

AL-SUYUTĪ DAN KONTROVERSI STRATA *IJTIHAD* (Telaah atas klaim *mujtahid mutlaq* al-SuyutĪ dan landasan normatifnya)

Ahwan Fanani*

Abstract: *The 6th century of Islam witnessed the first emergence of the new class of 'ulama that tended to "close" the gate of ijtiḥad. By the closure of the gate of ijtiḥad I do not mean that the gate of ijtiḥad can indeed be closed. At some point of its development, the legal system of various schools of thought of Islam has finally been established, the resultant consequence of which being that some 'ulama felt that ijtiḥad can only be done on elaborating further the views of the previous 'ulama and not on proposing original views on particular legal issue of Islam. Al-Suyuti emerged during the era where legal system of Islam has already been established. He claims interestingly, that he is a mujtahid mutlaq, that is, some one who has the absolute and independent authority to do ijtiḥad and to extrapolate rules from the legal sources of Islam. This comes as a sharp contrast to the general belief at the time that no mujtahid mutlaq may any longer emerge. Al-Suyuti wrote al-Radd to legitimize his claim; a claim that inevitably prompted a strong objection from his fellow legalists. Although his claim was not received with enthusiasm from the public, al-Suyuti has nonetheless made a valuable contribution in the field of the study of ijtiḥad. His works are applauded as a great evaluation on the subject. On various occasions, al-Suyuti wrote that the Muslim intellectuals should not be satisfied with the views of the previous 'ulama (taqlid) and that they should instead exercise their intellectual acumen via ijtiḥad.*

Keywords: *mujtahid mutlaq, mujaddid, al-Suyuti, mazhab Shafi'i*

Pendahuluan

Era pemerintahan Dinasti Mamluk di Mesir adalah abad pertengahan Islam. Kekhilafahan Mamluk menandai masa akhir kekhilafahan yang berdiri di Timur Tengah. Kemerostan politik pasca runtuhnya Abbasiyah berpengaruh terhadap perkembangan intelektualitas Islam, termasuk hukum Islam. Kemajuan intelektualitas yang terjadi pada masa Abbasiyah perlahan menurun pada era Mamluk.

Pertumbuhan hukum Islam yang berpuncak pada awal kekuasaan Abbasiyah menghasilkan kodifikasi hukum Islam oleh berbagai mazhab hukum Islam, khususnya mazhab Shafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hanbali. Kematangan hukum Islam berkembang ke arah titik jenuh sehingga kreativitas yang terjadi seiring terbentuknya mazhab-mazhab hukum tidak lagi terlihat. Fanatisme dan kepuasan atas pencapaian masing-masing mazhab membuat generasi ahli hukum selanjutnya lebih memilih masuk dalam arus mazhab dibandingkan secara mandiri membela pandangan orisinalnya.

Kuatnya tren bermazhab memunculkan wacana tentang tertutupnya pintu *ijtiḥad*. Wacana tersebut dilandasi beberapa alasan. *Pertama*, para imam mazhab telah mengkaji berbagai persoalan hukum secara memadai. Karena itu ketika muncul persoalan-persoalan yang sama cukuplah hasil *ijtiḥad* para imam yang menjadi rujukannya. *Kedua*, adanya anggapan bahwa kemampuan para *mujtahid* baru tidak bisa disejajarkan dengan imam-imam terdahulu. Untuk

* Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo, Semarang

memastikan kapasitas *mujtahid-mujtahid* baru, dirumuskanlah peringkat-peringkat *ijtihad*. Peringkat-peringkat tersebut menempatkan para imam mazhab dalam urutan pertama dan tertinggi dalam hirarki *ijtihad*.

Alasan utama yang dapat dibaca dari argumentasi penutupan pintu *ijtihad* tersebut adalah adanya keinginan untuk memapankan skema hukum yang telah dicapai oleh mazhab-mazhab. Dengan cara tersebut, keragaman pemikiran hukum dapat dikurangi sehingga memungkinkan adanya hukum yang bisa disepakati secara luas oleh suatu kelompok (mazhab). Hirarki *mujtahid* adalah bentuk legitimasi *status quo* dan upaya memapankan skema hukum yang bermazhab yang memungkinkan kesetiaan dan penghormatan kepada pendiri mazhab.

Tertutupnya pintu *ijtihad* bukan sebuah kenyataan yang dihasilkan oleh keputusan hukum, melainkan sebuah konsekuensi dari realitas mazhab-mazhab hukum yang sedang membangun legitimasi untuk mendukung keberadaannya. Imam mazhab menjadi ikon utama suatu mazhab sehingga tidak mungkin akan dapat disamai kedudukannya oleh para pengikutnya, tanpa memandang kemampuan riil yang dimiliki oleh para pengikutnya. Hirarki mazhab adalah sebuah hirarki pengakuan di kalangan intern mazhab untuk mendudukan para intelektual dalam sebuah sistem yang bisa diterima secara luas.

Dalam sistem demikian, muncullah tradisi *sharah* dalam *fiqh*. *Sharah* adalah upaya menjabarkan karya-karya pendek yang dihasilkan oleh seorang tokoh intern mazhab. Tradisi *sharah* menandai sebuah era stagnasi dalam hukum Islam, sebagaimana dilihat oleh Fazlur Rahman. Tradisi *sharah* tersebut dipandang Rahman sebagai bagian kemunduran perkembangan hukum Islam.¹

Dinamika antara kapasitas individual dengan struktur mazhab merupakan tema kajian yang menarik. Struktur mazhab yang menilai kapasitas individu dalam sebuah kerangka hirarkis-konsentral terkadang menyulitkan individu intern mazhab yang tidak puas dengan struktur demikian. Al-Suyutî adalah contoh menarik bagaimana individu yang memiliki kapasitas intelektual yang *mumpuni* terjebak dalam sebuah struktur intelektual mazhab yang hirarkis dan konsensual. Kapasitasnya harus diuji oleh sebuah pengakuan yang tidak mudah diperoleh.

Al-Suyutî mengisyaratkan bahwa dirinya adalah *mujtahid* abad IX Hijriyah (XV Masehi). Hal itu ia dasarkan atas produktivitas dan penguasaannya terhadap berbagai keilmuan tradisional Islam. Sudah barang tentu klaim tersebut menimbulkan respon dari para pemuka mazhab Shafi'iyah.

Kitab *al-Radd* dan Kemampuan Ensiklopedis al-Suyutî

Kitab *al-Radd 'ala Man Akhlaḍ ila al-Ard wa Jahil Ann al-Ijtihad fi Kull 'Ashr Fard* (selanjutnya disebut *al-Radd*) ditulis oleh seorang ulama Shafi'iyah abad ke-9 Hijriyah/ke-15 Masehi. Al-Suyutî lahir pada tahun 849H/1445M di Suyut (sekarang Asyut) dan meninggal pada tahun 911H/1505M. Nama lengkapnya adalah Abd al-Rahman bin Kamal Abu Bakr bin

¹Lihat uraiannya dalam Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas, tentang Transformasi Intelektual*, terj Ahsin Wijaya (Bandung: Pustaka, Cet. II, 2000) khususnya Bab pendahuluan dan bab 1.

²Lihat al-Suyutî, *al-Radd 'ala Man Akhlaḍ ila al-Ard wa Jahil Ann al-Ijtihad fi Kull Ashr Fard* (Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983).

Muhammad bin Sabiq al-Din al-Khudari al-Suyuti.

Ia hidup pada masa kekuasaan Mamluk di Mesir (1250-1517). Masa hidup al-Suyuti adalah era hijrah para ulama dan sufi dari Bagdad ke Mesir akibat runtuhnya Daulah Abbasiyah. Dinasti Mamluk mendirikan berbagai lembaga pendidikan untuk mengembangkan dunia keilmuan. Di antara madrasah yang dibangun oleh Dinasti Mamluk adalah Madrasah Mahmudiyah (797 H) di al-Jami' al-Kurdi, yang dikelola oleh Ibn Hajar al-Asqalani.³

Kitab *al-Radd* adalah salah satu karya al-Suyuti yang terkait dengan klaim *ijtihad* al-Suyuti. Kitab *al-Radd* memberikan landasan normatif bagi klaim *ijtihad* al-Suyuti. Isi kitab *al-Radd* mencakup beberapa pokok bahasan mengenai *ijtihad* dan *taqlid*. Kandungan kitab *al-Radd* dapat dilihat dari bab-bab di dalamnya.

1. Bab pertama berisi pembahasan mengenai pendapat-pendapat ulama bahwa *ijtihad* dalam setiap masa hukumnya *fard kifayah* dan suatu masa tidak boleh kosong dari *mujtahid*.
2. Bab kedua berisi pembahasan mengenai pendapat para ulama bahwa setiap masa tidak boleh kosong dari *mujtahid*. Secara *aqli* hal tersebut tidak boleh dan mungkin suatu masa mengalami kekosongan *mujtahid*.
3. Bab Ketiga berisi anjuran untuk ber*ijtihad* dan celaan terhadap *taqlid*.
4. Bab keempat berbicara mengenai berbagai manfaat yang terkait dengan *ijtihad*.

Dalam kitab *al-Radd* tersebut al-Suyuti menunjukkan penguasaannya terhadap sumber-sumber *fiqh* lintas mazhab. Ia mengutip pendapat ulama-ulama dari berbagai mazhab yang menunjukkan dukungan terhadap *ijtihad* dan larangan bertaqlid. Khalil al-Mays, editor kitab *al-Radd*, mencoba mengompilasi data ulama-ulama yang dikutip pendapatnya oleh al-Suyuti. al-Mays mencatat dan menyajikan biografi singkat 209 orang ulama dari berbagai mazhab, termasuk dua ulama vokal Hanbali, Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyah, yang dirujuk oleh al-Suyuti.⁴

Al-Suyuti memang dikenal sebagai seorang ensiklopedis yang memiliki pengetahuan luas mengenai berbagai aspek pengetahuan Islam tradisional. Kitab *Husn al-Munazarah*, misalnya, diakui oleh Sayyidah Isma'il Kashif⁵ sebagai kitab yang bernilai karena didasarkan atas telaah yang mendalam dari berbagai kitab yang saat ini telah hilang. Al-Suyuti sering mengutip karya-karya yang saat ini tidak pernah terdengar lagi berita keberadaannya.

Pengakuan yang sama diberikan oleh Mohammed Arkoun. Ketika ingin merekonstruksi kembali pembentukan wacana tentang al-Qur'an, Arkoun memilih untuk menggunakan kitab *al-Itqan* karya al-Suyuti. Melalui perbandingan dengan kitab '*Ulum al-Qur'an* modern, yaitu *Mabahith fi Ulum al-Qur'an* karya Subhi Salih, Arkoun berkesimpulan bahwa "Dokumentasi yang diperoleh dan dipergunakan al-Suyuti jauh lebih kaya, lebih pasti, dan lebih terbuka bagi seluruh ilmu yang dikembangkan selama sembilan abad oleh berbagai generasi spesialis."⁶

³ Lihat dalam Abdul Aziz Dahlan, et al., *Ensiklopedia Hukum Islam* (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2003. Jilid V), 1675.

⁴ Al-Suyuti, *al-Radd*, 25-62.

⁵ Sayyidah Isma'il Kashif. "Dirasah Naqdiyah li Kitab Husn al-Munazarah li al-Suyuti". dalam Wizarah al-Thaqafah Misri, *Jalal al-Din al-Suyuti* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab. 1978), 136.

⁶ Mohammed Arkoun. *Berbagai Pembacaan Alquran*, diterjemahkan oleh Machasin dari "Lecturers du Coran." (Jakarta: INIS. 1997), 11.

Arkoun juga menyatakan: "...penulis *al-Itqan* menimba dari literatur yang sangat luas, dan dengan demikian menyelamatkan banyak informasi yang akan hilang atau tak dikenal dalam waktu yang lama tanpa dia."

Al-Suyutî juga menulis berbagai karya. Karya-karya tersebut di antaranya mewakili bidang-bidang yang menjadi syarat ber*ijtihad*, seperti '*Ilm al-Qur'an*, *Tafsir*, *Hādith*, '*Ilm al-Hādith*, *Bahasa Arab*, *furuḡ* dan *fiqh*. Ketika menulis *Husn al-Munazharah*, al-Suyutî menyebutkan bahwa karya-karyanya mencapai jumlah kurang lebih 300 tulisan, baik besar maupun kecil.⁷

Kemampuan itulah yang membuat Suyutî berani menyatakan bahwa dirinya telah mencapai derajat *ijtihad* tertinggi. Ia mengklaim dirinya telah memenuhi alat-alat *ijtihad*. "Seandainya saya mau, demikian ia berkata, menulis mengenai suatu masalah dengan dalil *naql*, *qiyas*, sumber-sumbernya, dan dengan perbandingan antar mazhab, tentu saya mampu melakukannya."⁸ Pernyataan itulah yang kemudian menimbulkan kritik dan serangan dari para ulama semasanya.

Hal lain yang bisa ditangkap dari kemampuan ensiklopedis al-Suyutî adalah bahwa meskipun intelektual Islam mengalami kemunduran pasca runtuhnya Daulah Abbasiyah di Bagdad, kegiatan ilmiah masih berjalan, khususnya di Mesir. Bidang yang mengalami peningkatan kuantitas adalah sejarah dengan munculnya para sejarawan di Mesir, seperti al-Sakhawi, Tagri Birdi, al-Suyutî sendiri, dan al-Qalqashandi.

Bidang sejarah adalah bidang yang mencoba merekam berbagai aspek kehidupan. Penulisan sejarah memerlukan penguasaan yang luas atas sumber-sumber klasik.

Perkembangan penulisan sejarah itulah yang tampaknya turut memberikan kontribusi bagi kemampuan ensiklopedis al-Suyutî. Gaya al-Suyutî dalam menguraikan persoalan dalam kitab *al-Radd* banyak menunjukkan pengaruh penulisan sejarah dalam tradisi Islam. Ia mengumpulkan data yang kaya melalui inventarisasi riwayat-riwayat yang dipandang otoritatif.

Al-Suyutî dan Klaim *Tajdid* dan *Ijtihad Mutfaq*

Kekuatan al-Suyutî terletak pada penguasaan berbagai sumber keilmuan yang ada pada masanya dan penguasaan di bidang ilmu *naql*. Sebagian kitabnya berbentuk *sharah* atau ringkasan dari kitab-kitab yang ada sebelumnya. Sebagaimana umumnya keilmuan Islam saat itu, kutipan-kutipan riwayat dari pada tokoh dalam Islam memenuhi lembar-lembar halaman buku-buku al-Suyutî. Semua itu menunjukkan penguasaannya yang baik terhadap sumber-sumber *naql*.

Penguasaan terhadap ilmu *naql* menjadi penting karena dalam sejarah pemikiran Islam, *naql*-lah adalah yang diakui sebagai '*ilm* (ilmu) di kalangan ulama Islam. *Naql* dinilai lebih tinggi dibandingkan dengan *ra'y* karena *ra'y* adalah subordinat *naql*. Keabsahan *ra'y* ditentukan melalui kesesuaiannya dengan muatan-muatan *naql*.

Penegasan akan kekuatan *naql* tersebut dapat dilacak dalam karya al-Shafî'i *al-Risalah*.⁹

⁷Sayyidah Isma'il Kasyif. "Dirasah Naqdiyah, 109.

⁸Lihat dalam al-Suyutî, *al-Hawi li al-Fatawa' fi al-Fiqh wa 'Ulum al-Tafsir wa al-Hādith wa al-Nahw wa al-'Arab wa Sa'ir al-Funun* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 1988).

⁹Al-Shafî'i digelari *nasir al-sunnah* berkat kemampuannya membela otoritas sunnah Nabi Muhammad. Ia juga dipandang sebagai Bapak *usul fiqh*. Apresiasi terhadap peran al-Suyutî ditunjukkan oleh banyak pihak, seperti Noel

Al-Shafi'i adalah tokoh utama yang menempatkan *naql* dalam posisi dominan dalam pemikiran hukum Islam dan dalam berbagai tradisi keilmuan Islam klasik. Dominasi *naql* itulah yang kemudian oleh al-Jabiri disebut dengan epistemologi *bayani*.¹⁰

Al-Suyuti pun berani mempertanggungjawabkan klaim *ijtihadnya* berdasarkan asumsi penguasaan *naql*. Ia sendiri tampak bukan tergolong tokoh yang memiliki analisis yang baik. Tujuh bidang yang paling ia kuasai, yaitu *tafsir, ḥadīth, fiqh, nahw, ma'ani* dan *badi'* lebih banyak bersifat *naql* dan mengandalkan hafalan.¹¹ Ia pun mengakui bahwa ilmu hitung dan logika adalah ilmu-ilmu yang sulit ia pahami.¹²

Al-Suyuti menyebutkan beberapa syarat untuk menjadi *mujtahid*. *Pertama*, adalah menguasai ilmu al-Qur'an, termasuk *nasikh mansukh* dan *asbab al-nuzul*. *Kedua*, menguasai ilmu *ḥadīth* dan hal-hal yang terkait dengannya. *Ketiga*, menguasai *uṣūl fiqh*. *Keempat*, menguasai ilmu bahasa Arab. *Kelima*, menguasai *ijma'* dan *ikhtilaf*. *Keenam*, menguasai ilmu hitung (*ilm faraid*). *Ketujuh*, menguasai *fiqh al-nafs*. *Ketujuh*, menguasai ilmu akhlaq.¹³

Kitabnya yang mengulas mengenai penerapan kaidah-kaidah *fiqh* dalam kasus-kasus *furuṣ* yaitu *al-Ashbah wa al-Nadhīr fi Qawaid wa al-Furuṣ Fiqh al-Shafi'i*,¹⁴ lebih banyak berisi kutipan dan penilaian atas pendapat para pembesar mazhab al-Shafi'i baik dari kalangan *ashab al-wujuh* maupun *ahl al-tarjih*. Kitab *al-Ashbah* sekali lagi menegaskan penguasaan al-Suyuti terhadap persoalan-persoalan *furuṣ* yang detail yang dikaji oleh para ulama Shafi'iyah.

Karena itu, argumentasi untuk mendukung klaim-klaimnya mengenai derajat *mujtahid* yang ia capai didasarkan atas argumen-argumen *naql*. Ia memiliki banyak referensi untuk mengabsahkan klaimnya, baik tersebut berdasarkan sunnah Nabi Muhammad maupun pernyataan para ulama besar. Kitab *al-Radd* adalah bentuk penegasan al-Suyuti secara normatif terhadap keabsahan klaim *ijtihadnya*. Ia dengan cerdas menyeleksi pendapat-pendapat tersebut dan mempergunakannya sebagai bukti pembenaran klaim *ijtihadnya*.

Al-Suyuti mempergunakan *ḥadīth* untuk mendobrak keamanan sistem tersebut agar bisa memberinya ruang menentukan tempatnya sendiri dalam arus mazhab. Ia mempergunakan dasar *ḥadīth* Nabi Muhammad Saw. berikut penjelasan kualitasnya:

عن أبي هريرة عن النبي من سمع قال: إن الله يبعث لهذا الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها. رواه أبو داود و
الحاكم. قال الحافظ لم يروى في تكميل أحاديث الأحياء. استناد صحيح.

James Coulson dalam Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), Ahmad Hasan dalam *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. terj. Agah Garnadi. "Pintu Ijtihad sebelum Tertutup", (Jakarta: Raja GrafindoPersada. 1999), Mohammed 'Abid al-Jabiri dalam *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nidm al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut; Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, cet. III, 1993), dan dengan nada yang agak negatif dalam Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis al-Idiulujyah al-Wasatiyyah* (Kairo: Sina li al-Nashr. Cet. I. 1992). Karya al-Shafi'i yang dipandang sebagai *master piece uṣūl fiqh* adalah *al-Risalah*. Lihat Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah* (Kairo: Muassasah al-Ahram. 1988).

¹⁰Lihat uraian selanjutnya dalam Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah...*

¹¹Ketujuh ilmu yang dikuasai dengan baik oleh al-Suyuti memang ia peroleh melalui hafalan. Lihat dalam Abdul Aziz Dahlan, et all., *Ensiklopedia*, 675

¹²Isam al-Din Abd al-Rauf. "Muallafat al-Suyuti," dalam Wizarah al-Thaqafah Misi, *Jalal al-Din*, 113.

¹³Abdul Aziz Dahlan. *Ensiklopedia*... Jilid V. 1676.

¹⁴Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nadhīr fi Qawaid wa al-Furuṣ Fiqh al-Shafi'i* (Kairo: Maktabah wa Matba'ah Mustafa Babi al-Halabi wa Awladuh), 1959.

Dari Abu Hurayrah dari Nabi Saw., beliau bersabda: sesungguhnya Allah mengutus bagi umat ini pada setiap awal abad orang yang memperbaharui agama umat tersebut. (HR Abu Dawud menurut Hafid al-'Iraqi sanadnya sahih).

Hadith tersebut seolah membenarkan perlunya seorang mesias dalam agama. Klaim *ijtihad* dan harapan menjadi mesias bertemu dalam diri al-Suyutî dengan menggunakan landasan hadith di atas. Ia mendata beberapa ulama yang telah disepakati sebagai *mujaddid* setiap awal abad. *Mujaddid* awal abad pertama adalah Umar bin Abd al-Aziz (w. 101 H), sebagaimana ditunjuk oleh Ahmad bin Hanbal. *Mujaddid* abad kedua adalah al-Shafi'i (w. 204 H), *mujaddid* awal abad ketiga adalah Abu al-Abbas al-Surayj (w. 306) atau Abu Hasan al-Ash'ari (w. 324). *Mujaddid* abad keempat adalah Sahl bin Muhammad al-Sha'luki atau Abu Hamid al-Isfirayni atau Abu Bakar al-Baqillani (sebagaimana dinyatakan oleh Ibn 'Asakir). *Mujaddid* abad kelima adalah al-Ghazali (w. 505), *mujaddid* abad keenam adalah Fakhr al-Din al-Razi (w. 606), *mujaddid* abad ketujuh adalah Ibn Daqiq al-'Id (w. 702), dan *mujaddid* abad kedelapan adalah Siraj al-Din al-Bulqini (805).¹⁵

Adapun *mujaddid* abad kesembilan belum ditentukan oleh para ulama. Al-Suyutî berharap dan yakin bahwa *mujaddid* yang akan dipilih adalah dia.

Prosedur penentuan *mujaddid* bisa secara individual, sebagaimana dilakukan oleh Ahmad bin Hanbal atas Umar bin Abd al-Aziz dan al-Shafi'i bisa secara kolektif (*ijma'*) berdasarkan persangkaan umum (*ghalabat al-zann*). Penentuan *mujaddid* setiap abad, menurut al-Suyutî, didasarkan atas pertimbangan bahwa berlalunya ulama-ulama abad lalu dan terjadinya kemerosotan sunnah serta munculnya *bid'ah*. Karena itu, *mujaddid* pun adalah orang-orang yang memahami ilmu-ilmu agama secara lahir dan batin, membela sunnah, dan memberantas *bid'ah*.¹⁶

Sebagai jalan menuju klaim sebagai *mujaddid*, ia menetapkan dirinya sebagai *mujtahid*. Klaim tersebut adalah klaim yang paling kontroversial karena ia mengklaim diri sebagai *mujtahid* yang setara dengan imam mazhab yang empat, meskipun tidak membangun mazhab sendiri.

Klaim *ijtihad* al-Suyutî termasuk dalam kategori klaim yang sensitif dalam skema *ijtihad* mazhab. Di kalangan mazhab, sebagaimana dikemukakan di atas, ada beberapa tingkatan *ijtihad*, yang terefleksikan dalam tingkatan *mujtahid*, yaitu *mujtahid shar'*, *mujtahid muntasib*, *mujtahid fi al-madhab*, *mujtahid murajjih*, dan *al-muhafiz*.¹⁷ Penentuan tingkatan tersebut menurut prakteknya ditentukan berdasarkan pengakuan dari pengikut mazhab Shafi'i. Posisi al-Shafi'i sebagai *ikon* mazhab tentu tidak akan bisa disamai oleh *mujtahid* setelahnya, sebagaimana posisi Abi Hanifah, Malik, dan Ahmad bin Hanbal.

Akan tetapi, al-Suyutî mencoba mengubah cara pandang mapan tersebut. Ia dengan berani mendeklarasikan diri sebagai *mujtahid* yang kemampuannya sejajar dengan para imam mazhab, tetapi tidak membuat mazhab sendiri. Pengakuan subyektif sebagai seorang *mujtahid* tersebut ia landaskan pada sumber-sumber dari kalangan pengikut mazhab baik Shafi'iyah maupun selain

¹⁵ Al-Suyutî dalam *al-Tahadduth bi al-Ni'mah* sebagaimana dikutip oleh Khalil Almayas dalam pengantar buku *al-Radd* karya al-Suyutî, 10.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Tp: Ttp. tt.), 389-400.

Shafi'iyah.

Bab-bab awal kitab *al-Radd* berisi penegasan bahwa mencapai tingkatan *ijtihad* hukumnya *fardʿ kifayah*. Setiap masa tidak mungkin kosong dari keberadaan *mujtahid*. Hal itu didasarkan atas pernyataan para ulama besar *fiqh*, baik dari kalangan mazhab Shafi'i, Maliki, maupun Hanbali. Imam Shafi'i melarang orang *bertaqlid* kepadanya maupun kepada selainnya. Menurut al-Suyuti, pernyataan Imam Shafi'i harus dipahami dalam pengertian bahwa tidak boleh semua orang dalam satu era *bertaqlid*.¹⁸ Penafsiran al-Suyuti tersebut sejalan dengan gagasan bahwa *ijtihad* hukumnya *fardʿ kifayah*.

Patut dicatat bahwa hukum *fardʿ kifayah* bagi keberadaan *mujtahid* tidak bersifat umum dalam semua tingkatan *mujtahid*. Bagi al-Suyuti, hukum *fardʿ kifayah* tersebut terkait dengan keberadaan *mujtahid mutlaq*, bukan *mujtahid muqayyad*. Dengan mengutip pendapat Ibn Sa'ad, ia menegaskan bahwa keberadaan *mujtahid muqayyad* saja tidak dapat mengugurkan kefarduan akan keharusan adanya *mujtahid* di setiap era.¹⁹ Itu berarti setiap abad harus selalu ada *mujtahid mutlaq* yang juga bertindak sebagai *mujaddid*.

Kitab *al-Radd* menegaskan 1) hukum *ijtihad* juga menetapkan 2) perlunya izin untuk menggapai derajat *mujtahid*. Al-Suyuti menyetujui pendapat-pendapat yang menyatakan bahwa untuk mencapai derajat *mujtahid* tidak diperlukan izin dari orang tua. Ia menganalogikannya dengan perjalanan menuntut ilmu dan melakukan haji yang keduanya tidak memerlukan izin dari orang tua.²⁰

Dalam konteks *ijtihad* tentunya persoalan izin dari orang tua untuk mencapai derajat *mujtahid* bukan sebuah persoalan yang sensitif dan penting. Uniknya al-Suyuti memberikan perhatian terhadap persoalan tersebut. Persoalan izin menjadi penting apabila dikaitkan dengan pengakuan publik dalam melakukan klaim subyektif sebagai *mujtahid*. Penggunaan wacana izin orang tua untuk mencapai derajat *mujtahid* oleh al-Suyuti dapat dibaca sebagai upaya untuk mengakumulasi modal kultural.²¹ Secara implisit al-Suyuti mencoba melegitimasi klaim derajat *mujtahid mutlaq* yang ia capai tanpa harus memperoleh pengakuan publik secara luas.

Hal tersebut secara implisit diperkuat oleh al-Suyuti dalam pembahasan mengenai perlunya seorang *imam* (pemimpin) dijabat oleh orang yang telah mencapai derajat *mujtahid* sehingga mampu memberikan fatwa tanpa harus minta bantuan orang lain. Keberadaan *imam*, menurut al-Suyuti dengan mengutip pendapat otoritas-otoritas dalam mazhab Shafi'i, seperti al-Juwayni, al-Rafi'i dan al-Baghawi, juga otoritas dari kalangan Hanbali, yaitu Abu Ya'la, memerlukan inisiasi (*bay'ah*) dari *mujtahid*. Sekali lagi, al-Suyuti cenderung kepada pendapat yang menyatakan *imamah* sah dengan *bay'ah* dari seorang *mujtahid*, tentunya dengan perwakilan dari elemen-elemen lain. Pendapat tersebut dapat dilacak presedennya pada masa sahabat, yaitu

¹⁸Al-Suyuti, *al-Radd*...67.

¹⁹*Ibid.*, 79.

²⁰*Ibid.*, 71-72.

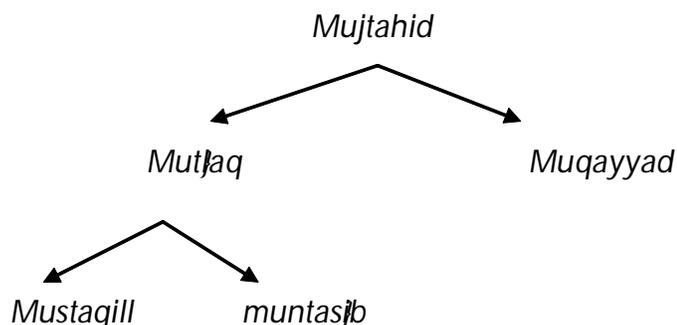
²¹Modal kultural menurut Pierre Bourdieu adalah semua modal yang terkait dengan budaya yang penting dalam menentukan dan mereproduksi kedudukan sosial. Contoh modal kultural antara lain ijasah, pengetahuan yang diperoleh, kode budaya, cara berbicara, kemampuan menulis, cara pembawaan, sopan santun, cara bergaul. Lihat pembahasan mengenai teori Bourdieu dalam Majalah Basis No. 11-12 Tahun ke-52 November-Desember 2003.

pembay'ahannya khalifah Umar melalui penunjukan Abu Bakar.²²

Ide utama yang ditangkap dari penyampaian gagasan tersebut adalah bahwa *mujtahid* tidak memerlukan pengakuan dari publik. Dengan peluang tersebut, al-Suyutî kemudian menyatakan dirinya sebagai seorang *mujtahid mutlaq*. *Mujtahid mutlaq* adalah tingkatan *mujtahid* tertinggi dalam strata *ijtihad*. *Mujtahid mutlaq* adalah *mujtahid* yang telah memenuhi segala persyaratan sebagai *mujtahid* yang mandiri.

Ia menolak anggapan umum yang ada di masanya bahwa *mujtahid mutlaq* tidak ada, yang ada hanyalah *mujtahid muqayyad* (yang terikat) dengan mazhab-mazhab yang telah ada. Menurut al-Suyutî, anggapan tersebut lahir karena ketidak-mampuan untuk membedakan antara istilah-istilah *mujtahid mutlaq*, *mujtahid mustaqill*, *mujtahid muqayyad*, dan *mujtahid muntasib*. Istilah *mujtahid mustaqill* berbeda dengan istilah *mujtahid mutlaq*. *Mujtahid mutlaq* lebih umum dibandingkan *mujtahid mustaqill*. *Mujtahid mustaqill* adalah *mujtahid* yang secara mandiri meletakkan kerangka metodologis, yang al-Suyutî setuju *mujtahid* demikian tidak ada lagi.²³

Sementara itu, *mujtahid mutlaq* adalah *mujtahid* yang memenuhi syarat *ijtihad* mandiri, tetapi boleh jadi ia tidak *mustaqill* atau tidak meletakkan landasan metodologis sendiri. Secara kemampuan *mujtahid mutlaq* yang tidak *mustaqill* sama dengan *mujtahid mustaqill*, tetapi ia menisbatkan diri secara metodologis kepada *mujtahid mustaqill*. Posisi itulah yang disandangkan al-Suyutî kepada dirinya sendiri. (Lihat skema *mujtahid* versi al-Suyutî berikut!)



Konsekuensi dari pemetaan ulang tingkatan *mujtahid* tersebut membawa kepada pemetaan terhadap tingkatan *mufti*. Al-Suyutî melegitimasi kabsahan pemetaannya tentang strata *mujtahid* berdasarkan konsekuensi logisnya dalam bidang fatwa. Ia menemukan bahwa Ibn Sa'lah dan al-Nawawi membagi *mufti* menjadi dua, yaitu *mustaqill* dan selain *mustaqill*. *Mufti mustaqill* adalah *mufti* yang mengetahui hukum-hukum shariat dari al-Qur'an, *hadith*, *ijma*, dan *qiyas*. *Mufti mustaqill* demikian terejawantah dalam diri *mujtahid mutlaq mustaqill*. Sayangnya, *mufti mustaqill* demikian sudah tidak ada lagi. Karena itu, *mufti-mufti* yang ada kemudian seluruhnya adalah *mufti muntasib*.

Akan tetapi, *mufti muntasib* bukan sebuah entitas yang tunggal, melainkan beragam. Di kalangan *mufti muntasib* pun ada tingkatan-tingkatan kompetensi. Tingkatan-tingkatan tersebut tidak sepenuhnya ditentukan oleh kapasitas individual, melainkan juga oleh pengakuan dari

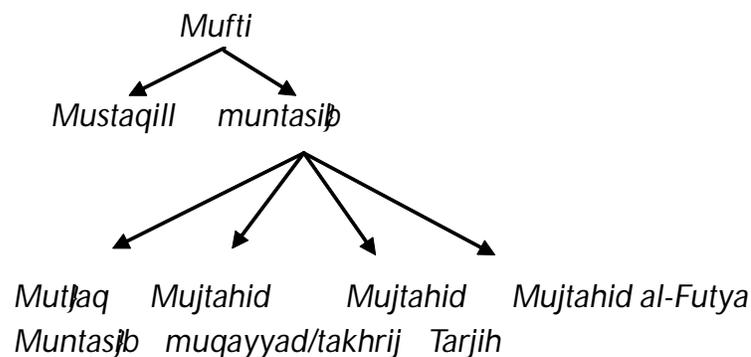
²²Jalal-Din al-Suyutî, *al-Radd*... 83

²³Ibid., 112-113.

komunitas mazhabnya. Karena itu, tingkatan-tingkatan *mufti* sangat erat berhubungan dengan strata *ijtihad*, yaitu:

1. *Mufti* yang tidak bertaqlid kepada imam baik dalam hal mazhab maupun dalilnya, akan tetapi menisbatkan diri kepada mazhab imam karena mengikuti metode *ijtihad* imam (*mujtahid mustaqill*). Fatwa *mufti* tingkat ini sama derajatnya dengan fatwa *mufti mustaqill*.
2. *Mujtahid* yang terikat dengan mazhab imamnya (*muqayyad fi al-madhab*), yang mandiri menetapkan prinsip-prinsipnya dengan dalil, tetapi dalil-dalil yang ia pergunakan tidak melampaui prinsip dan kaidah-kaidah imamnya. *Mujtahid* demikian disebut dengan *ashab al-wujub*. Menurut al-Suyuti, keberadaan *mufti* semacam ini belum memenuhi syarat untuk mengugurkan hukum *fard kifayah ijtihad* dalam setiap masa.
3. *Mufti* yang tidak mencapai derajat *ashab al-wujub*, tetapi memiliki pemahaman fiqh, menguasai mazhab imamnya, mengetahui dan mampu menegaskan dalil-dalilnya, melakukan kritik, mentarjih, dan memperluas argumentasinya.
4. *Mufti* yang melakukan pemeliharaan mazhabnya, meriwayatkannya, dan memahaminya berikut hal-hal yang pelik. Hanya saja *mufti* tingkatan ini lemah dalam menetapkan dalil-dalil dan mengoreksi *qiyas-qiyas*nya. Riwayat dan fatwa bersandar kepada kitab-kitab mazhabnya.²⁴

Tingkatan Mufti



Dari wacana di atas ada dua hal yang bisa disimpulkan. *Pertama*, al-Suyuti mempergunakan celah dalam strata *ijtihad* di kalangan Shafi'iyah untuk menempatkan dirinya dalam status tertinggi dalam strata *ijtihad*. Arti penting dari penempatan diri dalam posisi *ijtihad mutlaq* tersebut adalah terkait dengan harapannya untuk menjadi *mujaddid* abad kesembilan Hijriyah. *Kedua*, dengan strata tersebut ia menempatkan fatwanya sejajar dengan fatwa para *mujtahid mustaqill*. Konsekuensi seharusnya dari posisi tersebut adalah pengakuan dari publik tentang otoritas fatwanya.²⁵ Akan tetapi, pada prakteknya pengakuan tersebut masih menjadi pro dan kontra.

²⁴Ibid., 114 dengan merujuk Ibn S'alah dan al-Nawawi.

²⁵Di antara fatwa-fatwa al-Suyuti terkumpul dalam kitab *al-Hawi li al-Fatawa*... Jilid I dan II.

Polemik atas Klaim al-Suyutî

Wael B. Hallaq ketika mengkaji isu penutupan pintu *ijtihad* (*insidad bab al-ijtihad*) memberikan satu sub bab khusus yang mengkaji klaim *ijtihad* al-Suyutî. Hallaq menilai bahwa isu tertutupnya pintu *ijtihad* berjalan paralel dengan tumbuhnya *taqlid* dalam fiqh Islam. Terbuka atau tidaknya pintu *ijtihad* ditentukan oleh dua faktor: 1) ada atau tidaknya *mujtahid*, dan 2) konsensus ahli hukum mengenai tertutup atau tidaknya pintu *ijtihad*. Dalam penelitiannya, Hallaq berkesimpulan bahwa dalam karya-karya *usul-fiqh* hanya pembahasan mengenai ada atau tidaknya *mujtahid* yang dibahas, sementara itu tema mengenai pintu *ijtihad* tidak dibahas. Pembicaraan tentang ada atau tidaknya *mujtahid*, menurut Hallaq, baru dimulai pada era kekuasaan Saljuk akhir abad ke-5 Hijriah atau abad ke-11 Masehi.²⁶

Wacana penutupan pintu *ijtihad*, menurut Hallaq, disponsori oleh *muqallid* atau pendukung *taqlid*. Para *muqallid* tersebut mengatasnamakan konsensus untuk mendukung klaim tertutupnya pintu *ijtihad*, yang menurut Hallaq adalah klaim yang tidak valid karena sampai abad ke-8 Hijriah atau ke-14 Masehi tidak terdapat suara yang mengecam klaim seorang *mujtahid* untuk melakukan *ijtihad*. Akan tetapi, dengan berlalunya waktu klaim tersebut mendapatkan dukungan dari para ahli hukum.

Klaim *ijtihad mutlaq* yang dilakukan al-Suyutî menimbulkan pro dan kontra di kalangan masyarakat Mesir. Kontra yang paling sengit terhadap al-Suyutî dilakukan oleh al-Sakhawi, seorang sejarawan yang hidup semasa dengan al-Suyutî. Al-Sakhawi menuduh al-Suyutî sebagai plagiator yang mengambil karya-karya para gurunya dan kemudian mencantumkan namanya sebagai pengarang. Al-Sakhawi bahkan menuduh al-Suyutî sebagai orang bodoh dan gila. Sementara itu, al-Suyutî membalas dengan menyebut al-Sakhawi sebagai orang rendah yang tidak laku di pasaran akademik.²⁷

Tentu saja tidak semua pihak mengecam al-Suyutî. Ada pihak-pihak yang tetap mengapresiasi al-Suyutî. Al-Shawkani termasuk orang yang memberikan apresiasi terhadap al-Suyutî. Ia menyebut al-Suyutî sebagai imam dalam bidang al-Qur'an dan Sunnah serta menguasai ilmu-ilmu yang diperlukan untuk melakukan *ijtihad*.²⁸ Ia menyayangkan bahwa masyarakat selalu memberikan respon yang negatif terhadap orang yang mempersaksikan diri telah sampai kepada derajat ilmu. Al-Suyutî juga termasuk ulama yang populer. Pada masanya, ada ulama dari Takrur (sebelah Barat Sudan) yang mengiriminya al-Suyutî risalah yang berisi berbagai persoalan fiqh yang pelik. Risalah tersebut dijawab al-Suyutî secara mendalam.

Polemik yang muncul sebagai respon atas klaim *ijtihad* al-Suyutî dipandang Hallaq sebagai insiden pertama di mana para *muqallid* menentang klaim seorang *mujtahid*. Hallaq mengingatkan agar polemik tersebut tidak dipandang sebagai bentuk sikap kaum muslimin terhadap *ijtihad*, melainkan harus dilacak kepada kepribadian al-Suyutî sendiri. Polemik terhadap klaim *ijtihad* yang dilakukan al-Suyutî di antaranya muncul karena sikap arogan al-Suyutî.²⁹

²⁶Wael B Hallaq. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" dalam Tom D. Campbell (ed.) *Islamic and Legal Theory* (Aldershot, Singapore, and Sydney: Dartmouth Publishing Company Limited. 1996), 305.

²⁷Lihat Husnayn Muhammad Rabi'. "Manhaj al-Suyutî fi Kitabat al-Tarikh." dalam Wizarah al-Thaqafah Misr, *Jalab al-Din*, 1.

²⁸Abdul Aziz Dahlan et. all. *Ensiklopedi*... Jilid V, 1676.

²⁹Husnayn Muhammad Rabi'. "Manhaj al-Suyutî... 312

Terlepas dari kritiknya terhadap sikap al-Suyuti, Hallaq mengakui bahwa al-Suyuti adalah *mujtahid* utama Sunni terakhir dalam rangkaian *mujtahid* abad ke-9. Setelah wafatnya al-Suyuti, terjadi penurunan signifikan jumlah *mujtahid*.³⁰

Polemik mengenai klaim *ijtihad* al-Suyuti dapat pula dipandang sebagai upaya ortodoksi untuk melestarikan kemapanannya. Bermazhab merupakan sebuah cara untuk memelihara ortodoksi sehingga arus pemikiran hukum yang di luar mazhab-mazhab yang telah memperoleh pengakuan luas, yaitu mazhab empat, secara otomatis dipandang tidak *legitimate*. Dengan cara tersebut perkembangan pemikiran hukum dapat dikontrol sehingga dapat tercapai konsensus yang luas.

George Makdisi mencatat bahwa afiliasi terhadap aliran hukum (mazhab) menjadi sebuah kebutuhan bagi umat Islam, termasuk para intelektual. Para teolog pun harus tetap membangun identitas sosialnya melalui afiliasi terhadap salah satu mazhab hukum Islam. Hukum Islam merupakan ekspresi tertinggi kejeniusan dalam Islam sebagai agama nomokrasi. Hukum Islam menjadi legitimasi bagi kejeniusan yang lain. Hukum Islam dipandang Makdisi sebagai agensi legitimasi dan agensi moderasi. Agensi moderasi bersandar kepada otoritas dan nalar, sementara agensi legitimasi diperoleh melalui asosiasi dengan salah satu mazhab hukum. Mazhab-mazhab yang memperoleh konsensus komunitas Islam dipandang sebagai Sunni dan ortodoks. Mazhab menjadi payung ortodoksi yang melegitimasi agensi, sementara otoritas pengajarannya ada di tangan para sarjana hukum Islam.³¹

Munculnya klaim *ijtihad mutlaq* yang dilakukan al-Suyuti merupakan sebuah ancaman bagi keamanan sistem mazhab. Klaim *ijtihad mutlaq* yang diklaim al-Suyuti ada pada dirinya meniscayakan sebuah asumsi bahwa kemampuan al-Suyuti menyamai para pendiri mazhab. Hal itu membahayakan sistem otoritas dalam mazhab yang semakin memperoleh bentuknya pada abad ke-5 Hijriyah (abad ke-11 Masehi).³² Meskipun al-Suyuti menegaskan bahwa *mujtahid mutlaq* tidak secara otomatis menjadi *mujtahid mustaqill*, yang memiliki metode tersendiri dan menjadi pendiri mazhab, tetapi penegasan tersebut tidak banyak membantu. Klaim sebagai *mujtahid mutlaq* itu sendiri merupakan sebuah indikasi akan adanya peluang penyimpangan terhadap pandangan-pandangan mazhab yang telah mapan.

Signifikansi Metodologis Klaim *Ijtihad Mutlaq* al-Suyuti

Persoalan sebenarnya yang perlu dipertimbangkan dalam menyikapi klaim al-Suyuti adalah sejauh mana arti penting dari sudut pandang metodologis. Perkembangan *usul fiqh* pasca al-Shafi'i seringkali dipandang hanya sebagai penjabaran lebih lanjut dari *usul fiqh* al-Shafi'i *Usul fiqh Shafi'iyah (mutakallimin)*,³³ yang menekankan kepada peletakan kaidah-kaidah pokok baru kemudian melakukan deduksi dengan kaidah tersebut, telah menjadi kerangka metodologis yang diterima secara luas.

³⁰Ibid., 313.

³¹Lihat George Makdisi, *Rise of Colledge: Institution of Learning in Islam and The West* (Edinburgh: Edinburgh University Press. 1981), 9.

³²Lihat Wael B Hallaq. "Was the Gate..." , 313.

³³Lihat Muhammad Abu Zahrah. *Usul*, 18-19.

Pembedaan antara *usul fiqh* Hanafiyah dan Shafi'iyah (*mutakallimin*) semakin lama semakin hilang. *Usul fiqh* yang deduktif versi Shafi'iyah kemudian diterima secara luas di kalangan *usuliyyin*,³⁴ sementara itu *usul fiqh* yang induktif versi Hanafiyah semakin kehilangan dukungan. Karena itu, Muhammad Abid al-Jabiri dan Nasr Hamid Abu Zayd menekankan sentralitas al-Shafi'i dalam mengkritik metodologi pemikiran Islam konvensional.

Skema empat sumber hukum Islam, yaitu al-Qur'an, sunnah, *ijma* dan *qiyas*, merupakan sumbangsih al-Shafi'i dalam mensistematisasi hukum Islam secara metodologis. Menurut Hallaq, prinsip-prinsip pemikiran hukum al-Shafi'i dalam *al-Risalah* terletak pada beberapa inti. *Pertama*, hukum harus dijabarkan secara eksklusif dari wahyu. *Kedua*, sunnah Rasulullah adalah sumber hukum yang mengikat. *Ketiga*, tidak ada kontradiksi antara al-Qur'an dan sunnah. *Keempat*, al-Qur'an dan sunnah berfungsi secara komplementer. *Kelima*, aturan hukum yang berasal dari riwayat yang sahih dan diterima luas tidak perlu diperdebatkan. *Keenam*, *ijtihad* dan *qiyas* dan juga sarana *ijma* ditetapkan oleh sumber-sumber wahyu.³⁵

Prinsip-prinsip tersebut menjadi tolok ukur utama mazhab Shafi'i dan bahkan semakin dipertimbangkan oleh mazhab-mazhab lainnya. Perkembangan metodologi hukum Islam selanjutnya merupakan penjabaran lebih lanjut terhadap prinsip-prinsip pokok al-Shafi'i. Perbedaan-perbedaan detail dalam menjabarkan prinsip-prinsip tersebut terjadi di kalangan Shafi'iyah sendiri. Dinamika metodologis hukum Islam sebenarnya masih berlangsung dan mencapai puncaknya pada abad ke-5 Hijriyah.³⁶

Mulai abad ke-6 Hijriyah (ke-12 Masehi), para ulama umumnya ulama ahli hukum menerima gagasan tentang tertutupnya pintu *ijtihad*. Menurut Abdullah Saeed, yang dimaksud dengan tertutupnya pintu *ijtihad* adalah tidak adanya *ijtihad* sebagaimana yang terjadi pada masa awal perkembangan hukum Islam. Para ahli hukum lebih senang mengikuti pendapat para ahli hukum terdahulu. Kreativitas hukum terbatas pada penjabaran pendapat para ahli hukum terdahulu.

Posisi al-Suyuti dalam persoalan metodologis memang tidak terlalu jelas. Klaim-klaim *ijihad*nya lebih banyak didasarkan atas pertimbangan penguasaannya terhadap bidang *hadith* dan bahasa Arab. Ia pun memilih posisi *mujtahid mutlaq* karena meskipun menempati hirarki tertinggi dalam strata *mujtahid* tetapi tetap mengikuti metode *mujtahid mustaqill*, yaitu al-Shafi'i.

Sejauh ini, nama al-Suyuti jarang disebut dalam topik pengembangan hukum Islam. Abdullah Saeed, misalnya, hanya menyebutkan 'Izz al-Din bin Abd. al-Salam, al-Shafi'i dan Najm al-Din al-Tufi yang mencatatkan terobosan melalui gagasan *ijtihad* dengan menggunakan *maqasid al-shar'iyah*.³⁷ Secara umum, sistem mazhab dalam hukum Islam membangun sebuah

³⁴ Menurut Abu Zahrah, para ulama pasca Shafi'i umumnya menerima *usul fiqh* Shafi'i. Mereka berbeda dalam menyikapi prinsip-prinsip Shafi'i. Kelompok pertama adalah para ulama yang memilih untuk sekedar menjabarkan *usul fiqh* Shafi'i. Kelompok kedua adalah para ulama yang menerima sebagian besar prinsip Shafi'i dan berbeda dalam beberapa hal atau menambahkan sesuatu (yang khas). Ulama-ulama Hanafiyah, misalnya, menambahkan menerima *usul fiqh* Shafi'i dan menambahkan *istihzan* serta 'urf. Sementara itu, ulama-ulama Malikiyah menerima prinsip-prinsip Shafi'i dan berbeda dalam persoalan *ijma* yang bagi mazhab Malikiyah *ijma* adalah *ijma ahl al-Madinah*. Lihat Ibid. 17.

³⁵ Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction o Sunni Usul-Fiqh* Cambridge: Cambridge University Press. 1997), 30-31.

³⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought, an Introduction* (London and New York: Routledge. 2006), 53.

³⁷ Ibid.

pola pengembangan hukum yang berpusat pada figur pendiri mazhab. Para pengikut mazhab, sekalipun dengan kemampuan ber-*ijtihad* yang mumpuni, secara moral tetap akan mengikuti garis-garis besar prinsip-prinsip hukum yang telah diletakkan oleh pendiri mazhab.

Apa yang dapat kita baca dari kitab *al-Radd* adalah sebuah semangat, yaitu semangat untuk ber-*ijtihad* dan anti-*taqlid*. Semangat itu dapat ditangkap dalam ungkapannya: "Ketahuilah bahwa ulama *salaf* dan *khalaf* (pasca abad ke-2 Hijriyah) memerintahkan dan mendorong untuk ber-*ijtihad*. Mereka melarang ber-*taqlid* dan mencelanya. Sejumlah ulama yang tidak berbilang jumlahnya telah menulis tentang celaan terhadap *taqlid*."³⁸ Ia melengkapi ungkapannya tersebut dengan berbagai bukti dari *hadith* maupun komentar para ulama dari berbagai mazhab.

Akan tetapi, sulit untuk melihat sumbangsih metodologis al-Suyuti terhadap pengembangan hukum Islam. Klaim *ijtihad mutlaq* yang dilakukan al-Suyuti memang disertai dengan beberapa persoalan fiqh yang menjadi pilihan al-Suyuti. Pendapat al-Suyuti dalam persoalan-persoalan tersebut sebagian memang menunjukkan perbedaan dengan pendapat umum Shafi'iyah.³⁹ Namun demikian, persoalan-persoalan tersebut masih dalam kerangka penjabaran hukum dan bersifat *furuḥ*

Al-Suyuti pun belum mampu melepaskan diri dari nalar *fiqh shafi'iyah* yang menempatkan pendapat *ashab al-wujub* sebagai pendapat otoritatif kedua setelah pendapat Shafi'i sendiri, dan menempatkan al-Nawawi dan al-Rafi'i sebagai duet *ahli tarjih* otoritatif di kalangan Shafi'iyah. Al-Suyuti pun berbicara dalam nalar *fiqh* yang ada meskipun di sana sini ia melakukan *tarjih* dengan memperbandingkan sebuah persoalan dengan mazhab hukum lain. Beberapa pendapatnya juga dipandang menyalahi pendapat umum yang ada sehingga menimbulkan reaksi negatif terhadapnya.⁴⁰

Klaim al-Suyuti sebagai *mujaddid* abad X Hijriyah pun tampaknya tidak sesuai dengan harapannya. Pengakuan terhadap klaimnya tersebut sangat minim atau hampir tidak ada. Buku tentang para *mujaddid* muslim abad ke-1 sampai abad ke-14 Hijriyah yang ditulis oleh Abd al-Muta'al al-Sha'idi pun sama sekali tidak memasukkan nama al-Suyuti.⁴¹

Penutup

Persoalan *ijtihad* selalu menjadi tema penting dalam membicarakan hukum Islam. Keberadaan mazhab-mazhab hukum yang ada di kalangan umat Islam mencerminkan dinamika *ijtihad* dalam hukum Islam. Sebagai kekuatan yang dinamis, *ijtihad* kemudian mengalami penurunan, terutama setelah terjadinya kemunduran politik Islam global dan kemapanan mazhab-mazhab hukum yang ada.

Al-Suyuti adalah sebuah contoh bagaimana kemunduran dan kemapanan perkembangan hukum tersebut mengakibatkan fenomena *shock* ketika ada ulama mazhab yang berani mengklaim tingkatan *ijtihad* tertinggi. Meskipun klaim *ijtihad*-nya banyak dikecam, akan tetapi

³⁸Al-Suyuti, *al-Radd*, 17.

³⁹Lihat dalam pengantar al-Mays terhadap kitab *al-Radd*, 20-23.

⁴⁰Abdul Aziz Dahlan *Ensiklopedi*... Jilid V, 1676.

⁴¹Lihat Abd al-Muta'al al-Sha'idi, *al-Mujaddidun fi al-Islam min al-Qarn al-Awwal ila al-Rabi' 'Ashar (100-1370 H)*. Jamahiriyah: Makabah wa Matba'ah al-Adab, tt.

al-Suyuti banyak memberikan sumbangan bagi perkembangan keilmuan Islam. Karya-karyanya merekam berbagai wacana dan sumber-sumber ilmu-ilmu keislaman yang sebagian telah hilang ditelan sejarah.

Klaim *ijtihadi*-nya adalah sebuah pilihan pribadinya. Terlepas dari problem keabsahan akan klaim tersebut dan sumbangsinya terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam, al-Suyuti telah bekerja keras untuk membuktikan klaimnya tersebut. Ia banyak melahirkan karya besar yang bermanfaat bagi umat Islam.

Dalam bidang keilmuan, kemampuan saja tidak secara otomatis membuat seseorang memiliki tempat di hati umat. Penerimaan publik menjadi bagian tak terpisahkan dalam otoritas ilmiah, sebagaimana banyak dikaji oleh Pierre Bourdieu. Sejarah yang akan membuktikan jasa dan sumbangsih seorang ilmuwan, terlepas dari kekurangan-kekurangan masing-masing ilmuwan.

Daftar Rujukan

- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis al-Idiulujiyah al-Wasatiyah*. Kairo: Sina li al-Nashr. Cet. I. 1992.
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Machasin dari "Lecturers du Coran." Jakarta: INIS. 1997.
- Coulson, Noel James dalam Noel J. Coulson. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Dahlan, 'Abdul Aziz, et all. *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jilid V. Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2003.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . "Was the Gate of *Ijtihad* Closed?" dalam Tom D. Campbell (ed.). *Islamic and Legal Theory*. Aldershot, Singapore, and Sydney: Dartmouth Publishing Company Limited. 1996.
- Hasan, Ahmad. "Pintu Ijtihad sebelum Tertutup" dalam *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. terj. Agah Garnadi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Bunyah. al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nidm al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, cet. III, 1993.
- Majalah Basis No. 11-12 Tahun ke-52 November-Desember 2003.
- Makdisi, George. *Rise of Colledge: Institution of Learning in Islam and The West*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1981.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas, tentang Transformasi Intelektual*, terj Ahsin Wijaya. Bandung: Pustaka, Cet. II, 2000.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought, an Introduction*. London and New York: Roulledge. 2006.
- al-Sha'idi, Abd. al-Muta'al> *Al-Mujadidun fi al-Islam min al-Qarn al-Awwal ila al-Rabi' Ashar (100-1370 H)*. Jamahiriyyah: Makabah wa Math'baah al-Adab. tt.
- al-Shafi'i> Muhammad bin Idris> *Al-Risalah*. Kairo: Muassasah al-Ahram. 1988.

- al-Suyuti, Jalal al-Din. *Al-Radd 'ala Man Akhlaḍ ila al-Ard wa Jahil Ann al-Ijtihad fi Kull Ashr Fard*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- . *al-Hawi li al-Fatawa fi al-Fiqh, wa 'Ulum al-Tafsir, wa al-Hadith, wa al-nahw wa al-l'rab wa Sa'ir al-Funun*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 1988.
- Zahroh, Muhammad Abu. *Usul al-Fiqh*. Ttp: tp. tt.
- Wizarah al-Thaqafah Misr, *Jalal al-Din al-Suyuti*. Kairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1978.