

# ASPEK SOSIOLOGIS FIKIH IMĀM AL-SYĀFI'Ī

(Suatu Analisis Pemikiran)

**Moh. Mufid**

Email: moephid@yahoo.com.sg

Dosen Tetap di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

***Abstract:** Products *qaul al-qadim* law and *qaul al-Jadid* indicate a change in the product of *ijtihad*. This paper will address these two problems: How is the social setting of *qaul al-qadim* and *qaul al-Jadid* birth? How is the sociological aspects of the changes of *ijtihad al-Shafi'i*? The results of this paper show that the social setting that surrounds *al-Shafi'i* both in Iraq and Egypt, does not affect *ijtihad al-Shafi'i* methodologically. However, the differences between the circumstances of the Iraq-Egypt potential as new in the spirit of *ijtihad qaul al-Jadid* by examining the old methods of *ijtihad in qaul qadim*.*

**Abstrak:** Produk hukum *qaul al-qadim* dan *qaul al-jadid* mengindikasikan adanya perubahan dalam produk *ijtihad*. Tulisan ini akan menjawab dua rumusan masalah berikut: Bagaimana *setting* sosial lahirnya *qaul al-qadim* dan *qaul al-jadid*? Bagaimana aspek sosiologis dalam perubahan *ijtihad al-Syāfi'ī*? Hasil dari tulisan ini menunjukkan bahwa *setting* sosial yang mengitari *al-Syāfi'ī* baik di Irak maupun di Mesir tidak memengaruhi *ijtihad al-Syāfi'ī* secara metodologis. Tetapi, perbedaan situasi dan kondisi antara Irak-Mesir berpotensi sebagai semangat *ijtihad* baru dalam *qaul al-jadid* dengan menelaah metode *ijtihad* yang lama dalam *qaul qadim*.

*Keywords:* Sosial, fikih, zakat, *ijtihad*, karakteristik

## Pendahuluan

Dalam dinamika pemikiran hukum Islam, fikih selalu hadir sebagai respons atas problematika yang dihadapi umat manusia. Fikih bersifat akomodatif dan responsif terhadap isu-isu sosio-kultural yang berkembang dan membumi di masyarakat. Itu sebabnya, salah satu karakteristik hukum Islam bersifat humanis, yakni nilai-nilai kemanusiaan menjadi aspek penting dalam pencetusan hukum. Inilah yang

menjadikan fikih sebagai khazanah pemikiran hukum yang bersifat dinamis dan elastis.

Kedudukan fikih di kalangan umat Islam memiliki peranan yang sentral sebagai instrumen hukum untuk mengatur tata kehidupan masyarakat. Lebih dari itu, hukum Islam atau fikih bukan hanya dipahami sebagai manifestasi dari titah yang bersumber dari Allah, tetapi fikih juga dianggap sebagai hasil kreativitas pemikiran para mujtahid dalam menderivasi hukum-hukum dari sumber otentiknya, yakni Alquran dan

sunah.<sup>1</sup> Urgensitas kedudukan hukum Islam ini, yang mendorong Yoseph Schacht untuk berkesimpulan bahwa tidak mungkin untuk memahami Islam tanpa memahami hukumnya.<sup>2</sup>

Lahirnya fikih tidak terlepas dari kreativitas pencetusnya, sang mujtahid. Dalam dunia usul fikih, kualifikasi seorang mujtahid sangat ketat karena ia dituntut memiliki kemampuan *idrāk* (menemukan), *tahfīl* (analitis) dan *aqlānī* (berfikir logis). Dalam dinamika sejarah hukum Islam, nama Muḥammad Idrīs al-Syāfi'ī menempati posisi penting dalam perkembangan fikih yang berbasis tekstualis-rasionalis. Di satu sisi, al-Syāfi'ī menggunakan penalaran *bayānī* dan dipihak lain al-Syāfi'ī juga menggunakan penalaran *ta'fīlī*. Di sinilah keunikan ijtihad al-Syāfi'ī dalam pemikiran hukum Islam.

Produk hukum *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd* mengindikasikan adanya perubahan dalam produk ijtihad. Terlepas apakah perubahan ijtihad itu disebabkan oleh faktor sosiologis atau faktor normatif berdasarkan *tarjīh* atas dalil-dalil Alqur'an dan hadis yang otoritatif atau faktor ratio legis (*illat*). Di sinilah relevansi kajian terhadap *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd* dalam perkembangan fikih kontemporer.

Tulisan ini, akan menjawab dua rumusan masalah berikut: Bagaimana *setting* sosial lahirnya *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd*? Bagaimana aspek sosiologis dalam perubahan ijtihad al-Syāfi'ī? Kedua masalah tersebut akan penulis analisis secara ilmiah berdasarkan literature yang otoritatif.

## Biografi dan Metode Ijtihad al-Syāfi'ī

Imām al-Syāfi'ī dilahirkan pada masa Dinasti Abbasiyah, tepatnya pada tahun 150 H./ 767 M. di Gaza, Palestina dengan nama kecil Muḥammad. Nama lengkap al-Syāfi'ī adalah Abū Abdillah Muḥammad bin Idrīs bin al-Abbās bin Usmān bin Syāfi' bin al-Sa'ib bin Ubayd bin Abd Yazīd bin Hasyīm bin al-Muṭallib bin Abd al-Manāf. Nama populer al-Syāfi'ī dinisbatkan kepada nama kakeknya, Syāfi'.

Sejak usia dua tahun, al-Syāfi'ī dibawa oleh ibunya berhijrah ke Makkah pacsanya ayahnya wafat. Di Makkah, al-Syāfi'ī menghabiskan masa kanak-kanak dan memulai karir intelektualnya. Kecerdasan al-Syāfi'ī sudah terlihat sejak kecil, ia mampu menghafal Alqur'an sejak berumur sembilan tahun. Kecenderungan al-Syāfi'ī terhadap sastra Arab mendorongnya untuk menetap di perkampungan Bani Huzail selama 10 tahun. Selain itu, al-Syāfi'ī juga berguru hadis pada Sufyān bin Uyainah dan fikih pada Muslim bin Khālid serta beberapa ulama Makkah lainnya.

Pada usia 20 tahun, al-Syāfi'ī berhijrah ke Madinah untuk berguru langsung pada Imām Mālik. Sejak pada tahun 170 H., al-Syāfi'ī belajar fikih dan hadis di bawah bimbingan Imām Mālik hingga gurunya tersebut wafat.<sup>5</sup> Pengembangan intelektualnya tidak berhenti, al-Syāfi'ī kemudian menuju Yaman sebagai tempat menimba ilmu fikih sekaligus bekerja. Al-Syāfi'ī juga pernah berguru kepada Hisyām bin Yūsuf, Umar bin Salmah dan ulama-ulama lainnya.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Abu Yasid berkomentar bahwa hukum Islam merupakan perangkat aturan yang diktum-diktumnya selain didasarkan pada wahyu melalui kaidah-kaidah *istinbāṭ*, juga mengacu pada pergumulan sosial demi terimplementasinya nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan universal di tengah masyarakat. Karenanya, menurut Yasid penelitian hukum Islam memerlukan perangkat analisis terhadap kedua sumbernya, yakni wahyu dan realitas masyarakat. Lihat, Abu Yasid, *Aspek-Aspek Penelitian Hukum* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 18.

<sup>2</sup> Yoseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: University Press, 1996). h. 1.

<sup>3</sup> Muḥammad Afī al-Sāyis, *Tārīkh Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 1999), h. 17.; Afī Fikrī, *Ahsan al-Qaṣaṣ*, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 72.

<sup>4</sup> Aḥmad Syarbaṣī, *al-Aimmaḥ al-Arba'ab* (t.tp.: Muassasah Dār al-Hilāl, t.th.), h. 155.

<sup>5</sup> Abd. Halim al-Jundī, *Al-Imām al-Syāfi'ī; Nāṣir al-Sunnah wa Wāḍi' al-Uṣūl* (Kairo: Dār al-Qalam. t.th.), h. 94-96.

<sup>6</sup> Aḥmad Syarbaṣī, *al-Aimmaḥ al-Arba'ab*, (t.tp.: Muassasah Dār al-Hilāl, t.th.), h. 127.

Kota berikutnya, yang menjadi tujuan al-Syāfi'ī adalah Irak. Menurut beberapa sumber, al-Syāfi'ī dua kali mengunjungi Irak dan berdomisili di sana.<sup>7</sup> Pada kunjungannya yang pertama sekitar tahun 184 H, ia berguru pada Muḥammad bin al-Ḥasan al-Syaibānī dan Abū Yūsuf yang merupakan murid terkemuka Abū Ḥanīfah.<sup>8</sup> Pada masa inilah al-Syāfi'ī bersentuhan secara langsung dengan aliran *ahl al-ra'y* (rasionalis). Dialektika keilmuan *ala Hijāz* al-Syāfi'ī dengan *ahl al-ra'y* terwujud dalam bentuk diskusi-diskusi yang dilakukannya dengan Muḥammad bin al-Ḥasan bersama murid-muridnya.<sup>9</sup> Selain itu, al-Syāfi'ī juga berguru pada Waqī' bin al-Jarah, Isma'īl bin 'Athiyah al-Baṣrī, dan lain sebagainya.<sup>10</sup>

Pada tahun 199 H., al-Syāfi'ī meninggalkan Irak menuju Mesir. Di tempat ini al-Syāfi'ī menetap sampai akhir hayatnya, kurang lebih selama lima tahun. Berbeda dengan pengembaraannya ke beberapa kota yang lain, kegiatan al-Syāfi'ī di Mesir bukan untuk berguru, melainkan mengajar dan memberikan fatwa. Di Mesir, al-Syāfi'ī meletakkan mazhab barunya (*qaul al-jadīd*), yaitu hukum-hukum dan fatwa-fatwa yang dicetuskan berdasarkan dalil-dalil (baru) selama di Mesir, berbeda dengan pendapat

yang telah dicetuskannya di Irak.<sup>11</sup> Al-Syāfi'ī wafat di Mesir pada tanggal 29 Rajab 204 H/820 M. pada usia 54 tahun dan dimakamkan di suatu tempat di Qal'ah bernama Mishr al-Qadīmah, Mesir.<sup>12</sup>

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa sepanjang kehidupannya, al-Syāfi'ī merupakan ulama yang berpindah-pindah, dari kota satu ke kota lainnya dalam rangka pengembaraan intelektual. Beberapa tempat yang pernah disinggahi oleh al-Syāfi'ī antara lain Makkah, Madinah, Yaman, Irak dan Mesir. Hanya Kota Syām (Damaskus) sebagai kota berperadaban tinggi yang tidak pernah dikunjungi al-Syāfi'ī.

Sebagai mujtahid mutlak, di samping al-Syāfi'ī menghasilkan produk fikih, al-Syāfi'ī juga mencetuskan produk metodologi ijtihad fikih. Kitab "*al-Risālah*" yang diklaim sebagai kitab usul fikih pertama dalam khazanah Islam yang mengupas tentang metode dan prosedur ilmiah dalam berijtihad. Itu sebabnya, seperti pendiri mazhab lainnya, al-Syāfi'ī memiliki metode ijtihad yang independen (*mustaqīl*) dan khas dari mazhab fikih yang lainnya. Al-Syāfi'ī dianggap berhasil mengintegrasikan dua tipologi mazhab yang berbeda, yakni mazhab *ahl al-hadīs* dan mazhab *ahl al-ra'y*.

Al-Syāfi'ī dalam berijtihad menggunakan sumber hukum empat yang sudah disepakati oleh *fuqahā* yaitu: Alqur'an, sunah, *ijmā'*, *qiyās*.<sup>13</sup> Begitu juga terhadap sumber hukum yang diperdebatkan (*al-mukhtalaf fih*), al-Syāfi'ī menjadikan *hujjah* jika tidak terdapat dalam empat sumber hukum yang *muttafaq*. Adapun terhadap *qaul al-Ṣahābī*, al-Syāfi'ī membagi dalam tiga

<sup>7</sup> Menurut keterangan Abu Zahrah, al-Syafii tidak hanya dua kali berkunjung ke Irak tetapi tiga kali, yaitu: tahun 184 H, 195 H, dan 198 H. Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Al-Syāfi'ī: Ḥayātuh wa Aṣruhu wa Arāuhū wa Fiqhuhū* (t.tp: Dār al-Fikr al-Arabī, 1978), h. 24-27.

<sup>8</sup> Tepatnya pada akhir tahun 195 H al-Syāfi'ī untuk kedua kalinya menetap di sana selama kurang lebih dua tahun. Kurun waktu tersebut dipergunakan oleh al-Syāfi'ī untuk mengajar di berbagai *halaqah*. Selain itu, ia berhasil mengarang kitab *al-Risālah* dalam bidang ushul fikih dan *al-Hujjah* dalam bidang fikih. Ada keterangan lain yang menyebutkan bahwa *al-Risālah* dikarang oleh al-Syāfi'ī ketika di Mekah, Lihat dalam Abd. Halim al-Jundi, *Al-Imām al-Syāfi'ī*, h. 155-156.

<sup>9</sup> Sulaimān Fayād, *Aimmah al-Islām al-Arba'ah*, (Kairo: al-Ahrām, 1996), h. 117.

<sup>10</sup> Abd. Halim al-Jundi, *Al-Imām al-Syāfi'ī; Naṣīr al-Sunnah wa Waḍī' al-Uṣūl*. (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), h. 112, 185.

<sup>11</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Muḥaḍarat fi Tarikh fi al-Madhahib al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dirasat al-Islamiyyah,tt), h. 257.

<sup>12</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Syāfi'ī: Ḥayātuh wa Aṣruhu wa Arāuhū wa Fiqhuhū* (t.tp: Dār al-Fikr al-Arabī, 1978), h. 29.

<sup>13</sup> Ahmad Naḥrawī Abd. Al-Salām, *Imām Syāfi'ī Fī Mazābihī al-Qadīm Wa al-Jadīd* (Kairo: Maktabah al-Shabāb, 1988), h. 248

macam: Pertama, *qaul al-ṣahābah* yang sudah disepakati dan ini yang dipakai *hujjah* oleh al-Syāfi'ī karena merupakan *ijmā'* sahabat. Kedua, *qaul al-ṣahābah* yang masih diperselisihkan, maka dilakukan pentarjihan dan yang ter-*rājih* digunakan sebagai *hujjah*. Ketiga, terhadap *qaul al-ṣahābah* yang *ahād*, jika tidak didapati dalam Qur'an, sunah, *ijmā'*, dan qiyas, maka digunakan *qaul ahād* tersebut, apalagi jika dalam masalah tersebut tidak terdapat ruang *ijtihād*.<sup>14</sup>

### Setting Sosial Ijtihad Fikih al-Syāfi'ī

Perubahan hukum dalam dinamika pemikiran hukum Islam merupakan suatu keniscayaan yang mendapatkan legitimasi normatifnya dari teks Qur'an maupun hadis. Ijtihad sebagai produk pemikiran manusia dengan penalaran *bayānī* terhadap teks maupun penalaran *istiṣlāhī* terhadap fakta empiris telah melahirkan dinamika perubahan hukum yang progresif. Upaya pembaruan hukum inilah yang menjadi spirit dalam upaya mereformasi hukum Islam agar lebih responsif dan akomodatif terhadap tantangan-tanggungan hukum kontemporer.

Al-Syāfi'ī sebagai mujtahid mutlak berhasil melahirkan pemikiran hukum produktif dan dinamis. Produk hukum yang dicetuskan melalui ijtihad juga mengalami perubahan-perubahan berdasarkan dalil-dalil yang menjadi rujukan dan pertimbangan dalam penetapan hukumnya. Perubahan ijtihad dalam fikih al-Syāfi'ī dapat telusuri dalam produk hukumnya yang sering disebut dengan *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd*.

Sebagian ahli, memahami term *qaul al-qadīm* sebagai hasil ijtihad dan fatwa al-Syāfi'ī ketika beliau berdomisili di Irak. Sementara *qaul al-jadīd* adalah hasil fatwa al-Syāfi'ī ketika berdomisili di Mesir.<sup>15</sup> Pendapat ini yang

dikemukakan oleh pengikut mazhab Syafiiyah seperti al-Dāmīrī (w. 808 H.), al-Maḥallī (w. 864 H.), al-Khaṭīb al-Syarbīnī (w. 977 H.) menjadikan aspek geografis sebagai batasan pemisah antara *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd*.

Berbeda halnya dengan pendapat Ibn Hajar al-Haitamī (w. 974 H.) dan al-Ramī (w. 757 H.) yang mengartikan *qaul al-qadīm* sebagai produk hukum al-Syāfi'ī yang dicetuskan sebelum pindah ke Mesir. Artinya, tidak hanya terbatas ketika al-Syāfi'ī berdomisili di Irak tetapi juga ketika di tanah Hijāz. Sementara *qaul al-jadīd* adalah hasil ijtihad al-Syāfi'ī pasca berdomisili di Mesir.<sup>16</sup>

Definisi di atas, sebenarnya lebih mengakomodir terhadap pendapat-pendapat al-Syāfi'ī ketika berdomisili di Hijāz dan kota lainnya sebelum berdomisili tetap di Mesir. Dengan demikian, aspek *timing* (zaman) menjadi tolak ukur dalam menentukan *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd*. Oleh karena itu, pendapat kedua ini dianggap lebih akomodatif dan komprehensif karena mencakup terhadap seluruh hasil ijtihad al-Syāfi'ī yang dicetuskan baik ketika al-Syāfi'ī di Irak maupun di Hijāz, Yaman, hingga perjalanan menuju Mesir sebagai *qaul al-qadīm* dan hanya ijtihad al-Syāfi'ī di Mesir yang disebut *qaul al-jadīd*.

Tidak bisa dinafikan, bahwa Irak sebagai kota pusat pemerintahan dinasti Abbasiyah dan Mesir sebagai kota kuno dengan dinamika sejarah panjangnya dalam khazanah peradaban Islam tentu memiliki perbedaan dari segi sosio-kultural dan budaya di dalamnya. Secara politis, pada masa al-Syāfi'ī berbeda dengan para mujtahid yang lain, karena kondisi perpolitikan saat itu kekhilafan Abbasiyah sudah mengalami banyak kemunduran dengan ditandai munculnya gerakan-gerakan separatis di daerah-daerah untuk

<sup>14</sup> Ahmad Nahrawī Abd. Al-Salām, *Imām Syāfi'ī Fī Mazābihī al-Qadīm Wa al-Jadīd* (Kairo: Maktabah al-Shabāb, 1988), h. 423.

<sup>15</sup> Aḥmad Amīn, *Ḍuhā al-Islām* Juz II (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1974), h. 231.

<sup>16</sup> Al-Kurḍī, *Al-Fawā'id al-Madāniyah Fī Man Yuftā bi Qaulihī Min Muta'akhir al-Syāfi'īyyah* (Mesir: Al-Bābi al-Halabī, t.th.), h. 243.

memisahkan diri dari kekuasaan dinasti Abbasiyah.<sup>17</sup>

Secara kultural, masyarakat tempat al-Syāfi'ī hidup terdiri dari empat kelompok, yaitu Arab Muslim, *mawālī*, non muslim, dan kelompok budak. *Mawālī* adalah masyarakat non Arab yang telah memeluk agama Islam, sementara itu budak banyak dimiliki oleh orang-orang kaya, dan diantaranya mereka hidup di Istana, mereka bertugas sebagai penyanyi, penari, pelayan dan istri simpanan khalifah. Mereka tidak dianggap hina, karena penjualan budak-budak pada saat itu tidak seperti penjualan-budak-budak yang dikenal sebelumnya.<sup>18</sup>

Di era al-Syāfi'ī, perekonomian tumbuh dengan pesat, khususnya setelah al-Manṣūr digantikan oleh al-Mahdī. Karena perhatian al-Manṣūr terfokus pada perluasan wilayah dan menjaga stabilitas wilayah kekuasaannya. Masyarakat memiliki profesi yang beragam, masyarakat kelas atas terdiri dari pejabat, pengarang, pendidik, seminan, pedagang, dan ahli teknik. Sementara kelas menengah ke bawah terdiri dari petani, dan pengembala ternak. Bidang industri juga telah berkembang dengan baik, penambangan biji besi, tembaga, dan emas mulai dikembangkan dan banyak didirikan pabrik-pabrik di kota Baghdad. Bersamaan dengan itu, pada tahun 161 H, al-Mahdī

memerintah agar di tempat-tempat yang dekat dengan sumber air juga didirikan pabrik-pabrik.<sup>19</sup>

Dari sisi *ghīrah* intelektual, al-Syāfi'ī dihadapkan pada dua arus pemikiran yang memiliki dua kecenderungan yang berbeda, yakni aliran *ahl al-hadīs* dan *ahl al-ra'y*. Corak pemikiran *ahl al-hadīs* yang diklaim cenderung *textual oriented*, karena di Madinah ketika itu merupakan “gudang” teks, sementara di Irak lebih cenderung pada penalaran logis yang bertumpu pada potensi akal. Al-Syāfi'ī melihat kelebihan pada masing-masing aliran tersebut sebagai kekuatan yang bermanfaat bagi pemikiran Hukum Islam. Menurut al-Syāfi'ī, aliran-aliran tersebut harus “dikawinkan”, bukan saling dipertentangkan. Oleh karena itu, wajar bila fikih al-Syāfi'ī dikenal berada di antara fikih *ahl al-hadīs* dan fikih *ahl al-ra'y*.<sup>20</sup>

### Aspek Sosiologis dalam Perubahan Ijtihad al-Syāfi'ī

Hasil penelitian Mubarak terhadap *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd* menunjukkan bahwa perubahan pemikiran hukum al-Syāfi'ī tersebut, lebih banyak didominasi pada hukum-hukum yang berdasarkan *ra'y* (penalaran logika) daripada dalil-dalil yang bersumber dari teks-teks keagamaan, Alqur'an dan hadis.<sup>21</sup> Ironisnya, Mubarak tidak menelusuri lebih lanjut, yang dimaksud dengan *ra'y* di sini, apakah termasuk pertimbangan sosiologis (*al-'urf*) atau hanya penalaran logis (*qiyās*).

Lebih jauh, Mun'in A. Sirry juga berkesimpulan bahwa lahirnya *qaul al-jadīd* merupakan dampak dari perkembangan baru yang dialami oleh al-Syāfi'ī; dari penemuan hadis, pandangan dan kondisi sosial baru yang tidak

<sup>17</sup> Ahmad Nahrāwi Abd. Salām, *Imām Syāfi'ī Fī Mazābihī al-Qadīm Wa al-Jadīd* (Kairo: Maktabah al-Shabāb, 1988), h. 90. Lebih lanjut, masa daulah Abbasiyah pada masa al-Syāfi'ī, bahkan beberapa wilayah kekuasaan Abbasiyah yang jauh dari pusat pemerintahan terlepas karena dirampas oleh pihak luar. Diantara bukti-bukti tersebut adalah berdirinya daulah *Al-Adārisah* di maroko pada tahun 172 H.<sup>17</sup> Berdirinya daulah *al-Aghālībah* di Tunis pada tahun 184 H. *Daulah al-Adārisah* berdiri dibawah pimpinan Idris Ibn Abd. Mālik Ibn al-Ḥasan ibn Alī yang lari dari peristiwa Fakh yang terjadi pada masa al-Hādī (169 H). Ahmad Nahrāwi Abd. Salām, *Imām Syāfi'ī Fī Mazābihī al-Qadīm Wa al-Jadīd* (Kairo: Maktabah al-Shabāb, 1988), 95. lihat juga Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām*, Jld. 2 (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1976), 221-222.

<sup>18</sup> Ahmad Amīn, *Duhā al-Islām* Juz I (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1974), h. 9.

<sup>19</sup> Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām*, Jld.2, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1976), h. 308-309.

<sup>20</sup> Abdul Mun'in Saleh, *Mazhab Al-Shafi'i; Kajian Konsep al-Maslahah* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001), h. 14.

<sup>21</sup> Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002), h. 186.

ditemukan al-Syāfi'ī selama berdomisili di Irak dan Hijāz. Fakta inilah, yang melahirkan tesis baru, bahwa *qaul al-jadīd* merupakan suatu refleksi dari kehidupan sosial yang berbeda.<sup>22</sup>

Beberapa ahli juga mengemukakan hal yang sama, bahwa perbedaan lingkungan sosio-kultural Baghdad dan Mesir merupakan faktor yang menjadi penyebab perubahan fatwa al-Syāfi'ī. Preseden ini dapat diartikan sebagai indikasi adanya potensi perubahan dan sifat dinamis hukum Islam dalam pemikiran al-Syāfi'ī.<sup>23</sup> Berikut contoh kasus perubahan ijtihad al-Syāfi'ī yang (diduga) terpengaruh dengan situasi dan kondisi di Mesir yang bernuansa sosiologis.

### 1. Zakat Buah Zaitun

Di antara kasus fikih dalam mazhab al-Syāfi'ī yang memiliki corak penghargaan terhadap kondisi sosio kultural dalam menetapkan suatu hukum adalah pendapat al-Syāfi'ī tentang zakat buah Zaitun. Dalam *qaul qadīm*-nya, al-Syāfi'ī menetapkan buah Zaitun wajib dizakiti, sementara dalam *qaul al-jadīd*-nya al-Syāfi'ī berpendapat sebaliknya. Perbedaan ini, salah satunya disebabkan pertimbangan sosial-ekonomi.<sup>24</sup>

Landasan al-Syāfi'ī mewajibkan zakat buah Zaitun di Irak, karena buah-buahan tersebut menjadi salah satu komoditas yang bernilai ekonomis tinggi dan menjadi bahan makanan pokok bagi masyarakat Irak. Oleh karenanya, al-Syāfi'ī mewajibkan zakat buah Zaitun karena secara filosofis, kewajiban zakat diarahkan untuk mengurangi disparitas dan kesenjangan sosial.

Adapun landasan hukum dalam *qaul al-jadīd*-nya dengan menetapkan buah zaitun tidak wajib dikeluarkan zakat saat di Mesir, berdasarkan pertimbangan kondisi lingkungan masyarakat Mesir. Karena buah Zaitun di negeri Kinanah saat itu, tidak begitu prospek untuk diperjualbelikan dan hanya menjadi makanan tambahan, bukan makanan pokok. Oleh karenanya, al-Syāfi'ī tidak mewajibkan untuk dikeluarkan zakatnya.<sup>25</sup>

### 2. Zakat Madu

Sama halnya dengan kasus di atas, terkait hukum zakat madu, al-Syāfi'ī dalam *qaul qadīm*-nya juga mewajibkan zakat madu sebesar sepersepuluh, karena Bani Syababah menunaikan zakat madunya kepada Nabi Muhammad saw. Al-Syairāzī juga menjelaskan bahwa dalil yang digunakan al-Syāfi'ī dalam *qaul qadīm*-nya adalah hadis: *dari madu dalam setiap sepuluh kantong zakatnya satu kantong*.<sup>26</sup> Berbeda halnya dengan *qaul qadīm*, dalam *qaul al-jadīd* al-Syāfi'ī justru berpendapat sebaliknya. Menurut al-Syāfi'ī, madu bukan termasuk obyek zakat karena madu bukan termasuk makanan pokok.<sup>27</sup> Al-Syāfi'ī menuturkan demikian dalam kitabnya *al-Umm*:

“Bahwasanya tidak ada zakat madu dan tidak ada zakat kuda, tetapi jika pemiliknya dengan suka rela menyerahkan sedekahnya kepada petugas, maka boleh diterima sebagai harta sedekah kaum muslimin. Umar bin Khattab r.a. pernah menerima sedekah kuda dari penduduk Syām yang menyerahkan kepadanya dengan cara suka rela. Begitu juga dengan segala jenis harta yang diserahkan oleh pemiliknya (kepada *bait al-māl*) secara suka

<sup>22</sup> Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 107.

<sup>23</sup> Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001), h. 4.

<sup>24</sup> Busyra Karim, *Fiqh Jalan Tengah Imam al-Syafi'i: Menelusuri Latar Belakang Labirnya Qaul Qadim dan Qaul Jadid* (Sumenep: STIA Press, 2013), h. 137.

<sup>25</sup> Busyra Karim, *Fiqh Jalan Tengah Imam al-Syafi'i: menelusuri Latar Belakang Labirnya Qaul Qadim dan Qaul Jadid* (Sumenep: STIA Press, 2013), h. 140.

<sup>26</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syairāzī, *Al-Muhazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, Juz I (Beirut: Dār Al-Fikr, 1988), h.154.

<sup>27</sup> Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qaul Qadim dan Qaul Jadid* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 186.

rela, maka hal itu boleh diterima oleh petugas.”<sup>28</sup>

### 3. Bersentuhan Lawan Jenis

Perubahan ijtihad al-Syāfi'ī juga disebabkan perubahan atau perbedaan budaya masyarakat Irak dan Mesir sebagai obyek hukum. Dalam *qaul al-qadīm* al-Syāfi'ī berpendapat bahwa seorang kakek bersentuhan dengan seorang nenek tidak membatalkan wudhunya. Berbeda dengan pendapatnya dalam *qaul al-jadīd*. Al-Syāfi'ī merevisi pendapatnya menjadi hukum bersentuhan lawan jenis (kakek-nenek) dapat membatalkan wudhu. Menurut Achmad Musyahid perubahan ijtihad al-Syāfi'ī tersebut disebabkan oleh fakta yang ditemukan oleh al-Syāfi'ī bahwa kebiasaan di Mesir seorang kakek dan nenek masih terbiasa bermesraan (bersyahwat). Lebih lanjut, menurutnya, faktor pertimbangan realitas budaya itulah yang secara sosiologis memengaruhi ijtihad al-Syāfi'ī.<sup>29</sup>

Kasus-kasus di atas, menunjukkan perubahan ijtihad yang (diduga) disebabkan oleh adanya faktor sosiologis dalam pertimbangan penetapan hukumnya. Oleh karena itu, untuk memastikan bahwa aspek sosiologis menjadi pertimbangan al-Syāfi'ī dalam merevisi pemikiran hukumnya, diperlukan adanya penelusuran lebih mendalam. Hal ini demi menghindari kesalahan dalam memahami kerangka berfikir *istinbāt al-ahkām* al-Syāfi'ī, baik dalam *qaul al-qadīm* maupun dalam *qaul al-jadīd*.

### Analisis Perubahan Fatwa al-Syāfi'ī

Pergeseran paradigma pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan al-Syāfi'ī dari *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd* bukanlah wacana keagamaan historis yang tanpa makna.

Secara substansial, pemikiran hukum al-Syāfi'ī memberikan kesan positif terhadap dinamika perkembangan hukum Islam di satu sisi dan menunjukkan watak “keterbukaan” fikih sebagai produk pemikiran manusia yang tidak luput dari koreksi dan revisi di sisi lain.

Terlepas dari fikih sebagai produk manusia yang bersifat terbuka, tetapi jika menelisik lebih jauh terhadap beberapa kasus yang dikemukakan di atas, maka kesimpulan bahwa faktor sosiologis menjadi argumen satu-satunya atau paling tidak menjadi faktor pendorong dalam perubahan ijtihad al-Syāfi'ī tampaknya terlalu gegabah. Karena pada dasarnya al-Syāfi'ī sebagai mujtahid mutlak tidak menjadikan pertimbangan realitas sosial atau dalam bahasa ushul fikih “*al-'urf*” sebagai metode dalam ijtihadnya.

Oleh karena itu, perlu adanya penelusuran tentang dalil-dalil yang dijadikan argumen al-Syāfi'ī dalam merevisi ijtihadnya. Pada kasus pertama, tentang hukum zakat buah Zaitun dalil yang digunakan al-Syāfi'ī dalam berijtihad adalah pendapat Umar r.a. yang mewajibkan zakat buah Zaitun sebesar sepersepuluh (10%) dan hadis Nabi dari Ibn Abbas r.a. Nabi saw. bersabda: *fī al-zaitūn al-zakāh* (buah zaitun wajib dizakati). Sementara dalil yang digunakan sebagai sandaran dalam *qaul al-jadīd* adalah qiyas kepada hukum ketidakwajiban membayar zakat pada sayur-mayur (*al-ḥaḍrawāt*). Al-Syāfi'ī dalam kasus ini lebih mengedepankan qiyas daripada teks hadis dan pendapat sahabat.

Dengan demikian, al-Syāfi'ī dalam ijtihad *qaul al-jadīd* tidak mempertimbangkan realitas sosial masyarakat Mesir terkait dengan buah Zaitun sebagai makanan pokok dan tidak memiliki prospek ekonomis sebagai sandaran ijtihadnya. Karena dalam kasus ini, sekali lagi, al-Syāfi'ī dalam ijtihadnya berpijak pada dalil *qiyās* - sebagai salah satu metode penetapan hukumnya dengan mengabaikan hadis dan pendapat sahabat Umar bin Khattab r.a.

Demikian halnya dengan kasus kedua. Al-Syāfi'ī berpaling dari pendapat atas kewajiban

<sup>28</sup> Muḥammad bin Idrīs Al-Syāfi'ī, *Al-Umm* Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), h. 52.

<sup>29</sup> Achmad Musyahid, *Melacak Aspek-Aspek Sosiologis dalam Penetapan Hukum Islam* (Makassar: Alauddin University Press, 2012), h. 252.

menunaikan zakat madu sebesar 10%, sebagaimana yang dilakukan Bani Syababah pada zaman Rasulullah kepada tidak wajibnya zakat madu karena lebih berpegang pada riwayat hadis lain dan menggunakan dalil qiyas sebagai pijakan *qaul al-jadīd*.<sup>30</sup>

Adapun perubahan ijtihad tentang bersentuhan lawan jenis bagi kakek-nenek tidak membatalkan wudhu dalam *qaul al-qadīm* menjadi membatalkan wudhu dalam *qaul al-jadīd* disebabkan beralihnya al-Syāfi'ī dari penalaran teks QS al-Māidah: 5. Pada *qaul al-qadīm* al-Syāfi'ī menjadikan *illat al-ahkām* terhadap batalnya wudhu ketika bersentuhan kulit lawan jenis adalah berpotensi syahwat (*maẓinnah al-syahwat*). Oleh karena itu, potensi gejolak nafsu itu tidak terjadi pada kakek-nenek yang saling bersentuhan. Berbeda halnya, ketika dalam *qaul al-jadīd*, al-Syāfi'ī berpaling kepada qiyas atas keumuman teks, *lāmastum al-nisā* tanpa batas umur (selama sudah baligh) dengan prinsip *al-iḥtiyāt* (kehati-hatian)}.

Bertolak pada uraian tersebut, maka sebenarnya klaim bahwa perubahan ijtihad al-Syāfi'ī dari *qaul al-qadīm* ke *qaul al-jadīd* karena semata-mata dipengaruhi oleh faktor sosiologis perlu ditinjau kembali. Hal ini berdasarkan postulat berikut: *Pertama*, jika al-Syāfi'ī membangun fikihnya berdasarkan perbedaan kondisi sosio-kultural di sekitarnya (Irak-Mesir), niscaya al-Syāfi'ī tidak menegasikan (*naskh*)*qaul qadīm*-nya. Bahkan, al-Syāfi'ī melarang menisbatkan *qaul al-qadīm* kepadanya pasca adanya revisi berupa *qaul al-jadīd*. *Kedua*, jika benar perubahan ijtihad al-Syāfi'ī disebabkan perbedaan kondisi dan situasi antara Irak-Mesir,

maka niscaya murid-murid al-Syāfi'ī di Irak akan tetap menggunakan *qaul qadīm*, padahal realitasnya, mereka juga beralih menggunakan mazhab al-Syāfi'ī dengan *qaul al-jadīd*-nya. Ketiga, *fuqahā* Syafi'iyah secara jelas melarang bertaklid pada mazhab fikih al-Syāfi'ī dalam *qaul qadīm*, meskipun si *muqallid* tersebut berdomisili di Irak atau di daerah lain yang secara kultur berbeda dengan kondisi dan situasi di Mesir. Dalam hal ini, al-Nawāwī berkomentar demikian:

قال النووي في المجموع (1/66) كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله قديم وجديد، فالجديد هو الصحيح وعليه العمل، وقال (68/1): ليس للمفتي ولا للعامي المنتسب إلى مذهب الشافعي رحمه الله في مسألة القولين أو الوجهين أن يعمل بما شاء منهما بغير نظر بل عليه في القولين العمل بآخرهما ولم يفرق بين كون هذا المفتي في العراق أو مصر أو غيرها.

Maksudnya:

*Al-Nawani berkata dalam kitab al-Majmū': dalam setiap masalah fikih terdapat dua pendapat Imam al-Syāfi'ī, baik qaul al-qadīm atau qaul al-jadīd. Qaul al-jadīd adalah pendapat yang sah dan wajib diamalkan. Lebih lanjut, al-Nawani berkata: bagi mufti dan mukallid mazhab Syāfi'ī tidak boleh mengamalkan salah satu dari dua pendapat semaunya saja, melainkan wajib mengamalkan pendapat yang terakhir, baik itu mufti yang berdomisili di Irak, Mesir dan lainnya.*

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa faktor yang melatarbelakangi perubahan ijtihad al-Syāfi'ī bukan semata karena adanya perbedaan situasi dan kondisi terkini di Mesir, tetapi perubahan ijtihad itu berdasarkan telaah ulang terhadap dalil-dalil otoritatif yang menjadi pijakan dalam ijtihadnya. Hal ini juga dikemukakan oleh al-Nāḓī dalam penelitiannya tentang *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd* dalam fikih al-Syāfi'ī. Al-Nāḓī mengomentari tentang perubahan ijtihad al-Syāfi'ī sebagai berikut:

الرجل دائم الفحص في الأدلة ، ينقدها ويمحصها ، دائم المناظرة مع تلامذته ومع غيرهم ، ولذلك يقول قولاً ويرجع عنه ، وقد يرجع إليه مرة أخرى ، وقد يقول قولين أو أقوالاً ولا يتبين له وجه الترجيح ،

<sup>30</sup> Adapun riwayat hadis yang menjadi sandaran al-Syāfi'ī dalam *qaul jadīd* adalah riwayat dari Mughirah dari Nafi' ketika ditanya Umar bin Abdul Aziz tentang kewajiban zakat madu: *laisa fī al-'asal sadaqah* (tidak ada zakat pada madu), dan juga riwayat dari Abi Sa'id bin Abi Zabbab yang menceritakan bahwa Nabi tidak pernah memerintahkan untuk mengambil zakat dari madu. (HR. Al-Tirmizi)

فالظاهر أن السبب الرئيس في تغير رأي الشافعي هو عامل الترجيح ، ومن خلال استقراي لاختلاف اجتهادات الشافعي بين القديم والجديد ظهر لي أن عوامل الترجيح ثلاثة: (1) الترجيح بين الأدلة النقلية، (2) التمسك بظواهر النصوص في مقابل قياس أو غيره، (3) الترجيح بين الأقيسة.<sup>31</sup>

Maksudnya:

*Laki-laki yang selalu meneliti dalil-dalil, mengoreksi dan mengeditnya, selalu berdiskusi dengan para murid-muridnya. Oleh karena itu, terkadang memberikan pendapat kemudian dikoreksi lagi, terkadang mengemukakan dua pendapat tanpa adanya tarjih. Secara zahir, sebab utama dalam perubahan pendapat al-Syafii berdasarkan penelitian saya tentang perbedaan pendapat al-Syafii antara qaul al-qadim dan qaul al-jadid adalah faktor tiga tarjih: tarjih antara dalil-dalil naqli, berpegang pada zahir teks atas qiyas atai dalil lainnya, tarjih atas salah satu qiyas.*

Syekh 'Alwī bin Abd al-Qādir al-Seggāf juga berkomentar demikian:

والعجيب في الأمر أن الذين يزعمون أنه غيّر مذهبه لتغير عوائد الناس ولبائعهم إنما يريدون بهذا الزعم إصدار فتاوى تيسر على الناس ولو خالفت الدليل زاعمين أن الإمام الشافعي أفتى بفتاوى تناسب أهل مصر تيسيراً عليهم، وجهل أولئك أن فتاوى الإمام حسب أصوله في مصر أشد من فتاواه في العراق، ومذهبه في العراق أقرب إلى التيسير، وأنه بنى مذهبه الجديد على الاحتياط، وعدم القول بالمصالح المرسلّة التي يدندن حولها القوم، ولا عبرة بالعرف عنده بل العبرة بالنص والالتزام بظاهر النصوص كما سيظهر ذلك من خلال بعض الأمثلة التي سأورد لها لك بعد قليل، ولا توجد مسألة واحدة تراجع عنها الإمام لتغير الظروف بين مصر والعراق، والبيئة على المدعي، وهيئات!

Maksudnya:

*Anehnya! mereka yang mengklaim bahwa perubahan pendapat berdasarkan perubahan kebiasaan orang dan tabiatnya karena mereka ingin untuk*

*memberikan fatwa yang mudah bagi manusia meskipun bertentangan dengan dalil. Mereka menduga bahwa al-Syāfi'ī berfatwa berdasarkan kebiasaan penduduk Mesir demi memudahkan mereka. Padahal, sebenarnya al-Syāfi'ī berfatwa sesuai dengan metodenya ketika di Mesir yang lebih ketat ketimbang di Irak, karena pendapatnya ketika di Irak lebih longgar. Al-Syāfi'ī membangun mazhab jadinya berdasarkan ihtiyat, tidak melihat masalah mursalah, tidak melihat urf. Al-Syāfi'ī berpegang pada zahir teks sebagaimana yang terlibat di beberapa contoh yang akan saya kemukakan. Tidak ada satu masalah fikih pun yang dikoreksi lagi oleh Syāfi'ī karena perbedaan kondisi di Mesir dan Irak. Oleh karena itu, yang mengklaim demikian, ia harus bisa membuktikan hal itu!*

Pola pergeseran pemahaman keagamaan al-Syāfi'ī sebagaimana tersebut di atas menginspirasi bahwa watak khas semua pemikiran hukum, tidaklah hampa dari ruang sejarah, kebal terhadap kritik, melainkan terbuka dari berbagai kemungkinan kritik dan koreksi. Di lain pihak, perubahan mazhab al-Syāfi'ī juga mengilustrasikan bahwa watak pemikiran hukum Islam (fiqh) pada hakikatnya bersifat dinamis dan responsif.

Meskipun aspek sosiologis bukan menjadi pertimbangan dalam penetapan fikih baru di Mesir (*qaul al-jadid*), tetapi kondisi dan situasi Mesir “berpotensi” mendorong al-Syāfi'ī untuk mengadaptasikan fatwa-fatwa barunya dengan pendekatan dan penalaran ilmiah yang berbeda dengan sebelumnya. Dengan demikian, faktor sosiologis tersebut tidak memberikan pengaruh kepada penetapan *qaul al-jadid* secara langsung (sebagai metode ijtihad), tetapi ia hanya “berpotensi” secara umum sebagai “spirit” berubahnya ijtihad al-Syāfi'ī (sebagai realitas sosial).

Asumsi yang perlu dikaji lebih mendalam, al-Syāfi'ī secara metodologis tidak menjadikan urf (kebiasan) masyarakat Mesir dan Irak sebagai sumber hukum, tetapi hal itu juga “berpotensi” sebagai alasan dalam mentarjih bila terjadi dua dalil yang bertentangan. Misalnya,

<sup>31</sup> Lamīn al-Nāji, *Al-Qadīm wa al-Jadīd Fī Fiqh al-Syāfi'ī* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Qayyim, 1428H.), h. 224.

dalam kasus zakat madu ditemukan dua hadis yang bertentangan, tetapi pada akhirnya al-Syāfi'ī menguatkan hadis tidak wajibnya zakat madu yang “bisa jadi” karena didukung pertimbangan sosiologis masyarakat di Mesir.

## Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa *setting* sosial yang mengitari al-Syāfi'ī baik di Irak maupun di Mesir tidak memengaruhi ijtihad al-Syāfi'ī secara metodologis. Tetapi, perbedaan situasi dan kondisi antara Irak-Mesir berpotensi sebagai semangat ijtihad baru dalam *qaul al-jadid* dengan menelaah metode ijtihad yang lama dalam *qaul qadim*.

Refleksi sosiologis dalam ijtihad al-Syāfi'ī terlihat pada perubahan ijtihad tentang zakat zaitun, zakat madu, dan bersentuhan lawan jenis. Tetapi, sekali lagi, perubahan ijtihad al-Syāfi'ī itu karena beralihnya dari dalil satu ke dalil yang lain, misalnya dari keumuman teks menuju qiyas, atau sebaliknya. Bukan semata-mata karena faktor sosio-kultural-ekonomi.

Oleh karena itu, klaim bahwa ijtihad al-Syāfi'ī dalam *qaul qadim* dan *qaul jadid* sangat dipengaruhi oleh aspek sosiologis kurang valid. Hal ini karena terbukti perubahan fatwa al-Syāfi'ī dari *qaul qadim* ke *qaul jadid* lebih dipengaruhi oleh dalil, bukan semata faktor sosiologis, tetapi didukung dalil-dalil normativedan otoritatif. []

## Daftar Pustaka

- Amīn, Aḥmad. *Ḍuhā al-Islām* Juz II. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1974.
- Fayāḍ, Sulaimān. *Aimmah al-Islām al-Arba'ah*. Kairo: al-Ahrām. 1996.
- Fikri, Ali. *Ahsan al-Qaṣaṣ*, Jilid IV. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām*, Jilid II. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1976.

- Al-Jundi, Abd. Halim. *Al-Imām al-Syāfi'ī; Nāṣir al-Sunnah wa Wāḍi' al-Uṣūl*. Kairo: Dār al-Qalam. t.th.
- Karim, Busyra. *Fiqh Jalan Tengah Imam al-Syāfi'ī: Menelusuri Latar Belakang Labirnya Qaul Qadim dan Qaul Jadid*. Sumenep: STIA Press, 2013.
- Al-Kurḍī, *Al-Fawāid al-Madāniyah Fī Man Yuftā bi Qaulihī Min Muta'akhir al-Syāfi'iyyah*. Mesir: Al-Bābi al-Halabī, t.th.
- Mubarak, Jaih. *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002.
- Musyahid, Achmad. *Melacak Aspek-Aspek Sosiologis dalam Penetapan Hukum Islam*. Makassar: Alauddin University Press, 2012.
- Al-Nājī, Lamīn. *Al-Qadīm wa al-Jadīd Fī Fiqh al-Syāfi'ī*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Qayyim, 1428 H.
- Nasution, Lahmuddin. *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syāfi'ī*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001.
- Al-Sāyis, Muḥammad Afi. *Tārīkh Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1999.
- Al-Salām, Ahmad Naḥrawī Abd. *Imām Syāfi'ī Fī Mazābihī al-Qadīm Wa al-Jadīd*. Kairo: Maktabah al-Shabāb, 1988.
- Saleh, Abdul Mun'in. *Mazhab Al-Syāfi'ī; Kajian Konsep al-Maslahah*. Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001.
- Schacht, Yoseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: University Press, 1996.
- Sirry, Mun'in A. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Al-Syāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs. *Al-Umm* Juz II. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2009.

Al-Syairāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm *Al-Muhazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, Juz I. Beirut: Dār Al-Fikr, 1988.

Syarbaṣī, Aḥmad. *Al-Aimmah al-Arba'ah*. t.tp.: Muassasah Dār al-Hilāl, t.th.

Yasid, Abu. *Aspek-Aspek Penelitian Hukum*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Muhaḍarāt fī Tārīkh fī al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dirasat al-Islamiyyah, t.th.

---

\_\_\_\_\_. *Al-Syāfi'ī: Ḥayātuh wa Aṣruhu wa Arāuhū wa Fiqhuhū*. t.tp: Dār al-Fikr al-Arabī, 1978.