

**PERUBAHAN FATWA SYAFI'I DARI
QAWL QADIM KE QAWL JADID
(Studi pendekatan Sosilogi Hukum)**

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan bagaimana suatu kondisi sosial masyarakat tertentu mampu merubah suatu produk hukum atau dalam bahasa Fiqh disebut fatwa dimana dalam artikel ini memberika suatu contoh yaitu perubahan fatwa Imam Syafi'I dari qaul qodim ke qaul jadid perubahan fatwa syafi'I ini kebanyakan berubah karena faktor sosial dan kemasyarakatan yang berbeda antara Baghdad (qawl qadim) dan Mesir (qawl jadidi).

Kata Kunci: Qawl qadim, qawl jadid, perubahan, sosial, hukum, fatwa.

I. Pendahuluan

Dapat kita perhatikan bahwa sebagian besar bangsa Indonesia merupakan suatu bangsa muslim terbesar dimuka bumi ini, adalah penganut madzhab Syafi'i. Akan tetapi tidak terlalu banyak dari mereka yang menyadari bahwa mereka menganut mazhab yang dibangun oleh seorang yang dapat dikatakan sebagai terbesar dalam perannya merumuskan dan mensistematikan metodologi pemahaman hukum Islam.¹

Perjalanan ilmiah dan pengalaman Imam Syafii yang dimulai dari belajar ilmu-ilmu al Quran, hadis dan fiqih di Makkah, ilmu-ilmu bahasa Arab di Kabilah Huzail yang terkenal sangat fasih dalam bahasanya, sampai belajar dari Imam Malik ibn Anas di Madinah yang terkenal ahli hadis itu dan dari Ulama' murid-murid Abu Hanifah di Bagdad yang terkenal ahl al ray, membuat Imam syafii matang dalam berijtihad dan memutuskan hukum Islam yang memang telah menjadi spesifikasinya. Pengalaman pergaulan Imam Syafii dengan berbagai macam tipe masyarakat yang pernah beliau

¹ Nurkholis Madjid, *Imam Syafii Peletak Metedologi Pemahaman Hukum Dalam Islam*, dalam Imam Syafii " Ar Risalah" Pen. Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986)

jumpai pada masa mudanya membuatnya sangat memperhatikan situasi dan kondisi masyarakat sebelum memutuskan suatu hukum, sehingga fatwa beliau di Bagdad, yang kemudian kita kenal dengan istilah qaul qadim, sering berlainan dengan fatwa beliau di Mesir, yang kemudian kita kenal dengan istilah qaul jadid.²

Dalam artikel ini akan penulis teliti mengapa Imam Syafii yang begitu luas ilmunya berubah fatwanya, dari Qaul Qodim ke Qaul Jadid. Apakah karena faktor sosial atau faktor yang lain. Dan dalam makalah ini penulis ingin mengungkapkan faktor-faktor sosial apa saja yang menyebabkan perubahan fatwa.

Penulis berkeyakinan, bahwa apa yang penulis paparkan ini bukanlah hal yang menjadi penyebab utama dari proses perubahan imam Syafii dalam berfatwa, karena penulis merasa bahwa apa yang dilakukan beliau sungguh menjadi hak prerogatif beliau.

Dan tulisan ini hanyalah sebagai penilaian seorang yang ilmunya tidak sebanding dengan seorang ulama besar yang betul-betul ahli dibidangnya.

II. Pembahasan

A. Kehidupan Imam Syafii

Nama lengkap Imam Al-Syafi'i adalah Muhammad Ibn Idris al-'Abbas Ibn Utsman Ibn Syafi'I Ibn al-Sa'ib Ibn 'Ubaid Ibn 'Abd Yazid Ibn Hasyim Ibn 'Abd Manaf. Ia dilahirkan di Gazza (suatu daerah dekat Palestina) pada tahun 150 H., kemudian dibawa oleh ibunya ke Mekkah, dan ia meninggal di Mesir pada tahun 204 H.

Imam Al-Syafi'i merupakan manusia dua zaman: lahir pada zaman pemerintahan Umayyah dan meninggal pada zaman pemerintahan Dinasti Bani Abbas. Ketika Imam al-Syafi'i berumur 19 (sembilan belas) tahun, Muhammad al-Mahdi diganti oleh Musa al-Mahdi (169-170 H./785-786 M.). Ia berkuasa hanya satu tahun. Kemudian ia digantikan oleh Harun al-Rasyid (170-194 H./786-809 M.). Pada awal kekuasaan Harun al-Rasyid, Imam al-Syafi'i berusia 20 (dua puluh) tahun. Harun al-Rasyid, digantikan oleh al-Amin (194-198 H./809-813 M.), dan Amin digantikan oleh al-Makmun (198-218 H./813-833 M.).³

² Khoirudin Nasution, *Isu-isu Kontemporer Hukum Islam* (Yogyakarta: Suka Press, 2007) hlm 4

³ Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam, *al-Imam al-Syafi'i fi Madzhabaih fi al-Qadim wa al-Jadid*, (Kairo: Dar al-Kutub, 1994), hlm. 90.

Imam al-Syafi'I belajar hadits dan fikih di Mekkah. Setelah itu, ia pindah ke Madinah untuk belajar kepada Imam Malik. Ketika Imam Malik meninggal dunia pada tahun 179 H., Imam al-Syafi'I ingin memperbaiki taraf hidupnya. Secara kebetulan, ketika itu gubernur Yaman datang ke Mekkah, atas bantuan beberapa orang Quraisy, Imam al-Syafi'I diangkat oleh Gubernur tersebut menjadi pegawai di Yaman.⁴

Nasib baik Imam al-Syafi'I untuk memperbaiki taraf hidupnya tidak berjalan lama. Gubernur Yaman-yang mengangkatnya menjadi pegawai-menuduh Imam al-Syafi'I bersekongkol dengan *ahl al-Bayt* untuk memberontak dan menggulingkan pemerintahannya. Pada tahun 184 H., Khaliifah Harun al-Rasyid memerintahkan supaya Imam al-Syafi'I didatangkan ke Bagdad bersama sembilan orang lainnya. Akan tetapi Imam al-Syafi'I dapat melepaskan diri dari tuduhan tersebut, atas bantuan seorang *qadhi* (hakim) di Bagdad yang bernama Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibani (teman dan pengikut Abu Hanifah). Kemudian ia berguru kepada Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibani dan yang lainnya untuk mempelajari fikih Irak.⁵

Kemudian Imam al-Syafi'I kembali ke Mekkah setelah mempelajari fikih Irak. Di Masjid al-Haram, Imam al-Syafi'I mengajarkan fikih dalam dua corak, yaitu corak Madinah dan corak Irak. Ia mengajar di Masjid al-Haram selama 9 (sembilan) tahun. Pada waktu itulah, ia menyusun *thuruq al-Istinbath al-ahkam*. Pada tahun 195 H., Imam al-Syafi'I kembali ke Bagdad untuk melakukan diskusi tentang fikih. Ia tinggal di Bagdad yang kedua kalinya selama dua tahun beberapa bulan.

Ia tidak mau tinggal di Bagdad karena pemerintahan sedang dipimpin oleh al-Makmun (198 H). Dari Dinasti Bani Abbas. Al-makmun cenderung berpihak kepada unsur Persia yang ketika itu telah dilakukan penerjemahan buku-buku filsafat secara besar-besaran diantaranya dilakukan oleh Hunain Ibn Ishak yang telah menerjemahkan 20 (dua puluh) buku Galen ke dalam bahasa Syria dan 14 (empat belas) buku lain ke dalam bahasa Arab.⁶, dan dekat kepada Mu'tazilah, bahkan Mu'tazilah dijadikan madzhab negara secara resmi yang berakhir dengan kasus *mihnat*. Sedangkan Imam al-Syafi'I cenderung menjauhkan diri dari orang-orang Mu'tazilah.

⁴ T. M. Hasbi ash-shiddiqi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), J. II, hlm. 236

⁵ Ahmad Nahrawi, 'Abd al-Salam, op. cit., hlm. 62.

⁶ Harun Nasution, *Filsafat dan Misticisme*, (Jakarta: UI Press, 1973), hlm. 11-12.

Ketika al-Makmun meminta Imam al-Syafi'I untuk menjadi hakim besar di Bagdad, Imam al-Syafi'I menolaknya. Ia keluar dari Bagdad dan berangkat menuju Mesir.⁷

B. GURU DAN MURID IMAM AL-SYAFI'I

Sebagaimana telah disinggung pada bagian atas, di Madinah Imam al-Syafi'I berguru kepada Imam Malik dan di Kufah, ia berguru kepada Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibani yang beraliran Hanafi yang telah membantunya melepaskan diri dari tuduhan konspirasi politik dengan *Ahl al-Bayt*. Imam Malik merupakan puncak Madrasah Kufah (*Ra'y*). Dengan demikian, Imam al-Syafi'I dapat dikatakan sebagai sintesis antara aliran Kufah dan aliran Madinah.

Disamping itu, Imam al-Syafi'I berguru kepada beberapa ulama selama tinggal di Yaman, Makkah, dan Kufah.⁸ Diantara ulama Yaman yang dijadikan guru oleh Imam al-Syafi'I adalah: (a) Mutharrif ibn Mazim; (b) Hisyam Ibn Yusuf; (c) Umar Ibn Abi Salamah; dan (d) Yahya Ibn Hasan.

Selama tinggal di Makkah, Imam al-Syafi'I belajar kepada guru terkemuka. Diantara ulama Makkah yang menjadi guru Imam al-Syafi'I adalah: (a) Sufyan Ibn 'Uyainah; (b) Muslim Ibn Khalid al-Zanji; (c) Sa'id Ibn Salim al-Kaddah; (d) Daud Ibn 'Abd al-Rahman al-Aththar; (e) 'Abd al-Hamid 'Abd al-Aziz Ibn Abi Zuwad.

Diantara ulama Madinah yang dijadikan guru oleh Imam al-Syafi'I adalah: (a) Ibrahim Ibn Sa'ad al-Anshari; (b) 'Abd al-Aziz Ibn Muhammad al-Dahrawardi Ibrahim Ibn Abi Yahya al-Aslami; (c) Muhammad Ibn Sa'id Ibn Abi Fudaik; dan (d) 'Abd Allah Ibn Nafi.

Disamping guru, Imam al-Syafi'I memiliki murid yang pada periode berikutnya mengembangkan ajaran fikih Imam al-Syafi'I dan ada pula yang mendirikan aliran fikih tersendiri.

⁷ T. M. ash-Shiddiqi, op. cit., hlm. 238.; lihat pula Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam, op. cit., hlm. 78-84.

⁸ Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam (1994: 55-7) menginformasikan bahwa ulama Makkah yang menjadi guru Imam al-Syafi'I adalah: (1) Sufyan Ibn 'Uyanah, (2) Muslim Ibn Khalid al-Zunji, (3) Sa'id Ibn Salim al-Qadah, (4) Daud Ibn 'Abd al-Rahman al-'Athar, dan (5) 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd al-Aziz Ibn Abi Daud. Sedangkan guru-guru Imam al-Syafi'I dari kalangan ulama Madinah adalah: (1) Malik Ibn Anas, (2) Ibrahim Ibn Sa'id al-Anshari, 'Abd al-'Aziz Muhammad al-Durawardi, (3) Ibrahim ibn Abi Yahya al-Aslami, (4) Muhammad Ibn Sa'id Ibn Abi Fudaik, dan (5) 'Abd Allah Ibn Nafi'

Di antara murid al-Syafi'i adalah al-Za'farani al-Kurabisiy, Abu Tsaur, Ibn Hanbal al-Buthi, al-Muzani, al-Rabi' al-Muradi di Mesir dan Abu 'Ubaid Ibn Salam al-Luqawi di Irak.⁹

Dalam menguasai fikih Madinah, Imam al-Syafi'i berguru langsung kepada Imam Malik, sedangkan dalam menguasai fikih Irak, ia berguru kepada Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibani yang merupakan pelanjut fikih Hanafi. Di samping itu, mempelajari fikih al-Auza'i dari Umar Ibn Abi Salamah, dan mempelajari fikih al-Laits kepada Yahya Ibn Hasan.¹⁰

C. RUJUKAN SYAFI'AH

Rujukan utama yang pada awalnya diimlakan dan kemudian ditulisnya adalah *kitab al umm*. Imam abu Zahrah berpendapat bahwa kitab ini merupakan *al-bujjat al-ula* dalam aliran Syafi'i. sedangkan kitab yang kedua adalah *al-Risalat*. Karena kitab inilah, imam al syafi'i dianggap sebagai bapak Ushul al-Fiqh. Fakhr al-Din al-Razi berpendapat bahwa nisbah al-syafi'i terhadap ilmu ushul al-fiqh seperti nisbah Aristoteles terhadap ilmu mantiq dan nisbah al-Khalil Ibn Ahmad terhadap ilmu *Arudh*.¹¹

Ahmad Nahrawi 'Abd al-salam menginformasikan bahwa kitab-kitab imam al-syafi'i adalah *Musnad li al-syafi'i*, *al-Hujjab*, *al-mabsuth*, *al-Risalah* dan *al-Umm*.¹²

Kitab-kitab lain, baik dalam bidang fiqh, kaidah fiqh, maupun ushul fiqh, jumlahnya banyak dan juga banyak beredar di Indonesia. Di antara kitab-kitab fiqh aliran syafi'iah adalah;

1. *Qawa'id al-ahkam fi Mashalih al-Anam* karya Ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H.)
2. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir* karya Ibn Wakil (w. 716 H.)
3. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir* karya Taj al-Din al-Subki (w.
4. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir* karya Ibn Mulaqqin (w. 804 H.)
5. *Al-Asybah wa al-Nazha'ir* karya Jalal al-din al-Suyuthi (w.

Demikian sekitar riwayat hidup, cara ijtihad, guru-guru dan murid-murid Imam al-Syafi'i serta rujukan yang menginformasikan pendapat-pendapatnya.

⁹ Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam* (Mesir Qahirah: Makhtabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974). j. II. Hlm. 222.

¹⁰ T. M. Hasbi ash-Shiddiqi, *op.*, cit. hlm. 241.

¹¹ Manna' al-Qathhan, *op. cit.*, hlm. 243.

¹² Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salam, *op. cit.*, hlm. 710-717

D. SIKAP, DAN PENGHINAAN TERHADAP IMAM AL-SYAFI'I

Sebagai manusia, Imam al-Syafi'i memiliki keutamaan dan juga memiliki kekurangan. Dari sejarah hidupnya, kebaikan Imam al-Syafi'i lebih banyak daripada ketidakbaikannya. Dalam konteks aliran hukum Islam, Imam al-Syafi'i dikenal sebagai ulama yang toleran terhadap pendapat ulama lain.

Salah satu pendapatnya yang menarik bagi kita karena dapat dijadikan sebagai *uswat hasanat*, adalah pendapatnya yang menyatakan sebagai berikut:¹³

مذ هبتا صواب يتمل الغطاء ومذهب غير تاخطاء يتمل الصواب
"Pendapatku benar, tapi masih memungkinkan mengandung kesalahan; dan pendapat selain pendapatku adalah salah, tetapi masih memungkinkan mengandung kebenaran".

Suatu sikap yang menarik Imam al-Syafi'i bersikap selektif dan terbuka. Beliau tidak merasa paling benar dan tidak merasa benar sendiri, suatu sikap yang wajib kita tiru.

Atas dasar sikap tersebut, Imam al-Syafi'i sangat menghargai ulama pendahulu yang sezaman dengannya. Terhadap Abu Hanifah, Imam al-Syafi'i berkata:¹⁴

التاس في الفقه عيال على ابي حنيفة
"Dalam bidang fiqh, manusia berutang budi kepada Abu Hanifah."

Terhadap Imam Malik dan Imam Sufyan, Imam al-Syafi'i berkata:¹⁵

لو لا مالك وسفيات لذهب علم الحجاز
"Kalau tidak ada Imam Malik dan Imam Sufyan, Fiqh Hijaz pasti hilang."

Sebagai manusia, Imam al-Syafi'i juga mendapat kritik dan bahkan penghinaan dari ulama lain. Para pengikut Abu Hanifah dan

¹³ Mushthafa Sa'id al-Khinn, *Dirasat Tarikhiyyat li al-Fiqh wa Ushulih wa al-ittijihat al-Lati Zhaharat Fihima*, (Damaskus: al-Syirkah al-Muttahidah, 1984), hlm. 115.

¹⁴ Mushthafa Sa'id al-Khinn, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyyat fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1976), hlm. 115; lihat pula Abi Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*, (Damaskus: dar al-Fikr, 1980), hlm. 471.

¹⁵ Mushthafa Sa'id al-Khinn, *loc. Cit.*

menjelaskan riwayat Imam Abu Hanifah dan pengikutnya pada generasi awal. Dalam rangka mengagungkan madzhabnya, mereka menjelek-jelekan Imam al-Syafi'i dengan berkata:¹⁶

واته ليس قریشا بل مت موال قریش

"*Sesungguhnya Imam al-Syafi'i bukanlah keturunan bangsawan Quraisy, tetapi ia keturunan budak-budak Quraisy.*"

Begitu juga para pengikut Imam Malik, mereka menjelek-jelekan Imam al-Syafi'i dengan mengatakan bahwa:¹⁷

الشاعى فعى غلام ما لك

"*Imam al-Syafi'i adalah pembantu Imam Malik*

Karena fanatik aliran hukum begitu tinggi, umat Islam yang hidup pada fase *taqlid* (jumud, statis) tidak segan-segan membuat hadits palsu untuk mengagungkan alirannya dan menghina Imam Madzhab lain. Para pengikut aliran Hanafi meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW. Bersabda:¹⁸

يكون فى امتى رجل بقول له النعمان وسو سراج امتى ويكون فىهم رجل يقال له معمد بن ادريس وهو اضر على امتى مت ابليس

"*Akan ada suatu waktu seseorang yang bernama al-Nu'man (Abu Hanifah); dia adalah pelita umatku. Dan akan ada pula suatu waktu seseorang yang bernama Muhammad Ibn Idris (al-Syafi'i); dia akan menyulitkan umatku lebih dari iblis.*"

Demikian, sikap, penghargaan, dan penghinaan ulama terhadap Imam al-Syafi'i. Penghinaan terhadap Imam al-Syafi'i merupakan *ibrat* bagi kita agar kita mampu memahami dan mendalaminya secara *verstehen*; mengingat, saat kita masih menyaksikan relasi antara satu kelompok lain yang selalu ditandai dengan ketegangan-ketegangan.

E. Perubahan Dari Qaul Qadim Kepada Qaul Ladid

Al-Syafi'i hidup pada masa pertemuan peradaban-peradaban kuno di dunia Islam, baik peradaban Hindia, persi manapun Yunani, terutama pada saat beliau menetap dan menyebarluaskan ajaran-ajarannya di Bagdad. Gerakan penerjemahan karya-karya Filosof Yunani sedang berkembang dengan pesat, yang menyebabkan

¹⁶ Muhammad Taqiyal al-Hakim, *al-Ushul al-'Ammat li al-Fiqh al-Muqarin*, (Beirut: Dar al-Andalus, 1963), hlm. 394.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 394-395

perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam. Disisi lain, kelompok-kelompok dalam diri Muslim juga sedang marak-maraknya, baik dalam bidang politik, teologi maupun hukum. Setiap kelompok berusaha sekuat tenaga untuk memberikan pembelaan dan hujjah guna melegitimasi pendapat yang mereka yakni kebenarannya.

Al-Syafi'i nampaknya enggan terhadap pembahasan tentang teologi, karena beliau melihat bahwa pembahasan teologi itu membuat orang yang sudah masuk didalamnya saling mengkafirkan, sebagaimana kata beliau sendiri: "Aku lihat *ahl al-Kalam* saling mengkafirkan satu dengan lainnya."¹⁹ Namun bukan berarti beliau tidak tahu sama sekali tentang teologi dan tidak mempunyai kecenderungan terhadap salah satu kelompok teologi yang ada. Hal ini terbukti bahwa ternyata beliau banyak mempunyai pendapat tentang teologi, misalnya tentang al-Qur'an itu makhluk atau bukan, beliau berkata bahwa al-Qur'an itu *kalamullah* bukan makhluk.²⁰

Dalam bidang hukum Islam, al-Syafi'i telah berkonvergensi dengan kelompok-kelompok atau madzhab-madzhab dalam bidang hukum Islam yang ada sejak beliau masih muda belia. Sehingga mau tidak mau semua itu mempengaruhi arah pemikiran beliau. Sebenarnya beliau tidak akan membuat madzhab baru dalam bidang hukum Islam, beliau adalah pembela utama Imam Malik ibn Anas, baru setelah beliau bergaul dengan ahli fiqh Irak, rupanya pikiran beliau berubah, bahwa pendapat-pendapat gurunya, Imam Malik tentang hukum tidak semuanya tepat menurut beliau, sehingga perlu adanya kaji ulang terhadap pendapat-pendapat terdahulu dengan dalil dan istidlal yang dianggapnya cukup komprehensif.

Al-Syafi'i mempunyai madzhab baru sendiri sejak berada di Makkah kira-kira pada tahun 186-195 H. Di mana beliau telah memberi pengajaran di Masjidil Haram, dan pada setiap muslim haji banyak Ulama' dari berbagai penjuru dunia Islam yang berguru kepada beliau, sebagaimana pengakuan Imam Ahmad ibn Hanbal sewaktu berhaji ke Makkah dan bertemu dengan Imam al-Syafi'i untuk pertama kalinya, bahwa Imam al-Syafi'i telah mempunyai fiqh baru yang bukan fiqh penduduk Madinah (Imam Malik) dan bukan pula fiqh penduduk Irak (Imam Abu Hanifah).²¹ Oleh karena itu, sebenarnya penyebarluasan pendapat al-Syafi'i ini (dalam arti madzhab) sudah dimulai sejak beliau menetap di Makkah yang

¹⁹ Muhammad Abu Zahrah. *al-Syafi'i*. 137

²⁰ *Ibid.*, 139.

²¹ Muhammad Abu Zahrah. *al-Syafi'i*. 25-26.

kurang lebih 9 tahun itu. Sehingga penyampaian ajaran-ajaran dan pendapat-pendapat al-Syafi'I bisa kita bagi menjadi tiga fase, yaitu:

1. Fase Makkah yang dimulai tahun 186 H.
2. Fase Bagdad yang dimulai tahun 195 H.
3. Fase Mesir yang tahun 198 H.

Ada beberapa hal yang perlu dicatat, bahwa masyarakat Makkah tidak sekompleks masyarakat Bagdad pada saat itu, di mana perkembangan ilmu pengetahuan dan akulturasi budaya yang terjadi di Bagdad pada saat itu betul-betul tidak tertandingi oleh kota-kota lain di negara Islam. Sehingga ajaran-ajaran al-Syafi'I yang disampaikan di Makkah ini pun disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat Makkah yang relatif tidak banyak tercampur dengan peradaban dan budaya asing pada waktu itu. Lagi pula, rupanya al-Syafi'I; sewaktu di Makkah ini, didalam berbagai hal pendapatnya masih cenderung tidak banyak berbeda dengan pendapat gurunya, Imam Malik, atau hanya sekedar koreksi dan kritik terhadap pendapat-pendapat Imam Malik yang dinulainya kurang tepat. Sebagaimana dikatakan oleh Manna' Qattan bahwa al-Syafi'I tetap selalu menganggap Imam Malik sebagai gurunya, akan tetapi ketika beliau melihat murid-murid Imam Malik terlalu fanatik terhadap pendapat-pendapatnya, bahkan ada beberapa orang yang telah mensucikannya, al-Syafi'I lalu menulis buku yang berjudul *Khilafu Malik*, didalam buku itu beliau berulang-ulang menyatakan bahwa walau bertentangan dengan pendapat Imam Malik, beliau tetap melaksanakan apa yang diajarkan oleh gurunya.²² Bahkan al-Syafi'I berkata, bahwa Imam Malik adalah manusia biasa yang kadang salah dan keliru.²³ Hal ini terjadi karena adanya beberapa faktor yang mempengaruhinya, antara lain:

1. Pengaruh ajaran-ajaran Imam Malik terhadap masyarakat Makkah waktu itu masih sangat besar.
2. Karakteristik masyarakat Makkah dan Madinah tidak jauh berbeda, karena rata-rata masyarakatnya asli Arab.
3. Masyarakat Madinah, yang menjadi pusat ajaran-ajaran yang disampaikan oleh Imam Malik, lebih sering bergaul dengan masyarakat Makkah dalam berbagai hal, dibanding dengan pergaulan masyarakat Bagdad dengan masyarakat Makkah, sehingga pengaruh Bagdad di Makkah tidak sebesar pengaruh Madinah.

²² Manna' Qattan, *al-Tasyri wa al-Fiqh*, 228.

²³ Muhammad Abu Zahrah, *al-Syafi'I*, 30.

Pada fase Makkah ini, para sejarawan menyatakan sebagai fase kesuburan kehidupan ilmiah al-Syafi'i.

Sementara itu, pendapat al-Syafi'i sewaktu berada di Bagdad yang dimulai tahun 195 H sudah bisa dikatakan sebagai kemandirian al-Syafi'i dalam berpendapat. Pendapat-pendapat al-Syafi'i tentang hukum Islam di Bagdad inilah yang lalu dikatakan sebagai *qaul qadim*. Pada kesempatan ini, menurut al-Sayis, banyak 'Ulama Irak yang berguru kepada beliau. Di sana beliau mengarang beberapa kitab, diantaranya adalah kitab *Al-Hujjah*,²⁴ atau yang disebut dengan sebagai kitab Al-Risalah, karena ditulis atas permintaan Abd al-Rahman ibn Mahdi lalu dikirimkan kepadanya.²⁵

Pengaruh ajaran Imam Malik dikalangan masyarakat Bagdad sangat sedikit, hal mana, justru al-Syafi'i lah yang dianggap sebagai orang yang menyebarkan pendapat Imam Malik di sana, disamping diajarkan oleh sedikit 'Ulama yang pernah berkunjung ke Madinah pada saat beribadah haji. Sehingga kekentalan masyarakat Bagdad terhadap ajaran-ajaran Imam Abu Hanifah yang mengutamakan akal pikiran masih sangat terasa.

Perlu dicatat disini, bahwa pengalaman dan pengalaman keagamaan masyarakat Bagdad pada waktu itu lebih banyak tergantung kepada penggunaan akal pikiran dibandingkan dengan hadis, hal mana masyarakat Bagdad ini sudah terbiasa dengan penggunaan akal pikiran dibandingkan hadis-hadis yang terasa tidak rasional.

Namun rupanya ajaran al-Syafi'i, yang lebih mendahulukan hadis ahad dibanding qiyas dan istihsan yang menjadi ciri khas ajaran Abu Hanifah yang diikuti oleh masyarakat Bagdad, mendapat dukungan dari pemerintah waktu itu. Karena kekhalifahan pada waktu itu sedang dipegang oleh orang keturunan Arab, yaitu Al-Amin. Faktor ini pulalah diantara beberapa faktor yang mendorong tersebarnya ajaran-ajaran al-Syafi'i dikalangan masyarakat Bagdad. Maka bisa kita lihat, bahwa pada saat Al-Amin, dikalahkan oleh Al-Makmun dalam suatu peperangan saudara, lalu Al-Makmun memegang tampuk pemerintahan yang terjadi pada tahun 198 H, al-Syafi'i berkeputusan untuk pindah ke Mesir setelah setahun sebelumnya beliau kembali ke Makkah dan kembali lagi ke Bagdad pada awal pemerintahan al-Makmun ini. Al-Syafi'i menetap di

²⁴ Muhammad al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, 104.

²⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Al-Syafi'i*, 27.

Bagdad untuk yang terakhir kalinya ini hanya beberapa bulan saja, sebagaimana yang telah penulis uraikan di muka.

Sedangkan pada waktu al-Syafi'i di Mesir, beliau bertempat di rumah salah satu saudaranya dari Azad.²⁶ Dan menjadi tamu kehormatan bagi sahabat beliau sewaktu masih berada di Madinah yang pernah belajar di Muwatta'nya Imam Malik dari beliau yang bernama Abdullah ibn Abd al-Hakam, yang telah menjadi salah seorang Ulama' kenamaan di Mesir.²⁷ Ajaran-ajaran Imam Malik telah tersebar luas di sana dan menjadi ajaran pokok para Ulama' Mesir saat itu,²⁸ Di sini al-Syafi'i menjadi seorang yang paling manshyur keilmuannya dan banyak sekali para Ulama' yang belajar dari beliau. Beliau memberikan pelajarannya di Masjid 'Amr ibn al-'As mulai habis salat subuh sampai zuhur, baru setelah zuhur beliau pulang kerumahnya yang diikuti oleh beberapa orang muridnya. Mulai saat itu, kata Muhammad Ibn Abdullah ibn Abd al-Hakam, orang-orang Mesir mempunyai kebiasaan bekerja sejak pagi sampai zuhur.²⁹

Materi pelajaran yang diajarkan oleh al-Syafi'i di Mesir ini tidak jauh berbeda dengan materi yang telah diajarkan di Makkah dan Bagdad. Hanya saja ada beberapa masalah yang diperbaharui oleh al-Syafi'i dan berbeda dengan ajaran al-Syafi'i sebelumnya, terutama sewaktu di Bagdad (*qaul qadim*). Pendapat al-Syafi'i yang baru ini lalu disebut dengan *qaul jadid* yang terkumpul dalam kitab *Al-Umm*.³⁰ Ali Hasan Abd al-Qadir menyatakan bahwa perbedaan yang terjadi dalam *qaul qadim* dan *qaul jadid* itu hanya 18 masalah,³¹ dan itupun rata-rata dalam hal mu'amalah.

Perubahan pendapat Asy-Syafi'i ini, menurut Ali Hasan Abd al-Qadir, bukan karena perpindahan beliau dari Irak ke Mesir dan perubahan dari kebiasaan yang baru, namun dalam hal itu berpulang kepada tingkat kematangan beliau dalam berijtihad dan kepada penelitian-penelitian yang semakin banyak beliau lakukan.³² Namun menurut penulis, sebab perubahan itu disamping apa yang dikemukakan oleh Ali Hasan tersebut adalah bahwa ketika beliau

²⁶ Lihat Tarjamatu al-Syafi'i dalam al-Syafi'i, *Al-Umm*, 11.

²⁷ Muhammad Khudari Bik, *Tarikh al-Tasyri'*, 215

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Tarjamatu al-Syafi'i dalam *Al-Umm*, 12.

³⁰ Muhammad al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, 104.

³¹ Ali Hasan Abd al-Qadir, *Nazrah 'Ammah fi Tarikh al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, t.t.), 269.

³² *Ibid.*, 269-270.

sampai di Mesir dan bergaul dengan para Ulama' disana, beliau mendengar hadis dan fiqh mereka dan melihat adat-istiadat dan kondisi sosial mereka yang berbeda dengan apa yang telah beliau dengar dan lihat di Hijaz dan Irak, maka ijtihad beliau berubah dalam beberapa masalah, dan inilah yang kemudian di kenal dengan *qaul jadid*.

F. Contoh-contoh Qaul Qodim dan Qaul Jadid

Dalam hal ini pemakalah ingin mencoba memaparkan contoh perubahan dari qaul qodim ke qaul jadid:

1. Hak Wali Saudara Kandung dan Saudara Seapak.

Imam Syafii berpendapat bahwa pernikahan seorang perempuan tidak sah kecuali dinikahkan oleh walinya. Secara umum, ulama syafiiyah membedakan wali menjadi tiga: wali dekat (*aqrab*), wali jauh (*ab'ad*) dan wali hakim. Bagi Imam Syafii, pihak yang berhak menjadi wali adalah ayah dan keluarga pihak laki-laki. Adapun urutan wali adalah: 1) ayah; 2) kakek dari pihak bapak; 3) saudara laki-laki kandung; 4) saudara laki-laki seapak; 5) anak laki-laki dari saudara laki-laki kandung; 6) anak laki-laki dari saudara laki-laki seapak; 7) paman sekandung (saudara laki-laki dari ayah yang seibu-seapak); 8) paman seapak (saudara laki-laki dari paman yang seapak); 9) anak laki-laki dari paman seibu seapak; 10) anak laki-laki dari paman seapak; dan 11) hakim.³³

Apabila dalam perkawinan terdapat dua orang yang berhak menjadi wali: yang satu saudara kandung dan yang satu lagi saudara seapak, siapakah di antara mereka yang lebih berhak menjadi wali?

Dalam Qawl Qadim, Imam Syafii berpendapat bahwa hak perwalian saudara kandung dan saudara seapak adalah sama (sejajar): karena wali nikah ditentukan berdasarkan nasab laki-laki.³⁴

Sedangkan dalam qawl jadid, Imam Syafii berpendapat bahwa saudara kandung lebih berhak untuk menjadi wali perkawinan

³³ H.S.A. Alhamdani, *Risalah Nikah: Hukum Perkawinan Islam*, (Jakarta: Pustaka Amani, 1989) teremah. Agus Salim, hlm 84. di kutip dari Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid* (Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2002) hlm. 256

³⁴ Al Sayyid Sabiq, *Fiqh al Sunnah*, (Libanon: Dar al Fikr, 1983)

atas saudara seapak; karena mereka lebih berhak mendapat *ashabat* (harta warisan sisa) dalam pembagian harta pusaka.³⁵

Imam Syafii, baik dalam *qawl qadim* maupun dalam *qawl jadid* tentang kedudukan perwalian saudara kandung dan saudara seapak, tidak menjadikan hadis sebagai argumen. Beliau hanya menjadikan *ra'y* sebagai argumen.

2. Mahar yang Rusak

Cara pembayaran mas kawin dapat dilakukan dengan dua cara : pertama, pembayaran dilakukan secara tunai (*cash*) ; dan kedua, pembayaran dilakukan dihari kemudian (utang,*credit*). Dalam kasus mahar yang dibayar dikemudian hari, mahar boleh di sebutkan kuantitas dan kualitasnya dalam akad perkawinan, dan juga kuantitas dan kualitas bolh di sebutkan.

Apakah mahar yang sudah ditentukan kuantitas dan kualitasnya yang kemudian rusak sebelum diserahkan antara suami-istri, dapat diganti (dengan benda sejenis) atau mahar ditentukan dengan mahar *mitsl* ?

Dalam *qawl qadim* , Imam al – Syafi’I berpendapat bahwa mahar yang rusak sebelum di serah terimakan harus di ganti dengan benda yang serupa ; karena harta tersebut belum di terima oleh istri sehingga suami wajib mengganti mahar yang rusak itu , seperti harta yang di – *ghasabb*.³⁶

Sedangkan dalam *qawl jadid* ,Imam al Syafi’I berpendapat bahwa mahar

Yang rusak sebelum di serah terimakan harus di bayar dengan mahar *mitsl*: karena (suami) akan sulit untuk mendapatkan gantinya ; seperti seseorang membeli pakaian yang ternyata pakaian tersebut rusak .maka penjual harus mengembalikan sejumlah uang ayng telah di terimanya apabila kesulitan mencari gantinya .³⁷

Imam al Syafi’I baik dalam *qawl qadim* maupun dalam *qawl jadid* tentang mahal yang rusak sebelum di serah terimakan ,tidak menjadikan hadits sebagai argumen .Beliau hanya menggunakan *ra' y* sebagai argumen .

³⁵ Jaih Mubarak Ibid hlm 257.

³⁶ Ibid .,hlm .57.

³⁷ Ibid

3. Khalwat Sebagai Sebab Penerimaan Mahar

Berkenaan dengan cara menggauli isteri, Allah berfirman :

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْتُم مِّنْكُمْ

مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿٣٨﴾

Artinya: Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu Telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-isteri. dan mereka (isteri-isterimu) Telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat.

Ulama telah menafsirkan kata *Afdha* dengan *al jima'*. Oleh karena itu, dalam kitab *al Muhadzab* terdapat penjelasan bahwa mahar (menjadi milik isteri sepenuhnya) karena jimak (pertemuan antara *al farj* dan *al hasyafah*) sedangkan *al hasyafah* yang disatukan dengan *dubur* isteri tidak dapat dijadikan sebab perolehan mahar secara penuh.³⁸

Seorang suami yang sudah ber *khalwat* dengan isterinya, tetapi isterinya meninggal sebelum dijimak; apakah *khalwat* tersebut dapat dijadikan alasan untuk memperoleh mahar ?

Dalam qawl Qadim, Imam al Syafii berpendapat bahwa *khalwat* dapat dijadikan alasan dalam perolehan mahar, karena akad nikah adalah akad untuk memperoleh manfaat; dan *khalwat* adalah bagian dari manfaat yang dimaksudkan.³⁹

Sedangkan dalam Qawl jadid, Imam al Syafii berpendapat bahwa *khalwat* tidak dapat dijadikan alasan dalam memperoleh mahar; karena *khalwat* setelah menikah sepadan dengan *khalwat* sebelum menikah.⁴⁰

Imam al Syafii, baik dalam Qawl Qadim maupun dalam Qawl Jadid tentang *khalwat* sebagai sebab penerimaan mahar, tidak menjadikan Hadist sebagai argumen. Beliau hanya menjadikan Ra`yu sebagai argumen.

³⁸ Ibid

³⁹ Ibid al Ayni menjelaskan bahwa mahar bagi wanita yang dicerai sebelum dukhul tapi sudah berkhalwat adalah setengah dari mahar yang telah disebutkan dalam akad Lihat Abi Muhammad Mahmud ibn Ahmad al Ayni, *Al Binayat Fi Syarh al Hidayat* (Beirut: Dar al Fikr, 1990) juz IV hlm. 668

⁴⁰ Abi Ishak Ibn Ibrahim Ibn Ali Ibn Yusuf al Firuz Abadi al Syirazi. Ibid.

Dari sini terlihat mungkin karena perbedaan kondisi sosial yang berbeda antara Bagdad dan Mesir sehingga mempengaruhi dalam berfatwa.

4. Pemaafan atas Pembayaran Mahar

Seorang perempuan yang dicerai oleh suaminya sebelum dijimak, berhak mendapatkan 50% (setengah) dari jumlah mahar yang telah ditentukan. Akan tetapi, kewajiban tersebut tidak perlu ditunaikan apabila sudah ada manfaat. Allah berfirman dalam surat Al Baqarah ayat 237:

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا
فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُورَ أَوْ يَعْفُورَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا
أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾

Artinya: Jika kamu menceraikan Isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal Sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, Maka bayarlah seperdua dari mahar yang Telah kamu tentukan itu, kecuali jika Isteri- isterimu itu mema'afkan atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pema'afan kamu itu lebih dekat kepada takwa. dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha melihat segala apa yang kamu kerjakan.

Berkenaan dengan pemaafan atas pembayaran mahar, siapakah yang berhak memberikan maaf?

Dalam qawl qadim, Imam al Syafii berpendapat bahwa yang berhak memberikan maaf adalah wali; karena khitbah dalam al Quran (al Baqarah-237) adalah wali. Sedangkan dalam qawl jadid, Imam al Syafii berpendapat bahwa yang berhak memberi maaf adalah isteri karena khitbah dalam al Quran (al Baqarah -237) adalah isteri.⁴¹

Imam al Syafii, baik dalam qawl qadim maupun dalam qawl jadid tentang pemaafan atas pembayaran mahar, tidak menjadikan

⁴¹ Jaih Mubarak Ibid hlm 260

hadis sebagai argumen. Beliau hanya menjadikan ra'yu sebagai argumen.⁴²

5. Pembayaran Mahar Perkawinan Anak Kecil

Pada dasarnya yang berkewajiban untuk membayar mahar dalam perkawinan adalah suami. Akan tetapi, di masyarakat terkadang terjadi perkawinan anak laki-laki yang belum dewasa yang belum bekerja dan tidak memiliki harta untuk membayar mahar. Apakah mahar perkawinan anak (laki-laki) wajib dibayar oleh orang tuanya atau oleh yang bersangkutan?

Dalam qawl qadim, Imam al Syafii berpendapat bahwa yang berkewajiban membayar mahar perkawinan anak (laki-laki) adalah orang tuanya, karena orang tuanya mengetahui bahwa anaknya tidak mempunyai harta untuk membayar mahar.

Sedangkan dalam qawl jadid, Imam al Syafii berpendapat bahwa yang berkewajiban untuk membayar mahar perkawinan anak (laki-laki) adalah anak yang bersangkutan, karena yang berhak melakukan persetubuhan adalah anak itu, maka mahar menjadi tanggung jawabnya.⁴³

Imam al Syafii, baik dalam qawl qadim maupun dalam qawl jadid tentang kewajiban membayar mahar perkawinan anak laki-laki (yang masih kecil), tidak menjadikan hadis sebagai argumen, beliau hanya menjadikan ra'yu sebagai argumen.⁴⁴

Dari sini terlihat mungkin beliau melihat kondisi sosial yang berbeda antara kondisi sosial Mesir dan Bagdad.

6. Khiyar dalam Perkawinan

Pada umumnya, seorang laki-laki yang menikah dengan seorang perempuan belum mengetahui kebiasaan isterinya secara pasti; apakah calon isterinya termasuk perempuan yang irit secara ekonomi atau termasuk yang boros?

Apakah seorang suami yang merasa kesulitan dalam membayar mahar dan nafkah kepada isterinya, memiliki hak untuk memilih (khiyar)?

⁴² Ibid

⁴³ Al Syirazi, Ibid

⁴⁴ Jaih Mubarak Ibid hlm 261

Dalam qawl Qadim, Imam al Syafii berpendapat bahwa suami tidak memiliki hak khiyar; karena suami mempunyai hak untuk menceraikannya (dalam rangka mengakhiri perkawinan);

Sedangkan dalam qawl jadid, Imam al Syafii berpendapat bahwa suami memiliki hak khiyar; karena perkawinan dilakukan dengan akad; dan dalam setiap akad terdapat hak khiyar.⁴⁵

Imam al Syafii, baik dalam qawl qadim maupun dalam qawl jadid tentang hak khiyar dalam perkawinan, tidak menjadikan hadis sebagai argumen. Beliau hanya menjadikan ra'yu sebagai argumen.⁴⁶

7. Sebab Kewajiban Memberi Nafkah Kepada Isteri

Apabila seorang isteri berhak memperoleh nafkah dari suaminya disebabkan oleh akad nikah atau karena yang lain? Dalam qawl qodim, Imam al Syafii berpendapat bahwa sebab suami berkewajiban memberi nafkah kepada isterinya adalah akad perkawinan; karena akad nikah menghalalkan persetubuhan (*istimta'*); dan *istimta'* wajib dilakukan karena akad.

Sedangkan dalam qawl jadid, Imam al Syafii berpendapat bahwa sebab suami berkewajiban memberi nafkah kepada isterinya adalah jimak (persetubuhan); karena apabila nafkah wajib karena akad, maka suami yang menceraikan isterinya sebelum dijimak diwajibkan membayar seluruh mahar yang telah ditentukan.⁴⁷

Imam al Syafii, baik dalam qawl qadim maupun dalam qawl jadid tentang sebab kewajiban menafkahi isteri, tidak menjadikan ra'yu sebagai argumen. Dalam qawl jadid Imam al Syafii, menganalogikan nafkah kepada mahar.

8. *Khulu'* dengan Bahasa Kiasan

Dalam fikih dikenal istilah *Khulu'*, secara bahasa *Khulu'* berarti melepas. Sedangkan secara istilah, *Khulu'* adalah perceraian yang dilakukan oleh seorang isteri terhadap suaminya dengan membayar tebusan (*iwadh*). Oleh karena itu kita sering mendengar di masyarakat bahwa yang dimaksud *khulu'* adalah Talak Tebus. Ia disebut talak tebus karena pada dasarnya, cerai adalah hak suami.

⁴⁵ Al Syirazi, Ibid

⁴⁶ Jaih Mubarak, Ibid

⁴⁷ Al Syirozi, Ibid hlm 164

akan tetapi dalam keadaan tertentu, isteri berhak menceraikan suaminya.⁴⁸

Allah Swt berfirman:

الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ



Artinya: Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik. tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang Telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah. Maka janganlah kamu melanggarnya. barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka Itulah orang-orang yang zalim. (Al Baqarah (2) 229)

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ

هَبِيئًا مَّرِيئًا

Artinya: Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, Maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya. (an Nisa (4) 4)

⁴⁸Jaih Mubarak, Ibid hlm 271

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ
لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَجِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ
وَعَايِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ
اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka Karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang Telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) Karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (an Nisa (4) 19)

Secara umum *khulu'* dapat dilakukan dengan tiga cara: pertama, menggunakan kata *khulu'* kedua, menggunakan kata cerai (*thalaq*) dan ketiga, menggunakan kata kiasan yang disertai dengan niat. Apakah seorang isteri yang *khulu'* terhadap suaminya dengan menggunakan kata-kata kiasan itu sudah jatuh talak tebusnya? Dalam qawl qadim, Imam al Syafii berpendapat bahwa *khulu'* yang dilakukan dengan menggunakan bahasa kiasan, mengakibatkan *fasakh* perkawinan,⁴⁹ yaitu perkawinan tersebut batal dengan sendirinya dan akad perkawinan tidak berlaku lagi.⁵⁰ Sedangkan dalam qawl jadid, Imam al Syafii berpendapat bahwa *khulu'* yang dilakukan dengan menggunakan kata-kata kiasan, tidak mengakibatkan *fasakh* perkawinan; karena kata-kata kinayat dalam talak tidak memerlukan niat, begitu pula dalam *khulu'*.⁵¹

Imam al Syafii, baik dalam qawl qadim maupun dalam qawl jadid tentang *khulu'* yang menggunakan kata-kata kiasan, tidak menggunakan hadis sebagai argumen. Imam al Syafii hanya menggunakan ra'yu sebagai argumen.

⁴⁹ Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali Ibn Yusuf al Firuz Abadi al Syirazi, ibid hlm 72

⁵⁰ Pembahasan mengenai Fasakh secara lebih rinci dapat dilihat dalam H.S.A. Al Hamdani, Ibid hlm 50-58

⁵¹ Jaih Mubarak, Ibid hlm 272

9. Waktu Tunggu Bagi Wanita yang Tidak Haidh

Dalam fikih Munakahat terdapat bahasan tentang waktu tunggu (*iddah*). Waktu tunggu bagi isterinya yang masih haidh adalah tiga kali suci atau haidh, hal itu sebagaimana Firman Allah dalam Surat al Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ⁵²

Artinya: Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'.

Waktu tunggu bagi perempuan yang diceraikan oleh suaminya dalam keadaan hamil adalah hingga melahirkan (QS. Al Thalaq (65):4); waktu tunggu bagi wanita yang ditinggal mati suaminya adalah empat bulan sepuluh hari (QS. Al-Baqarah (2):234),⁵² dan waktu tunggu bagi wanita yang belum haidh (perkawinan anak kecil) dan yang sudah terputus haidh (*monopause*) adalah tiga bulan (QS. Al -Thalaq(65):4).⁵³

Apabila tidak haidh disebabkan oleh faktor yang jelas (seperti sakit atau melahirkan), ia harus menunggu hingga darah haidh mengalir lagi dan waktu tunggu yang berlaku baginya adalah waktu tunggu haidh atau suci. Sedangkan wanita yang tidak haidh karena sebab yang tidak jelas, diikhtilafkan dalam qawl qadim dan qawl jadid.

Dalam qawl qadim, Imam al Syafii berpendapat bahwa wanita yang tidak haidh karena sebab yang tidak jelas harus menunggu hingga diketahui bahwa rahimnya bebas dari kemungkinan hamil (tanpa terbukti *monopause*) dan waktu tunggu yang berlaku baginya adalah waktu tunggu putus haidh (tiga bulan): karena tujuan waktu tunggu adalah untuk memastikan bahwa rahimnya terbebas dari kemungkinan hamil dari suami yang menceraikannya.⁵⁴

Sedangkan dalam qawl jadid, Imam al Syafii berpendapat bahwa wanita yang tidak haidh karena sebab yang tidak jelas harus menunggu hingga diketahui bahwa rahimnya bebas dari kemungkinan hamil (dan terbukti bahwa ia telah *monopause*) dan

⁵² Lihat jaih Mubarak. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: PT Rosda Karya, 2000) hlm 42

⁵³ Lihat pula Abi abd Allah al Mu'thi Muhammad ibn Umar Abu Ali An Nawawi, *Nihayat al Zain Fi Irsyadil Muhtadiin* (t.t: Dar al Fikr. tth) hlm 328-333). Muhammad Abd Allah Al Jurdjani, *Fathul al Alam bi Syarh Mursyid al Anam*, (Mesir: Dar al Salam, 1990) juz IV hlm 525-530.

⁵⁴ Al Syirazi, *Ibid* hlm 143

waktu tunggu yang berlaku baginya adalah waktu tunggu outus haidh.

Imam al Syafii, baik dalam qawl qadim maupun dalam qawl jadid tentang Iddah wanita yang tidak haidh karena sebab yang tidak jelas, tidak menjadikan hadis sebagai argumen, beliau hanya menjadikan ra'yu sebagai argumen.

G. TEORI-TEORI PERUBAHAN SOSIAL (Kajian Sosilogi Hukum)

1. Pengertian Perubahan Sosial

Dalam menghadapi perubahan sosiobudaya tentu masalah utama yang perlu diselesaikan ialah pembatasan pengertian atau definisi perubahan sosial (dan perubahan kebudayaan) itu sendiri. Ahli-ahli sosiologi dan antropologi telah banyak membicarakannya.

William F. Ogburn berpendapat, ruang lingkup perubahan sosial meliputi unsur-unsur kebudayaan, baik yang materi ataupun yang bukan materi. Unsur-unsur material itu berpengaruh besar atas bukan-material. *Kingsley Davis* berpendapat bahwa perubahan sosial ialah perubahan dalam struktur dan fungsi masyarakat. Misalnya, dengan timbulnya organisasi buruh dalam masyarakat kapitalis, terjadi perubahan-perubahan hubungan antara buruh dengan majikan. Selanjutnya perubahaan-perubahaan organisasi ekonomi dan politik.⁵⁵

Struktur sosial (social structure) atau *struktur masyarakat* yang disebut di atas merujuk kepada sifat organisasi sosial dalam masyarakat, terutama pola-pola laku-perbuatan atau hubungan sosial yang agak stabil dan serba tetap. Ia dapat dilihat dari segi status ,peranan, nilai, norma, dan lembaga sosial.⁵⁶

Fungsi yang juga di sebut dalam teori *Kingsley* diatas merujuk kepada konsekuensi objektif suatu gejala sosial terhadap gejala lain. Misalnya *Durkheim* mengatakan, fungsi amal agama dalam masyarakat ialah untuk memupuk dan memelihara integrasi atau perpaduan sosial.

Mac Iver mengertikan perubabahan sosial sebagai perubahan hubungan-hubungan sosial atau perubahan keseimbangan hubungan sosial. *Gillin* dan *Gillin* memandang perubahan sosial perubahan

⁵⁵ Soerjono Sokanto, *Sosiologi – suatu pengantar* (jakarta : Yayasan Universitas Indonesia , 1974) h , 217

⁵⁶ Sidi Gazalba, *Islam dan Perubahan Sosiobudaya* (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983) hlm. 24

sebagai penyimpangan cara hidup yang telah diterima, disebabkan baik oleh perubahan kondisi geografi, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi ataupun karena terjadinya difusi atau penemuan baru dalam masyarakat. Selanjutnya *Samuel Keonig* mengertikan perubahan sosial sebagai modifikasi yang terjadi dalam pola-pola kehidupan manusia, disebabkan oleh perkara –perkara intern atau ekstern.⁵⁷

Akhirnya dikutip definisi Selo Soemadjan yang akan dijadikan pegangan dalam pembicaraan selanjutnya. “perubahan-perubahan sosial adalah segala perubabahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan didalam suatu masyarakat, yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalam nilai-nilai, sikap-sikap dan pola-pola per-kelakuan diantara kelompok-kelompok dalam masyarakat.”definisi ini menekankan perubahan lembaga sosial, yang selanjutnya mempengaruhi segi-segi lain struktur masyarakat.⁵⁸Lembaga sosial ialah unsur yang mengatur pergaulan hidup untuk mencapai tata-tertib melalui norma.

Setelah kita mengerti apa yang dimaksud dengan perubahan sosial atau perubahan masyarakat, sekarang kita tinjau beberapa teori tentang perubahan itu.

2. Teori Tentang Perubahan

Karena perubahan masyarakat berupa fakta, tidak heranlah kita kenapa filosof-filosof tertarik untuk merumuskan prinsip-prinsipnya dan kenapa ilmuwan – ilmuwan berusaha menemukan hukum-hukumnya. Banyak di antara mereka berpendapat bahwa kecenderungan kepada perubahan sosial adalah gejala yang wajar, timbul dari pergaulan hidup manusia.

Ada yang berpendapat, terjadinya perubahan sosial ialah karena timbulnya perubahan pada unsur-unsur yang mempertahankan keseimbangan masyarakat, misalnya perubahan pada unsure geografi,biologi, ekonomi atau kebudayaan.

Ada pula teori yang menyatakan bahwa perubahan sosial ada yang bersifat berkala dan tidak berkala, selanjutnya ada teori yang menyimpulkan, bahwa perubahan sosial terealisasi karena kondisi-kondisi sosial primer, misalnya kondisi ekonomi, teknologi, geografi atau biologi. Kondisi-kondisi inilah yang menyebabkan terjadinya perubahan pada aspek-aspek kehidupan sosial lainnya. Pendapat

⁵⁷ Ibid . , h. 25

⁵⁸ Ibid . , h 26

selanjutnya ialah, semua kondisi tersebut sama pentingnya, baik salah satu ataupun kesemuanya memungkinkan terjadinya perubahan sosial.⁵⁹

Perubahan sosial berkaitan dengan perubahan kebudayaan. Kita ambil misal kebudayaan sebagai “otak” dan sosial sebagai “tangan”. Otak berpikir dan tangan memperbuat apa yang dipikirkan. Kalau pikiran itu berbeda dari apa yang terbiasa, maka tindakan akan berbeda pula dari pada perbuatan yang terbiasa. Jadi kalau pikiran berubah, perbuatanpun akan berubah pula.

Karena masyarakat itu bersifat dinamis, adalah masyarakat Muslim sebagai salah satu masyarakat manusia tentu mengalami perubahan-perubahan pula. Kajian sejarah umat Islam membuktikan bahwa telah terjadi perubahan demi perubahandalam perjalanan hidup umat. Sejarah adalah kisah tentang perkembangan masyarakat. Kalau masyarakat itu tidak berubah, seperti batu atau gunung, barulah ia tidak bersejarah. Tetapi betapapun perubahan itu jadi gejala umum, ia seolah – seolah dinafikan oleh ulama tradisional. Efek dari paham taklid⁶⁰ terjadi pembekuan pemikiran. Mereka hanya bersedia menerima fatwa gurunya. Si guru itu menerima darigurunya pula. Guru dari guru menerima darigurunya pula, demikianlah selanjutnya. Sikap ini tidak terbatas pada perkara – perkara di bidang agama, tapi juga di bidang sosiobudaya. Urusan sosiobudaya di atur oleh adat. Adat mewariskan dan mengawal peraturan, nilai, kepercayaan, sikap dan pandangan nenek moyang dari generasi ke generasi. Pendukung adat hanya taat kepada adat. Perkara-perkara yang diluar adat, apalagi yang berlawanan, mestilah di tolak. Seperti pula orang taklid yang hanya bersedia menerima fatwa gurunya. Fatwa yang bukan dari pada guru, apalagi yang berlawanan, mestilah di tolak. Maka tertutuplah kemungkinan untuk menerima fatwa baru dalam bidang agama (baru dalam pengertian bukan fatwa lama yang turun memurun, atau fatwa yang di rumuskan oleh tafsiran dan pandangan baru), dan tertutup pula kemungkinan menerima perkara baru dalam sosiobudaya. Dengan demikian tersekatlah perubahan. Orang mempertahankan apa yang selama ini ada. Apa yang ada itu berasal dari masa lalu. Tanpa perubahan pembaharuan tidak mungkin timbul. Masyarakat menjadi statik (lawan dari pada dinamik). mereka diikat oleh tradisi, menjadi tradisional.

⁵⁹ Ibid

⁶⁰ Lebih lanjut tentang taklid, lihat Perenggan 62 “Taklid sebagai Penghambat Perubahan”.

Taklid dalam agama merupakan pengaruh dari pada faham tradisional, yaitu sikap mempertahankan adat. Setelah masyarakat menerima agama islam, terjadi perpaduan antara agama islam dengan adat tempatan. faham tradisional yang sudah lama jadi tabiat masyarakat dikenakan pula kepada agama.

Suatu teori perubahan yang baik juga disinggung disini ialah perinsip perubahan imanen (dari dalam) yang dibicarakan oleh sorokin dalam bukunya *social and cultural dynamics*.⁶¹ suatu sistem sosiobudaya semenjak wujudnya tidak henti-hentinya bekerja dan bertindak. Dalam menghadapi lingkungan tertentu sistem ini menimbulkan perubahan, di samping dirinya sendirinya juga ikut mengalami perubahan. Karena telah mengalami perubahan, maka dalam menghadapi lingkungan yang sama dengan yang sebelumnya, ia memberikan reaksi yang berbeda dari pada reaksinya yang pertama. Jadi lingkungan tetap sama, tapi sistem itu dan reaksinya berubah. Demikianlah selanjutnya, reaksinya yang ketiga terhadap lingkungan yang sama mengalami pula perubahan. Perubahan tidak hanya pada sistem dan reaksinya, tapi juga pada lingkungan itu sendiri.⁶²

Sekarang timbul pertanyaan, apa hubungan prinsip perubahan imanen itu dengan masalah serba tentu (indeterminism)? Apakah prinsip perubahan imanen merupakan keragaman perubahan. keragaman keserbatentuan ataukah ia tak serba tentu. Jawaban Sorokin : kedua-duanya tidak atau kedua-duanya ya !⁶³

Serba tentu ialah aliran filsafat metafisika yang beranggapan bahwa tiap kejadian telah ditentukan dari semula. Dalam filsafat islam kita kenal 'Jabariyah' yang beranggapan bahwa tiap kejadian telah ditakdirkan (ditentukan) oleh tuhan. Filsafat takserba tentu adalah lawan dari serba tentu. Ia beranggapan bahwa tiap kejadian tidak ditentukan dari semula, tapi kejadian itu sendiri menentukan dirinya. Kalau kita tidak di tentukan oleh orang lain, tapi menentukan diri sendiri, berarti kita memiliki kebebasan. Karena itulah filsafat takserba tentu beranggapan ada kemauan bebas.

Dengan latar belakang filsafat metafisika itu maka masalah perubahan imanen ialah, a untuk melahirkan manusia. Dari binatang satusel menjadi bangsa ikan, bangsa ikan menjadi bangsa amfibi,

⁶¹ Pitrim A. Sorokin, *social and cultural dynamics* (Boston : Sergent, 1957).

⁶² Ibid . . h. 415 - 516

⁶³ Ibid . . h. 519- 520

menjadi binatang melata, menjadi binatang menyusui, menjadi bangsa kera, menjadi kera-manusia, menjadi manusia-kera, akhirnya menjadi manusia.

Bagaimana dengan perubahan sosio-budaya? Apakah perubahan – perubahan yang sudah berlangsung tidak tentu arah, atautkah ia bergerak kepada suatu tujuan? Apakah perubahan – perubahan itu digerakan atau di tentukan oleh manusia sendiri,ataukah ia di tentukan oleh kekuasaan di luar manusia? Pertanyaan – pertanyaan itu membawa kita kepada perdebatan filsafat serba tentuan tak serba tentu yang tidak habis-habisnya.

III. PENUTUP/KESIMPULAN

Dari Uraian di atas dapatlah penulis simpulkan sebagai berikut:

1. Dalam menetapkan hukum, Imam Syafi'I selalu melihat situasi dan kondisi sosial yang ada dalam masyarakat di mana beliau menetapkannya hal itu bisa dilihat dari hasil fatwanya yang berbeda antara di Bagdad dan di Mesir.
2. Perubahan dari qawl qadim kepada qawl jadid bukan semata-mata disebabkan perpindahan daerah, akan tetapi ada dua hal pokok yang menyebabkan perubahan itu, yaitu Pertama, kematangan Imam Syafi'I dalam berijtihad dan penelitian-penelitian yang banyak beliau lakukan. Kedua, kondisi sosial dan budaya yang berbeda antara Bagdad dan Mesir.
3. Perubahan Fatwa dari Qawl qadim ke qawl jadid banyak disebabkan karena ra'yu bukan karena ditemukanya hadis baru (sebagaimana yang diasumsikan sebagian ilmuwan) hal itu bisa di lihat dari contoh di atas dalam bab nikah, hal itu sebagaimana yang di ungkapkan Prof. Dr. Jaih Mubarak dalam Disertasinya.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Salam, Ahmad Nahrawi ', *al-Imam al-Syafi'I fi Madzhabaib fi al- Qadim wa al-Jadid*, (Kairo: Dar al-Kutub, 1994)

al Ayni, Abi Muhammad Mahmud ibn Ahmad , *Al Binayat Fi Syarh al Hidayat* (Beirut: Dar al Fikr, 1990)

- Al Jurdjani, Muhammad Abd Allah, *Fathul al Alam bi Syarh Mursyid al Anam*, (Mesir: Dar al Salam, 1990)
- al-Ghazali, Abi Hamid Muhammad Ibn Muhammad, *al-Mankhul min*
Ta'liqat al-Ushul, (Damaskus: dar al-Fikr, 1980)
- al-Hakim, Muhammad Taqiyal, *al-Ushul al-'Ammat li al-Fiqh al-Muqarin*, (Beirut: Dar al-Andalus, 1963)
- Alhamdani, H.S.A., *Risalah Nikah: Hukum Perkawinan Islam*, (Jakarta: Pustaka Amani, 1989) terjemah. Agus Salim,
- al-Khin, Mushthafa Sa'id, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyat fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1976)
- , Mushthafa Sa'id, *Dirasat Tarikhiyyat li al-Fiqh wa Ushulih waal- ittijihat al-Lati Zhaharat Fihima*, (Damaskus: al-Syirkah al-Muttahidah, 1984)
- al-Qadir, Ali Hasan Abd, *Nazrah 'Ammah fi Tarikh al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, t.t.)
- Amin, Ahmad, *Dhuha al-Islam* (Mesir Qahirah: Makhtabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974)

An Nawawi, Abi abd Allah al Mu'thi Muhammad ibn Umar Abu Ali,
Nihayat al Zain Fi Irsyadil Mubtadiin (t.t: Dar al Fikr, tth)
hlm 328-
333)

Ash-Shiddiqi, T. M. Hasbi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

Madjid, Nurkholis, *Imam Syafii Peletak Metodologi Pemahaman Hukum Dalam Islam*, dalam Imam Syafii "Ar Risalah" Pen. AhmadieThoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986)

Mubarak, Jaih, *Modifikasi Hukum Islam Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid* (Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2002)

-----, Jaih, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: PT Rosda Karya, 2000)

Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme*, (Jakarta: UI Press, 1973)

Nasution, Khoirudin, *Isu-isu Kontemporer Hukum Islam* (Yogyakarta: Suka Press, 2007)

Sabiq. Al Sayyid. *Fiqh al Sunnah*, (Libanon: Dar al Fikr, 1983)

Sidi Gazalba, *Islam dan Perubahan (Kajian Islam Tentang Perubahan Masyarakat)* (Jakarta: Pustaka AlHusna, 1983)

Soerjono Sokanto, *Sosiologi – suatu pengantar* (Jakarta: Yayasan Universitas Indonesia , 1974)

Sorokin, Pitrim A., *social and cultural dynamics* (Boston : Sergent, 1957).

Penulis, Dosen Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten.