya *qawl qadīm* dan yang lainnya *qawl jadīd*. Sesekali al-Syāfī mengucapkan keduanya dalam waktu yang sama, sesekali ia mengucapkan keduanya dalam dua waktu yang berbeda. Kadang-kadang al-Syāfī men-*tarjih*-kan salah satu keduanya, dan kadang-kadang ia tidak men-*tarjih*-kannya.

Dari ungkapan al-Nawawī di atas tergambar bahwa bentuk dasar pendapat-pendapat al-Syāfī yang kontradiktif hanya tiga macam saja, yaitu *qawl qadīm* dengan *qawl qadīm*, *qawl jadīd* dengan *qawl jadīd*, dan *qawl qadīm* dengan *qawl jadīd*. Gambaran ini memberi pemahaman bahwa pendapat al-Syāfī yang kontradiktif bukan hanya terjadi antara pendapat periode Irak dengan periode Mesir saja, tetapi juga antara sesama pendapat periode Irak, dan sesama pendapat periode Mesir. Demikian juga pendapat-pendapat ulama penerus al-Syāfī yang dikenal dengan sebutan *al-awjuh*. Pendapat-pendapat ini juga tidak berada dalam satu tingkatan, namun mempunyai klasifikasi tersendiri. Selain itu, al-Nawawī juga membuat istilah untuk pendapat-pendapat yang bentuk perbedaannya diakibatkan oleh perbedaan cara meriwayatkannya oleh *ashāb al-wujūh*. Berikut ini istilah-istilah yang dipakai dalam menjelaskan pendapat-pendapat tersebut sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Minhāj al-Ṭālibīn*.

#### a. *Al-aẓhar* (الأظهر)

Kata *al-aẓhar* digunakan al-Nawawī sebagai istilah untuk menyebutkan pendapat paling kuat dari dua atau beberapa pendapat

<sup>301</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū‘* ..., hlm. 139

al-Syāfī yang kontradiktif. Lawan (*muqābil*) pendapat *al-aẓhar* merupakan pendapat yang bersandar kepada dalil dan ‘*illat* yang kuat juga, namun dalil serta ‘*illat* yang digunakan pendapat *al-aẓhar* ternyata lebih kuat dari *muqābil*-nya. Pada dasarnya dalil yang digunakan oleh kedua pendapat ini sama-sama jelas dan kuat, tetapi dalil *al-aẓhar* lebih kuat karena ada faktor tertentu yang mendukungnya.<sup>302</sup> Bila dihubungkan kepada bentuk dasar kontradiksi pendapat-pendapat al-Syāfī, maka *al-aẓhar* dan *muqābil*-nya merupakan sesama pendapat periode *qadīm* atau sesama pendapat periode *jadīd*.<sup>303</sup> Namun sebagian ulama menyatakan bahwa kata *al-aẓhar* hanya digunakan untuk pendapat periode *jadīd*.<sup>304</sup> Dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, al-Nawawī menyebut pendapat *al-aẓhar* ini tersebar pada 395 tempat.<sup>305</sup>

b. *Al-Masyhūr* (المشهور)

Kata *al-masyhūr* digunakan al-Nawawī sebagai istilah untuk menyebutkan pendapat paling kuat dari dua atau beberapa pendapat al-Syāfī yang kontradiktif, tetapi *muqābil* pendapat ini menggunakan dalil dan ‘*illat* yang lemah.<sup>306</sup> Artinya, dalil dan ‘*illat* yang digunakan oleh *muqābil* ini berada di bawah kekuatan dalil dan ‘*illat* yang digunakan oleh *muqābil al-aẓhar*. Dari segi bentuk dasar, pendapat *al-masyhūr* dan *muqābil*-nya sama dengan *al-aẓhar* dan *muqābil*-nya, yakni sama-sama pendapat periode *qadīm* atau sama-sama pendapat periode *jadīd*. Namun sebagian ulama menyatakan bahwa kata *al-masyhūr* tidak digunakan kecuali untuk pendapat periode *jadīd*. Dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, al-Nawawī menyebut pendapat *al-masyhūr* ini tersebar pada 23 tempat.<sup>307</sup>

<sup>302</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtāj*, Jld. I..., hlm. 50

<sup>303</sup>Alī Jum‘ah, *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Madhāhib...*, hlm. 82

<sup>304</sup>Mahrān Kutī, *Risālat al-Tanbīh...*, hlm. 109-110

<sup>305</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 49

<sup>306</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtāj*, Jld. I..., hlm. 50

<sup>307</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 49

c. *Al-qadīm* (القديم)

Kata *al-qadīm* atau *qawl qadīm* digunakan al-Nawawī sebagai istilah untuk menyebutkan pendapat atau fatwa yang dikemukakan al-Syāfī ketika berdomisili di Irak atau sebelum berpindah ke Mesir. Perawinya yang masyhur adalah Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H), al-Za‘farānī (w. 260 H), al-Karābīsī (w. 245 H), dan Abū Thūr (w. 240 H). Fatwa-fatwa pada periode ini tertuang dalam kitab *al-Ḥujjah* dan *al-Risālah al-Qadīmah*. Setiap pendapat yang ditandai dengan *al-qadīm* atau *qawl qadīm*, maka *muqābil* pendapat tersebut adalah *al-jadīd* atau *qawl jadīd*.<sup>308</sup> Dalam *Mīnhāj al-Tālibīn*, al-Nawawī menyebut pendapat *al-qadīm* tersebar pada 28 tempat.<sup>309</sup>

d. *Al-jadīd* (الجديد)

Kata *al-jadīd* atau *qawl jadīd* digunakan al-Nawawī sebagai istilah untuk menyebutkan pendapat atau fatwa yang dikemukakan al-Syāfī ketika menetap di Mesir. Perawinya yang masyhur adalah al-Buwayfī (w. 231 H), al-Muzanī (w. 264 H), al-Rabī‘ al-Murādī (w. 270 H), al-Rabī‘ al-Jayzī (w. 256 H), Ḥarmalah (w. 243 H), Yūnus ibn ‘Abd al-A‘lā (w. 264 H), dan Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Ḥakkam (w. 268 H). Fatwa-fatwa pada fase ini terhimpun dalam kitab *al-Umm*, *al-Risālah al-Jadīdah*, *al-Imlā’* dan lain-lain. Setiap pendapat yang ditandai dengan *al-jadīd* atau *qawl jadīd*, maka *muqābil* pendapat tersebut adalah *al-qadīm* atau *qawl qadīm*.<sup>310</sup> Perlu diketahui di sini bahwa tidak semua pendapat al-Syāfī pada periode Irak direvisinya saat menetap di Mesir. Bila pendapat periode Irak masih berlaku pada periode Mesir, dan tidak berubah sampai al-Syāfī wafat, maka pendapat ini tidak diistilahkan dengan *qawl qadīm*. Jikapun diistilahkan dengan *qawl*

<sup>308</sup>Al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah*..., hlm. 55

<sup>309</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab*..., hlm. 52

<sup>310</sup>Al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah*..., hlm. 55



*qadīm*, maka akan dibatasi secara harfiah dengan ungkapan القديم (pendapat *qadīm* yang masih berlaku).<sup>311</sup>

Oleh karena itu, pendapat periode Irak baru disebut *qawl qadīm* jika ia bertentangan dengan pendapat periode Mesir. Jika tidak maka tidak disebut *qawl qadīm*, atau disebut tetapi dengan ada batasan secara harfiah. Di samping itu, pernyataan ulama *Syāfi'iyah* bahwa “*qawl qadīm* merupakan pendapat yang telah diralat oleh al-Syāfī”, dapat diartikan bila *qawl qadīm* itu bertentangan dengan *qawl jadīd*. Berdasarkan uraian tersebut, bila kata *al-qadīm* atau *al-jadīd* didapatkan dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, ini berarti bahwa pada masalah tersebut terdapat pertentangan antara pendapat al-Syāfī pada periode Irak dengan pendapat periode Mesir. Pendapat yang paling kuat di antara keduanya adalah pendapat periode Mesir yang ditandai dengan *al-jadīd*. Pendapat *al-jadīd* dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn* disebutkan oleh al-Nawawī tersebar pada 75 tempat.<sup>312</sup>

e. *Al-Aṣaḥ* (الأصح)

Kata *al-Aṣaḥ* digunakan oleh al-Nawawī sebagai istilah untuk pendapat kuat dari dua atau beberapa pendapat *aṣḥāb al-wujūh* yang kontradiktif. *Muqābil* pendapat *al-Aṣaḥ* merupakan pendapat yang bersandar kepada dalil dan ‘*illat* yang kuat juga, namun dalil serta ‘*illat* yang digunakan pendapat *al-Aṣaḥ* ternyata lebih kuat dari *muqābil*-nya.<sup>313</sup> Jika dilihat perbandingannya kepada perbedaan pendapat al-Syāfī, maka istilah *al-Aṣaḥ* untuk pendapat kuat *aṣḥāb al-wujūh* sama dengan istilah *al-azhar* untuk pendapat kuat al-Syāfī, yakni sama-sama pendapat yang memiliki *muqābil* yang diperhitungkan. Dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, kata *al-*

<sup>311</sup>Al-Qulyūbī, *Hāsyiah al-Qulyūbī...*, hlm. 14

<sup>312</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 51-52

<sup>313</sup>Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *Mīnhāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muḥyīn*, Jld. I, Cet. I, (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Rabiyyah, 1922), hlm. 13

*Aṣaḥ* disebutkan oleh al-Nawawī sebanyak 1038 pada beberapa tempat yang berbeda.<sup>314</sup>

f. *Al-Ṣaḥīḥ* (الصحيح)

Kata *al-Ṣaḥīḥ* digunakan oleh al-Nawawī sebagai istilah untuk pendapat kuat dari dua atau beberapa pendapat *aṣḥāb al-wujūh* yang kontradiktif, tetapi *muqābil* pendapat ini menggunakan dalil dan ‘*illat* yang lemah.<sup>315</sup> Artinya, dalil dan ‘*illat* yang digunakan oleh *muqābil* ini berada di bawah kekuatan dalil dan ‘*illat* yang digunakan oleh *muqābil al-Aṣaḥ*. Jika dilihat perbandingannya kepada perbedaan pendapat al-Syāfi‘ī, maka istilah *al-Ṣaḥīḥ* untuk pendapat kuat *aṣḥāb al-wujūh* sama dengan istilah *al-masyhūr* untuk pendapat kuat al-Syāfi‘ī, yakni sama-sama pendapat yang memiliki *muqābil* yang tidak diperhitungkan. Dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, kata *al-Ṣaḥīḥ* disebutkan oleh al-Nawawī tersebar pada 176 tempat.<sup>316</sup>

g. *Al-Madhhab* (المذهب)

Kata *al-Madhhab* digunakan oleh al-Nawawī sebagai istilah untuk pendapat kuat dari perbedaan pendapat kelompok *aṣḥāb al-wujūh* dalam menyampaikan pendapat kuat dalam mazhab Syāfi‘ī. Pada dasarnya, satu kelompok *aṣḥāb al-wujūh* menyampaikan bahwa pada sebuah permasalahan tertentu terdapat dua pendapat dari al-Syāfi‘ī atau dari *aṣḥāb al-wujūh* terdahulu, sementara kelompok lainnya menyampaikan bahwa pada permasalahan tersebut hanya terdapat satu pendapat, baik dari al-Syāfi‘ī atau dari *aṣḥāb al-wujūh* terdahulu.<sup>317</sup> Setelah diteliti dalil, ‘*illat* dan kredibilitas para ulama yang tergabung dalam kelompok yang berseberangan di atas, lantas ditemukan bahwa pendapat kuat

<sup>314</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 50

<sup>315</sup>Al-Nawawī, *Mīnhāj al-Ṭālibīn...*, hlm. 13

<sup>316</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 51

<sup>317</sup>Al-Nawawī, *Mīnhāj al-Ṭālibīn...*, hlm. 13

merupakan pendapat yang berada dalam kelompok yang menyatakan *khilāf* atau yang menyatakan tidak ada *khilāf*. Pendapat kuat inilah yang ditandai oleh al-Nawawī dengan istilah *al-Madhhab*. Jadi, kata *al-Madhhab* di sini merupakan istilah khusus al-Nawawī, bukan bermakna fatwa atau cara berpikir yang digagas oleh al-Syāfi‘ī, sebagaimana yang telah maklum dikenal. Adapun kelompok yang berseberangan di atas diistilahkan dengan *al-ṭarīq* dan *al-ṭurūq*. Kelompok yang menyatakan *khilāf* diistilahkan dengan *ṭarīq al-khilāf*, dan yang menyatakan tidak ada *khilāf* diistilahkan dengan *ṭarīq al-qaṭ’*.<sup>318</sup> Dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, kata *al-Madhhab* disebutkan oleh al-Nawawī tersebar pada 187 tempat.<sup>319</sup>

#### h. *Al-Naş* (النص)

Kata *al-Naş* digunakan al-Nawawī untuk pendapat tunggal al-Syāfi‘ī. Pendapat ini tidak mempunyai *muqābil* dari al-Syāfi‘ī sendiri, namun *muqābil*-nya merupakan pendapat lemah (وجه ضعيف) hasil *istinbāṭ aṣḥāb al-wujūh*, atau hasil pengembangan (*takhrīj*) mereka dari *al-Naş* al-Syāfi‘ī pada kasus lain yang memiliki kemiripan.<sup>320</sup> *Muqābil* dalam bentuk hasil *takhrīj* diistilahkan dengan *qawl mukharraj* (قول مخرج). Berkaitan dengan kedudukannya, pendapat *al-Naş* lah yang merupakan pendapat kuat. Dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, kata *al-Naş* disebutkan oleh al-Nawawī tersebar pada 16 tempat.<sup>321</sup>

#### i. *Wa fī Qawl* (وفي قول)

Kapan saja al-Nawawī menyebut satu pendapat dengan istilah *wa fī qawl* dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, maka hal itu untuk

<sup>318</sup>Abd al-Baṣīr Sulaymān al-Malībārī, *Taṣwīr al-Maṭlab fī al-Ta‘bīr bi al-Madhhab*, (Kerala: IPG Calicut, 2007), hlm. 12-16. Lihat juga Arafāt, *Tabṣīrat al-Muḥtaj...*, hlm. 81

<sup>319</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 56

<sup>320</sup>Al-Nawawī, *Mīnhāj al-Ṭālibīn...*, hlm. 13

<sup>321</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 63

menunjukkan bahwa pendapat *qawl* tersebut adalah pendapat lemah, sedangkan pendapat kuat adalah sebaliknya. Al-Nawawī menyebutkan pendapat dengan istilah *wa fī qawl* dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn* sebanyak 102 kali secara tersebar di beberapa tempat yang berbeda.<sup>322</sup>

j. *Wa Qīla* (وقيل)

Kapan saja al-Nawawī menyebut satu pendapat dengan istilah *wa qīla* dalam *Mīnhāj al-Ṭālibīn*, maka hal itu untuk menunjukkan bahwa pendapat tersebut adalah pendapat lemah yang bersumber dari *aṣḥāb al-wujūh*, sedangkan pendapat kuat adalah *muqābil*-nya, baik yang diistilahkan dengan *al-Aṣaḥ* atau *al-Ṣaḥīḥ*.<sup>323</sup> Jumlah pendapat yang diistilahkan oleh al-Nawawī dengan kata *wa qīla* sebanyak 439 pendapat yang tersebar di beberapa tempat.<sup>324</sup> Perlu diketahui, istilah-istilah yang telah penulis jelaskan di atas merupakan istilah yang dipakai al-Nawawī dalam kitab *Mīnhāj al-Ṭālibīn*. Dalam kitabnya yang lain seperti *al-Taḥqīq* dan *Rawḍat al-Ṭālibīn*, al-Nawawī juga mempunyai istilah tersendiri. Namun karena istilah dalam kitab *Mīnhāj al-Ṭālibīn* dianggap telah merepresentasikan istilah-istilah al-Nawawī secara umum maka penulis mepadai saja dengan istilah-istilah kitab *Mīnhāj al-Ṭālibīn*.

Sebagian peneliti menyebutkan bahwa posisi tinggi yang diperoleh al-Nawawī tidak terlepas juga dari faktor sosial-politik. Sebagaimana dimaklumi, al-Nawawī tumbuh dan berkembang dalam naungan Dinasti Ayyūbiyyah di Suriah. Pemerintahan ini memberikan perhatian yang sangat besar bagi pengembangan mazhab Syāfi‘ī. Selain mendirikan madrasah yang mempelajari mazhab Syāfi‘ī, jabatan qadhi pun diberikan kewenangan lebih banyak kepada ulama yang bermazhab Syāfi‘ī. Situasi ini memberikan kesempatan yang luas bagi Al-Nawawī dalam

<sup>322</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 57

<sup>323</sup>Al-Nawawī, *Mīnhāj al-Ṭālibīn...*, hlm. 14

<sup>324</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 57

melakukan pengembangan keilmuan sehingga ia begitu produktif dalam menulis berbagai karyanya.<sup>325</sup> Tetapi temuan sebagian peneliti tersebut dibantah oleh sebagaian ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* seperti al-Syams al-Ramlī (w. 1004 H) yang mengatakan bahwa posisi tinggi yang diraih al-Nawawī tidak lain kecuali niat baiknya dalam mengembangkan ilmu.<sup>326</sup>

Terlepas dari silang pendapat terkait hal ini, meskipun terdapat pengaruh sosial-politik terkait posisi al-Nawawī, tetapi faktor tersebut bukanlah faktor utama karena jika seseorang tidak mempunyai kapasitas dan keahlian dalam bidangnya, walaupun didukung oleh kekuasaan tidak akan mampu menjadikannya sebagai orang yang diakui keilmuannya oleh ulama yang berada dalam satu generasi dengannya dan ulama lain setelahnya. Jadi, faktor utama yang menempatkan al-Nawawī pada posisi yang tinggi adalah kapasitas keilmuan yang dimilikinya. Adapun faktor sosial-politik merupakan faktor pendukung dalam hal ini. Para sejarawan yang meneliti profil para ulama *Syāfi'iyyah* lebih melihat pada al-Nawawī mengenai keahliannya dalam mengelaborasi fikih, hanya saja situasi sosial-politik pada masa itu membuat jalan al-Nawawī dalam melahirkan inovasinya menjadi lebih mulus. Hal ini tidak mengurangi kapasitas keilmuannya. Demikianlah uraian tentang kedudukan al-Nawawī dalam mazhab Syāfi'ī dan kiprahnya dalam pengembangan mazhab.

---

<sup>325</sup>Muhammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 251

<sup>326</sup>Al-Ramlī, *Fatāwā al-Ramlī...*, hlm. 262-263



### **BAB III**

## **PENYEBAB KELAHIRAN PENDAPAT *IKHTIYĀRĀT* AL-NAWAWĪ DAN PENGARUHNYA**

### 3.1. Kelahiran *Ikhtiyārāt* al-Nawawī

Telah disebutkan sebelumnya bahwa kedudukan al-Nawawī dalam mazhab Syāfi‘ī adalah sebagai *mujtahid tarjih* yang paling diutamakan pen-*tarjih*-annya. Dalam kenyataannya, kontribusi al-Nawawī tidak terbatas pada upaya men-*tarjih*-kan pendapat-pendapat yang nampak kontradiksi saja. Lebih dari itu, al-Nawawī juga sering mengeluarkan dan memilih pandangannya sendiri terkait berbagai persoalan hukum, di mana pandangan itu berbeda dari pandangan al-Syāfi‘ī sendiri atau mayoritas *Syāfi‘iyyah*. Telah jelas juga sebelumnya bahwa jika pendapat yang dikeluarkan dan dipilih oleh seorang ulama pengikut mazhab tertentu karena pertimbangan dalil yang lebih kuat, berbeda dari apa yang dikenal secara umum dalam mazhab yang bersangkutan maka pendapat pilihan tadi disebut *Ikhtiyārāt*. Dalam kaitan ini, al-Nawawī juga sering memilih pendapat yang kemudian dikenal dengan *Ikhtiyārāt*.

#### 3.1.1. Contoh-contoh Kasus dan Metode *Istinbāt*-nya

Secara kuantitas, jumlah pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī terbilang relatif banyak dan tersebar merata hampir dalam semua bab fikih. Namun dalam penelitian ini, penulis membatasi pada beberapa contoh kasus yang dipandang dapat merepresentasikan kasus lainnya dalam upaya menemukan faktor penyebab lahirnya pendapat-pendapat tersebut.

##### a. Cara Menyucikan Najis Babi

Dalam mazhab Syāfi‘ī, suatu benda yang bersentuhan dengan babi, baik melalui jilatan, terkena kotoran, terkena keringat atau badannya dihukumi najis. Cara menyucikannya adalah dengan membasuh sebanyak tujuh kali dan wajib salah satunya dengan air yang dicampur tanah. Dalil yang dipakai oleh al-Syāfi‘ī sendiri terhadap ketentuan ini adalah *qiyās*, yakni menyamakan najis babi dengan najis anjing. Berkaitan dengan najis anjing, al-Syāfi‘ī

mendasarkan keputusannya pada beberapa hadis *ṣaḥīḥ*<sup>327</sup> yang bersumber dari Abī Hurairah,<sup>328</sup> yaitu:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات (رواه الشافعي)

Artinya: Diriwayatkan dari Abī Hurairah RA, berkata ia: telah bersabda Rasulullah SAW, jika anjing menjilat bejana salah seorang di antara kamu maka basuhlah bejana itu sebanyak tujuh kali. (H.R. al- Syāfi‘ī).

Hadis lainnya adalah:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات (رواه الشافعي)

Artinya: Diriwayatkan dari Abī Hurairah, berkata ia: telah bersabda Rasulullah SAW, jika anjing meminum dalam bejana siapa saja di antara kamu maka basuhlah bejana itu sebanyak tujuh kali. (H.R. al- Syāfi‘ī).

Hadis lainnya adalah:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات أولاهن أو أخراهن بتراب (رواه الشافعي)

<sup>327</sup>Hadis-hadis tersebut dihukum *ṣaḥīḥ* karena pada masa setelah penulisan kitab-kitab yang khusus memuat hadis *ṣaḥīḥ*, ada di antara hadis di atas atau yang semakna dengannya yang tercantum di dalam kitab-kitab tersebut seperti kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāud* dan lain-lain. Lihat al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. II, Cet. IV, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2001), hlm. 185-186. Lihat juga Ibn Ruslān, Muḥammad ibn Ḥusain, *Syarḥ Sunan Abī Dāud*, Jld. I, Cet. I, (al-Fayyūm, Dār al-Falāḥ, 2016), hlm. 532

<sup>328</sup>Al-Syāfi‘ī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs, *Al-Umm*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār Al-Fikr, 2009), hlm. 17. Lihat juga Al-Syāfi‘ī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs, *Musnad al-Imām Al-Syāfi‘ī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt), hlm. 7-8

Artinya: Diriwayatkan dari Abī Hurairah, berkata ia: telah bersabda Rasulullah SAW, jika anjing menjilat bejana siapa saja di antara kamu maka basuhlah bejana itu sebanyak tujuh kali, pada awalnya atau akhirnya disertai tanah. (H.R. al-Syāfi‘ī).

Menurut al-Syāfi‘ī, seandainya babi tidak dipandang lebih jelek daripada anjing, tetap saja babi tidak lebih baik daripada anjing.<sup>329</sup> Oleh karena itu, hukum terhadap najis babi dapat di-*qiyās*-kan kepada hukum najis anjing. Dengan demikian, cara menyucikan sesuatu yang terkena najis babi adalah membasuh sebanyak tujuh kali, di mana salah satunya dengan air yang dicampur tanah. Pendapat inilah yang menjadi pendapat resmi mazhab Syāfi‘ī karena pendapat ini merupakan *qawl jadīd*.<sup>330</sup> Uraian al-Syāfi‘ī di atas memberikan pemahaman bahwa dalil yang digunakannya dalam menetapkan hukum tentang cara menyucikan najis babi adalah *qiyās* yang keberadaan ‘*illat* pada *aṣl* dan *far*’<sup>331</sup> dipandang setingkat, yang diistilahkan dalam usul fikih dengan *qiyās al-musāwī*. Bahkan dalam ungkapannya, al-Syāfi‘ī mengisyaratkan tidak tertutup kemungkinan bahwa *qiyās* yang berlaku pada permasalahan ini adalah *qiyās* yang keberadaan ‘*illat* pada *far*’ lebih kuat daripada keberadaannya pada *aṣl*.<sup>332</sup> Dalam usul fikih *qiyās* ini dikenal dengan *qiyās al-Awlawī*.<sup>333</sup>

Hal ini dipertegas oleh salah satu murid seniornya yaitu al-Muzanī (w. 264 H) bahwa menurut al-Syāfi‘ī, babi itu lebih jelek daripada anjing. Karenanya, al-Syāfi‘ī meng-*qiyās*-kannya kepada

<sup>329</sup>Al-Syāfi‘ī, *Al-Umm...*, hlm. 17

<sup>330</sup>Al-Rūyānī, *Baḥr al-Madḥhab...*, hlm. 248

<sup>331</sup>Dalam usul fikih, *aṣl* adalah kasus yang telah ada ketetapan hukumnya, baik bersumber dari al-Qur’an maupun hadis. *Aṣl* merupakan sinonim dari *maqīṣ* ‘*alaih*. Sedangkan *far*’ adalah kasus yang belum ada ketetapan hukumnya, dan mungkin saja diberlakukan hukum *aṣl* padanya jika memenuhi persyaratan *qiyās*. *Far*’ merupakan sinonim dari *maqīṣ*. Lihat Totok Jumentoro *Kamus Ilmu...*, hlm. 25, 61

<sup>332</sup>Al-Syāfi‘ī, *Al-Umm...*, hlm. 17

<sup>333</sup>Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī...*, hlm. 666-667

anjing.<sup>334</sup> Selain al-Muzanī, ulama *Syāfi'iyah* pada abad berikutnya seperti al-Māwardī (w. 545 H) dan Imām al-Ḥaramain (w. 578 H) juga mempertegas secara lebih tajam lagi bahwa babi lebih jelek daripada anjing dengan dua alasan. *Pertama*, kenajisan babi disebutkan langsung dalam al-Qur`an seperti yang terdapat dalam surat *al-An`ām* ayat ke 145,<sup>335</sup> sedangkan kenajisan anjing tidak demikian, tetapi dihasilkan melalui proses ijtihad. *Kedua*, anjing boleh dimanfaatkan dalam keadaan tertentu, berbeda halnya dengan babi yang tidak boleh dimanfaatkan dalam keadaan apapun.<sup>336</sup> Karena itu, hukum tentang cara menyucikan najis anjing lebih layak lagi untuk diterapkan pada cara menyucikan najis babi. Dengan merujuk pada penegasan al-Muzanī, al-Māwardī dan Imām al-Ḥaramain jelaslah *qiyās* yang dipakai oleh al-Syāfi' terkait tata cara menyucikan najis babi adalah *qiyās al-Awlawī*.

Dalam penjelasan lain ulama *Syāfi'iyah*, terdapat satu lagi pendapat al-Syāfi'ī terkait tata cara menyucikan najis babi, yaitu dengan membasuh hanya satu kali tanpa harus disertai air campuran tanah. Pendapat ini pada dasarnya merupakan *qawl qadīm* yang diriwayatkan dari al-Syāfi'ī oleh muridnya yang bernama Abū Thūr al-Kalbī (w. 240 H). Sebagian ulama *Syāfi'iyah* memandang pada hakikatnya kemunculan pendapat yang kedua ini terjadi akibat penafsiran yang keliru dari Abū al-`Abbās ibn al-Qāṣ (w. 335 H) terhadap riwayat Abū Thūr dari ucapan al-Syāfi'ī yang bersifat umum. Menurut mereka,

<sup>334</sup>Al-Muzanī, *Mukhtaṣar*..., hlm. 13

<sup>335</sup>Ayatnya adalah:

قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أدماء مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس... (الأنعام: 145)  
Artinya: katakanlah, “tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya kecuali bangkai, darah yang mengalir atau daging babi, karena semua itu kotor...(Q.S. al-An`ām: 145)

<sup>336</sup>Al-Māwardī, Abī al-Ḥasan `Alī ibn Muḥammad, *al-Ḥawā al-Kabīr fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Jld. I, Cet. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2009), hlm. 316. Lihat juga Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. I..., hlm. 242

sebenarnya al-Syāfi‘ī mengatakan bahwa sesuatu yang terkena dengan babi wajib dibasuh. Maksud al-Syāfi‘ī adalah wajib dibasuh sama dengan membasuh sesuatu yang terkena najis anjing, namun al-Syāfi‘ī tidak menyampaikannya secara lengkap karena telah dijelaskannya pada bagian lain dari kitabnya. Lantas Abū al-‘Abbās ibn al-Qāṣ memahaminya dengan wajib dibasuh satu kali saja. Selanjutnya pendapat itu tersebar dan dipandang sebagai pendapat lainnya dari al-Syāfi‘ī. Terlepas dari apakah benar maksud al-Syāfi‘ī seperti demikian ataupun tidak, yang jelas para ulama *Syāfi‘iyyah* akhirnya menetapkan bahwa pada permasalahan ini telah terjadi perbedaan pendapat dari al-Syāfi‘ī sendiri.<sup>337</sup>

Adapun dalil pegangan *qawl qadīm* di sini adalah *qiyās* juga, yakni menyamakan najis babi dengan najis-najis lain yang bukan anjing. Sebagaimana ketentuan menyucikan najis-najis tersebut dengan satu kali basuh tanpa menggunakan tanah, demikian juga ketentuan menyucikan najis babi. *Qawl qadīm* ini memandang tidak tepat meng-*qiyās*-kan najis babi kepada najis anjing, karena ‘*illat* hukum yang terdapat pada permasalahan menyucikan najis anjing tidak terdapat pada permasalahan menyucikan najis babi.<sup>338</sup> Dengan kata lain, ‘*illat* hukum di sini merupakan ‘*illat* yang diistilahkan dalam usul fikih dengan ‘*illat qāṣirah*, bukan ‘*illat muta‘addiyyah*.<sup>339</sup> Menurut *qawl qadīm*, anjing merupakan hewan yang relatif jinak dan dekat dengan

<sup>337</sup>Al-Rūyānī, *Bahr al-Madhhab*..., hlm. 248. Lihat juga al-Māwardī, *al-Ḥawā al-Kabīr*..., hlm. 316

<sup>338</sup>Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. I..., hlm. 242

<sup>339</sup>Dalam usul fikih, ‘*illat muta‘addiyyah* adalah sebuah sifat yang dijadikan sebagai alasan hukum, di mana sifat tersebut tidak hanya berada pada *asl*, namun juga dapat dikembangkan kepada *far*’. Sedangkan ‘*illat qāṣirah* adalah sifat yang menjadi alasan hukum yang keberadaannya terbatas hanya pada *asl*. Dalam permasalahan *qiyās*, ulama sepakat bahwa ‘*illat* yang dapat menjadi tambahan hukum mestilah dalam *qiyās*. Meskipun demikian, ‘*illat qāṣirah* tetap boleh dijadikan alasan hukum dalam konteks menampakkan kemaslahatan dalam pembebanan hukum saja, bukan dalam rangka pengembangan hukum kepada permasalahan lain. Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*..., hlm. 625



manusia, yang kadang-kadang kedekatan ini menjurus kepada penggunaan benda-benda bekas jilatannya untuk makan dan lain-lain, padahal anjing itu najis dan manusia perlu menjaga jarak darinya. Lantas diperintahkan membasuh tujuh kali dan disertai air campuran tanah untuk memberikan teguran keras kepada orang-orang yang sering berinteraksi dengan anjing, sekaligus untuk menunjukkan sisi beratnya najis anjing. Tujuannya supaya mereka menjauhkan diri dari anjing karena anjing itu hewan bernajis.<sup>340</sup>

Selanjutnya agar manusia benar-benar menjauhkan diri dari anjing maka dipakailah kata yang memberikan makna penekanan yang lebih berat, yang dalam hal ini adalah membasuh sebanyak tujuh kali dan satu kali disertai campuran tanah. Artinya, pada tata cara menyucikan najis anjing terdapat tujuan lain di luar menghilangkan *najāsah* semata-mata, yaitu memutuskan kedekatan orang-orang tersebut dari anjing maka diperintahkan membasuh tujuh kali, agar memberikan kesan bahwa najis anjing benar-benar perlu dihindari.<sup>341</sup> Alasan hukum seperti itu tidak didapatkan pada babi, di mana babi bukanlah hewan yang jinak dengan manusia. Oleh karenanya, *'illat* hukum yang ada pada permasalahan menyucikan najis anjing tidak didapatkan pada najis babi, lantas cara menyucikan najis babi dipandang lebih tepat di-*qiyās*-kan kepada cara menyucikan najis hewan lain yang bukan anjing. Demikianlah keberadaan masalah tersebut dan asal-usulnya dalam mazhab Syāfi'ī.

Pada abad VII H, muncullah al-Nawawī yang menempati posisi utama di dalam bidang *tarjīh* terhadap permasalahan khilafiah mazhab Syāfi'ī. Setelah meneliti aspek dalil dan *'illat* hukum, al-Nawawī men-*tarjīh*-kan pendapat yang kedua atau *qawl*

---

<sup>340</sup>Al-Baghawī, Abī Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ūd, *al-Tahdhīb fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 191

<sup>341</sup>Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. I..., hlm. 242. Lihat juga Al-Baghawī, *al-Tahdhīb*..., hlm. 191

*qadim* di atas. Selanjutnya ia menjadikan pendapat tersebut sebagai salah satu pendapat pilihannya dengan mengatakan “pendapat ini menjadi pendapat pilihan”. Dalam *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab* ia mengatakan sebagai berikut:

واعلم أن الراجح من حيث الدليل أنه يكفي غسلة واحدة بلا تراب، وبه قال أكثر العلماء الذين قالوا بنجاسة الخنزير، وهذا هو المختار لأن الأصل عدم الوجوب حتى يرد الشرع، لا سيما في هذه المسألة المبنية على التعبد...<sup>342</sup>

Artinya: Ketahuilah bahwa pendapat kuat dari segi dalil adalah cukup membasuh satu kali saja tanpa disertai tanah, pendapat ini telah dikemukakan oleh mayoritas ulama yang mengatakan bahwa babi itu najis. Pendapat ini merupakan pendapat pilihan karena pada dasarnya tidak wajib (membasuh tujuh kali disertai tanah) sehingga diperdapatkan dalil dari syara‘, terutama pada masalah ini yang dibangun di atas dasar *ta‘abbud*.<sup>343</sup>

Selain dalam *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab* Pernyataan serupa juga dikemukakan al-Nawawī dalam *al-Tanqīḥ Syarḥ al-Wasīṭ*. Teksnya sebagai berikut:

قوله (وفي إلحاق الخنزير به قولان) الأصح عند الأصحاب الإلحاق وهو الجديد، والمختار القوي في الدليل الإكتفاء بغسلة واحدة، بل مقتضى الدليل طهارته كالأسد والذئب والفأرة ونحوها، وقولهم إنه أسوأ حالا من الكلب لا يسلم.<sup>344</sup>

Artinya: Al-Ghazālī mengatakan, “berkaitan dengan menyamakan hukum najis babi dengan najis anjing terdapat dua pendapat”. Yang menjadi pendapat kuat menurut *aṣḥāb* adalah menyamakan kedua hewan tersebut pada

<sup>342</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Jld II..., hlm. 417

<sup>343</sup>*Ta‘abbud* dalam istilah *fuqahā’* adalah kategori hukum yang tidak nampak sisi mendatangkan kemalahatan atau menolak kemudharatan dari pensyari‘atannya. Lihat Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām*, Jld. I..., hlm. 19

<sup>344</sup>Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *al-Tanqīḥ Syarḥ al-Wasīṭ*, Jld. I, Cet. I, (Kairo : Dār al-Salām, 1997), hlm. 205

kenajisannya, dan ini merupakan *qawl jadīd*. Adapun pendapat yang menjadi pilihan dan kuat dari segi dalil adalah bahwa cukup membasuh satu kali saja pada najis babi, bahkan berdasarkan pemahaman dari dalil menunjukkan kepada babi itu suci sama seperti singa, srigala, tikus dan lain-lain. Mengenai pernyataan “babi lebih jelek keadaannya daripada anjing” maka tidak dapat diterima.

Hal serupa juga disebutkan al-Nawawī di dalam *Syarḥ Muslim* sebagai berikut:

وأما الخنزير فحكمه حكم الكلب في هذا كله، هذا مذهبنا. وذهب أكثر العلماء إلى أن الخنزير لا يفتقر إلى غسله سبعا، وهو قول الشافعي وهو قوي في الدليل.<sup>345</sup>

Artinya: Adapun terkait babi maka hukumnya sepenuhnya sama dengan hukum terkait anjing, dan inilah pendapat mazhab kita (mazhab Syāfi‘ī). Sedangkan pendapat mayoritas ulama bahwa najis babi tidak perlu dibasuh tujuh kali. Pendapat ini juga sebuah pendapat bagi Syāfi‘ī, dan pendapat inilah yang kuat dari segi dalil.

Pernyataan al-Nawawī di dalam tiga kitab di atas nampaknya cukup tegas menunjukkan pendiriannya untuk memilih pendapat yang menyatakan bahwa najis babi cukup dibasuh satu kali saja tanpa perlu disertai tanah, yang tidak lain adalah *qawl qadīm*. Di samping itu, al-Nawawī menyatakan pendapat pilihannya itu merupakan pendapat yang kuat dari segi dalil. Secara lebih mendalam, cara pandang al-Nawawī dalam *istinbāṭ*-nya untuk menguatkan dan memilih pendapat tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

- 1) Memandang tidak ada dalil khusus yang menunjukkan kepada kewajiban membasuh tujuh kali yang disertai air

---

<sup>345</sup>Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 189

campuran tanah untuk menyucikan najis babi. Berdasarkan hal tersebut maka terlepaslah tanggung-jawab *mukallaf* dari kewajiban membasuh tujuh kali yang disertai air campuran tanah. Cara pandang seperti ini dikenal dalam usul fikih dengan istilah *bara'at al-dhimmah*, di mana pola *istinbāt* seperti ini pada hakikatnya adalah menjadikan *istiṣhāb aṣl* sebagai dalil, dalam arti ber-*istidlāl* dengan tidak adanya dalil kepada tidak adanya hukum.<sup>346</sup> Dalam mazhab Syāfi'ī, *istiṣhāb aṣl* dipandang sebagai salah satu dalil di luar empat dalil yang disepakati ulama.<sup>347</sup> Al-Subkī menyatakan bahwa sebenarnya mayoritas ulama memakai *istiṣhāb aṣl* sebagai dalil.<sup>348</sup> Adapun perbedaan ulama padanya hanya terletak pada saat penerapannya dalam melahirkan sebuah hukum tertentu. Terkait permasalahan ini, nampaknya al-Nawawī menjadikan *istiṣhāb aṣl* sebagai dalil untuk menafikan hukum membasuh tujuh kali yang disertai air campuran tanah untuk menyucikan najis babi.

- 2) Setelah menafikan hal di atas, lantas al-Nawawī mencari dalil lain dalam menetapkan hukum tersebut. Dalil yang dipandang tepat adalah meng-*qiyās*-kan hukum tentang tata cara menyucikan najis babi kepada tata cara menyucikan najis lain yang bukan anjing. Dalam *al-Tanqīh* ia menegaskan bahwa berdasarkan dalil, babi itu suci sama dengan singa, srigala, tikus dan lainnya yang bukan anjing. Adapun keharaman mengkonsumsi daging babi tidak secara serta-merta menunjukkan kepada kenajisannya dapat

---

<sup>346</sup>Al-Zanjānī, Abī al-Manāqib Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad, *Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*, Cet. V, (Mu'assasah al-Risālah, 1987), hlm. 172

<sup>347</sup>Muḥammad Yāsīn al-Fādānī, *Baghyat al-Musyīq Syarḥ al-Luma' li Abī Ishāq, Taḥqīq*: Aḥmad Darwīsy, Cet. II, (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2011), hlm. 352-353

<sup>348</sup>Al-Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfi, *al-Ibhāj Syarḥ al-Minhāj 'alā Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl, Taḥqīq*: Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, Jld. III, Cet. II, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2011), hlm. 1711

disamakan dengan anjing, dengan alasan bahwa dalam al-Qur'an Allah mengharamkan juga mengkonsumsi bangkai dan arak, tetapi tidak diperintahkan menyucikan keduanya dengan cara membasuh tujuh kali yang disertai salah satunya dengan air campuran tanah.<sup>349</sup> Ketentuan yang telah ada tentang tata-cara menyucikan najis selain anjing adalah membasuh satu kali setelah menghilangkan zat atau *'ain* najis itu sendiri,<sup>350</sup> maka atas dasar *qiyās* tersebut, ketentuan itulah yang berlaku pada tata-cara menyucikan najis babi.

- 3) Adapun *qiyās* yang dijadikan dasar oleh *qawl jadid* ditolak oleh al-Nawawī dengan alasan bahwa permasalahan menyucikan najis anjing tujuh kali yang disertai air campuran tanah merupakan permasalahan *ta'abbud*. Dalam usul fikih, salah satu syarat *maqīs 'alaih* adalah tidak menyalahi dari ketentuan *qiyās*. Jika hukum yang ada pada *maqīs 'alaih* terdapat unsur *ta'abbud*-nya, maka hal ini dipandang sebagai salah bentuk menyalahi dari ketentuan *qiyās* karena *'illat* hukumnya tidak mempunyai daya rentang dan tidak rasional, sehingga tidak dapat di-*qiyās*-kan permasalahan lain kepadanya.<sup>351</sup>
- 4) Pada permasalahan di atas telah terjadi pertentangan antar *qiyās*. Dalam hal ini al-Nawawī memilih untuk meng-*qiyās*-kan hukum tentang tata-cara menyucikan najis babi kepada kepada tata-cara menyucikan najis lain yang bukan anjing karena *qiyās* ini dipandang masih berada dalam jalur ketentuan *qiyās* karena hukum pada *maqīs 'alaih*-nya rasional dan bukan *ta'abbud*. Dalam usul fikih, jika terjadi

---

<sup>349</sup>Al-Sya'rānī, 'Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad, *al-Mīzān al-Kubrā*, Jld. I, (Jakarta: Dār al-Ḥikmah, tt), hlm. 115

<sup>350</sup>Sulaimān al-Bujairimī, *Ḥāsyiyah al-Bujairimī 'alā Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Jld. I, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 105

<sup>351</sup>Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 555-558. Lihat juga Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Jld. II, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt), hlm. 326-329.



pertentangan antar *qiyās* maka *qiyās* yang *maqīs ‘alaih* yang berada di atas ketentuan *qiyās* lebih diutamakan daripada *qiyās* yang telah mengalami penyimpangan.<sup>352</sup>

- 5) Di samping mengemukakan dalil dan cara pandangnya, al-Nawawī juga menyiratkan alasan pemilihannya terhadap pendapat *qadīm* di atas karena pendapat itu merupakan pendapat mayoritas ulama, meskipun pada hakikatnya pendapat itu ada juga di dalam mazhab Syāfi‘ī. Secara tersirat nampaknya al-Nawawī ingin menyatakan bahwa pemilihannya terhadap pendapat *qadīm* ini bukanlah sesuatu yang aneh disebabkan pendapat ini juga merupakan pendapat kebanyakan ulama lain di luar mazhab Syāfi‘ī.

Uraian di atas memberikan pemahaman bahwa pijakan al-Nawawī dalam memilih pendapat bahwa najis babi cukup dibasuh satu kali tanpa menyertai tanah adalah *istiṣhāb aṣl*. Pada sisi yang lain, dalam al-Qur‘an telah dinyatakan bahwa babi haram dikonsumsi dan merupakan sesuatu yang kotor. Terkait hal ini, para ulama telah menyatakan bahwa babi itu najis, bahkan Ibn al-Mundhir (w. 318 H) sebagaimana dikutip oleh al-Dumairī (w. 808 H) menyatakan bahwa kenajisan babi merupakan sesuatu yang disepakati ulama, meskipun pendapat ini tidak luput juga dari kritikan.<sup>353</sup> Berdasarkan pendapat mengenai kenajisan babi, diperlukan dalil lain untuk menunjukkan kepada tata-cara menyucikannya. Lantas al-Nawawī memandang bahwa meng-*qiyās*-kan tata-cara menyucikan najis babi kepada tata-cara menyucikan najis hewan lain yang bukan anjing lebih tepat karena berada di dalam jalur ketentuan *qiyās* yang telah ditentukan, yaitu tidak menjadikan permasalahan yang terdapat unsur *ta‘abbud*-nya sebagai *maqīs ‘alaih*. Hal ini menunjukkan kepada konsistensi al-

---

<sup>352</sup>Alī Jum‘ah Muhammad, *Ta‘āruḍ al-Aqyisah ‘inda al-Uṣūliyyīn*, Cet. I, (Kairo: Dār al-Risālah, 2004), hlm. 54

<sup>353</sup>Al-Dumairī, Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mūsā, *al-Najm al-Wahhāj fī Syarḥ al-Minhāj*, Jld. I, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2004), hlm. 404

Nawawī dalam menerapkan kaidah usul fikih di saat melakukan penalaran hukum. Dengan demikian, metode yang dipakai al-Nawawī dalam menentukan hukum dan pilihannya pada kasus ini adalah metode *lughawiyah* dan *ta'līiyah* dengan berpijak pada cara pandang *istishābī*.

#### b. Jamak Shalat Ketika Sakit

Jamak shalat adalah menggabungkan dua shalat yang mempunyai waktu yang berbeda ke dalam waktu salah satu dari keduanya. Shalat yang bisa dijamak adalah zuhur dan asar atau maghrib dan isya. Jika shalat waktu yang kedua dibawa ke dalam waktu yang pertama maka disebut jamak takdim, dan jika sebaliknya maka disebut jamak ta'khir. Dalam mazhab Syāfi'ī, kondisi yang membolehkan jamak adalah perjalanan dan hujan, dengan berbagai persyaratan yang ditetapkan pada keduanya. Selain pada dua kondisi tersebut tidak dibolehkan melakukan jamak. Di antara kondisi yang tidak membolehkan jamak adalah sakit ketika berada di tempat atau daerah domisili sehari-hari (الحضر).

Pendapat inilah yang merupakan pendapat resmi mazhab Syāfi'ī sebagaimana dipahami dari pernyataan al-Syāfi'ī sendiri yang sesuai pendapatnya dengan Imam Mālik pada kasus ini untuk membatasi makna hadis tentang jamak yang dilakukan oleh Nabi SAW di Madinah hanya pada kondisi hujan.<sup>354</sup> Dari pembatasan

---

<sup>354</sup>Hadis tersebut kemudian diriwayatkan oleh Muslim dan Abū Dāwud. Teks hadisnya adalah:

عن ابن عباس قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا في غير خوف ولا سفر (رواه الشافعي). قال مالك أرى ذلك في مطر.

Artinya: Diriwayatkan dari Ibn 'Abbās bahwasanya Rasulullah SAW menjamak shalat zuhur dan asar, demikian juga shalat maghrib dan isya padahal bukan dalam kondisi takut (perang) dan perjalanan. (H.R. al-Syāfi'ī). Al-Syāfi'ī mengatakan bahwa menurut Imam Mālik, jamak yang dilakukan oleh Rasulullah adalah disebabkan hujan. Lihat al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Jld. IV..., hlm. 224-225. Lihat juga al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. III..., hlm. 232. Lihat juga Ibn Ruslān, *Syarḥ Sunan Abī Dāwud*, Jld. VI..., hlm. 148

tersebut dapat dipahami bahwa jika seseorang bukan berada di dalam perjalanan maka tidak melakukan jamak selain dalam kondisi hujan. Setelah al-Syāfi‘ī, para ulama *Syāfi‘iyyah* dari generasi *āshāb al-wujūh* umumnya juga menegaskan apa yang dipahami dari ucapan al-Syāfi‘ī di atas. Hal ini dapat ditelusuri di dalam karya-karya mereka, seperti karya al-Māwardī, al-Rūyānī, al-‘Imrānī (w. 558 H) dan lain-lain.<sup>355</sup> Bahkan al-Nawawī yang dalam hal ini mempunyai pandangan yang berbeda, juga mengatakan bahwa pendapat tentang tidak boleh melakukan jamak di saat sakit merupakan pendapat masyhur dalam mazhab yang diketahui dari penegasan al-Syāfi‘ī serta merupakan periwayatan beberapa kelompok *āshāb al-wujūh*.<sup>356</sup> Dengan demikian, pendapat yang mewakili mazhab Syāfi‘ī adalah tidak boleh melakukan jamak shalat ketika sakit.

Adapun dalil yang digunakan adalah hadis Ibn ‘Abbās yang kemudian diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Hadis tersebut sebenarnya mempunyai dua redaksi yang berbeda dari jalur periwayatan yang berbeda pula. Redaksi pertama telah penulis sebutkan sebelumnya pada pernyataan al-Syāfi‘ī di atas. Sedangkan redaksi yang kedua adalah:

عن ابن عباس قال: جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بمدينة في غير خوف ولا مطر.<sup>357</sup>

Artinya: Diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās bahwasanya Rasulullah SAW menjamak shalat zuhur dan asar, demikian juga shalat maghrib dan isya di Madinah padahal bukan dalam kondisi takut (perang) dan hujan. (H.R. Muslim).

---

<sup>355</sup>Al-Māwardī, *al-Hawī al-Kabīr*, Jld. II..., hlm. 399. Lihat juga Al-Rūyānī, *Baḥr al-Madhhab*..., hlm. 349-350. Lihat juga al-‘Imrānī, Abī al-Ḥusain Yahyā ibn Sālim, *al-Bayān fī Madhhab al-Imām al-Syāfi‘ī*, Jld. II, Cet. II, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2006), hlm. 493

<sup>356</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Jld IV..., hlm. 185

<sup>357</sup>Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. III..., hlm. 233-234

Berkaitan dengan cara pandang terhadap dua hadis yang nampak berbeda secara redaksi tersebut di atas adalah sebagai berikut: *Pertama*, maksud dari kata “bukan dalam kondisi takut dan perjalanan” pada hadis pertama adalah kondisi hujan. *Kedua*, hadis kedua yang redaksinya mengatakan “bukan dalam kondisi takut dan hujan” mempunyai dua kemungkinan makna, yaitu; 1) bahwa hujan telah reda pada saat melaksanakan shalat yang kedua, maka disebutkanlah kata “bukan pada kondisi hujan”, padahal Rasulullah melakukan jamak ketika itu karena awalnya turun hujan. 2) Jamak yang dimaksudkan dalam hadis kedua bukanlah jamak secara hakiki, tetapi melakukan shalat pertama di akhir waktunya dan shalat kedua di awal waktunya, lantas pelaksanaan dua shalat tersebut serupa dengan jamak karena bersambung saat dikerjakan.<sup>358</sup> Intinya, dua hadis di atas tidak memberikan pemahaman tentang bolehnya jamak ketika sakit. Selain hadis di atas, pendapat tersebut juga berargumentasi bahwa dalam hidupnya Rasulullah pernah mengalami sakit beberapa kali tetapi tidak ada satu riwayatpun yang mengatakan Rasulullah melakukan jamak ketika sakitnya. Di samping itu, bila berbicara tentang kesukaran bagi orang sakit, orang yang jauh rumahnya dari mesjid pasti mengalami kesukaran juga untuk datang ke mesjid, tetapi tidak dibolehkan bagi mereka melakukan jamak, demikian juga halnya kondisi sakit.<sup>359</sup>

Selain pendapat yang masyhur di atas, terdapat juga pendapat dari sebagian kecil ulama *Syāfi‘iyyah* yang membolehkan jamak shalat ketika sakit. Di antaranya adalah Ibn al-Mundhir (w. 318 H), Abū Sulaimān al-Khaṭābī (w. 388 H), al-Qāḍī al-Ḥusain (w. 462 H) dan lain-lain. Sedangkan di luar mazhab *Syāfi‘ī* pendapat ini dikemukakan oleh Imam Mālik ibn Anas, Aḥmad ibn

---

<sup>358</sup>Al-‘Imrānī, *al-Bayān...*, hlm. 494

<sup>359</sup>Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-Kabīr*, Jld. II..., hlm. 399. Lihat juga al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Jld. IV..., hlm. 185

Ḥanbal, ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ dan lain-lain.<sup>360</sup> Meskipun pendapat yang kedua ini tidak mewakili mazhab Syāfi‘ī secara resmi, namun tidaklah salah bila mengatakan bahwa mengenai jamak shalat ketika sakit telah terjadi perbedaan pendapat dalam mazhab Syāfi‘ī. Hal ini diperkuat oleh temuan al-Asnawī (w. 772 H), salah seorang ulama *Syāfi‘iyyah* generasi *Muta’akhhirī* bahwa pendapat yang kedua ini diriwayatkan oleh al-Muzanī dalam kitabnya *Nihāyat al-Ikhtisār* dari al-Syāfi‘ī.<sup>361</sup> Menurut al-Adhra‘ī (w. 783 H) yang dikutip oleh al-Tarmasī (w. 1338 H), bahwa sudah menjadi kebiasaan al-Muzanī jika berbeda pendapat dengan al-Syāfi‘ī, ia selalu menegaskan perbedaannya. Tetapi dalam perkara kebolehan jamak shalat ketika sakit, al-Muzani tidak menunjukkan perbedaannya dengan al-Syāfi‘ī. Hal ini menunjukkan kepada pendapat kedua ini merupakan pendapat al-Syāfi‘ī.<sup>362</sup> Berdasarkan penjelasan ini maka sah dikatakan bahwa pada permasalahan jamak shalat ketika sakit terdapat perbedaan pendapat dalam mazhab Syāfi‘ī. Pendapat pertama yang merupakan pendapat kuat tidak membolehkannya, sementara pendapat kedua membolehkannya.

Dalam perkembangan selanjutnya, al-Nawawī sebagai penganut mazhab Syāfi‘ī ternyata lebih mengunggulkan pendapat yang membolehkan jamak shalat ketika sakit dan ia menjadikan pendapat itu sebagai salah satu pendapat pilihannya. Dalam beberapa karyanya, al-Nawawī secara gamblang menyatakan pilihannya pada pendapat ini. Dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*, setelah menjelaskan perbedaan pendapat pada permasalahan tersebut lantas ia menyatakan:

---

<sup>360</sup>Ibn al-Mundhir, Abī Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm, *al-Awsaṭ fī al-Sunan wa al-Ijmā‘ wa al-Ikhtilāf*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), hlm. 606-607. Lihat juga al-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. II..., hlm. 247

<sup>361</sup>Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm, *al-Muḥimmāt fī Syarḥ al-Rauḍat wa al-Rāfi‘ī*, Jld. III, Cet. I, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2009), hlm. 366

<sup>362</sup>Al-Tarmasi, Muḥammad Maḥfūz ibn ‘Abd Allāh, *Ḥāsiyyah al-Tarmasi; al-Manhal al-‘Amīm bi Ḥāsiyyah al-Manhaj al-Qawīm*, Jld. IV, Cet. I, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011), hlm. 168



قلت: القول بجواز الجمع بالمرض ظاهر مختار، فقد ثبت في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة من غير خوف ولا مطر.<sup>363</sup>

Artinya: Saya menyatakan bahwa pendapat yang membolehkan jamak shalat ketika sakit merupakan pendapat yang jelas dalilnya dan menjadi pendapat pilihan, karena di dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* telah ditegaskan bahwa Nabi SAW melakukan jamak di Madinah pada kondisi tidak ada ketakutan (perang) dan hujan.

Sedangkan dalam *al-Majmū'* ia menyebutkan pendapat pilihannya tersebut sangat kuat dari segi dalil.<sup>364</sup> Sementara dalam *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* ia juga menyatakan pendapat tersebut mempunyai dalil yang kuat.<sup>365</sup> Dalam menguatkan dan memilih pendapat kedua ini, al-Nawawī lebih memilih hadis riwayat Ibn 'Abbas tentang jamak yang dilakukan Nabi SAW di Madinah dari jalur Ḥabīb ibn Abī Thābit, yakni hadis yang kedua di atas yang menyebutkan “bukan dalam kondisi takut dan hujan”. Adapun cara pandang al-Nawawī dalam menjadikan hadis tersebut sebagai dalil adalah sebagai berikut:

- 1) Dari segi periwayatan, hadis tersebut diriwayatkan dari jalur Ḥabīb ibn Abī Thābit (w. 119 H). Menurut al-Nawawī, Ḥabīb ibn Abī Thābit merupakan seorang imam hadis yang disepakati ulama mengenai kredibilitasnya.
- 2) Dari segi kandungan hadis, al-Nawawī menjelaskan *wajh al-dilālah*-nya bahwa jamak yang dilakukan Rasulullah bisa saja karena sakit atau perkara lain yang mempunyai tingkat kesukaran (*al-masyaqqah*) yang sama dengan sakit atau lebih rendah darinya. Artinya, jamak yang disebutkan di dalam hadis itu didasari pada sebuah kebutuhan atau hajat. Jika hujan dipandang sebagai sebuah hajat untuk jamak,

<sup>363</sup>Al-Nawawī, *Raudat al-Tālibīn*..., hlm. 394

<sup>364</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū'*, Jld. IV..., hlm. 185

<sup>365</sup>Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. III..., hlm. 231 dan 236

maka kondisi sakit lebih memerlukan kepada jamak karena *al-masyaqqah* yang terdapat pada sakit lebih berat daripada *al-masyaqqah* pada hujan.<sup>366</sup> Al-Nawawī nampaknya menggali sebuah ‘*illat* yang bersifat umum dari hadis itu, yaitu kebutuhan yang merupakan salah satu bentuk *al-masyaqqah*. Kemudian menjadikan kondisi sakit sebagai sebuah kebutuhan yang lebih berat dibandingkan kondisi hujan. Cara pandang seperti ini disebut dalam usul fikih dengan istilah “menggali sebuah ‘*illat* dari *nash* al-Qur’an atau hadis yang dapat membuat makna *nash* itu sendiri menjadi umum”. Metode ini disepakati ulama tentang kebolehan, hanya saja ulama berbeda pandangan apakah metode ini termasuk pola *istinbāt lughawiyyah* atau *ta’līliyyah*. Menurut pendapat kuat dalam usul fikih, pola ini termasuk pola *lughawiyyah* bagian pemahaman sebuah makna secara tersirat (*mafhūmiyyah*).<sup>368</sup>

- 3) Dari segi unsur eksternal, cara pandang al-Nawawī bahwa jamak yang disebutkan dalam hadis didasari pada *al-masyaqqah* dan ‘*udhr* memiliki kesesuaian dengan perbuatan yang dilakukan oleh Ibn ‘Abbas yang tidak lain adalah Sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut dari Nabi.<sup>369</sup> Ibn ‘Abbas pernah melakukan jamak, padahal saat

<sup>366</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū’*, Jld. IV..., hlm. 185. Lihat juga al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. III..., hlm. 236

<sup>367</sup>Ibn Qāsim al-‘Abbādī, *al-Ayāt al-Bayyināt*..., hlm. 71-74

<sup>368</sup>Zakariyyā al-Anṣārī, *Ghāyah al-Wuṣūl*..., hlm. 38

<sup>369</sup>Teks hadisnya adalah:

عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلاة الصلاة، قال فجاهه رجل من بني تميم لا يفتر ولا ينتهي الصلاة الصلاة، قال ابن عباس أتعلمني بالسنة؟ لا أم لك، ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر. قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فأتيت أبا هريرة فسألته فصدق مقالته.

Artinya: Diriwayatkan dari ‘Abd Allāh ibn Syaḥīq, ia mengatakan suatu hari Ibn ‘Abbās berkhotbah di hadapan kami setelah asar sampai terbenam matahari dan mulai nampaklah bintang-bintang, lantas orang-orang yang hadir mengingatkan tentang masuknya waktu shalat dengan mengulang-ngulangnya, selanjutnya

itu tidak ada perang, perjalanan maupun hujan. Apa yang dilakukan oleh Ibn ‘Abbās mendapat dukungan juga dari Abī Hurairah. Menurut al-Nawawī, jamak yang dilakukan oleh Ibn ‘Abbas tersebut didorong oleh sebuah hajat yang mengandung *al-masyaqqah* setingkat kondisi sakit.<sup>370</sup> Dalam tata-cara *istibāt* hukum, jika makna sebuah hadis ditafsirkan oleh perbuatan perawinya maka hadis itu lebih diutamakan daripada hadis yang tidak ditafsirkan oleh perbuatan perawinya.<sup>371</sup> Dengan demikian, cara pandang al-Nawawī pada sisi ini lebih sesuai dengan kaidah usul fikih.

- 4) Al-Nawawī menolak cara pandang pendapat pertama yang hanya berhujjah dengan hadis yang menyebutkan kata “bukan pada kondisi takut dan perjalanan” serta mengalihkan makna hadis yang menyebutkan “bukan pada kondisi takut dan hujan”. Alasan penolakan ini adalah: *pertama*, hadis tentang permasalahan ini punya beberapa redaksi yang berbeda. Berhujjah dengan hadis yang menyebutkan “bukan pada kondisi takut dan perjalanan” saja berakibat kepada mengabaikan hadis yang menyebutkan “bukan pada kondisi takut dan hujan”. Lebih

---

seorang dari suku Bani Tamim mendatangi Ibn ‘Abbās untuk mengingatkannya secara berulang-ulang juga tentang masuk waktu shalat, di mana orang tersebut tidak merasa bosan mengingatkan Ibn ‘Abbās dan tidak beranjak dari hadapannya. Kemudian Ibn ‘Abbās berkata padanya, apakah anda mau mengajarkan sunnah Nabi pada saya?, Ibn ‘Abbās lantas sedikit mengecam orang tersebut dengan mengatakan “anda tidak punya seorang ibu”. Selanjutnya Ibn ‘Abbās mengatakan, saya pernah melihat langsung Rasulullah menjamak shalat zuhur dan asar, juga shalat maghrib dan isya. ‘Abd Allāh ibn Syaḳīq mengatakan, saat Ibn ‘Abbās menjawab demikian, terbesitlah sesuatu dalam hati saya, lantas saya datang pada Abī Hurairah dan menanyakan hal tersebut, maka Abī Hurairah membenarkan perkataan Ibn ‘Abbās. Lihat al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. III..., hlm. 234-235

<sup>370</sup> Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. III..., hlm. 236

<sup>371</sup> Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm, *Nihāyat al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl*, Jld. III, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 388

jauh lagi, jika hadis yang menyebutkan “bukan pada kondisi takut dan perjalanan” dimaksudkan kepada kondisi hujan maka akan bertentangan dengan hadis yang menyebutkan “bukan pada kondisi takut dan hujan”.<sup>372</sup> *Kedua*, mengalihkan makna hadis yang menyebutkan “bukan pada kondisi takut dan hujan” kepada maksud sebagaimana diutarakan oleh pendapat pertama di atas menyalahi dengan kenyataan perbuatan Ibn ‘Abbās, di mana Ibn ‘Abbās melakukan jamak tidak seperti yang disebutkan oleh pendapat pertama.<sup>373</sup> Oleh sebab itu, pada hadis-hadis yang nampak bertentangan tersebut perlu digali sebuah makna lain yang dapat mengakomodir semuanya. Makna itu tidak lain adalah bahwa jamak yang dilakukan oleh Rasulullah didasari oleh satu kebutuhan yang tergolong *al-masyaqqah*, yang dapat berupa hujan dan lainnya, termasuk kondisi sakit. Dengan demikian, kondisi sakit merupakan salah satu penyebab yang membolehkan jamak meskipun bukan dalam situasi takut dan perjalanan.

Uraian di atas memberikan pemahaman bahwa al-Nawawī memilih pendapat kedua karena menilai dalilnya lebih kuat, melalui cara pandang yang lebih sesuai dengan metode *istinbāt* dalam usul fikih, yang dalam kasus ini al-Nawawī lebih mengedepankan metode *lughawiyyah* atau *bayānī* dengan pola pemahaman makna secara tersirat (*mafhūmiyyah*). Di sisi yang lain, ketika al-Nawawī menjadikan *al-masyaqqah* sebagai tempat bergantungnya hukum (*manāṭ al-hukm*) pada kasus ini, secara prinsip, al-Nawawī juga mempertimbangkan konsep mendatangkan kemudahan (*al-tasīr*) yang tidak lain merupakan sebuah konsep turunan dari konsep *maṣlahat* karena upaya menolak *al-masyaqqah*

---

<sup>372</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Jld. IV..., hlm. 182

<sup>373</sup>Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. III..., hlm. 236

merupakan salah satu bentuk implementasi *maṣlahat*.<sup>374</sup> Dengan demikian, metode yang dipakai al-Nawawī dalam melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya pada kasus kebolehan jamak shalat ketika sakit adalah metode *lughawiyyah* dengan pola pemahaman *mafḥūmiyyah* yang berpijak pada konsep *al-tasīr* yang merupakan turunan dari konsep *maṣlahat*.

Perlu diingat, meskipun al-Nawawī memandang cara *istinbāt*-nya dalam memahami hadis-hadis di atas lebih tepat, namun terdapat sebuah langkah *istinbāt* yang dinilai menyalahi mayoritas ulama dalam memilih hadis yang menyebutkan “bukan pada kondisi takut dan hujan”. Sebelumnya telah penulis jelaskan bahwa Sahabat yang meriwayatkan hadis ini adalah Ibn ‘Abbas. Pada peringkat berikutnya terdapat Sa‘īd ibn Jubair (w. 95 H). Dari Sa‘īd ibn Jubair bercabanglah periwayatan hadis tersebut kepada dua jalur periwayatan, yakni jalur Abī Zubair al-Makkī (w. 126 H) yang meriwayatkan dengan redaksi “bukan dalam kondisi takut dan perjalanan”, dan jalur Ḥabīb ibn Abī Thābit (w. 119 H) yang meriwayatkan dengan redaksi “bukan pada kondisi takut dan hujan”.<sup>375</sup>

Abī Zubair al-Makkī dan Ḥabīb ibn Abī Thābit merupakan dua Imam yang disepakati ulama mengenai kredibilitasnya dalam periwayatan hadis. Artinya, keduanya merupakan perawi yang dipercaya. Dengan demikian, dalam hal periwayatan hadis di atas telah terjadi perbedaan antara dua perawi yang dipercaya. Namun

---

<sup>374</sup>Secara bahasa, *maṣlahat* adalah sesuatu yang mengandung manfaat. Adapun secara istilah, *maṣlahat* adalah manfaat yang diinginkan oleh Allah selaku pembuat syariat untuk kembali kepada hamba-Nya, baik dalam bentuk mendatangkan kenikmatan maupun menolak kemudharatan. *Maṣlahat* merupakan nilai tertinggi dalam syariat Islam, sehingga menurut Ibn ‘Abd al-Salām, semua ketentuan dalam syariat Islam berorientasi kepada *maṣlahat*. Lihat Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahat fī al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, Cet. X, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), hlm. 37. Lihat juga Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām*, Jld. I..., hlm. 11

<sup>375</sup>Ibn ‘Abd al-Bar, Abī ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh, *al-Istidhkār*, Jld. VI, Cet. I, (Kairo: Dār al-Wa‘yī, 1993), hlm. 23-24



dalam perjalanan riwayat tersebut, ternyata perawi terpercaya yang meriwayatkan redaksi yang sama dengan redaksi Abī Zubair al-Makkī lebih banyak, seperti ‘Amr ibn Dīnār (w. 126 H) dan Sufyān al-Thaurī (w. 161 H). Sementara yang meriwayatkan redaksi yang sama dengan riwayat Ḥabīb ibn Abī Thābit hanya Ṣāliḥ Maulā al-Taumah (w. 125 H) yang divonis ulama sebagai perawi yang tidak dapat dipercaya.<sup>376</sup> Artinya, redaksi Ḥabīb ibn Abī Thābit tidak didukung oleh riwayat yang lain. Kondisi ini menjadikan pertentangan yang terjadi antara dua riwayat di atas adalah pertentangan antara seorang perawi terpercaya dan jamaah perawi terpercaya.

Dalam ilmu hadis, pertentangan seperti ini menjadikan hadis riwayat jamaah terpercaya disebut *al-Maḥfūz*, sementara riwayat seorang yang terpercaya disebut *al-Syādh*. Hadis *al-Syādh* merupakan salah satu hadis *ḍa‘īf* karena sifat *syudhūdh* yang dikandungnya membuatnya terdegradasi dari syarat-syarat penerimaan sebuah hadis.<sup>377</sup> Dengan ini, hadis riwayat Ḥabīb ibn Abī Thābit merupakan hadis yang lemah karena tergolong *al-Syādh*. Dalam tata-cara *istinbāṭ* hukum, hadis riwayat jamaah yang terpercaya lebih diunggulkan di atas hadis riwayat seorang yang terpercaya jika keduanya bertentangan.<sup>378</sup> Jadi, dari kaidah yang terdapat dalam ilmu hadis dan usul fikih dapat disimpulkan bahwa hadis Ḥabīb ibn Abī Thābit yang redaksinya menyebutkan “bukan pada kondisi takut dan hujan” merupakan hadis yang tidak boleh

---

<sup>376</sup>Al-Bayhaqī, Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain, *Ma‘rifat al-Sunan wa al-Athār*, Jld. IV, Cet. I, (Damaskus: Dār Quṭaibah, 1991), hlm. 301-302. Lihat juga Ibn ‘Abd al-Bar, *al-Istidhkār*..., hlm. 24-28

<sup>377</sup>Ibn al-Ṣalāḥ, Abī ‘Amr ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Cet. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), hlm. 119. Lihat juga ‘Aṭīyah al-Ajhūrī, *Hāsiyyah ‘alā Syarḥ Manẓūmah al-Bayqūniyyah*, (Semarang: Toha Putera, tt), hlm. 62-64

<sup>378</sup>Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh, Ta’līq*: Muḥammad Tāmīr, Jld. IV, Cet. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), hlm. 442. Lihat juga al-Asnawī, *Nihāyat al-Sūl*..., hlm. 379

dijadikan sandaran hukum. Hal ini tentu menimbulkan pertanyaan mengapa al-Nawawī malah lebih memilih ber-*istidlāl* dengannya.

Sejauh ini penulis belum memperoleh jawaban yang pasti terhadap pertanyaan tersebut. Namun barangkali al-Nawawī ber-*istidlāl* dengannya karena melihat kedua hadis tersebut dapat dikompromikan dengan cara menggali makna yang lebih umum dari apa yang tersebut di dalam teks hadis. Dalam ilmu hadis, jika hadis riwayat seorang yang terpercaya dapat dikompromikan dengan hadis yang bertentangan dengannya dari riwayat jamaah yang terpercaya maka riwayat seorang yang terpercaya tidak disebut lagi *al-Syādh*.<sup>379</sup> Pada sisi yang lain, secara umum hadis riwayat seorang yang terpercaya tetap dipandang mempunyai masalah. Barangkali kondisi inilah yang mendorong mayoritas ulama memilih berpijak pada riwayat Abī Zubair al-Makkī yang menyebutkan redaksi “bukan pada kondisi takut dan perjalanan”, meskipun dengan upaya pengalihan maknanya (*ta’wīl*) kepada maksud yang mereka pahami, di mana pen-*ta’wīl*-an itu menurut al-Nawawī tidak sesuai lagi dengan tekstual hadis.

### c. Transaksi Jual-Beli Tanpa Ijab-Kabul

Legalitas jual-beli menurut fikih tergantung kecukupan syarat dan rukunnya. Salah satu rukun agar sahnya jual-beli adalah ijab-kabul. Ijab merupakan ucapan si penjual yang mengandung makna kerelaan hati memindahkan benda miliknya kepada si pembeli dengan harga yang disepakati. Sedangkan kabul adalah ucapan si pembeli yang menunjukkan kerelaan hatinya memindahkan uang miliknya kepada si penjual sebagai harga benda yang disepakati pembeliannya. Seandainya transaksi jual-beli yang dilakukan tidak terdapat ijab-kabul padanya, maka transaksi ini disebut *bai’ al-mu’āṭāh*.<sup>380</sup> Dalam mazhab Syāfi’ī,

<sup>379</sup>Atīyyah al-Ajhūrī, *Hāsyīyah ‘alā Syarḥ...*, hlm. 62

<sup>380</sup>Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqh al-Manhajī ‘alā Madhhab al-Imām al-Syāfi’ī*, Jld. VI, Cet. II, (Damaskus: Dār al-Qalm, 1992), hlm. 13-14

pendapat kuat yang resmi sebagai pendapat mazhab mengatakan bahwa jual-beli tanpa ijab-kabul yang populer dengan sebutan *bai' al-mu'āṭah* tidak sah dan tidak dianggap sebagai jual-beli dalam pandangan syara', baik objek jual-belinya benda yang mempunyai nilai harga mahal ataupun tidak,<sup>381</sup> baik dibeli dalam jumlah besar maupun kecil.<sup>382</sup> Pendapat ini merupakan hasil pendalaman para *āshāb al-wujūh* terhadap pernyataan al-Syāfi'ī bahwa Allah SWT menghalalkan praktek jual-beli asalkan dilakukan oleh orang yang dibolehkan menggunakan harta dengan didasari kerelaan dari dua belah pihak, dan dilakukan pada objek yang dibenarkan oleh agama. Pada bagian lainnya, al-Syāfi'ī menegaskan bahwa “akad” jual-beli tidak dibolehkan pada objek yang dilarang agama.<sup>383</sup>

Dalil yang dijadikan sandaran untuk pernyataan di atas adalah al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 29 dan surat al-Baqarah ayat 275.<sup>384</sup> Selain itu terdapat juga hadis Abī Sa'īd al-Khudrī,<sup>385</sup> yang kemudian diriwayatkan oleh Ibn Mājah.<sup>386</sup> Para *āshāb al-wujūh*

---

<sup>381</sup>Menurut satu pendapat, ukuran sebuah benda dipandang tidak punya nilai harga adalah jika harganya berada di bawah nisab pada kasus pencurian, dengan kata lain harganya di bawah seperempat dinar. Adapun menurut pendapat kuat, ukuran itu tergantung penilaian adat dan *'urf*. Lihat al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. IV..., hlm. 10.

<sup>382</sup>Ibn al-Ruf'ah, Abī al-'Abbās Najm al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad, *Kifāyat al-Tanbīh Syarḥ al-Tanbīh*, Jld. VIII, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), hlm. 375. Lihat juga Imām al-Haramain, *Nihāyat al-Maḥlab*, Jld. IV..., hlm. 432.

<sup>383</sup>Al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Jld. III..., hlm. 3

<sup>384</sup>Ayat 29 surat al-Nisa' adalah:

يايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم... (النساء: 29)

Artinya: Wahai orang-orang yang beriman janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang tidak benar, kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar kerelaan di antara kamu. (Q.S. al-Nisa': 29).

Sedangkan ayat 275 surat al-Baqarah adalah:

...وأحل الله البيع وحرم الربا... (البقرة: 275)

Artinya: Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba. (Q.S. al-Baqarah: 275)

<sup>385</sup>Ibn al-Mulaqqin, 'Umar ibn Abī al-Ḥasan, *'Umdat al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, Jld. VI, Cet. I, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2018), hlm. 183

<sup>386</sup>Teks hadisnya:

berpandangan bahwa “sifat rela” yang menjadi penekanan al-syāfi‘ī di atas merupakan sebuah perasaan yang berada dalam hati, sehingga tidak mudah mengetahui kerelaan seseorang jika tidak diterjemahkan. Satu-satunya penerjemah yang paling tepat di sini adalah ucapan orang yang mengalami rasa tersebut karena ucapannya dapat menunjukkan kepada apa yang ada di dalam hatinya. Lebih jauh lagi, kerelaan hati bukanlah hal tampak nyata, maka tidak sah digantungkan hukum padanya. Oleh sebab itu diperlukan sesuatu yang jelas dan nyata sebagai tempat bergantung hukum, yang tidak lain adalah ucapan. Berdasarkan cara pandang ini, maka ijab-kabul dalam jual-beli wajib dilakukan karena dapat berfungsi sebagai instrumen untuk mengukur kerelaan para pihak yang melakukan transaksi.<sup>387</sup>

Di samping menekankan “sifat rela”, al-Syāfi‘ī juga menggunakan kata “akad”. Kata ini juga dipakai oleh al-Muzanī yang merupakan murid seniornya.<sup>388</sup> Secara umum kata “akad” dipahami sebagai ucapan yang berisi ijab-kabul. Selain cara pandang di atas yang lebih menitik-beratkan pada metode *lughawiyyah*, para *āshāb al-wujūh* juga meng-*qiyās*-kan akad jual-beli kepada akad nikah dari segi sama-sama akad yang menukarkan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Sebagaimana pada akad nikah disyaratkan adanya ijab-kabul, demikian juga halnya akad jual-beli.<sup>389</sup> Atas dasar ini, menurut mayoritas *āshāb al-wujūh*, hukum transaksi *bai‘ al-mu‘āṭāh* tidak sah. Sejauh ini, metode yang dipakai oleh mereka dalam menetapkan hukum di atas adalah

---

عن أبي سعيد الخدري يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما البيع عن تراض (رواه ابن ماجه)

Artinya: Diriwayatkan dari Abī Sa‘īd al-Khudrī, ia mengatakan bahwa Rasulullah bersabda bahwa “Jual-beli hanya sah jika didasari oleh sikap saling rela. (H. R. Ibn Mājah). Lihat Muḥammad al-Amīn ibn ‘Abd Allāh al-Urmī, *Mursyid Dhawī al-Hijā wa al-Hājat ilā Sunan Ibn Mājah*, Jld. XII, Cet. I, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2018), hlm. 480

<sup>387</sup>Al-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. IV..., hlm. 10. Lihat juga Lihat juga Ibn al-Ruf‘ah, *Kifāyat al-Tanbīh*..., hlm. 375

<sup>388</sup>Al-Muzanī, *Mukhtaṣar*..., hlm. 84

<sup>389</sup>Al-‘Imrānī, *al-Bayān*, Jld. V..., hlm. 15

metode *lughawiyyah* dengan dukungan dari metode *ta'liyyah*.

Dalam perkembangan berikutnya, salah seorang *āshāb al-wujūh*, yaitu Abū al-'Abbās Ibn Suraij (w. 306 H) melahirkan pendapat yang berbeda dari mayoritas *āshāb*. Menurut Ibn Suraij yang dikutip oleh al-Rāfi'ī dan al-'Imrānī, *bai' al-mu'āṭāh* sah dilakukan pada benda yang tidak punya nilai harga atau dalam jumlah kecil seperti seikat sayur atau sepotong roti.<sup>390</sup> Pendapat ini sesuai dengan pendapat Abū Ḥanīfah. Sedangkan yang dikutip oleh Ibn Rūf'ah bahwa Ibn Suraij tidak membatasi sah *bai' al-mu'āṭāh* pada benda yang tidak punya nilai harga atau dalam jumlah kecil saja, tetapi juga sah pada benda yang punya nilai harga atau jumlah besar selama berlaku adat untuk menganggap transaksi secara *al-mu'āṭāh* pada objek tersebut sebagai akad jual-beli.<sup>391</sup> Terlepas dari perbedaan pandangan pada menentukan letak pendapat Ibn Suraij, yang jelas dalam mazhab Syāfi'ī telah ada pendapat yang kedua mengenai legalitas *bai' al-mu'āṭāh*.

Pendapat Ibn Suraij ini merupakan hasil pengembangannya dari pendapat al-Syāfi'ī pada beberapa permasalahan lain yang mempunyai sisi kemiripan pada alasan hukum (*takhrīj*). Menurut al-Nawawī, yang juga didukung oleh al-Asnawī bahwa sumber pen-*takhrīj*-an pendapat Ibn Suraij adalah permasalahan seseorang yang memberi tanda tertentu pada hewan yang ingin disembelih sebagai *hadiah*<sup>392</sup> pada hari idul adha dan tiga hari *tasyrīq* di tanah

---

<sup>390</sup>Al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. IV..., hlm. 10. Lihat juga al-'Imrānī, *al-Bayān*, Jld. V..., hlm. 13

<sup>391</sup>Ibn al-Rūf'ah, *Kifāyat al-Tanbīh*..., hlm. 376

<sup>392</sup>*Hadiah* dalam istilah fikih yang berhubungan dengan sembelihan pada pelaksanaan haji dan umrah adalah hewan yang disembelih untuk ibadah khusus di tanah Haram Mekah. *Hadiah* pada pelaksanaan haji mestilah disembelih pada hari raya idul adha dan tiga hari *tasyrīq*. Sedangkan *hadiah* pada pelaksanaan umrah disembelih setelah selesai umrah. Perbedaan antara *hadiah* dan kurban adalah bahwa kurban tidak mesti disembelih di tanah Haram Mekah. Lihat 'Abd al-Fattāh Ḥusain Rāwah al-Makkī, *al-Ifṣāḥ 'alā Masā'il al-Īdāh*, Cet. V, (Mekah: al-Maktabah al-Imdādiyyah, 2003), hlm. 323



Haram Mekah.<sup>393</sup> Apabila diberikan tanda tertentu pada hewan tersebut, ada pendapat mengatakan otomatis wajib disembelih karena sudah menjadi nazar, meskipun tidak ada ucapan yang menunjukkan kepada nazar dari pemiliknya. Hal ini didasari pada tanda yang diberikan pemiliknya, karena tanda itu dapat mewakili ucapan. Sedangkan pendapat kuat menyatakan harus ada ucapan agar hewan tersebut menjadi nazar.<sup>394</sup> Selanjutnya pendapat yang mengatakan bahwa tanda dapat mewakili ucapan dibawa oleh Ibn Suraij kepada permasalahan *bai' al-mu'āṭāh* sehingga menurut Ibn Suraij *bai' al-mu'āṭāh* sah hukumnya karena kerelaan seseorang dapat diketahui melalui tanda-tanda tertentu, dan tanda itu dapat menjadi pengganti ucapan.<sup>395</sup> Uraian di atas memberikan gambaran nampaknya Ibn Suraij menyetujui dalil yang dipakai oleh pendapat pertama, hanya saja Ibn Suraij memiliki cara pandang yang berbeda dalam memahami “kerelaan” saja. Artinya, kerelaan tidak mesti diwakili oleh ucapan, namun cukup melalui tanda-tanda yang lain.

Pada abad berikutnya, sekelompok lain dari *āṣḥāb* melahirkan pendapat yang ketiga mengenai *bai' al-mu'āṭāh* dengan mengatakan legalitas *bai' al-mu'āṭāh* tergantung adat yang berlaku. Jika berlaku adat untuk transaksi sebuah benda secara *al-mu'āṭāh* dan adat memandang *al-mu'āṭāh* di situ sebagai akad jual-beli maka hukumnya sah, jika sebaliknya maka tidak sah. Pendapat ini dasarnya adalah pendapat Imām Malik, kemudian dipilih oleh sebagian *āṣḥāb Syāfi'iyyah* seperti Ibn al-Ṣibāgh (w. 477 H), al-Mutawallī (w. 478 H) al-Rūyānī (w. 502 H) dan al-Baghawī (w. 510 H) sebagaimana disampaikan oleh al-Nawawī. Dengan lahirnya pendapat ini maka dalam kasus *bai' al-mu'āṭāh* secara keseluruhan terdapat tiga pendapat dalam mazhab Syāfi'ī.

---

<sup>393</sup>Al-Nawawī, *Raudat al-Ṭālibīn*, Jld. III..., hlm. 56. Lihat juga al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. V..., hlm. 8

<sup>394</sup>Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *Kitāb al-al-Īdāh fī Manāsik al-Haj wa al-'Umrah*, Cet. V, (Mekah: al-Maktabah al-Imdādiyyah, 2003), hlm. 324

<sup>395</sup>Al-Rāfi'ī, *al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. IV..., hlm. 10

Perlu diketahui, salah seorang ulama yang memilih pendapat yang ketiga ini adalah al-Mutawallī. Namun secara hakikat nampaknya al-Mutawallī tidak memisahkan pendapat ini dari pendapat yang kedua di atas. Buktinya, dalam menguraikan pendapat yang ketiga ini, al-Mutawallī menggiring pendapat yang kedua untuk masuk ke dalam pendapat yang ketiga dengan mengutip narasi Ibn Suraij sama persis seperti narasi pendapat yang ketiga.<sup>396</sup> Meskipun demikian, kebanyakan *Syāfi'iyah* yang mengklaim tiga pendapat pada permasalahan *bai' al-mu'āṭāh* lebih melihat kepada bentuk dasar lahirnya masing-masing pendapat tersebut sebelum ada intervensi penafsiran dari ulama lain terhadap maksud yang dikandungnya.

Adapun dalil yang digunakan oleh pendapat ketiga adalah *istishāb aṣl* dan *'urf*. Jual-beli merupakan sebuah praktek yang telah dilakukan sebelum datangnya Islam. Ketika Islam datang, tidak pernah ada riwayat, baik dari Rasulullah maupun Sahabat yang menggunakan lafaz khusus untuk transaksi jual-beli. Tidak ada dalil dalam hal ini menunjukkan kepada tidak ada hukum mengenai penggunaan lafaz khusus. Selanjutnya, berkaitan dengan cara transaksinya dikembalikan kepada *'urf*. Jika *'urf* menilai sebuah transaksi sebagai jual-beli maka menurut agama juga dipandang sebagai jual-beli meskipun tidak menggunakan lafaz tertentu.<sup>397</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, ketika al-Nawawī muncul dan melakukan seleksi beragam pendapat, al-Nawawī lebih mengunggulkan pendapat yang ketiga dan menjadikannya sebagai salah satu pendapat pilihannya. Dalam beberapa karyanya, al-Nawawī cukup tegas menyatakan pilihannya pada pendapat ini. Dalam *Rauḍat al-Tālibīn*, setelah menjelaskan perbedaan pendapat pada permasalahan tersebut lantas ia menyatakan:

---

<sup>396</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū'*, Jld. IX..., hlm. 116

<sup>397</sup>Al-'Imrānī, *al-Bayān*, Jld. V..., hlm. 13

قلت: هذا الذي استحسنته ابن الصباغ هو الراجح دليلا، وهو المختار لأنه لم يصح في الشرع اشتراط لفظ، فوجب الرجوع إلى العرف كغيره من الألفاظ...<sup>398</sup>

Artinya: Saya menyatakan bahwa pendapat yang dianggap bagus oleh Ibn al-Ṣibāgh adalah pendapat yang kuat dari segi dalil dan menjadi pendapat pilihan karena tidak terdapat riwayat *ṣahīh* dalam agama tentang mensyaratkan lafaz, oleh karenanya hal ini wajib dikembalikan kepada 'urf sebagaimana lafaz-lafaz untuk transaksi lainnya.

Di dalam *Taṣhīh al-Tanbīh*, al-Nawawī menyatakan hal serupa melalui redaksi yang langsung menuju kepada pilihannya terhadap pendapat tersebut. Teksnya adalah:

المختار صحة البيع بالمعاطاة فيما يعد بيعا.<sup>399</sup>

Arinya: Menurut pendapat yang terpilih bahwa *bai' al-mu'āṭāh* itu sah pada sesuatu yang dianggap *al-mu'āṭāh* sebagai cara bertransaksi padanya.

Di dalam *al-Majmū'*, al-Nawawī juga menyebutkan pilihannya pada pendapat tersebut setelah menguraikan asal-usulnya.<sup>400</sup>

Pernyataan al-Nawawī di atas kiranya dapat menjelaskan pendiriannya terkait legalitas *bai' al-mu'āṭāh*. Menurut al-Nawawī, pendapat yang ketiga di atas lebih kuat dalilnya dibandingkan dua pendapat sebelumnya. Atas dasar itulah al-Nawawī menjadikan pendapat itu sebagai pilihannya dalam kasus ini. Adapun dalil dan cara pandang al-Nawawī dalam hal ini adalah sebagai berikut:

- 1) Tidak terdapat dalil khusus yang menetapkan kewajiban ijab-kabul pada jual-beli. Dalam al-Qur'an, Allah memang telah menegaskan kehalalan jual-beli. Selanjutnya hadis-hadis yang berbicara tentang jual-beli (*bai'*) juga terbilang

<sup>398</sup>Al-Nawawī, *Rauḍat al-Ṭālibīn*, Jld. III..., hlm. 57

<sup>399</sup>Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *Taṣhīh al-Tanbīh*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996), hlm. 283

<sup>400</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū'*, Jld. IX..., hlm. 116.

banyak, baik berbentuk ucapan atau perbuatan Nabi sendiri maupun para Sahabatnya pada masa Nabi masih hidup atau setelah Nabi wafat. Sedemikian banyak hadis yang berisi tentang jual-beli tetapi tidak ada satupun darinya yang mensyaratkan ijab-kabul. Dengan demikian, tidak ada dasar dalam agama untuk mensyaratkan ijab-kabul pada jual-beli, Uraian di atas menunjukkan bahwa al-Nawawi dalam hal ini menjadikan *istiṣhāb aṣl* sebagai dalil. Sebagaimana telah penulis jelaskan sebelumnya bahwa dalam mazhab Syāfi‘ī, *istiṣhāb aṣl* dipandang sebagai salah satu dalil di luar empat dalil yang disepakati ulama.<sup>401</sup> Menurut al-Rāzī, sebuah kasus yang pernah berlaku sebelumnya, akan dilanjutkan hukum lamanya jika tidak didapatkan dalil baru yang merubahnya, baik dalil itu al-Qur’an, hadis, *ijmā’* maupun *qiyās*. Inilah hakikat berdalil dengan *istiṣhāb aṣl*.<sup>402</sup>

- 2) Menjadikan ‘*urf*’ sebagai sandaran hukum. Jual-beli merupakan sebuah praktek yang telah dilakukan sebelum datangnya Islam. Ketika Islam datang tidak merubah hakikatnya, bahkan Islam menggantungkan beberapa hukum lain padanya. Karena itu, terkait tata-cara transaksi padanya dikembalikan kepada ‘*urf*’.<sup>403</sup> Jika ‘*urf*’ menilai sebuah transaksi sebagai jual-beli maka menurut agama juga dipandang sebagai jual-beli meskipun tidak menggunakan lafaz tertentu. Menurut al-Zarkasyī (w. 794 H), *bai’ al-mu‘āṭāh* merupakan praktek yang telah dinilai oleh ‘*urf*’ sebagai akad jual-beli.<sup>404</sup> Sebelum al-Zarkasyī, Ibn ‘Abd al-Salām (w. 660 H) telah mengatakan bahwa praktek jual-beli merupakan sebuah akad yang telah didominasi

<sup>401</sup>Al-Fādānī, *Baughyat al-Musyṭāq...*, hlm. 352-353

<sup>402</sup>Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl...*, hlm. 1478

<sup>403</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū’*, Jld. IX..., hlm. 116-117

<sup>404</sup>Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad, *al-Manḥūr fī al-Qawā‘id*, Jld. II, Cet. II, (Kuwait : Syirkah Dār al-Kuwait, 1985), hlm. 357

oleh cara *al-mu'āṭāh*, lebih-lebih lagi pada objek yang tidak bernilai harga. Hal ini terjadi karena dorongan hajat yang diakui oleh adat manusia.<sup>405</sup> Dari penjelasan dua ulama tersebut dapat dipahami bahwa *bai' al-mu'āṭāh* sah dilakukan karena telah dinilai oleh *'urf* sebagai akad jual-beli. Dalam mazhab Syāfi'ī, penggunaan *'urf* sebagai dalil memang tidak seluas penggunaannya di dalam mazhab-mazhab yang lain seperti Ḥanafī dan Mālikī<sup>406</sup>. Namun demikian, secara umum *'urf* tetap dipakai dalam upaya *istibāṭ* hukum, bahkan dapat dijadikan sumber hukum pada kasus yang tidak dijelaskan kriterianya oleh otoritas kebahasaan dan syara'.<sup>407</sup> Menurut al-Nawawī, cara melakukan akad jual-beli tidak diatur oleh syara'. Oleh karenanya, diperlukan peran *urf* dalam menjelaskan tata-caranya. Terkait *bai' al-mu'āṭāh*, *urf* telah memandangnya sebagai sebuah praktek jual-beli, maka dalam hal ini pengakuan *'urf* menjadi landasan bagi legalitasnya, apa lagi

<sup>405</sup>Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, Jld. II..., hlm. 61, 90

<sup>406</sup>Dalam mazhab Ḥanafī, *'urf* lebih didahulukan daripada qiyās *khafī* dan *'urf* juga berfungsi sebagai pembatas (*mukhaṣṣiṣ*) bagi keumuman *naṣ* al-Qur'an dan hadis. Intinya, *'urf* menempati posisi sebagai dalil. Oleh karena posisi *'urf* begitu penting, maka dalam mazhab Ḥanafī terdapat sebuah ungkapan yang populer yaitu,

<sup>406</sup>التعامل يتك به القياس.

Artinya: Qiyās dapat ditinggalkan jika bertentangan dengan kebiasaan masyarakat banyak. Lihat Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn, *Rad al-Mukhtār 'alā Dur al-Mukhtār*, Jld. VI, (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, tt), 557. Lihat juga 'Alī Jum'ah Muḥammad, *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Muqtham, 2015), hlm. 217. Lihat juga Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jld. II, Cet. V, Ed. I, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2009), hlm. 399. Sedangkan dalam mazhab Mālikī, *'urf* penduduk Madinah lebih diutamakan daripada hadis yang diriwayatkan secara *aḥād*. Dengan ini, *'urf* dalam mazhab Mālikī juga menempati posisi dalil. Lihat Alī Jum'ah, *Tārīkh Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 266. Lihat juga Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 399. Intinya, dalam mazhab Ḥanafī dan Mālikī, porsi yang diberikan kepada *'urf* lebih besar daripada mazhab Syāfi'ī.

<sup>407</sup>Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī al-Furū'*, Cet. II, (Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, 1960), hlm. 69



tidak terdapat dalil syara' yang menolak prakteknya.

- 3) Meng-*qiyās*-kan praktek akad jual-beli kepada praktek akad lain yang dikembalikan tata-cara atau kriterianya kepada '*urf*' seperti menghidupkan tanah mati, tata-cara serah terima benda yang ditransaksikan, kriteria tempat pemeliharaan benda pada permasalahan pencurian dan lain-lain.<sup>408</sup> Sisi kesamaan antara jual-beli dan beberapa persoalan tersebut adalah tidak ditentukannya secara khusus tata-cara pelaksanaannya atau kriterianya dalam syariat. Karena itu, tata-cara pelaksanaannya diserahkan kepada '*urf*'.
- 4) Secara tersirat, al-Nawawī menolak *qiyās* yang dilakukan oleh pendapat pertama, yakni menyamakan akad jual beli dengan akad nikah. Alasan penolakan ini karena '*illat*' yang ada pada akad nikah tidak tepat dibawa kepada akad jual-beli. Meskipun al-Nawawī tidak menyebutkan penolakan ini secara eksplisit, namun ketika ia menyebutkan *qiyās* tersebut sebagai salah satu dalil pendapat pertama, lantas ia mengabaikannya, hal ini menunjukkan kepada penolakannya. Ulama lain seperti Ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) secara tegas membedakan antara dua kasus tersebut dengan mengatakan bahwa tingkat kehati-hatian (*al-iḥtiyāt*) pada permasalahan nikah lebih tinggi karena mengacu pada sebuah kaidah yang populer bahwa *al-iḥtiyāt* pada permasalahan yang menyangkut dengan hubungan biologis lebih tinggi daripada permasalahan lainnya.<sup>409</sup> Sedangkan *al-iḥtiyāt* pada jual-beli tidak seperti itu. Karena itu, jual-beli tidak boleh disamakan dengan nikah.

Uraian di atas memberikan gambaran bahwa al-Nawawī lebih memilih pendapat yang membolehkan praktek *bai' al-mu'āṭah* jika telah berlaku '*urf*' karena menurutnya dalil pendapat ini lebih kuat disebabkan sesuai dengan ketentuan yang diatur dalam metode

<sup>408</sup>Al-Nawawī, *al-Majmū'*, Jld. IX..., hlm. 116-117

<sup>409</sup>Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, Jld. II..., hlm. 61

*istinbāt* hukum. Se jauh ini, metode *istinbāt* yang digunakan al-Nawawī dalam memilih pendapat tersebut adalah metode *lughawiyyah* dan didukung oleh metode *ta'liliyyah* dengan berpijak pada cara pandang *istiṣhābī* dan mempertimbangkan *'urf* yang berlaku.

#### d. Legalitas *Mukhābarah*

Dalam pandangan fikih, hubungan kerja secara bagi hasil pada bidang pertanian antara pemilik lahan dan pekerja terdiri atas tiga bentuk, yaitu *musāqah*, *muzāra'ah* dan *mukhābarah*.<sup>410</sup> Berkaitan dengan hukum masing-masing menurut mazhab Syāfi'ī adalah: 1) Akad *musāqah* dibolehkan karena didasarkan pada hadis *ṣaḥīḥ* yang bersumber dari Ibn 'Umar,<sup>411</sup> dan *qiyās* kepada akad bagi hasil (*qirāḍ*). Adapun akad *muzāra'ah* tidak dibolehkan kecuali menggabungkannya kepada akad *musāqah* jika terdapat ruang kosong di antara pohon kurma atau anggur. Dalilnya adalah

---

<sup>410</sup>*Musāqah* adalah kerjasama antara pemilik lahan dan pekerja pada kebun kurma atau anggur dengan ketentuan bagi hasil yang jumlahnya disepakati bersama. Kurma dan anggur telah ditanam sebelumnya oleh pemilik lahan, sementara tugas pekerja hanya mengurus pohon kurma dan anggur agar membuahkan hasil yang baik. *Muzāra'ah* adalah kerjasama antara pemilik lahan dan pekerja pada tanaman muda dengan ketentuan bagi hasil dan benih tanaman berasal dari pemilik lahan. *Mukhābarah* adalah kerjasama antara pemilik lahan dan pekerja pada tanaman muda dengan ketentuan bagi hasil dan benih tanaman berasal dari pekerja. Lihat Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqh al-Manhajī*, Jld. VII..., hlm. 25-33

<sup>411</sup>Hadis tersebut menjadi pegangan al-Syāfi'ī, selanjutnya hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim. Teksnya adalah:

عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع... (رواه البخاري ومسلم)

Artinya: Diriwayatkan dari Ibn 'Umar bahwa Rasulullah SAW pernah melakukan muamalah dengan penduduk Khaibar melalui cara bagi hasil yang berupa buah-buahan dan tanaman muda... (H.R. al-Bukhārī dan Muslim). Lihat Ibn Hajar al-'Asqalāni, Aḥmad ibn 'Alī, *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jld. VI, Cet. I, (Kairo: Dār 'Ālimiyyah, 2013), hlm. 110. Lihat juga al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 474. Lihat juga al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Jld. III..., hlm. 11

hadis *ṣaḥīḥ* dari Thābit ibn al-Ḍaḥāk.<sup>412</sup> Sedangkan *mukhābarah* tidak sah meskipun digabungkan kepada akad *musāqah*.<sup>413</sup> Dalilnya adalah hadis *ṣaḥīḥ* yang bersumber dari Jābir ibn ‘Abd Allāh.<sup>414</sup> Dalil lainnya mengenai tidak sahnya *muzāra‘ah* dan *mukhābarah* adalah hadis *ṣaḥīḥ* dari Rāfi‘ ibn Khudaij.<sup>415</sup> Hadis Rāfi‘ ibn Khudaij mempunyai beberapa redaksi yang berbeda sebagaimana disebutkan oleh Muslim.<sup>416</sup>

Berdasarkan dalil dari hadis-hadis itulah, al-Syāfi‘ī dan muridnya yakni al-Muzanī menetapkan bahwa hubungan kerja secara bagi hasil pada bidang pertanian antara pemilik lahan dan

<sup>412</sup>Teks hadisnya adalah:

عن ثابت بن الضحاک أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تحى عن المزارعة... (رواه مسلم)

Artinya: Diriwayatkan dari Thābit ibn al-Ḍaḥāk bahwa Rasulullah SAW melarang akad *muzāra‘ah*...(H.R. Muslim). Lihat al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 472

<sup>413</sup>Al-Syarbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj*, Jld. II, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 323-324

<sup>414</sup>Teks hadisnya adalah:

عن جابر بن عبد الله تحى النبي صلى الله عليه وسلم عن المخابرة... (رواه البخاري ومسلم)

Artinya: Diriwayatkan dari Jābir ibn ‘Abd Allāh bahwa Nabi SAW melarang akad *mukhābarah*...(H.R. al-Bukhārī dan Muslim). Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*..., hlm. 167. Lihat juga al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 456-457

<sup>415</sup>Al-Māwardī, *al-Hawī al-Kabīr*, Jld. VII..., hlm. 452. Lihat juga al-Rūyānī, *Baḥr al-Madḥab*, Jld. VII..., hlm. 253

<sup>416</sup>Salah satunya adalah:

عن رافع بن خديج قال: كنا نحافل الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنكربها بالثلث والرابع والطعام المسمى، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومي فقال ثمانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً، وطواعبة الله ورسوله أنفع لنا، ثمانا أن نحافل بالأرض فنكربها على الثلث والرابع والطعام المسمى... (رواه مسلم)

Artinya: Dirwayatkan dari Rāfi‘ ibn Khudaij, ia mengatakan bahwa kami pada masa Rasulullah SAW menyewakan lahan dalam bentuk bagi hasil sepertiga, seperempat dan dengan makanan yang ditentukan, lantas pada satu hari datanglah pada kami seorang laki-laki dari yang merupakan saudara dari garis paman saya, laki-laki itu mengatakan bahwa Rasulullah melarang hal tersebut padahal apa yang telah kami lakukan bermanfaat bagi kami. Dalam hal ini mengikuti aturan Allah dan Rasulnya lebih bermanfaat. Aturan tersebut adalah bahwa Rasulullah melarang kami menyewakan lahan dalam bentuk bagi hasil sepertiga, seperempat dan dengan makanan yang ditentukan...(H.R. Muslim). Lihat al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 469

pekerja yang dibolehkan hanya *musāqah*, sedangkan *muzāra'ah* dibolehkan dengan syarat di atas. Adapun *mukhābarah* tidak dibolehkan dengan cara apapun.<sup>417</sup> Inilah pendapat resmi yang mewakili mazhab Syāfi'ī sebagaimana disampaikan oleh al-Māwardī, Imām al-Ḥaramain dan al-'Imrānī.<sup>418</sup> Di luar mazhab Syāfi'ī, pendapat yang tidak membolehkan *mukhābarah* ini merupakan pendapat beberapa Sahabat Nabi yaitu Ibn 'Umar, Ibn 'Abbās dan Abī Hurairah. Sementara di kalangan mazhab empat, pendapat ini dikemukakan oleh Imam Mālik ibn Anas (w. 179 H) dan Abū Ḥanīfah (w. 150 H).<sup>419</sup> Perlu diketahui, dari tiga permasalahan tersebut, penulis hanya akan membahas *mukhābarah* karena tidak ada ruang terhadap legalitasnya dalam pendapat yang disebut resmi mazhab Syāfi'ī, lagi pula praktek *mukhābarah* lebih banyak dilakukan di Indonesia khususnya Aceh. Jadi sangat relevan mengangkat kasus ini sebagai salah satu pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī. Dengan demikian, pembahasan berikut ini tidak akan menyentuh lagi permasalahan *musāqah*, *muzāra'ah*.

Selain dalil hadis, pendapat di atas juga meng-*qiyās*-kan *mukhābarah* kepada akad kerjasama secara bagi hasil pada permasalahan hewan antara pemilik hewan dan pekerja. Adapun *'illat* yang digunakan pendapat ini adalah mencari keuntungan pada manfaat lahan mungkin dilakukan dengan cara menyewakannya, maka tidak boleh melakukan melalui cara bagi hasil.<sup>420</sup> Pada sisi yang lain, salah satu prinsip muamalah yang telah diatur adalah tidak boleh adanya ketidak-jelasan terkait hasil dan upah yang

---

<sup>417</sup>Al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Jld. III..., hlm. 11-13. Lihat juga Al-Muzanī, *Mukhtaṣar...*, hlm. 134, 140-143

<sup>418</sup>Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-Kabīr*, Jld. VII..., hlm. 451. Lihat juga Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. VIII..., hlm. 217. Lihat juga al-'Imrānī, *al-Bayān*, Jld VII..., hlm. 278

<sup>419</sup>Al-'Imrānī, *al-Bayān*, Jld. VII..., hlm. 278

<sup>420</sup>Ibn al-Ruf'ah, *Kifāyat al-Tanbīh*, Jld. XI..., hlm. 119

diperoleh,<sup>421</sup> kecuali pada permasalahan yang diberikan keringanan hukum berdasarkan hajat seperti *qirād* dan *musāqah*. Praktek *mukhābarah* mengandung unsur ketidak-jelasan mengenai jumlah konkrit upah yang diperoleh pekerja dan hasil yang diperoleh pemilik lahan. Pada kenyataannya praktek *mukhābarah* bukannya diberikan keringanan hukum tetapi malah dilarang secara tegas. Alasannya seperti disebutkan atas, yakni memungkinkan pemilik lahan mencari keuntungan melalui cara yang lain. Karenanya, *mukhābarah* tidak dipandang sebagai sebuah hajat yang dapat menggeser ketentuan hukum yang telah baku.

Selain pendapat di atas, dalam mazhab Syāfi‘ī juga ada pendapat yang membolehkan *mukhābarah*. Pendapat yang kedua ini dikemukakan oleh tiga orang *aṣḥāb wujūh*, yaitu Ibn Khuzaimah (w. 311 H), Ibn al-Mundhīr (w. 318 H) dan al-Khatābī (w. 388 H).<sup>422</sup> Sedangkan di luar mazhab Syāfi‘ī, pendapat ini merupakan pendapat beberapa Sahabat Nabi yaitu ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Ibn Masūd, ‘Ammār ibn Yāsir, Sa‘ad ibn Abī Waqāṣ dan Mu‘ādh ibn Jabal. Selain itu, pendapat ini juga dikemukakan oleh dua tokoh utama mazhab Ḥanafī, yakni Abū Yūsuf (w. 182 H) dan Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibānī (w. 189 H).<sup>423</sup> Adapun dalil yang dipakai pendapat ini adalah hadis-hadis yang *ṣahīḥ* juga. Di antaranya adalah hadis Ibn ‘Umar yang telah penulis sebutkan sebelumnya mengenai muamalah Rasulullah dengan penduduk Khaibar melalui cara bagi hasil yang berupa buah-buahan dan tanaman muda.<sup>424</sup>

Cara pandang pendapat yang kedua pada hadis itu berbeda dengan cara pandang pendapat yang pertama. Pendapat yang kedua meng-*istinbāt* dari hadis itu secara tekstual pada kata “tanaman

---

<sup>421</sup>Al-Syāfi‘ī, *Al-Umm*, Jld. III..., hlm. 12. Lihat juga Al-Muzanī, *Mukhtaṣar...*, hlm. 140

<sup>422</sup>Ibn al-Mulaqqin, *Umdat al-Muḥtāj*, Jld. VIII..., hlm. 385

<sup>423</sup>Al-‘Imrānī, *al-Bayān*, Jld. VII..., hlm. 278

<sup>424</sup>Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-Kabīr*, Jld. VII..., hlm. 451. Lihat juga al-Rūyānī, *Baḥr al-Madhhab*, Jld. VII..., hlm. 254



muda”. Artinya, muamalah dengan cara bagi hasil yang dilakukan oleh Rasulullah dengan penduduk Khaibar tidak terbatas pada kurma dan anggur saja tetapi juga pada tanaman muda. Muamalah dengan cara bagi hasil pada tanaman muda tidak lain adalah *mukhābarah* dan *muzāra‘ah*. Dengan demikian, hadis itu jelas menunjukkan kepada kebolehan *mukhābarah* dan *muzāra‘ah*. Sedangkan pendapat pertama memahami kata “tanaman muda” di situ untuk kebolehan *muzāra‘ah* yang digabungkan ke dalam akad *musāqah*.<sup>425</sup> Alasan pengalihan makna di situ karena hadis yang diriwayatkan mengenai tiga permasalahan di atas terbilang banyak dan nampak saling bertentangan. Jadi, karena terdapat hadis yang melarang *mukhābarah* dan *muzāra‘ah* secara tegas maka pendapat pertama mengalihkan makna hadis tentang muamalah Nabi dengan penduduk Khaibar kepada makna lain, yaitu *muzāra‘ah* yang digabungkan ke dalam akad *musāqah*. Metode yang ditempuh adalah *jam‘ wa tawfiq bayna al-nuṣūṣ* (mengkompromikan dalil-dalil yang nampak saling bertentangan). Hal ini mengacu pada kaidah dalam usul fikih bahwa mengamalkan secara bersamaan dua dalil atau lebih yang nampak saling bertentangan lebih baik daripada menggugurkan sebagiannya.<sup>426</sup>

Selain hadis itu, terdapat juga beberapa hadis *ṣahīḥ* lainnya yang menunjukkan kepada sahnya *mukhābarah*,<sup>427</sup> di antaranya adalah hadis ‘Amrū ibn Dīnār yang kemudian diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim.<sup>428</sup> Hadis ini secara tekstual menyatakan

<sup>425</sup>Ibn al-Mulaqqin, *‘Umdat al-Muḥtāj*, Jld. VIII..., hlm. 386

<sup>426</sup>Al-Asnawī, *Nihāyat al-Sūl...*, hlm. 375-376

<sup>427</sup>Al-Māwardī, *al-Hawī al-Kabīr*, Jld. VII..., hlm. 451. Lihat juga al-Rūyānī, *Baḥr al-Madḥḥab*, Jld. VII..., hlm. 254

<sup>428</sup>Teks hadisnya adalah:

قال عمرو: قلت لطاوس لو تركت المخابرة فإنهم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عنه، قال أي عمرو أخيرني أعلمهم بذلك يعني ابن عباس أن النبي لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ خرجا معلوما (رواه البخاري ومسلم)  
Artinya: Amrū mengatakan, saya bertanya pada Ṭāwūs mengapa tidak kau tinggalkan saja *mukhābarah*, karena mereka mengatakan bahwa Nabi SAW melarangnya, lantas Ṭāwūs menjawab wahai Amrū, telah memberi informasi kepada saya oleh orang yang lebih alim dari mereka yaitu Ibn ‘Abbās bahwa

bahwa Nabi tidak pernah melarang *mukhābarah*, hanya saja Nabi menyampaikan lebih baik pemberian cuma-cuma daripada akad bagi hasil. Jadi, hadis tersebut mengandung makna bahwa lebih baik tidak melakukan *mukhābarah*, bukan berarti melarang *mukhābarah* secara total.<sup>429</sup> Dalil lainnya adalah *qiyās* kepada *musāqah*. Kesamaan keduanya adalah dari segi muamalah pada pokok sesuatu dengan membagi hasil apa yang tumbuh darinya.<sup>430</sup>

Adapun pendapat pertama tetap menolak sahnya *mukhābarah* meskipun terdapat hadis-hadis yang nampak membolehkannya. Selain alasan mengkompromikan antara hadis yang nampak saling bertentangan, pendapat pertama juga didukung oleh hadis Jābir ibn ‘Abd Allāh yang mengecam pelaku *mukhābarah*<sup>431</sup> yang kemudian diriwayatkan oleh Abū Dāwud.<sup>432</sup> Dalam usul fikih jika bertentangan antar *matn* hadis, yang satunya menjelaskan hukum disertai ancaman dan satu lagi tidak disertai ancaman maka *matn* yang disertai ancaman lebih diutamakan.<sup>433</sup> Demikianlah penjelasan mengenai *mukhābarah* dan diskusi dalil serta cara pandang masing-masing dua pendapat.

Nabi tidak pernah melarang *mukhābarah*, tetapi Nabi mengatakan bahwa “pemberian cuma-cuma dari kalian lebih baik daripada mengambil biaya sewa yang dimaklumi”. Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalāni, *Fath al-Bārrī*..., hlm. 114-116. Lihat juga al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 472-473

<sup>429</sup>Ibn Hajar al-‘Asqalāni, *Fath al-Bārrī*..., hlm. 116

<sup>430</sup>Al-Māwardī, *al-Hawī al-Kabīr*, Jld. VII..., hlm. 451. Lihat juga al-Rūyānī, *Baḥr al-Madḥḥab*, Jld. VII..., hlm. 255

<sup>431</sup>Al-Jamal, Sulaimān ibn ‘Amrū, *Hāsyiyah al-Jamal ‘alā Syarḥ al-Manhaj*, Jld. V, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), hlm. 499

<sup>432</sup>Teksnya adalah:

عن جابر بن عبد الله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله (رواه أبو داود)  
Artinya: Diriwayatkan dari Jābir ibn ‘Abd Allāh, ia mengatakan, saya pernah mendengar sabda Rasulullah SAW bahwa “siapa saja yang tidak meninggalkan *mukhābarah* maka dia berhak mendapatkan peperangan dari Allah dan Rasul-Nya. (H.R. Abū Dāwud). Lihat Ibn Ruslān, *Syarḥ Sunan Abī Dāud*, Jld. XIV..., hlm. 231

<sup>433</sup>Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*..., hlm. 1340-1341. Lihat juga. al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*..., hlm. 462

Dalam perkembangan berikutnya, al-Nawawī melakukan kajian ulang terhadap dalil-dalil yang dipakai oleh kedua pendapat di atas. Setelah meneliti dalil dan cara pandang masing-masing, al-Nawawī memandang bahwa dalil pendapat yang kedua lebih kuat, dan pendapat itu dijadikan sebagai salah satu pendapat pilihannya. Dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* ia mengatakan sebagai berikut:

والمختار جواز المزارعة والمخابرة وتأويل الأحاديث على ما إذا شرط أحدهما زرع  
 قطعة معينة والآخر أخرى، والمعروف في المذهب إبطاهما...<sup>434</sup>

Artinya: Pendapat yang dipikirkan dalam permasalahan ini adalah boleh melakukan akad *muzāra'ah* dan *mukhābarah* serta men-*ta'wīl*-kan hadis-hadis yang membicarakan keduanya kepada kondisi di mana salah seorang dari kedua orang tersebut mensyaratkan untuknya tanaman pada bidang tertentu dari lahan, sementara seorang lagi pada bidang lainnya. Sedangkan pendapat yang dikenal dalam mazhab membatalkan kedua akad tersebut.

Selain dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*, pilihan al-Nawawī ini juga dikemukakannya di dalam *Taṣḥīḥ al-Tanbīh* dan *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*.<sup>435</sup>

Adapun alasan al-Nawawī menguatkan dan memilih pendapat yang membolehkan *mukhābarah* adalah sebagai berikut:

- 1) Hadis-hadis yang melarang dan yang membolehkan *mukhābarah* semuanya hadis *ṣaḥīḥ* dan nampak saling bertentangan. Dalam hal ini masih mungkin menempuh jalan mengkompromikan semuanya dengan mengarahkan masing-masing kepada makna tertentu. Cara mengkompromikannya yang paling tepat adalah mengarahkan atau mengalihkan makna hadis-hadis yang berisi larangan kepada kondisi di mana salah seorang dari

<sup>434</sup>Al-Nawawī, *Rauḍat al-Ṭālibīn*, Jld. IV..., hlm. 339

<sup>435</sup>Al-Nawawī, *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*..., hlm. 376. Lihat juga al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 467-468 dan 477

kedua orang tersebut mensyaratkan untuknya tanaman pada bidang tertentu dari lahan, sementara seorang lagi pada bidang lainnya.<sup>436</sup> Persyaratan seperti itu akan menimbulkan kemudharatan bagi salah satu dari pihak yang melakukan akad karena bisa saja pada bagian tertentu tidak membuahkan hasil tanaman. Pengalihan makna ini didukung oleh salah satu riwayat yang tidak membolehkan *mukhābarah*, yaitu riwayat Rāfi‘ ibn Khudaij, di mana dalam riwayat tersebut secara tegas disebutkan bahwa latar-belakang larangan *mukhābarah* dari Rasulullah adalah karena persyaratan itu.<sup>437</sup> Adapun mensyaratkan pembagian hasil dengan tanpa menentukan bidang lahan tertentu maka tidak dilarang.<sup>438</sup> Dari sisi usul fikih, makna sebuah hadis yang ditafsirkan oleh perawinya sendiri ketika terjadi pertentangan antar hadis lebih diutamakan karena perawi sebuah hadis lebih memahami makna kandungan hadis yang diriwayatkannya. Berdasarkan ketentuan ini, maka mengarahkan makna hadis larangan *mukhābarah* kepada kondisi terdapatnya persyaratan yang dapat menimbulkan kemudharatan pihak-pihak yang melakukan akad menjadi lebih tepat karena didukung oleh perawinya sendiri.

- 2) Hadis-hadis yang melarang *mukhābarah* memang *ṣaḥīḥ* dari segi sanad, namun dari segi *matn* terjadi perbedaan yang

<sup>436</sup>Al-Nawawī, *Rauḍat al-Ṭālibīn*, Jld. IV..., hlm. 339

<sup>437</sup>Teks hadisnya anantara lain:

عن حنظلة الزرقني أنه سمع رافع بن خديج يقول كنا أكثر الأنصاري حقلا، قال كنا نكري الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه، فنهانا عن ذلك... (رواه مسلم)

Artinya: Diriwayatkan dari Ḥanzalah al-Zuraqī, ia pernah mendengar Rāfi‘ ibn Khudaij yang mengatakan bahwa kami merupakan kelompok Ansar yang paling sering menyewakan lahan. Kami menyewakannya dengan persyaratan bahwa hasil pada bidang ini untuk kami dan pada bidang lain untuk mereka. Kemudian Rasulullah melarang kami melakukannya. (H.R. Muslim). Lihat al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 471

<sup>438</sup>Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 467-468, 471 dan 477.

sulit dikompromikan (*iṭṭirāb*),<sup>439</sup> lebih-lebih lagi hadis Rāfi‘ ibn Khudaij, di mana dalam satu riwayat menyebutkan laki-laki dari garis pamannya, sementara dalam riwayat yang lain tidak menyebutkannya.<sup>440</sup> Hadis seperti ini dinamakan *muṭṭarib*, yang dalam ilmu hadis digolongkan ke dalam salah satu penyebab lemahnya hadis.<sup>441</sup> Namun dalam permasalahan *mukhābarah* tidak divonis hadis itu lemah karena didukung oleh riwayat lain yang mempunyai makna yang sama. Namun demikian, ketika hadis-hadis yang terindikasi adanya *iṭṭirāb* bertentangan dengan hadis yang bersih dari *iṭṭirāb* maka hadis yang bersih tersebut lebih didahulukan. Lantas yang *iṭṭirāb* diarahkan kepada makna lain jika sanadnya *ṣaḥīḥ*.

- 3) Hadis Jābir ibn ‘Abd ‘Allah yang mengecam pelaku *mukhābarah* diklaim oleh sebagian peneliti sebagai hadis yang lemah.<sup>442</sup> Penyebab lemahnya barangkali karena salah seorang perawinya yaitu Abū Zubair tidak menegaskan cara meriwatkannya dari Jābir.<sup>443</sup> Adapun kecaman yang tersebut di dalam hadis, menurut al-Tirmidhī perlu diarahkan juga kepada orang yang melakukan *mukhābarah* dengan persyaratan yang dapat merusak akadnya.<sup>444</sup>
- 4) ‘*Urf* yang berlaku. Menurut al-Nawawi yang dikutip oleh al-Dumairī bahwa di seluruh daerah manusia melakukan

<sup>439</sup>Al-Nawawī, *Rauḍat al-Ṭālibīn*, Jld. IV..., hlm. 339

<sup>440</sup>Al-Khaṭābī, Abī Sulaimān Aḥmad ibn Muḥammad, *Ma‘ālim al-Sunan*, Jld. III, Cet. I, (Aleppo: Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah, 1933), hlm. 95. Lihat juga al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. V..., hlm. 469-470

<sup>441</sup>Al-Nawawī, *Irsyād Ṭullāb al-Ḥaqā’iq*..., hlm. 103-104

<sup>442</sup>Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, *Tahqīq al-Hāwī al-Kabīr*, Jld. VII, Cet. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), hlm. 452

<sup>443</sup>Syu‘aib al-Arnūṭ dan Muḥammad Kāmil, *Tahqīq Sunan Abī Dāwud*, Jld. V, (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālimiyyah, 2009), hlm. 285

<sup>444</sup>Al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā, *al-‘Ilal al-Kabīr*, Cet. I, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1989), hlm. 195-196



akad *mukhābarah*.<sup>445</sup> Al-Nawawī tidak memandang ‘urf di sini sebagai ‘urf yang bertentangan dengan syara‘ karena larangan syara‘ telah diarahkan kepada maksud lain yang tidak bertentangan lagi dengan praktek *mukhabarah* yang dilakukan oleh manusia di berbagai daerah.

Uraian di atas menunjukkan bahwa al-Nawawī dalam memilih pendapat yang membolehkan *mukhābarah* lebih menempuh metode *lughawiyah* melalui pola *jam‘ wa taufiq*, yang menitik-beratkan pada pemahaman terhadap hadis-hadis yang berbicara tentang *mukhābarah* yang nampak saling bertentangan, lantas dilakukan sebuah upaya ijtihad untuk mengkompromikannya sehingga melahirkan sebuah maksud yang dapat menyelaraskan semuanya dan relatif meyakinkan. Dalam penelitiannya, al-Nawawī menilai hadis-hadis yang membolehkan *mukhābarah* lebih kuat, meskipun ia mengakui secara terbuka bahwa pendapat yang dikenal dalam mazhab tetap tidak membolehkan *mukhābarah*. Adapun ‘urf ditematkannya sebagai dalil pendukung, yang dalam *istinbāt* di atas nampaknya tidak terlalu memiliki peranan. Demikianlah permasalahan pilihan al-Nawawī tentang kebolehan *mukhābarah*.

#### e. Hukuman Cambuk Terhadap Peminum Arak Sebagai Obat

Di dalam hukum fikih, salah satu perbuatan yang dikenakan hukuman cambuk (*had*) adalah mengkonsumsi minuman keras, baik arak maupun jenis lainnya. Menurut mazhab Syāfi‘ī, jumlah *had* yang dikenakan adalah empat puluh kali cambuk terhadap orang merdeka dan dua puluh kali terhadap hamba sahaya. Hukuman tersebut diterapkan ketika memenuhi persyaratan-persyaratan yang telah diatur sedemikian rupa. Salah satu persyaratannya adalah meminum bukan di dalam kondisi darurat. Seandainya didasari kondisi darurat seperti tersedak makanan yang

---

<sup>445</sup>Al-Dumairī, *al-Najm al-Wahhāj*, Jld. V..., hlm. 295

dapat mengancam nyawa dan tidak diperoleh selain minuman keras untuk mengalirkannya maka kondisi ini dapat menggugurkan hukuman.<sup>446</sup> Dari ketetapan tersebut muncullah sebuah permasalahan lain yaitu meminumnya sebagai obat, apakah dalam kondisi ini dikenakan hukuman ataupun tidak. Sejauh ini, penulis belum menemukan ungkapan tegas mengenai permasalahan ini di dalam karya al-Syāfi‘ī dan muridnya.

Barangkali karena inilah para *aṣḥāb al-wujūh* berbeda pendapat terkait permasalahan ini. Pendapat pertama mengatakan bahwa mengkonsumsi minuman keras sebagai obat tetap dikenakan *ḥad*. Pendapat ini awalnya disebutkan oleh Imām al-Ḥaramain yang mengutip dari kebanyakan *aṣḥāb*.<sup>447</sup> Menurut analisa sebagian ulama *Muta’akhhirīn*, inilah pendapat kuat dalam mazhab Syāfi‘ī.<sup>448</sup> Sedangkan pendapat yang kedua mengatakan tidak dikenakan *ḥad*.<sup>449</sup> Pendapat yang kedua ini awalnya adalah pendapat al-Qādī al-Ḥusain sebagaimana disampaikan oleh al-Ghazālī.<sup>450</sup> Perbedaan pendapat pada kasus ini merupakan cabang dari perbedaan pendapat mengenai kebolehan berobat dengan arak. Satu pendapat membolehkannya, sementara pendapat lain mengharamkannya, pendapat inilah yang kuat dalam hal ini. Jika berpijak pada pendapat yang membolehkannya maka sudah pasti tidak dikenakan *ḥad* karena dipandang tidak melakukan perbuatan yang dilarang agama. Adapun jika berpijak pada pendapat kuat yang mengharamkan berobat dengan arak maka lahirilah dua

---

<sup>446</sup>Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-Kabīr*, Jld. XIII..., hlm. 408

<sup>447</sup>Imām al-Ḥaramain, *Nihāyat al-Maṭlab*, Jld. XIII..., hlm. 326

<sup>448</sup>Zakariyyā al-Anṣārī, Abū Yaḥyā Zain al-Dīn, *Asnā al-Maṭālib Syarḥ Raudat al-Ṭālib*, Jld. VIII, Cet. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013), hlm. 402. Lihat juga Zakariyyā al-Anṣārī, Abū Yaḥyā Zain al-Dīn, *al-Ghurar al-Bahiyyah fī Syarḥ Manzūmah al-Bahjat al-Wardiyyah*, Jld. VII, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 275. Lihat juga Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, Jld. IX..., hlm. 170

<sup>449</sup>Al-Māwardī, *al-Ḥawī al-Kabīr*, Jld. XIII..., hlm. 408

<sup>450</sup>Al-Ghazālī, Abī Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Wasīṭ fi al-Madḥhab*, Jld. IV, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), hlm. 152

pendapat terkait hukuman cambuk terhadap orang yang mengkonsumsinya sebagai obat.<sup>451</sup> Inilah kasus yang menjadi fokus pembahasan di sini.

Adapun cara pandang pendapat pertama adalah, ayat dan hadis yang melarang konsumsi minuman keras dan ancaman *ḥad* terhadap pelakunya bersifat umum sehingga mencakup konsumsi sebagai obat.<sup>452</sup> Di samping itu, telah ditegaskan oleh Rasulullah bahwa Allah tidak menciptakan obat pada minuman keras.<sup>453</sup> Jadi, mengkonsumsi minuman keras dengan tujuan berobat hanya sia-sia karena telah dijamin tidak akan sembuh dengannya, dan orang yang melakukannya dipandang tidak serius dalam berobat. Selain itu, minuman keras mengandung unsur yang membuat orang ketagihan dengannya. Mengkonsumsinya ketika sakit akan membuka peluang ketagihan pada saat sehat. Mengkonsumsinya dalam jumlah kecil dapat menjadi pintu masuk untuk jumlah yang besar. Demi menutup peluang terjadinya *mafsadat* maka dilarang konsumsi saat sakit dan pelakunya dikenakan *ḥad*.<sup>454</sup>

Adapun pendapat yang kedua tetap mengakui keharaman berobat dengan arak, namun terkait *ḥad*, pendapat ini memiliki cara pandang yang berbeda. Menurutnya, orang yang mengkonsumsi minuman keras dengan tujuan berobat tidak dikenakan *ḥad* karena

---

<sup>451</sup>Al-Nawawī, *Rauḍat al-Ṭālibīn*, Jld. VIII..., hlm. 484-485. Lihat juga Al-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. XI..., hlm. 278-279

<sup>452</sup>Al-Nawawī, *Rauḍat al-Ṭālibīn*, Jld. VIII..., hlm. 484

<sup>453</sup>Hadisnya antara lain:

أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخمر فنهاه أوكره أن يصنعها، فقال إنما أصنعها للدواء، فقال إنه ليس بدواء ولكنه داء (رواه مسلم)

Artinya: Bahwa Ṭāriq ibn Suwaid al-Ju‘fī menanyakan perihal konsumsi arak pada Nabi, lantas Nabi melarangnya atau membenci pengolahannya. Selanjutnya Ṭāriq mengatakan ingin mengolahnya sebagai obat, maka Nabi bersabda, “arak itu bukan obat tetapi penyakit”. (H.R. Muslim). Lihat al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Jld. VII..., hlm. 167-168

<sup>454</sup>Al-Māwardī, *al-Hawī al-Kabīr*, Jld. XV..., hlm. 170. Lihat juga al-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. XI..., hlm. 278

terdapat unsur syubhat.<sup>455</sup> Menurut al-Rāfi‘ī, syubhat yang terjadi sehingga tidak dikenakan *ḥad* pada permasalahan ini adalah syubhat *al-khilāf*,<sup>456</sup> atau disebut juga syubhat *al-ṭarīq*. Hal serupa juga disampaikan oleh ulama sesudahnya seperti al-Zarkasyī dan al-Suyūfī.<sup>457</sup> Artinya, kesamar-samaran hukum akibat terdapat sisi kehalalan dan keharamannya secara bersamaan didasari pada perbedaan pendapat ulama. Sebagaimana dimaklumi di atas bahwa berobat dengan arak terjadi perbedaan pendapat ulama. Pendapat resmi mazhab Syāfi‘ī tidak membolehkannya, sementara pendapat yang lemah membolehkannya. Di luar mazhab Syāfi‘ī, pendapat yang membolehkan berobat dengan arak juga merupakan pendapat Abū Ḥanīfah dan Sufyān al-Thaurī.

Menurut kutipan al-Rāfi‘ī, dalil yang digunakan oleh Abū Ḥanīfah dan ulama lain yang membolehkan berobat dengan arak adalah *qiyās* kepada hukum meminumnya pada saat terpaksa dan

---

<sup>455</sup>Secara bahasa, syubhat berarti serupa dan kesamar-samaran. Adapun dalam istilah fikih, para ulama mendefinisikannya melalui ungkapan-ungkapan yang berbeda. Al-Māwardī mendefinisikannya dengan sesuatu yang samar-samar hukumnya disebabkan perbedaan pendapat ulama padanya. Qāsim Al-Qūnawī mendefinisikannya dengan sesuatu yang tidak diyakini kehalalan dan keharamannya. Sementara al-Jarhazī mendefinisikannya dengan sesuatu yang tidak diketahui secara meyakinkan tentang kehalalan dan keharamannya secara hakikat. Dari tiga definisi di atas dapat disimpulkan bahwa syubhat merupakan sebuah kondisi yang menimbulkan kesamar-samaran hukum pada sesuatu sehingga kehalalan dan keharamannya tidak dapat dipastikan secara hakikat karena terdapat sisi kehalalan dan keharamannya secara bersamaan. Syubhat bisa terjadi pada subjek hukum (*al-fā‘il*), objek hukum (*maḥal*) dan cara menghasilkan hukum (*al-ṭarīq*). Syubhat bentuk yang ketiga disebut juga syubhat *al-khilāf*. Lihat Muḥammad Idrīs al-Marbawī, *Qāmūs Idrīs al-Marbawī*, Jld. I, Cet. V, (Ttp: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah Indūnisiyyā, tt), hlm. 313. Lihat juga al-Māwardī, *al-Ḥawī al-Kabīr*, Jld. XIII..., hlm. 219. Lihat juga Qāsim al-Qūnawī, *Anīs al-Fuqahā’ fī Ta’rīfāt al-alfāz al-Mutadāwilat bayn al-Fuqahā’*, Cet. I, (Jeddah: Dār al-Wafā’, 1986), 281. Lihat juga al-Jarhazī, ‘Abd Allah ibn Sulaymān, *al-Mawāhib al-Saniyyah Syarḥ al-Farā’id al-Bahiyyah*, Cet. II, (Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, 1960), hlm. 188

<sup>456</sup>al-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. XI..., hlm. 279

<sup>457</sup>Al-Zarkasyī, *al-Manthūr*, Jld. II, hlm... 225. Lihat juga al-Suyūfī, *al-Asybah...*, hlm. 84

meminum untuk mengalirkan makanan yang menyangkut di tenggorokan yang dapat mengancam nyawa. *‘Illat* hukumnya adalah untuk menghilangkan kemudharatan. Selain itu, berobat dengan arak juga termasuk salah satu bentuk berobat dengan benda najis, di mana hal ini dibolehkan pada kondisi darurat.<sup>458</sup> Akibat terjadinya syubhat *al-khilāf* pada permasalahan berobat dengan arak maka terhadap pelakunya tidak dikenakan *ḥad* meskipun berpijak pada pendapat yang mengharamkannya. Ketentuan ini berpijak pada sebuah kaidah fikih yang cukup populer bahwa “hukuman *ḥad*, yang bentuk jamaknya adalah *ḥudūd* digugurkan ketika terdapat syubhat padanya”.<sup>459</sup> Kaidah ini disepakati ulama untuk diterapkan dalam bidang penegakan hukuman *ḥudūd*.<sup>460</sup>

Dalam perkembangan dinamika mazhab Syāfi‘ī pada masa berikutnya, al-Nawawī ternyata lebih memilih pendapat yang menggugurkan *ḥad* terhadap orang yang mengkonsumsi minuman keras sebagai obat. Sejauh penelusuran penulis, al-Nawawī menyebutkan pilihannya ini di dalam *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*. Teksnya adalah:

والمختار أنه لا حد على من شربها للتداوي وقلنا بتحريمه.<sup>461</sup>

Artinya: Menurut pendapat yang terpilih bahwa tidak dikenakan hukuman *ḥad* terhadap orang yang mengkonsumsi minuman keras dengan tujuan berobat.

Pernyataan al-Nawawī di atas cukup tegas menunjukkan kecenderungannya untuk menjadikan pendapat itu sebagai salah

<sup>458</sup>al-Rāfi‘ī, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Jld. XI..., hlm. 278. Lihat juga al-Māwardī, *al-Hawī al-Kabīr*, Jld. XV..., hlm. 170.

<sup>459</sup>Redaksi asli kaidah ini adalah:

الحدود تسقط بالشبهات

Artinya: Hukuman *ḥudūd* tidak diterapkan jika terdapat unsur syubhat. Lihat ‘Abd Allāh ibn Sa‘id al-Lahjī, *Īdāḥ al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, Cet. III, (Kuwait: Dar al-Ḍiyā’, 2018), hlm. 119

<sup>460</sup>‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Tasyrī‘ al-Janā‘ī al-Islāmī*, Jld. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, tt), hlm. 208

<sup>461</sup>Al-Nawawī, *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*, Jld. II..., hlm. 248



satu pendapat pilihannya. Berbeda dengan kasus-kasus lain di atas, pada kasus ini al-Nawawī tidak merincikan alasan dan cara pandangnya. Namun, para ulama yang muncul pada masa berikutnya, seperti al-Adhra‘ī (w. 873 H), Zakariyyā al-Anṣārī (w. 926 H), Khatīb al-Syarbīnī (w. 977 H), Ibn Ḥajar al-Haytami (w. 974 H) dan lain-lain, di samping mendukung pendapat pilihan al-Nawawī tersebut, secara implisit juga menjelaskan alasan dan cara pandang al-Nawawī terhadap pilihannya ini.<sup>462</sup> Secara umum menurut mereka, al-Nawawī menilai cara pandang dan alasan yang telah dikemukakan oleh ulama pendahulunya yang menolak hukuman *ḥad* disebabkan terdapat unsur syubhat lebih kuat.

Sisi kekuatan cara pandang ulama yang menolak *ḥad* jika terdapat unsur syubhat dapat dilihat dari dua sudut pandang. *Pertama*, kemaslahatan yang paling besar pada aspek penerapan hukum adalah membawa mukallaf tunduk di bawah aturan hukum, bukan menghilangkan nyawa mereka. Sementara hukuman *ḥudūd* adalah sebuah hukuman yang berpotensi menghilangkan nyawa. Oleh karena itu, hukuman *ḥudūd* baru bisa ditegakkan jika terdapat *mafsadat* semata-mata secara sempurna.<sup>463</sup> Seandainya ada syubhat meskipun sedikit maka hukuman itu tidak dapat dijalankan, karena bukan lagi semata-mata *mafsadat* yang ada padanya. *Kedua*, kesesuaian dengan salah satu prinsip pokok dalam Islam yaitu melindungi nyawa, lebih-lebih lagi nyawa muslim. Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

- 1) Islam sangat mempersempit jalur halalnya nyawa dan darah umat Islam. Jika terdapat jalur yang sah di mana nyawa seorang muslim berpotensi menjadi halal maka jalurnya amat terbatas sekali. Sebagai bukti, seandainya seseorang

---

<sup>462</sup>Zakariyyā al-Anṣārī, Abū Yahyā Zain al-Dīn, *Fath al-Wahhāb Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Jld. IV, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 233-234. Lihat juga Al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Jld. IV..., hlm. 189. lihat juga Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, Jld. IX..., hlm. 170

<sup>463</sup>Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām*, Jld. II..., hlm. 105-106

melakukan tindak pidana yang hukumannya berupa *ḥudūd* dan tidak diketahui seoranganpun maka wajib ia menyembunyikan perbuatannya dari pengetahuan orang lain, karena jika orang lain tau maka urusannya menjadi panjang dan bisa-bisa berakhir di pengadilan dengan vonis hukuman *ḥudūd*. Bukti lainnya, pelaku pidana yang mengakui perbuatannya secara sadar di depan penyidik, maka dianjurkan kepada penyidik agar menyindir dan menggiring mereka untuk mengalihkan pengakuannya kepada kondisi tertentu yang berpotensi menggugurkan hukuman.<sup>464</sup> Selain itu, empat orang saksi pada kasus perzinaan mesti menceritakan secara detail apa yang mereka lihat agar dapat meyakinkan bahwa apa yang dilakukan oleh pelaku benar-benar sebuah perzinaan, karena kesaksian mereka dapat mengancam nyawa orang lain. Hal ini ditetapkan dalam Islam tidak lain guna melindungi nyawa manusia. Jangan sampai penegakan hukuman yang bertujuan kemaslahatan dan keadilan dapat mencederai kemaslahatan dan keadilan itu sendiri.

- 2) Para penegak hukum mesti menerapkan kehati-hatian yang tinggi di dalam penegakan hukum *ḥudūd*. Jika terdapat sesuatu yang menimbulkan keragu-raguan apakah kasus yang sedang ditangani boleh dikenakan *ḥudūd* ataupun tidak, maka penegak hukum perlu melakukan kajian ulang yang lebih matang. Jika saja mengenai kasus yang sedang ditangani terjadi perbedaan pendapat ulama umpamanya mengenai kebolehan, maka hukuman *ḥudūd* tidak boleh diterapkan padanya karena adanya *syubhat al-khilāf*. Hal ini ditetapkan dalam agama juga tidak lain adalah karena melindungi nyawa manusia itu lebih penting. Jika pun

---

<sup>464</sup>Muḥammad Najīb al-Muṭī'ī, *Takmilat al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*, Jld. XXII, Cet. I, (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), hlm. 194-195

hukuman dijalankan maka harus benar-benar tidak melanggar aspek perlindungan nyawa.

- 3) Kesalahan atau kekeliruan para penegak hukum dalam menggugurkan *hudūd* lebih baik dari kekeliruan dalam menegakkan *hudud*. Ketetapan tersebut merupakan bagian dari hadis Nabi yang memerintahkan untuk menolak *hudūd* jika terdapat unsur syubhat padanya.<sup>465</sup> Hadis tersebut memang menjadi perbincangan para ulama peneliti hadis terkait ke-*ṣaḥīḥ*-annya, namun tetap dapat dijadikan dalil karena terdapat riwayat *ṣaḥīḥ* lainnya yang mendukung makna yang dikandungnya.<sup>466</sup> Lagi pula para Sahabat Nabi

---

<sup>465</sup>Teks hadisnya antara lain:

عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة (رواه الحاكم والترمذي وابن أبي شيبه)

Artinya: Diriwayatkan dari ‘Aisyah bahwa Rasulullah bersabda “tolaklah *hudūd* dari umat Islam semampu kalian, jika terdapat jalan keluar maka bebaskanlah dia (tinggalkan *hudūd*), karena kesalahan seorang pemimpin dalam memaafkan lebih baik daripada kesalahan dalam memberikan hukuman. (H.R. al-Ḥākim, al-Tirmidhī dan Ibn Abī Syaibah). Lihat al-Ḥākim, al-Ḥāfiẓ Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥain*, Jld. IV, Cet. II, (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), hlm. 426. Lihat juga Muḥammad Anwarsyah ibn Mu‘zzamsyah, *al-‘Urf al-Ṣyadhī bi Syarh Sunan al-Tirmidhī*, Jld. III, Cet. I, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2004), hlm. 121. Lihat juga Ibn Abī Syaibah, al-Ḥāfiẓ Abī Bakr ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, *al-Muṣannaf*, Jld. IX, Cet. I, (Kairo: al-Fārūq al-Ḥadītsah, 2008), hlm. 304. Dalam riwayat yang lain disebutkan:

عن عمر بن الخطاب: لئن أعطت الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها في الشبهات (رواه ابن أبي شيبه)

Artinya: ‘Umar ibn al-Khaṭāb mengatakan bahwa menggugurkan *hudūd* jika terdapat syubhat lebih saya sukai daripada menegakkannya dalam kondisi syubhat. (H.R. Ibn Abī Syaibah). Lihat Ibn Abī Syaibah, *al-Muṣannaf...*, hlm. 304

<sup>466</sup>Menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, hadis ‘Aisyah yang menyandarkan kepada Nabi (meriwayatkan secara *marfū‘*) di atas merupakan hadis lemah (*ḍa‘īf*) karena dalam sanadnya terdapat seorang perawi yang bernama Yazīd ibn Ziyād al-Damsyiqī (w. 140 H) yang divonis oleh al-Bukhārī sebagai perawi *matrūk* (perawi yang tidak dapat diterima periwatannya jika ia saja yang meriwayatkan seperti itu), dan disebutkan oleh al-Tirmidhī sebagai perawi *munkar* (perawi yang tingkat kredibilitasnya tidak dapat diterima periwatannya secara berbeda dari perawi yang lain). Namun demikian, terdapat riwayat lain yang

setelah Nabi wafat mengamalkan kandungan hadis tersebut, sehingga para ulama sepakat menerimanya dan menjadikannya sebagai sebuah prinsip dalam penegakan hukuman *hudūd* karena apa yang dikandungnya merupakan manifestasi dari tujuan syari‘at juga.<sup>467</sup>

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa prinsip menolak *hudūd* jika terdapat syubhat menunjukkan bahwa tujuan pemberlakuan *hudūd* pada dasarnya bukanlah untuk menghilangkan nyawa manusia, namun untuk menghardik manusia agar tidak melakukan pidana yang diancam dengan hukuman *hudūd*. Buktinya agama sangat tidak berambisi untuk melakukan *hudūd*, sehingga dibuat berbagai persyaratan yang menjurus kepada mempersempit terjadinya hukuman *hudūd*. Hal ini tidak lain adalah karena agama sangat melindungi nyawa manusia. Dengan demikian, cara pandang pendapat yang menolak hukuman *hudūd* terhadap peminum arak dan benda lain yang memabukkan jika bertujuan untuk berobat dipandang lebih sesuai dengan aspek perlindungan jiwa yang merupakan salah satu unsur penting dalam tujuan syari‘at. Uraian ini menunjukkan bahwa metode yang dipakai al-Nawawī pada kasus ini adalah *lughawiyyah* dengan berpijak pada konsep *maqāṣid al-syari‘ah*.

---

meriwayatkan *matn* yang mempunyai makna yang sama. Riwayat yang paling *ṣahīḥ* menurut al-Bukhārī tentang hal ini adalah riwayat Abī Wā‘il dari Ibn Mas‘ud dalam bentuk *mawqūf* (hanya menyandarkan kepada Sahabat Nabi, yakni Ibn Mas‘ud), bukan *marfū‘*. Teksnya adalah:

ادروء الحدود بالشبهات، ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم.

Artinya: Tolaklah *hudūd* jika terdapat syubhat, hindarilah pembunuhan terhadap umat Islam semampu kalian. Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalāni, Aḥmad ibn ‘Alī, *Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi‘ī al-Kabīr*, Jld. IV, Cet. I, (Ttp: Mu‘assasah Qurṭubah, 1995), hlm. 104-105. Oleh karena terdapat makna yang sama dari beberapa riwayat lain yang *ṣahīḥ* meskipun dalam bentuk *mawqūf* maka hadis ‘Āisyah di atas dapat menjadi kuat. Lihat juga al-Fādānī, *al-Fawā‘id al-Janiyyah* Jld. II..., hlm. 137

<sup>467</sup> Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Tasyrī‘ al-Janā‘ī*..., hlm. 207-208

### 3.1.2. Penyebab Utama Lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī

Sebagai pengikut al-Syāfi‘ī, al-Nawawī dalam *istinbāt*-nya secara umum selalu mengikuti metode dan prinsip ijihad yang telah ditetapkan oleh al-Syāfi‘ī. Sejauh ini, penulis belum menemukan pernyataan eksplisit dari al-Nawawī yang khusus membahas metode dan prinsip ijihad yang dipakai dalam penalaran hukum, baik hukum pada kasus baru maupun hukum pada kasus lama yang dipilih menjadi pendapat *Ikhtiyārāt*-nya. Spesialisasi al-Nawawī lebih dikenal sebagai *mujtahid tarjih*. Oleh karena itu, hampir semua kitab fikih karya al-Nawawī selalu diawali dengan pernyataannya sendiri mengenai metode yang dipakai dalam men-*tarjih* persoalan khilafiah dan istilah-istilah yang dipakai padanya. Adapun berkaitan dengan metode penemuan hukum dan prinsip yang dipakai padanya, al-Nawawī tidak pernah menyebutkannya secara gamblang, tetapi metode dan prinsip tersebut hanya dapat ditangkap melalui analisis terhadap penjelasan-penjelasan yang dikemukakan pada kasus-kasus hukum.

Hal ini menunjukkan bahwa dalam upaya penemuan hukum, al-Nawawī pada umumnya setia mengikuti ketentuan yang telah ada dalam mazhab Syāfi‘ī. Namun demikian, sebagai ulama yang memiliki kemampuan ijihad walaupun dalam koridor terbatas, al-Nawawī bisa saja berbeda pandangan dari al-Syāfi‘ī dan mayoritas ulama *Syāfi‘iyah* pada persoalan tertentu sehingga muncullah pendapatnya yang disebut *Ikhtiyārāt*. Kemunculan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī tentu saja menimbulkan sebuah pertanyaan besar yaitu, jika memang al-Nawawī setia pada metode yang telah ditetapkan oleh al-Syāfi‘ī lantas mengapa al-Nawawī bisa berbeda pada hukum yang dihasilkan. Perlu diketahui bahwa akar perbedaan pendapat antara seorang ulama dan ulama lainnya tidak mesti karena perbedaan dalil atau metode yang dipakai. Tetapi bisa saja akarnya terletak pada penerapan metode itu sendiri walaupun dalil dan metodenya sama. Selain itu, akar perbedaan juga bisa terletak pada cara menilai kekuatan sebuah dalil atau cara pandang



(*wajh dilālah*) dalil kepada hukum. Lebih jauh dari itu, perbedaan juga bisa diakibatkan oleh adanya sebuah kecenderungan yang sulit dijelaskan secara ilmiah dan argumentatif. Berdasarkan hal tersebut, untuk dapat mengetahui penyebab utama lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī diperlukan analisis kasus per kasus sehingga dapat ditemukan faktor yang mendominasi perbedaan itu sendiri.

Setelah melihat beberapa contoh kasus *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di atas, pada bagian ini perlu dikemukakan penyebab *Ikhtiyārāt* itu lahir. Dari uraian tentang diskusi antara pendapat kuat dalam mazhab Syāfi‘ī dan pendapat kedua yang disebut sebagai pendapat lemah dalam mazhab, serta analisis terhadap penyebab al-Nawawī menguatkan dan memilih pendapat yang lemah sehingga menjadi pendapat *Ikhtiyārāt*-nya pada setiap contoh kasus yang telah dikemukakan, jelas sekali terlihat bahwa kajian atau diskusi yang disajikan selalu berkisar pada materi dalil, alasan, dan *wajh istidlāl* atau cara pandang terhadap dalil sebagai sarana untuk sampai kepada kesimpulan hukum yang dimaksudkan. Berdasarkan pada uraian-uraian itu, dapat dikatakan bahwa secara umum, alasan utama al-Nawawī memilih pendapat yang tidak mewakili mazhab Syāfi‘ī di atas adalah karena dalam pandangan al-Nawawī pendapat itu mempunyai dalil dan cara pandang yang lebih kuat. Ukuran kuatnya sebuah dalil dan cara pandang dalam memahaminya terletak pada kesesuaiannya dengan metode *istinbāt* yang telah diatur dalam usul fikih. Dalam mengukur kesesuaian ini pula bisa saja terjadi perbedaan pandangan lagi.

Secara konkrit, kekuatan dalil dan cara pandangnya (*wajh al-dilālah*) menurut al-Nawawī pada setiap kasus yang telah dibahas di atas dapat rincikan sebagai berikut:

- 1) Pada kasus cara menyucikan najis akibat bersentuhan dengan babi, dalil pendapat mazhab adalah meng-*qiyās*-kan najis babi kepada najis anjing, dengan menilai bahwa *‘illat* hukum yang terdapat pada babi lebih terlihat dan lebih utama dibandingkan dengan anjing, maka dipakailah

metode *qiyās awwalī* atau dari sisi yang lain disebut *qiyās jalī*. Adapun dalil pegangan pendapat yang kedua di sini juga *qiyās*, yakni menyamakan najis babi dengan najis-najis lain yang bukan anjing dengan memandang bahwa *'illat* hukum pada *maqīs* dan *maqīs 'alaih* berada pada tingkat yang sama, di mana *qiyās* semacam ini disebut *qiyās musāwī*. Al-Nawawī menilai bahwa dalil dan cara pandang pendapat yang kedua lebih kuat daripada dalil dan cara pandang pendapat pertama dari dua sisi. *Pertama*, meng-*qiyās*-kan permasalahan najis babi kepada najis anjing tidaklah tepat karena permasalahan cara menyucikan najis anjing merupakan permasalahan yang tidak dapat dijangkau hikmahnya oleh nalar manusia (*ta'abbudī*). Dalam usul fikih ditetapkan bahwa kasus yang hukumnya ditetapkan dengan didasari pada unsur *ta'abbudī* tidak dapat dijadikan sebagai dasar untuk meng-*qiyās*-kan permasalahan lain kepadanya, karena *qiyās* semacam ini dipandang telah keluar dari jalur metode *qiyās*. *Kedua*, tidak terdapat dalil khusus berupa al-Qur'an dan hadis yang menyatakan tentang cara menyucikan najis babi. Sebagaimana diatur dalam usul fikih bahwa jika tidak terdapat dalil khusus pada sebuah permasalahan maka permasalahan tersebut tidak dapat ditetapkan hukumnya. Cara pandang al-Nawawī ini disebut sebagai penggunaan *istiṣhāb aṣl*, yang diakui legalitasnya di dalam mazhab Syāfi'ī. Berdasarkan dua alasan tersebut, al-Nawawī menilai dalil dan cara pandang pendapat yang kedua lebih tepat dalam hal ini. Karena itu, ia mengatakan bahwa pendapat yang kedua ini lebih kuat dari segi dalil dan menjadikannya sebagai pendapat pilihan. Dengan demikian, penyebab lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī tentang membasuh najis babi cukup satu kali tanpa disertai tanah adalah karena menggunakan cara pandang *istiṣhābī* sebagai pijakan dalam penerapan metode *lughawīyyah* dan

*ta'liyyah* secara konsisten dan taat asas.

- 2) Pada kasus jamak shalat karena sakit, dalil pendapat pertama adalah hadis Ibn 'Abbās dari jalur Sa'īd ibn Jubair, sedangkan dalil pendapat kedua juga hadis Ibn 'Abbās namun dari jalur Ḥabīb ibn Abī Thābit. Redaksi hadis dari dua jalur periwayatan tersebut nampak saling bertentangan. Pendapat pertama memahami hadis riwayat Sa'īd ibn Jubair bahwa Rasulullah melakukan jamak selain dalam perjalanan dan peperangan hanya ketika terjadinya hujan, serta mengalihkan makna hadis riwayat Ḥabīb ibn Abī Thābit kepada maksud lain. Sedangkan pendapat yang kedua memahami hadis riwayat Ḥabīb ibn Abī Thābit bahwa jamak yang dilakukan oleh Rasulullah karena terdapat sebab yang tingkat kesulitannya lebih besar dari kondisi hujan, termasuk kondisi sakit. Al-Nawawī menilai dalil dan cara pandang pendapat yang kedua dalam hal ini lebih kuat. Alasannya adalah: *Pertama*, dua hadis tersebut nampak bertentangan namun masih mungkin disatukan melalui metode *jam'u wa taufiq*. Cara menyatukan keduanya adalah dengan menggali sebuah makna lain yang mencakup apa yang tersebut di dalam dua hadis di atas, yaitu bahwa Rasulullah melakukan jamak karena didasari pada sebuah kondisi *masyaqqah*, di mana *masyaqqah* ini mencakup kondisi hujan dan kondisi sakit. Dengan penyatuan ini maka dua hadis tersebut tidak lagi dianggap bertentangan. Dalam metode menyelesaikan pertentangan antar hadis yang disebutkan dalam usul fikih *Syāfi'iyyah* bahwa langkah pertama yang perlu ditempuh adalah berupaya menyatukan antar hadis tersebut. Jika metode ini masih memungkinkan tidak boleh beralih dulu kepada langkah berikutnya. Al-Nawawī dalam hal ini menilai bahwa dua hadis di atas masih mungkin disatukan, maka menurutnya tidak perlu mengalihkan makna hadis riwayat Ḥabīb ibn Abī Thābit

kepada maksud yang tidak didukung oleh redaksi tekstualnya sendiri. *Kedua*, pemahaman pendapat yang kedua didukung oleh perbuatan perawi pada tingkat Sahabat Nabi sendiri, yakni dalam hal ini Ibn ‘Abbās. Dalam Usul fikih, jika nampak bertentangan antara satu hadis dan hadis lainnya, salah satunya didukung oleh penafsiran perawinya sendiri maka hadis itu lebih diutamakan. Kendatipun hadis pegangan pendapat yang kedua dinilai *syādh*, namun al-Nawawī memandang bahwa *syādh* di sini tidak memberi pengaruh karena masih mungkin dilakukan metode *jam‘u wa tawfiq*. Dari itulah maka al-Nawawī memilih pendapat yang kedua ini sebagai salah satu *Ikhtiyārāt*-nya. Dengan demikian, penyebab lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī tentang kebolehan jamak shalat ketika sakit adalah karena menggunakan pola pemahaman makna secara tersirat (*mafhūmiyyah*), di mana pola ini termasuk ke dalam metode *istinbāt lughawiyyah* atau *bayānī* dengan berpijak pada konsep *taiṣīr* dan *maṣlaḥat*.

- 3) Pada kasus *bai‘ al-mu‘ātāh*, pendapat pertama yang merupakan pendapat yang mewakili mazhab Syāfi‘ī berpegang pada ayat ke-29 surat al-Nisa’, ayat ke-275 surat al-Baqarah dan hadis Abī Sa‘īd al-Khudrī. Metode *istinbāt* yang dipakai adalah metode *lughawiyyah* dengan menekankan pemahaman pada kata *تراض* (kerelaan masing-masing) serta mengelaborasinya. Oleh karena kerelaan merupakan perkara yang ada dalam hati maka diperlukan ucapan untuk menterjemahkan apa yang ada di dalam hati. Berdasarkan hal tersebut maka disyaratkanlah ijab-kabul pada saat melakukan transaksi. Di samping dalil tersebut, pendapat ini juga menggunakan *qiyās*. Pendapat kedua menyetujui dalil yang digunakan oleh pendapat pertama, namun pendapat kedua memiliki cara pandang yang berbeda terkait kerelaan. Menurutnnya, kerelaan itu tidak

mesti dipahami melalui ucapan semata-mata, namun juga bisa berdasarkan tanda-tanda yang lain. Intinya, jual-beli tetap sah tanpa ijab-kabul jika terdapat indikasi saling merelakan antara kedua belah pihak. Sedangkan pendapat ketiga menjadikan *'urf* sebagai sandaran tentang tata-cara jual-beli karena tidak terdapat dalil khusus dari Rasulullah maupun Sahabat yang menggunakan lafaz khusus untuk transaksi jual-beli. Dari tiga pendapat di atas, al-Nawawī memandang bahwa dalil yang dipakai oleh pendapat yang ketiga lebih kuat. Alasan yang dikemukakan adalah: *Pertama*, hadis-hadis yang berbicara tentang jual-beli (*bai'*) terbilang banyak, baik berbentuk ucapan atau perbuatan Nabi sendiri maupun para Sahabatnya pada masa Nabi masih hidup atau setelah Nabi wafat. Sedemikian banyak hadis yang berisi tentang jual-beli tetapi tidak ada satupun darinya yang mensyaratkan ijab-kabul. Dengan demikian, tidak ada dasar dalam agama untuk mensyaratkan ijab-kabul pada jual-beli. Uraian ini menunjukkan bahwa al-Nawawī dalam hal ini menjadikan *istiṣhāb aṣl* sebagai dalil. *Kedua*, cara melakukan akad jual-beli tidak diatur oleh syara'. Oleh karenanya diperlukan peran *urf* dalam menjelaskan tata-caranya. Terkait *bai' al-mu'āṭāh*, *urf* telah memandangnya sebagai sebuah praktek jual-beli, maka dalam hal ini pengakuan *'urf* menjadi landasan bagi legalitasnya, karena tidak terdapat dalil syara' yang menolak prakteknya. *Ketiga*, meng-*qiyās*-kan praktek akad jual-beli kepada praktek akad lain yang dikembalikan tata-caranya kepada *'urf* lebih tepat karena sama-sama tidak diatur dalam agama terkait tata-cara pelaksanaannya. Berdasarkan tiga alasan tersebut, al-Nawawī menjadikan pendapat yang ketiga di atas sebagai salah satu pendapat pilihannya. Dengan demikian, penyebab lahirnya *Ikhtiyārāt al-Nawawī* tentang sahnya *bai' al-mu'āṭāh* adalah karena



menggunakan cara pandang *istiṣhābī* sebagai pijakan dalam penerapan metode *lughawiyah* yang didukung oleh metode *ta'līiyah* dengan mempertimbangkan *'urf* yang berlaku.

- 4) Pada kasus *mukhābarah*, pendapat yang mewakili mazhab Syāfi'ī menyandarkan hukum tidak bolehnya *mukhābarah* kepada hadis *ṣaḥīḥ* yang bersumber dari Jābir ibn 'Abd Allāh dan Rāfi' ibn Khudaij. Selain hadis, pendapat ini juga menggunakan dalil *qiyās* serta mengacu pada salah satu prinsip muamalah Islam yaitu tidak boleh adanya unsur ketidak-jelasan pada saat melakukan sebuah akad. Sedangkan pendapat yang kedua menyandarkan kebolehan *mukhābarah* kepada hadis Ibn 'Umar dan beberapa hadis lain seperti hadis 'Amrū ibn Dīnār. Selain itu, pendapat yang kedua juga menggunakan *qiyās* sebagai dalil. Adapun alasan al-Nawawi memandang dalil yang digunakan oleh pendapat yang kedua lebih kuat adalah: *Pertama*, cara yang ditempuh oleh pendapat yang kedua dalam mengkompromikan hadis-hadis yang nampak bertentangan terkait praktek *mukhābarah* lebih tepat dibandingkan cara yang ditempuh oleh pendapat yang pertama. Alasannya adalah karena metode yang dipakai oleh pendapat yang kedua didukung oleh salah satu riwayat yang tidak membolehkan *mukhābarah*, yaitu riwayat Rāfi' ibn Khudaij, di mana dalam riwayat tersebut secara tegas disebutkan bahwa latar-belakang larangan *mukhābarah* dari Rasulullah adalah karena persyaratan yang dapat memudharatkan salah satu pihak yang melakukan akad. Dari sisi usul fikih, makna sebuah hadis yang ditafsirkan oleh perawinya sendiri ketika terjadi pertentangan antar hadis lebih diutamakan karena perawi sebuah hadis lebih memahami makna kandungan hadis yang diriwayatkannya. *Kedua*, Hadis-hadis yang melarang *mukhābarah* memang *ṣaḥīḥ* dari segi sanad, namun dari segi *matn* terjadi

perbedaan yang sulit dikompromikan (*iṭṭirāb*), lebih-lebih lagi hadis Rāfi‘ ibn Khudaij. Hadis seperti ini dinamakan *muṭṭarib*, yang dalam ilmu hadis digolongkan ke dalam salah satu penyebab lemahnya hadis. Meskipun dalam permasalahan di atas tidak divonis hadis tersebut sebagai hadis *da‘īf*, namun ketika terjadi pertentangan dengan hadis yang tidak mempunyai sifat *iṭṭirāb* maka yang *iṭṭirāb* akan ditinggalkan. Ketiga, ‘urf yang berlaku. Artinya, di seluruh daerah manusia melakukan akad *mukhābarah*. Al-Nawawī tidak memandang ‘urf di sini sebagai ‘urf yang bertentangan dengan syara‘ karena larangan syara‘ telah diarahkan kepada maksud lain. Berdasarkan tiga alasan tersebut, al-Nawawī menjadikan pendapat yang kedua sebagai salah satu pendapat pilihannya. Dengan demikian, penyebab lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī tentang sahnya *mukhābarah* adalah karena menggunakan cara pandang *jam‘ wa taufīq*, yang merupakan salah satu metode *istinbāt lughawiyah* dengan mempertimbangkan ‘urf yang berlaku.

- 5) Pada kasus hukuman cambuk terhadap orang yang mengonsumsi minuman keras dengan tujuan berobat, pendapat yang mewakili mazhab Syafi‘ī berpegang pada dalil ayat dan hadis yang melarang konsumsi minuman keras dan ancaman *ḥad* terhadap pelakunya. Ayat dan hadis itu bersifat umum sehingga mencakup konsumsi minuman keras sebagai obat. Selain itu, berobat dengan minuman keras merupakan perbuatan yang sia-sia disebabkan telah ada penegasan dari Nabi bahwa Allah tidak menciptakan obat pada minuman keras. Cara pandang lainnya adalah untuk menutup terjadinya peluang maksiat yang dikenal dalam usul fikih dengan istilah *sad al-dharī‘ah*. Adapun pendapat yang kedua tetap mengakui keharaman berobat dengan minuman keras, namun pelakunya tidak dikenakan *ḥad* karena terdapat unsur syubhat padanya, yakni syubhat

*khilāf*. Selanjutnya al-Nawawi menguatkan pendapat yang kedua serta memilihnya dengan alasan: *Pertama*, kemaslahatan yang paling besar pada aspek penerapan hukum adalah membawa mukallaf tunduk di bawah aturan hukum, bukan menghilangkan nyawa mereka. Sementara hukuman *ḥudūd* adalah sebuah hukuman yang berpotensi menghilangkan nyawa. Oleh karena itu, hukuman *ḥudūd* baru bisa ditegakkan jika terdapat *mafsadat* semata-mata secara sempurna. Seandainya ada syubhat meskipun sedikit maka hukuman itu tidak dapat dijalankan, karena bukan lagi semata-mata *mafsadat* yang ada padanya. *Kedua*, kesesuaian pendapat yang kedua dengan salah satu prinsip pokok dalam Islam yaitu melindungi nyawa, lebih-lebih lagi nyawa muslim. Sebagai bukti, Islam sangat mempersempit jalur halalnya nyawa dan darah umat Islam. Jika terdapat jalur yang sah di mana nyawa seorang muslim berpotensi menjadi halal maka jalurnya amat terbatas sekali. Bukti lainnya adalah jika terjadi kesalahan atau kekeliruan para penegak hukum dalam menggugurkan *ḥudūd*, maka kesalahan atau kekeliruan ini lebih baik dari kekeliruan dalam menegakkan *ḥudud*. Ketetapan tersebut merupakan bagian dari hadis Nabi yang memerintahkan untuk menolak *ḥudūd* jika terdapat unsur syubhat padanya. Dengan demikian, al-Nawawī memilih pendapat yang kedua di atas karena dinilai lebih sesuai dengan prinsip yang ada dalam tujuan syariat. Dengan demikian, penyebab lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawi tentang gugurnya hukuman cambuk terhadap orang yang mengkonsumsi minuman keras dengan tujuan berobat adalah karena berpijak pada konsep *maqāṣid al-syari'ah* sebagai kerangka dalam penerapan metode *lughawiyah*.

Uraian di atas cukup jelas menunjukkan bahwa diskusi yang terjadi antara pendapat yang mewakili mazhab syāfi'ī dan pendapat

yang dinilai lemah dari segi mazhab selalu berkisar pada dalil dan cara pandang dalam memahaminya (*wajh istidlāl*). Selanjutnya ketika al-Nawawī menguatkan dan memilih pendapat yang tidak mewakili mazhab Syāfi'ī juga selalu melihat kepada dalil dan *wajh istidlāl* yang dipakai. Dalil yang dipakai oleh al-Nawawī umumnya al-Qur'an dan hadis. Kedua dalil itu selalu ditempatkan sebagai dalil utama, sehingga jika kedua dalil itu tidak diperdapatkan dalam penetapan sebuah hukum maka al-Nawawī akan menggunakan *istiṣhāb aṣl* sebagai dalil untuk menafikan hukum, selanjutnya akan dicari dalil lain seperti *qiyās* untuk penetapannya. Dalam memahami al-Qur'an dan hadis, al-Nawawī selalu berpijak pada pemahaman zahir atau tekstual sesuai kaidah-kaidah usul fikih, sehingga jarang melakukan *ta'wīl* kecuali dalam keadaan terpaksa. Seandainya hadis-hadis yang menjadi dalil nampak saling bertentangan, langkah pertama yang ditempuh oleh al-Nawawī adalah mengkompromikan antar hadis dengan mengarahkan makna masing-masing daripadanya kepada maksud yang berbeda (*jam'u wa tawfiq*). Hal ini menunjukkan keterikatan al-Nawawī pada teks hadis sangatlah kuat. Sedangkan *qiyās* lebih diposisikan sebagai dalil pendukung kecuali ketika tidak diperdapatkan *naṣ* al-Qur'an dan hadis. Selanjutnya, jika tidak terdapat dalil khusus untuk menetapkan sebuah hukum, al-Nawawī juga bersandar kepada '*urf* seperti pada kasus *bai' al-mu'āṭah* dan *mukhābarah*. Artinya, kedudukan '*urf* sebagai dalil dalam langkah *istinbāt* al-Nawawī menempati posisi dalil alternatif di saat dalil lain--termasuk *qiyās*--tidak diperdapatkan.

Terkait dengan metode yang dipakai dalam memahami dalil, al-Nawawī lebih dominan memakai metode *lughawīyyah* atau *bayānī*. Hal ini terlihat jelas dari cara al-Nawawī yang selalu menempatkan makna zahir dari *naṣ* sebagai pemahaman utama dalam setiap elaborasi terhadap kandungan dalil, juga caranya dalam menyikapi pertentangan antar dalil. Jikapun ia memakai metode di luar *bayānī* seperti *ta'līlī*, maka itu diposisikan pada taraf

sekunder sebagai pendukung metode *bayānī*. Dalam penerapan metode *lughawiyah*, al-Nawawī tidak terlihat kaku dalam memperlakukan teks-teks dalil, tetapi nampaknya ia mempertimbangkan konsep mendatangkan kemudahan (*al-taisīr*),<sup>468</sup> konsep *maṣlahat* dan *urf* sebagai kerangka pemahaman dan penerapannya. Artinya, ketika *naṣ-naṣ* dalil didiskusikan melalui penerapan metode *lughawiyah*, al-Nawawī menjadikan tiga konsep di atas sebagai kerangka dan pertimbangan dalam melakukan penalaran hukum dari dalil, sehingga hukum yang lahir terlihat diwarnai oleh ciri-ciri konsep tersebut. Kerangka *al-taisīr* dan *maṣlahat* jelas sekali terlihat pada persoalan kebolehan jamak shalat ketika sakit.

Pada selain kasus hukum jamak shalat ketika sakit, meskipun tidak tampak dengan begitu jelas penggunaan konsep *al-taisīr* dan *maṣlahat* sebagai kerangka penerapan metode *lughawiyah*, tetapi hasil *istinbāt* al-Nawawī padanya telah melahirkan tata-cara pengamalan hukum yang lebih mudah

---

<sup>468</sup>Selain pada contoh kasus yang telah disebutkan di atas, pada kasus lain yang dijadikan sebagai *Ikhtiyārāt*-nya, terdapat juga konsep *al-taisīr* yang menjadi kerangka *istinbāt* al-Nawawī. Contohnya pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī mengenai sahnya penyertaan niat dengan takbiratul ihram dalam bentuk *muqāranah 'urufiyah* pada saat memulai shalat, padahal pendapat kuat mazhab Syāfi'ī mewajibkan *muqāranah haqīqiyah*. *Muqāranah haqīqiyah* adalah menyertakan niat shalat secara bersamaan dengan takbiratul ihram pada saat memulai sampai mengakhirinya. Sedangkan *muqāranah 'urufiyah* adalah terdapatnya niat shalat di dalam takbiratul ihram meskipun tidak terjadi persis secara bersamaan pada saat memulai dan mengakhirinya. Para ulama *Mutakhhirīn Syāfi'īyah* menjelaskan bahwa *muqāranah haqīqiyah* merupakan tata cara yang sulit dan tidak mampu dilakukan oleh kebanyakan orang. Tata cara semacam ini dapat mengakibatkan tidak sahnya shalat sebagian besar dari umat ini. Jadi, meskipun *muqāranah haqīqiyah* merupakan pendapat kuat dalam mazhab, namun *muqāranah 'urufiyah* lebih layak dengan keindahan syariat Islam. Sebagaimana dimaklumi bahwa salah satu bentuk keindahan syariat Islam adalah mendatangkan kemudahan hukum bagi penganutnya. Dari uraian di atas terlihat jelas bahwa kerangka *istinbāt* pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī terkait sahnya *muqāranah 'urufiyah* adalah mendatangkan kemudahan hukum (*al-taisīr*). Lihat al-Nawawī, *al-Majmū'*, Jld. III..., hlm. 169. Lihat juga al-Syarqāwī, *Hāsiyah al-Syarqāwī 'alā al-Tahrīr*, Jld. I..., hlm. 184



dibandingkan daripada pendapat yang masyhur dalam mazhab Syāfi'ī. Dengan demikian, kerangka *istinbāt* al-Nawawī pada pendapat *Ikhtiyārāt*-nya tidak bisa dilepaskan dari konsep *al-taisīr* dan *maṣlahat* meskipun al-Nawawī tidak menyebutkannya secara eksplisit. Adapun pertimbangan al-Nawawī terhadap konsep '*urf*', hal ini secara khusus terlihat pada kasus hukum sahnya jual-beli tanpa ijab-kabul dan legalitas *mukhābarah*. Bahkan pada sisi yang lain, '*urf*' dijadikan sebagai dalil alternatif pada dua kasus tersebut, meskipun sifatnya bukan sebagai dalil normatif, tetapi sebagai dalil metodologis.

Dalam keadaan tertentu, secara implisit al-Nawawī juga memagari *istinbāt*-nya dalam kerangka *maṣlahat* dan *maqāṣid al-syar'iyah* seperti pada kasus berobat dengan minuman yang memabukkan. Penggunaan konsep *maṣlahat* dan *maqāṣid al-syar'iyah* sebagai kerangka *istinbāt* pada kasus ini tidak menafikan konsep *al-taisīr* karena *al-taisīr* merupakan konsep turunan dari konsep *maṣlahat* dan *maqāṣid al-syar'iyah*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa prinsip yang diusung al-Nawawī dalam melahirkan *Ikhtiyārāt*-nya adalah prinsip mengutamakan makna zahir *naṣ* dalam kerangka konsep *maṣlahat* dan *al-taisīr*. Uraian ini menimbulkan sebuah pertanyaan. Salah satu prinsip yang menjadi ciri khas mazhab Syāfi'ī adalah menerapkan sikap *iḥtiyāt*, sementara al-Nawawī terkesan meninggalkan *iḥtiyāt* ketika menggunakan konsep *al-taisīr* dan memperlakukan *ikhtilāf* ulama, di mana al-Nawawī tidak memakai *iḥtiyāt* untuk keluar dari perbedaan pendapat (*khurūj min al-khilāf*).

Perlu diketahui, Penggunaan konsep *al-taisīr* tidak bertentangan dengan konsep *iḥtiyāt*, tetapi konsep *iḥtiyāt* dapat dijalankan secara bersamaan dengan konsep *al-taisīr*. Hal ini dikarenakan konsep *iḥtiyāt* baru dapat diterapkan jika memenuhi persyaratan tertentu. Di antaranya: 1) *iḥtiyāt* harus bersandar kepada dalil. 2) Mengamalkan *iḥtiyāt* tidak bertentangan dengan dalil yang ada. 3) Terdapat syubhat yang kuat untuk membawa

kepada *iḥtiyāt*. 4) Tidak membawa kepada kesulitan yang tidak mampu dihadapi. 5). Tidak bertentangan dengan konsep *rukḥṣah*. 6) Tidak mengakibatkan munculnya sifat was-was. 7) Tidak menggiring kepada sesuatu yang dilarang agama. 7) Jelas tujuan dari *iḥtiyāt*. 9) dan lain-lain. Sebagaimana dimaklumi, konsep *al-taisīr* merupakan salah satu prinsip utama dalam Islam. Sebuah hukum yang digali atas dasar prinsip *al-taisīr* maka bentuk *iḥtiyāt* padanya adalah dengan mengikuti kemudahan yang diberikan agama secara proporsional, bukan meninggalkan secara total kemudahan yang diberikan. Adapun perkara yang dipandang bertentangan dengan *iḥtiyāt* adalah upaya mencari-cari kemudahan dalam mengamalkan agama, bukan mengamalkan kemudahan yang telah diberikan.<sup>469</sup>

Dari kriteria penerapan konsep *iḥtiyāt* di atas dapat dipahami bahwa al-Nawawī dalam melahirkan pendapat *ikhtiyārāt*, pada hakikatnya bukan mengabaikan konsep *iḥtiyāt* ketika berpijak pada konsep *al-taisīr*, karena bentuk pengamalan *iḥtiyāt* pada kasus yang berada dalam kerangka *al-taisīr* adalah mengamalkan kemudahan secara proporsional. Pada sisi yang lain, penerapan konsep *iḥtiyāt* juga harus bersandar kepada dalil berupa *naṣ*, sementara pada dua contoh kasus *ikhtiyārāt* al-Nawawī yaitu cara menyucikan najis babi dan jual-beli tanpa ijab-kabul tidak diperdapatkan dalil *naṣ* yang mendukung pendapat yang mewakili mazhab. Oleh karenanya, penerapan konsep *iḥtiyāt* pada dua kasus tersebut dipandang tidak memenuhi kriteria. Selain itu, al-Nawawī juga tidak memakai konsep *iḥtiyāt* dalam upaya keluar dari perbedaan pendapat ulama (*khrūj min al-khilāf*) karena ketentuan *iḥtiyāt* padanya disyaratkan bahwa dalil yang dipakai oleh pendapat

---

<sup>469</sup>Muḥammad Ibrāhīm ibn ‘Abd Allāh al-Syāmī, *al-Akhdhu bi al-Iḥtiyāt ‘inda al-Uṣūliyyīn*, (Riyadh: Universitas Muḥammad ibn Sa‘ūd, 2015), hlm. 169-183. Lihat juga Muḥammad ‘Umar Simā‘ī, *Naẓariyyat al-Iḥtiyāt al-Fiqhī...*, hlm. 215-234. Lihat juga Munīb ibn Maḥmūd Syākir, *al-‘Amal bi al-Iḥtiyāt fī al-Fiqh...*, hlm. 254, 267-288

yang berbeda haruslah dalil yang kuat melalui *wajh dilālah* yang tepat.<sup>470</sup> Sementara al-Nawawī menilai dalil dan *wajh dilālah* yang dipakai oleh pendapat yang berbeda memiliki kelemahan kelemahan. Intinya, al-Nawawī bukan keluar dari mazhab Syāfi‘ī terkait mengabaikan *iḥtiyāt* pada *istinbāt* yang melahirkan *ikhtiyārāt*-nya, tetapi ia memandang bahwa penerapan *iḥtiyāt* padanya tidak didukung oleh syarat-syarat yang telah ditetapkan.

Dalam melakukan kajian ulang berdasarkan dalil, metode, prinsip dan kerangka yang telah disebutkan, al-Nawawī menilai bahwa pendapat yang tidak mewakili mazhab Syāfi‘ī pada beberapa contoh kasus di atas mempunyai dalil yang lebih kuat atau cara pandang yang lebih tepat, lantas ia mengunggulkannya dan menjadikannya sebagai pendapat pilihan. Sebagaimana dimaklumi sebelumnya bahwa al-Nawawī merupakan pengikut al-Syāfi‘ī. Hal ini menunjukkan secara implisit bahwa metode yang dipakai al-Nawawī dalam menilai kekuatan dalil dan cara pandang pendapat yang menjadi *Ikhtiyārāt*-nya adalah metode yang telah ditetapkan oleh al-Syāfi‘ī. Artinya, dengan metode yang telah baku dalam mazhab, al-Nawawī justeru memandang lemah dalil dan cara pandang pendapat yang mewakili mazhab, padahal sebelumnya metode tersebut telah melahirkan kesimpulan sebaliknya.

Fakta ini melahirkan sebuah pemahaman bahwa pada hakikatnya akar perbedaan pendapat al-Nawawī dengan Syāfi‘ī dan mayoritas *Syāfi‘īyyah* terkait *Ikhtiyārāt* bukanlah terletak pada metode ijtihad, apalagi al-Nawawī tidak merumuskan sebuah metode ijtihad yang baru, tetapi akar perbedaan itu terletak pada aspek penerapan metode yang telah baku sebelumnya dalam mazhab, di mana al-Nawawī memandang penerapan yang dilakukannya lebih tepat dan taat asas. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa penyebab utama kelahiran *Ikhtiyārāt* al-Nawawī adalah konsistensi al-Nawawī dalam menerapkan kaidah-kaidah

---

<sup>470</sup>Ibn al-Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī, *al-Asybah wa al-Nazā’ir*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), hlm. 112

ijtihad yang diwariskan oleh Syāfi'ī sehingga ia menemukan kelemahan sebagian pendapat yang disebut sebagai pendapat resmi mazhab Syāfi'ī. Adapun prinsip *istinbāt* yang dijadikan pijakan oleh al-Nawawī adalah mengutamakan makna zahir *naṣ* dalam kerangka *maṣlahat* dan *al-taisīr*.

### 3.1.3. Kedudukan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam mazhab Syāfi'ī

Telah penulis jelaskan sebelumnya bahwa secara umum, kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt* ulama Syāfi'īyyah sebagai bagian dari mazhab Syāfi'ī tidak bersifat mutlak, namun tergantung pada bagaimana pendapat itu dilahirkan. Artinya, jika pendapat *Ikhtiyārāt* itu dihasilkan dengan berpijak pada kaidah dan prinsip ijtihad al-Syāfi'ī maka pendapat itu dipandang sebagai bagian dari mazhab Syāfi'ī. Menurut al-Subkī, kebanyakan pendapat *Ikhtiyārāt* yang dilahirkan atau dipilih oleh *aṣḥāb al-wujūh* masuk ke dalam kategori ini.<sup>471</sup> Adapun jika penalaran pendapat itu tidak mengacu kepada kaidah dan prinsip ijtihad al-Syāfi'ī maka pendapat itu tidak dipandang bagian dari mazhab al-Syāfi'ī, tetapi merupakan pendapat pribadi ulama yang melahirkannya. Ibn al-Subkī memberikan contoh untuk bagian yang kedua ini seperti pendapat yang dilahirkan oleh ulama yang lebih sering melepaskan diri dari kaidah dan prinsip mazhab Syāfi'ī, umpamanya Muḥammad ibn Naṣr al-Marwazī (w. 294 H), Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H), Muḥammad ibn Ishāq ibn Khuzaimah (w. 311 H), dan Muḥammad ibn al-Mundhir (w. 318 H).<sup>472</sup> Ibn Ḥajar al-Haytamī menambah lagi seperti sebagian pendapat al-Muzanī (w. 264 H) dan Abū Thūr (w. 240 H).<sup>473</sup> Jadi, *Ikhtiyārāt* bagian yang kedua ini lebih tepat disebut dengan istilah *Aqwāl Fuqahā' al-Syāfi'īyyah*, bukan *Madhab al-Syāfi'ī* atau *Madhab al-Syāfi'īyyah*. Sedangkan bagian pertama di atas, itulah yang diistilahkan dengan *Madhab al-*

<sup>471</sup>Al-Subkī, *Qadā' al-Arb...*, hlm. 310

<sup>472</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'īyyah*, Jld. I..., hlm. 331

<sup>473</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. III..., hlm. 14

*Syāfi'ī* atau *Madhab al-Syāfi'iyah*.

Perlu diingat, meskipun *Ikhtiyārāt* bentuk pertama diakui sebagai bagian dari mazhab Syāfi'ī, tetapi pendapat itu tetap dipandang sebagai pendapat lemah dari segi mazhab.<sup>474</sup> Artinya, pendapat *Ikhtiyārāt* ulama *Syāfi'iyah* tidak mewakili mazhab Syāfi'ī. Dengan kata lain pendapat *Ikhtiyārāt* ulama *Syāfi'iyah* bukanlah pendapat resmi mazhab Syāfi'ī. Berdasarkan ketetapan tersebut, pendapat *Ikhtiyārāt* secara umum tidak boleh dijadikan pegangan bagi pengikut mazhab Syāfi'ī dalam berfatwa dan pada vonis hukum di pengadilan (*al-qadhā'*) dengan mengatas-namakan mazhab Syāfi'ī,<sup>475</sup> karena dipandang sebagai pendapat yang lemah dari segi mazhab meskipun kuat dari segi dalil menurut pandangan ulama yang melahirkannya. Adapun alasan yang mendasari lemahnya pendapat tersebut dalam mazhab, padahal proses kelahirannya secara umum ditempuh mengikuti jalur metode ijtihad dan prinsip *istinbāt* yang telah digagas oleh al-Syāfi'ī, karena dalam penalaran yang menghasilkan pendapat itu dianggap tidak sepenuhnya berpijak pada kaidah-kaidah mazhab Syāfi'ī. Hal ini diakibatkan oleh perbedaan dalam menilai kekuatan sebuah dalil, perbedaan cara pandang (*wajh al-dilālah*) dalam memahami dalil, perbedaan pada perkara yang bersifat teknis dalam *istinbāt*, perbedaan pada penerapan kaidah, atau pun akibat mengikuti kecenderungan yang sulit dijelaskan secara konkrit.

Meskipun tidak boleh dijadikan pegangan dalam berfatwa, namun pendapat *Ikhtiyārāt* tetap boleh dijadikan sandaran dalam pengamalan hukum secara pribadi (*al-'amal li nafsih*) dengan mengikuti aturan yang telah dirumuskan dalam permasalahan

---

<sup>474</sup>Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū'ah...*, hlm. 81-82

<sup>475</sup>Al-Samhūdī, Nūr al-Dīn 'Alī ibn 'Abd Allāh, *al-'Iqd al-Farīd fī Ahkām al-Taqlīd*, Cet. II, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2011), hlm. 97. Lihat juga Ibn al-Jamāl, Jamāl al-Dīn 'Alī ibn Abī Bakr, *Fath al-Majīd fī Ahkām al-Taqlīd*, Cet. I, (Riyadh: Dār Ibn al-Jauzī, 2013), hlm. 74



mengikuti sebuah pendapat (*taqlīd*).<sup>476</sup> Demikian juga boleh menyampaikan pendapat *Ikhtiyārāt* kepada orang lain dalam bentuk penjelasan yang utuh, dengan menjelaskan siapa ulama yang melahirkannya serta kedudukannya dalam kerangka mazhab.<sup>477</sup> Penyampaian seperti ini tidak disebut berfatwa melainkan lebih dikenal dengan istilah mengajarkan (*irsyād*).<sup>478</sup> Demikianlah kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt* secara umum.

Adapun pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī secara khusus, para ulama *muta'akhhirīn* *Syāfi'iyah* memberikan pengecualian terhadapnya dari *Ikhtiyārāt-ikhtiyārāt* lain yang ada dalam mazhab *Syāfi'ī*. Artinya, *Ikhtiyārāt* al-Nawawī tidak langsung divonis sebagai pendapat lemah dalam mazhab, namun dipilah menjadi dua kategori. *Pertama*, *Ikhtiyārāt* yang disebutkan oleh al-Nawawī dalam kitabnya selain *Rauḍat al-Ṭālibīn*. *Kedua*, *Ikhtiyārāt* yang disebutkan oleh al-Nawawī dalam kitabnya *Rauḍat al-Ṭālibīn*. *Ikhtiyārāt* yang disebutkan dalam kitab selain *Rauḍat al-Ṭālibīn* dipandang sama dengan *Ikhtiyārāt* ulama *Syāfi'iyah* lainnya, yaitu berkedudukan sebagai pendapat yang lemah dari segi mazhab, bahkan bisa saja tidak diakui sebagai pendapat mazhab jika penalarannya tidak mengacu kepada metode ijtihad dan prinsip

---

<sup>476</sup>Al-Sayyid 'Alwī ibn al-Sayyid Aḥmad al-Saqāf, *Tarsyīh al-Mustafidīn bi Tausyīh Fath al-Mu'īn*, (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), hlm. 3-4

<sup>477</sup>Dalam etika fatwa, jika pemberi fatwa (*mufti*) itu seorang ulama pengikut mazhab tertentu, pendapat yang ia sampaikan mestilah pendapat yang kuat dalam mazhabnya karena pendapat itulah yang dikenal dengan pendapat resmi mazhab. Jika ia ingin menyampaikan pendapat yang lemah dalam mazhabnya maka ia harus menjelaskan seluk-beluk pendapat itu secara utuh serta kedudukannya dalam ranah mazhab agar orang yang menerima fatwa (*mustafti*) tidak berasumsi bahwa apa disampaikan *mufti* itulah pendapat resmi mazhab. Seandainya *mufti* tidak memberi penjelasan tersebut maka ia dianggap melakukan pembohongan yang dilarang dalam kerangka berfatwa. Lihat Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah*..., hlm. 322

<sup>478</sup>Al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah*..., hlm. 61. Lihat juga Al-Syarwānī, 'Abd al-Ḥamīd al-Daghistānī, *Hāsiyyat 'alā Tuḥfat al-Muhtāj*, Jld. IV, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), hlm. 110

*istinbāt* yang telah digagas oleh al-Syāfi‘ī, meskipun pendapat itu kuat dari segi dalil dalam pandangan al-Nawawī. Intinya, pendapat ini dianggap tidak mewakili mazhab Syāfi‘ī, tetapi lebih kepada pendapat pribadi al-Nawawī.<sup>479</sup> Menurut al-Walī al-Dīn al-‘Irāqī (w. 826 H) yang dikutip oleh Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 974 H)) bahwa pilihan al-Nawawī terhadap pendapat tersebut tidak akan menjadikannya sebagai pendapat kuat dalam mazhab Syāfi‘ī karena penganut mazhab Syāfi‘ī diharuskan mengikuti pendapat yang metode penalarannya berada dalam koridor kaidah dan prinsip ijtihad yang digagas oleh al-Syāfi‘ī.<sup>480</sup>

Sedangkan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang terdapat dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*, para ulama *muta’akhhirīn Syāfi‘iyyah* berbeda pandangan dalam menilainya. Sebagian dari mereka berpandangan bahwa *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* merupakan pendapat yang kuat dari segi mazhab, bukan hanya kuat dari segi dalil. Artinya pendapat tersebut sah sebagai pendapat resmi mazhab Syāfi‘ī. Penegasan seperti ini dikemukakan oleh salah satu tokoh terkemuka *muta’akhhirīn Syāfi‘iyyah*, yaitu al-Asnawī (w. 772 H). Dalam salah satu karyanya, yaitu *al-Muhimmāt fī Syarḥ al-Rauḍat wa al-Rāfi‘ī*, al-Asnawī mengatakan sebagai berikut,

والمختار في الروضة ليس هو في مقابلة الأكثرين بل بمعنى الصحيح والراجح ونحو

ذلك.<sup>481</sup>

Artinya: Pendapat yang ditandai dengan kata “*al-Mukhtār*” di dalam kitab *Rauḍat* bukanlah pendapat yang menjadi kebalikan dari mayoritas ulama, tetapi bermakna pendapat *al-Ṣaḥīḥ* dan *al-Rājih* dan seumpamanya dari pendapat-pendapat yang kuat.

Pada bagian yang lain, al-Asnawī juga mengatakan hal

<sup>479</sup>Ba al-Faqīh, *Maṭlab al-Īqāz...*, hlm. 40. Lihat juga ‘Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū‘ah...*, hlm. 80

<sup>480</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. IV..., hlm. 88-89

<sup>481</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. VI..., hlm. 235

serupa melalui redaksi yang sedikit berbeda. Ia menegaskan sebagai berikut,

ولفظ المختار في الروضة ليس هو الراجح من جهة الدليل فقط بل ذلك اصطلاحه في التحقيق وتصحيح التنبيه بدليل أن الصواب في تصحيح التنبيه لما كان غلطاً لا خلاف فيه مع أنه كثيراً ما يقول في الروضة الصواب.<sup>482</sup>

Artinya: Kata “*al-Mukhtār*” di dalam kitab *Rauḍat* bukanlah pendapat yang kuat dari segi dalil saja, namun kata tersebut merupakan istilah yang dipakai al-Nawawī di dalam kitab *al-Taḥqīq* dan kitab *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*, buktinya kata “*al-Ṣawāb*” dipakai al-Nawawī di dalam *Taṣḥīḥ al-Tanbīh* untuk meluruskan permasalahan yang disepakati kekeliruannya, sementara itu kebanyakan permasalahan yang ditandai dengan “*al-Mukhtār*” di dalam *Rauḍat* juga disertakan dengan penyebutan kata “*al-Ṣawāb*”.

Dua pernyataan al-Asnawī di atas menunjukkan bahwa menurutnya jika pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī didapatkan di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* maka maksudnya pendapat itu merupakan pendapat yang kuat dalam mazhab Syāfi‘ī. Pernyataan al-Asnawī tersebut kemudian didukung oleh tokoh *muta’akhhirīn* Syāfi‘iyyah lainnya yang muncul pada abad setelah masanya al-Asnawī seperti Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 974 H),<sup>483</sup> dan Sulaymān al-Kurdī (w. 1194 H), di mana kedua tokoh ulama ini juga mengatakan hal yang sama dengan pernyataan al-Asnawī. Adapun alasan ditetapkannya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai pendapat yang kuat dalam mazhab Syāfi‘ī karena didasari pada dua pertimbangan. *Pertama*, al-Nawawī di dalam pengantar *Rauḍat al-Ṭālibīn* tidak menyinggung sama sekali tujuan penggunaan kata “*al-mukhtār*” dan tidak menyiratkan sedikit pun mengenai perbedaannya dengan pendapat kuat di dalam mazhab Syāfi‘ī. Hal

<sup>482</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. III...,hlm. 406

<sup>483</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld IV..., hlm. 91

ini berbeda dari kebiasaan al-Nawawī yang selalu menjelaskan maksud dari sebuah istilah yang dipakai dalam kitab tertentu. Diamnya al-Nawawī terhadap penggunaan kata “*al-mukhtār*” tersebut dipahami oleh sebagian ulama *muta’akhhirīn* Syāfi’iyyah bahwa pendapat yang ditandai dengan kata “*al-mukhtār*” bukanlah sesuatu yang berbeda dengan pendapat kuat dalam mazhab, malah “*al-mukhtār*” itulah pendapat kuat dalam mazhab.<sup>484</sup>

*Kedua*, berdasarkan penelitian mereka, apa yang disebut al-Nawawī dengan kata “*al-mukhtār*” di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* ternyata ditandai dengan kata *al-Ṣaḥīḥ* di dalam kitabnya yang lain seperti *al-Majmū’ Syarḥ al-Muhadhdhab*.<sup>485</sup> Istilah *al-Ṣaḥīḥ* merupakan salah satu istilah al-Nawawī untuk menunjukkan pendapat kuat di dalam mazhab Syāfi’ī. Pandangan al-Asnawī terkait hal ini kemudian diikuti oleh kebanyakan ulama *muta’akhhirīn* Syāfi’iyyah lainnya terutama dari generasi setelah abad X hijriyah. Buktinya, hampir semua literatur yang membahas istilah-istilah yang dipakai mengenai khilafiah dalam mazhab Syāfi’ī memberi penilaian yang sama terhadap *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*, sehingga kedudukannya berbeda dari *Ikhtiyārāt* dalam kitabnya yang lain dan yang bersumber dari ulama yang lain.<sup>486</sup>

Penetapan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh ulama *muta’akhhirīn* terhadap pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai pendapat kuat dalam mazhab juga tidak terlepas dari konsistensi al-Nawawī dalam mengikuti kaidah-kaidah ijtihad gagasan al-Syāfi’ī dalam setiap penalarannya. Konklusi ini didasarkan pada sejumlah temuan terhadap penyebab utama kelahiran *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang telah penulis jelaskan

<sup>484</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā’id al-Madaniyyah...*, hlm. 83

<sup>485</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā’id al-Madaniyyah...*, hlm. 84

<sup>486</sup>Ba al-Faqīh, *Maṭlab al-Īqāz...*, hlm. 40. Lihat juga ‘Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū’ah...*, hlm. 80. Lihat juga Mahrān Kutī, *Risālat al-Tanbīh...*, hlm. 68. Lihat juga al-‘Alījī al-Qalhānī, *Tadhkirat al-Ikhwān...*, hlm. 24. Lihat juga ‘Arafāt, *Tabṣīrah al-Muḥtaj...*, hlm. 260

sebelumnya, di mana konsistensi al-Nawawī terlihat jelas sampai pada perkara-perkara yang berkaitan dengan teknis *istinbāt*. Secara nyata al-Nawawī memang berbeda pendapat dengan al-Syāfi‘ī dan mayoritas ulama *Syāfi‘iyyah* terkait *Ikhtiyārāt*. Tetapi perbedaan itu pada hakikatnya terjadi justeru karena al-Nawawī konsisten dalam mengikuti kaidah ijthad mazhab Syāfi‘ī. Dari sisi ini, *ikhtiyārāt* al-Nawawī dipandang sebagai sesuatu yang lahir dari keteguhan al-Nawawī dalam melestarikan kaidah mazhab Syāfi‘ī. Atas dasar itulah *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai pendapat kuat dalam mazhab. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai *Ikhtiyārāt* yang tidak berbeda secara hakikat dari pendapat al-Syāfi‘ī dan mayoritas ulama *Syāfi‘iyyah*, meskipun terlihat nyata perbedaannya.

Perlu diketahui juga, meskipun mayoritas *muta’akhhirīn* *Syāfi‘iyyah* menetapkan pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai pendapat kuat dari segi mazhab, namun sebagian ulama yang mendukung penetapan ini membuat pengecualian darinya terhadap sebuah kasus hukum yaitu mengenai tidak makruh memakai air yang dipanaskan oleh matahari untuk berwudhu’. Pendapat tersebut merupakan salah satu *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*, namun dipandang sebagai pendapat yang lemah dari segi mazhab.<sup>487</sup> Pengecualian ini nampaknya tidak berpengaruh untuk merubah status *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* karena hanya satu kasus hukum yang dipandang sebagai pendapat lemah, sementara al-Nawawī menyebutkan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* pada delapan puluh satu kasus hukum yang tersebar dalam berbagai bab fikih.<sup>488</sup> Jadi, dari delapan puluh satu kasus hukum yang

---

<sup>487</sup> Abd al-Qādir ibn Abd al-Muṭallib al-Mandīlī al-Indūnīsī, *al-Khazā’in al-Saniyyah min Masyāhir al-Kutub al-Fiqhiyyah li A’immatinā al-Fuqahā’ al-Syāfi‘iyyah*, Cet. I, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2004), hlm. 171

<sup>488</sup> Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 36



menjadi *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*, hanya satu saja yang dipandang sebagai pendapat lemah. Hal ini tentu saja tidak membawa pengaruh terkait status *Ikhtiyārāt*-nya secara keseluruhan, karena satu yang berbeda status dari jumlah delapan puluh satu dianggap sebagai perkara yang langka, sedangkan sesuatu yang langka terjadi tidak dapat dijadikan sebagai ukuran.

Sebagian ulama lain nampaknya tidak langsung setuju bahwa pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai pendapat yang kuat dalam mazhab. Dari kalangan ulama kontemporer yang bermazhab Syāfi'ī terdapat 'Alī Jum'ah Muḥammad yang mengkritik apa yang telah diputuskan oleh kebanyakan ulama *muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* di atas. Menurut 'Alī Jum'ah, diamnya al-Nawawī dalam pengantar kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn* tentang maksud kata "*al-mukhtār*" tidak menunjukkan bahwa al-Nawawī bermaksud dengan kata "*al-mukhtār*" adalah pendapat kuat dalam mazhab. Malah sikap diam tersebut dapat diartikan bahwa maksud al-Nawawī dengan kata "*al-mukhtār*" di situ adalah pendapat yang kuat dari segi dalil yang kadang-kadang berbeda dari pendapat kuat yang ada dalam mazhab. Menurutnya, istilah "*al-mukhtār*" di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* dipakai oleh al-Nawawī pada arti yang sama dengan istilah *al-Rājih* dan *al-Ṣawāb*, yang bisa jadi sesekali sebagai pendapat yang lemah dalam mazhab meskipun kuat dari segi dalil.<sup>489</sup> Berdasarkan pandangan 'Alī Jum'ah, pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* belum tentu merupakan pendapat kuat dalam mazhab, tetapi perlu ditelusuri terlebih dulu tentang metode penalarannya, yang bisa saja sebagai pendapat kuat dan bisa juga sebaliknya.

Bila berpijak pada pendapat mayoritas ulama *muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* yang dimotori oleh al-Asnawī di atas dapatlah disimpulkan bahwa pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* merupakan pendapat kuat dalam mazhab Syāfi'ī,

---

<sup>489</sup> 'Alī Jum'ah, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib...*, hlm. 73-74

sedangkan yang berada dalam kitabnya yang lain bukanlah pendapat kuat. Pada contoh kasus *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang telah penulis jelaskan sebelumnya terdapat lima contoh, yaitu: (1) Menyucikan najis babi cukup membasuh satu kali tanpa perlu disertai air campuran tanah. (2) Boleh melakukan jama' shalat ketika sakit. (3) Sah jual-beli tanpa ijab-kabul. (4) Sah akad *mukhabarah*. (5). Tidak dikenakan hukuman cambuk terhadap peminum minuman keras dengan tujuan berobat.

Contoh kasus pertama merupakan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang disebutkan di dalam *al-Majmū'*, *Tanqīh* dan *Syarḥ Muslim*. Contoh kasus ini tidak di-*ikhtiyār*-kan di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*. Contoh kasus yang kedua, ketiga dan keempat semuanya di-*ikhtiyār*-kan dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*, di samping di-*ikhtiyār*-kan juga di dalam kitabnya yang lain. Sementara contoh kasus yang kelima hanya di-*ikhtiyār*-kan di dalam *Taṣṣīḥ al-Tanbīh* dan tidak di-*ikhtiyār*-kan di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*. Bila merujuk kepada pandangan mayoritas ulama *muta'akhhirīn* Syāfi'iyah terkait kedudukan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dapat dipahami bahwa contoh kasus yang pertama dan yang kelima merupakan pendapat lemah dalam mazhab Syāfi'ī karena kedua contoh kasus tersebut bukan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*. Sedangkan contoh kasus yang kedua, ketiga dan keempat merupakan pendapat yang kuat dalam mazhab Syāfi'ī karena ketiganya merupakan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*. Dengan demikian jelaslah kedudukan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam koridor mazhab Syāfi'ī.

Uraian di atas melahirkan konklusi berupa kriteria pendapat *Ikhtiyārāt* yang diakui sebagai mazhab Syāfi'ī dan yang tidak diakui. Pada bagian yang diakui, terdapat *Ikhtiyārāt* yang dipandang sebagai pendapat yang kuat sehingga mewakili mazhab dan terdapat pula *Ikhtiyārāt* yang lemah sehingga tidak mewakili mazhab. Secara lebih konkrit, berikut ini kriterianya:

- a. *Ikhtiyārāt* sebagai pendapat yang kuat dalam mazhab

- Syāfi'ī. Kriterianya adalah setiap *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang disebutkan di dalam kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn*.
- b. *Ikhtiyārāt* sebagai pendapat yang lemah dalam mazhab Syāfi'ī. Kriterianya adalah setiap *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang disebutkan di dalam kitab selain *Rauḍat al-Ṭālibīn* dan *Ikhtiyārāt* para ulama *Syafi'iyah* lainnya yang dihasilkan dengan berpijak pada kaidah-kaidah ijtihad al-Syafi'ī seperti kebanyakan *Ikhtiyārāt* yang dilahirkan atau dipilih oleh *ashāb al-wujūh*.
  - c. *Ikhtiyārāt* sebagai pendapat yang berada di luar mazhab Syafi'ī. Kriterianya adalah setiap *Ikhtiyārāt* yang dihasilkan dengan tidak berpijak pada kaidah-kaidah ijtihad al-Syafi'ī. Biasanya *Ikhtiyārāt* bagian ini dilahirkan oleh ulama *Syafi'iyah* yang lebih sering melepaskan diri dari metode ijtihad al-Syafi'ī, seperti Muḥammad ibn Naṣr al-Marwazī (w. 294 H), Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H), Muḥammad ibn Ishāq ibn Khuzaimah (w. 311 H), dan Muḥammad ibn al-Mundhir (w. 318 H).<sup>490</sup>

Dari tiga kategori *Ikhtiyārāt* di atas, bila dikaitkan dengan penisbatan pendapat dalam istilah mazhab Syāfi'ī maka kategori yang pertama dan kedua diistilahkan dengan sebutan *madhhab al-Syāfi'ī* dan *madhhab al-Syāfi'iyah*. Sedangkan kategori yang ketiga disebut *aqwāl fuqahā' al-Syāfi'iyah*. Demikianlah kedudukan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī serta kategorinya.

### 3.2. Pengaruh *Ikhtiyārāt* al-Nawawī

Secara umum, posisi al-Nawawī sebagai *mujtahid tarjīh* yang paling diutamakan dalam mazhab Syāfi'ī telah memberikan pengaruh yang sangat besar bagi perkembangan mazhab itu sendiri. Hal ini terbukti dengan dijadikan al-Nawawī oleh ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyah* sebagai rujukan dan tumpuan utama

<sup>490</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, Jld. I..., hlm. 331

dalam menetapkan pendapat yang kuat dari segi mazhab. Di samping itu, kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī juga membawa pengaruh tersendiri dalam dinamika pemikiran fikih bagi para ulama pada masa berikutnya, terutama terkait alur pengambilan pendapat kuat untuk difatwakan yang telah mengalami sedikit pergeseran dari sebelumnya. Uraian mengenai hal tersebut akan penulis jelaskan pada bagian berikut ini.

### 3.2.1. Perubahan Peta Pemikiran Mazhab Syāfi‘ī

Kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī telah berhasil merubah peta pemikiran mazhab Syāfi‘ī mulai abad VIII hijriah sampai abad-abad selanjutnya, di mana pada masa itu para ulama *Muta’akhhirīn Syāfi‘iyyah* mengambil peran penting terkait pengembangan mazhab. Menurut para peneliti tentang dinamika pemikiran ulama *Syāfi‘iyyah*, setelah al-Nawawī wafat, perhatian para ulama *Syāfi‘iyyah* saat itu menjadi lebih beragam dari sebelumnya. Sebagian di antaranya memilih untuk meneliti kembali apa yang telah di-*tarjih*-kan oleh al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī. Sebagian yang lain berupaya memberikan kontribusi terhadap isi kitab-kitab yang telah ditulis oleh al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, terutama karya al-Nawawī, baik dalam bentuk meringkas (*ikhtisār*), penjelasan terhadap isi (*syarḥ*), penjelasan berupa catatan pinggir (*ḥāsiyyah*), maupun mengomentari (*ta’līq* dan *taqrīr*). Sebagian yang lain berupaya merumuskan kriteria pendapat yang boleh difatwakan dalam mazhab Syāfi‘ī. Sebagian lainnya berupaya mencairkan kembali suasana kebekuan ijtihad yang telah berlangsung lama. Tidak dapat dipungkiri bahwa dari beberapa aktifitas keilmuan yang dilakoni oleh ulama *Muta’akhhirīn Syāfi‘iyyah* pasca al-Nawawī, ternyata perhatian mereka lebih banyak tertuju kepada gagasan dan terobosan yang dilahirkan oleh al-Nawawī. Intinya, terobosan al-Nawawī dalam mazhab berhasil

mendominasi perhatian para ulama yang hidup pada abad berikutnya.<sup>491</sup>

Hal di atas dapat dibuktikan setidaknya melalui empat faktor. *Pertama* maraknya penelitian terhadap pendapat-pendapat yang telah di-*tarjih* oleh al-Nawawī serta metode *tarjih* yang dipakai. *Kedua*, banyaknya penulisan kitab-kitab yang merupakan turunan dari karya al-Nawawī seperti turunan kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn*, dan lebih-lebih lagi turunan kitab *Minhāj al-Ṭālibīn*, sehingga masa tersebut dikenal dengan masa keemasannya kitab *Minhāj al-Ṭālibīn*.<sup>492</sup> *Ketiga*, Penetapan *tarjih* al- al-Nawawī sebagai *tarjih* yang paling diutamakan, sehingga ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyah* tidak akan melangkahninya kecuali disepakati oleh mereka bahwa hal tersebut merupakan sebuah kekeliruan,<sup>493</sup> meskipun kekeliruan itu sulit dibuktikan secara ilmiah.<sup>494</sup> *Keempat*, ketentuan hukum yang terdapat di dalam kitab-kitab yang ditulis sebelum masa al-Nawawī dan al-Rafī'ī tidak boleh langsung dijadikan pegangan kecuali jika kedua ulama ini menyampaikan ketentuan hukum tersebut di dalam kitab keduanya, terutama kitab al-Nawawī.<sup>495</sup>

---

<sup>491</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi'ī...*, hlm. 156-158. Lihat juga Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 423-430. Lihat juga Fahd 'Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 32

<sup>492</sup> Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 270-271

<sup>493</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. IV..., hlm. 325

<sup>494</sup>Contoh kasus yang dipandang sebagai kekeliruan al-Nawawī adalah pernyataannya dalam kitab *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* yang dikutip oleh Al-Kurdī bahwa antara dua orang kafir *ḥarbī* tidak saling mewarisi jika keduanya berada dalam dua Negara yang berbeda dan sedang berperang. Mayoritas ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyah* menegaskan pendapat tersebut bukan bagian dari mazhab Syāfi'ī. Namun sebagian ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyah* lainnya membenarkan apa yang disampaikan al-Nawawī dengan alasan bahwa salah satu prinsip dalam persoalan warisan adalah saling membantu. Adapun rakyat yang berada dalam dua Negara yang sedang berperang mustahil saling membantu kerana masing-masing sedang mempertahankan Negeranya. Lihat al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 84-92

<sup>495</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 39-43



Fenomena tersebut merupakan sebuah pergeseran besar dalam peta mazhab Syāfi'ī. Sebelum munculnya al-Nawawī, khususnya pada abad VI H, kitab mazhab Syāfi'ī yang paling populer dipakai dalam fatwa dan paling digemari untuk dipelajari adalah kitab *al-Muhadhdhab* karya Abū Ishāq al-Syīrazī (w. 472 H) dan kitab *al-Wasīṭ* karya al-Ghazālī (w. 505 H). Setelah al-Nawawī muncul dengan berbagai terobosan barunya, ia menjadi titik balik bagi berubahnya peta mazhab Syāfi'ī. Pengaruh al-Nawawī tersebut tidak terlepas dari kerja kerasnya dalam menguliti semua pendapat yang telah ada dalam mazhab Syāfi'ī, menyeleksi untuk kemudian ditetapkan sebagai pendapat kuat, dan cara berpikirnya yang berhasil memadukan antara aliran Irak dan Khurasan. Akibat dari pengaruh keilmuan dan kontribusinya yang luar biasa, al-Nawawī dipandang sebagai pintu untuk masuk ke dalam mazhab Syāfi'ī yang sesungguhnya dan pemikirannya merupakan representatif dari berbagai pemikiran ulama *Syāfi'iyyah* lainnya. Demikianlah pengaruh al-Nawawī secara umum dalam pergeseran peta pemikiran mazhab Syāfi'ī bagi generasi selanjutnya.

Adapun pengaruh al-Nawawī akibat lahir pendapat *Ikhtiyārāt*-nya yang nampak melawan arus ulama *Syāfi'iyyah* masa sebelumnya, perkara ini juga telah berhasil menggeser peta mazhab Syāfi'ī terkait pendapat yang kuat atau pendapat yang sah dinisbatkan kepada mazhab. Dalam hal ini, ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* pun memandang bahwa *Ikhtiyārāt* al-Nawawī mempunyai perbedaan dari *Ikhtiyārāt* ulama lainnya dalam mazhab Syāfi'ī. Pada dasarnya, *Ikhtiyārāt* secara umum dipandang sebagai pendapat lemah, namun khusus *Ikhtiyārāt* al-Nawawī terdapat di antaranya yang dipandang sebagai pendapat yang kuat dari segi mazhab, yaitu yang dimuat di dalam kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn*. Pengkhususan tersebut telah berhasil merubah alur pengambilan pendapat kuat terkait fatwa hukum di kalangan ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah*.

Sebelum ada pengecualian terhadap *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang dimuat di dalam kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn*, semua pendapat hasil *Ikhtiyārāt* dianggap mempunyai kedudukan yang sama yaitu pendapat lemah. Tetapi setelah adanya pengecualian tersebut, persepsi ini telah bergeser dari cara pandang sebelumnya. Artinya, dengan adanya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* maka perbendaharaan pendapat kuat dalam mazhab Syāfi'ī telah mengalami penambahan dari sebelumnya. Akibat pergeseran itu, pendapat-pendapat yang boleh difatwakan dan dijadikan dasar dalam vonis hukum di pengadilan telah diperkaya lagi oleh *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*. Pengaruh nyata yang tidak dapat dipungkiri dari pengayaan pendapat tersebut adalah memberikan pilihan yang lebih banyak lagi bagi penganut mazhab Syāfi'ī dalam hal menjadikan pendapat mazhab sebagai sandaran pengamalan hukum. Terbukanya ruang pilihan itu tentu saja memberikan dampak berupa kemudahan dalam pengamalan hukum karena pendapat yang diakui sebagai pendapat kuat tidak lagi sempit seperti sebelumnya.

Selain itu, lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī semakin memperkuat sisi kedinamisan fikih mazhab Syāfi'ī. Idealnya, seorang ulama pengikut mazhab tertentu tidak menyalahi ketentuan yang telah ditetapkan oleh imam ikutannya atau mayoritas ulama dalam mazhabnya. Al-Nawawī sebagai pengikut sejati mazhab Syāfi'ī kenyataannya tidak merasa segan mengeluarkan pandangan yang berbeda dari mayoritas ulama mazhabnya jika ia punya pertimbangan lain yang menurutnya lebih kuat. Pada satu sisi, al-Nawawī tetap menghormati pendapat mayoritas ulama mazhabnya, namun pada sisi yang lain, sebagai bentuk menjalankan amanah keilmuan, al-Nawawī merasa perlu menyampaikan hasil analisisnya meskipun berbeda dari mayoritas ulama lain. Hal ini dilakukan bukanlah sebagai sebuah bentuk pembangkangan terhadap prinsip-prinsip bermazhab, tetapi lebih kepada melestarikan pesan-pesan imam mazhab karena Imam al-Syāfi'ī sendiri tidak menyukai

seseorang bertaklid kepadanya jika orang tersebut mempunyai kapasitas ijtihad.

Al-Nawawi merupakan salah seorang ulama yang mempunyai kapasitas ijtihad meskipun dalam bentuk yang terbatas. Dalam usul fikih dijelaskan bahwa potensi berijtihad itu bisa dimiliki oleh seseorang ulama walaupun pada sebagian masalah saja (*tajazzu' al-ijtihād*).<sup>496</sup> Ketika potensi itu dimiliki maka diwajibkan kepadanya agar berijtihad pada masalah yang ia mampu melakukannya. Hasil ijtihad yang diperoleh tentu saja bisa berbeda dari ulama lain. Hal ini bukanlah sesuatu yang tercela asalkan ulama yang bersangkutan bersikap jujur dan fair dalam melakukannya. Al-Nawawī dalam melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt* selalu bersikap jujur dan fair. Buktinya, setiap menyampaikan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya, ia selalu menyebutkan pendapat kuat dari segi mazhab pada permasalahan itu dengan sebutan “pendapat yang masyhur dalam mazhab” atau “pendapat yang ma‘ruf dalam mazhab”.

Hal ini sebagaimana terdapat dalam berbagai kitabnya yang memuat *Ikhtiyārāt*-nya seperti *Rauḍat al-Ṭālibīn*, *al-Majmū‘* dan lain-lain.<sup>497</sup> Al-Nawawī tidak pernah menggiring para penganut mazhab Syafi‘ī yang membaca kitabnya untuk memahami pendapat *Ikhtiyārāt*-nya sebagai pendapat yang kuat dari segi mazhab. Ia hanya ingin menyampaikan bahwa pendapat pilihannya berbeda dari apa yang dipegangi oleh mayoritas ulama mazhabnya karena pertimbangan dalil yang lebih kuat dan *wajh dilālah* yang lebih tepat dalam pandangannya. Mengenai apakah pendapat pilihannya dapat diikuti oleh orang lain, al-Nawawī menyerahkan hal tersebut kepada peneliti selanjutnya untuk menilai secara objektif dan ilmiah. Secara tersirat, apa yang dilakukan al-Nawawī dengan menyampaikan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya dapat memberikan

---

<sup>496</sup>Ibn al-Subkī, *Jam‘ al-Jawāmi‘*, Jld. II..., hlm. 387

<sup>497</sup>Al-Nawawī, *Rauḍat al-Ṭālibīn*, Jld. IV..., hlm. 339. Lihat juga al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Jld. IX..., hlm. 116

pengaruh untuk menanamkan persepsi bahwa fikih mazhab Syafi'ī merupakan fikih yang dinamis. Buktinya, ia tidak terikat dengan ketentuan pendapat mazhab ketika dalam pertimbangannya ada dalil yang lebih kuat untuk mendukung pendapat yang dipandang lemah dari segi mazhab. Hal ini akan melahirkan sebuah persepsi bahwa melahirkan perbedaan dari apa yang telah menjadi pemahaman mayoritas tidaklah dilarang asalkan orang yang melakukannya memiliki kapasitas dalam bidangnya. Demikianlah perubahan peta mazhab Syafi'ī sebagai pengaruh dari lahirnya pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī.

### 3.2.2. Pengayaan Khazanah Keilmuan Mazhab Syafi'ī

Setelah al-Nawawī wafat, warisan keilmuannya baik berupa hasil *tarjih* maupun pendapat *Ikhtiyārāt* berhasil menyita perhatian para ulama yang hidup pada masa itu. Salah satu bentuk aktifitas keilmuan yang muncul akibat warisan keilmuan tersebut adalah gerakan peninjauan dan penyeleksian kembali pendapat-pendapat untuk dapat disahkan sebagai pendapat yang kuat di dalam mazhab Syafi'ī. Gerakan ini berlangsung sejak awal abad VIII H sampai akhir abad X H.<sup>498</sup> Awal dari gerakan ini adalah upaya penelitian terhadap pendapat-pendapat yang telah di-*tarjih* oleh al-Rāfi'ī dan al-Nawawī, lebih khusus lagi pendapat yang di-*tarjih* oleh al-Nawawī, baik di-*tarjih* dengan tanpa menjadikannya sebagai *Ikhtiyārāt* maupun disertai dengan menjadikannya sebagai *Ikhtiyārāt*. Gerakan ini baru berakhir setelah ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* yang hidup pada pertengahan abad X H sampai akhir abad tersebut sepakat menetapkan bahwa secara umum pendapat yang paling kuat sebagai mazhab Syafi'ī di saat terjadinya *ikhtilāf* adalah apa yang telah disepakati oleh al-Rāfi'ī dan al-Nawawī, lebih khusus lagi penetapan yang dilakukan al-Nawawī di saat ia berbeda pendapat dengan al-Rāfi'ī. Ketetapan itu tidak terjadi

---

<sup>498</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi'ī...*, hlm. 156

begitu saja, namun lahir setelah melewati penelitian dan uji ilmiah yang begitu argumentatif dalam rentang waktu tiga abad lamanya.

Sebagaimana dimaklumi di atas bahwa setelah berakhirnya era al-Nawawī, perhatian para ulama yang hidup saat itu lebih didominasi oleh pengaruh keilmuan dan kiprah al-Nawawī yang berhasil melakukan seleksi pendapat mazhab secara lebih sempurna dari sebelumnya dan melahirkan terobosan-terobosan baru. Akibatnya, para ulama merasa telah disuguhkan sesuatu yang tergolong baru dari sebelumnya. Hal ini, selain melahirkan kekaguman terhadap kreasi al-Nawawī juga memunculkan keinginan untuk mendalaminya secara lebih komprehensif, apalagi para ulama pada awal periode ini tidak sepakat menerima secara mutlak penyeleksian pendapat yang telah dilakukan al-Nawawī.<sup>499</sup> Mayoritas ulama saat itu memang dapat menerimanya, tetapi sebagian yang lain justru menolaknya.<sup>500</sup> Penolakan tersebut bukan tanpa alasan, akan tetapi muncul karena apa yang telah dihasilkan al-Nawawī dipandang perlu diuji terlebih dahulu. Selain itu, hasil kerja keras al-Nawawī dianggap tidak terlepas juga dari berbagai persoalan yang memerlukan pemecahan. Oleh karena itu, pada awal periode tersebut digagaslah gerakan peninjauan ulang apa yang telah ditetapkan oleh al-Nawawī.

Adapun secara lebih spesifik, persoalan yang melatarbelakangi dan mendorong para ulama saat itu untuk menyeleksi kembali pendapat-pendapat mazhab adalah sebagai berikut:

1. Terjadinya perbedaan *tarjīh* al-Nawawī antara satu kitab dengan kitabnya yang lain pada kasus hukum tertentu. Demikian juga halnya kitab al-Rāfi‘ī.
2. Terdapat permasalahan yang disampaikan oleh al-Nawawī dalam bentuk khilafiah, tetapi ia tidak men-*tarjīh* salah satu

---

<sup>499</sup>Abd Allāh ibn As‘ad al-Yāfi‘ī, *Mirā‘at al-Jinān wa ‘Ibrat al-Yaqzān fī Ma‘rifat mā Yu‘tabar min Ḥawādith al-Zamān*, Jld. IV, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 139

<sup>500</sup>Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 259-260



darinya.

3. Terdapat permasalahan khilafiah dalam kitab ulama *Mutaqaddimīn*,<sup>501</sup> sementara al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī tidak men-*tarjīh* salah satu pendapat di dalam kitabnya.
4. Munculnya permasalahan baru yang tidak disinggung al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī dalam kitabnya, sementara permasalahan itu memerlukan jawaban hukum dalam tinjauan mazhab Syāfi‘ī.
5. Al-Nawawī merupakan seorang manusia, yang bisa saja benar dan keliru dalam melakukan pen-*tarjīh*-an dan pemilihan pendapat.<sup>502</sup>

Penelitian ulang tersebut, di samping menitik-beratkan pada upaya mencari jawaban dan pemecahan terhadap persoalan di atas, juga tidak mengabaikan aspek pengujian kembali kekuatan pendapat-pendapat yang telah ditetapkan oleh al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī sebagai pendapat yang kuat dalam mazhab maupun pendapat yang diperselisihkan oleh keduanya. Selain itu, mereka juga membuat komparasi antara pendapat al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī dengan melihat kepada kekuatan dalil dan argumentasi masing-masing, mencari tau dalil pada permasalahan yang tidak disebutkan dalil dan membuat pencabangan kepada permasalahan yang lain (*tafri‘*).<sup>503</sup> Dalam kajian ulang itu, di samping menghasilkan

---

<sup>501</sup>*Mutaqaddimīn* dalam istilah ulama *Syāfi‘iyyah* memiliki tiga arti. Dalam kitab-kitab yang ditulis sebelum abad VIII H, kata *Mutaqaddimīn* diartikan dengan generasi ulama *Syāfi‘iyyah* yang hidup sebelum abad IV H dan umumnya mereka adalah *aṣḥāb al-wujūh*. Adapun dalam kitab-kitab yang ditulis pada abad VIII sampai X H, istilah tersebut artikan dengan ulama yang hidup sebelum abad VII H. Sedangkan dalam kitab yang ditulis setelah abad X H, *Mutaqaddimīn* diartikan dengan para ulama yang hidup sebelum abad X H. Lihat Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 100. Lihat juga Abd al-Baṣīr, *Dirāsāt al-Mawsū‘ah...*, hlm. 291-293. Adapun yang penulis maksudkan dengan kata *Mutaqaddimīn* dalam karya ilmiah ini adalah arti yang kedua, yaitu generasi *Syāfi‘iyyah* yang hidup sebelum abad VII H, karena arti inilah yang lebih dikenal di kalangan ulama *Muta‘akhhirīn*.

<sup>502</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 32

<sup>503</sup>Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 96

keputusan yang secara umum menyetujui kesepakatan al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, atau pendapat al-Nawawī secara khusus, mereka juga tidak jarang berbeda pandangan dari keduanya, dan secara khusus dengan al-Nawawī.<sup>504</sup>

Para ulama yang mengambil bagian untuk memfokuskan perhatian pada aspek ini dikenal dengan sebutan *al-Nuzzār fī tarjīh mā ikhtalafa fīh al-Syaikhāni* (para peneliti pendapat yang diperselisihkan oleh *al-Syaikhāni*; al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī). Pada abad VIII H, Di antara tokoh yang memotori kegiatan ini adalah Ibn Ruf‘at (w. 710 H),<sup>505</sup> al-Qamūlī (w. 727 H),<sup>506</sup> al-Subkī (w. 756 H),<sup>507</sup> al-Asnawī (w. 772 H),<sup>508</sup> al-Adhra‘ī (w. 783 H),<sup>509</sup> dan al-

---

<sup>504</sup>Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi‘ī...*, hlm. 156

<sup>505</sup>Nama lengkapnya adalah Najm al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Ālī ibn Murtafi‘ ibn Sārim ibn al-Ruf‘at. Ia belajar fikih dan hadis dari beberapa ulama besar pada masanya sehingga menguasai betul fikih mazhab Syafi‘ī sampai digelar dengan *al-faqīh* menjadi pemimpin bagi pengembangan fikih *Syāfi‘iyah* pada masa itu di Mesir. Di antara muridnya yang terkenal adalah al-Subkī. Warisan intelektual yang ditinggalkannya antara lain adalah *Kifāyat al-Tanbīh Syarḥ al-Tanbīh* dan *al-Maṭlab al-‘Ālī Syarḥ al-Wasīṭ al-Ghazālī*. Ibn Ruf‘at wafat di Mesir pada tahun 710 H. Lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah*, Jld. V..., hlm. 13-15

<sup>506</sup>Nama lengkapnya adalah Najm al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī al-Ḥazm Makkī ibn Yāsīn al-Qamūlī. Setelah belajar dari beberapa ulama besar masanya, ia menjadi seorang ulama besar yang menguasai beberapa cabang ilmu. Selain mengajarkan ilmu, ia juga menjabat sebagai hakim daerah Qamul. Di antara warisan intelektualnya adalah *al-Baḥr al-Muḥīt fī Syarḥ al-Wasīṭ* dan *Jawāhir al-Baḥrain*. al-Qamūlī wafat di Mesir pada tahun 727 H. Lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah*, Jld. V..., hlm. 16-17

<sup>507</sup>Nama lengkapnya adalah Taqī al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfi ibn ‘Alī ibn Tamām ibn Yūsuf al-Subkī. Setelah berguru pada beberapa ulama besar seperti Ibn Ibn Ruf‘at, al-Subkī menjadi seorang ulama yang menguasai berbagai cabang ilmu. Dalam bidang fikih, ia digelar sebagai guru umat Islam pada zamannya. Selain mengajar dan produktif menulis, al-Subkī juga pernah menjabat sebagai hakim tinggi di Syam. Di antara warisan intelektualnya adalah *al-Ibtihāj fī Syarḥ al-Minhāj*, *Takmilah al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab*, dan *al-Fatawā al-Kubrā*. Al-Subkī wafat di Mesir pada tahun 756 H. Lihat Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah*, Jld. V..., hlm. 305-408. Lihat juga Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 258

<sup>508</sup>Nama lengkapnya adalah Abū ‘Abd Allāh Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn ‘Umar al-Asnawī. Ia berguru dalam bidang fikih

Zarkasyī (w. 794 H).<sup>510</sup> Dalam melakukan kajian ulang, terkadang mereka tidak segan melakukan kritik secara terbuka terhadap al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, dan secara khusus terhadap al-Nawawī, namun secara umum krian itu tetap dilakukan secara objektif dan ilmiah.

Dari enam tokoh ulama yang penulis sebutkan di atas, al-Subkī dan al-Asnawī merupakan dua tokoh ulama yang paling banyak berbeda pendapat dengan al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, dan secara khusus dengan al-Nawawī. Tāj al-Dīn al-Subkī yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn al-Subkī dan merupakan anak kandung dari al-Subkī sendiri mencatat dan menginventarisir pendapat-pendapat al-Subkī yang berbeda dari al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, dan

---

pada beberapa ulama besar seperti al-Subkī. Selain menguasai fikih secara mendalam, al-Asnawī juga menguasai berbagai cabang ilmu lain, sehingga karya tulisnya tidak terbatas dalam bidang fikih saja. Adapun dalam bidang fikih dan usul fikih, warisan intelektualnya antara lain adalah *al-Muhimmāt fī Syarḥ al-Rauḍat wa al-Rāfi‘ī*, *al-Tamhīd fī Tanzīl al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl*, *Nihāyat al-Sūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*, dan *Jawāhir al-Bahrain fī Tanāquḍ al-Habrain*. Al-Asnawī wafat di Mesir pada tahun 772 H. Lihat al-Ḥusainī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah...*, hlm. 236-237. Lihat juga Naṣr al-Dīn Farīd Muḥammad Wāsil, *Tahqīq Kitāb Maṭāli‘ al-Daqā‘iq fī Tahrīr al-Jawāmi‘ wa al-Fawāriq li al-Asnawī*, Cet. I, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2007), hlm. 121-179

<sup>509</sup>Nama lengkapnya adalah Abū al-Walīd Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd Allāh al-Adhra‘ī. Setelah berguru pada beberapa ulama besar seperti al-Subkī, al-Dhahabī dan lain-lain, al-Adhra‘ī menjadi mufti di beberapa daerah seperti Aleppo dan Damaskus. Selain itu, ia juga mengajar di beberapa madrasah terkenal seperti Dār al-Ḥadīth al-Bahā‘iyyah, al-Madrasah al-Zahiriyyah dan lain-lain. Di antara warisan intelektualnya yang terkenal dalam bidang fikih adalah *al-Tawassuṭ Bayna al-Rauḍat wa al-Syarḥ*, *Qūt al-Muḥtāj Syarḥ al-Minhāj dan Ghuniyat al-Muḥtāj Syarḥ al-Minhāj*. Al-Adhra‘ī wafat di Aleppo Suriah pada tahun 783 H. Lihat al-Ḥusainī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah...*, hlm. 237-238. Lihat juga Aḥmad Ibrāhīm al-Muḥammad, *Tahqīq wa Dirāsāt Fatawā al-Adhra‘ī*, Cet. I, (Kuwait: Dār al-Dīya’, 2011), hlm. 61-99

<sup>510</sup>Nama lengkapnya adalah Abū al-Ḥasan Badr al-Dīn Muḥammad ibn Bahādur ibn ‘Abd Allāh al-Zarkasyī. Setelah mengenyam pendidikan pada beberapa ulama besar zamannya, al-Zarkasyī menguasai ilmu fikih dan usul fikih secara mendalam, sehingga ia digelar al-Subkī untuk masanya. Di antara warisan intelektualnya adalah *al-Dibāj bi Syarḥ al-Minhāj*. Al-Zarkasyī wafat di Mesir pada tahun 794 H. Lihat al-Ḥusainī, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah...*, hlm. 241-242

secara khusus dengan al-Nawawī tidak kurang dari seratus empat puluh (140) kasus hukum yang tersebar di dalam berbagai bab fikih, seperti batalnya wudhu' dengan sebab keluar mani, orang berjunub dan menstruasi tidak wajib menjawab azan, shalat berjamaah fardhu kifayah, baik terhadap orang yang sedang berada di tempat domisilinya (*muqīm*) maupun terhadap orang yang sedang melakukan perjalanan jauh (*musafir*), dan lain-lain.<sup>511</sup>

Lain halnya lagi al-Asnawī, di samping kerap berbeda pandangan dengan al-Rāfi'ī dan al-Nawawī, dan secara khusus dengan al-Nawawī, al-Asnawī juga sering melontarkan kritik tajam terhadap kedua imam pendahulunya tersebut, dan lebih tajam lagi kepada al-Nawawī. Menurutnya, di dalam kitab *Syarḥ al-Kabīr (al-'Azīz)* karya al-Rāfi'ī dan kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn* karya al-Nawawī banyak terdapat kontradiksi dan kekeliruan. Bukan hanya mengkritisi, al-Asnawī juga sering menolak secara terbuka apa yang disampaikan oleh al-Rāfi'ī, lebih-lebih lagi apa yang disampaikan oleh al-Nawawī. Bahkan al-Asnawī menulis dua kitab khusus yang dimotivasi oleh penolakannya terhadap pemikiran al-Rāfi'ī dan al-Nawawī, yaitu *Jawāhir al-Bahrain fī Tanāquḍ al-Ḥabrain* dan *al-Muhimmāt fī Syarḥ al-Rauḍat wa al-Rāfi'ī*.<sup>512</sup>

Dalam mukaddimah *al-Muhimmāt* umpamanya, setelah memberi pujian terhadap al-Rāfi'ī dan al-Nawawī dan menjelaskan kedudukan *Syarḥ al-Kabīr* dan *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai dua kitab yang telah dijadikan sebagai pegangan oleh para ulama saat itu, lantas al-Asnawī mengomentari perkara-perkara yang dipandang rancu terkait pemikiran serta temuan al-Rāfi'ī dalam *Syarḥ al-Kabīr* dan pemikiran serta temuan al-Nawawī dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn*. Dalam narasinya, al-Asnawī terkadang menyatakan secara tegas bahwa hasil temuan al-Rāfi'ī dan al-Nawawī adalah sesuatu

<sup>511</sup>Ibn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'īyyah*, Jld. V..., hlm. 356-371

<sup>512</sup>Alī ibn Abī Bakr al-Azraq, *Mukhtaṣar Kitāb Jawāhir al-Bahrain fī Tanāquḍ al-Ḥabrain*, Cet. I, (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2008), hlm. 145-146

yang keliru dan ilusi yang mengherankan, lebih-lebih lagi temuan al-Nawawī.<sup>513</sup> Secara umum, kekeliruan al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī itu muncul menurut al-Asnawī didasari pada beberapa faktor. *Pertama*, al-Rāfi‘ī tidak memperoleh pernyataan al-Syāfi‘ī secara lengkap dari sumber asli, tetapi lebih banyak mengutipnya dari pernyataan para *aṣḥāb*.<sup>514</sup> *Kedua*, al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī tidak menelaah sebagian kitab ulama *Mutaqaddimīn Syāfi‘iyyah*.<sup>515</sup> *Ketiga*, tidak meneliti secara lebih mendalam kitab *aṣḥāb al-wujūh* yang dijadikan pegangan.<sup>516</sup> *Keempat*, kekeliruan tulisan pada salinan manuskrip yang dijadikan sebagai referensi. *Kelima*, kelalaian saat berpindah dari satu alinea ke alinea yang lain. *Keenam*, terburu-buru dalam melakukan pengutipan.<sup>517</sup>

Sebagai contoh, al-Nawawī mengatakan bahwa air yang dipanaskan oleh matahari, menurut pendapat kuat makruh dipakai untuk berwudhu’ di daerah yang beriklim panas jika air itu ditampung dalam wadah yang ditempah dari logam kecuali wadah yang terbuat dari emas atau perak. Al-Asnawī mengomentari bahwa pemahaman al-Nawawī yang menjadikan wadah emas dan perak sebagai bagian dari objek perbedaan pendapat merupakan sebuah kekeliruan yang murni karena al-Rāfi‘ī tidak memaksudkan wadah emas dan perak sebagai bagian dari objek perbedaan pendapat.<sup>518</sup> Contoh lainnya, al-Nawawī mengatakan bahwa jika seseorang mewakafkan hartanya dengan ucapan “saya jadikan ini untuk mesjid”, maka ucapan itu merupakan ucapan yang tegas (*ṣarīḥ*) untuk perpindahan milik, bukan untuk wakaf. Dalam hal ini, al-Asnawī mengkritik al-Nawawī dengan narasi bahwa apa yang dikemukakan al-Nawawī dalam kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn*-nya terkait hal ini merupakan sebuah kerancuan yang disebabkan oleh kurang

---

<sup>513</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 101

<sup>514</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 102-103

<sup>515</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 131

<sup>516</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 99-100

<sup>517</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 102

<sup>518</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. II..., hlm. 23



tepatnya metode yang dipakai dalam mempersingkat bahasa. Di samping itu, al-Nawawī tidak menyandarkan perkataannya kepada al-Qaffāl padahal ia mengutip pendapat itu dari al-Qaffāl.<sup>519</sup>

Perlu diketahui, kritik yang ditujukan oleh al-Asnawī terhadap al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī sepertinya diwarnai oleh subjektifitas akibat penggunaan narasi yang menjurus kepada kritik yang tidak sehat, tetapi pada hakikatnya al-Asnawī tetap memosisikan *Syarḥ al-Kabīr* karya al-Rāfi‘ī dan *Rauḍat al-Ṭālibīn* karya al-Nawawī sebagai kitab rujukan yang lebih penting daripada kitabnya sendiri *al-Muhimmāt*, sehingga ia mengatakan bahwa kitab *al-Muhimmāt* berada pada posisi pelengkap bagi *Syarḥ al-Kabīr* dan *Rauḍat al-Ṭālibīn*. Selain itu, al-Asnawī juga mengajak para pembaca untuk mencari celah pembelaan bagi al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī serta tidak merendahkan dua imam ini disebabkan oleh kritiknya tersebut, karena kritikan itu bertujuan hanya menampakkan temuan baru yang merupakan hasil penelitiannya. Prinsip yang dipegang al-Asnawī dalam mengkritik Rāfi‘ī dan al-Nawawī adalah mengukur kebenaran melalui kaedah kebenaran itu sendiri, bukan karena siapa pelakunya.<sup>520</sup>

Di samping itu, al-Asnawī juga menjadikan *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai referensi dalam memberikan fatwa, meskipun pendapat yang dikutip dari *Rauḍat al-Ṭālibīn* tersebut dikritiknya di dalam *al-Muhimmāt*. Hal ini dilakukan al-Asnawī karena ia memandang bahwa isi *Rauḍat al-Ṭālibīn*-lah yang mewakili mazhab Syafi‘ī, sedangkan pandangannya di dalam *al-Muhimmāt* merupakan pendapat pribadi. Dalam etika fatwa, seseorang muftī yang berkapasitas *muqallid* mestilah berfatwa dengan pendapat yang kuat di dalam mazhab yang dianutnya.<sup>521</sup> Hal inilah yang dilakukan oleh al-Asnawī dalam memperlakukan *Rauḍat al-Ṭālibīn* dibandingkan kitabnya sendiri. Selain berfatwa dengan merujuk

---

<sup>519</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. VI..., hlm. 233-234

<sup>520</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 133

<sup>521</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 53

kepada *Rauḍat al-Ṭālibīn*, al-Asnawī juga merupakan ulama pertama yang memberikan afirmasi secara terang-terangan tentang kedudukan pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī di dalam *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai pendapat yang kuat dari segi mazhab.<sup>522</sup>

Sikap al-Asnawī yang seperti itu menunjukkan bahwa kritikan yang ditujukan kepada al-Nawawī bukanlah bertujuan untuk merendahkan, tetapi lebih kepada diskusi ilmiah dan upaya eksplorasi pengetahuan. Meskipun demikian, kritikan al-Asnawī tentu saja dapat mempengaruhi opini terkait kedudukan kitab *Syarḥ al-Kabīr* dan *Rauḍat al-Ṭālibīn* serta kualitas penulisnya, apalagi kata-kata dan narasi yang dipakai dalam melakukan kritik dapat memunculkan dugaan subjektifitas dan dinilai kurang pantas dilakukan oleh seorang ulama kepada ulama besar pendahulunya. Situasi ini langsung memunculkan minat yang tinggi dari ulama lainnya untuk meneliti serta menguji validitas kritikan dan temuan al-Asnawī. Itulah sebabnya banyak ulama kemudian yang menulis kitab khusus untuk menguji validitas temuan al-Asnawī. Hasil dari pengujian tersebut lahirlah beberapa kitab yang berisi penolakan terhadap kritikan al-Asnawī seraya menunjukkan sisi kelemahan temuannya.<sup>523</sup>

Di antara ulama yang mengambil bagian dalam pengujian yang menghasilkan penolakan terhadap kritikan al-Asnawī ada yang hidup dalam abad yang sama dengan al-Asnawī seperti al-Adhra‘ī (w. 783 H)<sup>524</sup> dan ‘Īsā ibn ‘Uthmān al-Ghazī (w. 799 H),<sup>525</sup>

---

<sup>522</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. VI..., hlm. 235. Lihat juga al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. III..., hlm. 406

<sup>523</sup>Al-Azraq, *Mukhtaṣar Kitāb Jawāhir...*, hlm. 147-148. Lihat juga Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 267

<sup>524</sup>Kitab karya al-Adhra‘ī yang memuat kritikan dan penolakan terhadap al-Asnawī adalah *al-Tanbīhāt ‘alā Auhām al-Muhimmāt*.

<sup>525</sup>Nama lengkapnya adalah Abū al-Rūḥ Syarf al-Dīn ‘Īsā ibn ‘Uthmān ibn ‘Īsā al-Ghazī. Ia merupakan murid dari Ibn al-Subkī, di samping juga pernah berguru pada ulama lainnya seperti Syams al-Dīn ibn Qāḍī Syuhbah. Setelah mengenyam pendidikan, di samping aktif mengajar dan menulis, ia juga pernah menjabat sebagai kepala madrasah Dar al-Ḥadīth Damaskus. Di antara karya

ada pula ulama yang hidup pada abad berikutnya seperti al-Bulqīnī (w. 805 H),<sup>526</sup> Ibn al-‘Imād (w. 808 H),<sup>527</sup> dan lain-lain. Penolakan itu umumnya dilakukan secara ilmiah dan argumentatif, meskipun ada juga di antara ulama tersebut yang menggunakan narasi dan kata-kata yang sama seperti yang digunakan oleh al-Asnawī saat mengkritik al-Nawawī. Pada satu sisi memang telah terjadi pergulatan pemikiran di antara sesama ulama yang bernaung dalam satu mazhab terkait penilaian terhadap al-Nawawī secara khusus,

---

tulisnya adalah *Syarḥ Minhāj al-Kabīr* dan *Mukhtaṣar al-Rauḍat*. Adapun karyanya yang khusus memuat kritikan dan penolakan terhadap al-Asnawī adalah *Madīnat al-‘Ilm fī al-Rad ‘alā al-Muhimmāt*. ‘Isā ibn ‘Uthmān al-Ghazī wafat di Damaskus pada tahun 799 H. Lihat Ibn Qāḍī Syuhbah, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. III..., hlm. 216-218

<sup>526</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Hafṣ Sirāj al-Dīn ‘Umar ibn Ruslān ibn Šāliḥ ibn Syihāb al-Bulqīnī. Ia pernah belajar fikih pada al-Subkī, al-Aswanī, Ibn ‘Adlān dan ulama besar lainnya pada akhir abad VII H. Setelah relatif mapan dalam mengenyam pendidikan, al-Bulqīnī sangat aktif dalam mengajar dan menulis. Di samping itu ia juga menjabat sebagai hakim. Al-Bulqīnī merupakan ulama yang pertama kali membuat urutan pembahasan dan sistematika penyusunan kitab *al-Umm* karya al-Syāfi‘ī dengan mengikuti pola pembagian materi fikih menjadi empat bidang, di mana pola dan sistematika seperti ini pertama kali digagas dalam mazhab Syāfi‘ī oleh al-Muzanī dalam kitab *Mukhtaṣar*-nya. Di antara karya tulis al-Bulqīnī dalam bidang fikih adalah *al-Tadrīb fī al-Fiqh*, *al-Ajwibah al-Marḍiyyah ‘an al-As‘ilat al-Makiyyah*, dan *Taṣḥīḥ al-Minhāj*. Adapun kitab khusus yang berisi kritik dan penolakannya terhadap al-Asnawī adalah *al-Malamāt bi Rad al-Muhimmāt*. Al-Bulqīnī wafat pada tahun 805 H. Lihat Ibn Qāḍī Syuhbah, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. IV..., hlm. 42-53. Lihat juga Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, *Tahqīq Fatāwā al-Bulqīnī*, Jld. I, Cet. I, (Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 2013), hlm. 9-26. Lihat juga Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 123

<sup>527</sup>Nama lengkapnya adalah Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Imād ibn Muḥammad al-Aqfasī. Ia merupakan murid langsung dari al-Asnawī, di samping juga pernah berguru pada ulama lainnya seperti al-Bulqīnī dan al-‘Irāqī. Setelah menguasai ilmu fikih secara meluas dan mendalam, ia menjadi ulama pilihan pada masanya. Di antara warisan intelektualnya adalah *Taṣḥīḥ al-Maqāṣid li Zawār al-Masjid*, dan *al-Tibyān fī mā Yahillu wa Yahrumu min al-Ḥayawān*. Adapun karyanya yang khusus berisi pengujian dan penolakan kritikan al-Asnawī adalah *al-Ta‘aqqubāt ‘alā al-Muhimmāt* atau *Ta‘līq ‘alā al-Muhimmāt*. Ibn al-‘Imād wafat pada tahun 808 H. Lihat Ibn Qāḍī Syuhbah, *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyyah*, Jld. IV..., hlm. 15-16. Lihat juga Al-Azraq, *Mukhtaṣar Kitāb Jawāhir...*, hlm. 147. Lihat juga Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 267

tetapi pada sisi yang lain hal itu telah memberikan dampak positif bagi pengayaan khazanah keilmuan berupa eksplorasi pengetahuan dalam mazhab Syāfi‘ī, karena diskusi yang disajikan selalu beranjak dari data-data yang sebelumnya kadang belum pernah diungkap.

Seandainya saja semua ulama yang hidup sejak abad VIII H sampai seterusnya dapat menerima langsung terobosan al-Nawawī secara mutlak, maka akan banyak sekali khazanah keilmuan yang tidak sempat terangkat ke permukaan. Contohnya kritikan al-Asnawī terhadap al-Nawawī bahwa al-Nawawī sering mengabaikan pendapat al-Syāfi‘ī, padahal pada prinsipnya jika pada sebuah kasus hukum telah ada ketetapan dari al-Syāfi‘ī, maka tidak ada pilihan bagi al-Nawawī selain mengikutinya disebabkan al-Nawawī merupakan pengikut al-Syāfi‘ī. Setelah kritikan al-Asnawī diuji kembali oleh ulama lain, ternyata ditemukan bahwa apa disampaikan oleh al-Nawawī merupakan pendapat lain dari al-Syāfi‘ī yang malah dalilnya lebih kuat.<sup>528</sup> Dari kasus tersebut terungkap bahwa ternyata penelaahan al-Nawawī jauh lebih luas daripada al-Asnawī, di mana al-Asnawī hanya menemukan satu saja pendapat al-Syāfi‘ī pada kasus tersebut, sementara al-Nawawī menemukannya lebih dari itu. Hal seperti ini barangkali tidak akan terungkap jika saja tidak terjadi perdebatan di antara mereka. Di samping memperkaya khazanah keilmuan, perdebatan ilmiah di antara mereka, yang kadang justru terjadi antara seorang murid dengan gurunya seperti yang terjadi antara Ibn al-‘Imād dan al-Asnawī dalam menilai temuan al-Nawawī dapat memberikan pemahaman betapa hidupnya dinamika internal mazhab itu sendiri. Satu hal yang pasti bahwa dampak positif tersebut terlahir akibat pengaruh al-Nawawī dan kontribusinya, termasuk kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt*-nya.

---

<sup>528</sup>Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 315

### 3.2.3. Pengesahan Pendapat Pegangan Mazhab Syāfi'ī

Setelah terjadinya penulisan kitab-kitab yang berisi penolakan terhadap kritikan keras al-Asnawī kepada al-Nawawī secara khusus, situasi pergulatan pemikiran ulama *Syāfi'iyah* terkait hasil temuan al-Nawawī mulai mereda. Dampak dari situasi ini adalah makin diterimanya hasil temuan al-Nawawī, sehingga pada abad IX sampai awal abad X H pengaruh al-Nawawī semakin kuat dan membumi. Jika pada abad VIII H masih terdapat penolakan terhadap pendapat al-Nawawī dari sebagian kecil ulama, meskipun mayoritas mereka dapat menerimanya, tetapi memasuki abad IX H, hampir tidak ditemukan lagi ulama yang menolak pendapat dan temuan al-Nawawī, terutama untuk dijadikan sebagai fatwa.<sup>529</sup> Kenyataan tersebut dibuktikan oleh sikap para ulama saat itu yang tidak akan melangkahi *tarjih* al-Nawawī dalam berfatwa.<sup>530</sup> Bila dilihat tokoh-tokoh ulama yang berkiprah dalam bidang pengembangan ilmu khususnya fikih, masa itu bukanlah masa yang mengalami kekurangan ulama besar, tetapi malah sebaliknya, bahkan ada di antara ulama yang mengaku punya kapasitas untuk melakukan *tarjih*, juga mengaku punya kemampuan ijtihad *muṭlaq*, namun mereka tetap tidak melangkahi al-Nawawī.

Hal ini seperti yang terjadi dengan al-Suyūṭī (w. 911 H).<sup>531</sup> Dalam permasalahan ijtihad, al-Suyūṭī mengaku mampu berijtihad

<sup>529</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 246

<sup>530</sup>Al-Sakhāwī, *Syams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān, al-Ḍau' al-Lāmi' li Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, Jld. VII, (Beirut: Dār al-Jail, tt), hlm. 94

<sup>531</sup>Nama lengkapnya adalah Abū al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn al-Kamāl Abī Bakr Muḥammad ibn Sābiq al-Dīn al-Khaḍīrī al-Asyūṭī. Ia menempuh pendidikan sampai pada tingkat yang tinggi pada beberapa ulama terkemuka masa itu seperti Kamāl al-Dīn al-Hamām, 'Alam al-Dīn al-Bulqīnī; putera dari Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī, Syarf al-Dīn al-Manāwī, 'Izz al-Dīn al-Ḥanbalī dan lain-lain. Setelah menguasai berbagai cabang ilmu secara mumpuni, ia menjadi ulama terkemuka sampai menjadi pemimpin madrasah ilmu pengetahuan dan juga menjadi hakim. Dalam hal menulis, Ia sangat terkenal sebagai salah seorang ulama yang produktif menulis kitab dari lintas ilmu pengetahuan. Karya tulisnya tidak kurang dari 561 kitab, sebagian di antaranya



secara *muthlaq*. Demikian juga terkait *tarjih* pendapat yang terjadi *ikhtilāf* ulama padanya, al-Suyūṭī mengaku mampu melakukan *tarjih*. Namun dalam berfatwa, meskipun al-Suyūṭī punya pandangan tersendiri yang berbeda dari al-Nawawī, tetapi ia enggan melangkahi *tarjih* al-Nawawī. Terkait hal ini, al-Suyūṭī pernah mengemukakan komitmennya sebagaimana dikutip oleh muridnya sendiri yaitu ‘Abd al-Qādir al-Syādhilī.<sup>532</sup> Selain mengaku punya kemampuan ijtihad dan *tarjih*, al-Suyūṭī juga dikenal vokal dalam mengkritik para ulama lain yang dipandanginya tidak giat dalam berijtihad serta merasa cukup dengan bertaklid. Hal ini sebagaimana diutarakannya dalam sebuah tulisan yang berisi ajakan kepada para ulama lain saat itu untuk kembali berijtihad secara *muṭlaq* dan menyampaikan kemudahan berijtihad pada masa itu dibandingkan masa sebelumnya.<sup>533</sup>

Perlu diingat di sini, ajakan ijtihad *muṭlaq* yang digaungkan oleh al-Suyūṭī bukanlah ijtihad *muṭlaq* dalam arti membentuk mazhab baru yang disertai dengan perumusan kaidah-kaidah yang

masih dalam bentuk manuskrip. Di antara karyanya yang terkenal adalah *al-Asybah wa al-Nazā’i fī al-Furū’*, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, *al-Fatāwā*, *al-Rad ‘alā Man Akhlada ilā al-Arḍ*, *al-Jāmi’ al-Ṣaghīr*, dan lain-lain. Al-Suyūṭī wafat di Mesir pada tahun 911 H. Lihat al-Syādhilī, ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad, *Bahjat al-‘Ābidīn bi Tarjamat al-Ḥāfiẓ al-‘Aṣr Jalāl al-Dīn al-al-Suyūṭī*, *Tahqīq: ‘Abd al-Ilah Nabhān*, (Damaskus: Tp, 1998), hlm. 64-65 dan 175-255. Lihat juga Syafīq Damaj, *Tarjamat al-Imām al-Suyūṭī*, dalam *al-Manhaj al-Sawī fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī*, Cet. I, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1988), hlm. 19

<sup>532</sup>Teksnya adalah:

و لما بلغت درجة الترجيح لم أخرج في الإفتاء عن ترجيح النووي وإن كان الراجح عندي خلافه، و لما بلغت درجة الاجتهاد المطلق لم أخرج في الإفتاء عن مذهب الشافعي رضي الله عنه...

Artinya: Ketika saya telah sampai pada tingkat yang mampu melakukan *tarjih*, saya tidak pernah melangkahi *tarjih* al-Nawawī dalam berfatwa, sekalipun pada permasalahan itu saya punya pandangan lain yang lebih kuat. Ketika saya telah sampai pada tingkat yang mampu melakukan ijtihad independen, saya tidak pernah melangkahi pendapat mazhab Syāfi‘ī. Lihat al-Syādhilī, *Bahjat al-‘Ābidīn...*, hlm. 87

<sup>533</sup>Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Kamāl, *al-Rad ‘alā man Akhlada ilā al-Arḍ wa Jahila Anna al-Ijtihād fī Kuli ‘Aṣr Farḍ*, (Kairo: al-Thaqāfiyyah al-Dīniyyah, tt), hlm. 30-31 dan 64-69

baru pula. Hal ini diakui oleh al-Suyūṭī sebagai sesuatu yang sudah lama tidak didapatkan lagi dan sangat kecil kemungkinan terjadi pada masa kini (masanya al-Suyūṭī). Seandainya ada ulama sekarang (pada masanya al-Suyūṭī) yang mempeloporinya maka hal ini tidak dibolehkan karena kaidah-kaidah ijtihad yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu dipandang sudah lengkap. Tetapi ijtihad *muṭlaq* yang diajak oleh al-Suyūṭī adalah ijtihad *muṭlaq* dengan tetap mengikuti kaidah-kaidah ijtihad yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu, di mana pelaku ijtihad ini disebut *mujtahid muṭlaq muntasib*, bukan *mujtahid muṭlaq mustaqil*.<sup>534</sup> Kembali kepada kedudukan al-Nawawī, meskipun kapasitas al-Suyūṭī menurut pengakuannya sendiri mampu melakukan *tarjih*, bahkan lebih dari itu, tetapi terkait fatwa hukum, al-Suyūṭī tidak melangkahi apa yang telah di-*tarjih* oleh al-Nawawī. Hal ini menunjukkan bahwa gagasan al-Nawawī semakin diterima oleh para ulama periode *muta'akhkhirīn*.

Perlu diketahui, sampai awal abad X H, meskipun hampir semua ulama menerima pendapat dan *tarjih* al-Nawawī serta tidak melangkahinya dalam berfatwa, namun belum didapati pernyataan tegas mengenai kesepakatan mereka untuk menetapkan pendapat dan *tarjih* al-Nawawī sebagai pegangan di dalam mazhab Syāfi'ī. Memasuki pertengahan abad X H, muncullah sebuah istilah baru untuk menunjukkan pendapat yang dijadikan pegangan ulama saat itu dalam berfatwa. Istilah tersebut adalah *al-mu'tamad* (pendapat yang dijadikan pegangan). Setelah istilah *al-mu'tamad* diluncurkan, lantas disusul kemudian dengan pernyataan tegas mengenai kesepakatan menjadikan pendapat dan *tarjih* al-Nawawī sebagai pegangan atau *al-mu'tamad*. Menurut sebagian peneliti, Zakariyyā al-Anṣārī (w. 926 H)<sup>535</sup> merupakan ulama yang pertama kali meluncurkan istilah *al-mu'tamad*.<sup>536</sup>

<sup>534</sup>Al-Suyūṭī, *al-Rad 'alā man Akhlada...*, hlm. 39-42

<sup>535</sup>Nama lengkapnya adalah Abū Yaḥyā Zain al-Dīn Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Zakariyyā al-Anṣārī al-Sunaikī. Ia belajar fikih pada beberapa

Di dalam beberapa kitabnya, Zakariyyā al-Anṣārī mulai menggunakan istilah *al-mu'tamad* secara bergantian dengan istilah *al-Rājih* dan *al-Ṣaḥīḥ* (pendapat kuat). Bahkan dalam salah satu karyanya yaitu *Fath al-Wahhāb Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, ia tidak menggunakan lagi istilah *al-Rājih* dan *al-Ṣaḥīḥ*, tetapi digantikannya dengan istilah *al-mu'tamad*.<sup>537</sup> Menurutnya, pendapat yang disebut dengan *al-mu'tamad* adalah apa yang disepakati oleh al-Rāfi'ī dan al-Nawawī. Seandainya al-Rāfi'ī dan al-Nawawī berbeda pendapat maka yang menjadi *al-mu'tamad* adalah pendapat al-Nawawī.<sup>538</sup> Dengan demikian, pendapat yang menjadi *al-mu'tamad* sesungguhnya menurut Zakariyyā al-Anṣārī adalah pendapat al-Nawawī.

Pada era berikutnya, istilah *al-mu'tamad* makin populer penggunaannya di kalangan ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah*, di mana kebanyakan tokohnya merupakan murid Zakariyyā al-Anṣārī atau murid dari muridnya. Mereka adalah al-Syihāb al-Ramlī (w. 957 H),<sup>539</sup> al-Khaṭīb al-Syarbīnī (w. 977 H),<sup>540</sup> Ibn Ḥajar al-

---

ulama besar masanya seperti Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, 'Alam al-Dīn al-Bulqīnī, Muḥammad al-Ḥijāzī dan lain-lain. Selain menguasai ilmu fikih secara mendalam sampai ia digelar dengan *Syaikh al-Islām*, ia juga menguasai cabang ilmu yang lain, sehingga karya tulisnya tidak terbatas pada bidang fikih saja. Selain aktif mengajar dan menulis, Zakariyyā al-Anṣārī juga menduduki beberapa jabatan tinggi di Mesir, salah satunya adalah sebagai hakim tinggi. Di antara warisan intelektualnya dalam bidang fikih adalah *Fath al-Wahhāb Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, *Asnā al-Matālib Syarḥ Raud al-Tālib*, *al-Ghurur al-Bahiyyah Syarḥ al-Bahjat al-Wardiyyah*, *Tuḥfat al-Ṭullāb Syarḥ Tahrīr Tanqīḥ al-Lubāb*, dan lain-lain. Zakariyyā al-Anṣārī wafat di Mesir pada tahun 926 H. Lihat al-Ghazī, Najm al-Dīn ibn Muḥammad, *al-Kawākib al-Sā'irah bi A'yān al-Mi'at al-'Āsyirah*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 198-207

<sup>536</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad*..., hlm. 16 dan 277

<sup>537</sup>Zakariyyā al-Anṣārī, *Fath al-Wahhāb*, Jld. I..., hlm. 16

<sup>538</sup>Ṭāriq Yūsuf Ḥasan Jābir, *Syaikh al-Islām Zakariyyā al-Anṣārī wa Athruh fī al-Fiqh al-Syāfi'ī*, (Amman: al-Jāmi'ah al-Urduniyyah, 2004), hlm. 151-152

<sup>539</sup>Nama lengkapnya adalah Abū al-'Abbās Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Ḥamzah al-Ramlī. Ia merupakan salah seorang murid keunggulan Zakariyyā al-Anṣārī sehingga dipercaya untuk merevisi kitab-kitabnya. Ia juga

Haytamī (w. 974 H)<sup>541</sup> dan al-Syams al-Ramlī (w. 1004 H).<sup>542</sup>

menjadi tumpuan pelajar mazhab Syāfi'ī di Mesir setelah wafatnya Zakariyyā al-Anṣārī, sehingga hampir tidak ada kader ulama *Syāfi'īyyah* saat itu yang tidak punya hubungan keimuan dengan al-Syihāb al-Ramlī. Di antara karyanya adalah *Faḥḥ al-Raḥmān Syarḥ Ṣafwat al-Zubad*, *al-Fatāwā* dan lain-lain. al-Syihāb al-Ramlī wafat di Mesir pada tahun 957 H. lihat al-Ghazī, *al-Kawākib al-Sā'irah*, Jld. II..., hlm. 102

<sup>540</sup>Nama lengkapnya adalah Syams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī. Ia belajar fikih pada Zakariyyā al-Anṣārī, al-Syihāb al-Ramlī dan para ulama besar lainnya sampai menjadi seorang ulama besar *Syāfi'īyyah* saat itu. Di antara karya tulisnya yang terkenal adalah *Mughnī al-Muḥtāj Syarḥ al-Minhāj*. al-Khaṭīb al-Syarbīnī wafat pada tahun 977 H. lihat lihat al-Ghazī, *al-Kawākib al-Sā'irah*, Jld. III..., hlm. 72-73. Lihat juga Ṭāriq Yūsuf, *Syaikh al-Islām Zakariyyā al-Anṣārī wa Athruh...*, hlm. 29

<sup>541</sup>Nama lengkapnya adalah Nama lengkapnya adalah Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Ālī ibn Ḥajar al-Haytamī al-Makkī. Selain pada Zakariyyā al-Anṣārī, ia juga pernah berguru pada ulama besar lainnya seperti Zainī 'Abd al-Ḥaq al-Sunbātī, Nāṣir al-Ṭablāwī, Syams al-Dīn al-'Abbādī dan lain-lain. Di antara beberapa tokoh ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'īyyah*, Ibn Ḥajar al-Haytamī merupakan salah seorang yang dijadikan pegangan oleh para ulama periode berikutnya karena keluasan ilmunya tentang pendapat-pendapat hukum dalam mazhab Syāfi'ī, kedalaman penelitiannya dan kapasitasnya dalam men-*tarjih* pendapat yang berbeda antara al-Rāfi'ī dan al-Nawawī. Karena itu juga, ia digelar dengan sebutan *Syaikh al-Islām*. Ia juga merupakan salah seorang ulama yang sangat produktif menulis. Karya tulisnya mencapai 101 kitab yang kebanyakannya masih berbentuk manuskrip. Di antara warisan intelektualnya yang kemudian menjadi pegangan para ulama generasi berikutnya adalah *Tuḥfat al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, *Faḥḥ al-Jawad Syarḥ al-Irsyād*, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah*, *al-Ī'āb Syarḥ al-'Ubāb* dan lain-lain. Ibn Ḥajar al-Haytamī wafat di Makkah pada tahun 974 H. Lihat al-Qāḍī Abū Bakr ibn Muḥammad Ba 'Umar, *Nafā'is al-Durar fī Tarjamat Ibn Ḥajar al-Haytamī al-Makkī al-Syāfi'ī*, *Taḥqīq*: Amjad Rasyīd, Cet. I, (Amman: Dār al-Faḥḥ, 2016), hlm. 30-50 dan 74. Lihat juga Amjad Rasyīd, *al-Imām Ibn Ḥajar al-Haytamī wa Athruh fī al-Fiqh al-Syāfi'ī*, (Amman: Library of Universiy of Jordan, 2000), hlm. 261-262. Lihat juga al-Ghazī, *al-Kawākib al-Sā'irah*, Jld. III..., hlm. 101-102

<sup>542</sup>Nama Lengkapnya adalah Abū 'Abd Allāh Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Ḥamzah al-Ramlī. Ia merupakan putera dari al-Syihāb al-Ramlī, sehingga ayahnya merupakan guru pertamanya dalam berbagai bidang ilmu. Selanjutnya ia berguru ilmu fikih pada beberapa ulama lain seperti Zakariyyā al-Anṣārī, Ibn Abī Syarīf, Sa'd al-Dīn Muḥammad al-Miṣrī dan lain-lain. Setelah mapan dalam pendidikan, al-Syams al-Ramlī menjadi ulama besar yang kemudian disandingkan dengan Ibn Ḥajar al-Haytamī sebagai dua tokoh ulama pegangan dan ikutan ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'īyyah* abad XI dan



Menurut para peneliti, lima ulama inilah yang paling berperan dalam pengembangan mazhab Syāfi'ī pada abad X H sampai istilah *al-mu'tamad* menjadi sesuatu yang baku untuk menunjukkan pendapat yang boleh difatwakan, dengan menempatkan pendapat al-Nawawī pada urutan teratas.<sup>543</sup>

Sampai Zakariyya al-Anṣārī wafat, pada hakikatnya secara diam-diam para ulama sudah sepakat menjadikan pendapat al-Nawawī sebagai pegangan dalam mazhab Syāfi'ī untuk kegiatan fatwa, namun belum diperoleh pernyataan resmi dari mereka terkait kesepakatan tersebut. Pada saat itu muncullah Ibn Ḥajar al-Haytamī, salah seorang murid Zakariyyā al-Anṣārī yang dikenal paling gigih dan berperan dalam upaya penetapan istilah *al-mu'tamad* dengan menempatkan pendapat al-Nawawī pada urutan pertama.<sup>544</sup> Berkat kapasitas keilmuannya yang tergolong lebih tinggi dari ulama seperguruannya pada masa itu telah menjadikan Ibn Ḥajar al-Haytamī sebagai ikutan dan pegangan para ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'īyyah* abad XI dan seterusnya. Berbekal pengetahuan dan penelitiannya yang cukup mendalam terkait fikih mazhab Syāfi'ī serta perbedaan pendapat di dalamnya, Ibn Ḥajar al-Haytamī secara tegas menetapkan bahwa kedudukan pendapat al-Nawawī sebagai pegangan dalam mazhab Syāfi'ī merupakan sebuah kesepakatan para ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'īyyah*.

Dalam *Tuḥfat al-Muḥtāj*, setelah menjelaskan kedudukan kitab-kitab yang ditulis sebelum era al-Rāfi'ī dan al-Nawawī, lantas ia membuat pernyataan sebagai berikut.

---

seterusnya. Di antara warisan intelektualnya adalah *Nihāyat al-Muḥtāj Syarḥ al-Minhāj*, *Ghāyat al-Bayān Syarḥ Zubad Ibn Ruslān*, *Umdat al-Rābiḥ fī Syarḥ al-Tarīq al-Wāḍiḥ* dan lain-lain. al-Syams al-Ramlī wafat di Mesir pada tahun 1004 H. Lihat al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-Athar fī A'yān al-Qarn al-Ḥādī 'Asyar*, Jld. III, (Ttp: Tp, tt), hl;m. 342-343. Lihat juga Faiṣal 'Abd Allāh al-Khaṭīb, *Syaikh al-Islām Muḥammad al-Ramlī; Ḥayātuh wa Athāruh*, (Ttp: Tp, Tt), hlm. 52-57 dan 121-131

<sup>543</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 305. Lihat juga Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al al-Syāfi'ī...*, hlm. 156

<sup>544</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 313



فالذي أطبق عليه محققو المتأخرين ولم تزل مشايخنا يوصون به وينقلونه عن مشايخهم وهم عنمن قبلهم وهكذا أن المعتمد ما اتفقا عليه أي ما لم يجمع متعقبو كلامهما على أنه سهو وأنى به... فإن اختلف فالمصنف.<sup>545</sup>

Artinya: Perkara yang disepakati oleh para ulama *Muḥaqqiqīn*<sup>546</sup> dari kalangan *Muta'akhhirīn*, yang senantiasa diwasiatkan oleh para guru kami yang juga merupakan wasiat dari guru mereka sebelumnya dan begitulah seterusnya bahwa pendapat yang menjadi pegangan adalah pendapat yang disepakati oleh keduanya (al-Rāfi'ī dan al-Nawawī) selama tidak disepakati oleh para ulama peneliti berikutnya bahwa kesepakatan keduanya pada suatu kasus hukum merupakan sebuah kelupaan, meskipun pada hakikatnya kelupaan itu sulit dibuktikan... Seandainya al-Rāfi'ī dan al-Nawawī berbeda pendapat maka yang menjadi pegangan adalah pendapat al-Nawawī.

Hal serupa juga dikemukakannya di dalam *al-Ī'āb Syarḥ al-'Ubāb* sebagaimana dikutip oleh Amjad Rasyīd berikut ini.

وقد أجمع المحققون على أن المفتي به ما ذكره فالنوي.<sup>547</sup>

<sup>545</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, Jld. I..., hlm. 39

<sup>546</sup>*Muḥaqqiqīn* merupakan sebuah kata sifat yang berbentuk jamak dari kata *muḥaqqiq* dan hasil derivasi dari kata *al-taḥqīq* yang secara bahasa berarti memastikan. Dengan demikian, secara bahasa kata *muḥaqqiq* berarti orang yang memastikan. Dalam istilah fikih, secara umum kata *al-taḥqīq* diartikan dengan penetapan sebuah permasalahan dengan disertai dalil. Oleh karena itu, secara umum, *muḥaqqiq* berarti orang yang mampu menetapkan sebuah permasalahan hukum dengan disertai dalil. Adapun dalam peristilahan fikih *Syāfi'yyah* secara khusus, kata *muḥaqqiq* diartikan dengan orang yang haus akan ilmu pengetahuan sehingga mengerahkan segenap sumber daya yang dimiliki untuk melakukan penelitian terhadap suatu permasalahan secara mendalam dan menyeluruh dan tidak akan mengambil sebuah kesimpulan sebelum sampai pada tahapan penelitian yang dipandang sempurna. Lihat 'Arafāt, *Tabṣīrah al-Muḥtāj*..., hlm. 355-359. Lihat juga Ahmad Warson, *al-Munawwir; Kamus...*, hlm. 282

<sup>547</sup>Amjad Rasyīd, *al-Imām Ibn Hajar al-Haytamī*..., hlm. 230

Artinya: Para ulama *Muḥaqqiqīn* telah membuat konsensus bahwa pendapat yang boleh difatwakan adalah apa yang telah dikemukakan oleh al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī. Jika keduanya berbeda pendapat maka yang menjadi pegangan adalah pendapat al-Nawawī.

Pernyataan Ibn Hajar al-Haytamī di dalam dua kitabnya di atas cukup tegas menunjukkan bahwa di kalangan ulama *Muta’akhhirīn Syāfi’iyyah*, kedudukan pendapat al-Nawawī sebagai pegangan dalam berfatwa bukan lagi wacana pribadi ulama tertentu, tetapi merupakan sebuah kesepakatan yang dihasilkan setelah melalui penelitian yang mendalam, buktinya ulama yang membuat kesepakatan tersebut adalah para *Muḥaqqiqīn*.

Pernyataan Ibn Hajar al-Haytamī di atas mendapat persetujuan dari para ulama besar lainnya. Sejak saat itu, kedudukan pendapat al-Nawawī sebagai pegangan dalam bidang fatwa menjadi sesuatu yang bersifat final dan dijadikan sebagai undang-undang serta sebuah prinsip dalam berfatwa oleh para ulama *Muta’akhhirīn Syāfi’iyyah* yang hidup pada masa berikutnya.<sup>548</sup> Dari uraian di atas jelaslah bahwa salah satu pengaruh al-Nawawī termasuk kelahiran *Ikhtiyārāt*-nya adalah lahirnya kesepakatan ulama *Muta’akhhirīn Syāfi’iyyah* abad X H untuk menetapkan pendapatnya sebagai pegangan dalam mazhab Syāfi‘ī.

#### 3.2.4. Perumusan Ketentuan Baru

Setelah terbentuknya kesepakatan menjadikan pendapat al-Nawawī sebagai pegangan dalam kegiatan fatwa, pengaruh al-Nawawī belumlah berhenti. Seiring dengan itu, muncullah upaya lain yang masih berkaitan erat dengan pendapat al-Nawawī. Upaya tersebut adalah berupa perumusan beberapa ketentuan penting sebagai pelengkap bagi kedudukan pendapat al-Nawawī yang telah menjadi pegangan dalam mazhab. Kegiatan perumusan ini

---

<sup>548</sup>Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 287

dimotivasi oleh sebuah fakta bahwa di antara kitab karya al-Nawawī terdapat banyak perkara yang nampak saling bertentangan. Di samping itu pula, diperlukan sebuah kriteria sebagai acuan dalam upaya penalaran hukum yang muncul setelah masa al-Nawawī dan tidak terdapat pengandaian hukumnya dalam kitab-kitab al-Nawawī. Sebagaimana dimaklumi bahwa dalam waktu yang relatif singkat, al-Nawawī telah berhasil menulis beberapa kitab dalam berbagai bidang ilmu. Khusus bidang fikih, sebagian di antaranya ditulis secara tuntas sampai tamat. Tetapi sebagian lainnya tidak sempat dituntaskan karena al-Nawawī wafat pada usia yang masih sangat produktif yaitu empat puluh lima tahun.

Adapun dalam bidang fikih khususnya, kitab yang ditulis al-Nawawī secara tuntas adalah *Rauḍat al-Ṭālibīn*, *Minhāj al-Ṭālibīn*, *al-Manāsik al-Kubrā*, *al-Manāsik al-Ṣuḡhrā*, *al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qur'ān*, *Daqā'iq al-Minhāj*, *Syarḥ Muslim*, *al-Adhkār*, *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*, *Nukat 'alā al-Tanbīh*, *al-Fatāwā*, *al-Muntakhab Mukhtaṣar al-Tadhnīb*, *Lughāt al-Tanbīh*, *Ru'ūs al-Masā'il* dan *Qismat al-Ghanā'im*. Sedangkan kitab yang tidak sempat dituntaskan penulisannya adalah *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*, *al-Taḥqīq*, *Nukat 'alā al-Wasīṭ*, *Tuḥfat al-Ṭālib al-Nabīh*, *al-Tanqīḥ Syarḥ al-Wasīṭ*, *Muhimmāt al-Aḥkām*, *al-Uṣūl wa al-Ḍawābiṭ* dan *al-Isyārāt ilā mā waqa'a fī Rauḍat min al-Asmā' wa al-Ma'ānī wa al-Lughāt*. Dari semua karya al-Nawawī tersebut, kitab yang pertama kali dituliskannya adalah *Nukat 'alā al-Tanbīh*, sementara yang terakhir kali dituliskannya, para ulama berbeda pendapat, sebagian mereka mengatakan *al-Taḥqīq*, dan sebagian lainnya mengatakan *al-Tanqīḥ Syarḥ al-Wasīṭ*.<sup>549</sup>

Bentuk perkara yang nampak bertentangan antara kitab-kitab al-Nawawī adalah sebagai berikut:

1. Pertentangan pada hukum dasar sebuah kasus tertentu.

---

<sup>549</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 96-98. Lihat juga Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 230

2. Pertentangan pada bentuk perbedaan pendapat (*khilāf*). Dalam satu kitab disebutkan *khilāf*-nya merupakan sesama pendapat al-Syāfi‘ī (*qaulain*), sementara dalam kitab lainnya disebutkan *khilāf*-nya terjadi antara *aṣḥāb al-wujūh* (*wajhain*).
3. Pertentangan pada jawaban hukum; al-Nawawī memberikan tiga jawaban hukum yang berbeda antara satu kitab dan kitab lainnya.
4. Pertentangan pada *tarjīh* khilafiah; al-Nawawī men-*tarjīh* sebuah permasalahan khilafiah, yang berbeda antara satu kitab dengan kitab lainnya.
5. Pertentangan antara ada dan tidak adanya *khilāf*; dalam satu kitab al-Nawawī menyebutkan pada permasalahan tertentu telah terjadinya *khilāf*, sementara dalam kitab yang lain ia menafikan *khilāf* tersebut.<sup>550</sup>

Selain nampak pertentangan di atas, al-Nawawī juga kadang-kadang menyebutkan jawaban hukum yang berbeda pada sebuah kasus tertentu dengan tanpa men-*tarjīh* salah satunya, baik jawaban tersebut hasil analisis al-Nawawī sendiri maupun berupa pengutipan dari para ulama sebelumnya.<sup>551</sup> Adapun penyebab terjadinya pertentangan tersebut setidaknya didasari pada dua faktor. *Pertama*, al-Nawawī menulis beberapa kitabnya dalam waktu yang bersamaan. Artinya, belum selesai ia menulis sebuah kitab lantas ia mulai menulis kitab lainnya. Akibatnya adalah sulit memastikan mana kitab al-Nawawī yang terakhir kali dituliskannya. Oleh karena itu, terkait kitab terakhirnya para ulama tidak menemui kata sepakat. Seandainya dapat dipastikan kitab terakhirnya maka akan memudahkan untuk mengetahui mana pendapat yang kuat di sisinya disebabkan pada kebiasaannya pendapat yang dipandang kuat oleh seseorang ulama adalah pendapat yang dimuat dalam kitabnya yang terakhir kali ditulis. *Kedua*, kebanyakan kitab-kitab

<sup>550</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 32

<sup>551</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 99

itu ditulis oleh al-Nawawī dalam masa sedang memperdalam ilmu pengetahuan dan baru saja memperoleh kematangan di dalamnya, sedangkan usia al-Nawawī yang relatif singkat menyebabkan ia tidak sempat merevisi sebagian kitabnya yang berisi pendapat yang telah di-*tarjih* terlebih dahulu, padahal dalam kitab barunya pendapat tersebut dianggap lemah.<sup>552</sup>

Fenomena pertentangan kitab-kitab al-Nawawī di atas kemudian menjadi motivasi utama para ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'īyah* abad X H untuk meneliti dan mencari tau mana kitab al-Nawawī yang ditulis terlebih dahulu dan yang ditulis kemudian, selanjutnya isi kitab-kitab itu diteliti dan dibedah guna mengukur kesesuaiannya dengan metode *istinbāt* dan prinsip ijtihad mazhab Syāfi'ī serta menguji kesesuaiannya dengan kaidah *tarjih* al-Nawawī sendiri. Selain itu, para ulama tersebut juga meneliti penyebab al-Nawawī terkadang membiarkan pendapat-pendapat yang *khilāf* dengan tanpa men-*tarjih* salah satunya. Setelah melewati rangkaian penelitian yang panjang dan rumit, para ulama akhirnya merumuskan beberapa ketentuan baru yang berupa kriteria yang dijadikan sebagai acuan di dalam kegiatan fatwa dan pengamalan hukum, di mana kriteria itu sendiri dibangun di atas keputusan sebelumnya bahwa pendapat al-Nawawī merupakan pegangan utama dalam mazhab Syāfi'ī.

Adapun kriteria tersebut adalah sebagai berikut:

1. Dalam hal Pertentangan sesama kitab al-Nawawī, ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'īyah* membedakan ketetapan terhadap ulama yang sangat mendalam pengetahuannya (*al-mutabahhir*) dan ulama yang pengetahuannya tidak terlalu mendalam (*ghair al-mutabahhir*). Terhadap ulama kelompok pertama dibolehkan memilih apa saja kitab al-Nawawī sebagai sandaran dalam berfatwa. Adapun terhadap ulama kelompok yang kedua, dalam berfatwa

---

<sup>552</sup>Al-Asnawī, *al-Muhimmāt*, Jld. I..., hlm. 99-100. Lihat juga Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad*..., hlm. 322



diharuskan untuk mengutamakan secara berjenjang kitab yang terakhir ditulis al-Nawawī yang berisi penelitiannya terhadap pernyataan *aṣḥāb al-wujūh* secara lengkap dan utuh. Ketentuan ini pula bersifat umum. Artinya, pada hakikatnya, dalam keadaan tertentu para ulama kelompok yang kedua harus mengikuti apa yang telah di-*tarjih*-kan dan dipegangi oleh kalangan *Muta'akhhirīn*.<sup>553</sup> Namun secara kebiasaan, pegangan *Muta'akhhirīn* pada kitab-kitab al-Nawawī secara lebih spesifik adalah sebagaimana urutan berikut ini:

- a) *Al-Taḥqīq*;
- b) *Al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*;
- c) *Al-Tanqīḥ Syarḥ al-Wasīṭ*;
- d) *Rauḍat al-Ṭālibīn*;
- e) *Minhāj al-Ṭālibīn*;
- f) *al-Fatāwā*;
- g) *Syarḥ Muslim*;
- h) *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*;
- i) *Nukat 'alā al-Tanbīh*.<sup>554</sup> Perlu diketahui juga, menurut sebagian peneliti bahwa ketentuan terkait urutan kitab al-Nawawī sebagai dasar dalam berfatwa hanya berlaku terhadap ulama meskipun ulama yang tergolong dalam kategori *ghair al-mutabaḥḥir* selama kapasitas mereka berada pada taraf penulis kitab jenis *Syarḥ* dan *Ḥāsiyah*. Adapun pada masa sekarang ini, di mana sudah jarang ditemukan ulama yang mempunyai kapasitas menulis *Syarḥ* dan *Ḥāsiyah*, maka kitab al-Nawawī yang harus diutamakan oleh mereka adalah *Minhāj al-Ṭālibīn*

---

<sup>553</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, Syihāb al-Dīn Aḥmad, *Ḥāsiyah 'alā Syarḥ al-Īdāḥ fī Manāsik al-Ḥaj*, Cet. II, (Mekkah: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 2005), hlm. 14. Lihat juga Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥṭāj*, Jld. I..., hlm. 39

<sup>554</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥṭāj*, Jld. I..., hlm. 39

kecuali pada permasalahan yang divonis sebagai sebuah kelemahan oleh kalangan *Muta'akhhirīn*.<sup>555</sup> Dengan demikian dapat dipahami bahwa jenjang kitab al-Nawawī terbagi kepada tiga kelompok ulama. *Pertama*, terhadap *al-mutabaḥḥir* diberikan pilihan memilih kitab apa saja. *Kedua*, terhadap *ghair al-mutabaḥḥir* dengan kapasitas menulis *Syarḥ* dan *Ḥāsyiyah* diharuskan mengikuti urutan di atas secara umum. *Ketiga*, ulama saat ini diharuskan mengutamakan *Minhāj al-Ṭālibīn*. Perlu diingat bahwa ketentuan ini berlaku sebagai acuan dalam berfatwa, bukan mengamalkan hukum secara pribadi.

- j) Jika pertentangan terjadi di antara beberapa kitabnya secara seimbang, seperti disebutkan sebuah kasus hukum atau *tarjih* khilafiah di dalam dua kitab secara sama, sementara keterangan tersebut berbeda dengan dua kitab yang lain, maka secara kebiasaan, isi kitab yang didukung oleh mayoritas ulama harus lebih diutamakan.
- k) Jika pertentangan terjadi pada isi sebuah kitab tertentu, di mana pernyataan yang terdapat pada satu bagian berbeda dengan bagian lainnya, maka secara kebiasaan, pernyataan yang disebutkan di dalam babnya harus lebih diutamakan daripada pernyataan yang disebutkan diluar babnya.<sup>556</sup>
- l) Jika terjadi pertentangan antara kitab yang disusun khusus dengan sistematika penjelasan hukum per bab secara sistematis (*al-muṣannaḥ*) dan kitab yang berisi kumpulan fatwa hukum fikih (*al-fatāwā*), maka secara kebiasaan harus diutamakan kitab yang berbentuk *al-muṣannaḥ* karena *al-muṣannaḥ* ditulis dengan tanpa dilatar-belakangi oleh pertanyaan dari seseorang,

<sup>555</sup>Fahd 'Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 36

<sup>556</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *Ḥāsyiyah 'alā Syarḥ al-Īdāḥ...*, hlm. 14

sedangkan *al-fatāwā* biasanya berisi jawaban hukum bagi penanya, di mana kadang-kadang jawaban itu tidak berlaku secara umum, namun bersifat kondisional.<sup>557</sup>

m) Jika pertentangan terjadi pada isi sebuah kitab tertentu di dalam bab yang sama, di mana sebuah pernyataan yang disebutkan pada tempat yang semestinya (*al-maẓannah*) berbeda dengan pernyataan yang disebutkan pada tempat yang tidak semestinya karena terdapat korelasi dengan permasalahan yang sedang dibahas (*istiṭrād*) maka yang harus diutamakan adalah pernyataan yang disebutkan pada tempat yang semestinya.<sup>558</sup>

2. Dalam hal tidak terdapat *tarjih* al-Nawawī, ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyah* menetapkan bahwa terhadap ulama yang mempunyai kemampuan *tarjih* diharuskan menempuh upaya *tarjih* terlebih dahulu. Adapun langkah yang ditempuh terkait hal ini adalah menelusuri pendapat-pendapat kuat yang dijadikan pegangan dalam mazhab, baik pendapat al-Syāfi'ī sendiri maupun pendapat *aṣḥāb al-wujūh* yang pola penalarannya tidak keluar dari prinsip ijtihad dan *istinbāt* mazhab Syāfi'ī. Seandainya jawaban hukum ditemukan di dalam kitab-kitab yang ditulis sebelum masa al-Rāfi'ī dan al-Nawawī, maka perlu diteliti terlebih dahulu aspek kesesuaiannya dengan prinsip ijtihad dan *istinbāt* mazhab Syāfi'ī sehingga melahirkan pengetahuan yang kuat bahwa pendapat tersebut sah dinisbatkan kepada mazhab Syāfi'ī.<sup>559</sup> Jika tidak ditemukan jawaban hukumnya di dalam kitab-kitab pra al-Rāfi'ī dan al-Nawawī, atau ditemukan namun masih dalam bentuk khilafiah, maka

---

<sup>557</sup> Abd al-Qādir ibn Muḥammad al-Fanmalī al-Malībārī, *Tahqīq al-Maṭlab bi Ta'rīf Muṣṭalāḥ al-Madhhab*, Cet. I, (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2019), hlm. 138-140. Lihat juga Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 54

<sup>558</sup> Abd al-Qādir, *Tahqīq al-Maṭlab...*, hlm. 138

<sup>559</sup> Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 57

para ulama perlu mengupayakan *tarjih* dengan mengikuti kaidah-kaidah *tarjih* yang telah ditetapkan.<sup>560</sup>

3. Kasus baru yang tidak ada pada masa al-Nawawī. Dalam hal ini, ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* menetapkan bahwa para ulama diharuskan mencari tau jawaban hukum permasalahan baru dengan melakukan penelitian tersendiri. Adapun metode yang dipakai dalam penelitian ini setidaknya ada dua macam. *Pertama*, mencari titik kesamaan alasan hukum antara kasus baru dengan kasus lama yang telah dibukukan dalam karya al-Syāfi'ī, *aṣḥāb al-wujūh* dan ulama lainnya.<sup>561</sup> *Kedua*, menerapkan kaidah atau kriteria umum (*dābiṭ*) yang telah disepakati dalam mazhab terhadap kasus baru. Kedua metode ini dikenal nama *ilhāq al-ḥawādith ghair al-masthūrah bi al-masthūrah fī kutub al-madhhab*<sup>562</sup>, atau *ilhāq al-masā'il bi nazā'iriha*.<sup>563</sup> Metode tersebut dibahas secara panjang lebar dan sistematis dalam teori *takhrīj* menurut perspektif ulama usul fikih dan ulama fikih.<sup>564</sup> Dalam melakukan penelitian, para ulama tentu saja mempunyai cara pandang tersendiri. Oleh karena itu, hasil penelitian mereka juga bisa berbeda. Perbedaan tersebut melahirkan permasalahan lain, yaitu pendapat siapa yang paling diutamakan dari kalangan ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah*. Pembahasan terkait hal ini akan penulis ketengahkan pada sub judul berikutnya karena masih mempunyai kaitan erat dengan pembahasan pokok.

Demikianlah penjelasan mengenai perumusan ketentuan baru yang digagas oleh ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* sebagai respon terhadap pengaruh al-Nawawī dan *Ikhtiyārāt*-nya.

---

<sup>560</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad*..., hlm. 329

<sup>561</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad*..., hlm. 329-230

<sup>562</sup>Aḥmad ibn 'Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *al-Nufahāt 'alā Syarḥ al-Waraqāt*, (Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, tt), hlm. 160

<sup>563</sup>Al-Jarhazī, *al-Mawāhib al-Saniyyah*..., hlm. 35

<sup>564</sup>Al-Bāḥusain, *al-Takhrīj 'inda al-Fuqahā'*..., hlm. 247-294

### 3.3. Dinamika Pemikiran *Muta'akhhirīn Syāfi'īyah* Pasca Penetapan Pegangan Mazhab

Setelah terjadinya kesepakatan dalam menetapkan pendapat al-Nawawī sebagai pegangan dalam mazhab Syāfi'ī tidak lantas membuat para ulama saat itu menjadi kaku dan tersandera dalam kebekuan pemikiran fikih. Meskipun secara umum saat itu telah diketahui mana pendapat yang kuat untuk dijadikan sebagai pegangan dalam kegiatan fatwa, namun mereka tetap melakukan penelitian yang berkesinambungan dan memberikan kontribusi pengetahuan yang berdampak positif bagi pengembangan mazhab. Fokus para ulama saat itu lebih dominan kepada penelitian untuk menemukan jawaban hukum terhadap permasalahan yang tidak ada ketetapan hukum atau prediksi hukumnya dari para ulama generasi sebelumnya, terutama dari al-Nawawī. Sebelumnya telah penulis jelaskan bahwa pada abad X H, dari semua ulama yang berkiprah dalam pengembangan mazhab, terdapat lima ulama yang dipandang sebagai tokoh utama yaitu Zakariyyā al-Anṣārī (w. 926 H) serta empat orang muridnya yakni al-Syihāb al-Ramlī (w. 957 H), al-Khaṭīb al-Syarbīnī (w. 977 H), Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 974 H), dan al-Syams al-Ramlī (w. 1004 H).

Secara umum, lima tokoh ulama di atas lebih banyak memiliki kesamaan di dalam metode penalaran hukum terhadap kasus-kasus baru yang tidak ditemukan sebelumnya. Hal ini wajar terjadi karena kelimanya mempunyai hubungan guru dan murid atau teman seperguruan. Tetapi pada sisi yang lain, mereka juga tidak jarang berbeda pandangan, baik dalam metode penalaran hukum maupun hukum yang dihasilkan. Perbedaan itu bukan hanya terjadi antara ulama yang seperguruan, tetapi juga antara murid dan gurunya, seperti perbedaan antara Ibn Ḥajar al-Haytamī dan Zakariyyā al-Anṣārī. Perbedaan-perbedaan itu umumnya lahir karena didasari pada cara pandang yang berbeda dalam menyikapi permasalahan baru, meskipun mereka semua berpijak pada



ketentuan yang sama terkait pendapat al-Nawawī yang telah dijadikan sebagai pegangan dalam mazhab. Dari lima tokoh tersebut, terdapat dua tokoh ulama yang pemikiran fikih dan metodenya lebih mendominasi saat itu, yaitu Ibn Hajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī. Bahkan sebagian peneliti menetapkan keduanya sebagai penyeleksi pendapat-pendapat mazhab era *Muta'akhhirīn*.<sup>565</sup> Namun sebagian peneliti lainnya hanya menyebut dua tokoh ini sebagai rujukan ulama *Muta'akhhirīn* sejak akhir abad X dan seterusnya.<sup>566</sup> Terlepas dari perbedaan pandangan para peneliti tersebut, satu hal yang pasti bahwa jika keduanya sepakat dalam menetapkan sebuah hukum tertentu maka itulah yang menjadi pegangan ulama *Muta'akhhirīn* era berikutnya.<sup>567</sup>

Peran keduanya dalam pengembangan mazhab Syāfi'ī telah menambah khazanah keilmuan yang luar biasa serta melahirkan kembali ketentuan baru dalam perkara legalitas pendapat yang dijadikan pegangan dalam berfatwa oleh ulama abad berikutnya. Hal itu tidak terlepas dari kegigihan keduanya dalam upaya menyeleksi pendapat-pendapat mazhab yang telah tersebar dalam berbagai kitab ulama *Syāfi'īyah* dan melahirkan berbagai jawaban hukum terhadap permasalahan yang tidak terdapat di dalam kitab-kitab sebelumnya. Perlu diketahui bahwa penyeleksian pendapat-pendapat mazhab yang dilakukan oleh Ibn Hajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī berbeda dari apa yang dilakukan sebelumnya oleh al-Rāfi'ī dan al-Nawawī. Jika al-Rāfi'ī dan al-Nawawī melakukan penyeleksian pendapat-pendapat mazhab dengan menelusuri berbagai kitab yang ditulis pada era *Mutaqaddimīn*, lain halnya dengan penyeleksian yang dilakukan oleh Ibn Hajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī, di mana dua tokoh *Muta'akhhirīn* ini melakukan penyeleksian dengan lebih memusatkan penelitian pada

---

<sup>565</sup>Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 410-415

<sup>566</sup>Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 306

<sup>567</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 66

apa yang telah ditetapkan oleh al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, dan terutama kitab al-Nawawī. Demikian juga halnya dalam menjawab persoalan hukum terhadap kasus-kasus yang tergolong baru, di mana Ibn Ḥajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī lebih dominan membangun penalaran hukum di atas apa yang telah ditetapkan al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, dan terutama al-Nawawī.<sup>568</sup>

Dalam melakukan penalaran hukum, Ibn Ḥajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī memiliki cara pandang dan metode tersendiri, sehingga meskipun keduanya pernah berguru pada Zakariyyā al-Anṣārī serta sama-sama berpijak pada pendapat yang telah disahkan oleh al-Nawawī, namun keduanya sangat sering berbeda pandangan. Menurut sebagian peneliti, Jumlah kasus hukum yang terjadi perbedaan pendapat antara Ibn Ḥajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī tidak kurang dari lima ratus kasus.<sup>569</sup> Perbedaan pandangan keduanya sangat mewarnai perkembangan fikih *Syāfi‘iyyah* era *Muta’akhhirīn* dan menjadi daya tarik tersendiri bagi peneliti dinamika fikih *Muta’akhhirīn Syāfi‘iyyah*. Hal ini dibuktikan dengan lahirnya berbagai karya tulis yang memfokuskan untuk mengkaji perbedaan pendapat keduanya serta faktor yang melatar-belakanginya. Di antaranya adalah *al-Manhal al-Naḍāh fī Ikhtilāf al-Asyyākh* karya ‘Umar ibn Qarahdaghī, *Busyrā al-Karīm fī Masā‘i al-Ta‘līm* karya Sa‘īd ibn Muḥammad Bā‘asyīn, *Ithmad al-‘Ainain fī Ikhtilāf al-Syaikhain* karya ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd Abū Ṣabrīn, dan *Fath al-‘Alī bi Jam‘ al-Khilāf Baina Ibn Ḥajar wa Ibn al-Ramlī* karya ‘Umar ibn al-Ḥabīb Ḥāmid Bā‘alawī.

Akibat banyaknya kasus hukum yang terjadi perbedaan pendapat antara dua tokoh *Muta’akhhirīn* tersebut muncullah upaya dan penelitian dari para ulama yang hidup pada abad XI H

<sup>568</sup>Akram Yūsuf, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 415-418

<sup>569</sup>‘Umar ibn al-Ḥabīb Ḥāmid Bā‘alawī, *Fath al-‘Alī bi Jam‘ al-Khilāf Baina Ibn Ḥajar wa Ibn al-Ramlī, Taḥqīq: Syifā’ Muḥammad Ḥasan Hītū*, Cet. III, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2018), hlm. 36

untuk menilai mana yang lebih diunggulkan dari pandangan keduanya. Setelah melakukan penelitian yang relatif panjang, para ulama *Muta'akhhirīn* yang hidup pada abad XI H tidak menemui kata sepakat terkait pendapat siapa yang paling diunggulkan antara Ibn Ḥajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī. Para ulama dari wilayah Mekah, Madinah, Suriah, Kurdi, Dagestan, Hadhramut serta mayoritas ulama Yaman dan beberapa wilayah yang lain selain Mesir lebih mengunggulkan pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī, terutama yang tercantum di dalam *Tuḥfat al-Muḥtāj*. Sedangkan mayoritas ulama dari Mesir lebih mengunggulkan pendapat al-Syams al-Ramlī, terutama yang dicantumkan di dalam *Nihāyat al-Muḥtāj*.<sup>570</sup> Keberpihakan para ulama dari wilayah-wilayah yang berbeda tersebut, baik kepada Ibn Ḥajar al-Haytamī maupun al-Syams al-Ramlī adalah berlaku secara umum, tetapi bukan bersifat mutlak. Artinya ada juga sebagian ulama dari Mekah dan Madinah yang cenderung kepada pendapat al-Syams al-Ramlī dan ada juga sebagian ulama dari Mesir yang cenderung kepada pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī.<sup>571</sup>

Masing-masing kelompok ulama, baik yang cenderung kepada Ibn Ḥajar al-Haytamī maupun al-Syams al-Ramlī memiliki alasan tersendiri dalam keberpihakannya. Ulama Mesir lebih mengunggulkan al-Syams al-Ramlī setidaknya didasari pada dua pertimbangan. *Pertama*, pada saat peluncuran kitab *Nihāyat al-Muḥtāj*, ulama yang hadir menyaksikan, mengkritisi dan memberikan masukan tidak kurang dari empat ratus orang. Oleh karena itu, keotentikan isi kitab tersebut dipandang mencapai tingkat yang relatif akurat.<sup>572</sup> *Kedua*, kitab *Nihāyat al-Muḥtāj* ditulis oleh al-Syams al-Ramlī dalam waktu yang relatif lama,

---

<sup>570</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 59-63. Lihat juga Al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah...*, hlm. 43. Lihat juga Fahd 'Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 37-38

<sup>571</sup>Fahd 'Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 38. Lihat juga Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 64

<sup>572</sup>Faiṣal 'Abd Allāh, *Syaikh al-Islām Muḥammad al-Ramlī...*, hlm. 122

yakni sepuluh tahun, yang dimulai pada bulan Zulqa‘dah tahun 963 H dan selesai pada malam jumat tanggal 19 bulan jumadil akhir tahun 973 H.<sup>573</sup> Waktu sepuluh tahun tentu saja memberikan kesempatan yang banyak bagi al-Syams al-Ramlī untuk mendalami serta mengkritisi tulisannya sendiri sehingga hasil karyanya dipandang benar-benar telah teruji secara teliti.<sup>574</sup>

Adapun ulama yang cenderung kepada Ibn Hajar al-Haytamī memiliki setidaknya tiga pertimbangan. *Pertama*, pada saat peluncuran kitab *Tuhfat al-Muhtāj*, ulama yang hadir menyaksikan, mengkritisi dan memberikan masukan sangat banyak sehingga sulit untuk dihitung. Oleh karena itu, keotentikan isi kitab tersebut dipandang mencapai tingkat yang relatif lebih akurat. *Kedua*, isi kitab *Tuhfat al-Muhtāj* memuat pendapat-pendapat al-Syāfi‘ī secara lebih banyak. Hal ini menunjukkan luasnya pengetahuan Ibn Hajar al-Haytamī. *Ketiga*, kedalaman penelitian Ibn Hajar al-Haytamī. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya diskusi yang disajikan, baik diskusi terhadap pendapat ulama *Mutaqaddimīn* maupun *Muta‘akhhirīn* periode sebelumnya.<sup>575</sup> Dari segi waktu, penulisan *Tuhfat al-Muhtāj* memang terbilang sangat singkat yaitu dalam jangka sepuluh bulan, yang dimulai pada tanggal 12 Muharram tahun 958 H dan selesai pada tanggal 27 Zulqa‘dah tahun yang sama.<sup>576</sup> Waktu yang singkat tetapi menghasikan sebuah karya yang begitu mendalam menunjukkan kepada keluasan dan kedalaman pengetahuan penulisnya.

Terbelahnya dua kubu ulama dalam menilai keunggulan pendapat Ibn Hajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī terus berlanjut kepada era *Muta‘akhhirīn Syāfi‘iyyah* abad berikutnya. Dalam kitab-kitab yang ditulis pada abad XII H, para ulama tetap

---

<sup>573</sup>Al-Mandīlī, *al-Khazā‘in al-Saniyyah...*, hlm. 173

<sup>574</sup>Fahd ‘Abd Allāh, *al-Madkhal ilā Madhhab...*, hlm. 42

<sup>575</sup>Al-Saqāf, *Fawāid al-Makkiyyah...*, hlm. 43. Lihat juga Al-Kurdī, *al-Fawā‘id al-Madaniyyah...*, hlm. 60-61

<sup>576</sup>Al-Mandīlī, *al-Khazā‘in al-Saniyyah...*, hlm. 172

tidak mengunggulkan salah satu dari dua tokoh tersebut secara mutlak. Sikap dinamis para ulama ini kemudian menjadi pegangan ulama periode berikutnya. Berdasarkan sikap dinamis tersebut, para ulama kemudian membuat sebuah ketentuan bahwa bagi seseorang mufti yang memiliki kemampuan *tarjih* maka harus mengikuti mana yang kuat dari hasil *tarjih*-nya terhadap pendapat Ibn Hajar al-Haytamī dan al-Syams al-Ramlī. Adapun mufti yang tidak mempunyai kemampuan *tarjih* maka boleh memilih pendapat siapa saja dari keduanya.<sup>577</sup> Perlu diketahui bahwa ketentuan mengenai mendahulukan pendapat Ibn Hajar al-Haytamī atau al-Syams al-Ramlī hanya berlaku dalam ranah fatwa. Adapun dalam pengamalan hukum secara pribadi atau menyampaikan kepada orang lain dalam ranah *irsyād* maka diberikan kebebasan memilih pendapat siapa saja dari keduanya, bahkan boleh juga memilih pendapat ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* lainnya, apakah generasi yang hidup pada abad X H maupun sesudahnya.<sup>578</sup>

Uraian di atas melahirkan pemahaman bahwa para ulama *Syāfi'iyyah* yang hidup pada masa yang sudah melembaganya mazhab fikih tetap saja dalam situasi yang dinamis. Memang bagi mereka telah jelas pegangan dalam berfatwa, namun hal tersebut tidak menyandera mereka untuk berkreasi. Pada satu sisi para ulama begitu setia dengan mazhab yang mereka ikuti. Tetapi pada sisi yang lain ternyata mereka juga mempunyai pemikiran yang kritis terhadap apa saja yang menjadi ranah penelitian mereka, hanya saja mereka tetap mengikuti mazhab agar dalam melakukan penalaran hukum terdapat panduan yang jelas dan terukur supaya hukum yang lahir dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah.

---

<sup>577</sup>Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 66

<sup>578</sup>Al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah...*, hlm. 61. Lihat juga Al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyyah...*, hlm. 58 dan 321-322



## BAB IV

### RELEVANSI KELAHIRAN PENDAPAT *IKHTIYĀRĀT AL-NAWAWĪ* DENGAN PENGEMBANGAN FIKIH

#### 4.1. Wacana Pengembangan Fikih

Pengembangan fikih yang penulis maksudkan di sini adalah menjadikan fikih yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu untuk mampu mengakomodir dan menyelesaikan permasalahan-permasalahan kekinian. Dengan kata lain, menjadikan fikih lama yang dirumuskan dalam ruang dan waktu tertentu untuk relevan dipakai dalam menjawab hukum pada kasus-kasus baru yang muncul pada masa kini. Pengembangan ini bukanlah berangkat dari ruang yang kosong, tetapi beranjak dari konsep fikih yang telah ada, selanjutnya konsep itu diaktualisasikan dalam konteks kekinian. Jadi, pengembangan fikih di sini dapat dipahami sebagai upaya mengelola konsep masa lalu secara kreatif agar menjadi sesuatu yang relevan dengan masa kini. Sebagaimana dimaklumi, fikih lama telah dimuat sedemikian rupa di dalam berbagai kitab *turāth* dari berbagai mazhab, tetapi harus diakui bahwa muatan kitab *turāth* tidak sepenuhnya menjangkau permasalahan baru sekarang ini. Hal ini wajar saja karena muatan kitab *turāth* barangkali disesuaikan dengan kasus aktual pada masanya. Oleh karena itu, muatan kitab *turāth* perlu dikontekstualisasikan dengan masa sekarang ini.

Sebagai sebuah disiplin ilmu, fikih merupakan ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum syar'ī mengenai perbuatan manusia yang digali dari dalil-dalil yang rinci. Dengan kata lain, fikih merupakan hasil pemikiran para *mujtahid* yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan *ijtihad* atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbāṭ al-aḥkām*. Berpijak pada pengertian ini, maka fikih dan syari'ah merupakan dua hal yang berbeda, karena syari'ah diartikan secara lebih umum yang mencakup bidang akidah dan akhlak, sementara fikih terbatas pada

hukum yang berhubungan dengan perbuatan manusia.<sup>579</sup> Dari pengertian ini juga, dapat dipahami bahwa fikih sebagai sebuah disiplin ilmu mempunyai dua dimensi, yakni *ilāhiyyah* dan *insāniyyah*. Dimensi *ilāhiyyah* melekat pada fikih karena sumber hukum dalam fikih merupakan wahyu Tuhan. Sedangkan dimensi *insāniyyah* melekat padanya karena upaya memahami hukum dari wahyu tersebut dilakukan oleh manusia meskipun dengan tingkat kompetensi tertentu. Dengan melihat kepada dimensi *insāniyyah* inilah maka fikih disebut sebagai hasil pemikiran manusia, yang secara teknis diistilahkan dengan *mujtahid*.

Dalam sejarahnya, fikih tidaklah muncul dengan sendirinya secara sekaligus, tapi benih-benihnya sudah ada sejak masa Rasulullah SAW dan masa Sahabat, kemudian fikih berkembang secara bertahap dan periodik sampai menjadi satu disiplin ilmu yang eksklusif dalam permasalahan hukum. Perkembangan fikih secara pesat terjadi pada periode Tābi‘īn hingga lahirnya mazhab fikih. Hal ini ditandai dengan banyak lahirnya para *mujtahid muthlaq* serta pembukuan berbagai literatur fikih, ushul fikih, dan lainnya. Adalah karakteristik fikih, bahwa ia muncul tidak sekedar untuk memenuhi kebutuhan masyarakat pada zamannya, tetapi telah juga menyiapkan suatu warisan berharga untuk pembangunan hukum masa depan, karena fikih merupakan argumen teoritis dari ilmuan dalam suatu jangkauan masa yang panjang.<sup>580</sup> Sebagai hasil pemikiran manusia, fikih tidaklah bersifat statis karena kebutuhan manusia adalah sesuatu yang tidak terbatas, sementara fikih harus terus berkembang guna memenuhi kebutuhan manusia. Hal ini bisa dilihat melalui perkembangan istilah fikih itu sendiri yang pada masa awal Islam dipakai sebagai istilah yang mencakup semua

---

<sup>579</sup>H.A. Djazuli, *Ilmu Fikih; Pengalihan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, Cet. VI, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), hlm. 1-6

<sup>580</sup>Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, Cet. I, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 19

aspek permasalahan agama, akhirnya menjadi satu disiplin ilmu yang khusus membahas tentang hukum-hukum *'amali*.<sup>581</sup> Jadi, secara historis, fikih yang kemudian dibukukan dalam berbagai mazhab merupakan sesuatu yang telah mengalami perkembangan secara luar biasa dari sebelumnya.

Setelah fikih berada di dalam koridor mazhab, ia dipandang tidak lagi sedinamis masa sebelumnya. Oleh sebab itu wacana pengembangan fikih kembali digaungkan secara masif oleh para pemikir Islam. Pada hakikatnya, fikih bukanlah sesuatu yang anti terhadap pengembangan, hanya saja sebagian muslim kadang-kadang lebih bersikap hati-hati dalam menyikapi istilah pengembangan karena kenyataan yang terjadi dalam upaya pengembangan itu sendiri terkadang terlihat begitu liar sehingga telah menyeret fikih itu keluar dari *khittah*-nya. Berdasarkan hal tersebut, pada prinsipnya fikih itu dinamis dan terus berkembang, tidak terkecuali saat fikih telah dibukukan dalam mazhab. Hal itu terlihat jelas dari berbagai perbedaan pandangan yang muncul di dalamnya seperti yang telah penulis sampaikan sebelumnya terkait pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dan para ulama *Syāfi'iyyah* sesudahnya. Namun dalam kaitan ini perlu dipertimbangkan secara tepat landasan pemikiran dan prinsip-prinsip utama dalam pengembangan fikih. Perkara ini penting agar dimensi *ilāhiyyah* dan *insāniyyah* yang melekat pada fikih dapat berjalan secara proporsional.

#### 4.1.1. Landasan Pemikiran

Islam adalah agama yang berlaku bagi seluruh umat manusia, maka aturan-aturan yang ada di dalamnya haruslah bersifat universal agar dapat menjamin terciptanya kemaslahatan di setiap masa dan tempat. Akan tetapi, sudah menjadi sunnah Allah,

---

<sup>581</sup>Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terjm: Agah Garnadi, Judul Asli: *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Cet II, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), hal 3-4

manusia selalu mengalami perubahan dan perkembangan dalam berbagai bidang, baik ilmu, budaya dan lainnya. Pada abad modern sekarang ini, kehidupan sosial masyarakat berbeda jauh dengan kehidupan sosial pada masa mazhab fikih dibentuk dan masa penyusunan kitab-kitab turunan di dalamnya, apalagi kalau diukur dengan masa Rasulullah SAW. Perubahan sosial dalam berbagai aspeknya selalu melahirkan tuntutan agar perangkat hukum yang menata masyarakat itu haruslah ikut berkembang bersamanya. Lebih dari itu, perubahan sosial dengan berbagai faktor dan akibatnya memberikan pengaruh kepada perubahan hukum; dalam arti, menuntut adanya perubahan hukum dalam rangka menyikapi problema yang dimaksud.<sup>582</sup> Tujuannya adalah agar hukum selalu mampu merespon setiap dinamika masyarakat yang terus berkembang dan dinamis. Selain itu, keyakinan bahwa syari'at Islam selalu relevan kapan saja, di mana saja, dan dalam kondisi apa saja menuntut akan fleksibilitas syari'at itu sendiri serta perkembangan sistem hukum di dalamnya.<sup>583</sup>

Pada era modern sekarang ini, tidak dapat dipungkiri bahwa perubahan kehidupan masyarakat terjadi begitu cepat dan pesat, baik yang berhubungan dengan kebutuhan hidup, gaya hidup, cara berinteraksi dan dalam sistem bernegara. Kenyataan ini senantiasa menuntut respon fikih untuk menetapkan berbagai ketentuan dan hukum terkait permasalahan-permasalahan yang tergolong baru. Fikih tidak boleh menjadi stagnan, sementara objek kajiannya semakin dinamis. Fikih sebagai hukum Islam dan menjadi pranata sosial memiliki dua fungsi. *Pertama*, sebagai kontrol sosial (*social control*); dan *kedua* sebagai nilai baru dan proses perubahan sosial (*social change*). Jika yang pertama fikih ditempatkan sebagai *blue-print* atau cetak biru dari Tuhan, yang selain sebagai kontrol juga

---

<sup>582</sup>Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i*, Cet. I, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 254

<sup>583</sup>Khalil Mahmūd Na'rīnī, *Athr al-Zurūf fī Taghyyur al-Aḥkām al-Syari'ah*, Cet. I, (Kairo: Dār Ibn al-Jauzī, 2006), hlm. 56

sebagai *social engineering* terhadap keberadaan suatu komunitas masyarakat. Sementara yang kedua, fikih merupakan produk sejarah yang dalam batas-batas tertentu diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik. Oleh karena itu, dalam konteks ini, fikih dituntut untuk akomodatif terhadap persoalan umat tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya. Jika tidak demikian, besar kemungkinan fikih akan mengalami kemandulan fungsi bagi kepentingan umat.<sup>584</sup>

Apabila ahli fikih tidak memiliki kesanggupan atau keberanian untuk mengantisipasi setiap persoalan yang muncul dalam masyarakat dan mencari penyelesaian hukumnya maka fikih akan kehilangan aktualitasnya. Apabila fikih kehilangan aktualitasnya dalam memberikan jawaban-jawaban yang memuaskan terhadap permasalahan yang timbul di tengah-tengah masyarakat maka dikhawatirkan suatu ketika masyarakat akan menjadi munafik terhadap hukum agamanya sendiri. Artinya, pada satu sisi masyarakat mengakui fikih itu sebagai aturan yang mengikat perilaku mereka, tetapi pada sisi yang lain mereka mengabaikan aturan tersebut dalam kehidupan mereka yang semakin dinamis. Kecenderungan seperti itu bukan suatu hal yang mustahil terjadi. Bila hal itu terjadi tentu saja akan merugikan umat Islam sendiri, di mana mereka akan terasingkan dari sistem hukum yang menjadi keyakinan mereka sendiri.

Di lain pihak, formulasi fikih yang sudah dibangun oleh para ulama terdahulu dan terkodifikasi sedemikian rupa, tidak mungkin memuat semua kasus hukum, apalagi jika kasus itu merupakan kasus baru yang tidak terjadi pada masa literatur fikih itu disusun. Meskipun sebagian kasus yang akan muncul pada masa yang akan datang telah dibuat prediksi hukumnya di dalam fikih lama, tetapi hal itu tidak mungkin menjangkau semua kasus yang

---

<sup>584</sup>Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Ed. I, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 22-23



akan terjadi di kemudian hari, disebabkan tingkat perubahan perilaku manusia dan bentuknya yang akan terjadi pada masa yang akan datang kadang-kadang sulit diprediksi. Pada sisi yang lain, sebagian hukum yang telah ditulis oleh para ulama terdahulu juga telah kehilangan kemampuan transformasinya pada masa modern ini. Bila formulasi hukum dalam bentuk yang kedua ini dipaksakan penerapannya pada masa sekarang ini dikhawatirkan menimbulkan pertentangan-pertentangan pula dari lapisan masyarakat, sehingga pada akhirnya akan memunculkan konflik-konflik internal, bahkan eksternal yang tidak perlu terjadi.<sup>585</sup>

Selain itu, dalam fikih lama, terdapat sebagian hukum yang dalam proses ijtihadnya melibatkan unsur adat/ *'urf* dan kondisi sosial masyarakat yang ada pada masanya atau diijtihadkan berdasarkan pertimbangan sebuah kemaslahatan yang ada pada masa itu. Secara umum, sebagai produk sosial budaya semasa dan setempat, ilmu selalu terkait dengan kondisi masyarakat; ilmu hukum juga tidak terkecuali. Hukum mengatur perilaku masyarakat, tetapi kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat juga turut menjadi pertimbangan hukum itu sendiri. Dalam ranah fikih, ketentuan hukum yang terkait dengan kebiasaan masyarakat (*'urf*) tidaklah sedikit jumlahnya.<sup>586</sup> Memang pada satu sisi, fikih merupakan penjabaran dari *naş-naş* al-Qur'an dan Sunnah. Jadi, sepanjang makna dari *naş-naş* itu tidak berubah, tentu fikihnya pun akan tetap sama. Tetapi di sisi yang lain, fikih merupakan hasil ijtihad ulama yang senantiasa berinteraksi pada masanya dengan masyarakat dan lingkungannya. Karena itu, faktor masa dan lingkungan sedikit-banyaknya menjadi pertimbangan seorang ulama dalam merumuskan hukum fikih yang telah disusun sedemikian rupa.

Atas dasar berbagai pertimbangan inilah, sebuah hukum fikih bisa saja berubah akibat perbedaan kemaslahatan, lingkungan,

---

<sup>585</sup>Imam Syaukani, *Rekontruksi Epostemologi...*, hlm. 23-24

<sup>586</sup>Alī Ḥasb Allāh, *Uşūl Tasyrī'*..., hlm. 312

waktu, dan kondisi sosial masyarakat karena fikih merupakan suatu argumentasi teoritis yang digagas para ulama sebagai upaya memenuhi kebutuhan jawaban hukum untuk jangkauan waktu yang panjang. Akibat perbedaan kemaslahatan, masa dan tempat, bisa saja sebuah hukum yang dipandang paling tepat diterapkan pada situasi, masa atau tempat tertentu, lantas hukum itu dipandang kurang tepat diterapkan pada situasi, masa atau tempat lainnya. Perubahan seperti ini dipandang lumrah dalam fikih, karena tuntutan sebuah perubahan kadang tidak bisa dielakkan. Secara historis, hal ini sudah terjadi sejak masa Sahabat Nabi, masa pembangunan mazhab fikih, abad pertengahan, sampai abad di mana ulama *Muta'akhhirīn* berkiperah di dalamnya. Pada masa Sahabat Nabi, Abūbakar al-Ṣiddīq menyalurkan harta rampasan perang kepada yang berhak dengan jumlah yang sama secara sekaligus, tanpa mempertimbangkan besar-kecilnya kebutuhan seseorang penerima. Kemudian pada masa 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, jumlah pembagiannya diubah dengan mempertimbangkan besar-kecilnya kebutuhan orang yang berhak menerimanya. Menanggapi perubahan itu, al-Subkī menjelaskan bahwa pada hakikatnya dua Sahabat senior tersebut tidak berbeda pendapat, tetapi masing-masing dari keduanya menetapkan kebijakan sesuai dengan kemaslahatan yang ada pada masanya masing-masing.<sup>587</sup>

Perkara perubahan ini bukan sesuatu yang tabu di kalangan ulama, buktinya ulama terdahulu sampai pada taraf merumuskan konsep terkait perubahan itu sendiri, hanya saja isu perubahan hukum itu ditempatkan dan disampaikan oleh para ulama terdahulu secara hati-hati dan bijak agar jangan sampai isu ini menjadi permainan bagi orang-orang yang tidak punya kapasitas dalam penalaran hukum. Oleh karenanya, al-Subkī menyampaikan sebuah narasi yang dikutip oleh al-Saqāf bahwa “perubahan hukum karena

---

<sup>587</sup>Al-Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī, *Fatāwā al-Subkī fī Furū' al-Fiqh al-Syāfi'ī*, Jld. II, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 232

perubahan masa tidak boleh di artikan secara bebas dan sembarangan”.<sup>588</sup> Artinya, perubahan hukum itu ada dan merupakan sebuah keniscayaan, hanya saja konsep ini perlu dipahami dalam arti dan konteks terbatas, yakni hukum-hukum yang bersifat *ijtihādiyyah* yang dibangun atas pertimbangan kemaslahatan tertentu atau kondisi sosial tertentu, bukan hukum yang bersifat *qaṭ’ī* atau yang dipandang sebagai hukum baku.<sup>589</sup>

Sebagaimana telah penulis jelaskan pada bab I, Imam Mālik ibn Anas (w. 179 H) pernah menyampaikan sebuah ungkapan yang kemudian dikutip oleh Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 974 H):

يحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور.<sup>590</sup>

Artinya: Fatwa-fatwa tentang hukum bisa diperbaharui dan diubah, menurut perubahan perilaku dan moral manusia.

Selanjutnya Ibn Ḥajar sendiri ketika ditanya tentang status hukum terhadap sikap para wanita pada masanya, yang keluar rumah untuk menghadiri majlis pengajian dan beribadat ke mesjid dengan penampilan yang menarik perhatian kaum laki-laki, di mana hal ini dibolehkan pada masa Rasulullah. Ibn Ḥajar menjawab bahwa untuk masa sekarang (abad X H) hal ini tidak dibolehkan lagi. Ia mengemukakan alasannya sebagai berikut:

لأن الأحكام تتغير بتغير أهل الزمان.<sup>591</sup>

Artinya: Hukum-hukum itu dapat berubah karena perubahan perilaku manusia yang hidup pada sebuah masa.

Pada bagian lainnya, Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa pada masa sebelumnya, melakukan ibadat sepanjang malam secara terus-menerus merupakan sebuah kegiatan yang dianjurkan, karena

<sup>588</sup>Al-Saqāf, *Fawā'id al-Makkiyyah*..., hlm. 80

<sup>589</sup>Muṣṭafā Qalyūbī a-Syāfi'ī, *al-Irtiyād fī al-Takhrīj al-Fiqhī; Taṭbīq 'Amālī*, Cet. I, (Kairo: Dār al-Iḥsān, 2017), hlm. 135. Lihat juga 'Alī Aḥmad al-Nadhawī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*..., hlm. 158

<sup>590</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. I..., hlm. 200

<sup>591</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. I..., hlm. 203

moral masyarakat pada masa itu jauh lebih bagus, sehingga kondisi sosial masa itu mendukung untuk beribadat sepanjang malam. Tetapi pada abad X H, kondisi sosial telah berubah sehingga tidak mendukung lagi kegiatan ibadat sepanjang malam. Berdasarkan perubahan ini, menurut Ibn Hajar, beribadat sepanjang malam pada masa abad X H, hukumnya makruh secara mutlak, karena tidak didukung oleh kondisi sosial masyarakat.<sup>592</sup> Pernyataan Ibn Hajar tersebut menyiratkan bahwa sebuah hukum bisa berubah akibat pengaruh kondisi sosial masyarakat.

Ibn ‘Ābidīn (w. 1252 H), salah seorang tokoh ulama *muta’akhhirīn* kalangan *Hanafiyah* menjelaskan bahwa salah satu syarat ijihad adalah penguasaan seseorang *mujtahid* terhadap tradisi dan kebiasaan manusia disebabkan kebanyakan hukum dapat berubah akibat perubahan masa tergantung kebiasaan manusia, munculnya kondisi yang mendesak, atau perubahan perilaku manusia yang menjurus kepada kejelekan. Seandainya hukum lama dipertahankan dalam situasi yang telah berubah maka akan menimbulkan kesulitan dan kemudharatan pada manusia serta menyimpang dari prinsip syari‘at, di mana syari‘at itu di bangun di atas prinsip mendatangkan kemudahan, keringanan serta menolak kemudharatan dan kesulitan. Tujuan perubahan itu adalah agar tegak dan teraturnya ketertiban dalam kehidupan sosial. Menurutnya, hal itulah yang melatar-belakangi para ulama besar dalam mazhab Hānafi berbeda pandangan dari apa yang telah ditetapkan oleh pendahulu mereka dalam berbagai kasus hukum. Seandainya pendahulu mereka hidup pada masa mereka, pastilah pendahulu tersebut akan sepaham dengan mereka. Hal ini tidak lain karena terjadinya perubahan masa.<sup>593</sup>

Apa yang telah disampaikan oleh Ibn ‘Ābidīn di atas selaras dengan sebuah ungkapan yang sering diungkapkan oleh sebagian

---

<sup>592</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, Jld. II..., hlm. 245

<sup>593</sup>Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn Afandī, *Nasyr al-‘Urf*, dalam *Majmū‘at Rasā’il Ibn ‘Ābidīn*, Jld. II, (Ttp: ‘Alam al-Kutub, tt), hlm 125

ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyyah* ketika menjelaskan perubahan tata-cara pengamalan hukum dari pendapat kuat dalam mazhab kepada pendapat lemah akibat kesulitan mengamalkan pendapat kuat. Ungkapan tersebut adalah:

ولو كان الشافعي حيا لأفتى به.<sup>594</sup>

Artinya: Sekiranya Imam al-Syāfi'ī masih hidup pasti ia memfatwakan pendapat ini.

Sebuah hukum yang telah ditetapkan oleh para ulama *mutaqaddimīn*, jika sulit diamalkan pada masa ulama *Muta'akhhirīn* maka ulama *Muta'akhhirīn* senantiasa mencari solusi tentang cara mengamalkannya. Salah satu solusinya adalah mencari pendapat ulama yang melegitimasi pengamalan sebalik dari apa yang telah diketahui bersama sebelumnya dalam mazhab, meskipun pendapat itu dikenal lemah dari sisi mazhab. Selanjutnya umat diarahkan berpegang pada pendapat lemah tersebut. Menurut mereka, pendapat lemah itulah yang relevan diamalkan pada masa mereka, berbeda halnya dengan masa ulama *mutaqaddimīn*. Demi menguatkan apa yang dilakukan tersebut, lantas mereka mengatakan “sekiranya Imam al-Syāfi'ī masih hidup pasti ia memfatwakan pendapat ini” (pendapat yang relevan dengan masa *Muta'akhhirīn*). Ungkapan ulama *Muta'akhhirīn* di atas mengisyaratkan sebuah hukum bisa saja berubah bentuk pengamalannya akibat perubahan masa dan tempat.

Ungkapan lain yang senada dengan ungkapan di atas adalah apa yang disampaikan oleh Syihāb al-Dīn Aḥmad 'Umairah dengan mengutip dari Abū Muḥammad dan al-Rūyānī dalam menawarkan pendapat lemah sebagai pilihan alternatif pada masanya. Kasus hukumnya adalah jika seorang perempuan mendakwakan telah melewati masa iddahya dalam waktu yang singkat tetapi

---

<sup>594</sup>Al-Sayyid al-Bakrī ibn al-Sayyid Muḥammad Syatā al-Dimyāfi, *I'ānat al-Ṭālibīn 'alā Hil Alfāz Faṭḥ al-Mu'īn*, Jld. II, (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), hlm. 222. Lihat juga Al-Syarwānī, *Ḥāsyiyat 'alā Tuḥfat*, Jld. III..., hlm. 319



memungkinkan untuk terjadi, maka menurut pendapat kuat, perempuan tersebut dapat dibenarkan setelah disumpah. Sedangkan pendapat lemah mengatakan perempuan tersebut tidak dapat dibenarkan karena ia dicurigai (*tuhmah*) berdusta. Selanjutnya Syihāb al-Dīn Aḥmad ‘Umairah mengomentari pendapat lemah tersebut dengan ungkapan:

قال الشيخ أبو محمد والرويانى إنه الاختيار فى هذا الزمان.<sup>595</sup>

Artinya: Syekh Abū Muḥammad dan al-Rūyānī mengatakan bahwa pendapat lemah tersebut dapat menjadi pilihan pada masa sekarang.

Hal yang menarik dari ungkapan di atas adalah pemilihan pendapat lemah karena dipandang lebih cocok diterapkan pada masa tersebut. Apabila melihat kepada alasan hukum yang sebutkan oleh pendapat lemah di atas, bahwa perempuan yang menjadi subjek hukum pada kasus yang bicarakan dicurigai berdusta, maka alasan itu menunjukkan bahwa pemilihan pendapat lemah untuk masa tersebut disebabkan oleh perubahan moral masyarakat. Pada masa sebelumnya, pendapat kuat lebih cocok diterapkan karena moral masyarakat masih dipandang bagus sehingga jarang berdusta. Tetapi pada masanya Abū Muḥammad dan al-Rūyānī, kondisi moral masyarakat telah berubah dan mulai terdegradasi. Seandainya pendapat kuat masih dipertahankan pada kondisi perubahan moral tadi akan mengakibatkan kepada banyaknya pihak yang dirugikan karena putusan hukum yang dilahirkan terbangun di atas keterangan yang tidak dapat dipercaya. Oleh karena itu, sudah sepantasnya pendapat kuat ditinggalkan dan memilih pendapat lemah demi keadilan hukum.

Pada masa modern ini, salah satu faktor yang dapat menjadi pertimbangan dalam pengembangan fikih, bahkan kemungkinan terjadinya perubahan sebagian hukum adalah kemajuan teknologi.

---

<sup>595</sup>Syihāb al-Dīn Aḥmad ‘Umairah, *Hāsyiyat ‘Umairah ‘alā Syarḥ al-Minhāj*, Jld. IV, Cet. I, (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1922), hlm. 6

Setiap saat, masyarakat modern dewasa ini selalu disajikan dengan berbagai perkembangan kemajuan alat dan sarana yang diciptakan manusia yang semakin menguasai berbagai ilmu pengetahuan mutakhir.<sup>596</sup> Setiap kali temuan baru diperkenalkan, akan selalu timbul permasalahan yang tidak mungkin lepas dari jangkauan hukum. Oleh karena itu, hukum akan senantiasa dituntut agar tanggap dan siap merespon segala permasalahan akibat perkembangan masyarakat yang dinamis itu.<sup>597</sup> Dalam menyikapi berbagai perkembangan modern yang semakin dinamis tersebut, ahli fikih sekarang ini juga dituntut menggunakan metode dan cara pandang yang digunakan masyarakat modern, yang sangat dipengaruhi oleh ilmu dan teknologi, yang pada umumnya berorientasi ke masa depan. Hal ini sangat penting demi menghasilkan fikih yang sesuai dengan masa kini dan masa depan.<sup>598</sup>

Pada bagian ini, jika saja ahli fikih masa kini masih ngotot mempertahankan cara pandang lama sepenuhnya dalam menyikapi kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan dikhawatirkan sulit menemukan rumusan fikih yang relevan dengan perkembangan masa kini dan masa depan. Hubungan antara globalisasi sebagai bagian dari produk kemanusiaan dan agama sebagai nilai-nilai spiritual harus berjalan secara harmonis dan kompatibel dalam realita kehidupan umat manusia. Harmonis dalam arti kehadiran globalisasi tidak boleh mengerus dan melenyapkan nilai-nilai keagamaan dalam komunitas masyarakat. Sedangkan kompatibel berarti agama harus mampu merespon sekaligus mengantisipasi dinamika globalisasi. Oleh karenanya, pengembangan fikih sangat

---

<sup>596</sup>Isma'īl Kokasāl, *Taghayyur al-Ahkām fī al-Syarī'h al-Islāmiyyah*, Cet. I, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000), hlm. 100-101

<sup>597</sup>Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam...*, hlm. 260

<sup>598</sup>Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, Cet. I, Ed. I, (Jakarta: Prenada Media, 2016), hlm. 290

urgen dilakukan agar dapat menghadirkan Islam yang sesuai dengan perkembangan ruang dan waktu.

Berbicara tentang pengembangan fikih bukan berarti meninggalkan fikih yang telah ada dan termaktub di dalam berbagai kitab-kitab *turath* dari lintas mazhab. Fikih yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu merupakan warisan yang luar biasa berharga bagi umat Islam. Di dalamnya secara umum termuat berbagai persoalan hukum yang masih relevan diterapkan dalam situasi masyarakat modern ini. Selain itu, fikih mazhab itu juga telah menyediakan berbagai konsep dan teori umum, di mana konsep dan teori ini dapat dipakai kapan dan di mana saja. Menurut Imām al-Ḥaramain (w. 478 H), fikih yang telah dirumuskan di dalam berbagai mazhab, dalam setiap kitab dan babnya telah menyiapkan berbagai kaedah, patokan umum, dan teori yang dapat dipergunakan dalam melakukan kajian hukum terhadap permasalahan yang sedang terjadi dan permasalahan yang akan terjadi.<sup>599</sup> Artinya, secara umum fikih mazhab yang telah ada tetap menjadi acuan dasar dalam menyelesaikan persoalan kekinian. Namun demikian, perkembangan persoalan modern sekarang ini ada yang tidak dibahas secara langsung dalam fikih lama atau kadang sulit ditampung oleh teori dan konsep yang telah ada. Dalam kondisi seperti inilah teori dan konsep fikih mazhab perlu dikembangkan, atau bahkan dimodifikasi sesuai dengan jenis dan sifat dari persoalan modern itu sendiri dengan mengadopsi hal-hal baru yang dipandang lebih sesuai.

Dalam hal pengembangan fikih, khazanah *turath* yang begitu melimpah juga sangat penting dijadikan pijakan guna komparasi, *tarjīh* dan pemilihan pendapat. Inilah sebenarnya aktifitas ahli fikih. Dalam melakukan pengembangan bukan berarti melupakan fikih mazhab dan mengambil sepenuhnya hal yang

---

<sup>599</sup>Imām al-Ḥaramain, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh al-Juwaynī, *Giyāth al-Umām fī al-Tiyāth al-Zulam*, Cet. IV, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2014), hlm. 152 dan 492

baru. Namun harus mengambil konsep dalam fikih lama demi membangun fikih yang relatif baru karena satu generasi dengan generasi lainnya harus saling menyempurnakan sehingga umat Islam saling berkesinambungan.<sup>600</sup> Intinya, dalam upaya pengembangan fikih perlu dilandasi pada prinsip “*mengikuti perkara lama yang masih relevan dan mengambil perkara baru yang lebih relevan*”. Artinya, dalam upaya pengembangan fikih, bagi ulama yang menganut mazhab fikih tertentu tidak perlu keluar dari mazhabnya dulu. Tetapi dengan tetap mengikuti mazhab yang dianutnya pun upaya pengembangan itu tidak akan terhalang, disebabkan fikih mazhab yang telah ada juga merupakan sesuatu yang telah mengalami perkembangan dari bentuk sebelumnya.

Para ulama masa kini dituntut menemukan konsep dan jawaban untuk memecahkan berbagai permasalahan yang bermunculan, meskipun dalam koridor mengikuti metode *istinbāt* mazhab yang telah ada jika memang mereka tidak mampu menemukan jawaban hukum melalui ijtihad independen. Jika konsep umum telah disediakan oleh kitab-kitab *turath*, para ulama dituntut mengaktualisasikan konsep itu dalam memberikan solusi hukum kekinian dengan tidak mengabaikan nilai dan prinsip yang telah digariskan. Namun jika berhadapan dengan kasus yang tidak ditemukan konsepnya di dalam kitab-kitab *turath*, maka para ulama perlu melakukan penalaran ulang demi menemukan konsep baru yang dipandang relevan dan tidak menghilangkan ruh fikih itu sendiri. Intinya, para ulama yang menganut mazhab tertentu, dalam melakukan pengembangan fikih tetap masih dipandang bermazhab jika masih mengikuti pola pengembangan itu pada teori yang telah digagas oleh ulama pendahulunya. Namun bermazhab di sini bukan lagi mengikuti hukum yang telah dirumuskan sebelumnya, tetapi mengikut metode penemuan hukum yang telah digariskan. Jadi,

---

<sup>600</sup>Yūsuf al-Qaradhāwī, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa...*, hlm. 35-36

cara pandang dalam bermazhab pun harus mengalami perubahan dari bermazhab secara *qaulī* kepada bermazhab secara *manhajī*.

Berdasarkan landasan pemikiran di atas, maka upaya pengembangan fikih dewasa ini mutlak diperlukan agar fikih yang berfungsi sebagai *control social* dan *social change* tidak mengalami disfungsi dalam menyikapi perkembangan masyarakat modern. Dengan adanya pengembangan, perilaku masyarakat diharapkan selalu berada di bawah naungan hukum, di mana tujuan ini merupakan salah satu aspek penting yang diperhatikan dalam ranah tujuan syari'at.

#### 4.1.2. Prinsip Dalam Pengembangan Fikih

Pada pembahasan sebelumnya telah penulis jelaskan prinsip-prinsip yang dijadikan sebagai pegangan dan kerangka dalam fikih. Pada bagian ini, penulis akan membahas prinsip-prinsip yang perlu dipegang oleh para ahli fikih dalam melakukan pengembangan. Dalam upaya mengkontekstualisasi fikih pada masa sekarang, di samping mengacu kepada prinsip-prinsip sebelumnya, baik prinsip dasar maupun prinsip turunan, para ahli fikih juga tidak boleh mengabaikan prinsip lain yang dipandang perlu dalam melakukan pengembangan. Dalam konteks kekinian, setidaknya ada empat prinsip yang perlu dijadikan acuan oleh para ahli fikih. *Pertama*, prinsip *al-ḥājat* (sebuah kebutuhan). *Kedua*, prinsip *al-taisīr* (mendatangkan kemudahan). *Ketiga*, prinsip *al-taghayyurāt* (potensi perubahan hukum). *Keempat*, prinsip *al-naẓr fī al-ma'ālāt* (memprediksi akibat yang muncul). Berikut ini penjelasan terhadap empat prinsip tersebut.

##### a. Prinsip *al-ḥājat*

*Al-ḥājat* yang penulis maksudkan di sini adalah kebutuhan kepada pengembangan fikih. Artinya, kebutuhan tersebut harus dijadikan sebagai sebuah prinsip oleh para ahli fikih masa kini dalam upaya mengembangkan fikih agar upaya yang dilakukan



menjadi serius demi menutupi kebutuhan yang sedang dihadapi. Prinsip kebutuhan ini merupakan salah satu bentuk merealisasikan salah satu asas pokok fikih yang telah penulis jelaskan sebelumnya, yakni menghilangkan kesulitan (*raf' al-ḥarj*).<sup>601</sup> Kebutuhan untuk pengembangan fikih pada masa kini bersifat urgen dan berkesinambungan. Hal ini secara umum dasari oleh berbagai perubahan kondisi sosial kemasyarakatan yang melahirkan beragam persoalan baru secara terus-menerus.<sup>602</sup> Secara historis, sebelum Rasulullah SAW wafat, pondasi syariat telah ditegakkan melalui ayat al-Qur'an, hadis dan prinsip-prinsip umum yang berkenaan dengan keduanya. Selain itu, Rasulullah juga telah mewariskan metode-metode yang bersifat umum, guna untuk memahami ayat dan hadis, berupa cara men-*taqyīd*-kan *naṣ* yang *muṭlaq*, menjelaskan *naṣ* yang *mujmal*, men-*takhṣiṣ*-kan *naṣ* yang *'am* dan me-*nasakh*-kan *naṣ* yang dirasa perlu.<sup>603</sup>

Setelah Rasulullah wafat, ijtihad yang dilakukan oleh para Sahabat bukanlah berupa pensyariatan hukum (*tasyrī'*), tetapi dasarnya adalah berupa percabangan (*tafrī'*) dan penerapan (*taṭbīq*) dari apa yang telah ada ketetapanannya pada masa Rasulullah. Perlu diingat, Rasulullah tidak mewariskan fikih yang telah terkodifikasi kepada Sahabat, namun hanya mewariskan kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip umum serta sebagian hukum yang tercantum di dalam al-Qur'an dan hadis. Para Sahabat merasa hampir cukup dengan warisan tersebut untuk menjawab berbagai persoalan jika saja ekspansi Islam tidak meluas sampai keluar dari jazirah Arab. Tetapi ketika wilayah kekuasaan Islam telah meluas akibat banyak daerah yang berhasil ditaklukkan, para Sahabat menemukan berbagai persoalan baru dan tradisi yang tidak dikenal sebelumnya

---

<sup>601</sup>Wahbah al-Zuhailī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 127-128

<sup>602</sup>Yūsuf al-Qaradhāwī, *al-Ijtihād al-Mu'āṣir Baina al-Indibāṭ wa al-Infirāt*, (Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994), hlm. 8

<sup>603</sup>Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Fiqh al-Islāmī fī Thaubih a-Jadīd*, Jld. I, (Damaskus: Universitas Damaskus, 1961), hlm. 119

di wilayah Hijaz. Pada saat itu, para Sahabat merasa perlu mengatur hukum terhadap persoalan baru tersebut, menetapkan kaidahnya dan menempatkannya dalam koridor yang selaras dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Di berbagai wilayah yang baru saja berhasil ditaklukkan dan banyak masyarakatnya telah memeluk Islam, para Sahabat melihat sebuah kebutuhan besar untuk mengajarkan Islam kepada mereka dan menetapkan berbagai hukum terkait amaliah, muamalah, hak kepemilikan dan sistem politik agar perilaku mereka sesuai dengan syariat Islam.

Mengingat tradisi masyarakat tersebut berbeda dengan tradisi Hijaz, para Sahabat mulai melakukan ijtihad agar ketetapan yang dibuat dapat mengakomodir tradisi mereka dan sesuai dengan ajaran Islam. Pada saat itu mulailah hidupnya gerakan keilmuan dengan membuka ruang berpikir dan penalaran yang tetap menjaga ruh syariat. Seiring dengan itu, aktifitas tentang fikih yang sebelumnya diperankan oleh Sahabat berupa *tafrī'* dan *taṭbīq* saja mulai mengalami pengembangan kepada penalaran-penalaran dengan tetap mengembalikannya kepada dasar-dasar dan prinsip-prinsip yang telah diwariskan dari Rasulullah. Itulah masa dan periode pertama fikih mengalami pengembangan. Faktor utama yang memotivasi pengembangan fikih saat itu adalah kebutuhan yang mendesak (*al-ḥājat al-darūriyyat*). Demikian juga pengembangan fikih pada periode berikutnya tidak terlepas dari kebutuhan yang melatar-belakanginya.<sup>604</sup>

Sebagaimana dimaklumi, perbedaan dan perubahan kondisi masyarakat pada masa dilakukan pengembangan fikih oleh Sahabat dan generasi berikutnya tidaklah terlalu kontras, tetapi masih berada dalam tataran perbedaan tradisi dan cara hidup saja. Adapun perbedaan dan perubahan masyarakat sekarang ini terjadi dengan begitu kontras akibat kemajuan masa yang tidak mungkin untuk dibendung. Jika pada masa terdahulu saja fikih telah mengalami

---

<sup>604</sup>Al-Zarqā, *al-Fiqh al-Islāmī*..., hlm. 119-121

pengembangan karena adanya kebutuhan maka pada sekarang pengembangan itu lebih mendesak lagi untuk dilakukan mengingat sistem kehidupan manusia sekarang yang telah menempatkan alam semesta yang begitu besar seolah-olah menjadi sebuah daerah yang kecil.<sup>605</sup> Seandainya kebutuhan ini tidak ditanggapi serius oleh para ahli fikih maka dikhawatirkan hukum Islam yang sifatnya relevan sepanjang masa akan kehilangan perannya dalam mengatur perilaku masyarakat. Jika hal itu terjadi, tujuan syariat untuk membawa manusia berada di bawah kontrol hukum mungkin saja tidak akan tercapai.

Secara lebih rinci, kebutuhan kepada pengembangan fikih pada masa kini setidaknya didasari atas empat faktor. *Pertama*, untuk mengisi kekosongan hukum pada persoalan baru karena norma-norma yang terdapat dalam kitab-kitab fikih klasik tidak mengaturnya secara langsung, sedangkan kebutuhan masyarakat kepada hukum pada persoalan tersebut sangat mendesak untuk diterapkan. *Kedua*, pengaruh globalisasi ekonomi, ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga perlu ada hukum yang mengaturnya, terutama permasalahan-permasalahan yang belum ada aturan hukumnya. *Ketiga*, pengaruh reformasi dalam berbagai bidang yang memberikan peluang kepada hukum Islam untuk bahan acuan dalam membuat hukum nasional. *Keempat*, pengaruh pemikiran baru yang disampaikan para ahli terkait hukum Islam itu sendiri akibat dari kemajuan zaman<sup>606</sup>

Salah satu contoh kecil dari persoalan fikih yang telah mendapat pengembangan pada masa kini adalah pemahaman terhadap makna kata “*al-naqd*”<sup>607</sup> (mata uang emas dan perak)

---

<sup>605</sup>Yūsuf al-Qaradhāwī, *al-Ijtihād al-Mu‘āṣir...*, hlm. 8

<sup>606</sup>Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia; Tinjauan Dari Aspek Metodologis, legalisasi, dan Yurisprudensi*, Ed. I, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 153

<sup>607</sup>Secara bahasa, kata *al-naqd* diartikan dengan mata uang logam dan pembayaran secara tunai. Dalam istilah fikih muamalah, *al-naqd* diartikan dengan mata uang emas dan perak yang disahkan oleh pemerintah. Lihat al-

yang disyaratkan sebagai modal dalam akad bagi hasil (*qirāḍ*). Dalam fikih mazhab Syāfi‘ī khususnya, salah satu persyaratan harta yang dijadikan sebagai modal usaha pada akad bagi hasil adalah harus berupa mata uang emas dan perak. Literatur-literatur fikih mazhab Syāfi‘ī, baik yang ditulis pada periode *mutaqaddimīn*, periode pertengahan maupun periode *muta’akhhirīn* semuanya menegaskan tidak sah akad bagi hasil jika modal usahanya bukan berupa mata uang emas (dinar) dan perak (dirham).<sup>608</sup> Dari ketentuan tersebut muncul pertanyaan bagaimanakah status hukum akad bagi hasil pada masa sekarang ini di mana alat tukar yang dipakai dalam transaksi keuangan bukan lagi dinar dan dirham, tetapi umumnya menggunakan uang kertas bahkan uang digital?.

Untuk menjawab pertanyaan di atas, rasanya perlu melihat kepada sisi historis kapan berakhirnya penggunaan dirham dan dinar sebagai alat transaksi di dunia Islam. Sejauh ini penulis belum menemukan secara konkrit tahun berapa berakhirnya penggunaan dirham dan dinar. Tetapi satu hal yang pasti bahwa setelah perang dunia I tepatnya tahun 1914 M banyak negara telah menggunakan uang kertas sebagai alat transaksi.<sup>609</sup> Seiring dengan itu, penggunaan dirham dan dinar dalam dunia Islam pun mulai dihentikan. Jikapun nama mata uang tersebut masih dipakai nama yang lama tetapi bentuknya tetap kertas juga seperti dinar Kuwait. Setelah uang kertas disahkan oleh berbagai negara sebagai alat tukar resmi, para ulama dari berbagai belahan dunia melakukan kajian-kajian untuk mencari tau status hukum uang kertas dan kedudukannya dalam muamalah. Hasil kajian tersebut sejauh

---

Marbawī, *Qāmūs Idrīs al-Marbawī*, Jld. II..., hlm. 339. Lihat juga Sulaimān al-Bujairimī, *Hāsyiyah al-Bujairimī*, Jld. III..., hlm. 146

<sup>608</sup> Al-Rūyānī, *Baḥr al-Madhhab*, Jld. VII..., hlm. 75. Lihat juga al-Rafī‘ī, *al-Muḥarrar*..., hlm. 222. Lihat juga al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj*, Jld. V..., hlm. 220-221

<sup>609</sup> Aḥmad ibn Ṣāliḥ ibn ‘Ālī Bāfaḍal, *al-Awraq al-Naqdiyyah; Haqīqatuhā wa Ḥukmuhā fī al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, (San‘ā’: Markaz ‘Ibādī, 2007), hlm. 53

penelusuran penulis, mayoritas ulama menempatkan uang kertas sebagai alat transaksi yang sah dengan alasan bahwa uang kertas mempunyai posisi yang sejajar dengan uang dinar dan dirham karena sama-sama sebagai alat tukar yang telah ditetapkan oleh pemerintah masing-masing negara.<sup>610</sup>

Uang kertas memang mempunyai nilai intrinsik yang rendah dibandingkan uang dinar dan perak. Artinya, jika pemerintah membatalkan pemberlakuan suatu uang kertas dengan cara menariknya dari pasaran maka uang itu tidak punya nilai sama sekali. Hal ini berbeda dengan uang dinar dan perak, meskipun dibatalkan pemberlakuannya, ia tetap memiliki nilai dari segi intrinsik karena keduanya adalah emas dan perak. Tetapi nilai yang dipandang pada uang kertas sehingga ditempatkan pada posisi emas dan perak adalah nilai nominalnya. Nilai inilah yang dijadikan pegangan oleh para pelaku pasar. Apalagi sebagian ulama mengatakan bahwa kandungan nilai yang ada pada uang kertas adalah nilai emas dan perak.<sup>611</sup> Adapun metode yang dipakai para ulama sehingga menghasilkan kesimpulan tersebut adalah *tawassu'*, yaitu memperluas makna kata *al-naqd* yang sebelumnya hanya berarti mata uang emas dan perak menjadi alat tukar resmi yang ditetapkan oleh pemerintah, sehingga mencakup uang dalam bentuk lainnya. Pola penalaran hukum seperti ini jika terjadi pada *naṣ* al-Qur'an dan hadis disebut dengan istilah menggali sebuah makna (*'illat*) pada sebuah *naṣ* yang dapat membuat *naṣ* itu sendiri bersifat umum.

Adapun latar-belakang terjadinya perluasan makna kata *al-naqd* pada kasus ini tidak lain adalah untuk mengkontekstualisasikan teks fikih yang disusun pada masa

---

<sup>610</sup>Abd Allāh ibn 'Umar Bajummāh al-'Amūdī, *Kasyf al-Ghiṭā' Tamwīh al-Jawāb al-Muṣarrah fīh bi Ḥukm al-Nawṭ bi Ghair al-Ṣawāb*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Minhāj, 2005), hlm. 108 dan 126. Lihat juga Muḥammad ibn Aḥmad al-Syāṭirī, *Syarḥ al-Yaqūt al-Nafīs*, Jld. II, Cet. I, (Ttp: Dār al-Hāwī, 1997), hlm. 30

<sup>611</sup>Al-Tarmasi, *Ḥāsyiyah al-Tarmasi*, Jld. V..., hlm. 209-210. Lihat juga Bajummāh al-'Amūdī, *Kasyf al-Ghiṭā'...*, hlm. 185



lampau kepada masa kini dengan didasari oleh kebutuhan hukum untuk masyarakat masa kini yang kondisinya berbeda dari kondisi masyarakat pada saat teks fikih itu disusun. Dengan adanya kesimpulan hukum tersebut maka lahirlah istilah baru terkait kata *al-naqd* seperti istilah *al-awraq al-naqdiyyah* (kertas yang dipandang sebagai *al-naqd*). Selain melahirkan istilah baru, hukum fikih yang berkaitan dengan *al-naqd* juga mengalami perkembangan. Jika kitab fikih era sebelumnya, berkaitan dengan modal usaha pada akad bagi hasil hanya membatasi arti *al-naqd* pada mata uang dinar dan dirham saja, maka kitab yang ditulis oleh ulama pada era kekinian telah menambah perkara lain sebagai bagian dari arti *al-naqd*. Hal ini terlihat jelas dalam literatur fikih mazhab Syafi'ī yang ditulis pada era kontemporer seperti kitab *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imām al-Syāfi 'ī'*<sup>612</sup> dan *al-Yaqūt al-Nafīs fī Madhhab Ibn Idrīs.*<sup>613</sup>

Dengan adanya penegasan dalam dua literatur di atas terjawab sudah pertanyaan mengenai legalitas akad bagi hasil pada masa sekarang yang tidak lagi menggunakan mata uang dinar dan dirham sebagai alat tukar. Kunci jawabannya adalah pengembangan makna kata *al-naqd* melalui metode *tawassu'* sehingga mencakup uang kertas yang umum dipakai sekarang ini. Seandainya saja para ulama kontemporer tidak memandang penting pengembangan makna di situ maka kebutuhan akan jawaban

<sup>612</sup>Dalam *al-Fiqh al-Manhajī* disebutkan:

القراض...3: رأس المال، ويشترط فيه: 1. أن يكون من النقود كالدرهم والعملة المتعارفة اليوم...

Artinya: Bab akad *qirād*, pembahasan yang ke-3 tentang modal usaha. Syarat pertama, bahwa adalah modal usaha berupa *nuqūd* seperti dirham dan mata uang yang umum dipakai hari ini...Lihat Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqh al-Manhajī*..., Jld. VII..., hlm. 75

<sup>613</sup>Dalam *al-Yaqūt al-Nafīs* disebutkan:

شروط مال القراض أن يكون نقداً...، أي دراهم أو دنانير أو نحوهما...

Artinya: Syarat harta (modal usaha) akad *qirād* bahwa ada ia berupa *naqd*, artinya mata uang dirham, dinar atau lain dari keduanya...Lihat Aḥmad ibn 'Umar al-Syāṭirī, *al-Yaqūt al-Nafīs fī Madhhab Ibn Idrīs*, Jld. II, Cet. I, (Ttp: Dār al-Hāwī, 1997), hlm. 162

hukum terkait kasus tersebut akan mengalami stagnan. Situasi tersebut kontra-produktif dengan apa yang terjadi pada fikih sejak abad awal-awal Islam. Dengan demikian jelaslah bahwa di era sekarang ini, pengembangan fikih merupakan suatu kebutuhan yang sangat mendesak untuk dilakukan oleh para ahlinya dengan tetap mengikuti aruran-aturan yang telah diwariskan oleh para ulama terdahulu.

b. Prinsip *al-taisir*

Prinsip *al-taisir* sebenarnya merupakan manifestasi dari prinsip menghilangkan kesukaran yang merupakan salah satu prinsip dasar fikih. Namun dalam pengembangan fikih, prinsip ini perlu dipertegas kembali guna memberikan solusi hukum kepada sebagian masyarakat. Kenyataan dewasa ini ada sebagian hukum fikih yang tidak lagi diamalkan atau sulit diamalkan oleh umat Islam akibat dari pengaruh globalisasi budaya dan pengaruh situasi. Pada satu sisi, umat Islam dituntut mengamalkan ajaran Islam, tetapi pada sisi yang lain, umat Islam juga berinteraksi dengan komunitas lain di luar Islam yang perilakunya jauh dari nilai-nilai Islam, atau tidak berinteraksi seperti demikian, namun bentuk kehidupan umat Islam sekarang jauh berbeda dari masa-masa sebelumnya. Kenyataan tersebut kadang menggiring umat Islam meninggalkan ketentuan hukum yang ada di dalam fikih, atau paling tidak tetap mengamalkan hukum tersebut tetapi dalam bentuk yang tidak lagi sempurna. Dalam kondisi seperti ini, para ahli fikih harus mencarikan solusi hukum bagi umat Islam agar umat Islam tetap berada dalam koridor hukum.

Selain mengupayakan konsep yang dapat mengakomodir perkembangan zaman dengan tidak menghilangkan ruh syari'at, ahli fikih juga diharuskan mencari pendapat alternatif dalam fikih lama yang bisa mengakomodir legalitas amalan umat Islam agar amalan umat ini diakui secara agama. Para ulama terdahulu telah memberikan contoh bagaimana upaya memberikan solusi hukum

kepada masyarakat ketika masyarakat mengalami perubahan, termasuk perubahan dalam bentuk rendahnya moralitas beragama. Solusi tersebut diberikan untuk membantu masyarakat keluar dari jeratan dosa akibat tidak mengamalkan hukum yang telah dimaklumi bersama dalam agama. Secara umum, solusi yang diberikan adalah berupa kemudahan dalam pengamalan hukum.

Contoh nyata dari hal ini adalah pernyataan al-Syarwānī, penulis *Hāsyiyat Tuḥfat al-Muḥtāj* (w. 1301 H) saat mengomentari pendapat ulama terdahulu yang menyatakan sahnya akad jual-beli tanpa ijab-kabul (*al-mu'ātah*). Sebagaimana penulis jelaskan sebelumnya bahwa pendapat kuat dalam mazhab Syāfi'ī mengatakan tidak sahnya akad jual-beli tanpa ijab-kabul. Namun ada juga pendapat sebagian *Syāfi'iyah* yang menyatakan akad itu sah. Dalam kaitan ini, al-Syarwānī mengatakan “sepatutnya (pada zaman ini) umat mengikuti pendapat yang menyatakan sah jual-beli secara *al-mu'ātah* agar mereka terlepas dari dosa, karena akad jual-beli tanpa ijab-kabul sudah menjadi sesuatu yang sulit dihindari saat ini, bahkan jika ada orang yang melakukan jual-beli secara ijab-kabul maka akan dijadikan bahan tertawaan”.<sup>614</sup> Pernyataan al-Syarwānī di atas merupakan salah satu solusi yang ditawarkan kepada umat agar umat tidak bergelimang dalam dosa akibat tidak lagi mengikuti ketentuan hukum yang telah dimaklumi dalam mazhab. Sikap al-Syarwānī merupakan bentuk pemberian kemudahan dalam pengamalan hukum fikih akibat rendahnya sikap beragama yang dipengaruhi oleh perubahan masa. Dengan mengikuti pendapat yang ditawarkan olehnya, maka perilaku masyarakat terkait jual-beli tersebut masih berada dalam naungan hukum.

Sebelum al-Syarwānī, al-Bājūrī (w. 1277 H) juga memiliki sikap yang sama. Hal ini dibuktikan dengan komentarnya terkait hukum laki-laki memandang wajah atau telapak tangan perempuan

---

<sup>614</sup>Al-Syarwānī, *Hāsyiyat 'alā Tuḥfat*, Jld. IV..., hlm. 217

yang bukan mahramnya. Pendapat kuat dalam mazhab Syāfi'ī menyatakan haram terhadap laki-laki memandang wajah atau telapak tangan perempuan tersebut. Tetapi ada pendapat lain dari sebagian *Syāfi'iyyah* yang menyatakan kehalalannya. Terkait hal ini, al-Bājūrī menyatakan “pada zaman ini tidak masalah mengikuti pendapat yang menghalakan perkara di atas karena kaum perempuan saat ini sudah sering keluar ke jalan dan pasar”.<sup>615</sup> Pernyataan al-Bājūrī tersebut juga merupakan bentuk pemberian kemudahan dalam pengamalan hukum fikih akibat rendahnya sikap beragama masyarakat yang dipengaruhi oleh perubahan masa.

Demikian halnya juga dalam memberikan fatwa hukum. Salah satu adab dalam berfatwa adalah disarankan terhadap mufti agar memperhatikan orang yang meminta fatwa (*mustaftī*). Seandainya *mustaftī* merupakan orang yang mengamalkan agama secara kuat, sungguh-sungguh dan penuh kehati-hatian maka fatwa yang diberikan harus bersifat ketat dengan tidak memberikan kelonggaran. Tetapi jika *mustaftī* merupakan orang yang lemah dan rendah dalam pengamalan agama maka fatwa yang diberikan haruslah bersifat longgar, karena fatwa yang ketat akan menggiring *mustaftī* ini kepada pengabaian hukum dan jatuh ke dalam dosa. Pemberian fatwa secara longgar kepadanya bertujuan memberikan kemudahan dan salah satu bentuk kasih-sayang agar ia tidak jatuh ke dalam kesulitan yang dapat membawanya kepada dosa, bukan bentuk meremehkan ajaran agama selama fatwa itu dimotivasi oleh niat yang benar.<sup>616</sup> Ulama mengatakan bahwa tidak boleh membebani hukum kepada orang awam dalam bentuk yang ketat seperti membebani orang yang berilmu karena tingkat pengamalan hukum kepada keduanya tidak sama.<sup>617</sup>

Perlu diketahui, memberikan kemudahan yang

---

<sup>615</sup>Al-Bājūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Miṣrī, *Hāsiyyat al-Bājūrī 'alā Syarḥ Ibn Qāsim al-Ghazī*, Jld. II, (Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, tt), hlm. 97

<sup>616</sup>Al-Saqāf, *Fawāid al-Makkiyyah...*, hlm. 44

<sup>617</sup>Al-Samhūdī, *al-'Iqd al-Farīd...*, hlm. 99

dimaksudkan di sini adalah memberikan alternatif pengamalan hukum dalam bentuk yang lebih mudah sehingga mampu dilaksanakan dalam kondisi apa saja, termasuk oleh orang yang lemah dalam pengamalan agama sekalipun. Artinya, bentuk pengamalan dasar sudah dipahami bersama, namun terkadang menyulitkan sebagian orang dalam mengamalkannya. Kebetulan pendapat ulama pada kasus hukum tersebut tidak bersifat mutlak, tetapi terdapat pilihan-pilihan, lantas para ahli fikih memberikan jawaban padanya dengan memperhatikan tingkat pengamalan agama dari orang yang ditujukan hukum kepadanya dengan tujuan agar hukum itu mampu diamalkan, lalu dipilahlah pendapat yang agak longgar. Jadi memberikan kemudahan di sini bukanlah upaya mencari-cari kemudahan dari setiap mazhab sesuai keinginannya dalam setiap kasus hukum, yang diistilahkan dengan *tatabu' rukhkhah*. Hal ini dilarang dalam agama karena dapat membawa seseorang kepada melepaskan diri dari ikatan *taklīf*.<sup>618</sup>

Dalam melakukan pengembangan fikih pada masa kini, prinsip mendatangkan kemudahan dengan tujuan agar umat selalu berada dalam koridor hukum harus benar-benar dijadikan pijakan oleh setiap orang yang memiliki kompetensi dalam bidang tersebut. Perubahan kondisi sosial pada masa kini terjadi begitu kontras dibandingkan masa-masa sebelumnya. Perubahan itu terkadang mengakibatkan kesulitan mengamalkan sebagian hukum yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu dalam berbagai kitab dari lintas mazhab. Dalam kondisi ini, para ahli fikih masa kini harus arif dalam menyikapi situasi. Seandainya pada kasus tertentu umpamanya didapatkan pendapat yang tidak populer dari para ulama, namun tidak dikategorikan sebagai pendapat aneh (*syādh*), maka tidak salah jika difatwakan demi membawa umat tetap berada dalam kontrol hukum karena hal ini sesuai dengan salah satu aspek yang ditekankan dalam konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Namun yang

---

<sup>618</sup>Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, Jld. IV..., hlm. 519. Lihat juga Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtāj*, Jld. X..., hlm. 112



perlu diperhatikan, jangan sampai dalam memberikan kemudahan tersebut justru terjebak ke dalam meremehkan ajaran agama, atau memberikan kemudahan dengan dimotivasi oleh niat yang tidak sesuai dengan ajaran agama.

c. Prinsip *taghayyurāt*

Pada bagian sebelumnya telah penulis jelaskan sedikit mengenai konsep perubahan hukum fikih, namun pada bagian ini penulis ingin menegaskan bahwa konsep itu harus dijadikan sebagai sebuah prinsip tersendiri dalam upaya pengembangan fikih. Sebelumnya telah jelas bahwa perubahan hukum fikih yang bersifat *ijtihādiyyah* dan dibangun atas pertimbangan kemaslahatan atau kondisi sosial tertentu merupakan sebuah keniscayaan karena pada hakikatnya perkara yang berubah di situ bukanlah hukumnya, namun kemaslahatan, ruang, atau waktunya saja. Perlu ditegaskan kembali bahwa perubahan itu tidak menyentuh hukum-hukum yang bersifat *qaṭ'ī* atau yang dipandang sebagai hukum baku.<sup>619</sup> Di samping itu, perubahan hukum fikih juga harus dilakukan oleh para ahlinya sendiri agar hukum yang mengalami perubahan itu tidak keluar dari ruh syari'at Islam serta nilai yang dikandungnya. Selain itu, perubahan hukum juga harus mengacu kepada konsep dasar yang telah dibangun oleh para ulama terdahulu. Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, generasi mendatang tidak akan bisa membangun kecuali di atas pondasi yang telah dibangun oleh generasi sebelumnya. Intinya, dalam melakukan perubahan itu perlu berpijak pada perkara lama demi membangun perkara baru.<sup>620</sup>

Terkait wacana perubahan hukum itu sendiri, dalam ranah pemikiran fikih terdapat tiga aliran dengan cara pandang yang saling kontradiksi. *Pertama*, aliran yang berpandangan bahwa perubahan hukum boleh dilakukan selebar-lebarnya pada bidang

---

<sup>619</sup>Muṣṭafā Qalyūbī, *al-Irtiyād fī al-Takhrīj*..., hlm. 135. Lihat juga 'Alī Aḥmad al-Nadhawī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*..., hlm. 158

<sup>620</sup>Yūsuf al-Qaradāwī, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*..., hlm. 35-36

muamalat, tidak pada bidang ibadat. Aliran ini dikepalai oleh Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716 H). Menurut aliran ini, hukum-hukum itu diturunkan untuk menguraikan perkara-perkara yang kusut pada saat turunnya al-Qur'an. Manakala kekusutan itu telah hilang maka hukum juga ikut hilang bersamanya, termasuk hukum terkait *ḥudūd*. Hukum pada bidang muamalat juga dibangun atas kemaslahatan, di mana kemaslahatan tersebut dapat membatasi (*takhṣīs*) atau membatalkan *naṣ* dan *ijmā'*. Cara pandang aliran ini lebih radikal daripada cara pandang aliran muktazilah yang mempertentangkan antara *naṣ* dan *maṣlaḥat*.<sup>621</sup>

*Kedua*, aliran yang berpandangan bahwa hukum tidak bisa mengalami perubahan sama sekali. Aliran ini tidak membedakan antara ibadat dan muamalat serta tidak melihat kepada penalaran makna pada keduanya. Menurutnya, *naṣ-naṣ* syari'at tidak dibangun di atas *'illat* tertentu, karenanya, ruang penggalian *'illat* tertutup rapat sehingga tidak ada peluang terjadinya perubahan hukum akibat perubahan *'illat*-nya. Di antara ulama yang menjadi tokoh aliran ini adalah Ibn Ḥazm (w. 456 H). Berdasarkan cara pandanganya, menurut aliran ini, perubahan masa, tempat dan tradisi tidak punya pengaruh sama sekali untuk perubahan hukum, sebab hukum yang telah ada bersifat baku dan berlaku sampai kiamat di mana saja, kapan saja dan dalam kondisi apa saja. Sebagian peneliti menyebutkan bahwa aliran ini juga radikal pada sisi yang berbeda daripada aliran yang pertama.

*Ketiga*, aliran yang berdiri di tengah-tengah dari dua aliran sebelumnya. Aliran ketiga ini berpandangan bahwa *maṣlaḥat* dan *naṣ* syar'ī pada hakikatnya tidak bertentangan, tetapi kedua unsur ini dapat dijalankan secara bersamaan karena aliran ini memahami *maṣlaḥat* dengan makna yang tidak keluar dari *naṣ*. Oleh karenanya, hukum itu bisa saja berubah asalkan hukum itu bukan merupakan sebuah prinsip pokok dalam agama dan tidak dibangun

---

<sup>621</sup>Isma'īl Kokasāl, *Taghayyur al-Ahkām...*, hlm. 49-50

di atas dasar dalil yang tegas dan *qaṭ'ī*. Artinya, jika hukum itu didasarkan kepada *maṣlahat* atau kondisi sosial tertentu maka bisa saja berubah di saat *maṣlahat* atau kondisi sosialnya telah berbeda. Aliran ini merupakan aliran mayoritas ulama yang terdiri dari imam mazhab empat dan para pengikutnya. Dari tiga aliran mengenai perkara potensi perubahan hukum fikih, aliran yang ketiga inilah yang menjadi aliran moderat karena mampu memadukan antara *maṣlahat* dan *naṣṣ* syar'ī dengan tidak mempertentangkan keduanya.<sup>622</sup>

Dari aliran yang moderat inilah selanjutnya lahir berbagai rumusan dan konsep yang komprehensif terkait perubahan hukum. Dalam kaitan ini, al-Qarāfī (w. 684 H) menjelaskan bahwa hukum-hukum yang dibangun dengan mempertimbangkan tradisi tertentu akan berubah seiring perubahan tradisi tersebut. Oleh karenanya, memberlakukan hukum yang berdasarkan tradisi lama ketika telah muncul tradisi baru dalam masyarakat tertentu dipandang sebagai perbuatan yang melanggar *ijmā'* dan berupa sikap ketidak-tahuan dalam bidang agama. Menurutnya, melakukan perubahan hukum bukanlah memperbaharui ijtihad yang membutuhkan persyaratan yang ketat sedemikian rupa, tetapi perubahan itu merupakan sebuah kaidah yang dibentuk dan disepakati oleh para ulama terdahulu, sementara kita pada masa sekarang pada hakikatnya hanya mengikuti apa yang telah digagas ulama, bukan melakukan ijtihad ulang. Oleh karena itu, perubahan itu boleh dilakukan oleh ulama yang merupakan penganut mazhab tertentu (*muqalid*) selama ia memiliki kapasitas terhadapnya.<sup>623</sup>

Selain itu, tradisi masyarakat yang berada pada sebuah daerah bisa berbeda dengan tradisi masyarakat di daerah lainnya, apalagi jika antar daerah saling berjauhan. Para mufti di setiap

---

<sup>622</sup>Isma'īl Kokasāl, *Taghayyur al-Ahkām...*, hlm. 50-53

<sup>623</sup>Al-Qarāfī, Syihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Miṣrī al-Mālikī, *al-Ihkām fī Tamyiz a-Fatāwā 'an al-Ahkām wa Taṣarrufāt al-Qādī wa al-Imām*, Cet. II, (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1995), hlm. 218-219

masa yang jauh dari masa sebelumnya perlu meneliti apakah tradisi lama masih berlangsung dalam masyarakatnya ataupun tidak. Jika tradisi lama masih didapati maka mufti wajib memberikan fatwa yang didasarkan pada tradisi lama. Seandainya tradisi lama tidak didapati lagi atau tidak berlaku lagi, seorang mufti tidak boleh memfatwakan hukum yang berdasarkan tradisi lama. Inilah ketentuan dan kaidah yang berlaku pada semua hukum yang dibangun dengan pertimbangan tradisi masyarakat tertentu. Menurut al-Qarāfi, kaidah ini kadang terabaikan begitu saja di kalangan *Fuqahā'*.

Dalam kenyataannya, sebagian *Fuqahā'* menemukan pada kasus hukum tertentu telah ditetapkan ketentuan hukumnya oleh ulama terdahulu. Ketentuan itu didasarkan pada tradisi yang ada pada masa terdahulu. Selanjutnya muncul ulama *muta'akhkhirīn*, yang langsung memfatwakan hukum tersebut, padahal pada saat itu tradisi yang menjadi pertimbangan ketika hukum itu dibentuk sudah tidak didapati lagi. Apa yang dilakukan ulama *muta'akhkhirīn* terkait hal ini adalah sebuah kekeliruan yang melanggar *ijmā'*.<sup>624</sup> Dari uraian ini dapat dipahami bahwa jika sebuah hukum dibangun dengan melihat kepada tradisi dan kondisi sosial masyarakat pada masa atau daerah tertentu maka dapat mengalami perubahan disebabkan perbedaan masa dan daerah. Perubahan itu pada hakikatnya bukan membatalkan hukum lama, tetapi lebih kepada melestarikan kaidah yang disepakati ulama.

Menurut Yūsuf al-Qaradhāwī, perubahan hukum fikih tidak hanya disebabkan oleh perubahan ruang dan waktu saja, tetapi hukum fikih juga dapat berubah karena perubahan pengetahuan *syarī*, perubahan pengetahuan non-*syarī*, perubahan kebutuhan manusia, perubahan kemampuan manusia, perubahan politik, dan perubahan pemikiran.<sup>625</sup> Berkaitan dengan perubahan pengetahuan

---

<sup>624</sup>Al-Qarāfi, *Siyhāb al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Miṣrī al-Mālikī, al-Furūq*, Jld. III, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, tt), hlm. 162

<sup>625</sup>Yūsuf al-Qaradhāwī, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa...*, hlm. 12

*syar'ī*, al-Qaradhāwī menjelaskan bahwa kadang-kadang seorang ahli fikih membangun sebuah hukum atau fatwanya berdasarkan dalil tertentu, seperti sebuah hadis. Namun kemudian ia mendapatkan bahwa hadis tersebut *da'īf*, lantas akhirnya ia mengubah fatwanya yang terdahulu, atau bisa juga terjadi sebaliknya. Al-Qaradhāwī mengemukakan contoh perubahan hukum pada bagian ini dengan perubahan fatwa al-Syāfi'ī dari *qawl qadīm* ke *qawl jadīd*, di mana al-Syāfi'ī ketika menetap di Mesir menemukan hal-hal baru yang belum pernah ditemukan sebelumnya di Irak dan di Hijaz, di antaranya adalah hadis-hadis *ṣaḥīḥ* yang dinukil dari murid-murid Imam al-Laits ibn Sa'ad (w. 175 H).<sup>626</sup> Uraian ini memberikan pemahaman bahwa terdapat beberapa faktor yang dapat mempengaruhi perubahan sebuah hukum tertentu.

Pada era kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan sekarang ini, para ahli fikih tidak boleh mengabaikan kesepakatan ulama di atas dalam memberikan fatwa hukum. Hukum-hukum yang telah dibukukan dalam berbagai kitab *turāth* perlu diteliti mana di antaranya yang dibangun dengan pertimbangan tradisi atau kemaslahatan tertentu. Jika ditemukan bahwa tradisi atau kemaslahatan yang menjadi dasar pertimbangan itu tidak ada lagi maka hukum itu bisa saja memiliki potensi untuk berubah. Hanya saja perkara ini perlu dilakukan secara hati-hati dan penelitian yang matang oleh ulama yang mempunyai kapasitas meskipun ia mempunyai status *muqallid*. Lebih dari itu, dalam melakukan pengembangan fikih dewasa ini, konsep perubahan hukum dengan batasan-batasan yang ada di dalamnya harus dijadikan sebagai sebuah prinsip. Jika tidak menjadikannya sebagai sebuah prinsip maka akan menemukan kesulitan besar dalam mengembangkan fikih.

---

<sup>626</sup>Al-Qaradhāwī, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa...*, hlm. 94-95



d. Prinsip *al-naẓr fī al-ma'ālāt*

*Al-naẓr fī al-ma'ālāt* adalah mempertimbangkan akibat dan efek yang muncul dari sebuah hasil penalaran hukum. Pada dasarnya, dalam ranah ijtihad dan fatwa, seorang *mujtahid* dan mufti, tugasnya bukan hanya berijtihad dan berfatwa, tetapi juga harus mempunyai perkiraan dan pandangan ke depan atau memiliki jangkauan tentang akibat yang muncul dari hasil ijtihad dan fatwa. Seorang *mujtahid* dan mufti tidak boleh langsung menyampaikan hasil ijtihad dan fatwanya sebelum memperkirakan akibat yang muncul darinya. Sebuah hukum yang dipandang mengandung *maṣlaḥat* atau menolak *mafsadat*, ketika disampaikan langsung kepada umat bisa saja menimbulkan akibat seperti yang diharapkan, yakni munculnya *maṣlaḥat* umat pada yang mengandung *maṣlaḥat* dan dapat tertolaknya *mafsadat* pada yang mengandung sisi menolak *mafsadat*. Tetapi bisa juga akibat yang muncul dari itu adalah sebaliknya. Jika *mujtahid* dan mufti memperkirakan akibat yang muncul di situ adalah kebalikan dari yang diharapkan maka keduanya harus menahan diri dari penyampaian hukum itu secara lepas (*muthlaq*). Hal ini dikarenakan hukum itu merupakan sarana yang bertujuan mencapai *maṣlaḥat* dan menolak *mafsadat*.<sup>627</sup> Jika dalam penyampaian hukum justru menghilangkan tujuan hakikinya maka akan menjadi hukum yang hampa dari tujuan.

Di samping itu, perlu diperhatikan juga agar hukum yang dihasilkan dan difatwakan tidak menimbulkan kontroversi dan kegaduhan di tengah-tengah umat. Jika dalam perkiraannya bahwa penyampaian sebuah hukum dapat melahirkan kegaduhan dan ketidak-stabilan umat, maka *mujtahid* dan *mufti* juga perlu menahan diri dari penyampaiannya. Islam mengajarkan bahwa

---

<sup>627</sup>Aḥmad al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syātibī*, Cet. IV, (Herndon Virginia: Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995), hlm. 381-382. Lihat juga Khalīl Maḥmūd, *Athr al-Zurūf fī Taghyyur al-Aḥkām...*, hlm. 178-179

dalam melakukan sesuatu yang dibenarkan perlu memperkirakan akibat negatif yang muncul darinya. Dalam al-Qur'an, surat al-*An'ām* ayat 108 melarang umat Islam mencaci maki Tuhan yang disembah oleh orang Kafir.<sup>628</sup> Menurut Ibn Kathīr, ayat tersebut melarang Nabi dan umat Islam mencaci maki Tuhan yang disembah oleh orang musyrik, meskipun terdapat kemaslahatan ketika mencaci makinya, tetapi perbuatan itu dapat menimbulkan *mafsadat* yang lebih besar, yaitu orang musyrik akan mencaci maki Allah SWT.<sup>629</sup> Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa cacian orang mukmin terhadap Tuhan orang kafir akan menyebabkan orang kafir semakin menjauhi Islam.<sup>630</sup>

Selain ayat, terdapat beberapa hadis yang menjadi dasar bagi permasalahan di atas. Di antaranya adalah hadis Jābir tentang Rasulullah yang tidak mau menuruti saran para Sahabat untuk membunuh orang munafik,<sup>631</sup> dan hadis 'Āisyah mengenai

---

<sup>628</sup>Ayatnya adalah:

ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم... (الأأنعام: 108)

Artinya: dan janganlah kamu mencaci maki orang-orang yang menyembah selain Allah, karena mereka akan mencaci maki Allah dalam keadaan memusuhi kamu dengan tanpa ilmu... (Q.S. al-*An'ām*: 108)

<sup>629</sup>Ibn Kathīr, Abī al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, Jld. II, (Mekkah: Maktabah al-Tijāriyyah, 1986), hlm. 164-165

<sup>630</sup>Al-Qurṭubī, Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jld. VII, (Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), hlm. 60

<sup>631</sup>Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa dalam peperangan *Banī Muṣṭaliq* terjadi sedikit insiden di antara Sahabat kelompok Muhajirin dan Ansar sampai akhirnya 'Abd Allāh ibn Ubay mengeluarkan pernyataan yang dipandang mempengaruhi semangat sebagian para pejuang untuk melanjutkan peperangan. Ketika itu 'Umar ibn al-Khaṭāb meminta persetujuan Rasulullah untuk memenggal kepala 'Abd Allāh ibn Ubay karena diketahui ia sebagai seorang yang munafik. Lantas Rasulullah menjawab :

دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه... (رواه البخاري)

Artinya: Biarkan saja dia agar manusia tidak menuduh Muhammad telah membunuh Sahabatnya... (H.R. al-Bukhārī). Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalāni, *Fath al-Bārrī*, Jld. VIII..., hlm. 648-650

keengganan Rasulullah merubah pondasi ka'bah.<sup>632</sup> Hadis Jābir mengandung makna bahwa Rasulullah meninggalkan sebuah perbuatan yang seharusnya dilakukan demi menjaga agar tidak menimbulkan akibat yang negatif dan tidak menimbulkan kegaduhan di dalam internal umat. Adapun hadis 'Āisyah dikomentari oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalāni dengan mengutip pernyataan Ibn al-Munīr bahwasanya hadis tersebut mengandung beberapa faedah, yaitu: 1) Meninggalkan perbuatan yang sunat karena perbuatan itu tidak mampu dipahami oleh manusia. 2) Seorang pemimpin menghindari perbuatan yang dapat menimbulkan penolakan dari masyarakat atau perbuatan yang dapat merugikan mereka, baik kerugian di dunia maupun akhirat. 3) Kewajiban terhadap seorang pemimpin meninggalkan perbuatan yang tidak wajib dikerjakan demi merangkul dan menenangkan hati masyarakat. 4) Memprioritaskan urusan yang lebih penting, baik itu mendatangkan kemaslahatan maupun menolak kerusakan. 5) Lebih mementingkan menolak kerusakan daripada mendatangkan kemaslahatan jika keduanya saling bertentangan. 6) Jika *mafsadat* telah hilang maka aspek *maṣlahat* dapat kembali dijalankan. 7) Cara seseorang berkomunikasi dengan keluarganya terkait

---

<sup>632</sup>Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa 'Āisyah bertanya pada Rasulullah apakah *hijr* Ismail termasuk bagian dari ka'bah?, lantas Rasulullah menjawab ya. 'Āisyah menanyakan lagi, kalau begitu mengapa bangunan *hijr* berada di luar bangunan ka'bah?, Rasulullah menjawab bahwa masyarakat Quraisy tidak punya biaya ketika itu. 'Āisyah menanyakan lagi mengapa pintu ka'bah begitu tinggi dari lantai mesjid?, Rasulullah menjawab agar mereka mudah dalam menyeleksi siapa yang patut diberikan izin memasukinya dan siapa yang patut dilarang. Kemudian Rasulullah melanjutkan sabdanya dengan mengatakan:

و لو لا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تفكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألتصق بابه بالأرض (رواه البخاري)

Artinya: Seandainya masyarakatmu tidak dekat dengan masa Jahiliyah dan saya tidak merasa khawatir perbuatan saya ditolak oleh hati mereka, maka saya akan memasukkan *hijr* Ismail ke dalam bangunan ka'bah dan menurunkan pintu ka'bah sejajar dengan lantai mesjid (H.R. al-Bukhārī). Lihat Ibn Ḥajar al-'Asqalāni, *Fath al-Barrī*, Jld. III..., hlm. 439

permasalahan umat. 8) Bentuk ketaatan Sahabat kepada Nabi.<sup>633</sup>

Ayat dan hadis di atas memberikan pemahaman bahwa sesuatu yang baik untuk dikerjakan atau disampaikan kepada umat, jika dalam melakukan atau menyampaikannya dapat menimbulkan akibat yang tidak baik maka seharusnya tidak dikerjakan, bahkan kadang wajib ditinggalkan. Hal ini terlihat cukup jelas dari analisis Ibn al-Munīr yang dikutip oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalāni terkait hadis ‘Āisyah di atas. Berdasarkan uraian tersebut, menyampaikan hasil ijtihad dan fatwa, jika saja tidak memunculkan permasalahan yang tidak baik maka hal itu wajib dilakukan. Tetapi jika menimbulkan permasalahan yang tidak baik, menimbulkan penolakan dari umat karena mereka tidak mampu memahaminya, atau melahirkan kegaduhan di tengah-tengah umat maka sebaiknya penyampaian itu ditunda dulu sampai umat bisa memahaminya, bahkan kadang wajib menahan diri dari menyampaikannya.

Berkaitan dengan pengembangan fikih, dengan melihat kepada realitas masyarakat yang semakin dinamis dan berkembang, sementara fikih yang telah dirumuskan ulama terdahulu sulit menampung semua permasalahan kekinian, maka sudah seharusnya fikih untuk masa sekarang dikembangkan agar dapat mengakomodir berbagai permasalahan kekinian. Dalam melakukan pengembangan fikih terkadang dapat melahirkan perubahan-perubahan dari fikih sebelumnya jika objek kajiannya merupakan permasalahan yang berpotensi mengalami perubahan. Dalam hal ini, para ahli fikih masa sekarang harus mempertimbangkan dan memperkirakan akibat yang muncul dari setiap konsep dan persoalan yang dikembangkan. Para ahli fikih harus jeli dan teliti dalam melahirkan persoalan baru. Seandainya konsep baru atau hukum baru yang ditemukan dapat menimbulkan kegaduhan dalam internal umat maka ahli fikih harus mampu menahan diri sampai umat dapat memahaminya.

---

<sup>633</sup>Ibn Ḥajar al-‘Asqalāni, *Fatḥ al-Bārri*, Jld. III..., hlm. 448

Jika temuan baru yang ingin disampaikan dapat melahirkan kontroversi, sebaiknya jangan disampaikan dulu di dalam ruang publik, tetapi penyampaiannya harus dilakukan secara bertahap dengan memilih audien yang bisa memahaminya, apalagi jika perkara yang disampaikan merupakan sebuah perubahan besar dari apa yang telah dipahami oleh umat. Tujuan dari hukum itu adalah membawa masyarakat ke dalam koridornya sehingga setiap perilaku masyarakat selalu berada di dalam naungan hukum. Tetapi jika menyampaikan sesuatu yang sulit dipahami oleh masyarakat secara umum, dikhawatirkan hal yang akan terjadi adalah penolakan masyarakat terhadap hukum. Lebih dari itu, ahli hukum tertentu yang menyampaikan sesuatu yang dipandang kontroversi tidak mustahil divonis sebagai orang yang telah menyimpang dari pemahaman yang lurus. Oleh karena itu, sikap bijak, mempertimbangkan kearifan lokal dan melihat kondisi umat sangat diperlukan dalam perkara ini, sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Rasulullah dalam hadis di atas.

Menahan diri dari menyampaikan sebuah cara pandang baru yang dikhawatirkan berdampak negatif bukan berarti menyerah kepada sebuah situasi yang tidak patut dipertahankan. Tetapi hal itu lebih menunjukkan kematangan dan kebijaksanaan seseorang, apalagi orang yang dipandang profesional dalam bidangnya. Perlu diketahui bahwa puncak dari kedalaman ilmu seseorang adalah lahirnya sikap bijaksana. Di samping itu, dalam menyampaikan sebuah hukum atau fatwa juga diikat dengan etika tersendiri. Oleh karena itu, agar etika itu dapat mewarnai sikap dan tindakan seseorang sebagaimana mestinya, seseorang ahli hukum juga harus bijak. Selanjutnya sikap bijak harus menjadi sebuah karakter supaya dapat diterapkan secara konsisten. Agar hal ini dapat terwujud secara nyata, maka dalam pengembangan fikih masa sekarang, memperkirakan akibat negatif dari sebuah temuan baru atau perubahan harus dijadikan sebagai sebuah prinsip tersendiri agar tujuan hukum dapat tercapai seperti diharapkan.



#### 4.2. Relevansi *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan Pengembangan Fikih

Kata “relevansi” berasal dari kata “relevan”. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata “relevan” artinya kait mengait, bersangkutan paut, atau berguna secara langsung.<sup>634</sup> Penggunaan kata relevansi di sini dimaksudkan untuk mencari sangkut paut dan berguna langsung antara munculnya pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan wacana pengembangan fikih masa kini. Sebagaimana diketahui, kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī merupakan sebuah fakta ilmiah yang menarik dikaji dan dianalisis dari berbagai sudut pandang. Pada sisi keberadaanya sebagai bagian dari dinamika fikih, pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī telah membawa pengaruh besar dalam perubahan peta pemikiran mazhab Syāfi‘ī, khususnya pada periode *Muta’akhhirin Syāfi‘iyyah*. Pada sisi yang lain, munculnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī juga dapat menjadi sebuah peristiwa ilmiah yang memiliki relevansi yang begitu erat dengan wacana pengembangan fikih masa kini. Hal ini dikarenakan munculnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī mengandung beberapa makna yang dapat dihubungkan dengan pengembangan yang dimaksud, di mana makna tersebut dapat dijadikan sebagai prinsip dalam pengembangan fikih masa kini dan sebagai sebuah jembatan yang menghubungkan antara fakta ilmiah pada masa lalu dengan wacana ilmiah masa sekarang ini. Secara lebih konkrit, berikut ini penjelasan mengenai sisi relevansi tersebut.

##### 4.2.1. Membuka Ruang Bagi Pemahaman Baru Dalam Fikih

Sebagai ulama pengikut al-Syāfi‘ī, secara garis besar al-Nawawī tetap berpijak pada metode yang telah dirumuskan oleh al-Syāfi‘ī dalam setiap upaya penalaran hukum. Tetapi kondisi tersebut tidak lantas membuat al-Nawawī menjadi kaku dan selalu terkungkung dalam koridor fatwa yang telah disampaikan oleh al-

---

<sup>634</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 830

Syāfi'ī. Hal ini dibuktikan dengan kelahiran sejumlah pendapat *Ikhtiyārāt*-nya yang berbeda dengan temuan al-Syāfi'ī. Jika menemukan dalil atau cara pandang yang dinilainya lebih kuat, al-Nawawī tidak merasa segan melahirkan temuan barunya meskipun harus berbeda dengan al-Syāfi'ī atau mayoritas ulama *Syāfi'iyyah*. Sikap al-Nawawī dalam hal ini menunjukkan bahwa perspektif-perspektif pemikiran fikih selalu terbuka bagi mereka yang memiliki kapasitas ijtihad meskipun dalam koridor yang terbatas. Sikap tersebut juga mengisyaratkan bahwa para ulama pengikut mazhab tertentu pada hakikatnya tidak memiliki fanatisme dalam bermazhab.

Fanatisme adalah paham atau perilaku yang menunjukkan ketertarikan terhadap sesuatu secara berlebihan. Seseorang yang fanatik memiliki standar yang ketat dalam pola pikirnya dan cenderung tidak mau mendengarkan opini maupun ide yang dianggapnya bertentangan.<sup>635</sup> Dalam bahasa Arab, kata yang dipakai untuk menunjukkan makna fanatisme adalah *al-ta'aṣṣub* (التعصب).<sup>636</sup> Dalam pembicaraan ulama, pada dasarnya kata *al-ta'aṣṣub* kadang-kadang dipakai pada arti yang positif yaitu kecenderungan yang kuat dalam membela kebenaran, dan kadang-kadang dipakai pada arti yang negatif yaitu kecenderungan yang kuat dalam membela sebuah kekeliruan. Kecenderungan kuat dalam membela kebenaran merupakan sesuatu yang terpuji dalam agama, sementara kecenderungan yang kuat dalam membela sebuah kekeliruan merupakan perkara yang tercela dalam agama.<sup>637</sup> Meskipun dipakai pada dua arti secara bergantian, namun kata *al-ta'aṣṣub* tersebut lebih sering dipakai pada arti yang negatif.<sup>638</sup> Arti inilah yang penulis maksudkan dengan fanatisme pada bagian ini.

---

<sup>635</sup><https://id.m.wikipedia.org>. Diakses pada 31 Desember 2021

<sup>636</sup>Ahmad Warson, *al-Munawwir; Kamus...*, hlm. 935

<sup>637</sup>Khālid Kabīr 'Allāl, *al-Ta'aṣṣub al-Madhhabī fī al-Tārīkh al-Islāmī*, (Aljazair: Dār al-Muhtasib, 2008), hlm. 2

<sup>638</sup>Abd al-Fattāh, *al-Tamadhub...*, hlm. 168-169

Dengan demikian, fanatisme di sini adalah kecederungan yang kuat dalam membela sesuatu yang keliru atau membela sesuatu dengan tidak membedakan lagi sisi kebenaran dan kekeliruannya.

Bermazhab adalah mengikuti pendapat seseorang *mujtahid*, baik pada fatwa hukum maupun pada metode penemuannya. Pengertian tersebut melahirkan makna bahwa bermazhab bukan hanya mengikuti seseorang *mujtahid* pada hukum yang telah dihasilkan, tetapi mengikuti metode penemuan hukum yang digagas olehnya juga disebut bermazhab. Dalam agama, kewajiban terhadap orang yang tidak memiliki kapasitas ijtihad adalah mengikuti ulama yang mampu melakukannya. Dengan demikian, bermazhab pada hakikatnya adalah mengikuti perintah agama. Uraian tersebut memberikan pemahaman bahwa pada hakikatnya bermazhab bukanlah merupakan bentuk fanatisme, namun demikian, fanatisme itu bisa lahir dari sikap seseorang yang bermazhab jika ia bermazhab secara tidak benar. Fanatisme merupakan sesuatu yang dilarang agama. Menurut Ibn Hajar al-Haytamī, fanatisme mazhab adalah salah satu peluang besar bagi setan untuk menggiring pengikut mazhab ke dalam jurang dosa.<sup>639</sup>

Adapun kriteria lurus-tidaknya seseorang dalam cara bermazhab adalah terletak pada bagaimana ia meyakini kebenaran mazhab yang diikutinya serta bagaimana menilai kebenaran mazhab lainnya. Terkait hal ini, para ulama memberikan pernyataan dari sudut pandang masing-masing. Ibn ‘Ābidīn (w. 1252 H) mengutip pendapat Fakhr al-Islām yang mengatakan bahwa “kecenderungan yang kuat dalam bermazhab merupakan sebuah kewajiban, sedangkan fanatisme itu dilarang. Kecenderungan yang kuat adalah mengamalkan dengan mazhab serta menilainya sebuah kebenaran, sementara fanatisme adalah menyalahkan serta merendahkan mazhab yang lain. Fanatisme tidak dibolehkan karena semua imam mazhab senantiasa mencari

---

<sup>639</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, Syihāb al-Dīn Aḥmad, *al-Zawājir ‘an Iqtirāf al-Kabā’ir*, Jld. I, Cet. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 2013), hlm. 142

kebenaran dan mereka berada di atasnya”.<sup>640</sup> Hal yang sama juga diutarakan oleh Ibn Taimiyyah (w. 728 H) saat menjelaskan larangan fanatisme mazhab dengan mengatakan bahwa “dalam permasalahan khilafiah, setiap imam mazhab mengakui pendapat imam mazhab lainnya, karenanya pengikut al-Syāfi‘ī tidak boleh menyangkal pengikut Mālik, dan pengikut Ahmad tidak boleh menyangkal pengikut al-Syāfi‘ī”.<sup>641</sup>

Sedangkan Ibn ‘Abd al-Salām menjelaskan bahwa “di antara keheranan dari perkara yang mengherankan adalah para ahli fikih yang bertaklid dan mengetahui kelemahan sumber pijakan imamnya dengan ukuran tidak ada yang mendukungnya, tetapi pada kasus tersebut mereka masih mengikuti imamnya dan meninggalkan al-Qur’an, Sunnah, dan Qiyas yang kuat dalam mazhabnya akibat kaku dalam bertaklid. Lebih dari itu, mereka juga berupaya menolak makna tekstual al-Qur’an dan Sunnah serta mengalihkan makna keduanya kepada makna yang jauh dari kehendak teks dan makna yang rusak hanya karena memperjuangkan pendapat imamnya. Kami melihat mereka berkumpul dalam majlis-majlis. Apabila disampaikan kepada mereka tentang *khilāf* apa saja yang mereka pahami, rasa kekaguman yang luar biasa terhadap pendapat imamnya langsung hinggap pada mereka, bukannya mereka melihat kepada dalil. Ketika itu, seolah-olah kebenaran hanya terletak pada mazhab imam mereka saja, di mana kekaguman mereka melebihi daripada kekaguman pada mazhab lainnya”.<sup>642</sup>

Pernyataan tiga ulama di atas memberikan pemahaman bahwa cara bermazhab yang tidak baik dan tergolong kepada

---

<sup>640</sup>Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn Afandī, *al-‘Uqūd al-Durriyyah fī Tanqīḥ al-Fatāwā al-Ḥāmidīyyah*, Jld. II, (New York: Columbia University, tt), hm. 333

<sup>641</sup>Ibn Taimiyyah, Syihāb al-Dīn ‘Abd al-Ḥalīm ibn Majd al-Dīn al-Ḥarānī, *Majmū‘ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, Jld. XX, (Madinah: Maktabah al-Malik Fahd, 2004), hlm. 292-293

<sup>642</sup>Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām*, Jld. II..., hlm. 104

fanatisme adalah jika meyakini kebenaran hanya terletak pada pandangan imam yang diikutinya, memandang salah pandangan imam yang lain serta merendahkannya dan selalu berupaya mencari-cari pembenaran terhadap pandangan imamnya yang nampak lemah serta tetap mengikutinya. Inilah bentuk fanatisme mazhab yang dilarang agama. Adapun jika mengikat diri pada mazhab tertentu karena dipandang lebih kuat atau karena alasan lainnya, tetapi dengan tetap menghormati mazhab yang lain, serta memandang kebenaran imamnya bersifat relatif maka perkara ini tidak dilarang. Bahkan perkara inilah yang wajib dilakukan jika seseorang tidak mempunyai kapasitas ijtihad dengan berbagai tingkatannya. Intinya, kesetiaan pada mazhab tidak dipandang fanatisme mazhab jika kesetiaan itu diterapkan secara adil dan proporsional, sebab fanatisme mazhab memiliki kriteria tersendiri.

Fakta sejarah menunjukkan bahwa memang pernah terjadi fanatisme yang mewarnai perjalanan mazhab fikih, bahkan sampai pada batas yang dapat mengoyak persatuan umat ketika itu, tetapi hal itu merupakan kejadian langka yang tidak dapat digeneralisir bahwasanya bermazhab itu identik dengan fanatisme.<sup>643</sup> Buktinya para imam mazhab saling mengormati dalam perbedaan pendapat. Selain itu, para ulama pengikut mazhab pun banyak sekali melahirkan pandangan yang berbeda dari imamnya jika menilai pandangan imam mengandung kelemahan-kelemahan tertentu. Salah satu contohnya adalah para ulama yang *muqallid* tersebut melahirkan pendapat pilihan yang dikenal dengan istilah *Ikhtiyārāt*. Pendapat *Ikhtiyārāt* bukan hanya berbeda dari pandangan imam mazhabnya, kadang bahkan berbeda dari komunitas mazhabnya. Fakta ini menunjukkan bahwa dalam bermazhab, para ulama yang *muqallid* ini tidak mempunyai sikap fanatisme mazhab.<sup>644</sup> Selain

---

<sup>643</sup> Abd al-Fattāh, *al-Tamadhub....*, hlm. 170

<sup>644</sup> Rāmī ibn Muḥammad Jabrīn Salhab, *Inṣāf al-Fuqahā li al-Mukhālifīn; Fuṣūl wa Mawāqif aw Ibṭāl al-Tahwīlāt fi Da‘wā al-Ta‘aṣṣub al-Fiqhiyyat*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013), hlm. 175



melahirkan *Ikhtiyārāt*, para ulama *muqallid* juga sering berfatwa dengan mazhab lain,<sup>645</sup> dan tidak melarang umat Islam berpindah mazhab.<sup>646</sup> Kenyataan itu menunjukkan bahwa pemikiran mainstream yang dibangun oleh mereka adalah membuang sikap fanatik dalam bermazhab.

Kembali pada *Ikhtiyārāt* al-Nawawī. Sebagai salah seorang ulama yang setia pada mazhab Syāfi‘ī, secara umum al-Nawawī selalu mengikuti apa yang telah diwariskan oleh al-Syāfi‘ī. Tetapi dalam mengikutinya, al-Nawawī membuang jauh sikap fanatisme mazhab dan berupaya membuka ruang bagi perspektif-perspektif pemikiran fikih. Jika melihat sisi kelemahan pada sebuah permasalahan yang telah fatwakan oleh al-Syāfi‘ī serta telah dianut secara umum oleh pengikut mazhab, al-Nawawī tidak merasa segan mengeluarkan pandangan yang berbeda dari mayoritas ulama mazhabnya jika ia punya pertimbangan lain yang menurutnya lebih kuat. Kenyataan ini menunjukkan bahwa kebenaran dalam wilayah permasalahan *ijtihādiyyah* merupakan sesuatu yang relatif (*ẓannī*). Atas dasar itulah sikap fanatisme mazhab dapat terkikis dengan mudah dan ruang perbedaan pendapat yang proporsional dapat terbuka secara lebar dan terukur.

Pada satu sisi, al-Nawawī tetap fair dan menghormati pendapat mayoritas ulama mazhabnya, buktinya, setiap menyampaikan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya, ia selalu menyebutkan pendapat kuat dari segi mazhab pada permasalahan itu dengan sebutan “pendapat yang masyhur dalam mazhab” atau “pendapat yang ma‘ruf dalam mazhab”. Namun pada sisi yang lain, sebagai bentuk menjalankan amanah keilmuan, al-Nawawī merasa perlu menyampaikan hasil analisisnya meskipun berbeda dari mayoritas ulama lain. Hal ini dilakukan bukanlah sebagai sebuah bentuk pembangkangan terhadap prinsip-prinsip bermazhab, tetapi lebih kepada melestarikan pesan-pesan imam mazhab karena Imam al-

<sup>645</sup>Rāmī ibn Muḥammad, *Inṣāf al-Fuqahā*..., hlm. 254-256

<sup>646</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. IV..., hlm. 305

Syāfi‘ī sendiri tidak menyukai seseorang bertaklid kepadanya jika orang tersebut mempunyai kapasitas ijtihad.

Al-Nawawī merupakan salah seorang ulama yang mempunyai kapasitas ijtihad meskipun dalam bentuk yang terbatas. Dalam usul fikih dijelaskan bahwa potensi berijtihad itu bisa dimiliki oleh seseorang ulama walaupun pada sebagian masalah saja (*tajazzu’ al-ijtihād*).<sup>647</sup> Ketika potensi itu dimiliki maka diwajibkan kepadanya agar berijtihad pada masalah yang ia mampu melakukannya. Hasil ijtihad yang diperoleh bisa saja sama seperti ulama lain, dan bisa juga berbeda. Perbedaan itu bukanlah sesuatu yang tercela asalkan ulama yang bersangkutan bersikap jujur dan fair dalam melakukannya. Dari fakta tersebut, apa yang telah dilakukan Al-Nawawī dalam melahirkan *Ikhtiyārāt*-nya dapat meneguhkan sikap penolakan terhadap fanatisme dalam bermazhab.

Sikap al-Nawawī yang tidak punya fanatisme dalam bermazhab juga diikuti oleh para ulama lain sesudahnya. Para ulama *Syāfi‘iyyah* dari generasi *Muta’akhhirīn* juga membuang jauh sikap fanatisme mazhab walaupun fikih yang mereka kembangkan tetap berada dalam koridor mazhab Syāfi‘ī. Para ulama ini tidak segan-segan mengajukan kritik terhadap pendahulunya, termasuk terhadap al-Syāfi‘ī sendiri jika menemukan aspek kelemahan atau ketidak-lurusan metode dari apa yang telah dihasilkan sebelumnya. Contohnya seperti Ibn Ḥajar al-Haytamī. Berkaitan dengan tata-cara pelaksanaan shalat dalam peperangan, al-Syāfi‘ī hanya memilih empat macam bentuk sebagaimana yang dimaklumi dari kitab-kitab fikih *Syāfi‘iyyah*. Pada dasarnya, tata-cara tersebut berjumlah enam belas macam bentuk, yang sebagiannya berdasarkan hadis-hadis yang *ṣahīḥ*. Dalam kaitan ini, Ibn Ḥajar al-Haytamī mengkritik al-Syāfi‘ī, dengan mengatakan bahwa “pilihan al-Syāfi‘ī di sini dengan

---

<sup>647</sup>Ibn al-Subkī, *Jam‘ al-Jawāmi‘*, Jld. II..., hlm. 387

membatasi pada empat bentuk sulit dipahami karena tidak sesuai dengan kaidah yang dibangunnya sendiri, yaitu apabila bertentangan pendapatnya dengan hadis *ṣaḥīḥ* maka ia meminta agar pendapatnya ditinggalkan. Jika al-Syāfi‘ī punya maksud bahwa setiap hadis *ṣaḥīḥ* akan dipakai selama tidak ada penghalangnya, maka dalam hal ini nampaknya tidak ada penghalangnya. Oleh karena itu, seharusnya al-Syāfi‘ī tidak meninggalkannya dan pembatasan ini layak untuk diteliti kembali”.<sup>648</sup> Setelah itu, ulama lain mencoba untuk memberikan jawaban terhadap kritikan Ibn Ḥajar al-Haytamī, namun makna yang dapat ditangkap di sini adalah bahwa Ibn Ḥajar al-Haytamī meskipun sebagai pengikut setia al-Syāfi‘ī, tetapi ia tidak mengikutinya dengan sikap fanatisme.

Berkaitan dengan pengembangan fikih dewasa ini, sikap fanatisme mazhab sangat perlu untuk dikesampingkan bahkan dibuang agar pengembangan itu dapat berjalan secara semestinya. Tidak dapat dipungkiri bahwa ahli fikih sekarang ini mayoritasnya adalah ulama yang mengikat diri dengan salah satu mazhab yang telah ada. Setia kepada mazhab tidaklah salah asalkan diterapkan secara proporsional, yakni kesetiaan yang jauh dari sikap fanatisme. Sebagai contoh kecil, jika terjadi sebuah kasus hukum, di mana memfatwাকannya dengan hukum yang ada sebelumnya akan menimbulkan kesulitan dalam pengamalannya. Padahal ulama terdahulu telah menyampaikan pendapat lain yang dapat dijadikan sandaran alternatif dalam pengamalan hukum tersebut. Dalam kondisi seperti ini para ahli fikih harus arif menyikapinya. Pendapat alternatif itu jika pun dipandang lemah dalam ranah mazhab yang telah ada, tetapi bukan berarti pendapat itu dapat divonis langsung sudah menyimpang dari ruh fikih. Tetapi perlu mengkajinya terlebih dahulu secara objektif. Siapa tau pendapat alternatif tersebut dapat diterapkan. Namun jika sikap fanatisme belum

---

<sup>648</sup>Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, Jld. III..., hlm. 3

berhasil ditekan, kemungkinan besar akan sulit menerima sesuatu yang dipandang bertentangan atau kurang populer itu.

Demikian juga halnya menyikapi perbedaan pendapat ulama yang telah terjadi sejak masa dahulu pada kasus tertentu. Misalnya pengamalan masyarakat Aceh tentang azan pada saat menguburkan mayat. Pada kasus ini, sejak lama telah terjadinya perbedaan di kalangan ulama.<sup>649</sup> Pada saat penguburan mayat, jangan sampai terjadi penundaan penguburannya akibat diskusi yang panjang terkait mana pendapat kuat dalam hal tersebut. Masing-masing pihak harus membuang sikap fanatisme dalam mengikuti pendapat tertentu karena mempertahankan sikap tersebut pada perkara yang berada dalam ruang sunat dan tidak sunat kadang malah menggiring mereka kepada sebuah dosa yaitu memperlambat penguburan mayat. Contoh lainnya, pada saat memasuki bulan Ramadhan atau Syawal, di Aceh sering terjadi perbedaan pendapat ulama, khususnya ulama dayah ketika Pemerintah Pusat menetapkan satu Ramadhan atau satu Syawal berdasarkan kesaksian melihat *hilal* yang terjadi di luar daerah Aceh, sementara di Aceh tidak ada satu titik observasi pun yang dapat melihat *hilal*.

Sebagian ulama Aceh berpendapat, masyarakat Aceh wajib berpuasa atau berhari raya dengan mengikuti ketetapan Pemerintah. Sebagian ulama lain berpendapat sebaliknya dengan alasan bahwa berdasarkan kriteria dalam fikih, jarak antara pulau Jawa dan Aceh sudah termasuk kategori perbedaan waktu (*ikhtilāf al-matāli'*), di mana jika *hilal* terlihat pada salah satunya tidak berpengaruh dari segi hukum kepada daerah lainnya.<sup>650</sup> Adapun ulama yang mewajibkan puasa atau berhari raya mempunyai alasan lain, yaitu bahwa benar *ikhtilāf al-matāli'* tidak mempengaruhi hukum pada daerah lain, tetapi konteksnya jika bukan berdasarkan penetapan

---

<sup>649</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. II..., hlm. 17-18

<sup>650</sup>Al-Ramlī, Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad, *Nihāyat al-Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, Jld. III, (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), hlm. 155-156

dari Pemerintah. Seandainya Pemerintah menetapkannya maka wajib diikuti oleh semua rakyatnya meskipun yang berdomisili di kawasan jauh, yang memenuhi standar terjadinya *ikhtilāf al-matāli*.<sup>651</sup> Alasannya, penetapan hukum dari Pemerintah dapat menghilangkan perbedaan pendapat. Begitulah cara pandang masing-masing ulama Aceh dalam menetapkan hukum di atas. Pada dasarnya, literatur yang dijadikan rujukan masing-masing ulama Aceh di atas adalah literatur yang sama. Hanya saja perbedaan pendapat itu muncul akibat perbedaan metode pemahaman terhadap teks-teks literatur atau metode menyingkronkannya. Dalam keadaan tertentu, perbedaan itu juga terkadang diawali oleh sebuah kecenderungan memilih pendapat dalam fikih. Kecenderungan ini sah-sah saja selama pendapat yang diikuti atau metode pemahaman yang dipakai merupakan sesuatu yang diakui dalam fikih.

Pada level pengikut masing-masing ulama Aceh di atas, ada ahli ilmu dan ada juga masyarakat awam. Ahli ilmu terbagi kepada ahli ilmu yang bijaksana dan yang tidak bijaksana. Masyarakat awam terbagi kepada masyarakat awam yang tau diri dan yang tidak tau diri. Kalangan ahli ilmu yang bijaksana menyikapi perbedaan ulama di atas dengan sikap menghargai dan menghormati perbedaan, mengajak orang lain untuk membangun sikap toleransi serta senantiasa menjalin ukhuwah dengan pihak yang berbeda. Sedangkan ahli ilmu yang tidak bijaksana menyikapi perbedaan itu dengan sikap fanatisme yang tidak sehat. Ia memandang seolah-olah kebenaran hanya didapati pada guru ikutannya saja. Adapun masyarakat awam yang tau diri lebih memilih untuk tidak mencampuri urusan hukum yang diperselisihkan oleh ulama, ia akan ikut ulama yang ia yakini dan tidak menjelakkan ulama lain yang berbeda dengan gurunya. Sedangkan masyarakat awam yang

---

<sup>651</sup>Al-Subkī, Taqī al-Dīn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfi, *al-Adillah fī Ithbāt al-Ahillah, Taḥqīq*: Samīrah Dāud al-‘Ānī, (Ttp: Dāt al-Fath, tt), hlm. 124-125. Lihat juga Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muḥtāj*, Jld. III..., hlm. 383



tidak tau diri mencoba ikut campur dalam perbedaan ulama di atas dengan komentar-komentar yang seolah-olah ia mengerti betul seluk-beluk fikih, padahal tidak punya kompetensi sama sekali.

Ahli ilmu yang tidak bijaksana dan masyarakat awam yang tidak tau diri, dalam kenyataannya sering berperilaku tidak baik sehingga rentan menjadi penebar provokasi dan pemecah belah umat di tengah-tengah perbedaan pendapat ulama. Hal ini dibuktikan dengan berbagai komentar miring, hinaan, bahkan hujatan kepada pengikut ulama yang berbeda dari gurunya. Seiring dengan kemajuan teknologi informasi, komentar-komentar yang mengandung ujaran kebencian di media sosial antara dua kubu tersebut sangat tajam dan tidak mencerminkan pengikut ulama. Anehnya, ulama ikutan mereka masing-masing sangat menghormati dan menghargai perbedaan dengan ulama lainnya. Karena itu, patut dipertanyakan sebenarnya siapa yang diikuti oleh pengikut ulama di atas dalam hal membela pendapat gurunya, padahal gurunya malah mengajarkan perkara yang baik dan positif terkait menyikapi perbedaan pendapat. Dalam pengembangan fikih, sikap fanatisme seperti di atas harus dibuang jauh dan tidak perlu dipertahankan karena sikap itu bukan bagian dari tata-cara beragama yang diwariskan ulama. Ulama terdahulu yang merupakan teladan bagi umat ini telah memberikan contoh bagaimana cara menilai pendapat lain yang berbeda dari apa yang telah dimaklumi.

Dalam pengembangan fikih juga tidak dapat dielakkan dari lahirnya pandangan baru yang berbeda dari sebelumnya. Terkait hal ini, masing-masing ahli fikih harus melihat hal baru secara arif dengan mengesampingkan sikap fanatisme. Ahli fikih yang menyampaikannya perlu memprediksi akibat dari temuannya, sementara ahli fikih yang lain harus melihatnya secara objektif ilmiah. Selanjutnya permasalahan itu dapat dijadikan sebagai objek penelitian yang pasti akan melahirkan pengayaan ilmu itu sendiri. Tetapi jika sikap fanatisme masih tertanam kuat, akan sulit

menerima perkara baru. Sikap ini kontra-produktif dalam pengembangan fikih karena akan mengakibatkan fikih itu menjadi tidak responsif terhadap permasalahan keummatan.

Perlu diketahui, membuang sikap fanatisme mazhab bukan berarti menelan mentah-mentah perkara baru yang disampaikan oleh siapa saja. Telah jelas sebelumnya bahwa kecenderungan yang kuat dalam bermazhab dengan menilai kebenaran mazhabnya secara relatif dan tidak merendahkan mazhab lain bukanlah bentuk fanatisme. Jika permasalahan baru yang disampaikan oleh sebagian orang dipandang menyimpang dari ketentuan yang telah baku yang disepakati ulama, maka menolaknya bukanlah bentuk fanatisme mazhab, tetapi lebih kepada menjaga kemurnian agama. Hal ini diperintahkan agama karena merupakan bagian dari amar makruf-nahi munkar. Tetapi fanatisme yang perlu dibuang adalah jika menyikapi permasalahan baru yang bersifat *ijtihādiyyah* dan sangat relevan dengan perkembangan masa, berpijak pada metode yang diakui bersama dan tidak menyimpang dari ruh serta nilai syari'at. Di sinilah diperlukan sikap objektif, di mana sikap itu merupakan warisan ulama terdahulu seperti yang telah dijiwai oleh al-Nawawī dan sangat relevan dengan wacana pengembangan fikih kekinian.

#### 4.2.2. Keterbukaan Terhadap Perkara Baru

Perkara baru yang penulis maksudkan di sini mencakup dua unsur. *Pertama*, berupa pemikiran baru yang berhubungan dengan konsep pengembangan fikih. *Kedua*, temuan baru dalam ilmu pengetahuan modern. Dalam upaya pengembangan fikih, para ahli yang memiliki kompetensi perlu membuka diri terhadap dua perkara baru tersebut. Pemikiran yang terbilang baru tidak boleh diabaikan begitu saja atau langsung ditolak, tetapi harus diuji terlebih dahulu, karena bisa saja pemikiran tersebut mengandung sebuah ide tertentu yang bermanfaat dalam upaya pengembangan fikih. Jika saja ahli fikih menutup diri terhadap tawaran pemikiran tertentu atau bahkan menolaknya maka harapan membawa fikih

sebagai pranata hukum masyarakat modern bisa saja tidak akan pernah terwujud. Demikian juga halnya perkara baru yang merupakan temuan ilmu pengetahuan modern, para ahli fikih juga perlu membuka diri terhadapnya. Dengan kata lain, para ahli fikih harus berinteraksi dengan dunia luar karena temuan baru tersebut terkadang dapat membantu ahli fikih dalam menyelesaikan berbagai persoalan kekinian.

Keterbukaan terhadap perkara baru, baik berupa pemikiran maupun temuan teknologi merupakan sikap yang diwariskan oleh umat Islam sejak dahulu kala, tidak terkecuali para ulamanya. Karenanya, ilmu-ilmu keislaman termasuk fikih pada masa itu berkembang sedemikian rupa dan menghasilkan perbendaharaan ilmu yang luar biasa. Sejarah mencatat, pada masa kejayaan Islam, umat Islam tidak menolak kehadiran berbagai kemajuan tersebut, tetapi menjadikannya sebagai instrumen dalam mengembangkan ilmu-ilmu keislaman. Sebagai ilustrasi, pada masa Rasulullah sampai masa bani Umayyah, kertas merupakan barang yang relatif mahal di lingkungan umat Islam sehingga penulisan kitab-kitab tidak dapat dilakukan secara besar-besaran. Tetapi di awal Dinasti Bani Abbas, umat Islam sudah dapat mengetahui dan menguasai cara pembuatan kertas, belajar pada insinyur China yang sebelumnya konon sangat merahasiakan teknologinya. Umat Islam setelah menguasai teknologi ini, menyebarkannya secara cepat, sehingga pembuatan kertas berkembang menjadi produksi yang merata di seluruh dunia Islam. Setelah penyebarannya relatif merata, dan harganya pun relatif murah maka penulisan berbagai cabang ilmu, terutama pengkodifikasian hadis, mendapat akselerasi yang boleh dikatakan sangat mencengangkan (hampir semua hadis selesai dikumpulkan dalam waktu yang relatif tidak lebih dari satu abad).<sup>652</sup>

Contoh berikutnya adalah penerimaan mantiq. Umum

---

<sup>652</sup>Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah...*, hlm. 268

anggapan (dengan alasan yang belum jelas) bahwa ulama fikih generasi al-Syāfi'ī (pendiri mazhab) belum menggunakan mantiq untuk menjelaskan fikih, walaupun mungkin mantiq sudah masuk ke dunia Islam (sudah digunakan oleh sebagian ulama kalam, misalnya Muktazilah). Tetapi ketika Ibn Ḥazm (w. 456 H) dan al-Ghazālī (w. 505 H) memperkenalkan mantiq untuk digunakan di dalam penalaran fikih dan usul fikih, para ulama sezamannya boleh dikatakan tidak memberikan penolakan yang berarti. Ibn Ḥazm menulis buku pertama tentang mantiq dengan contoh-contoh fikih sehingga ilmu ini dekat dengan ulama fikih. Setelah itu, al-Ghazālī menulis beberapa risalah tentang mantiq untuk mendorong penggunaannya dalam kajian keislaman. Dalam *al-Mustasfā* (salah satu karyanya), al-Ghazālī menyebutkan bahwa salah satu syarat untuk boleh berijtihad adalah menguasai mantiq. Setelah itu, secara perlahan-lahan mantiq menyatu dengan usul fikih, sehingga tidak lagi dianggap sebagai barang asing yang menyusup. Lebih dari itu, mantiq diterima sebagai ukuran utama untuk kelurusan berfikir dan kejernihan pemaparan.<sup>653</sup>

Berkaitan dengan terobosan baru yang digagas oleh al-Nawawī, di mana salah satunya adalah pendapat *Ikhtiyārāt*, para ulama *Syāfi'iyyah* yang hidup pada akhir abad VII H sampai abad berikutnya menyikapi hal tersebut dengan sikap terbuka. Ulama kala itu tidak menutup diri dalam menyikapinya. Dalam sejarah perjalanannya, terobosan al-Nawawī disikapi oleh para ulama saat itu sebagai sebuah perkara yang memerlukan uji ilmiah. Artinya, ulama pada masa itu tidak alergi dengan temuan baru al-Nawawī, tetapi menjadikannya sebagai objek untuk diteliti lebih lanjut. Awalnya gagasan al-Nawawī memang ditolak oleh sebagian ulama. Namun setelah dilakukan kajian secara matang dan berkelanjutan terhadapnya, mayoritas ulama dapat menerimanya,<sup>654</sup> sampai

---

<sup>653</sup>Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah...*, hlm. 269-270

<sup>654</sup>Abd Allāh ibn As'ad, *Mirā'at al-Jinān ...*, hlm. 139. Lihat juga Muḥammad ibn 'Umar, *al-Mu'tamad...*, hlm. 259-260

akhirnya gagasan al-Nawawī begitu membumi dan mempengaruhi alur pemikiran *Muta'akhhirīn Syāfi'iyah*. Akibat dari keterbukaan sikap ulama tersebut lahirlah pengayaan ilmu yang nampaknya sulit terjadi seandainya mereka menutup diri. Contoh nyata adalah diskusi panjang antara al-Asnawī dan ulama lainnya terkait temuan al-Nawawī. Demikian juga penetapan berbagai ketentuan sebagai konklusi dari penelitian terhadap terobosan al-Nawawī. Hal ini merupakan khazanah keilmuan yang sebelumnya tidak ditemukan.

Sikap terbuka dari para ulama dalam menyikapi terobosan al-Nawawī sangat relevan dikaitkan dengan pengembangan fikih masa kini, karena kedua permasalahan itu memiliki kesamaan dari aspek peluncuran gagasan baru dalam pengembangan fikih. Demikian juga halnya keterbukaan terhadap berbagai kemajuan teknologi karena hal ini akan sangat membantu ahli fikih dalam menjawab berbagai persoalan kekinian. Ahli fikih masa kini dipandang perlu membekali dirinya dengan ilmu-ilmu lain yang dapat memudahkannya melakukan kajian hukum. Kenyataan yang terjadi sekarang ini, jika ahli fikih ingin membahas sebuah permasalahan baru yang memerlukan teori dari luar ilmu fikih, mereka kadang perlu menghadirkan ahli ilmu tersebut agar dapat memahami betul konsep kasus yang ingin dikaji hukumnya. Nampaknya akan lebih mudah lagi bagi para ahli fikih melakukan kajian hukum jika ada di antara internal mereka sendiri yang menguasai teori tersebut karena batasan-batasan pengetahuan antara fikih dan teori itu akan dapat dihilangkan. Dengan itu, kajian fikih kekinian akan lebih mudah dan melahirkan kesimpulan yang lebih meyakinkan. Demikianlah relevansi kelahiran *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan pengembangan fikih dari aspek keterbukaan tersebut.

#### 4.2.3. Lahirnya Kemudahan Dalam Pengamalan Hukum

Kelahiran *Ikhtiyārāt* al-Nawawī ikut memberikan andil bagi kemudahan dalam pengamalan hukum dewasa ini. Dari beberapa



contoh kasus *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang penulis angkat sebelumnya, terdapat dua kasus hukum yang dalam proses penalarannya melibatkan pertimbangan mendatangkan kemudahan (*al-taisīr*). *Pertama*, kebolehan men-jamak shalat dalam keadaan sakit. *Kedua*, sah akad jual-beli tanpa adanya ijab-kabul (*bai' al-mu'āṭah*). Pada kasus jamak shalat ketika sakit, metode penalaran yang dipakai memang sepenuhnya *lughawiyah* atau *bayānī*. Tetapi di dalam penalarannya, al-Nawawī menggunakan prinsip menghilangkan kesulitan (*raf' al-ḥarj*) atau *taisīr*, dengan memandang bahwa jika kondisi hujan dibolehkan men-jamak shalat, maka kondisi sakit lebih memerlukan kebolehan ini dikarenakan kesulitan yang ada pada kondisi sakit melebihi kesulitan pada kondisi hujan.

Pada kasus sah jual-beli secara *al-mu'āṭah*, al-Nawawī tidak mengatakan kebolehannya didasari oleh prinsip menghilangkan kesulitan. Al-Nawawī lebih menggunakan metode penalaran *bayānī* dengan dukungan *'urf*. Tetapi melibatkan *'urf* di sini berarti melihat kepada kondisi sosial masyarakat. Meskipun tidak mengatakan secara tegas bahwa pelibatan *'urf* di sini bertujuan mendatangkan kemudahan, tetapi secara tersirat tetap menunjukkan kepada aspek tersebut. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Ibn 'Abd al-Salām bahwa menghukumi sahnya jual-beli secara *al-mu'āṭah* pada benda yang bernilai rendah karena didasari oleh hajat dan kebutuhan manusia. Hajat inilah yang menjadi motivasi untuk menempatkan adat masyarakat dalam kasus ini pada posisi ucapan/lafaz.<sup>655</sup> Jika hajat manusia menjadi pertimbangan dalam penalaran sebuah hukum, maka tujuannya tidak lain kecuali menghilangkan kesulitan mereka. Dengan demikian dua contoh kasus di atas merupakan perkara yang menggunakan prinsip mendatangkan kemudahan.

Adapun relevansi dua contoh *Ikhtiyārāt* al-Nawawī tersebut

---

<sup>655</sup>Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, Jld. II..., hlm. 90

dengan pengembangan fikih adalah bahwa mendatangkan kemudahan pengamalan hukum merupakan salah satu prinsip yang perlu diterapkan dalam pengembangan fikih. Hal ini dikarenakan terdapat sebagian hukum fikih lama yang tidak lagi diamalkan atau sulit diamalkan oleh umat Islam akibat dari pengaruh globalisasi budaya atau pengaruh situasi. Menghadapi perkara ini, umat Islam kadang terjebak dalam sebuah dilema, di mana pada satu sisi mereka ingin tetap mengamalkan hukum sebagaimana yang telah digariskan dalam fikih, tetapi pada sisi yang lain mereka menemukan kesulitan dalam pengamalannya akibat pengaruh tersebut. Dalam keadaan ini, ahli fikih masa sekarang harus menghadirkan solusi hukum kepada masyarakat untuk membantu mereka keluar dari lingkaran dosa. Solusinya bisa saja melahirkan konsep baru yang lebih relevan namun tetap menjunjung tinggi nilai syari'ah, atau mencarikan pendapat alternatif sebagai sandaran pengamalan hukum bagi masyarakat, selama pendapat itu layak difatwakan. Tujuannya tidak lain kecuali mendatangkan kemudahan bagi umat sehingga umat tetap setia pada hukum agamanya sendiri.

Contoh nyata sekarang ini, transaksi jual-beli hampir sulit ditemukan yang memenuhi persyaratan ijab-kabul, apalagi dengan hadirnya pusat perbelanjaan yang menerapkan model perdagangan modern dengan sistem pelayan mandiri, seperti perdagangan di mall, hypermarket, supermarket dan minimarket. Sistem jual-beli pada beberapa tempat tersebut dilakukan dengan cara di mana konsumen memilih sendiri barang yang dibutuhkan, selanjutnya diserahkan kepada kasir untuk dihitung jumlah harganya, kemudian konsumen melakukan pembayaran. Dalam prakteknya, tidak ada proses tawar-menawar harga, apalagi ijab-kabul. Seandainya seorang konsumen mengajak kasir untuk melakukan ijab-kabul pada tempat tersebut, barangkali konsumen akan dianggap orang aneh dan menjadi bahan tertawaan. Penerapan ijab-kabul pada masa sekarang ini dapat dikatakan hampir tidak ada lagi, termasuk

pada pasar-pasar tradisional.

Dalam menyikapi persoalan kesulitan seperti ini, ahli fikih harus mencari solusi demi mendatangkan kemudahan bagi umat. Ahli fikih, di samping menyampaikan pencerahan hukum kepada umat, juga harus mampu menghadirkan solusi terhadap kesulitan yang dihadapi umat. Berkaitan dengan kasus jual-beli tersebut, salah satu solusinya adalah mengajarkan umat agar berpijak pada pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang membolehkan jual-beli dengan tanpa ijab-kabul. Apalagi solusi ini ditawarkan oleh salah seorang ulama *Muta'akhhirīn Syāfi'iyah*, yaitu al-Syarwānī dengan mengatakan “sepatutnya (pada zaman ini) umat mengikuti pendapat yang menyatakan sah jual-beli secara *al-mu'āṭah* agar mereka terlepas dari dosa, karena akad jual-beli tanpa ijab-kabul sudah menjadi sesuatu yang sulit dihindari saat ini, bahkan jika ada orang yang melakukan jual-beli secara ijab-kabul maka akan dijadikan bahan tertawaan”.<sup>656</sup> Tawaran al-Syarwānī merupakan bentuk pemberian kemudahan dalam pengamalan hukum fikih akibat rendahnya sikap beragama masyarakat yang dipengaruhi oleh perubahan masa. Dengan mengikuti pendapat yang ditawarkannya, maka perilaku masyarakat terkait ijab-kabul pada persoalan jual-beli masih berada dalam naungan hukum.

Contoh lainnya, dewasa ini ada sebagian umat Islam yang menetap di negara yang mayoritas penduduknya non-muslim. Dalam bidang muamalah yang terkait dengan transaksi keuangan, negara non-muslim punya aturan dan sistem tersendiri yang kadang sangat sulit dipertemukan dengan sistem transaksi dalam hukum Islam. Salah satunya adalah transaksi yang mengandung riba. Umat Islam yang menetap di negara tersebut akan mendapatkan berbagai kesulitan menghadapi situasi ini. Sebagai muslim yang menjunjung tinggi ajaran agamanya tentu ingin sekali menjauhi praktek riba dikarenakan riba disepakati ulama tentang keharamannya dan

---

<sup>656</sup>Al-Syarwānī, *Hāsyiyat 'alā Tuḥfat*, Jld. IV..., hlm. 217

pelakunya mendapat dosa besar. Namun menghadapi realita hidup di negara non-muslim, kadang umat Islam sulit sekali menghindari riba di saat melakukan transaksi dengan warga negara tersebut yang non-muslim, atau bertransaksi dengan perbankan, karena sulit ditemukan bank yang tidak memakai sistem riba.

Dalam kondisi sulit seperti ini, ahli fikih masa sekarang perlu mencarikan solusi hukum bagi umat Islam tadi. Tujuannya tidak lain kecuali mendatangkan kemudahan dalam pengamalan hukum agar perilaku muamalah umat Islam berada dalam koridor hukum Islam yang diakui. Salah satu caranya adalah memberikan kepada mereka cara menghindari perbuatan haram pada objek yang diharamkan agama (*hīlah*). Seandainya *hīlah* pun tidak mungkin dilakukan dengan berbagai alasan yang dapat diterima, maka ahli fikih harus mencarikan solusi lainnya, seperti mencarikan pendapat alternatif dari ulama terdahulu yang dapat dijadikan sandaran bagi mereka dalam menghindari riba. Contohnya, dalam mazhab Ḥanafī dikenal sebuah pendapat yang menyebutkan bahwa transaksi yang mengandung riba antara umat Islam dan non-muslim di Negara non-muslim dibolehkan. Bukan hanya transaksi riba, semua transaksi yang batal menurut fikih, juga sah dilakukan di negara tersebut.<sup>657</sup>

Kebolehan ini didasari pada beberapa pertimbangan. *Pertama*, berdalil pada hadis *mursal* yang menyebutkan “tidak ada riba antara umat Islam dan Kafir *ḥarb* di negeri *ḥarb*.”<sup>658</sup> Menurut al-Sarkhasī, hadis *mursal* itu dapat dijadikan dalil karena yang menyandarkannya kepada Rasulullah adalah Makhūl, ia merupakan seorang ahli fikih yang terpercaya. *Kedua*, menurut mazhab Ḥanafī, bentuk negara di dunia terbagi dua macam, yaitu negara Islam dan negara sebagai wilayah peperangan (*dār al-ḥarb*). Negara Islam

---

<sup>657</sup>Muḥammad Salīm al-‘Awwā, *al-Fiqh al-Islāmī fī Ṭarīq al-Tajdīd*, Cet. VI, (Kairo: Dār al-Salām, 2017), hlm. 239

<sup>658</sup>Teksnya adalah:

لا ربا بين المسلمين وبين أهل الحرب في دار الحرب.

adalah negara yang menerapkan hukum Islam di dalamnya. Sedangkan *dār al-ḥarb* adalah negara yang menerapkan selain hukum Islam, meskipun penduduknya ada yang beragama Islam.<sup>659</sup> Berdasarkan definisi ini, menurut mazhab Ḥanafī, semua negara non-muslim dinamakan dengan *dār al-ḥarb*, meskipun tidak ada lagi peperangan.<sup>660</sup> Dengan demikian, kebolehan transaksi riba dalam hadis di atas tidak lagi terbatas pada negara yang menjadi wilayah peperangan saja, tetapi mencakup semua negara non-muslim. *Ketiga*, harta non-muslim dibolehkan bagi umat Islam di negara tersebut jika memperolehnya dengan tanpa pemaksaan atau pengkhianatan.<sup>661</sup>

Pendapat mazhab Ḥanafī tersebut, meskipun kelihatan aneh tetapi fakta perbedaan pendapat ulama pada kasus tersebut tidak dapat terbantahkan. Setiap kasus hukum yang terdapat perbedaan pendapat ulama padanya tidak boleh mengecam pelakunya selama ia mengikuti pendapat ulama yang meligitimasinya. Hal ini didasarkan pada sebuah kaidah fikih yang populer yaitu “*tidak boleh menolak permasalahan yang diperselisihkan oleh ulama padanya*”, asalkan perbedaan pendapat di situ diakui (*khilāfiyyah mu‘tabarah*). Dalam kondisi yang normal barangkali mengikuti pendapat mazhab lain yang lebih menerapkan sikap kehati-hatian terkait kasus di atas dipandang lebih tepat. Tetapi dalam kondisi kesulitan tadi, nampaknya umat Islam tidak punya pilihan selain mengikuti pendapat mazhab Ḥanafī di sini. Selain pendapat itu diakui dalam internal mazhab Ḥanafī, juga sesuai dengan kaidah yang disepakati bersama oleh ulama yaitu “kesulitan dapat mendatangkan kemudahan”.

---

<sup>659</sup> Alī Jum‘ah Muḥammad, *Ṣanā‘at al-Ifiā’*, Cet. II, (Giza: Dār Nahḍat al-‘Aṣr, 2014), hlm. 77-78

<sup>660</sup> Alī Jum‘ah Muḥammad, *al-Kalim al-Ṭayyib; Fatāwā ‘Aṣriyyah*, Jld. II, Cet. II, (Kairo: Dār al-Salām, 2010), hlm. 206

<sup>661</sup> Alī Jum‘ah Muḥammad, *al-Kalim al-Ṭayyib...*, hlm. 209



Meskipun demikian, sesuai dengan prinsip menolak kesulitan, melakukan sesuatu dalam koridor menolak kesulitan perlu dibatasi sekedar keperluan saja.<sup>662</sup> Artinya, pada kasus transaksi yang memungkinkan umat Islam tidak terseret ke dalam praktek riba di negara non-muslim, tetap wajib menjauhi riba sebisa mungkin. Tidak boleh memperlebar sisi kemudahan yang diberikan agama kepada kasus-kasus lain yang tidak memiliki motif kesulitan, supaya kemudahan yang diperoleh benar-benar dipergunakan sesuai porsi yang diizinkan agama. Demikianlah prinsip memberikan kemudahan dalam pengamalan hukum yang perlu diterapkan oleh ahli fikih masa kini, di mana prinsip itu memiliki relevansi yang sangat kuat dengan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī.

#### 4.2.4. Kepekaan Terhadap Kondisi Sosial

Kebolehan men-jamak shalat dalam kondisi sakit yang telah penulis jelaskan sebagai salah satu *Ikhtiyārāt* al-Nawawī, bila dikaji lebih jauh lagi menunjukkan juga kepada kepekaan al-Nawawī dalam merespon kondisi sosial masyarakat. Hal ini dikarenakan pemberian kemudahan hukum tidak terlepas dari sikap menyahuti kebutuhan manusia. Kepekaan terhadap kondisi sosial yang penulis maksudkan di sini adalah merespon secara serius terhadap realita kehidupan masyarakat masa kini. Salah satunya menyangkut kebutuhan mereka. Dalam pengembangan fikih masa kini, kepekaan tersebut sangat diperlukan karena terdapat sebagian kebutuhan masyarakat sekarang yang berbeda dengan kebutuhan masyarakat masa dulu. Seiring dengan perubahan cara hidup, terdapat banyak perkara yang sebelumnya tidak dipandang sebagai kebutuhan hidup manusia, tetapi pada masa kini telah dipandang

---

<sup>662</sup>Hal ini sesuai dengan sebuah kaidah fikih, yaitu:

ما أبيض للضرورة بقدر تعذرها

Artinya: Sesuatu yang dibolehkan untuk mengantisipasi kondisi *dharūrah* perlu dibatasi kebolehannya seukuran keperluan menghilangkan *dharūrah*-nya saja. Lihat al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Nazā'ir...*, hlm. 60

sebagai kebutuhan hidup. Di antaranya ada yang menempati pada taraf hajat dan sebagian lainnya menempati taraf dharurah. Kepekaan dalam merespon kebutuhan hidup manusia merupakan hal yang sangat dipentingkan dalam Islam karena syari'at-nya diturunkan untuk membawa kemaslahatan mereka di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, dalam teori ilmu fikih, kebutuhan manusia sangat diperhatikan selama kebutuhan itu tidak bertentangan dengan nilai-nilai yang telah diteguhkan di dalamnya.

Berdasarkan hal tersebut, dalam fikih dikenal sebuah kaidah yang berorientasi pada kebutuhan manusia, yakni kaidah tentang hajat, di mana hajat manusia ditempatkan pada posisi dharurah.<sup>663</sup> Atas dasar kaidah itu, terdapat beberapa hukum yang diubah dari bentuk yang tidak dibolehkan menjadi boleh seperti kebolehan akad pengalihan hutang-piutang (*al-ḥiwālah*), jual-beli secara *salam*, sewa-menyewa dan lain-lain. Jika berpijak pada prinsip muamalah Islam, akad-akad tersebut sebenarnya tidak dibolehkan karena mengandung unsur ketidak-jelasan yang rentan dengan penipuan, tetapi demi merespon hajat manusia maka lantas dibolehkan.<sup>664</sup> Akad-akad tersebut menyangkut dengan kemaslahatan berupa kebutuhan hidup manusia. Seandainya tidak dibolehkan akan terbawa kepada tidak teraturnya sistem kehidupan manusia, di mana manusia merupakan makhluk sosial yang saling membutuhkan. Ketidak-teraturan sistem kehidupan manusia dapat mengakibatkan kerusakan alam semesta.<sup>665</sup>

Para ahli fikih masa kini dituntut untuk memiliki kepekaan terhadap berbagai kebutuhan hidup manusia yang barangkali pada masa terdahulu tidak menjadi kebutuhan hidup. Seandainya tidak mempunyai kepekaan merespon perkara ini maka fikih akan menjadi sebuah benda tumpul yang tidak bisa menjawab tantangan zaman, hal ini tidak sesuai dengan watak fikih yang relevan dalam

<sup>663</sup>Al-Lahjī, *Idāh al-Qawā'id...*, hlm. 82

<sup>664</sup>Al-Fādānī, *al-Fawā'id al-Janiyyah*, Jld. I..., hlm. 285

<sup>665</sup>Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, Jld. II..., hlm. 46

setiap masa, tempat dan kondisi. Harus diakui, sebagian kasus hukum yang lahir akibat perkembangan masa kini memang tidak disebutkan di dalam kitab-kitab *turāth*, hal ini barangkali karena kasus itu belum muncul pada masa kitab-kitab *turāth* itu disusun. Ibn Hajar Haytamī menjelaskan bahwa alasan imam mazhab empat tidak menyebutkan keharaman narkotika jenis ganja di dalam kitab-kitab mereka karena ganja belum dikenal pada masa mereka.<sup>666</sup> Hal ini memberikan pemahaman bahwa bisa saja sebuah kasus hukum tertentu tidak disebutkan di dalam kitab *turāt* karena kasus itu belum muncul pada masa itu. Namun demikian, kitab-kitab *turāth* telah menyiapkan teori dan konsep yang dapat digunakan untuk merespon setiap permasalahan baru. Inilah yang perlu dipahami secara arif oleh ahli fikih masa sekarang.

Salah satu contoh kebutuhan manusia masa kini yang perlu mendapat kepekaan ahli fikih untuk merespon secara serius adalah kebutuhan kepada listrik. Pada awal abad ke-19 masehi, setelah listrik ditemukan, penggunaannya masih terbatas dalam bentuk tertentu. Seiring perkembangan kemajuan teknologi dan perubahan cara hidup manusia, penggunaan listrik semakin meluas. Perlahan-lahan penggunaan listrik menjadi sebuah kebutuhan meskipun pada skala yang relatif kecil. Pada abad ke-21 masehi sekarang ini, penggunaan listrik hampir menjadi sebuah ketergantungan manusia yang sulit untuk dipisahkan, kecuali pada masyarakat yang masih tinggal di pedalaman jauh, yang belum terbiasa dengan keberadaan listrik. Adapun pada masyarakat perkotaan dan perkampungan yang bukan di pedalaman jauh, dapat dikatakan bahwa kebutuhan kepada listrik setidaknya telah menepati taraf hajat.

Masyarakat modern yang hidup di kota-kota besar kadang memilih tempat tinggal di apartemen yang tingginya puluhan lantai. Sulit membayangkan jika apartemennya berada di lantai dua puluh lima umpamanya, sementara listrik tidak berfungsi. Berapa

---

<sup>666</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *al-Zawājir*, Jld. I..., hlm. 354-355

besar kesulitan yang harus ditanggung saat mau pulang ke rumahnya dengan menaiki tangga sampai lantai dua puluh lima akibat lift tidak dapat difungsikan. Di negara-negara maju, berapa banyak transportasi publik yang tidak dapat melayani masyarakat jika tidak dapat beroperasi disebabkan gangguan listrik. Lain lagi halnya kondisi pengoperasian berbagai fasilitas kesehatan di rumah sakit, karena sebagiannya bergantung pada daya listrik. Pelayanan publik di berbagai perkantoran juga akan terganggu jika listrik tidak berfungsi. Pada kalangan masyarakat yang tinggal di negara berkembang, kebutuhan kepada listrik juga semakin meningkat. Begitu juga masyarakat yang tinggal di rumah-rumah yang relatif sederhana, kebutuhan kepada listrik pun sudah begitu tinggi. Mereka kadang menggunakan *Air Conditioner* (AC) di rumah-rumah untuk mengantisipasi cuaca panas, apalagi di daerah yang memiliki suhu udara yang panas. Seandainya AC tidak dapat difungsikan akibat gangguan listrik maka kesulitan akan muncul saat bertahan dalam cuaca yang panas.

Dalam aktifitas rumah tangga, mulai dari menanak nasi, memanaskan air minum, menyiapkan berbagai lauk pauk, mandi, mencuci pakaian serta menyeterikanya hampir semua dilakukan dengan alat yang memerlukan daya listrik. Lebih dari itu, aktifitas keagamaan dan kemasyarakatan pun sudah memiliki ketergantungan secara luar biasa kepada listrik. Seandainya listrik tidak berfungsi, berapa banyak pengajian-pengajian, baik di lembaga khusus seperti pesantren maupun tempat lainnya yang terpaksa ditiadakan. Jika pun tetap dilaksanakan akan dirasakan pelaksanaannya secara tidak maksimal. Pada fasilitas ibadat publik pun demikian. Hampir semua mesjid dan tempat ibadat lainnya menggunakan listrik sebagai sarana pengadaan air wudhuk dan sanitasi. Fenomena di atas telah menempatkan masyarakat dalam keadaan yang sulit (*al-masyaqqah*) jika listrik tidak ada pada masa sekarang ini. Oleh karenanya, kebutuhan kepada listrik pada masa sekarang setidaknya telah menjadi kebutuhan yang bersifat hajat,

karena ketiadaanya akan menimbulkan kesulitan.

Dalam fikih yang telah ada, bentuk kebutuhan yang dipandang menepati taraf hajat bukanlah kebutuhan primer yang jika tidak terpenuhi akan dapat mengancam kehidupan seseorang, tetapi kebutuhan sekunder yang jika tidak terpenuhi hanya akan menimbulkan kesulitan hidup. Contohnya, keinginan untuk makan buah-buahan dalam kondisi yang lebih enak, diakomodir dalam fikih sebagai kebutuhan yang dapat memberikan keringanan hukum. Dalam permasalahan jual-beli, salah satu bentuk jual-beli yang dilarang adalah penjualan kurma muda yang berada di atas pohon, sementara harganya adalah kurma yang telah dikeringkan. Larangan itu didasarkan pada dua alasan, yakni karena mengandung praktek riba dan benda yang dijual tidak dapat dilihat seutuhnya oleh pembeli.

Lain halnya jika kurma muda itu merupakan bagian yang dipersiapkan sebagai makanan bagi diri dan keluarganya, yang diistilahkan dengan *'arāyā*. Menjual *'arāyā* dengan kurma kering dibolehkan jika memenuhi syarat yang ditentukan yaitu: jumlah yang dijual tidak mencapai ukuran nisab zakatnya, dan *'arāyā* yang dijual tidak menyangkut padanya kewajiban zakat; dalam artian sudah dilakukan penghitungan kadar zakat padanya serta zakatnya dibayar dari bagian lain yang tersisa. Kebolehan penjualan ini didasarkan pada hajat, yaitu keinginan sebagian orang mengkonsumsi kurma dalam kondisi yang masih muda.<sup>667</sup> Keinginan tersebutlah yang dipandang sebagai hajat yang membolehkan penjualannya, di mana penjualan itu sebelumnya dilarang. Bila diperhatikan, bentuk hajat yang membolehkan penjualan *'arāyā* bukanlah sebuah kebutuhan primer, tetapi merupakan kebutuhan sekunder yang hanya menimbulkan kesulitan bila tidak terpenuhi. Lebih dari itu, kesulitan yang ditimbulkan pun sifatnya relatif, karena bisa saja bagi sebagian orang tidak merasa

---

<sup>667</sup>Al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Jld. II..., hlm. 93-94. Lihat juga Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muḥtāj*, Jld. IV..., hlm. 471-472



kesulitan jika keinginan terhadap *'arāyā* itu tidak terpenuhi. Namun karena sebagian orang lainnya merasa kesulitan jika keinginan itu tidak terpenuhi maka ditempatkanlah keinginan itu sebagai hajat.

Berkaitan dengan listrik, pada masa sekarang tingkat kebutuhan kepadanya melebihi daripada tingkat keinginan memakan kurma *'arāyā* pada masa dulu, dikarenakan jika listrik tidak berfungsi pada masa sekarang dapat menimbulkan kesulitan dalam berbagai sektor kehidupan, sementara kebutuhan kepada *'arāyā* pada masa dulu tidak sebesar kebutuhan kepada listrik masa sekarang karena jika *'arāyā* tidak terpenuhi, kesulitan yang muncul lebih kecil dan tidak bersifat umum. Seandainya kebutuhan kepada *'arāyā* dipandang sebagai hajat maka kebutuhan kepada listrik lebih lagi dipandang sebagai hajat. Jika menyetujui kebutuhan kepada listrik sebagai hajat pada masa sekarang, konsekwensinya adalah akan ada bentuk perubahan pada kasus-kasus hukum sebelumnya yang ditetapkan dengan mempertimbangkan kebutuhan manusia.

Contohnya, seorang kepala keluarga diwajibkan membayar zakat fitrah pada malam idul fitri. Kewajiban zakat fitrah digantungkan pada kemampuan finansial seseorang. Di antaranya, kemampuan itu harus berada di luar kebutuhan pokok dirinya dan orang yang menjadi tanggungannya pada malam dan hari idul fitri. Artinya, jika membayar fitrah menyebabkan seseorang tidak punya lagi kebutuhan pokok untuk malam idul fitri dan sianginya maka zakat fitrah tidak diwajibkan. Termasuk ke dalam kategori kebutuhan pokok di sini adalah kebutuhan-kebutuhan yang berhubungan dengan kebiasaan saat hari raya seperti pengadaan kue dan lain-lain. Seseorang yang mempunyai biaya membayar fitrah, sementara kue untuk hari raya belum ada di rumahnya maka membeli kue lebih diutamakan daripada membayar fitrah.<sup>668</sup>

Jika diperhatikan, kebutuhan kepada kue pada hari raya

---

<sup>668</sup>Sulaimān al-Bujairimī, *Hāsyiyah al-Bujairimī*, Jld. II..., hlm. 46

dipandang sebagai kebutuhan pokok, padahal ketiadaannya tidak menyebabkan orang dalam kesulitan besar, tetapi hanya kesulitan berupa ketidak-puasan dan kurang nyaman disebabkan tidak lengkapnya jenis makanan yang sudah menjadi kebiasaan dalam berhari raya, dan barangkali merasa minder dengan tamu yang datang. Tetapi jika seseorang dan keluarganya sudah terbiasa dengan keberadaan listrik, lantas harus hidup di malam hari raya dalam keadaan gelap, panas, tidak ada air untuk mandi dan tidak bisa memasak, yang semuanya diakibatkan oleh tidak adanya listrik, pasti mereka akan merasakan kesulitan yang lebih besar daripada ketiadaan kue hari raya. Oleh karena itu, kebutuhan kepada listrik pada malam hari raya juga merupakan kebutuhan yang tidak boleh dikesampingkan bagi orang yang sudah terbiasa dengannya. Berdasarkan hal ini, sepatutnya kewajiban membayar fitrah juga harus berada di luar kebutuhan kepada listrik. Artinya, jika seseorang ingin membayar fitrah, sementara ia membutuhkan token listriknya, maka membeli token listrik harus lebih diutamakan, sehingga bila setelah itu ia tidak punya biaya lagi untuk membayar fitrah, ia dipandang sebagai orang yang miskin, dan tidak diwajibkan membayar fitrah.

Hal seperti inilah yang perlu direspon dengan kepekaan yang tinggi oleh ahli fikih masa kini, karena merespon kondisi sosial terkait kebutuhan manusia merupakan hal yang prinsipil dalam Islam selama kebutuhan itu tidak bertentangan dengan nilai-nilai yang sudah diteguhkan. Selain itu, merespon kondisi sosial juga merupakan salah satu bentuk akomodatif fikih terhadap kemaslahatan manusia, Buktinya para ulama terdahulu sangat memperhatikan hal ini, salah satunya adalah al-Nawawī dalam melahirkan *Ikhtiyārāt*-nya terkait pemberian kemudahan hukum, misalnya pada contoh kasus membolehkan jamak shalat bagi orang sakit dan sahnya *muqāranah 'urufiyyah* pada takbiratul ihram. Dengan demikian, *Ikhtiyārāt* al-Nawawī memiliki relevansi tersendiri dengan wacana pengembangan fikih dari aspek

kepekaan terhadap kondisi sosial yang berhubungan dengan kebutuhan manusia.

#### 4.2.5. Penguatan Toleransi Dalam Perbedaan Pendapat

Toleransi merupakan kata yang berasal dari kata “toleran” yang artinya bersifat atau bersikap menenggang (menghargai, membiarkan, dan membolehkan) suatu pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dsb) yg berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri.<sup>669</sup> Dasar adanya toleransi sendiri ialah adanya sebuah perbedaan. Lalu sikap toleransi akan muncul ketika perbedaan itu dimaknai dengan sabar dan dewasa. Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa maksud dari toleransi dalam perbedaan pendapat *adalah menghormati dan menghargai perbedaan pendapat pada permasalahan-permasalahan yang diperselisihkan oleh para ulama, dengan membiarkan dan membolehkan orang lain memegang prinsip dan melakukan amalan yang berbeda dari prinsip dan amalan yang dilakukan sendiri.* Pada hakikatnya, perbedaan pendapat dalam permasalahan agama terjadi hampir dalam semua bidang, baik bidang akidah, fikih, maupun tasawuf. Namun dalam pembahasan ini, perbedaan pendapat yang penulis maksudkan adalah perbedaan dalam bidang fikih saja.

Kelahiran pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī telah memberikan warna baru dalam kancah pemikiran mazhab Syāfi‘ī. Sikap al-Nawawī yang mengakui keberadaan pendapat yang dikenal umum dalam mazhab Syāfi‘ī sebagai pendapat “masyhur” adalah sebuah sikap menghormati perbedaan pendapat. Dalam menyampaikan pendapat *Ikhtiyārāt*-nya, al-Nawawī tidak menyebut pendapat lain sebagai pendapat yang pasti keliru, tetapi ia hanya menyebutkan pendapatnya sebagai pendapat yang kuat, lantas dijadikan pendapat pilihan. Setelah *Ikhtiyārāt* al-Nawawī muncul ke permukaan, para

---

<sup>669</sup><http://kbbi.web.id/toleran.html> Diakses pada 19 Januari 2022

ulama yang hidup pada masa itu dan sesudahnya, meskipun tidak langsung menerima secara mentah-mentah, namun setelah melakukan penelitian yang mendalam, pada akhirnya mereka menerima gagasan al-Nawawī sebagai sebuah temuan baru yang pantas diikuti. Sebagaimana diketahui, pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī merupakan pendapat yang melawan arus mazhab Syāfi‘ī. Seandainya para ulama yang hidup pada masa al-Nawawī dan sesudahnya tidak memberikan ruang perbedaan pendapat, barangkali pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī tidak akan mendapatkan tempat dalam khazanah fikih *Syāfi‘iyyah*, apalagi sebagiannya menjadi pendapat yang dipandang mewakili mazhab. Namun karena sikap toleransi telah tertanam sejak awal maka perbedaan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dari pendapat yang masyhur di dalam mazhab dapat diterima, bahkan sebagiannya dipandang mewakili mazhab.

Secara historis, toleransi merupakan sikap dan perilaku yang diwariskan oleh generasi Islam terdahulu secara turun-temurun. Dalam sejarah hidup para ulama salaf sejak masa Sahabat Nabi sampai masa imam mazhab empat, sikap menghormati, menghargai, dan toleransi terhadap pendapat orang lain selama ia berada dalam ruang lingkup akidah yang benar dan metode *istinbāt* yang lurus merupakan sikap yang begitu membumi di kalangan ahli fikih pada masing-masing periode tersebut. Perbedaan pendapat di antara mereka tidak pernah merenggangkan ukhuwah Islamiyah sesama mereka sebab mereka saling menghormati dan menghargai. Pada masa sahabat, terdapat banyak sahabat yang saling berbeda dalam mengijtihadkan hukum fikih. Salah satu contohnya adalah ‘Umar ibn al-Khaṭāb dan Ibn Mas‘ūd. Keduanya sering berbeda, tetapi hubungan keduanya sangat harmonis. Pada suatu hari Ibn Mas‘ūd mengunjungi ‘Umar, ketika itu ‘Umar sedang duduk. Pada saat melihat Ibn Mas‘ūd datang, ‘Umar langsung berdiri dan menyambutnya dengan sapaan “selamat datang wahai gudang fikih

dan ilmu”.<sup>670</sup> Dari kisah ini terlihat bahwa perbedaan antara keduanya justru menambah rasa persaudaraan.

Selanjutnya pada masa imam mazhab empat, perbedaan pendapat semakin luas dan kian banyak. Tetapi masing-masing imam mazhab saling menghormati dan menghargai terhadap pendapat imam lain yang berbeda. Salah satu contohnya adalah ketika Imam Mālik ibn Anas (w. 179 H) diminta persetujuannya oleh seorang khalifah Bani ‘Abbasiyyah yakni Abū Ja’far al-Manṣūr (w. 158 H) untuk menjadikan kitab *al-Muwattā’* sebagai rujukan dalam konstitusi negara dan meresmikan mazhab Mālikī sebagai mazhab yang wajib diikuti oleh segenap umat Islam. Imam Mālik memberikan nasihat agar hal itu tidak dilakukan atas dasar pertimbangan bahwa setiap daerah mempunyai ahli fikih tersendiri untuk diikuti dan memiliki pendapat yang beraneka-ragam. Lagi pula Imam Mālik menyadari bahwa hadis-hadis Nabi yang dimuatnya dalam *al-Muwattā’* terbatas pada hadis yang didapatinya di Hijaz, di mana ia mengajar dan mengembangkan mazhabnya.<sup>671</sup>

Contoh lainnya, Imam al-Syāfi’ī menetapkan hukum sunat membaca qunut pada shalat subuh, sedangkan Abū Ḥanīfah berpendapat tidak disunatkan. Lantas ketika al-Syāfi’ī menziarahi kubur Abū Ḥanīfah yang kebetulan telah masuk waktu shalat subuh, al-Syāfi’ī melaksanakan shalat subuh di sana dengan tanpa membaca qunut. Selanjutnya al-Syāfi’ī berkata “bagaimana bisa saya membaca qunut di hadapan seorang imam yang berpendapat tidak sunat membacanya”. Al-Syāfi’ī melakukan hal tersebut tidak lain kecuali untuk menunjukkan etika dan penghormatannya kepada imam *mujtahid* lainnya, karena meskipun berbeda, al-Syāfi’ī menyadari betul bahwa pendapat yang dikemukakan oleh

---

<sup>670</sup>Ṭahā Jābir Fayyād al-‘Alwānī, *Etika Berbeda Pendapat Dalam Islam*, (Terjm: Ija Suntana), Judul Asli: *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), hlm. 74

<sup>671</sup>Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup...*, hlm. 21. Lihat juga Al-Sya‘rānī, *al-Mizān al-Kubrā*, Jld. I..., hlm. 41



imam lainnya juga telah melalui proses ijtihad yang matang dari dalil-dalil yang diakui dan melalui penalaran yang maksimal menurut kemampuan masing-masing.<sup>672</sup> Dari dua contoh ini terlihat jelas sikap toleransi, menghormati, dan etika yang dimiliki oleh dua imam mazhab tersebut dalam memandang imam mazhab lainnya.

Selanjutnya pada masa di mana ijtihad indenpen tidak lagi dilakukan dan para ulama sudah terikat dengan mazhab fikih tertentu juga terlihat jelas sikap para ulama yang menunjukkan toleransi dalam berbeda pendapat. Pada masa tersebut, sikap toleransi dan menghargai tidak hanya terjadi sesama ulama yang berada dalam ikatan mazhab tertentu, tetapi juga antara ulama penganut satu mazhab dengan ulama penganut mazhab lainnya. Dalam memandang kebenaran mazhab-mazhab fikih, para ulama ini mempunyai satu landasan bahwa pada hakikatnya yang benar dalam berijtihad terhadap suatu masalah hanya satu orang *mujtahid* saja, sedangkan ijtihad *mujtahid* lainnya salah. Kepada *mujtahid* yang benar ijtihadnya diberikan dua pahala, yakni pahala ijtihad dan pahala kebenaran hasil ijtihad. Sedangkan *mujtahid* yang salah hanya mendapatkan satu pahala atas kerja keras ijtihadnya.<sup>673</sup> Adapun yang mengetahui siapa yang benar dan siapa yang salah pada hakikat, ini adalah hak prerogatif Allah, sedangkan masing-masing *mujtahid* tidak dapat meyakini dirinya yang paling benar atau salah. Dalam hal ini, masing-masing *mujtahid* hanya menduga dengan dugaan yang amat kuat bahwa dirinyalah yang benar dalam berijtihad. Karena ini, seorang *mujtahid* tetap menghargai dan menghormati *mujtahid* lainnya, sebab jika pun dalam dugaannya ada kesalahan hasil ijtihad *mujtahid* lainnya, tetapi pahala ijtihad tetap didapatkan oleh *mujtahid* yang salah, dan sekali lagi hanya Allah yang tahu siapa sebenarnya yang benar dan yang salah pada hakikatnya.

Berdasarkan landasan tersebut, masing-masing pengikut

---

<sup>672</sup>Al-Sya‘rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, Jld. I..., hlm. 61

<sup>673</sup>Aḥmad al-Khaṭīb, *al-Nufaḥāt...*, hlm. 167

mazhab fikih yang empat membuat satu pegangan dalam memandang mazhab mereka sendiri dan mazhab lain. Pegangan tersebut adalah seperti ungkapan al-Nasafi (w. 710 H) dari kalangan *Hanafiyyah* yang dikutip oleh Ibn Hajar al-Haytamī, yaitu “mazhab kami adalah mazhab yang benar namun punya kemungkinan salah, sedangkan mazhab selain kami salah tetapi punya kemungkinan benar”.<sup>674</sup> Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa tidak dapat meyakini secara pasti bahwa mazhab yang dianut itulah yang benar secara hakikat, dan mazhab yang lain salah secara hakikat, sebagaimana halnya para *mujtahid* atau imam mazhab sendiri memandang masalah ini. Oleh karena para pengikut suatu mazhab mempunyai pandangan seperti demikian, maka dalam dugaan mereka, mazhab merekalah yang merupakan mazhab yang paling kuat, sedangkan mazhab selain mereka merupakan mazhab yang lemah.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa ketika para ulama sudah mengikat diri dengan mazhab tertentu, mereka tetap menjunjung etika dan toleransi dalam bermazhab. Meskipun mereka menduga mazhab mereka yang benar dan kuat tetapi mereka tidak menutup kemungkinan kesalahannya, serta kebenaran berada pada mazhab selain mereka. Oleh karena itu, mereka pun memiliki pandangan bahwa hukum berpindah mazhab dibolehkan selama mengikut aturan *taqlīd* yang telah baku. Hal ini makin mempertegas bentuk toleransi mazhab yang mereka terapkan, sebab mereka tidak memonopoli kebenaran, yang pengetahuan untuknya merupakan hak perogratif Allah SWT semata.

Para ulama terdahulu merupakan teladan bagi umat Islam termasuk yang hidup pada abad modern ini. Oleh karena itu, sikap toleransi dan etika dalam berbeda pendapat khususnya perbedaan dalam ranah fikih merupakan sikap yang urgens untuk dikuatkan pada saat ini. Dalam upaya pengembangan fikih masa kini, tentu

---

<sup>674</sup>Ibn Hajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Jld. IV..., hlm. 313

saja memunculkan pemikiran dan wacana baru dalam merespon berbagai permasalahan yang terus bermunculan. Dalam menyikapi hal-hal yang dipandang berbeda dari sebelumnya, para ahli fikih masa kini harus mengedepankan sikap toleran dan menghargai perbedaan. Mereka harus menerima perbedaan pandangan secara lapang dada, selama pemikiran yang berbeda itu dibangun berdasarkan metode yang dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah dan tidak menyimpang dari nilai-nilai syari'ah. Belajar dari fenomena lahirnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang disikapi oleh para ulama lainnya secara adil dan toleran, jika munculnya gagasan baru pada masa kini yang masih berada dalam koridor metode yang diakui, maka perlu dinilai secara adil dan memberikan ruang kepadanya, karena jika langsung ditanggapi dengan sikap tidak menghormati perbedaan pendapat akan berakibat kepada matinya kreasi ilmu pengetahuan. Hal ini menjadi kontra-produktif dengan keinginan mewujudkan fikih yang akomodatif terhadap perkembangan zaman. Dengan uraian ini dapat diketahui bahwa penguatan toleransi dalam perbedaan pendapat merupakan sesuatu yang relevan dari munculnya *Ikhtiyārāt* al-Nawawī terhadap pengembangan fikih masa kini.

#### 4.3. Merawat Kedamaian Dalam Keberagaman Pemikiran Fikih

Sudah menjadi Sunnatullah, manusia diciptakan dengan berbagai perbedaan. Dengan adanya perbedaan justeru manusia akan dapat saling melengkapi dalam melaksanakan tugasnya sebagai khalifah di muka bumi. Salah satu bentuk perbedaan manusia adalah terletak pada pengetahuan, cara berpikir dan tingkat kemampuan dalam menilai serta menganalisa sesuatu. Akibat dari perbedaan itu, lahirlah kesimpulan yang berbeda pula pada sebuah objek yang menjadi fokus perhatiannya, tidak terkecuali ilmu fikih. Perbedaan pendapat dalam bidang fikih merupakan sebuah keniscayaan. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa tingkat pengetahuan dan cara pandang seorang ulama dalam

melihat sebuah permasalahan tidak mungkin dipaksakan untuk berada pada level dan bentuk yang sama. Memaksakan persamaan ini justru bertolak-belakang dengan Sunnatullah yang memberikan ilmu dan daya pikir kepada seseorang secara berbeda dari yang lainnya.

Bila melihat kepada sejarah, perbedaan pendapat dalam memahami fikih sudah terjadi pada masa Rasulullah SAW sendiri. Disebutkan bahwa pada peperangan Bani Quraizah, Rasulullah melarang para Sahabat melaksanakan shalat sebelum sampai di perkampungan Bani Quraizah.<sup>675</sup> Dalam perjalanan sebelum tiba di Bani Quraizah, matahari hampir terbenam. Pada saat itu, para Sahabat berbeda pandangan dalam menyikapi larangan Rasulullah. Sebagian di antaranya memahami larangan Rasulullah secara tekstualnya sehingga tetap tidak melaksanakan shalat, sementara sebagian lainnya berupaya menggali makna dari perkataan Rasulullah, yaitu Rasulullah menginginkan Sahabat melakukan perjalanan secara cepat ke Bani Quraizah sebelum waktu ashar habis. Namun karena saat itu waktu ashar hampir habis maka mereka melaksanakan shalat dalam perjalanan. Setelah semua Sahabat berkumpul bersama Rasulullah di Bani Quraizah serta menceritakan perbedaan mereka dalam perjalanan, lantas

---

<sup>675</sup>Teks hadisnya adalah:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال، قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدا منهم (رواه البخاري)

Artinya: Diriwayatkan dari Ibn ‘Umar bahwa pada hari peperangan *Aḥzāb*, Nabi bersabda “jangan ada seorang pun dari kalian yang melaksanakan shalat ashar kecuali di perkampungan Bani Quraizah, lantas sebagian Sahabat berhadapan dengan waktu ashar dalam perjalanan, sebagian Sahabat mengatakan kami tetap tidak melaksanakan shalat sebelum kami menyusul mereka (Sahabat yang telah sampai duluan ke Bani Quraizah), sebagian Sahabat yang lain mengatakan kami akan shalat karena Nabi tidak bermaksud kita menyanggakan shalat, pada saat diceritakan kejadian tersebut pada Nabi, lantas Nabi tidak menyalahkan salah satu kelompok tersebut (H.R. al-Bukhārī). Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Faṭḥ al-Bārri*, Jld. VII..., hlm. 407-408

Rasulullah tidak menegur atau menyalahkan satu kelompok pun dari keduanya.<sup>676</sup> Kejadian tersebut menunjukkan bahwa perbedaan yang muncul di kalangan Sahabat kala itu didasari pada perbedaan cara memahami larangan Rasulullah. Menariknya lagi, ketika Rasulullah mengakui perbedaan itu maka menunjukkan bahwa perbedaan pendapat yang terjadi di antara ahli fikih merupakan perkara yang tidak dipermasalahkan dalam agama.

Keniscayaan perbedaan pendapat dalam bidang fikih merupakan sebuah fakta sejarah, di mana perbedaan itulah yang telah melahirkan kekayaan intelektual yang luar biasa dalam pemikiran fikih. Hal ini dibuktikan dengan terbentuknya mazhab-mazhab fikih serta dinamika yang terjadi padanya, baik secara internal maupun eksternal. Bila ditelusuri, perbedaan pendapat itu bisa saja terjadi antara seorang ulama dan ulama lain, antara teman seangkatan, antara murid dan guru, bahkan antara seorang anak dan ayahnya. Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa para ulama yang mempunyai kapasitas dalam penalaran hukum tidaklah terkungkung secara kaku dalam sebuah cara pandang tertentu saja, tetapi para ulama memiliki kebebasan dalam melahirkan kreasi dan inovasi pemikirannya selama memiliki metode yang jelas dan diakui. Contohnya adalah perbedaan pendapat antara Imām al-Ḥaramain dan ayahnya, Ibn al-Subkī dan ayahnya, dan lain-lain.<sup>677</sup>

Dalam Islam, sejatinya perbedaan pendapat dalam bidang fikih harus dijadikan sebagai sebuah rahmat.<sup>678</sup> Hal ini mengacu kepada sebuah hadis yang meskipun diperselisihkan ulama mengenai keotentikannya, namun para ulama senantiasa mengamalkannya, yakni “perbedaan pendapat umatku adalah rahmat”.<sup>679</sup> Menurut ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (w. 101 H) yang

---

<sup>676</sup>Ibn Ḥajar al-‘Asqalāni, *Fath̃ al-Bārrī*, Jld. VII..., hlm. 408-409

<sup>677</sup>Rāmī ibn Muḥammad, *Inṣāf al-Fuqahā*..., hlm. 212-213

<sup>678</sup>Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Damsyiqī, *Raḥmat al-Ummah fī Ikhtilāf al-A‘immah*, ((Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 3

<sup>679</sup>Hadis tersebut mempunyai beberapa redaksi yang berbeda, namun memiliki substansi yang sama. Teks yang paling populer adalah:



dikutip oleh Ibn al-‘Ajlūn, seandainya para Sahabat Nabi tidak berbeda pendapat sungguh tidak akan diperoleh kemudahan dalam pengamalan hukum. Yaḥyā ibn Sa‘īd (w. 143 H) yang juga dikutip oleh Ibn al-‘Ajlūn mengatakan bahwa para ulama merupakan orang-orang yang memberikan kelonggaran kepada umat. Para ulama yang memberi fatwa sering berbeda pendapat, bisa saja seorang ulama memfatwakan kehalalan sesuatu, sementara ulama yang lain memfatwakan keharamannya. Dalam kondisi seperti itu, sesama mereka tidak saling menjelekkkan. Memberikan ruang bagi perbedaan pendapat juga dipraktekkan oleh Imam Mālik saat memberikan nasihat kepada Khalifah agar tidak menjadikan kitab *al-Muwattā’* sebagai rujukan dalam konstitusi negara serta tidak meresmikan mazhab Mālikī sebagai mazhab yang wajib diikuti oleh segenap umat Islam. Pertimbangan Imam Mālik adalah bahwa setiap daerah mempunyai ahli fikih tersendiri untuk diikuti dan memiliki pendapat yang beraneka-ragam.<sup>680</sup>

Perbedaan pendapat ulama sebagai rahmat juga dapat dirasakan secara nyata dalam berbagai kasus hukum. Pada masa sekarang ini, salah satu contohnya adalah dalam pelaksanaan tawaf di sekeliling ka’bah dengan mengenakan pakaian ihram. Mazhab Syāfi‘ī menetapkan bahwa bersentuhan kulit laki-laki dan perempuan yang halal dinikahi dapat membatalkan wudhuk, sementara mazhab Ḥanafi tidak menghukumi kebatalan

---

اختلاف أمتي رحمة

Artinya: Perbedaan pendapat umatku adalah rahmat. Dari beberapa riwayat yang dikutip oleh Ibn al-‘Ajlūn dari berbagai sumber, tidak terdapat riwayat yang *ṣahīḥ* mengenai hadis ini. Meskipun dari segi sanad dipandang bermasalah, tetapi makna yang menjadi kandungan hadis ini diterima dan amalkan oleh para ulama. Artinya, maksud dari hadis ini dipandang benar. Di samping itu, makna hadis ini diarahkan kepada perbedaan pendapat terkait hukum amaliah atau fikih. Lihat Ibn al-‘Ajlūn, Ismā‘īl ibn Muḥammad al-Jarāhī, *Kasyf al-Khafā’ wa Muzīl al-Ilbās ‘Ammā Isytahara min al-Aḥādīs ‘alā Alsinat al-Nās*, Jld. I, (Kairo: Maktabah al-Qudsiyyah, 1932), hlm. 64-66

<sup>680</sup>Ibn al-‘Ajlūn, *Kasyf al-Khafā’*..., hlm. 64-66

wudhuknya.<sup>681</sup> Dalam situasi yang sering berdesakan di sekitar ka'bah selama ini sangat sulit menjaga untuk tidak bersentuhan antara laki-laki dan perempuan. Jika wudhuk batal akibat bersentuhan tersebut, bagi penganut mazhab Syafi'i diwajibkan untuk mengulangi wudhuknya. Setelah wudhuk diulangi belum tentu akan terhindar dari bersentuhan, dan begitulah seterusnya. Situasi ini melahirkan kesulitan tersendiri mengingat lokasi untuk mengambil wudhuk kembali pun relatif jauh, berdesakan dan bisa saja kehilangan rombongan yang dapat menyebabkan kehilangan arah menuju kediaman. Dengan adanya pendapat dalam mazhab Hanafi yang tidak menghukumi kebatalan wudhuk akibat bersentuhan tadi, bagi penganut mazhab Syafi'i dibolehkan berpindah kepada mazhab Hanafi terkait perkara tersebut dengan mengikuti aturan-aturan yang telah ditetapkan, sehingga kesulitan yang telah digambarkan sebelumnya dapat dihilangkan. Jadi jelas sekali perbedaan pendapat ulama di sini menjadi rahmat bagi umat.

Pada sisi yang lain, syari'at Islam diturunkan untuk membawa kemaslahatan bagi manusia. Dalam memahami kemaslahatan itu tidaklah sama antara seorang ulama dan ulama lainnya. Karena didasari pada pertimbangan kemaslahatan tertentu, sangat tidak patut perbedaan ulama menjadi ruang bagi perpecahan di kalangan pengikutnya selama perbedaan itu masih mengacu pada sumber dan metode yang benar. Oleh karenanya, sikap yang berlebihan dalam melihat perbedaan ulama merupakan perkara yang kontra-produktif dengan nilai diturunkannya syari'at Islam yaitu membawa kemaslahatan umat. Dalam sejarah perjalanan fikih memang pernah terjadi peristiwa yang merupakan akibat dari sikap yang tidak toleran dalam menyikapi perbedaan pendapat ulama, tetapi para ulama yang berbeda pendapat sendiri tidak menginginkan hal itu terjadi. Buktinya mereka saling menghargai

---

<sup>681</sup>Abd al-Rahmān ibn Muḥammad 'Awaḍ al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, Jld. I, Cet. I, (Al-Mansoura: Dār al-Ghad al-Jadīd, 2005), hlm. 51-52

perbedaan pendapat. Hanya saja peristiwa yang tidak patut terjadi itu dilakukan oleh oknum pengikut ulama dan kejadian itu dipandang sebagai kejadian yang langka. Di samping itu, sikap yang tidak baik itu bukanlah sikap yang dianjurkan untuk diikuti oleh orang lain.<sup>682</sup>

Dalam spirit pengembangan fikih pada masa kini, menebar kedamaian dan merawatnya sangat penting dilakukan agar pengembangan fikih dapat berjalan secara baik. Perbedaan pendapat antara ulama pada masa kini harus disikapi secara bijak, terutama oleh pengikut masing-masing ulama. Para ulama mempunyai sandaran dan dasar pemikiran dalam menalar setiap permasalahan. Bisa saja ulama yang berada dalam komunitas keilmuan tertentu berbeda cara pandang terhadap permasalahan yang dikaji. Meskipun mempunyai sumber dan prinsip yang sama dalam penalaran hukum, namun kadang perbedaan cara pandang tidak dapat dielakkan. Perbedaan tersebut akan mengakibatkan perbedaan hasil yang ditemukan. Dalam hal ini, pengikut masing-masing ulama harus bisa menghargai pendapat yang berbeda dari ulama ikutannya. Perbedaan itu tidak sepatutnya merenggangkan hubungan antara pengikut ulama dari sebuah komunitas dengan komunitas yang lain. Pada kenyataannya, antara seorang ulama dan ulama lainnya kadang berpijak pada sebuah literatur yang sama dalam melakukan sebuah kajian, hanya saja perbedaan cara pandang yang membuat mereka berbeda.

Di zaman yang begitu cepat tersebarnya informasi sekarang ini melalui berbagai media, tidak sepatutnya muncul ejekan atau celaan antara pengikut seorang ulama dengan pengikut ulama lainnya yang memiliki perbedaan cara pandang tadi. Sikap fanatisme buta sudah sepatutnya disingkirkan dan dibuang dalam melihat perbedaan-perbedaan yang terjadi. Hal ini sangat penting demi terjaganya ukhuwah islamiyah sesama umat. Menjaga

---

<sup>682</sup>Rāmī ibn Muḥammad, *Inṣāf al-Fuqahā...*, hlm. 16-20

persaudaraan sesama muslim hukumnya wajib. Oleh karenanya, potensi-potensi yang dapat merusak persaudaran itu perlu dihindari semaksimal mungkin. Pada masa sekarang ini, permasalahan yang dihadapi umat ini sedemikian banyak dan komplit. Jika saja umat ini tidak bersatu akan sulit menyelesaikan berbagai persoalan yang menerpa mereka. Oleh karenanya, membangun sikap saling menghargai dan menghormati perbedaan selama perbedaan itu berada dalam ruang toleransi yang diajarkan dan dilegitimasi agama perlu diteguhkan sekuat mungkin.

Di samping itu, ketersumbatan informasi antara berbagai pihak yang berseberangan dalam cara pandang fikih padahal mereka mempunyai prinsip yang sama, perlu dicarikan penghubung yang dapat menjembatani perbedaan antara mereka. Bisa saja perbedaan itu muncul karena masing-masing pihak tersebut selalu menutup diri dari interaksi dengan pihak lainnya. Jika kedua pihak ini duduk bersama dan membuka diri untuk melihat persoalan secara objektif terkadang perbedaan itu dapat dihilangkan, atau paling tidak dapat diminimalisir. Dengan itu akan terjalinnya persaudaraan yang akan menguatkan satu sama lainnya demi terjalinnya harmonisasi hubungan antar sesama dalam ruang perbedaan. Perbedaan bidang fikih merupakan rahmat. Sesuatu yang idealnya menjadi rahmat bagi umat Islam sangat tidak pantas menjadi ajang terjadinya perpecahan umat itu sendiri. Karenanya, para ulama dalam menyampaikan sesuatu juga perlu memprediksi akibat negatif yang muncul, karena memprediksi akibat juga merupakan bagian penting dalam menjaga kestabilan pemahaman umat. Selain itu, orang yang tidak punya kapasitas dalam bidang fikih juga harus menyadari keterbatasannya agar tidak menimbulkan kebingungan di tengah umat. Jika hal itu semua dilakukan maka diyakini akan lahirlah sebuah kedamaian dalam keberagaman pemikiran fikih.

## BAB V PENUTUP

### 5.1. Kesimpulan

Setelah menelaah berbagai data tertulis yang berkaitan dengan pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī, penulis mengambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Alasan al-Nawawī melahirkan pendapat *Ikhtiyārāt* adalah karena penemuan dalil yang lebih kuat dan cara pandang yang lebih tepat dalam memahaminya. Sebagai pengikut al-Syāfi‘ī, standar yang dipakai al-Nawawī dalam mengukur kekuatan dalil dan ketepatan cara memahaminya adalah kaidah-kaidah ijtiḥad hasil rumusan al-Syāfi‘ī. Lantas perbedaan pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dari pendapat al-Syāfi‘ī dan mayoritas *Syāfi‘iyyah* berakar dari perbedaan pada penerapan kaidah-kaidah ijtiḥad yang telah ditetapkan dalam mazhab Syāfi‘ī, di mana al-Nawawī terlihat sangat konsisten dan taat asas dalam menggunakannya. Dalil yang dipakai oleh al-Nawawī umumnya al-Qur‘an dan hadis. Kedua dalil itu selalu ditempatkan sebagai dalil utama. Sedangkan *qiyās* lebih diposisikan sebagai dalil pendukung. Selain *qiyās*, al-Nawawī juga menggunakan *istiṣḥāb aṣl* sebagai dalil untuk menafikan hukum sesuatu. Selanjutnya, jika tidak terdapat dalil khusus untuk menetapkan sebuah hukum, al-Nawawī juga bersandar kepada ‘urf. Metode *istinbāt* al-Nawawī dalam melahirkan *Ikhtiyārāt* adalah metode *lughawiyah* dengan dukungan metode *ta‘līyiyah* dan berpijak pada cara pandang *istiṣḥābī* serta ‘urfī. Sedangkan prinsip yang mendasari *istinbāt*-nya adalah mengutamakan makna zahir dari *naṣ* dengan mempertimbangkan konsep *al-taisīr* dan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Ukuran untuk menilai keberadaan konsep *al-taisīr* dan *maqāṣid al-syarī‘ah* pada *Ikhtiyārāt* al-Nawawī adalah membandingkan *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan pendapat yang masyhur dalam mazhab. Secara lebih konkrit dan



rinci, metode yang dipakai al-Nawawī pada setiap contoh kasus yang telah dibahas adalah sebagai berikut:

- a. Pada kasus menyucikan najis babi, metode yang dipakai adalah *lughawiyyah* dan *ta'liyyah* dengan berpijak pada *istiṣhāb aṣl* serta konsisten pada penerapan kaidah yang berkaitan dengan *qiyās*.
  - b. Pada kasus jamak shalat ketika sakit, metode yang dipakai adalah *lughawiyyah* pola *mafḥūmiyyah* dengan mempertimbangkan konsep *al-taisīr*.
  - c. Pada kasus transaksi jual-beli tanpa ijab-kabul, metode yang dipakai adalah *lughawiyyah* dan *ta'liyyah* dengan berpijak pada *istiṣhāb aṣl* dan mempertimbangkan *'urf*.
  - d. Pada kasus legalitas *Mukhābarah*, metode yang dipakai adalah *lughawiyyah* pola *jam' wa taufīq* dengan mempertimbangkan *'urf*.
  - e. Pada kasus hukuman cambuk terhadap peminum arak sebagai obat, metode yang dipakai adalah *lughawiyyah* pola *takhṣīṣ al-'amm* dengan mempertimbangkan konsep *maqāsid al-syar'iyyah*.
2. Pengaruh lahirnya pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī terhadap perkembangan fikih *Syāfi'iyyah* periode berikutnya adalah sebagai berikut:
- a. Perubahan peta pemikiran mazhab *Syāfi'i* dengan memandang bahwa *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang disebutkan dalam kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn* sebagai pendapat kuat dalam mazhab;
  - b. Pengayaan khazanah keilmuan mazhab *Syāfi'i* dengan berlangsungnya berbagai kajian terkait inovasi al-Nawawī;
  - c. Pengesahan pendapat pegangan mazhab *Syāfi'i* dengan menetapkan pendapat al-Nawawī sebagai rujukan utama dalam perihal khilafiyah;

- d. Perumusan ketentuan baru berupa urutan kitab al-Nawawī yang dijadikan sandaran dalam kegiatan fatwa hukum.
3. Relevansi lahirnya pendapat *Ikhtiyārāt* al-Nawawī dengan pengembangan fikih masa kini adalah sebagai berikut:
  - a. Membuka ruang bagi pemahaman baru dalam fikih. Hal ini tergambarkan dari sikap al-Nawawī yang siap berbeda pendapat dengan melawan arus ulama mazhabnya dalam melahirkan *Ikhtiyārāt* karena pertimbangan dalil yang lebih kuat atau metode yang lebih tepat;
  - b. Keterbukaan terhadap perkara baru. Hal ini dibuktikan dengan diterimanya gagasan al-Nawawī oleh ulama periode berikutnya setelah melakukan kajian yang mendalam;
  - c. Lahirnya kemudahan dalam pengamalan Hukum. Hal ini dibuktikan dengan adanya sebagian *Ikhtiyārāt* al-Nawawī yang dalam penalarannya menggunakan prinsip *al-taisīr*;
  - d. Kepekaan terhadap kondisi sosial. Hal ini dibuktikan dengan perhatian al-Nawawī dalam melahirkan sebagian *Ikhtiyārāt* kepada aspek kebutuhan manusia;
  - e. Penguatan toleransi dalam perbedaan pendapat. Hal ini dibuktikan dengan sikap al-Nawawī yang menghormati pendapat yang disebut masyhur dalam mazhab dan sikap ulama sesudah al-Nawawī yang mengormati temuan al-Nawawī.

## 5.2. Saran-saran

Bertolak dari temuan penelitian ini, dapat dikemukakan saran-saran sebagai berikut:

1. Kajian terkait pendapat pilihan atau *Ikhtiyārāt* ulama dalam mazhab Syāfi‘ī yang berbeda dari pendapat yang lebih umum

dikenal dalam mazhab perlu ditingkatkan lagi di lembaga pendidikan Islam agar dapat melahirkan khazanah keilmuan yang dapat menjembatani antara pemikiran masa lalu dan masa sekarang serta memberikan kontribusi bagi kemudahan pengamalan hukum pada masa kini, mengingat pendapat-pendapat pilihan tersebut dapat menjadi alternatif dalam merespon berbagai kasus kekinian, sementara pendapat yang lebih umum dikenal dalam mazhab terkadang sudah sulit diamankan dengan berbagai pertimbangan.

2. Dalam rangka memenuhi kebutuhan hukum yang responsif terhadap perkembangan zaman, ulama hendaknya bersikap dinamis dalam memberikan fatwa dengan tetap menjunjung tinggi prinsip-prinsip yang telah diatur dalam fikih. Pembahasan terkait persoalan yang bersifat kompleks hendaknya ditangani secara terbuka dengan memperhatikan pandangan dari berbagai aspek dan mengacu kepada etika dalam mengeluarkan fatwa serta memberikan edukasi yang bijak kepada masyarakat berkenaan dengan aspek perbedaan pendapat ulama.
3. Masyarakat hendaknya menyikapi persoalan khilafiyah antara ulama secara arif dan bijaksana dengan menyerahkan persoalan itu kepada ahlinya serta tidak mencampuri sesuatu yang tidak dipahami. Perbedaan pendapat harus dijadikan sebagai rahmat selama berada dalam koridor yang diakui agama agar persaudaraan Islam dan kesatuan umat selalu terjaga dari potensi-potensi yang kontra-produktif dari nilai diturunkannya syari'at Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd Dīb, *al-Madhhab al-Syāfi‘ī min al-Ta’sīs ilā al-Istiqrār*, Ttp: Dār al-Minhāj, tt;
- ‘Abd al-Baṣīr ibn Sulaymān al-Malībārī, *Dirāsāt al-Mawsū‘ah li Iṣṭilāḥāt al-Syāfi‘iyyah*, Cet. I, Amman: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2016;
- \_\_\_\_\_, *Taṣwīr al-Maṭlab fī al-Ta‘bīr bi al-Madhhab*, Kerala: IPG Calicut, 2007;
- ‘Abd al-Fattāḥ Ḥusain Rāwah al-Makkī, *al-Ifṣāḥ ‘alā Masā’il al-Īdāḥ*, Cet. V, Mekah: al-Maktabah al-Imdādiyyah, 2003;
- ‘Abd al-Fattāḥ ibn Ṣāliḥ al-Yāfi‘ī, *al-Tamadhhub; Dirāsah Ta’sīliyyah Muqāranah li al-Masā’il al-Muta‘alliqah bi al-Tamadhhub*, Cet. IV, Kairo: Dār al-Ṣabāḥ, 2017;
- ‘Abd al-Ghanī al-Daqqar, *al-Imām al-Nawawī; Syaikh Islām wa al-Muslimīn wa ‘Umdat al-Fuqahā’ wa al-Muḥaddithīn*, Cet. IV, Damaskus: Dār al-Qalam, 1994 ;
- \_\_\_\_\_, *al-Imām al-Syāfi‘ī Faqīh al-Sunnah al-Akbar*, Cet. VI, Damaskus: Dār al-Qalam, 1996;
- ‘Abd Allāh ibn As‘ad al-Yāfi‘ī, *Mirā‘at al-Jinān wa ‘Ibrat al-Yaqzān fī Ma‘rifat mā Yu‘tabar min Ḥawādith al-Zamān*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997;
- Abd Allāh ibn Ḥusain ibn Abd Allāh Balfaqīh, *Maṭlab al-Īqāz fī al-Kalām ‘alā Syay’ min Ghurar al-Alfāz, Taḥqīq: Muṣṭafā ibn Ḥāmid ibn Sumait, Kuwait: Dār al-Ḍiyā’, tt;*
- ‘Abd Allāh ibn Sa‘id al-Lahjī, *Īdāḥ al-Qawā‘id al-Fiḥiyyah*, Cet. III, Kuwait: Dar al-Ḍiyā’, 2018;
- ‘Abd Allāh ibn ‘Umar Bajummāḥ al-‘Amūdī, *Kasyf al-Ghiṭā’ Tamwīḥ al-Jawāb al-Muṣarraḥ fīh bi Ḥukm al-Nawṭ bi Ghair al-Ṣawāb*, Cet. I, Beirut: Dār al-Minhāj, 2005;

- ‘Abd al-Laṭīf ibn Muḥammad al-Sabīl, *Ziyādāt al-Imām al-Nawawī wa Istidrakātih ‘alā al-Imām al-Rāfi’ī min Bidāyat Kitāb al-Qaḍā’ ilā Nihāyat Kitāb al-Da’āwā wa al-Baynāt min Khilāl Kitāb al-Rawḍah Jam’an wa Dirāsah*, Disertasi pada Universitas Islam Madinah al-Munawwarah, Jurusan Syari’ah, Prodi Fikih, Tahun 2007, Tidak diterbitkan;
- ‘Abd al-Naṣīr Aḥmad al-Malībārī, *Awrāq al-Dhahab fī Halli al-Ghubār al-Madhhab*, Cet. I, Demak: Dār Turāth ‘Ulamā’ Nūsantārā, 2016;
- ‘Abd al-Qādir ibn Abd al-Muṭallib al-Mandīlī al-Indūnisī, *al-Khazā’in al-Saniyyah min Masyāhir al-Kutub al-Fiqhiyyah li A’immatinā al-Fuqahā’ al-Syāfi’iyyah*, Cet. I, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2004;
- ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Tasyrī’ al-Janā’ī al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, tt;
- ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad al-Nu‘aimī, *al-Dāris fī Tārīkh al-Madāris*, Jld. I, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990;
- ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad al-Fanmalī al-Malībārī, *Tahqīq al-Maṭlab bi Ta’rīf Muṣṭalāḥ al-Madhhab*, Cet. I, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2019;
- ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ‘Awaḍ al-Jazīrī, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, , Cet. I, Al-Mansoura: Dār al-Ghad al-Jadīd, 2005;
- ‘Abd al-Wahāb Khalāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet. XII, Kuwait: Dār al-Qalam, 1978;
- Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis*, Ed. I, Cet. II, Jakarta: Amzah, 2009;
- Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia; Tinjauan*



*Dari Aspek Metodologis, legalisasi, dan Yurisprudensi*, Ed. I, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007;

Abdul Mun'im Shaleh, *Mazhab Syafi'i, Kajian Konsep Mashlahah*, Cet. I, Yogyakarta : Ittaqa Press, 2001;

Abdurrahman al-Syarqawi, *Riwayat Sembilan Imam Fiqh*, (Terjm: H.M.H. al-Hamid al-Husaini), Judul Asli: *A'immah al-Fiqh al-Tis'ah*, Cet. I, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000;

Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Damsyiqī, *Raḥmat al-Ummah fī Ikhtilāf al-A'immah*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000;

Abī Bakr ibn Hidāyat Allāh al-Ḥusaynī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Cet. III, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1982;

Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, (Terjm: M. Fauzi Arifin), Judul Asli: *The Evolution of Fiqh: Islamic law and the Madhabs*, Cet. I, Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2005;

Abū Ishāq al-Syīrāzī, Ibrāhīm ibn 'Alī al-Fayrūz, *al-Lumā' fī Uṣūl al-Fiqh*, Semarang: Toha Putera, tt;

\_\_\_\_\_, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, Beirut: Dār al-Fikr, tt;

\_\_\_\_\_, *al-Tabṣirah fī Uṣūl al-Fiqh*, *Tahqīq*: Muḥammad Ḥasan Hītū, Damaskus: Dār al-Fikr, 1983;

Abū Syāmah al-Maqdisī, 'Abd al-Raḥmān ibn Ismā'īl, *Mukhtaṣar al-Ma'ammal fī al-Rad ilā al-Amr al-Awwal*, Kuwait: Maktabah al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah, tt;

Aḥmad al-Raisūnī, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Syāṭibī*, Cet. IV, Herndon Virginia: Ma'had al-'Ālamī li al-

Fikr al-Islāmī, 1995;

Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām*, Cet. I, Beirut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2006;

Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terjm: Agah Garnadi, Judul Asli: *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Cet II, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994;

Aḥmad ibn ‘Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *al-Nufaḥat ‘alā Syarḥ al-Waraqāt*, Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, tt;

Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Sumait al-Ḥaḍramī, *al-Ibtihāj fī Bayān Iṣṭilāḥ al-Minhāj*, Ttp :Tp, tt;

Aḥmad ibn Ṣāliḥ ibn ‘Ālī Bāfaḍal, *al-Awraq al-Naqdiyyah; Ḥaqīqatuhā wa Ḥukmuhā fī al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, San ‘ā’: Markaz ‘Ibādī, 2007;

Aḥmad ibn ‘Umar al-Syāṭirī, *al-Yaqūt al-Nafīs fī Madhhab Ibn Idrīs*, Cet. I, Ttp: Dār al-Ḥawī, 1997;

Aḥmad Ibrāhīm al-Muḥammad, *Taḥqīq wa Dirāsāt Fatawā al-Adhra ‘ī*, Cet. I, Kuwait: Dār al-Ḍiya’, 2011;

Aḥmad Muḥammad Syākir, *Muqaddimah al-Risālah*, Kairo : Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt;

Aḥmad Naḥrawī ‘Abd al-Salām, *al-Imām al-Syāfi ‘ī fī Madhhabaih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cet. II, Kairo: Ttp, 1988;

Aḥmad Sahal ibn Maḥfūz, *Ta’līqāt ‘alā al-Thamarāt al-Ḥājiniyyah fī al-Iṣṭilāḥāt al-Fiqhiyyah*, Cet. I, Pati: Mabadi Sejahtera, 2012;

Aḥmad Sa‘īd Ḥawwá, *al-Madkhal ilá Madhhab al-Imām Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān*, Cet. I, Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā’, 2002;

Aḥmad Tīmūr Bāsyā, *Naẓrat Tārīkhiyyah fī Ḥudūth al-Madhāhib al-Fiqhiyyah al-Arba‘ah*, Cet. I, Beirut: Dār al-Qārī, 1990;

Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*, Cet. XXV, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002;

Akram Yūsuf ‘Umar al-Qawāsīmī, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām al-Syāfi‘ī*, Cet. I, Amman: Dār al-Nafā’is, 2003;

Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm, *al-Muhimmāt fī Syarḥ al-Rauḍat wa al-Rāfi‘ī*, Cet. I, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2009;

\_\_\_\_\_, *Nihāyat al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999;

Al-Baghawī, Abī Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas‘ūd, *al-Tahdhīb fī Fiqh al-Imām al-Syāfi‘ī*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997;

Al-Baihaqī, Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain, *Manāqib al-Imām al-Syāfi‘ī, Tahqīq: al-Sayyid Aḥmad al-Saqar*, Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, tt;

\_\_\_\_\_, *Ma‘rifat al-Sunan wa al-Athār*, Cet. I, Damaskus: Dār Quṭaibah, 1991;

Al-Bājūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Miṣrī, *Ḥāsiyyat al-Bājūrī ‘alā Syarḥ Ibn Qāsim al-Ghazī*, Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, tt;

Al-Dumairī, Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mūsā, *al-Najm al-Wahhāj fī Syarḥ al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Minhāj, 2004;

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār Ihya‘ al-Turāth al-‘Arabī, tt;

\_\_\_\_\_, *al-Wajīz*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998;

\_\_\_\_\_, *al-Wasīṭ fi al-Madhhab*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001;

Al-Ghazī, Najm al-Dīn ibn Muḥammad, *al-Kawākib al-Sā’irah bi A’yān al-Mi’at al-‘Āsyirah*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997;

Al-Ḥākim, al-Ḥāfiẓ Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥain*, Cet. II, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002;

‘Alī Aḥmad al-Nadhawī, *al-Qawā’id al-Fiḥhiyyah; Maḥmūmuhā, Nasy’atuhā, Taṭawwuruhā, Dirāsāt Mu’allaḥātihā, Adillatuhā, Muhimmatuhā, Taṭbīqātuhā*, Cet. V, Damaskus: Dār al-Qalam, 2000;

‘Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl Tasyrī’ al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, tt;

‘Alī ibn Abī Bakr al-Azraq, *Mukhtaṣar Kitāb Jawāhir al-Baḥrain fi Tanāquḍ al-Ḥabrain*, Cet. I, Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2008;

‘Alī Jum‘ah Muḥammad, *al-Imām al-Syāfi’ī wa Madrasatuh al-Fikihiyyah*, Cet. I, Kairo: Dār al-Risālah, 2004;

\_\_\_\_\_, *al-Kalim al-Ṭayyib; Fatāwā ‘Aṣriyyah*, Cet. II, Kairo: Dār al-Salām, 2010;

\_\_\_\_\_, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhāhib al-Fiḥhiyyah*, Cet. IV, Kairo: Dār al-Salām, 2012;

\_\_\_\_\_, *Ṣanā‘at al-Iftā’*, Cet. II, Giza: Dār Nahḍat al-‘Aṣr, 2014;

\_\_\_\_\_, *Ta’āruḍ al-Aqyisah ‘inda al-Uṣūliyyīn*, Cet. I, Kairo: Dār al-Risālah, 2004;

\_\_\_\_\_, *Tārīkh Uṣūl al-Fiḥh*, Cet. I, Kairo: Dār al-Maḥṭam, 2015;

\_\_\_\_\_, *Wa Qāla al-Imām*, Cet. I, Kairo: al-Wābil al-Şayyib, 2010;

‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, *Tahqīq al-Ḥawī al-Kabīr*, Cet. III, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009;

Al-‘Imrānī, Abī al-Ḥusain Yaḥyā ibn Sālim, *al-Bayān fī Madhhab al-Imām al-Syāfi* ʿ, Cet. II, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2006;

Al-Jamal, Sulaimān ibn ‘Amrū, *Ḥāşiyah al-Jamal ‘alā Syarḥ al-Manhaj*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996;

Al-Jarhazī, ‘Abd Allah ibn Sulaymān, *al-Mawāhib al-Saniyyah Syarḥ al-Farā'id al-Bahiyyah*, Cet. II, Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, 1960;

Al-Khaṭābī, Abī Sulaimān Aḥmad ibn Muḥammad, *Ma‘ālim al-Sunan*, Cet. I, Aleppo: Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah, 1933;

Al-Kurdī, Muḥammad ibn Sulaimān, *al-Fawā'id al-Madaniyyah fī man Yuftā bi Qaulih min A'immaḥ al-Syāfi'iyyah*, Cet. I, Beirut: Dār Nūr al-Şabāḥ, 2011;

Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn, *Kanz al-Rāghibīn ‘alā Syarḥ Minhāj al-Thālibīn*, Cet. I, Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1922;

\_\_\_\_\_, *Syarḥ Jam‘ al-Jawāmi‘*, Semarang: Maktabah Toha Putera, tt;

Al-Māwardī, Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-wilāyāḥ al-dīniyyah*, Cet. I, Beirut: Maktabat al-‘Aşriyyah, 2000;

\_\_\_\_\_, *al-Ḥawī al-Kabīr Syarḥ Mukhtaşar al-Muzanī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994;



Al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-Athar fī A'yān al-Qarn al-Ḥādī 'Asyar*, Ttp: Tp, tt;

Al-Muzanī, Abū Ibrāhīm Ismā'īl ibn Yaḥyā, *Mukhtaṣar al-Muzanī*, dalam *al-Umm*, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 2009;

Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Syarf, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*, Cet. I, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001;

\_\_\_\_\_, *al-Tanqīḥ Syarḥ al-Wasīṭ*, Jld. I, Cet. I, (Kairo : Dār al-Salām, 1997;

\_\_\_\_\_, *Irsyād al-Ṭulāb al-Ḥaqā'iq*, Cet. II, Beirut: Dār-Al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1991;

\_\_\_\_\_, *Kitāb al- al-Īdāḥ fī Manāsik al-Haj wa al-'Umrah*, Cet. V, Mekah: al-Maktabah al-Imdādiyyah, 2003;

\_\_\_\_\_, *Kitāb al-Taḥqīq*, Cet. I, Beirut : Dār al-Jiyal, 1992;

\_\_\_\_\_, *Mīnhāj al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥṭyīn*, Cet. I, Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1922;

\_\_\_\_\_, *Rauḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥṭyīn*, Beirut : Dār al-Fikr, 2010;

\_\_\_\_\_, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Cet. IV, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2001;

\_\_\_\_\_, *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt, Ta'līq* : Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007;

\_\_\_\_\_, *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*, Cet. I, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996;

Al-Qāḍī Abū Bakr ibn Muḥammad Ba 'Umar, *Nafā'is al-Durar fī Tarjamat Ibn Ḥajar al-Haytamī al-Makkī al-Syāfi 'ī, Taḥqīq*: Amjad Rasyīd, Cet. I, Amman: Dār al-Faṭḥ, 2016;

Al-Qaffāl, Abī Bakr ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, *Fatāwā al-Qaffāl, Taḥqīq*: Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, Cet. I, Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 2010;

Al-Qarāfī, Syihāb al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Idrīs al-Miṣrī al-Mālikī, *al-Furūq*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, tt;

\_\_\_\_\_, *al-Iḥkām fī Tamyīz a-Fatāwā ‘an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*, Cet. II, Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 1995;

Al-Qulyūbī, Syihāb al-Dīn, *Hāsiyyah al-Qulyūbī ‘alā Syarḥ Minhāj*, Cet. I, Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1922;

Al-Qurtubī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964;

Al-Rafī‘ī, Abī Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad, *al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997;

\_\_\_\_\_, *al-Muḥarrar fī Fiqh al-Imām al-Syāfī‘ī*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005;

Al-Ramlī, Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad, *Fatāwā al-Ramlī*, Beirut: Dār al-Fikr, tt;

\_\_\_\_\_, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Fikr, 2004;

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet. I, Riyadh: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997;

\_\_\_\_\_, *Manāqib al-Imām al-Syāfī‘ī, Taḥqīq*: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, Cet. I, Kairo: Maktabah al-Kuliyyāt al-Azhariyyah,

1986;

Al-Rūyānī, Abū al-Maḥāsīn ‘Abd al-Wāḥid ibn Ismā‘īl, *Baḥr al-Madḥhab fī Furū‘ al-Madḥhab al-Syāfi‘ī*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009;

Al-Sakhāwī, Syams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Ḍau’ al-Lāmi’ li Ahl al-Qarn al-Tāsi’*, Beirut: Dār al-Jail, tt;

Al-Salāmī, Taqī al-Dīn Muḥammad ibn Rāfi‘, *Tarjamah al-Imām Abī al-Qāsim al-Rāfi‘ī*, Cet. I, Amman: Dār al-Faṭḥ, 2011;

Al-Samhūdī, Nūr al-Dīn ‘Alī ibn ‘Abd Allāh, *al-‘Iqd al-Farīd fī Aḥkām al-Taqlīd*, Cet. II, Beirut: Dār al-Minhāj, 2011;

Al-Sayyid al-Bakrī ibn al-Sayyid Muḥammad Syaṭā al-Dimyāfi, *I‘ānat al-Ṭālibīn ‘alā Ḥil Alfāz Faṭḥ al-Mu‘īn*, Beirut: Dār al-Fikr, 2005;

Al-Sayyid ‘Alwī al-Saqāf, *Fawāid al-Makkiyyah fīmā Yaḥtājūh Ṭalabat al-Syāfi‘iyyah*, Tpp : al-Ḥaramain, tt;

\_\_\_\_\_, *Tarsyīḥ al-Mustafidīn bi Tausyīḥ Faṭḥ al-Mu‘īn*, Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt;

Al-Subkī, Taqī al-Dīn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfi, *al-Adillah fī Ithbāt al-Ahillah*, *Taḥqīq*: Samīrah Dāud al-‘Ānī, Ttp: Dāt al-Faṭḥ, tt;

\_\_\_\_\_, *al-Ibhāj Syarḥ al-Minhāj ‘alā Minhāj al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*, *Taḥqīq*: Sya‘bān Muḥammad Ismā‘īl, Cet. II, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2011;

\_\_\_\_\_, *Fatāwā al-Subkī fī Furū‘ al-Fiqh al-Syāfi‘ī*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004;

\_\_\_\_\_, *Qaḍā’ al-Arb fī As’ilat al-Ḥalb*, Mekah: Maktabat al-Tijāriyyah, 2002;

- \_\_\_\_\_, *Takmilah al-Majmū‘ Syarh al-Muhadhdhab, Taḥqīq: Muḥammad Najīb al-Muṭī‘ī*, Cet. I, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001;
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *al-Asybah wa al-Nazā’ir fī al-Furū‘*, Cet. II, Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, 1960;
- \_\_\_\_\_, *al-Manhaj al-Sawī fī Tarjamah al-Imām al-Nawawī, Taḥqīq: Aḥmad Syaḥīq Damaj*, Cet. I, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1988;
- \_\_\_\_\_, *al-Rad ‘alā man Akhlada ilā al-Arḍ wa Jahila Anna al-Ijtihād fī Kuli ‘Aṣr Farḍ*, Kairo: al-Thaqāfiyyah al-Dīniyyah, tt;
- \_\_\_\_\_, *Ikhtilāf al-Madhāhib*, Ttp: Dār al-I’tisām, tt;
- \_\_\_\_\_, *Tārīkh al-Khulafā*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt;
- Al-Syādhilī, ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad, *Bahjat al-‘Ābidīn bi Tarjamat al-Ḥāfiẓ al-‘Aṣr Jalāl al-Dīn al-al-Suyūṭī*, *Taḥqīq: ‘Abd al-Ilah Nabhān*, Damaskus: Tp, 1998;
- Al-Syāfi‘ī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs, *al-Risālah*, Kairo : Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt;
- \_\_\_\_\_, *Al-Umm*, Beirut: Dār Al-Fikr, 1990;
- \_\_\_\_\_, *Musnad al-Imām Al-Syāfi‘ī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt;
- Al-Syarbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma ‘ānī Alfāẓ al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Fikr, tt;
- Al-Sya‘rānī, ‘Abd al-Waḥhāb ibn Aḥmad, *al-Mīzān al-Kubrā*, Jakarta: Dār al-Ḥikmah, tt;

- Al-Syarqāwī, ‘Abd Allāh ibn Ḥijāzī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī ‘alā al-Tahrīr*, Singapura-Jeddah: al-Ḥaramain, tt;
- Al-Syarwānī, ‘Abd al-Ḥamīd al-Daghīstānī, *Ḥāsyiyat ‘alā Tuḥfat al-Muḥtāj*, Beirut: Dār al-Fikr, tt;
- Al-Syātibī, Abī Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, Ed. II, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009;
- Al-Tarmasi, Muḥammad Maḥfūz ibn ‘Abd Allāh, *Ḥāsyiyah al-Tarmasi; al-Manhal al-‘Amīm bi Ḥāsyiyah al-Manhaj al-Qawīm*, Cet. I, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011;
- Al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā, *al-‘Ilal al-Kabīr*, Cet. I, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1989;
- Al Yasa‘ Abubakar, *Metode Istislahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, Cet. I, Ed. I, Jakarta: Prenada Media, 2016;
- Al-Zanjānī, Abī al-Manāqib Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad, *Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl*, Cet. V, Mu’assasah al-Risālah, 1987;
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad, *al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh, Ta’līq*: Muḥammad Tāmīr, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007;
- \_\_\_\_\_, *al-Manthūr fī al-Qawā‘id*, Cet. II, Kuwait : Syirkah Dār al-Kuwait, 1985;
- \_\_\_\_\_, *Tansyīf al-Masāmi‘ bi Jam‘ al-Jawāmi‘*, Cet. I, Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000;
- Amīr Fawzī, *Ṭuruq al-Ikhtiyār al-Fiqhī; Dirāsāt Ta’šīliyyah*, dalam *EL-HAKIKA; Journal for Social and Human sciences*, Vol. XIX, No, III, Aljazair: Universitas Aḥmad ibn Balah



Wahrān, 2020;

Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Ed. I, Cet. IV, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2009;

Amjad Rasyīd, *al-Imām Ibn Ḥajar al-Haytamī wa Athruh fī al-Fiqh al-Syāfi'ī*, Amman: Library of University of Jordan, 2000;

‘Arafāt ‘Abd al-Rahmān al-Maqdī, *Tabṣīrah al-Muḥtaj bimā Khafiya min Muṣṭalah al-Minhāj*, Cet. I, Kuwait: Dār al-Diyā’, 2014;

‘Aṭiyyah al-Ajhūrī, *Ḥāsiyyah ‘alā Syarḥ Manzūmah al-Bayqūniyyah*, Semarang: Toha Putera, tt;

Bernard L. Tanya dkk, *Teori Hukum; Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi*, Cet. IV, Ed. Revisi, Yogyakarta: Genta Publishing, 2017;

Cik Hasan Basri, *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Ed. I, Cet. I, Jakarta: Prenada Media, 2003;

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994;

Fahd ‘Abd Allāh al-Ḥabīsyī, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Ttp: Tp, tt;

Faiṣal ‘Abd Allāh al-Khaṭīb, *Syaikh al-Islām Muḥammad al-Ramlī; Ḥayātuh wa Athāruh*, Ttp: Tp, Tt;

H.A. Djazuli, *Ilmu Fikih; Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, Cet. VI, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006;

Ḥāmid ‘Abd Allāh al-Maḥlāwī al-Tamīmī, *Muqaddimah*, dalam Ibn al-Mundhīr, Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Naysabūrī, *al-*

*Awsaṭ fi al-Sunan wa al-Ijmā' wa al-Ikhtilāf*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012;

Huzaemah Tahidi Yanggo, *Pengantar Perbandingan Madzhab*, Cet. II, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999;

<https://kbbi.web.id/mazhab>;

<https://kbbi.web.id/prinsip>;

<http://kbbi.web.id/toleran.html>;

<https://id.m.wikipedia.org/wiki>;

<https://id.m.wikipedia.org>;

Ibn ‘Abd al-Bar, Abī ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh, *al-Istidhkār*, Cet. I, Kairo: Dār al-Wa‘yī, 1993;

Ibn ‘Abd al-Salām, Sulṭān al-‘Ulama’ Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Salamī, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Cet. I, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999;

Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn Afandī, *al-'Uqūd al-Durriyyah fī Tanqīḥ al-Fatāwā al-Ḥāmidīyyah*, New York: Columbia University, tt;

\_\_\_\_\_, *Nasyr al-'Urf*, dalam *Majmū'at Rasā'il Ibn 'Ābidīn*, Ttp: ‘Alam al-Kutub, tt;

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān, *Adāb al-Syāfi'ī wa manāqibuh*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003;

Ibn Abī Syaibah, al-Ḥāfiẓ Abī Bakr ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, *al-Muṣannaḥ*, Cet. I, Kairo: al-Fārūq al-Ḥadītsah, 2008;

Ibn al-‘Ajlūn, Ismā‘īl ibn Muḥammad al-Jarāḥī, *Kasyf al-Khaḥā' wa Muzīl al-Ilbās 'Ammā Isytahara min al-Aḥādīts 'alā*

*Alsinat al-Nās*, Kairo: Maktabah al-Qudsiyyah, 1932;

Ibn al-‘Aṭṭār, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Ibrāhīm ibn Dāwud, *Tuḥfat al-Ṭālibīn fī Tarjamah al-Imām al-Nawawī Muḥyī al-Dīn*, dalam *al-Ījāz fī Syarḥ Sunan Abī Dāwud al-Sajistānī*, Cet. I, Amman: Dār al-Athariyyah, 2007;

Ibn al-Jamāl, Jamāl al-Dīn ‘Alī ibn Abī Bakr, *Fath al-Majīd fī Aḥkām al-Taqlīd*, Cet. I, Riyadh: Dār Ibn al-Jauzī, 2013;

Ibn al-Mulaqqin, ‘Umar ibn Abī al-Ḥasan, *‘Umdat al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, Cet. I, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2018;

Ibn al-Mundhir, Abī Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm, *al-Awsaṭ fī al-Sunan wa al-Ijmā’ wa al-Ikhtilāf*, Cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012;

Ibn al-Ṣalāḥ, Abī ‘Amr ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006;

Ibn al-Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Waḥhāb ibn ‘Alī, *al-Asybah wa al-Nazā’ir*, Jld. I, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991;

\_\_\_\_\_, *Jam’ al-Jawāmi’* Jld. II, Semarang: Toha Putra, tt;

\_\_\_\_\_, *Ṭabaqāt al-Syāfi’iyyah al-Kubrā, Taḥqīq: Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā*, Jld. I, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999;

Ibn Farḥūn, Ibrāhīm ibn ‘Alī, *Kasf al-Niqāb al-Ḥājib min Muṣṭalah Ibn al-Ḥājib*, Cet. I, Beirut: Dār al-‘Arabī al-Islāmī, 1990;

Ibn Ḥajar al-‘Asqalāni, Aḥmad ibn ‘Alī, *Fath al-Bārrī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cet. I, Kairo: Dār ‘Ālimiyyah, 2013;

\_\_\_\_\_, *Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi’i al-Kabīr*,

Cet. I, Ttp: Mu'assasah Qurṭubah, 1995;

\_\_\_\_\_, *Tawālī al-Ta'sīs li Ma'ālī Muḥammad ibn Idrīs, Taḥqīq:* 'Abd Allāh al-Qāḍī, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1986;

Ibn Ḥajar al-Haytamī, Syihāb al-Dīn Aḥmad, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiḥiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1983;

\_\_\_\_\_, *al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir*, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 2013;

\_\_\_\_\_, *Hāsiyyah 'alā Syarḥ al-Īdāḥ fī Manāsik al-Ḥaj*, Cet. II, Mekkah: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 2005;

\_\_\_\_\_, *Tuḥfat al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Fikr, tt;

Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Ismā'īl ibn 'Umar, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah, Taḥqīq:* 'Abd al-Ḥafīz Maṣṣūr, Cet. I, Naghazī: Dār al-Madār al-Islāmī, 2002;

\_\_\_\_\_, *Tafsīr Ibn Kathīr*, Mekkah: Maktabah al-Tijāriyyah, 1986;

Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003;

Ibn Qāsim al-'Abbādī, Aḥmad, *al-Ayāt al-Bayyināt 'alā Syarḥ Jam' al-Jawāmi'*, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012;

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-'Ālamīn, Taḥqīq:* 'Iṣām al-Dīn al-Ṣabābaṭī, Cet. III, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1997;

\_\_\_\_\_, *Rauḍat al-Muḥibbīn wa Nazhat al-Musyṭāqīn*, Ttp: Dār 'Ālam al-Fawā'id, tt;

- Ibn al-Ruf'ah, Abī al-‘Abbās Najm al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad, *Kifāyat al-Tanbīh Syarḥ al-Tanbīh*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009;
- Ibn Ruslān, Muḥammad ibn Ḥusain, *Syarḥ Sunan Abī Dāud*, Cet. I, al-Fayyūm, Dār al-Falāḥ, 2016;
- Ibn Taimiyyah, Syihāb al-Dīn ‘Abd al-Ḥalīm ibn Majd al-Dīn al-Ḥarānī, *Majmū‘ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, Madinah: Maktabah al-Malik Fahd, 2004;
- Imām al-Ḥaramain, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh al-Juwaynī, *Giyāth al-Umām fī al-Tiyāth al-Ḍulam*, Cet. IV, Beirut: Dār al-Minhāj, 2014;
- \_\_\_\_\_, *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madhhab*, Cet. II, Beirut: Dār al-Minhāj, 2009;
- Imam Syaukani, *Rekontruksi Epostemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Ed. I, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006;
- Iskandar, *Metodologi Penelitian kualitatif*, Cet. I, Jakarta: Gaung Persada Press, 2009;
- Isma‘īl Kokasāl, *Taghayyur al-Ahkām fī al-Syarī‘h al-Islāmiyyah*, Cet. I, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2000;
- Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. I, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000;
- Johnny Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, Cet. III, Ed. Revisi, Malang: Bayumedia Publishing, 2007;
- Julius C. Rumpak dkk, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Ed. III, Cet. II, Jakarta: Balai Pustaka, 2002;



- Khālid Kabīr ‘Allāl, *al-Ta‘aṣṣub al-Madhhabī fī al-Tārīkh al-Islāmī*, Aljazair: Dār al-Muḥtasib, 2008;
- Khalīl Maḥmūd Na‘rīnī, *Athr al-Zurūf fī Taghyyur al-Aḥkām al-Syarī‘ah*, Cet. I, Kairo: Dār Ibn al-Jauzī, 2006;
- Khayriyyah ‘Umar Mūsā Hawsāwī, *Ikhtiyārāt al-Syaikh al-Nawawī fī Kitāb al-Haj*, Tesis Pada Universitas Ummul Qurā Mekah, Jurusan Syari’ah dan Dirasah Islamiyah, Prodi Fikih dan Ushul Fikih, Tahun 1995, Tidak diterbitkan;
- Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi‘ī*, Cet. I, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001;
- Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. VI, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995;
- Maḥmūd al-Najīrī, *al-Ikhtiyār al-Fiqhī wa Isykāliyāt Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 2008;
- Mahrān Kutī ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Malībārī, *Risālat al-Tanbīh*, Cet. I, Kuwait : Dār al-Ḍiyā, 2014;
- Maryam Muḥammad Ṣāliḥ al-Zafīrī, *Muṣṭalahāt al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Cet. I, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002;
- Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008;
- Muḥammad Abū Zahrah, *al-Syāfi‘ī; Ḥayātuh wa ‘Aṣruḥ-Arā‘uh wa Fiqhuh*, Cet. II, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1948;
- \_\_\_\_\_, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah; fī al-Siyāsah wa al-‘Aqā‘id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tt;
- Muhammad Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih Islam*, (Terjem: Nurhadi

AGA), Judul Asli: *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003;

Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh Tasyrī' al-Islāmī*, Ttp: al-Ḥaramain, tt;

Muḥammad al-Amīn ibn 'Abd Allāh al-Urmī, *Mursyid Dhawī al-Ḥijā wa al-Hājat ilā Sunan Ibn Mājah*, Cet. I, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2018;

Muḥammad Anwarsyah ibn Mu'zzamsyah, *al-'Urf al-Syadhī bi Syarh Sunan al-Tirmidhī*, Cet. I, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2004;

Muḥammad 'Audah al-Aṣṭal, *Ikhtiyārāt al-Nawawī fī al-Majmū' al-Mukhālafah li al-Madhhab fī Kitāb al-Ṭahārah wa al-Ṣalāt wa al-Ṣiyām*, Tesis pada Universitas Islam Gaza Palestina, Jurusan Syari'ah dan Qanun, Program Studi Fikih Muqaran, Tahun 2012, Tidak diterbitkan;

Muḥammad Ḥasan Hītū, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt Mujtahidī al-Syāfi'iyyah*, Ttp: Mu'assasah al-Risālah, tt;

Muḥammad Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh al-Syāmī, *al-Akhdhu bi al-Iḥtiyāt 'inda al-Uṣūliyyīn*, Riyadh: Universitas Muḥammad ibn Sa'ūd, 2015;

Muḥammad ibn Aḥmad al-Syātirī, *Syarḥ al-Yaqūt al-Nafīs*, Cet. I, Ttp: Dār al-Ḥawī, 1997;

Muḥammad ibn Ibrāhīm al-'Alījī al-Qalhānī, *Tadhkirat al-Ikhwān fī Muṣṭalah Tuḥfat Ibn Hajar aw fī al-Iṣṭilāḥāt al-Fiqhiyyah 'inda al-Syāfi'iyyah*, *Taḥqīq*: Muṣṭafā al-Qalyūbī, Ttp: Dār al-Iḥsān, tt;

Muḥammad ibn 'Umar al-Kāf, *al-Mu'tamad 'inda al-Syāfi'iyyah; Dirāsāt Nazariyyah Taṭbīqiyyah*, Ttp: Tp, tt;

- \_\_\_\_\_, *Marḥalah Istiqrār al-Madhhab wa Thabātuh wa Zuhūr Ṭarīqatay al-‘Irāqīyyīn wa al-Khurāsāniyyīn*, dalam *al-Madkhal ilā Madhhab al-Syāfi‘ī*; *Tajmī‘ li Musyārakāt A‘dā’ Multaqā al-Madhhab al-Syāfi‘ī fī Multaqā al-Madhāhib al-Fiqhiyyah ‘alā al-Syabkat al-‘Ankabūtiyyah*, Ttp: Tp, tt;
- Muḥammad Idrīs al-Marbawī, *Qāmūs Idrīs al-Marbawī*, Cet. V, Ttp: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah Indūnisiyyā, tt;
- Muḥammad Jum‘ah Aḥmad al-‘Aysawī, *al-Aqwāl al-Mukharrajah fī al-Fiqh al-Syāfi‘ī wa Athruhā*, ttp: Dār al-Ḍiyā’, tt;
- Muhammad Ma’shum Zein, *Arus Pemikiran Empat Mazhab; Studi Analisi Istinbath Para Fuqoha*, Cet. I, Jombang: Darul Hikmah, 2008;
- Muḥammad Muḥaysin Muḥammad al-Halālāt, *Ikhtiyārāt Ibn al-Qayyim fī Masā’il al-Mu‘āwadāh al-Māliyyah*, Ttp: Maktabah al-Jāmi‘ah al-Urdūniyyah, 2004;
- Muḥammad Najīb al-Muṭī‘ī, *Takmilat al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhadhdhab*, Cet. I, Beirut: Dar Iḥyā’ al-Turāth al’Arabī, 2001;
- Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥat fī al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, Cet. X, Damaskus: Dār al-Fikr, 2005;
- Muḥammad Salām Madkūr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī; Tārīkhuh wa Maṣādiruh wa Naẓariyyātuh al-‘Ammah*. Cet. I, Kairo: Dār al-Nahḍah, 1960;
- Muḥammad Salīm al-‘Awwā, *al-Fiqh al-Islāmī fī Ṭarīq al-Tajdīd*, Cet. VI, Kairo: Dār al-Salām, 2017;
- Muḥammad ‘Umar Simā‘ī, *Naẓariyyat al-Iḥtiyāt al-Fiqhī; Dirāsāt Ta’sīliyyah Taṭ’bīqīyyah*, Ttp: University of Jordan, 2006;

- Muhammad Yāsīn ibn ‘Īsā al-Fādānī, *al-Fawā'id al-Janiyyah*, Ttp :  
Dār al-Rasyīd, tt;
- \_\_\_\_\_, *Baghyat al-Musyṭāq Syarḥ Alluma' li Abī Ishāq, Taḥqīq:*  
Aḥmad Darwīsī, Cet. II, Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2011;
- Munīb ibn Maḥmūd Syākir, *al-'Amal bi al-Iḥtiyāt fī al-Fiqh al-*  
*Islāmī*, Cet. I, Riyadh: Dār al-Nafā'is, 1998;
- Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, Cet. I,  
Surabaya: Risalah Gusti, 1995;
- Munir ‘Alī ‘Abd al-Rab al-Qubātī, *Tajdīd al-Imām al-Nawawī fī al-*  
*Madhhab al-Syāfi'ī*, Syah Alam: Jabatan Fiqh dan Ushul  
Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2012;
- Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Fiqh al-Islāmī fī Thaūbih a-Jadīd*,  
Damaskus: Universitas Damaskus, 1961;
- Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imām*  
*al-Syāfi'ī*, Cet. II, Damaskus: Dār al-Qalm, 1992;
- Muṣṭafā Maḥmūd al-Azharī, *Taḥqīq Fatāwā al-Bulqīnī*, Cet. I,  
Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 2013;
- Muṣṭafā Qalyūbī a-Syāfi'ī, *al-Irtiyād fī al-Takhrīj al-Fiqhī; Taṭbīq*  
*'Amalī*, Cet. I, Kairo: Dār al-Iḥsān, 2017;
- Naṣr al-Dīn Farīd Muḥammad Wāṣil, *Taḥqīq Kitāb Maṭāli' al-*  
*Daqā'iq fī Taḥrīr al-Jawāmi' wa al-Fawāriq li al-Asnawī*,  
Cet. I, Kairo: Dār al-Syurūq, 2007;
- Nawir Yuslem, *9 Kitab Induk Hadis*, Cet. I, Jakarta: Hijri Pustaka  
Utama, 2006;
- Nazir, Moh, *Metode Penelitian*, Cet. V, Jakarta: Ghalia Indonesia,  
2003;

- Nourouzzaman Shiddiqi, *Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman*; dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Cet. II, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004;
- Nu'mān Jaghīm, *Madkhal ilā Madhhab al-Syāfi'ī; Rijāluh wa Uṣūluh wa Kutubuh wa Iṣṭilāḥātuh*, Cet. I, (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011;
- Qāsim al-Qūnawī, *Anīs al-Fuqahā' fī Ta'rīfāt al-Alfāz al-Mutadāwilat bayn al-Fuqahā'*, Cet. I, Jeddah: Dār al-Wafā', 1986;
- Quṭb al-Dīn Zahādiyān, *Tarjīhāt al-Imām al-Nawawī fī Kitāb Rauḍah al-Ṭālibīn: Bāb al-Mu'āmalāt Numūdhajā*, Disertasi pada Akademi Pengajian Islam, Universitas Malaya Kuala Lumpur Malaysia, Tahun 2015, Tidak diterbitkan;
- Rāmī ibn Muḥammad Jabrīn Salhab, *Inṣāf al-Fuqahā li al-Mukhālifīn; Fuṣūl wa Mawāqif aw Ibtāl al-Tahwīlāt fī Da'wā al-Ta'aṣṣub al-Fiqhiyyat*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013;
- Rosihon Anwar dkk, *Pengantar Studi Islam*, Cet. I, Bandung: Pustaka Setia, 2009;
- Ruqayyah Dibāgh, *Tajdīd al-Ikhtiyār wa al-Tarjīḥ al-Fiqhiyyain fī Ḍau'i al-Taghyīrāt al-Mu'āṣirah; Dirāsāt Ta'sīliyyah Taṭbīqiyyah*, Adrār-Aljazair: Universitas Aḥmad Dirāyah, 2021;
- Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, Cet. X, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010;
- Saqāf ibn 'Alī al-Kāf, *Mu'jam fī Muṣṭalaḥāt Fiqh al-Syāfi'iyyah*, Cet. I, Madinah al-Munawwarah: Tp, 1997;



- Sa'id Fāyiz al-Dakhīl, *Mawsū'ah Fiqh 'Āisyah Umm al-Mu'minīn; Ḥayātuhā wa Fiqhuhā*, Beirut: Dār al-Nafā'is, 1989;
- Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, Cet. VII, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995;
- Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian; Suatu Pemikiran dan Penerapan*, Cet. II, Jakarta: Rineka Cipta dan Bina Adiaksara, 2005;
- Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Cet. V, Ed. I, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007;
- Soetriono dan SRDM Rita Hanafi, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, Ed. I, Yogyakarta: Penerbit ANDI, 2007;
- Sulaimān al-Bujairimī, *Hāsyiyah al-Bujairimī 'alā Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Beirut: Dār al-Fikr, tt;
- Syafiq Damaj, *Tarjamat al-Imām al-Suyūṭī*, dalam *al-Manhaj al-Sawī fī Tarjamat al-Imām al-Nawawī*, Cet. I, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1988;
- Syu'aib al-Arnūṭ dan Muḥammad Kāmil, *Taḥqīq Sunan Abī Dāwud*, Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālimiyyah, 2009;
- Ṭahā Jābir Fayyād al-'Alwānī, *Etika Berbeda Pendapat Dalam Islam*, (Terjm: Ija Suntana), Judul Asli: *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*, Cet. I, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001;
- Ṭariq Muḥammad Hisyām Maghribiyyah, *al-Madhab al-Syāfi'ī: Dirāsah 'an Aḥam Muṣṭalahātih wa Asyhar Muṣannafātih wa Marātib al-Tarjīh fih*, Cet. I, Damaskus: al-Fārūq, 2011;
- Ṭariq Yūsuf Ḥasan Jābir, *Syaikh al-Islām Zakariyyā al-Anṣārī wa Athruh fī al-Fiqh al-Syāfi'ī*, Amman: al-Jāmi'ah al-Urduniyyah, 2004;

- Tim Penulis, *al-Mu'jam al-Wasīf*, Cet. IV, Kairo: Maktabah Syurūq Dawliyyah, 2004;
- Totok Jumentoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, Cet. I, Ttp: Amzah, 2004;
- ‘Umar ibn al-Ḥabīb Ḥāmid Bā‘alawī, *Fath al-‘Alī bi Jam‘ al-Khilāf Baina Ibn Hajar wa Ibn al-Ramlī*, Tahqīq: Syifā’ Muḥammad Ḥasan Hītū, Cet. III, Beirut: Dār al-Minhāj, 2018;
- ‘Umar Sulaimān al-Asyqar, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madāris wa al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Cet. II, Amman: Dār al-Nafā’is, 1998;
- Wahbah al-Zuhaylī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. I, Damaskus: Dār al-Fikr, 2000;
- \_\_\_\_\_, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Ed. XIV, Cet. III, Damaskus: Dār al-Fikr, 2006;
- Ya‘qūb ibn ‘Abd al-Wahhāb al-Bāḥusain, *al-Takhrīj ‘inda al-Fuqahā’ wa al-Uṣūliyyīn; Dirāsah Nazariyyah Taṭbīqiyyah Ta’šīliyyah*, Riyadh: Maktabah al-Rasyīd, tt;
- Yuddin Chandra Nan Arif, *Dimensi Perubahan Hukum Dalam Perspektif Hukum Terbuka*, Jurnal IUS, Vol. I, No. I, April 2013;
- Yūsuf al-Qaradhāwī, *al-Ijtihād al-Mu‘āṣir Baina al-Inḍibāṭ wa al-Infirāṭ*, Kairo: Dār al-Tauzī‘ wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994;
- \_\_\_\_\_, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, (Terjm: Arif Munandar Riswanto), Judul Asli: *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī ‘Aṣrina*, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009;

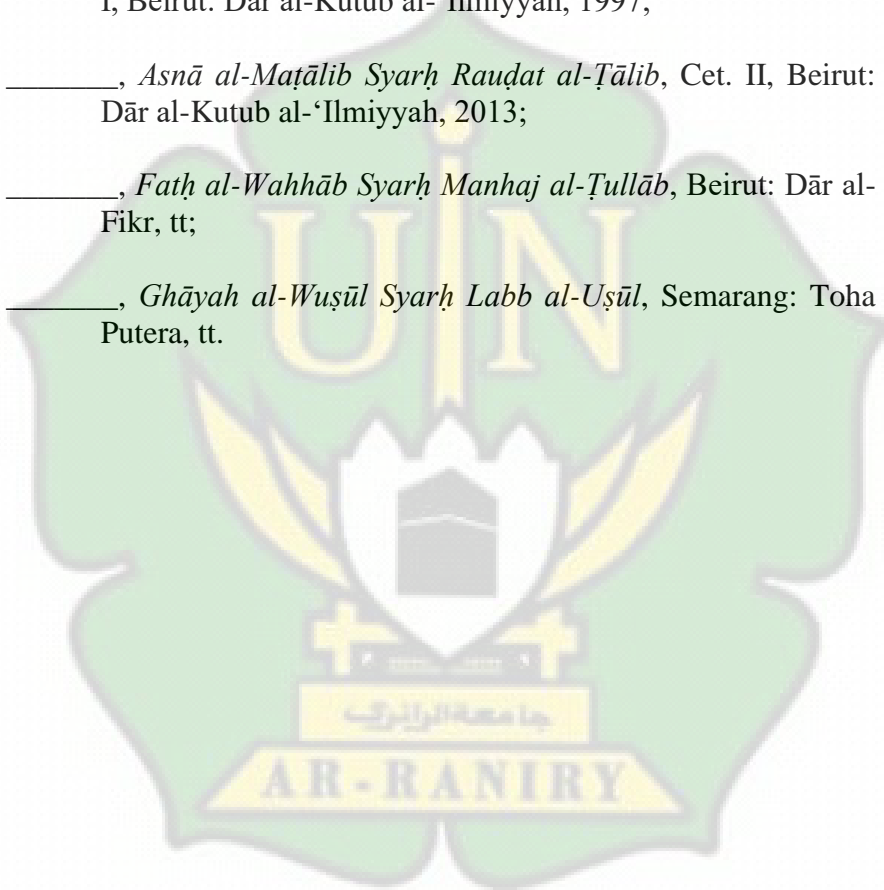
Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum*, Cet. III, Jakarta: Sinar Grafika, 2009;

Zakariyyā al-Anṣārī, Abū Yaḥyā Zain al-Dīn, *al-Ghurar al-Bahiyyah fī Syarḥ Manzūmah al-Bahjat al-Wardiyyah*, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997;

\_\_\_\_\_, *Asnā al-Maṭālib Syarḥ Rauḍat al-Ṭālib*, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013;

\_\_\_\_\_, *Fath al-Wahhāb Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Beirut: Dār al-Fikr, tt;

\_\_\_\_\_, *Ghāyah al-Wuṣūl Syarḥ Labb al-Uṣūl*, Semarang: Toha Putera, tt.



## LAMPIRAN CONTOH KASUS *IKHTIYĀRĀT AL-NAWAWĪ*

No	Kasus	Pendapat Mazhab	<i>Ikhtiyārāt al-Nawawi</i>	Metode <i>Istinbāt</i> Pendapat Mazhab	Metode <i>Istinbāt al-Nawawi</i>
1.	Cara menyucikan najis babi	Membasuh tujuh kali yang disertai tanah	Membasuh satu kali tanpa perlu disertai tanah	<i>Lughawiyyah</i> dan <i>qiyās awlawī</i>	<i>Lughawiyyah</i> dan <i>qiyās musawī</i> dengan berpijak pada <i>istiṣhāb aṣl</i>
2.	Jamak shalat Ketika sakit	Tidak boleh	Boleh	<i>Lughawiyyah</i> dengan pola pengalihan makna <i>naṣ</i>	<i>Lughawiyyah</i> pola <i>mafhūmiyyah</i> dengan pertimbangan konsep <i>al-taisīr</i>
3.	Transaksi jual-beli tanpa ijab-kabul	Tidak sah	Sah	<i>Lughawiyyah</i> pola penggalian <i>'illat</i> hukum dari <i>naṣ</i>	<i>Lughawiyyah</i> dengan berpijak pada <i>istiṣhāb aṣl</i> dan pertimbangan

					<i>urf</i>
4.	Legalitas <i>mukhābarah</i>	Tidak sah	Sah	<i>Lughawiyyah</i> pola penekanan pada zahir makna <i>naṣ</i>	<i>Lughawiyyah</i> pola <i>Jam'u</i> <i>wa taufīq</i> dengan pertimbangan <i>'urf</i>
5.	Hukum cambuk terhadap peminum arak sebagai obat	Dikenakan hukuman <i>ḥad</i>	Tidak dikenakan hukuman <i>ḥad</i>	<i>Lughawiyyah</i> pola cakupan lafaz <i>'āmm</i> dengan pertimbangan <i>sad al-</i> <i>dharī'ah</i>	<i>Lughawiyyah</i> pola <i>takhṣīṣ</i> <i>al-'amm</i> dengan pertimbangan <i>maqāsid al-</i> <i>syarī'ah</i> aspek perlindungan jiwa



**LAMPIRAN PERUBAHAN DALAM MAZHAB SYAFI'I  
DARI MASA AL-SYAFI'Ī SAMPAI MASA AL-NAWAWĪ**

No	Abad	Bentuk Perubahan
1	Akhir abad ke II H	Perpindahan dari <i>qawl qadīm</i> ke <i>qawl jadīd</i> dan penetapan <i>qawl jadīd</i> sebagai mazhab al-Syāfi'ī
2	Abad III H	Muncul pemikiran fikih <i>aṣḥāb al-wujūh</i> yang berbeda dari al-Syafi'ī berupa <i>ikhtiyārāt</i> atau bentuk lain
3	Akhir abad IV H	Terbentuk polarisasi pemikiran fikih mazhab al-Syāfi'ī kepada aliran Irak dan Khurasan
4	Abad V H	Penyatuan aliran aliran Irak dan Khurasan oleh Abu 'Alī al-Sinjī (w. 430 H)
5	Abad V H	Lahirnya gagasan verifikasi pendapat-pendapat yang sah disandarkan kepada mazhab al-Syāfi'ī ( <i>tanqīh al-madhhab</i> )
6	Pertengahan abad V H	Munculnya inisiasi <i>tarjīh</i> pendapat-pendapat yang saling bertentangan oleh al-Fūrānī (w. 461 H)
7	Abad VI H	Munculnya perumusan metode <i>tarjīh</i> secara lebih jelas dari sebelumnya
8	Abad VI H	Menguatnya tradisi taklid
9	Abad VII H	Perumusan metode <i>tarjīh</i> secara lebih lengkap dari sebelumnya oleh al-Rāfi'ī
10	Abad VII H	Perumusan metode <i>tarjīh</i> secara lebih komprehensif dan komplit oleh al-Nawawī

11	Abad VII H	Pen- <i>tarjih</i> -an sebagian <i>qawl qadīm</i> oleh al-Nawawī sehingga sah disandarkan kepada mazhab al-Syāfi'ī
12	Abad VII H	Kelahiran pendapat <i>ikhtiyārāt</i> al-Nawawī yang berhasil merubah kedudukan pendapat <i>ikhtiyārāt</i> secara umum dari ketentuan sebelumnya
13	Abad VII H	Munculnya wacana pembaharuan pola bermazhab yang diinisiasi oleh 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) dan Abū Syāmah al-Maqdisī (w. 665 H)
14	Awal abad VIII H	Pemikiran al-Nawawi berhasil mempengaruhi peta pemikiran mazhab syafi'i

