

Imam al-Syafi'i dalam Kesarjanaan Barat: Tesis Schachtian dan Kritik Terhadapnya

Ayub

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
ayub@uin-suka.ac.id

Abstract

Based on his study on the works of Imam al-Syafi'i, Joseph Schacht (d. 1969) formulated a thesis that raises doubts about the authenticity of the hadith narrations and the reliability of traditional Islamic historiography. This article will discuss the thesis and its responses in the context of the methodological assumptions of Western scholarship. Therefore, this paper will firstly explore these assumptions and methods before demonstrating their application in the debates of Western scholars about Imam al-Syafi'i, both those who reject the reliability of the Islamic tradition and those who support it. This research is a literature research with content analysis approach. This paper concludes that after Schacht, many Western scholars used his method or developed their own thesis on al-Syafi'i in line with Schacht's thesis, however, many scholars also have criticized the Schachtian theses and methodology. The dialectical process must be understood as an implication of the historical critical method they use. This method is built on assumptions that are the result of the historical experience of the Western civilization. In other words, the method is far from absolute and universal, and therefore open to criticism.

Keywords: *Imam al-Syafi'i, Western scholarship on Islam, Islamic intellectual history, Orientalism, historical critical methodology.*

Abstrak

Makalah ini akan mediskusikan posisi Imam al-Syafi'i (w. 820) dalam tesis-tesis sarjana Barat dan implikasinya dalam narasi sejarah intelektual Islam. Salah satu narasi utama dalam kejarjanaan Barat yang muncul dari kajian terhadap Imam al-Syafi'i adalah adanya anggapan yang meragukan autentisitas hadis dan realibilitas historiografi tradisional. Tesis tersebut terekspresikan dengan tegas dalam karya-karya Joseph Schacht (w. 1969). Artikel ini akan mendiskusikan tesis tersebut dan respon-respon terhadapnya dalam konteks asumsi-asumsi metodologis kejarjanaan Barat. Oleh karena itu, makalah ini juga akan mengurai asumsi dan metode tersebut sebelum menunjukkan pengaplikasiannya dalam perdebatan sarjana Barat tentang sosok Imam al-Syafi'i, baik yang mereka yang menolak realibilitas tradisi Islam maupun yang mendukungnya. Penelitian ini merupakan penelitian literatur dengan pendekatan konten analisis. Makalah ini menyimpulkan bahwa setelah Schacht, banyak peneliti yang memakai metode atau mengembangkan tesisnya tentang al-Syafi'i,

namun demikian banyak pula peneliti yang mengajukan kritik. Proses dialektika tersebut harus dipahami sebagai implikasi dari metode kritik historis yang mereka gunakan. Metode ini dibangun di atas asumsi-asumsi yang merupakan hasil dari pengalaman sejarah Barat. Dengan kata lain, metode tersebut bukan sesuatu yang mutlak dan universal sehingga tetap terbuka untuk dikritisi.

Kata Kunci: *Imam al-Syafi'i, Orientalisme, Joseph Schacht, sejarah intelektual Islam, metode kritis historis*

Pengantar

Sebagai seorang tokoh penting dalam sejarah intelektual umat manusia, Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i (w. 204/820) telah sejak lama menjadi objek studi yang ekstensif. Di kalangan Muslim sendiri, kiprah beliau tidak diragukan lagi. Sedangkan di kalangan pengkaji Islam di Barat, karya-karya beliau dijadikan sumber berharga untuk merekonstruksi lingkungan dan dinamika intelektual kaum Muslimin di abad-abad formatifnya. Sama seperti topik lainnya dalam Studi Islam, dalam kajian terhadap Imam al-Syafi'i akan ditemukan adanya perbedaan antara tesis-tesis yang dihasilkan oleh sarjana Barat dengan simpulan-simpulan yang secara tradisional telah menjadi aksioma dalam tradisi Islam.

Salah satu tokoh yang sangat penting dalam kajian terhadap Imam al-Syafi'i adalah Joseph Schacht (w. 1969). Bukunya *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (1950) dan *An Introduction to Islamic Law* (1960). Buku ini kemudian menjadi karya klasik yang sangat berpengaruh. Menurut Motzi, tesis-tesis Schachtlah yang dianggap berhasil menyanggah pendapat tradisional umat Islam secara definitif.¹ Banyak sarjana Barat yang kemudian mengembangkan tesis Schacht ataupun mengadopsi metodenya dalam bidang kajian yang lain. Namun di sisi lain, banyak pula yang melancarkan kritikan baik kepada tesis-tesisnya, basis datanya, maupun kepada metodenya secara umum. Pengaruh Schacht sangat terasa dalam kajian Islam di Barat sehingga Hallaq menyatakan bahwa keserjanaan Barat terutama terkait hadis bisa diklasifikasikan berdasarkan sikap mereka pada Schacht; yang mengembangkan tesisnya, yang berusaha membuat sintesis kritis, dan yang menolak sama sekali.²

¹H Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools, Islamic History and Civilization* (Brill, 2002), xi.

²Wael B Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem,"

Di dalam tulisan ini, istilah Schachtian selain merujuk kepada Schacht sendiri juga merujuk kepada mereka yang mengembangkan pemikirannya. Tesis dan metode yang dikembangkan Schacht memiliki pengaruh yang luas dalam studi Islam. Ia berpengaruh bukan hanya pada kajian sejarah hukum Islam saja. Ia bahkan dijadikan pegangan bagi peneliti ilmu nahwu seperti Talmon³ hingga studi Qur'an seperti Crone. Namun sesuai dengan tema yang sedang dibahas, tulisan ini hanya akan fokus kepada tesis-tesis pro maupun kontra Schachtian yang terkait secara langsung maupun tidak dengan sosok Imam al-Syafi'i.

Sebelum membahas lebih jauh tentang pemikiran Schacht dan kritik-kritik yang dilancarkan kepadanya, makalah ini pertamanya akan mengulas secara umum tentang pendekatan sarjana Barat dalam mengkaji sejarah intelektual Islam sebagai latar umum kajian ini. Setelahnya, akan diuraikan tentang sosok Imam al-Syafi'i dan konteks sosio-historis dari proyek intelektual beliau. Kemudian beragam tesis yang diajukan dan diperdebatkan dalam kesarjanaan Barat akan didiskusikan beserta implikasi-implikasinya. Tentu perlu pula dicatat di sini bahwa "kesarjanaan Barat" dan "tradisi Islam" bukanlah sesuatu yang monolitik. Di dalam kedua milieu intelektual tersebut terdapat pula silang pendapat dalam banyak tema, termasuk tentang Imam al-Syafi'i.

Metodologi Kesarjanaan Barat dalam Kajian Sejarah Intelektual Islam

Sebelum membahas lebih jauh, terlebih dahulu kiranya penting untuk mejelaskan siapa dan apa yang dimaksud kesarjanaan Barat di dalam konteks tulisan ini. Saat ini, ada yang berpandangan bahwa dikotomi antara Islam dan Barat dalam konteks kajian keislaman (*Islamic Studies*) sudah tidak penting lagi.⁴ Namun demikian, sebagian masih menganggap dikotomi ini masih bisa digunakan dan masih memiliki efek dalam metode dan hasil kajian keislaman. Sebagai salah satu contoh, Daneshgar mengkritik metode dan hasil studi al-Qur'an di dunia Islam yang cenderung deskriptif tidak kritis. Tentu maksud tidak kritis di sini adalah tidak memakai metodologi

dalam *Studia Islamica*, 1999, 76.

³Rafael Talmon, "Schacht's Theory in the Light of Recent Discoveries Concerning and the Origins of Arabic Grammar," dalam *Studia Islamica*, no. 65 (1987), 31–50.

⁴A Makin, *Antara Barat Dan Timur* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015), 233–35.

kritisisme historis yang berkembang di akademi Barat. Oleh karena itu, menurut Daneshgar, kesarjanaan Muslim dianggap tidak layak disebut studi Islam (*Islamic studies*), melainkan pembelaan atas Islam (*Islamic apologetics*).⁵ Kecenderungan studi Islam yang membawa semangat tradisionalisme ini ke dalam kajian Islam “akademis”, bahkan punya istilahnya sendiri, yakni *insiderism*.⁶ Lebih tajam lagi, Hughes menganggap studi Islam oleh sebagian sarjana Muslim bisa dikatakan berorientasi teologis, manipulatif menggunakan sumber-sumber data, dan distorsif dalam membuat kesimpulan.⁷

Dengan demikian, terlepas dari keinginan banyak kalangan untuk mengakhiri dikotomi *insider-outsider* dalam studi Islam, tapi masih diakui adanya celah tak terjembatani ini. Sarjana-sarjana yang dikutip di paragraf sebelumnya menunjukkan penilaian yang tidak simpatik pada cara orang Muslim meneliti agama mereka. Hal itu wajar, sebab mereka berangkat dari posisi bahwa cara yang tepat untuk menelaah sebuah agama adalah melepaskan diri dari klaim-klaim dan pembatasan-pembatasan normatif yang sektarian dan ortodoks. Lingkungan studi Islam di akademi Barat dianggap layak untuk itu. Sehingga ketika para sarjana Muslim meneliti dan berkarya di lingkungan akademi Barat pun, tetap dipantau lekat-lekat, sebab mereka ternyata sedang mengembangkan sebuah *insiderism*. Begitu pula sebaliknya, sarjana Muslim hingga saat ini masih tetap kritis dalam melihat produk kajian keislaman di Barat. Betapapun telah terjadi pergeseran dari cara Orientalis lama yang dianggap kuat biasanya menuju ke post-Orientalis yang lebih bebas bias,⁸ tetap diakui bahwa ada asumsi dasar penting yang tidak mungkin disepakati kedua *camp* ini, yang terpenting adalah status Islam sebagai wahyu.⁹

Pembeda penting kesarjanaan Barat dari kesarjanaan tradisional Islam adalah pada posisi metodologisnya yang menolak beberapa hal yang telah dianggap konsensus dan *taken for granted* oleh

⁵Majid Daneshgar, *Studying the Qur'an in the Muslim Academy* (Oxford University Press, 2019).

⁶Jan Felix Engelhardt, “On Insiderism and Muslim Epistemic Communities in the German and US Study of Islam,” *Muslim World* 106, no. 4 (2016): 740–58, <https://doi.org/10.1111/muwo.12168>.

⁷Aaron W Hughes, *Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction* (Routledge, 2014).

⁸M Ali, “Studi Islam Di Barat Kontemporer,” dalam *Jurnal Al Adyaan; Jurnal Sosial Dan Agama* 29, no. 4 (2019), <http://103.55.216.56/index.php/adyan/article/view/10020>.

⁹Parvez Manzoor, “Method Against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies,” dalam *The Qur'an: Style and Contents* (Aldershot: Ashgate Variorum, 2001), 33–49.

kalangan Muslim. Dalam konteks tulisan ini, persoalan wahyu seperti disebutkan di atas mungkin tidak akan begitu berpengaruh. Namun ide semisal bahwa Imam al-Syafi'i mengarang kitab *al-Umm* adalah contoh ide yang diterima oleh kalangan Muslim, tapi masih dipertanyakan oleh kesarjanaan Barat. Penolakan ini berangkat dari asumsi metodologis mereka yang menerapkan hermeneutika kecurigaan kepada tradisi keagamaan.¹⁰ Catatan sejarah yang dibuat oleh kalangan beragama dianggap sebagai *salvation history* atau *sacred history* –sejarah rekaan untuk kepentingan keagamaan– yang menggambarkan tokoh-tokoh terdahulu secara ideal dengan memproyeksikan balik ide-ide keagamaan penting kepada otoritas awal.¹¹ Asumsi ini banyak mempengaruhi cara sarjana Barat melihat Imam al-Syafi'i. Maka seorang bisa saja Muslim, tapi menggunakan metode sarjana Barat dan mengesampingkan klaim-klaim yang telah diterima dalam tradisi Islam. Dalam konteks ini, peneliti Muslim itu bisa dimasukkan ke dalam tradisi kesarjanaan Barat. Tentu dikotomi ini bisa diproblematikasi dan dikaji lebih jauh, tapi diskusi kami cukupkan di sini agar tidak melebar.

Dalam sejarahnya yang panjang, kesarjanaan Barat tentang Islam pun telah melalui beberapa fase penting. Periodisasi yang diberikan oleh Zarkasyi kiranya cukup membantu memahami perkembangan itu.¹² Menurutnya, ada tiga fase dalam perkembangan orientalisme. Fase pertama dimulai pada abad XVI. Pada fase ini, motivasi keagamaan sangat tampak dimana Islam secara umum dilihat sebagai *misguided version of Christianity*. Fase kedua orientalisme terjadi pada abad XVII dan XVIII. Fase ini terjadi bersamaan dengan modernisasi Barat sehingga ada kepentingan untuk menimba ilmu dari peradaban Islam. Fase ketiga adalah abad XIX dan seperempat pertama abad XX. Fase ini penting sebab pada fase ini, dengan kekuasaan kolonial, mereka mudah mendapatkan bahan-bahan tentang Islam di hampir seluruh negeri-negeri Muslim. Fase keempat ditandai dengan adanya Perang Dunia ke II. Khusus di Amerika, Islam dan umat Islam menjadi obyek kajian yang

¹⁰Khurram Hussain, "Theorizing Islam : Disciplinary Deconstruction and Reconstruction by Aaron Hughes , New York : " 1151, no. March (2016), <https://doi.org/10.1080/0048721X.2015.1123577>.

¹¹Charles J Adams, "Reflections on the Work of John Wansbrough", dalam *Method & Theory in the Study of Religion* 9, no. 1 (1997), 75–90.

¹²Hamid Fahmy Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme Dan Framework Studi Al-Qur'an," dalam *Tsaqafah* 7, no. 1 (2011): 1, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.105>.

populer bukan hanya untuk kepentingan akademis, tapi juga untuk kepentingan kebijakan politik dan juga bisnis.

Metode kritik hadis sarjana-sarjana Barat memang beragam, tapi secara umum coraknya bisa disebut *historical critical methodology* (HCM), atau metodologi historis kritis. Salah satu asumsi penting dari metode ini adalah skeptisisme mendalam terhadap laporan keagamaan dan “ortodoksi”. Brown menyatakan bahwa skeptisisme yang terkadang tampak sangat tidak sehat ini bukanlah suatu metode yang netral.¹³ Ia adalah produk sejarah dan terkait secara spesifik dengan kejadian-kejadian penting yang mengguncang keimanan orang Eropa terhadap Kekristenan. Ada tiga kejadian di Eropa yang memunculkan metode ini; 1) penemuan kembali warisan budaya Yunani dan Romawi; 2) penemuan benua Amerika, biasa disebut *New World*; 3) reformasi Protestan. Ketiga kejadian ini membuat doktrin-doktrin Gereja tentang sejarah dan geografi menjadi terbantahkan. Hal itu membuat orang-orang Eropa merasa “terlahir kembali” atau “tercerahkan”, dan sadar selama ini mereka terninabobokan oleh doktrin.¹⁴

Oleh karena itu ketiga hal tersebut membuat orang-orang Eropa menjadi lebih skeptik terhadap klaim-klaim kesejarahan yang muncul dari agama. Hal ini melahirkan studi Bible dengan pendekatan kesejarahan yang menempatkan teks Bible sebagai produk sejarah sehingga tidak bebas dari kesalahan. Awalnya mereka skeptik kepada klaim-klaim historis Gereja, lalu skeptisisme ini diterapkan ketika meneliti sejarah Islam. Sebagai hasil dari tiga momen penting di atas, ada beberapa asumsi penting kajian HCM. Pertama adalah asumsi semua laporan sejarah dalam tradisi itu tidak boleh diambil *prima facie*. Jadi semua laporan sejarah harus dicurigai palsu, sebelum terbukti kebenarannya. Kedua, salah satu

¹³Contoh skeptisisme yang tidak sehat itu misalnya sejarawan revisionis Inggris, Tom Holland, yang lebih percaya kepada dokumen dari abad ke-12 karangan biarawan Prancis daripada kompilasi hadis Muwatta’ Imam Malik sehingga ia menyimpulkan bahwa salat lima waktu diambil dari ritual Zoroaster. Anehnya, bahkan dokumen biarawan Prancis itupun, tidak menyebutkan secara spesifik tentang salat. Jadi ia lebih percaya pada interpretasinya terhadap dokumen polemik dari abad ke-12, daripada Muwatta’, hanya karena Imam Malik seorang Muslim. Lihat Jonathan A C Brown, “Blind Spots: The Origins of the Western Method of Critiquing Hadith” (Yaqeen Institute, 2019), 3, <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/blind-spots-the-origins-of-the-western-method-of-critiquing-hadith>.

¹⁴Jonathan A C Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009), 205.

cara menentukan adanya pemalsuan dalam dokumen sejarah adalah ketika terdapat anakronisme. Ketiga, adalah prinsip analogi, artinya prinsip yang berlaku di satu masyarakat berlaku pula di masyarakat lainnya. Itulah mengapa mereka yakin bahwa meskipun metode kritik mereka awalnya digunakan untuk kritik Bible dan dokumen-dokumen Yunani-Romawi, juga berlaku ketika mempelajari Islam.

Keempat adalah prinsip ketidaksamaan (*Principle of Dissimilarity*) yakni prinsip yang menyatakan bahwa laporan yang bertentangan dengan ortodoksi (pendapat yang diterima dalam sebuah agama), sebab mereka yang berkepentingan menjaga ortodoksi tidak mungkin membuat-buat laporan yang bertentangan dengan ortodoksi itu sendiri. Itulah mengapa, riwayat-riwayat yang dianggap palsu oleh ulama sebab bertentangan dengan pendapat yang diterima, justru dilirik sebab dianggap itu mungkin saja benar. Kelima, asumsi bahwa sebuah agama pasti melalui masa "pertumbuhan", tidak ada agama yang terbentuk secara final di masa pendirinya, tokoh-tokoh setelahnya menambahkan elemen-elemen tertentu kepada agama itu sehingga menjadi bentuknya yang kita kenal sekarang. Dalam proses tersebut, ada banyak laporan palsu yang dibuat-buat seolah-olah berasal dari pendiri agama itu, padahal buatan tokoh belakangan.

Dilihat dari penerapan kritisisme historis, menurut Brown, dalam kajian mereka terhadap sejarah intelektual Islam, sarjana Barat sejauh ini telah melalui empat tahapan. Keempatnya kemudian menjadi empat pendekatan yang berbeda.¹⁵ Pertama, *the orientalist approach*, yakni penerapan HCM yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat awal terhadap sejarah kemunculan Islam. Mereka menolak banyak aspek dari narasi tradisional umat Islam, tapi setuju dengan struktur umumnya. Misalnya, mereka setuju dengan pembagian ayat-ayat *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* tapi punya kriteria sendiri. Atau mereka setuju bahwa inti dari banyak hadis memang benar-benar berasal dari Nabi sendiri, tapi meragukan lafaz dan jumlahnya, jikapun ada hadis yang bisa dikatakan sampai kepada Nabi, maka hanya ada sedikit sekali. Contoh Orientalis yang masuk kategori ini adalah William Muir, Ignaz Goldziher, GH. Joynboll, dan lainnya.

Kedua, *the philo-islamic apology*, yakni pembelaan terhadap hadis yang dilakukan oleh sejumlah sarjana yang dengan menggunakan metode kesarjanaan Barat. Pembelaan ini dilakukan oleh

¹⁵Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*.

Muslim maupun non-Muslim. Contoh sarjana yang masuk kategori ini adalah Nabia Abbot, Fuat Zezgin, dan MM. A'zami. Ketiga, *the revisionist approach*; pendekatan ini mulai muncul pada akhir 1970-an, sarjana yang menggunakan pendekatan ini menggunakan metode kritis Orientalis awal untuk mempertanyakan hal-hal yang lebih fundamental. Jika orinetalis awal masih menerima struktur umum sejarah Islam menurut orang Islam sendiri, kaum revisionis sampai mempertanyakan hal-hal mendasar itu. Mereka misalnya mempertanyakan apakah Nabi Muhammad benar-benar ada atau beliau hanyalah tokoh fiktif. Contoh sarjana yang masuk kategori ini adalah Patricia Crone, Michael Cook, John Wansbrought dan John Burton.

Keempat, *the western reevaluation*; evaluasi sarjana-sarjana Barat terhadap studi mereka selama ini. Pendekatan ini mulai muncul sekitar 1980-an. Pendekatan ini ditandai dengan penolakan terhadap revisionisme ekstrim milik kelompok ketiga di atas, tapi mereka juga tetap melanjutkan tradisi kritis para Orientalis awal. Pada akhirnya, sarjana-sarjana yang tergabung dalam kelompok keempat ini biasanya akan sampai pada kesimpulan bahwa ternyata dibalik penelitian sarjana Orientalis pendahulu mereka, ada asumsi-asumsi dan bias-bias tertentu. Mereka juga menjadi menyadari bahwa tradisi kritik hadis milik umat Islam ternyata lebih canggih (*shopisticated*) daripada yang dipersepsi oleh sarjana Barat selama ini. Contoh sarjana yang masuk kategori ini adalah Harald Motzki, Fred M. Donner, dan David Power.

Menurut Syamsuddin Arif, terlepas dari asumsi-asumsi yang mereka pegangi yang tentu tidak mengindahkan keimanan seorang Muslim, tapi keserjanaan Barat memiliki metode riset yang unggul. Teknik keserjanaan (*technique of scholarship*) yang mereka miliki, lanjut Arif, menggabungkan penguasaan bahasa, budaya, dan sejarah, dengan kecakapan filologi dan ketajaman analisis falsafi.¹⁶ Dengan perpaduan ini maka mereka bisa merekonstruksi fakta-fakta sejarah sesuai data filologis yang mereka miliki, kemudian memberikan interpretasi yang tidak hanya historis, tapi juga terkadang filosofis. Mereka terkadang menyatakan diri berlepas diri dari perdebatan para ulama yang tengah diulas, tapi secara tidak langsung tetap memberikan pandangan filosofis mereka dan mengangkat perspektif

¹⁶Syamsuddin Arif, "Studi Islam Di Barat: Cita, Fakta, Ciri Dan Cara," 2019, <https://staiindojkt.ac.id/blog/2019/09/05/studi-islam-di-barat-cita-fakta-ciri-dan-cara/>.

tertentu. Dalam melakukan itu, pembaca awam kadang tidak bisa menemukan letak kekeliruan mereka. Salah satu kasus yang bisa dijadikan contoh adalah kajian G.W.J Drewes terhadap pemikiran al-Raniri, dimana ia berupaya memberikan interpretasinya sendiri terhadap isi dari doktrin-doktrin ulama besar Aceh itu. Al-Attas kemudian menunjukkan bahwa interpretasi-interpretasi Drewes itu bukan hanya telah masuk ke dalam perdebatan internal Muslim, tapi juga keliru dan sarat kesalahpahaman.¹⁷

Pada bagian ini, telah ditampilkan dengan singkat bagaimana kesarjanaan Barat berbeda dengan kesarjanaan tradisional Islam dalam melihat sejarah Islam. Dijelaskan pula asumsi-asumsi metodologis serta latar historis dari lahirnya metodologi-metodologi tersebut. Pada bagian selanjutnya akan dibahas bagaimana posisi Imam al-Syafi'i dalam perdebatan dalam kesarjanaan Barat. Imam al-Syafi'i menempati posisi penting dalam kajian keislaman sebab karya-karya beliau adalah contoh dari teks-teks utuh yang bersumber dari masa penting dalam peradaban Islam, yakni masa konsolidasi istilah-istilah kunci yang digunakan hingga saat ini di hampir semua cabang ilmu yang digeluti umat Islam.¹⁸ Oleh karena itu, pembahasan akan dimulai dari konteks kehidupan intelektual Imam al-Syafi'i dan implikasinya bagi kajian keislaman di lingkungan sarjana Barat.

Konteks Kegiatan Intelektual Imam al-Syafi'i

Imam al-Syafi'i diperkirakan lahir di 'Askalan, Palestina pada tahun 150 H/767 M. Ayahnya meninggal ketika beliau baru berusia dua tahun. Hal inilah yang mendorong ibunya untuk pindah ke Hijāz.¹⁹ Di Hijāz itulah Imam al-Syafi'i muda memulai perjalanan intelektual dengan belajar di bawah para ulama dari dua kota suci Mekah dan Madinah. Di antara gurunya adalah dua ahli hukum terkemuka di Mekah yaitu Sufyan ibn Uyayna (w. 198 H/813 M), Muslim ibn Khalid al-Zanji (w. 179 H/796 M) dan Malik ibn Anas (w. 179 H/795 M).²⁰ Menurut Lowry, kisah kehidupan al-Syafi'i setelah masa belajarnya di Madinah masih belum jelas, ia memperkirakan

¹⁷Muhammad Naguib Al-Attas, *Comments on the Re-Examination of Al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation* (Museums Department, Peninsular Malaysia, 1975).

¹⁸Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge University Press, 2013).

¹⁹Kecia Ali, *Imam Shafi'i: Scholar and Saint* (Oxford: Oneworld, 2011), 2.

²⁰Muhammad Abu Zahrah, *Al-Imām Al-Shāfi'ī Ḥāyatuhu Wa 'Ashruhu Wa Arā Uhu Al-Fiqhīyah*, 1st ed. (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1978), 20–21.

bahwa sekitar masa inilah ia pergi ke Baghdad dan belajar di bawah Muhammad ibn al-Hasan al-Syayban (w. 189 H/805 M), seorang murid Abu Hanifah (w. 150 H/767 M) yang terkenal. Selanjutnya pada sekitar 814 M, al-Syafi'i pergi ke Mesir dan menetap di sana hingga wafat pada tahun 240 H/820 M. Di sekitar masa inilah beliau diperkirakan telah menulis dan merevisi karya-karyanya, seperti *al-Risālah*.²¹

Secara lebih spesifik, abad ketiga Hijriyah, bertepatan dengan abad kesembilan Masehi di mana al-Syafi'i hidup adalah periode ketika beragam tren intelektual, politik, budaya dan beragama muncul dan memperebutkan supremasi di dunia Islam. Al-Syafi'i yang aktif sebagai ahli hukum juga hidup ketika prinsip-prinsip, persepsi epistemologis, dan dasar-dasar tradisi intelektual Islam diperdebatkan dan didefinisikan.²² Salah satu perdebatan penting pada masa al-Syafi'i adalah perdebatan juristik-epistemologis antara ahli hukum tradisional (*ahl al-Ḥadīths*) dan ahli hukum rasionalis (*ahl al-ra'yī*). Di satu sisi, para tradisionalists menganggap al-Qur'an dan tradisi Nabi serta para Sahabat dan penerusnya sebagai sumber yang cukup untuk keputusan hukum. Namun di sisi lain, kaum rasionalis tidak memberikan penekanan serupa terhadap tradisi dan hanya mengandalkan akal manusia dalam menemukan putusan untuk kasus-kasus yang baru muncul.²³ Perdebatan tersebut yang melatarbelakangi Imam al-Syafi'i merumuskan teori hukumnya. Hallaq bahkan berpendapat bahwa teori hukum yang dikembangkan oleh Imam al-Syafi'i adalah hasil dari berbagai konflik epistemik yang berlangsung pada masa hidupnya.²⁴

Aspek penting lain dari periode Imam al-Syafi'i adalah keberadaan apa yang Schacht sebut sebagai mazhab hukum kuno (*ancient school of law*) yang pemikiran hukumnya sangat dipengaruhi oleh dinamika regional.²⁵ Upaya Imam al-Syafi'i untuk merumuskan

²¹Joseph E Lowry, *Early Islamic Legal Theory The Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafi'i*, ed. Ruud Peters and Kevin Reinhart (Brill, 2007), 6–7.

²²Muhammad Khalid Masud, "'Classical' Islamic Legal Theory as Ideology: Nasr Abu Zayd's Study of Al-Shafi'i's Al-Risala," dalam *Islamic Studies in the Twenty-First Century*, ed. Léon Buskens and A Van Sandwijk (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020), 194, <https://doi.org/10.1017/9789048528189.010>.

²³Ahmed El Shamsy, "First Shafii: The Traditionalist Legal Thought of Abu Ya'Qub Al-Buwayti (D. 231/846)," dalam *Islamic L. & Soc'y* 14 (2007): 305.

²⁴Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

²⁵Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon

teori hukum yang sistematis sebagian merupakan hasil dari interaksi intelektualnya dan debat dengan para ahli hukum dari berbagai daerah.²⁶ Imam al-Syafi'i menyadari bahwa konflik antara aliran-aliran kuno, khususnya aliran tradisionalis Madinah dan kaum rasionalis Irak adalah konsekuensi dari metode tidak sistematis yang digunakan oleh para ahli hukum itu. Selain itu, konflik dan metode tidak sistematis membuat mereka rentan terhadap serangan *ahl al-kalām* – istilah ini banyak merujuk ke kaum Muktazili awal.²⁷ Studi Makdisi tentang *al-Risālah* menyimpulkan bahwa motivasi Imam al-Syafi'i dalam menyusun kitabnya tersebut adalah untuk memberikan “senjata” kepada ulama tradisional untuk menghadapi tantangan dari gerakan Mu'tazila yang saat itu berkembang.²⁸

Tesis Schachtian dan Kritik Terhadapnya

Dalam diskusi tentang tesis sarjana Barat terkait Imam al-Syafi'i, nama Joseph Schacht harus senantiasa disebutkan. Dialah salah satu sarjana Barat pelopor yang menggunakan tulisan-tulisan Imam al-Syafi'i sebagai basis bagi tesis-tesisnya tentang sunnah Rasulullah, terutama hadis-hadis hukum. Pemikiran Schacht diungkapkan di dalam bukunya *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (1950) dan *An Introduction to Islamic Law* (1960). Buku ini kemudian menjadi karya klasik yang paradigmatis. Di dalam karya tersebut, Schacht menyimpulkan bahwa hukum Islam yang utuh baru ada kira-kira seabad setelah masa kenabian, yakni di era kehidupan al-Sya'bi (w. 110 H). Menurut Schacht, al-Sya'bi adalah *common link* dari hadis-hadis yang tersirkulasi di Iraq, dimana hadis-hadis tersebut tidak lain dari pendapat-pendapat *fuqahā* Irak yang disandarkan secara fiktif ke beliau, terutama oleh Mutarrif.²⁹ Konsekuensinya, semua hadis-hadis Nabi, terutama hadis hukum, harus dianggap palsu sampai bisa dibuktikan kesahihannya.³⁰

Press Oxford, 1979), 7–10.

²⁶Ahmad Hasan, “Al-Shafi’i’s Role in The Development of Islamic Jurisprudence,” dalam *Islamic Studies* 5, no. 3 (1966): 239–73.

²⁷Abdul Hamid bin Haji Othman, “Shafi’i and the Interpretation of the Role of the Qur’an and Hadith” (University of St. Andrews, 1976), 368, <http://hdl.handle.net/10023/2713>.

²⁸George Makdisi, “The Juridical Theology of Shāfi’i: Origins and Significance of Uṣūl Al-Fiqh,” dalam *Studia Islamica*, 1984, 5–47.

²⁹Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence...*, 230.

³⁰*Ibid*, 1–4.

Tesis Schacht berangkat dari asumsi bahwa Nabi Muhammad Saw hanyalah seorang reformis moral untuk keselamatan manusia di akhirat dan tidak menaruh perhatian besar terhadap aspek-aspek hukum. Schacht juga berargumen bahwa dalam karir kenabiannya, Nabi Muhammad selalu mengalami tekanan-tekanan sosial serta terlibat dalam konfrontasi politik dan militer dengan lawan-lawannya. Dalam situasi yang demikian tidak mungkin Nabi Muhammad sempat menyusun sistem hukum yang mengurus hal-hal detail dan kecil seperti cara bersuci.³¹ Seperangkat hukum-hukum yang terdapat di dalam Sunnah Rasulullah menurut Schacht berasal dari praktik administratif para hakim (*qāḍī*) di era Umayyah serta konsensus hukum mazhab-mazhab regional –keduanya disebut *living tradition*- yang disandarkan secara fiktif kepada beliau SAW.³² Proses penyandaran ini, disebutnya *projecting back*, muncul untuk memberikan legitimasi keislaman kepada produk pemikiran mereka. Praktek *projecting back* semakin gencar setelah munculnya kelompok oposisi bernama *ahl al-Ḥadīth* yang menekankan pentingnya otoritas Rasulullah dalam sistem hukum Islam dan bahwa satu-satunya kendaraan otoritas tersebut adalah laporan-laporan hadis.³³

Dalam bangunan teori ini, terjadi rekonstruksi terhadap konsep sunnah yang secara tradisional dipahami selama ini. Untuk memahami rekonstruksi ini, perlu diingat bahwa sunnah merujuk kepada tradisi Rasulullah sedangkan hadis adalah laporan-laporan riwayat yang menjadi “kendaraan” tradisi tersebut. Mengikuti Morgoliouth serta interpretasinya sendiri terhadap ucapan Ibn Muqaffa, Schacht menekankan makna literal sunnah di atas makna teknikalnya dalam tradisi Islam. Ia menegaskan bahwa sunnah hanya berarti “tradisi yang disepakati *al-amr al-mujtama’ ‘alayh*” atau *living tradition* dan tidak ada hubungannya dengan Rasulullah.³⁴ Pengaitan sunnah dengan Rasulullah menurutnya baru diciptakan di abad kedua hijriyah oleh ulama-ulama Irak.³⁵ Dengan demikian, bahkan riwayat yang menyatakan frasa *sunnat rasūlillah* sekalipun harus ditolak sebagai produk dari *projecting back*; yakni tradisi regional

³¹Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford (United Kingdom) Clarendon Press, 1979), 11. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence...*, v.

³²Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence...*, 59. Schacht, *An Introduction to Islamic Law...*, 25.

³³Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence...*, 138.

³⁴Schacht, 58; Schacht, *An Introduction to Islamic Law...*, 17–18.

³⁵Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence...*, 76.

yang disandarkan dengan dusta kepada Rasulullah.

Tidak diragukan lagi bahwa implikasi tesis Schacht ini akan memutus secara total mata rantai hukum Islam dari sumber-sumber normatifnya, terutama sunnah. Lebih jauh, ia juga memutus mata rantai sunnah dari Rasulullah sendiri. Singkatnya, fikih tidak ada hubungannya dengan hadis dan hadis pun tidak ada kaitannya dengan Rasulullah. Dengan kata lain, hukum Islam sebenarnya sekular pada awalnya sebab ia hanya produk yurisprudensi pengadilan Umayyah atau penalaran independen ulama-ulama regional. Setelah itu baru diadakan proses "Islamisasi" dengan menyandarkannya secara fiktik kepada otoritas awal Islam, lalu pada Rasulullah sendiri. Teori Schacht di atas kemudian dikembangkan oleh beberapa sarjana Barat yang sepakat dengan *general outline* metodologisnya. Patricia Crone dan John Wansbrough misalnya mengembangkannya kepada al-Qur'an dan menyimpulkan bahwa tidak hanya dengan sunnah Rasulullah, hukum Islam juga tidak ada kaitannya dengan al-Qur'an.³⁶ Crone juga mengembangkannya lebih jauh lagi, sehingga sumber hukum Islam awal bukannya Sunnah, tapi hukum Romawi.³⁷

Kajian Schacht sendiri bukan tentang diri dan karya Imam al-Syafi'i, tapi dari tulisan sang imamlah, ia menambang bahan-bahan untuk membangun tesisnya. Oleh karena itu, tidak mengherankan ketika ia secara konsisten mengungkapkan betapa pentingnya sosok Imam al-Syafi'i dalam perkembangan hukum Islam. Menurutnya pencapaian Imam al-Syafi'i adalah titik zenit perkembangan teori hukum Islam dan standarnya sulit dimapai sarjana Muslim setelahnya.³⁸ Posisi Imam al-Syafi'i sangat sentral dalam tesis Schacht, sebab beliaulah menurut Schacht tokoh pertama yang secara konsisten dan tegas menekankan otoritas Rasulullah sebagai satu-satunya sumber sunnah. Schacht menggunakan Imam al-Syafi'i melalui dua cara. Pertama laporan-laporan riwayat beliau, terutama yang terekam di dalam *al-Umm* dijadikan bukti bahwa istilah sunnah awalnya tidak bermakna hanya sunnah Rasulullah dan bahwa Imam al-Syafi'i sangat menentang hal itu. Kedua, teori hukum Imam al-Syafi'i terutama yang ada di dalam *al-Risālah* disebutnya bertanggung

³⁶Ze'ev Maghen, "Dead Tradition: Joseph Shacht and the Origins of 'Popular Practice,'" dalam *Islamic L. & Soc'y* 10 (2003): 276.

³⁷Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, vol. 8 (Cambridge University Press, 2002).

³⁸Schacht, *An Introduction to Islamic Law...*, 287.

jawab mengangkat derajat sunnah Rasulullah menjadi satu-satunya tradisi yang valid sebagai sumber hukum. Teori hukum Imam al-Syafi'i inilah yang kemudian mematikan penggunaan sunnah yang lebih umum serta meletakkan pengertian sunnah yang secara tradisional diterima oleh ummat Islam.

Tentu tesis-tesis di atas telah mendapatkan banyak kritikan baik dari sarjana Muslim maupun ilmuwan Barat sendiri. Ada dua cara utama yang ditempuh kritikus Schacht baik Muslim maupun non Muslim. Kritus utamanya dari kalangan Muslim, MM. A'zami melacak ulang sumber-sumber kutipan yang dijadikan Schacht basis analisisnya. Misalnya dalam diskusi al-Rabi' dan Imam al-Syafi'i tentang metodologi Imam Malik. Dalam diskusi yang terekam di dalam *al-Umm* bab *Ikhtilāf Mālik* tersebut, nampak bahwa cara mazhab Madinah untuk menentukan apakah sesuatu itu sunnah dengan dua cara; sesuai dengan pendapat para sahabat, kedua orang-orang tidak berselisih mengenainya. Menurut Schacht di sini kata sunnah sama sekali tidak dikaitkan dengan Rasulullah, tapi justru kepada otoritas sahabat dan kesepakatan ulama regional.³⁹ Ketika diteliti ulang oleh A'zami, ia dengan percaya diri menyimpulkan bahwa metode tersebut lebih ke pendapat al-Rabi' tentang mazhab Madinah dan tidak bisa begitu saja dianggap benar-benar menggambarkan metode mereka. Bukti yang diambil oleh Schacht dari literatur Maliki, yakni *al-Mudawwana*, juga ternyata disalahpahami oleh dia, kutipan tersebut justru membuktikan bahwa kata *sunnah* sudah merujuk ke Rasulullah sebelum Imam al-Syafi'i.⁴⁰ A'zami juga mengembangkan argumen bahwa ada dua penyebutan sunnah. Pertama memakai *alif lām* penanda *ma'rifah* (definitif) dan yang *nakīrah* tanpa *alif lām*. Jika *ma'rifah*, ungkap A'zami maka itu merujuk kepada Rasulullah. Lama kelamaan penggunaan *nakīrah* itu akhirnya sirna.⁴¹ Pembaca boleh merujuk langsung ke buku-buku tersebut untuk detail-detail argumennya. Di sini fokus akan diletakan pada posisi Imam al-Syafi'i.

Kritikan lain diajukan oleh seorang intelektual Pakistan, Ahmad Hasan. Sentral kritikan Hasan lebih ke posisi *al-Risālāh* yang oleh Schacht dianggapnya terlalu dibesar-besarkan peranannya.⁴² Untuk

³⁹Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence...*, 69.

⁴⁰M M A'zami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996), 43.

⁴¹M M A'zami, *Memahami Ilmu Hadis; Telaah Metodologi Dan Literatur Ilmu Hadis*, (Jakarta: Penerbit Lentera, 2003), 25–26.

⁴²Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Lahore: Adam

membuktikan hal tersebut, ia melacak traktat terkait sistematisasi hukum Islam yang lebih dahulu ada sebelum Imam al-Syafi'i. Hasan berargumen bahwa di dalam *al-Fihri's* karya Ibnu Nādhim disebutkan bahwa Abu Yusuf dan al-Syaibani, dua murid Abu Hanifah, telah lebih dahulu menulis tentang ushul fikih sebelum al-Syafi'i.⁴³ Namun argumen ini lemah sebab karya yang dianggapnya genre *uṣūl* tersebut sesungguhnya adalah kitab-kitab yang membahas persoalan-persoalan *furū'*.⁴⁴

Selain kritikan dari sarjana Muslim, ada juga kritisisme ilmuwan Barat yang tetap punya framework yang sama. Meski kritis kepada kelompok Schachtian ini, Secara implisit, paradigma pertumbuhan gradual ini menunjukkan kecurigaan kepada integritas penulis sejarah dari kalangan Muslim. Pendekatan serupa dengan Hasan diterapkan oleh Wael Hallaq yang dalam artikelnya yang kontroversial mempertanyakan ketokohan Imam al-Syafi'i sebagai master arsitek *uṣūl al-fiqh*. Hallaq mengajukan beberapa argumen bahwa tidak ada diskusi tentang *uṣūl al-fiqh* pada periode ini seabad setelah kematian Imam al-Syafi'i. Lebih jauh, tidak seperti ajaran Imam al-Syafi'i tentang hukum positif, *al-Risālah* tidak menarik komentar (*syar Ḥ*) atau ringkasan (*mukhtaṣar*) pada saat itu. Hallaq menyatakan temuannya bahwa *uṣūl al-fiqh* sebagai disiplin formal mulai menerima perhatian ilmiah besar-besaran di abad kesepuluh. Demikian juga, pada abad kesepuluh *al-Risālah* mendapat perhatian, setidaknya ada lima komentar dan dua sanggahan.⁴⁵ Bagian dari alasan di balik kurangnya minat ilmiah terhadap *al-Risālah*, menurutnya, adalah karena ia tidak menawarkan eksposisi teori hukum yang tepat dan karena pendekatan sintesisnya yang masih sulit diterima.⁴⁶ Pada abad kesepuluh, ulama *Syafi'iyyah*, seperti Ibn Surayj, Syarafi, dan Qaffal berhasil mengembangkan teori hukum yang canggih. Oleh karena itu, para ulama dari generasi ini adalah pendiri sejati *uṣūl al-fiqh*. Posisi Imam al-Syafi'i sebagai pendiri disiplin adalah ciptaan kemudian.

Publishers, 1994), vi.

⁴³Ahmad Hasan, "Origins of the Early Schools of Law," dalam *Islamic Studies* 9, no. 3 (1970): 255–69.

⁴⁴Wael B Hallaq, "Was Al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," dalam *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 04 (November 23, 1993): 587–605, <https://doi.org/10.1017/S0020743800059274>.

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories...*, 30–31.

Kritikus Schachtian lainnya, Norman Calder misalnya sepakat dengan pola penyandaran otoritas yang menjadi asumsi tesis mereka; bahwa meski secara kronologis hasil hukum ada sebelum sumbernya, tapi sejarah yang ditulis dengan ideologis menggambarkannya dengan terbalik.⁴⁷ Ia bahkan menerapkan ini ke karya Imam al-Syafi'i sendiri yakni *al-Umm*. Ia berkesimpulan bahwa isi kitab tersebut bukanlah seluruhnya tulisan sang Imam. Ia telah mengalami "pertumbuhan organik" dari masa ke masa. Para penulis *Syafi'iyah* memperkaya teks asli *al-Umm* dengan memasukan pendapat mereka yang lalu disandarka kepada Imam al-Syafi'i.⁴⁸

Tesis Calder juga Hallaq mendapatkan sambutan dari Ahmed El-Shamsy yang tulisan-tulisannya tentang Imam al-Syafi'i menempatkannya sebagai otoritas tersendiri di akademia Barat terkait Sang Imam dan mazhabnya. Terhadap Hallaq, El Shamsy menggunakan argumen Josph Lowry bahwa *al-Risālah* adalah sebuah teori hukum yang sangat sistematis dan canggih, tidak sekedar berbicara tentang tesis "empat sumber", yakni ekposisi bahwa sumber hukum Islam adalah al-Qur'an, sunnah, *ijmā'*, dan *ijtihad/qiyās*.⁴⁹ Artinya, pengaruh Imam al-Syafi'i tidak semestinya hanya diukur dari ketersebaran ide empat sumber tersebut. Ia juga menunjukan adanya karya-karya yang langsung merespon Imam al-Syafi'i di masa yang dianggap oleh Hallaq sebagai kevakuman respon yakni *al-Wadā'i'* oleh Ibnu Surayj (d. 306) dan karya Abu Bakr al-Khallaf (d. Abad ke-4) *al-Aqsām wa al-khiṣāl*. Analisa terhadap kedua teks ini menunjukan indikasi sebaliknya dari asumsi Hallaq.⁵⁰

Selanjutnya, dalam analisisnya terhadap korpus tulisan Imam al-Syafi'i, El-Shamsy menunjukan kesalahan fatal Calder yang menerapkan metode kritik ala Bible pada *al-Umm*; ia mencari keterputusan naratif atau kontradiksi sebagai bukti pertumbuhan organik teks. Kesalahan fundamentalnya adalah bahwa berbeda dengan Bible atau objek *source criticism* ala Barat lainnya, *al-Umm* tidak terdiri dari satu narasi tunggal yang harus konsisten. Kitab itu

⁴⁷Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 217–18.

⁴⁸*Ibid*, 84.

⁴⁹Ahmed El Shamsy, "Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafi'i," dalam *The Journal of the American Oriental Society* 128, no. 1 (2008): 185–87. Lowry, *Early Islamic Legal Theory The Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafi'i*.

⁵⁰Ahmed El Shamsy, "Bridging the Gap : Two Early Texts of Islamic Legal Theory," dalam *Journal of American Oriental Society* 137, no. 3 (2017): 505–36, <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.137.3.0505>.

justru terdiri dari diskusi-diskusi hukum positif dan teori hukum yang memang tidak terdiri dari satu narasi utuh dan sangat wajar bila tampil terpisah-pisah.⁵¹ Kesalahan Calder yang paling utama, sama seperti Schacht, justru terletak pada ketidak mampunya memahami teks yang akan dianalisisnya. Salah satu contohnya adalah kekeliruan Calder menganggap sebuah *waw 'ataf* sebagai *waw isti'naf* membuatnya salah paham terhadap teks *al-Umm*, menganggapnya mengandung kontradiksi.⁵²

Tesis lain yang diajukan oleh El Shamsy terkait dengan Imam al-Syafi'i adalah soal kanonisasi hukum Islam yang ia sampaikan di dalam bukunya, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Buku El Shamsy ini menjelaskan peran Imam al-Syafi'i dalam proses pembentukan fondasi tradisi intelektual Islam dan dampaknya yang masih dirasakan hingga saat ini. Menurutnya, setelah umat Islam – yang beretnis Arab – berhasil memperluas wilayah kekuasaan politik-militernya ke batas-batas terluar Jazirah Arab, maka suku “tak berperadaban” ini pun berinteraksi dengan peradaban-peradaban lain yang lebih tua. Normalnya, suku-suku semi nomadik yang menaklukan pusat-pusat kebudayaan lama akan terasimilasi ke dalam peradaban yang ditaklukkannya itu. Hal inilah yang terjadi pada suku-suku Germanik ketika mereka berhasil menjebol gerbang Roma atau federasi suku Mongol setelah mereka menaklukan Cina dan dunia Islam. Namun yang terjadi kemudian adalah umat Muslim berhasil membentuk sebuah identitas peradaban sendiri yang justru merangkul kebudayaan-kebudayaan lama tanpa kehilangan esensi terpentingnya. Keberhasilan ini, menurut El Shamsy, karena para ulama Islam dalam periode satu setengah abad – abad kedua hingga pertengahan abad ketiga Hirijyah – berhasil meletakkan pondasi istilah-istilah kunci di sekitar dua tiang pokok, yakni agama Islam dan bahasa Arab; dimana bahasa Arab menjadi kendaraan efektif bagi konsep-konsep kunci agama Islam.⁵³

Tesis El Shamsy ini tampaknya sejajar dengan pemetaan Açıkgenç yang memang melihat peralihan abad ketiga menuju abad keempat Hijriyah sebagai periode kemunculan skema konseptual saintifik dalam peradaban Islam.⁵⁴ Namun El Shamsy menekankan

⁵¹Ahmed El Shamsy, “Al-Shāfi’ī’s Written Corpus: A Source-Critical Study,” dalam *Journal of American Oriental Society* 132, no. 2 (2012): 199–220.

⁵²*Ibid*, 201.

⁵³El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*..., 2–5.

⁵⁴Alparslan Açıkgenç, “The Emergence of Scientific Tradition in Islam,” *Foundation*

peran penting Imam al-Syafi'i di dalam proses tersebut. Menurutnya, lewat karya-karyanya, Imam al-Syafi'i telah memicu proses kanonisasi, yang dalam konteks ini berarti pemantapan posisi al-Qur'an dan laporan hadis sebagai sumber wahyu, dan penetapan metodologi yang tidak arbiter, terlepas dari pengaruh tradisi regional, sebagai cara memahami wahyu itu. Dalam hal ini, El Shamsy masih sejalan dengan narasi tradisional dari era al-Razi, juga sarjana modern seperti Vashinoff bahkan Schacht.⁵⁵

Keunikan tesis El Syamsy ada pada implikasinya. Ia menyatakan bahwa tesis kanonisasi yang ia ajukan dapat memberikan penjelasan alternatif terhadap peningkatan peran laporan hadis sebagai "kendaraan" bagi otoritas kenabian setelah era Imam al-Syafi'i. Seperti disinggung sebelumnya, perubahan sikap ulama terhadap laporan hadis ini menjadi landasan bagi sarjana Barat dari era Goldziher, Schacht, Crone dan lainnya untuk menyatakan bahwa mayoritas mutlak – jika tidak semua – laporan hadis adalah hasil *projecting back*, pemalsuan oleh para ulama. Para Orientalis ini menganggap komitmen keimanan para ulama mendorong mereka – yang tinggal di tempat berjauhan - untuk berkolaborasi melakukan pembohongan besar-besaran. Untuk mengetahui kejadian sesungguhnya, Crone dengan menyatakan bahwa hanya sarjana Barat yang sekuler yang bisa meneliti secara objektif. Oleh karena itu, Crone dengan tegas menyatakan bahwa tugas sarjana Barat, terutama yang mengkaji sejarah Islam, adalah sekularisasi cara melihat sejarah.⁵⁶ Seperti disinggung sebelumnya, asumsi metodologis mereka bahwa sejarah yang dicatat ulama adalah *sacred history*, membuat mereka skeptik akan autentisitasnya. Asumsi ini misalnya mendorong Crone (dan Cook) dalam *Hagarism* untuk mengesampingkan seluruh sumber Islam dalam rekonstruksi kemunculan Islam, alih-alih ia berpegang kepada sumber-sumber Yahudi, Kristen, dan lainnya di Timur Dekat yang dinilai akan lebih objektif.⁵⁷ Oleh El Shamsy, argumen para

for Science, Tehcnology and Civilization (Manchester: FSCT Limited, 2002), 24–25, <https://doi.org/10.1484/m.dda-eb.4.00497>.

⁵⁵Fakhrudin Ar-Razi, *Manāqib Al-Imām Al-Syāfi'ī*, ed. A A Saqqaf (Cairo: Maktābah al-Kulliyah al-Azhāriyah, 1986), 156; David R Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (American Oriental Society New Haven, CT, 2011).

⁵⁶Patricia Crone, "Islam and Religious Freedom," dalam *The Qur'ānic Pagans and Related Matters* (Brill, 2016), 410–21.

⁵⁷Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (CUP Archive, 1977), 2–5.

sarjana Barat ini dianggap;

*...essentially unimaginative, factually dubious, and methodologically unpalatable, the conclusion that the discourse of Islamic law was born out of the forgery of Hadith is also quite unnecessary.*⁵⁸

Memang secara faktual, sikap tersebut tidak bisa diterima. Beberapa riset sudah menunjukkan bahwa laporan hadis bisa dilacak hingga ke periode awal,⁵⁹ bahwa ada bukti manuskrip Qur'an dari era hidupnya Nabi Muhammad dan isinya sama dengan mushaf Usmani.⁶⁰ Secara metodologis pun cukup problematis seperti ditunjukkan salah satunya oleh van Ess.⁶¹ Poin El Shamsy sendiri adalah bahwa keputusan metodologis yang ekstrim itu tidak perlu diambil (*quite unnecessary*). Ia menyatakan bahwa tesisnya tentang kanonisasi hukum Islam di tangan Imam al-Syafi'i bisa menjadi penjelasan yang lebih rasional dan meyakinkan atas perubahan sikap ulama terhadap laporan hadis.

Dengan demikian, riset El Shamsy menunjukkan signifikansi Imam al-Syafi'i seperti Schacht, tapi sampai kepada kesimpulan yang cukup berbeda tentang realibilitas laporan hadis dan sejarah

⁵⁸El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History...*, 8. Secara literal; pada dasarnya tidak imajinatif, secara faktual meragukan, dan secara metodologis tidak jelas; kesimpulan bahwa wacana hukum Islam lahir dari pemalsuan Hadis juga cukup tidak perlu.

⁵⁹Harald Motzki, Nicolet Boekhoff-Van Der Voort, and Sean W Anthony, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth* (Brill, 2009).

⁶⁰H Sayoud, "Statistical Analysis of the Birmingham Quran Folios and Comparison With the Sanaa Manuscripts," dalam *HDSKD International Journal* 4, no. 1 (2018): 101–26; Yasser Ismail Abdel Salam and Adnan bin Mohammed Al-Harthy, "Early Manuscripts of Quran (Through Data of Hijazi Calligraphy and Archaeological Evidence)," dalam *Journal of the General Union of Arab Archaeologists* 5, no. 1 (2020): 1–26, <https://doi.org/10.21608/jguaa2.2020.20688.1025>; Alba Fedeli, "Early Qur'ānic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham" (University of Birmingham, 2014).

⁶¹Van Ess menilai keputusan metodologis untuk tidak mempercayai keseluruhan laporan sejarah dari umat Islam adalah sesuatu yang ekstrim. Disamping itu, ia menunjukkan bahwa ada asumsi menyamakan tradisi Islam dengan tradisi Biblikal. Padahal, kata van Ess, tradisi Islam itu begitu luas dan saling jalin menjalin, sehingga jika ada keraguan atas faktualitas suatu laporan sejarah, maka akan bisa dilacak di dalam tradisi itu sendiri dan alat untuk melakukan itu adalah filologi. Masalahnya, tokoh seperti Crone dan Cook sama sekali tidak memakai filologi. Sebagai Orientalis, van Ess tentu saja tidak menerima begitu saja laporan Muslim, tapi ia termasuk yang menganggap laporan-laporan itu memiliki kredibilitas, dan menganggap keputusan dan asumsi metodologis kaum ekstrim itu *disastrous*. Lihat Josef van Ess, "Review of John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977. Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977 [C 118]," *Kleine Schriften; Volume 3*, 2018, 1716–24.

Islam tiga abad pertama secara umum. Meskipun ia mengakui bahwa tesisnya tidak sampai kepada pembuktian autentik tidaknya korpus hadis yang ada. Salah satu contoh penting yang menunjukkan bagaimana Schacht membuat kesimpulan keliru, seperti dibuktikan El Shamsy, adalah tentang identitas lawan debat Imam al-Syafi'i dalam *Jimā' al-'ilm*. Menurut Schacht, lawannya tersebut adalah seorang penganut *ancient schools* sebab ia mengutamakan *ijmā'* dan menolak hadis *a Hād*. Anggapan ini muncul sebab ia meyakini bahwa sebelum Imam al-Syafi'i, ulama cenderung menolak hadis. El Shamsy menunjukkan bahwa lawan debat tersebut adalah Ibnu 'Ulayya dan pandangannya adalah posisi yang sama sekali baru.⁶²

Penutup

Makalah ini merupakan tinjauan umum terhadap posisi Imam al-Syafi'i dalam tesis-tesis sarjana Barat seputar sejarah intelektual Islam; terutama kubu Schachtian dan mereka yang kontra terhadapnya. Ditemukan bahwa posisi sentral Imam al-Syafi'i dalam sejarah intelektual Islam periode awal membuat sosok beliau menjadi tokoh kunci dalam kajian Orientalis. Perubahan besar yang dibawa oleh beliau ke dalam iklim pemikiran Islam diinterpretasikan dengan berbeda. Tuduhan serius yang dibuat oleh sarjana Barat tentang autentisitas hadis dan realibilitas historiografi Islam ala para ulama berangkat dari perubahan tersebut. Namun tesis-tesis tersebut, beserta implikasinya, jelas berangkat dari asumsi dasar dan dibentuk oleh metode yang mereka gunakan. Sedangkan asumsi tersebut lahir dari pengalaman sejarah Barat, dan metode yang digunakan pun tidak menjamin kebenaran. Meskipun demikian, kejelian dan ketelatenan (dan kreatifitas) para sarjana Barat dalam meneliti korpus Imam al-Syafi'i perlu dijadikan refleksi bagi sarjana Muslim, baik mereka yang berkecimpung dalam lingkungan akademi dengan gaya kesarjanaan Barat, maupun di institusi-institusi tradisional; bahwa warisan *turāts* Sang Imam masih terbuka untuk diteliti dari berbagai sudut pandang baru.

Daftar Pustaka

Abu Zahrah, Muhammad. 1978. *Al-Imām Al-Shāfi'ī Hāyatuhu Wa 'Ashruhu Wa Arā Uhu Al-Fiqhīyah*. 1st ed. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

⁶²El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*, 55.

- Açikgenç, Alparslan. 2002. "The Emergence of Scientific Tradition in Islam." In *Foundation for Science, Tehcnology and Civilization*. Manchester: FSCT Limited, <https://doi.org/10.1484/m.dda-eb.4.00497>.
- Adams, Charles J. 1997. "Reflections on the Work of John Wansbrough." In *Method & Theory in the Study of Religion* 9, no. 1.
- A'zamī, M M. 2003. *Memahami Ilmu Hadis; Telaah Metodologi Dan Literatur Ilmu Hadis*. Jakarta: Penerbit Lentera.
- . 1996. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society,.
- Al-Attas, Muhammad Naguib. 1975. *Comments on the Re-Examination of Al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation*. Museums Department, Peninsular Malaysia.
- Ali, Kecia. 2011. *Imam Shafi'i: Scholar and Saint*. Oxford: Oneworld.
- Ali, M. 2019. "Studi Islam Di Barat Kontemporer." dalam *Jurnal Al Adyaan; Jurnal Sosial Dan Agama* 29, no. 4. <http://103.55.216.56/index.php/adyan/article/view/10020>.
- Ar-Razi, Fakhruddin. 1986. *Manāqib Al-Imām Al-Syāfi'*. Edited by A A Saqqaf. Cairo: Maktābah al-Kulliyah al-Azhāriyah.
- Arif, Syamsuddin. 2019. "Studi Islam Di Barat: Cita, Fakta, Ciri Dan Cara." dalam <https://staiindojkt.ac.id/blog/2019/09/05/studi-islam-di-barat-cita-fakta-ciri-dan-cara/>.
- Brown, Jonathan A C. 2019. "Blind Spots: The Origins of the Western Method of Critiquing Hadith." dalam Yaqeen Institute. <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/blind-spots-the-origins-of-the-western-method-of-critiquing-hadith>.
- . 2009. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld.
- Calder, Norman. 1993. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
- Crone, Patricia. 2016. "Islam and Religious Freedom." In *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*. Brill.
- . 2002. *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Vol. 8. Cambridge University Press.
- Crone, Patricia, and Michael Cook. 1977. *Hagarism: The Making of the*

Islamic World. CUP Archive.

- Daneshgar, Majid. 2019. *Studying the Qur'an in the Muslim Academy*. Oxford University Press,
- Engelhardt, Jan Felix. 2016. "On Insiderism and Muslim Epistemic Communities in the German and US Study of Islam." *Muslim World* 106, no. 4. <https://doi.org/10.1111/muwo.12168>.
- Ess, Josef van. 1977 . "Review of John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge; Cambridge." In *Kleine Schriften; Volume 3*.
- Fedeli, Alba. 2014. "Early Qur'Ānic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham." University of Birmingham.
- Hallaq, Wael B. 2005. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem." In *Studia Islamica*.
- . 1993. "Was Al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" In *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 04 November 23. <https://doi.org/10.1017/S0020743800059274>.
- Hasan, Ahmad. 1966. "Al-Shafi'i's Role in The Development of Islamic Jurisprudence." In *Islamic Studies* 5, no. 3.
- . 1970. "Origins of the Early Schools of Law." In *Islamic Studies* 9, no. 3.
- . 1994. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Lahore: Adam Publishers.
- Hughes, Aaron W. 2014. *Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction*. Routledge.
- Hussain, Khurram. 2016. "Theorizing Islam : Disciplinary Deconstruction and Reconstruction by Aaron Hughes , New York :" 1151, no. March. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2015.1123577>.
- Ismail Abdel Salam, Yasser, and Adnan bin Mohammed Al-Harthy. 2020. "Early Manuscripts of Quran (Through Data of Hijazi Calligraphy and Archaeological Evidence)." *Journal of the General Union of Arab Archaeologists* 5, no. 1. <https://doi.org/10.1111/jguaa.12168>.

org/10.21608/jguuaa2.2020.20688.1025.

- Lowry, Joseph E. 2007. *Early Islamic Legal Theory The Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafi'i*. Edited by Ruud Peters and Kevin Reinhart. Brill.
- Maghen, Ze'ev. 2003. "Dead Tradition: Joseph Shacht and the Origins of 'Popular Practice.'" *Islamic L. & Soc'y* 10.
- Makdisi, George. 1984. "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Uṣûl Al-Fiqh." In *Studia Islamica*.
- Makin, A. 2015. *Antara Barat Dan Timur*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Manzoor, Parvez. 2001. "Method Against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies." In *The Qur'an: Style and Contents*. Aldershot: Ashgate Variorum.
- Masud, Muhammad Khalid. 2020. "'Classical' Islamic Legal Theory as Ideology: Nasr Abu Zayd's Study of Al-Shafi'i's Al-Risala." In *Islamic Studies in the Twenty-First Century*, edited by Léon Buskens and A Van Sandwijk. Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1017/9789048528189.010>.
- Motzki, H. 2002. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*. Islamic History and Civilization. Brill.
- Motzki, Harald, Nicolet Boekhoff-Van Der Voort, and Sean W Anthony. 2009. *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Hadīth*. Brill.
- Othman, Abdul Hamid bin Haji. 1976. "Shafi'i and the Interpretation of the Role of the Qur'an and Hadith." University of St. Andrews. <http://hdl.handle.net/10023/2713>.
- Sayoud, H. 2018. "Statistical Analysis of the Birmingham Quran Folios and Comparison With the Sanaa Manuscripts." *HDSKD International Journal* 4, no. 1.
- Schacht, Joseph. 1979. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford (United Kingdom) Clarendon Press.
- . 1979. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press Oxford,
- Shamsy, Ahmed El. 2012. "Al-Shāfi'ī's Written Corpus: A Source-Critical Study." In *Journal of American Oriental Society* 132, no. 2.

- . 2017. "Bridging the Gap : Two Early Texts of Islamic Legal Theory." In *Journal of American Oriental Society* 137, no. 3. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.137.3.0505>.
- . 2008. "Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafi'i." *The Journal of the American Oriental Society* 128, no. 1.
- . 2007. "First Shafii: The Traditionalist Legal Thought of Abu Ya'Qub Al-Buwayti (D. 231/846)." In *Islamic L. & Soc'y* 14.
- . 2013. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge University Press.
- Talmon, Rafael. 1987. "Schacht's Theory in the Light of Recent Discoveries Concerning and the Origins of Arabic Grammar." In *Studia Islamica*, no. 65.
- Vishanoff, David R. 2011. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. American Oriental Society New Haven, CT.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2011. "Tradisi Orientalisme Dan Framework Studi Al-Qur'an." dalam *Tsaqafah* 7, no. 1: 1. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.105>.