

H. RACHMAT SYAFE'I

METODOLOGI PENGGALIAN DAN PENERAPAN HUKUM IMAM MALIK

ABSTRACTION:

IMAM MALIKE'S METHOD OF ISLAMIC LEGAL INFERENCE

By method in this paper we mean a compound units that work simultaneously. Thus, this paper discusses on how these compound units of Imam Malk thought work in the Islamic legal inference.

Imam Malik, whose full name is Malik Ibn Anas Ibn Malik Ibn Abu Amir al-Harits al-Ghaiman, belonged to the Yemen nomadic tribe. In the Islmic world, he is known and regarded as leader of one of the Islamic schools (imam al-madhab) with the title of imam Dar al-Hijrah and Madinese Scholar (alim al-Madinah). As the founder of school in Islamic jurisprudence, it is generally assumed that he has an original thought and method that result in emergence of what later on known as a Malikite school.

Unfortunately, he never wrote any specific work on the Islamic legal theories (ushul fiqh), instead he wrote responses to the practical question which, in Islamic law, are referred to as "branches" of substantive law (furu' fiqhiyah) and non-binding advisory legal opinion (fatawa, sing, fatwa). Some of the furu' fiqhiyah and fatawa are written by himself, i.e. al-Muwaththa, while others are written by one of disciple of his, like al-Mudawwanah al-Kubra. Malikite scholars, therefore, try to systimatically explore and formulate Imam Malike's Islamic legal theory. Howefer, they differ in deciding the method of legal inference as well as the indicant of law (dalail al-hukm) held by Imam Malik. In addition, they do not support their

respective argument with a direct reference to Imam Malike's *fatawa*. It is necessary, therefore, to study his method of legal inference so comprehensively that his position in Islamic intellectual heritage in general, and in Islamic legal thought in particular, can be obviously discerned. Furthermore, this study can benefit from his relevant thought for the development of Islamic jurisprudence today.

Based on this fact, the subject matter of this research is the method and sources used by Imam Malik in the legal inference as presented in his *al-Muwaththa* and *al-Mudawwanah*.

This research employs the primary and secondary sources. The primary includes the original works of Imam Malik and those narrated by his disciples and considered credible by scholars in the field of Islamic law. These are *al-Muwaththa*, narrated by Yahya al-Laits al-Andalusi (d. 234 H./848 M); *al-Muwaththa*, narrated by Muhammad al-Syaibani (132./749) and *al-Mudawwanah al-Kubra*, narrated by Sainun Ibn Said (160-240/766-854). The secondary, on the other hand, consists of Malikite works on the Islamic jurisprudence, such as *Bidayat al-Mujtahid* of Ibn Rusyd (520-595/1126-1198), and Islamic legal theories, such as *Syarh Mukhtasar Ibn al-Hajib* of Abd al-Rahman Ibn al-Iji (d. 756/1355), *Syarh Tanqih al-Fushul* of Ibn Idris al-Qarafy (d. 684/1285). and *al-Muwafaqat* of al-Syatibhi (d. 790 H./1388 M.)

In fact, Imam Malik's Islamic legal theories can not be separated from his views of the position of authoritative text (*nash*) and reason in legal inference as well as legal reasoning (*ijtihad*).

In one place of *al-Muwaththa*, Imam Malik seems to ignore the outward meaning (*zhahir*) of hadiths that contradicts to the outward meaning of Quranic verse. But in other place, in most cases, he put the primacy of the outward meaning of hadiths over the outward meaning of the Quranic verses. In this regard, Imam Malik's thought seems to be inconsistent. However, a close study reveals that his original thought lies in his argument that the primacy outward aspect of hadiths can be made over the outward aspect of the Quranic verses insofar as the former is supported by the Madinese practice (*amal ahl al-Madinah*). This due to the fact that the Madinese

religious practice, for Imam Malik, is manifestation of the teaching of Companion and their Successor as prototypes of Prophetic practice.

According to Imam Malik, analogical reasoning (*qiyas*) can, indeed, serve as the particularization (*takhshis*) of the Qur'an. The rationale underlying this argument is that textual ratio legis (*'illat manshushah*), Imam Malik's view, in analogical reasoning is in fact a text (*nash*) too.

Some muslim scholars (*ulama*) argue Imam Malik give primacy of the public interest (*maslahah*) over the outward meaning of the Qur'anic verse. This can be seen, for example, from his legal inference on woman's obligation to give suck to her offspring as mentioned in the Qur'an, 2 : 233. In Imam Malik's opinion, such an obligation occurs only in the dishonoured woman (*ghair dzat al-syaraf*) and it does not so in women of honour and wealth (*dzat al-syaraf wa al-ghina*). However, the opinion of these scholars, in present writer's view, is inadequate. This is Imam Malik's interpretation of the term outward meaning of the Qur'anic verses (*dzahir ayat*) and of the scope of textual authority (*manshus*) is different from that of these scholars suppose to be. Imam Malik, the so called *manshus* is restricted to the apparent meaning of Qur'anic verses and hadiths or those that can be understood in a direct manner and in the context of speech (*siyaq al-kalam*). Contrariwise, the scope of the textual authority, for the majority of scholars, is so wide that every general meaning of the Qur'anic verses and hadiths is left without limitation of context (*siyaq al-kalam*). It could be concluded then, that the scope of the *manshus*, for Imam Malik, is narrower than the scope understood by the majority of scholars.

Insofar as Imam Malik's extant work and his advisory legal opinions are concerned, his method of Islamic legal inference is as follows:

The Islamic legal inference should be based on the Qur'an, prophetic tradition (*hadiths*), consensus (*ijma'*), the Madinese practice (*'amal ahl al-Madinah*), analogical reasoning (*qiyas*),

public interest (*mashlahah mursalah*), juristic preference (*istishan*) and *sadd al dzari'ah*.

According to Imam Malik, if the outward meaning of the Quranic verse contradicts to the outward meaning of hadiths supported by the Madinese practice, the latter should come prior to the former. If one hadith is against another, those that are in line with the outward meaning of the Qura'an should be held.

Ijma', in Imam Malik's method of Islamic legal inference, in fact, closely relates to the Madinese practice (*amal ahl al-Madinah*) which connotes variously. By this term he means all that is narrated by Madinese people, from the life of the prophet to his Companion Successors period, in terms of both the prophetic tradition and their opinions as well. In this regard, the Madinese practice that reaches a consensus (*al-amr al-mujtama' alaih*) of the Madinese jurists and traditionists (*ahl al-atsar*) occupies the highest rank. The second rank is occupied by the widespread and well-known legal practice in the Madinese milieu which Imam Malik refers to as *al-amr 'indana*. The next rank is *al-amr bi baladina* and *sami'tu ba'dh alh al-ilm* by which he means legal inference drawn from the opinion of Madinese scholars by way of legal reasoning (*ijtihad*). Imam Malik's method of legal reasoning is actually in accordance to that of Madinese scholars, both among the Companions and their Successors.

The rationale of Imam Malik's preference of the Madinese practice is this view that Qur'an and hadiths in principle can be particularized (*takhshish*) by a tradition; local custom can particularize the general phrase (*lafdz 'am*) of the Quranic verse and hadiths. In other words, it is safe to argue that the application of the general phrases, for Imam Malik, should be done with consideration of the social context. It is of importance here to show Imam Malik's attitude towards the government public policies (*al-siyasa al-syariyyah*) in terms of the distribution of alms (*zakat*), of the acquired properties from the dead enemy (*salab*) and of the bonus of properties gained through war (*nafal*). In these matters, Imam Malik does not make any legal reasoning (*ijtihad*), instead he leaves these open for the ruler (*imam* or *wali*) to make the policy. Such an

attitude indicates that the cooperative work between a creative jurist (muftahid) and the government is indispensable.

Analogical reasoning (qiyas), in Imam Malik's opinion, is in fact an Islamic legal inference which is based on the textual authority (nash). The law drawn through the analogical reasoning (qiyas) with textual ratio legis (illat manshushah) can be considered atextual indicant (dalil manshush) or an indicant that has a textual meaning (ma'nān manshush). It is for reason that Imam Malik regards qiyas can serve as a particularization (takhshish) of the Qur'an.

Analogical reasoning, in Imam Malik's method of Islamic legal inference, is also in a close relation to the public interest (maslahah mursalah), since emphasizes its usage according to the existence or the lack of element that can realize such an interest (mashlahah). Moreover, Imam Malik also proposes another kind of qiyas known as qiyas furu' that is, a legal inference which is drawn from another qiyas. This kind of qiyas, in writer's view, has a great role to play in the development of Islamic jurisprudence today.

The public interest (maslahah mursalah) in Imam Malik's method of legal inference is connected with the notion of legal aim achievement. Although knowledge of such legal aim is not discussed in detail Imam Malik's works, one can refer to the examples and advisory legal opinions he proposes. What he means by mashlahah mursalah is, in fact, not other than what later jurists, such as al-Syatibi and other, call maqasid al-syari'ah that stipulates that the main aim of Islamic jurisprudence is to remove the difficulties and to defend from the danger (raf' al-haraj wa daf' al-dharar).

The concept of istislah is a result of his concern to the legal aim. Imam Malik puts public interest (maslahah mursalah) in very high rank, since the interest, for him, is a clear and certain aim of law giving (tasyri), even though it is drawn by a way of induction. In Imam Malik's jurisprudence, several laws are inferred from this method, even this method a specific characteristics of Imam Malik jurisprudence. Here lies the relevance of the study of Imam Malik

Islamic legal theories (*ushul al-fiqh*) to nowadays life. This is due to the fact that legal inference based on the legal aim is very flexible and depends on whether or not these legal aims can be achieved.

The juristic preference (*istishan*), Imam Malik's method of legal inference, is not quite well devined. However, he argues that *istishan* is equivalent to ninety percent of the whole religious knowledge (*al-istishan tis'at 'asyar al-'ilm*). What he mean by this phrase is that human reason has a great role in Islamic law. Nevertheless, *istihsan* should noit solely be based on human reasoning, rather it should also be based on other indicants (*dalil*), such as the license (*rukhsah*), exception (*istisna*), consensus (*ijma'*), costum ('*Urf*), public interest (*maslahah mursalah*) and the principle of removing the difficulties (*rafal-haraj*). *Istishan* is primarily employed when analogical reasoning can not ensure the achievement of the public interest and the relation of one and another is closely related.

Like *islihsan*, *sadd al-dzariah* is not discussed by Malik clearly and in detail. But with the reference to his advisory legal opinion, one can come to conclusion that what he means by this term is breaking or blocking the road that leads to hardship in order to have public interest preserved. This concept, in fact, originates from his view of the consequence of human behavior (*al-nadzr fi al-maalat*). If the consequence of legal practice brings about the negative and dangerous things, this law giving is considered invalid and, therefore, should be abrogated. From this line of thought emerges the concept is highly relevant to nowadays life and even most of the present government policies can be included into this concept.

Based on the above account, it can be concluded that Imam Malik's method of legal inference is very traditional in that he follows the way of the prophet's companions and their successors did. Nevertheless, it is very dynamic as reflected in his concepts of *qiyas furu'*, *maslahah mursalah*, *istihsan*, and *sadd al-dzari'ah*.

A. PENDAHULUAN

Syari'at Islam bertujuan antara lain untuk mengatur kehidupan manusia dalam segala aspeknya untuk kepentingan dan kemaslahatan manusia dimana saja berada. Tidak mengherankan jika syari'at Islam bersifat universal, *shalihun likulli zaman wa makan*. Hal itu ditandai antara lain dengan pengakuan terhadap ijtihad sebagai salah satu *ushul al-tasyri*.¹ Dengan kata lain, Islam menghargai daya nalar manusia, atau Islam senantiasa menjaga keseimbangan antara nilai samawi dan nilai manusiawi.

Memang benar, kaum muslimin sepakat bahwa dalam segala perkara mereka harus berpegang kepada al-Qur'an, sebab al-Qur'an merupakan sumber hukum pertama dan utama. Akan tetapi, kaum muslimin pun menyadari bahwa umumnya ketentuan hukum yang terdapat dalam al-Qur'an itu bersifat universal dan global, tidak mencakup rincian yang menyeluruh.² Sehingga masih memerlukan penjabaran atau penjelasan dari al-Sunnah.

Dalam kenyataan sejarah, penjelasan al-Qur'an tersebut tidak terbatas pada al-Sunnah saja, melainkan terus berkembang dengan bervariasi sesuai dengan situasi dan kondisi. Oleh karena itu, diakui bahwa hukum Islam pada dasarnya diambil dari nash dan atau *hamlum 'ala an-nash*, baik difahami secara sempit maupun luas. Kenyataan seperti itu mendesak kepada perlunya ada sistem pemikiran dan penjabaran hukum Islam yang legal.

Pada zaman Rasulullah Saw., sumber hukum Islam berupa wahyu saja, baik secara *mathluw* (al-Qur'an), maupun *ghair mathluw*, yaitu al-Sunnah. Menurut sebahagian ulama, Rasulullah Saw. pernah berijtihad. Akan tetapi, ijtihadnya dilegitimasi oleh wahyu sehingga pada dasarnya berupa wahyu juga.

Sepeninggal Rasulullah Saw. dan sesuai dengan desakan sosial budaya, maka *ijtihad* merupakan suatu kewajiban. Kredibilitas *ijtihad* tergambar pada dialog Rasulullah Saw. dengan Mu'ad bin

¹ Abu Ishaq al-Cyatibhi, *al-Mu wafaqat*, (Kairo al-Maktabat al-Tijariyah al-Kubra, 1975), juz III hal. 20

² *Ibid.* hal. 366

Jabal. Begitu pula tergambar dalam instruksi Umar Ibn al-Khathab kepada *Qadhi Syuri'ah*.

Harus diakui, bahwa penggunaan ijtihad pada masa shahabat masih bersifat umum dan sederhana. Mereka tidak berpegang kepada kaidah *jtihad* yang telah dibakukan sebagai acuan umum. Mereka hanya berpegang kepada *ruh al-tasyri'* (semangat syari'at) yang diperoleh pada masa turunnya wahyu.³ Namun demikian, pengetahuan mereka tentang *asbab al-nuzul* dan *nasikh-mansukh* mempermudah mereka untuk memahami rahasia hukum *syara'* dan tujuannya.

Pada masa sahabat, metodologi pemahaman hukum belum menjadi disiplin ilmu tersendiri. Ia masih bersifat pendapat dan kecenderungan pribadi-pribadi. Umpamanya, Ali Ibn Abi Thalib banyak cenderung kepada penggunaan *istishlah*.⁴ Keadaan seperti itu terus berlangsung pula pada masa *tabi'in*. Hanya saja, pada masa *tabi'in* kajiannya lebih luas karena masalah yang dihadapinya lebih luas pula.

Pada zaman *aimmat al-mujtahidin*, problematika yang dihadapi umat Islam semakin kompleks. Hal itu antara lain berkenaan dengan meluasnya wilayah Islam serta akibat akulturasi kebudayaan dengan dunia luar. Maka peranan *ijtihad* semakin bertambah jelas dan mulai terbentuk konsep *ijtihad* seperti yang dilakukan oleh Imam al-Syafi'i dan imam *mujtahid* lainnya. Masa ini bisa dipandang sebagai masa keemasan dunia Islam di bidang ilmu pengetahuan terutama di bidang ilmu syari'at sehingga muncullah para imam *mujtahid* dengan pengembangan konsep *ijtihadnya* masing-masing.

Dalam syari'at Islam, hukum tidak bersifat baku dan tidak terlalu terlonggar terhadap situasi dan kondisi. Dengan kata lain, ia mempunyai prinsip pasti dan tegas, tidak mengalami perubahan walaupun terjadi perubahan situasi kondisi; dan mempunyai hal-

³ Muhammad Salam Madzkur, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo Dar al-Nahdhat al-Arabyat, 1984), cet. 1, hlm 19

⁴ Muhammad Salam Madkur *Ushul Fiqh al-Islami*, (Kairo Dar al-Nahdhat al-Arabyyat, 1976), cet. hlm 10-11

hal yang dapat berubah berdasarkan situasi dan kondisi. Misalnya, syari'at Islam mengaskan kewajiban berlaku adil di dalam segala hal. Kewajiban itu tidak berubah-ubah. Namun, bentuk keadilannya dapat berubah-ubah berdasarkan situasi dan kondisi.

Menghadapi kenyataan tersebut, para ahli hukum Islam berusaha mengatasinya dengan jalan membuat konsep *ijtihad*. Mulai zaman shahabat hingga zaman *imam mujtahid*, konsep *ijtihad* itu secara bernagsur-angsur terus berkembang, sehingga muncullah suatu disiplin ilmu baru yang dikenal dengan nama ilmu *ushul fiqh*.

Para imam *madzhab* pun telah bersepakat tentang pentingnya *ijtihad*, sehingga *ijtihad* tersebut dijadikan sebagai metode untuk mendapatkan jalan pemecahan terhadap suatu persoalan baru yang tidak terdapat di dalam kedua sumber pokok hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.

Salah seorang *imam madzhab* yang terkenal adalah Imam Malik. Ia telah berdaya upaya untuk menggali dan mengembangkan hukum Islam. Namun, dalam hal ini ia tidak secara tegas mengatakan cara-cara *ijtihad* dan sistematika sumber hukum yang dipegangnya. Kalaupun ada, uraiannya hanya bersifat umum, yaitu tatkala Imam Malik menegaskan sikapnya mengenai kehujjahan *ijma ahli Madinah* dalam risalahnya yang dikirim kepada al-Laits Ibn Sa'ad.

Hal itu berbeda dengan *imam* lainnya, seperti Imam Syafi'i yang dengan tegas menyebutkan metode *ijtihad* dan pokok-pokok *ushulnya*, sebagaimana tertulis dalam kitab *al-Risalah*. Sedangkan Imam Malik hanya meninggalkan *furu al-fiqhiyah*, dan fatwa-fatwanya, baik yang ditulis sendiri seperti *al-Muwaththa*, maupun yang ditulis muridnya seperti *al-Mudawwanah*. Namun demikian, para ulama Malikiyah telah berusaha menggali dasar hukum yang dipegang Imam Malik dalam menggali dan menetapkan hukum.

Tampaknya, ulama Malikiyah menyadari bahwa untuk mengembangkan dan menerapkan fikih Imam Malik pada masa mendatang, tidak mungkin apabila hanya mengacu pada fatwanya,

tetapi harus mengacu pada ide pokok dan metodologinya. Namun demikian, ternyata mereka berbeda pendapat di dalam menentukan jumlah sumber hukum menurut Imam Malik ini. al-Qadhi Iyad menyebutnya empat, yakni al-Kitab, al-Sunnah, 'amala ahli Madinah, dan qiyas.⁵ Dalam kitab *al-Bahjah* disebutkan enam belas, begitu pula menurut Al-Qarafi, yaitu: *al-Qur'an, al-Sunnah, al-ijma', ijma' Ahli Madinah, al-Qiyas, qaul shahabi, masalah mursalah, al-'urf wa al-'Adah, sadda al-szari'at, al-istishhab; dan al-istihsan.*" Ada juga yang berpendapat dua puluh atau lebih. Sayangnya, ulama Malikiyah tidak menunjukkan alasannya yang tegas dan tidak merujuk kepada fatwa Imam Malik sendiri, baik kepada *al-Muwaththa* maupun kepada *al-Mudawwanah*.

Dengan demikian, di kalangan ulama Malikiyah sendiri tidak terdapat kesamaan pendapat dalam menentukan jumlah sumber hukum dan sistematika yang dipegang oleh Imam Malik dalam penetapan hukum dari sumbernya (*istinbath al-ahkam*).

Tulisan ini akan mencoba mengetahui pokok-pokok pemikiran fikih Imam Malik serta sumber hukumnya melalui kitab-kitabnya yang dipandang sebagai kitab standar dalam *madzhab* Imam Malik, yakni *al-Muwaththa* dan *al-Mudawwanah*.

B. SEKILAS TENTANG RIWAYAT HIDUP IMAM MALIK

1. Kelahiran dan Latar Belakang Pendidikan

Imam Malik dilahirkan di Dzu al-Marwah, suatu desa yang terletak kira-kira 192 km sebelah selatan Madinah. Tanggal kelahirannya tidak dapat diketahui dengan pasti karena ibu-bapaknya orang desa biasa yang tidak mementingkan tanggal dan tempat lahir anak-anaknya. Akan tetapi, tahun 93 H./711 M. adalah tahun yang umum dipakai sebagai tanggal kelahirannya. Menurut Yahya Ibn Bakir, salah seorang murid Imam Malik yang meriwayatkan *al-Muwaththa*, Imam Malik sendiri menyatakan

⁵ Al-Qadhi Iyad, *Tarib al-Madani*, (Rabath Wujarat al-Awqaf, t.t.), juz I, hal. 42-43

⁶ Syihabuddin Abi al-Abbas al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushul*, (Kairo Maktabat al-Rifat Fauzi, 1973), hal. 445

bahwa ia lahir pada tahun 93 H./ 711 M. Ada pula yang menyatakan bahwa ia lahir pada tahun 90, 91, 94, 95, 96, dan 97 H. sedangkan tahun wafatnya, menurut pendapat paling masyhur adalah tahun 197 H./812 M.⁷

Nama lengkapnya ialah Malik Ibn Anas Ibn Malik Ibn Abu Amir Ibn Amr Ibn al- Haris Ibn Gahiman. ia berasal dari kabilah Yaman, Dzu Ashbah. Ibunya bernama Al-Alinyah Ibbat Syarikh Ibn al-Rahman Ibn Syarik al-azdiyah, ada yang menyatakan bahwa ibunya bernama Thulaihah, *maulah* Ubadillah Ibn Mu'ammarr.⁸

Imam Malik hidup di lingkungan yang kurang berada, namun semangat belajarnya sangat tinggi. Ayahnya sebagai perajin panah dan tidak disebutkan kegiatannya di bidang keilmuan. Oleh sebab itu, tidak ada *hadits* Malik yang diriwayatkan dari Ayahnya.

Kakeknya, Malik Ibn Abi' Amir termasuk *tab'in* senior dan pemuka ulama yang menerima *hadits* dari Umar Ibn al-Khaththab, A'isyah, Thalhah, Abu Hurairah, dan Hasan Ibn Sabit. Ia termasuk salah seorang dari empat orang yang mengurus jenazah Khalifah Usman Ibn 'Affan hingga menguburkannya." Adapun kakek ayahnya, Abu 'Amir, adalah shahabat Nabi yang pernah ikut berperang bersama Nabi di dalam berbagai peperangan, kecuali perang Badar. Demikian menurut sebagian orang. Akan tetapi, Abu'Amir ini menurut sebagian orang bukanlah seorang shahabat." Al-Suyuthi. mengutip perkataan al-Dzahabi yang menyatakan, "Aku tidak melihat seorang pun mencantumkan nama Abu' Amir, kakek ayah Malik, pada deretan nama shabat".¹⁰ Ibn Hajar pun di dalam *al-Ishabatnya* mengutip pernyataan al-Dzahabi ini tanpa komentar. Dari pernyataan tersebut dapat disimpulkan bahwa Abu'Amir adalah seorang *tabi'i mukhadhram*, yaitu seseorang yang hidup sesaat di zaman Nabi tetapi tidak sempat bertemu dengannya.

⁷ Al-Qadhi iyadh. *Op. Cit.* juz I. him. 118 - 119

⁸ *Ibid*, him. 110

⁹ *Ibid* him. 4

¹⁰ *Ibid*

¹¹ *Ibid*

Imam Malik dibesarkan di di kota Madinah. Pada saat itu, kota ini merupakan pusat kegiatan ilmu pengetahuan agama. Oleh sebab itu, di kota itulah beberapa tokoh *tabi'in* dan tokoh *tabi' tabi'in* berada serta menerima ilmu pengetahuan keagamaan dari para shahabat Nabi. Disamping itu, banyak pula tokoh ulama dari berbagai penjuru dunia datang ke sana untuk menuntut ilmu. Sekalipun pusat kegiatan pemerintahan pada waktu itu sudah pindah ke Baghdad dan Syam (Syiria), namun kota Madinah merupakan pusat kegiatan ilmiah keagamaan yang memiliki daya tarik yang kuat. Ditempat ini tradisi yang ditinggalkan Nabi telah mengakar demikian kuat dalam kehidupan masyarakatnya. Sejumlah *alim* mencurahkan perhatiannya di kota ini untuk mendalami pengetahuan Agama dari kehidupan masyarakatnya. Kitab *al-Muwaththa'* yang di susun Malik tidak lepas dari kondisi ini, Malik menghimpun *hadits* Nabi, pendapat para shahabat, dan *tabi'in* dari "sumber-sumber Madinah" yang banyak disebut sebagai *Ilm al-Madinah*.

Malik mempunyai kepribadian yang luhur, kuat, berwibawa, teguh dan tegas terhadap prinsip yang di peganginya. Namun, tetap loyal terhadap penguasa walaupun beberapa tindakan para penguasa tidak sesuai dengan hati nuraninya. Ia tidak membenarkan masyarakat untuk berontak kepada penguasa, tetapi ia berusaha memperbaiki keadaan dengan jalan memberi nasehat kepada penguasa di dalam berbagai kesempatan. Cara yang dilakukannya tersebut membuat para penguasa berhubungan erat dengannya, sehingga ia sering menerima hadiah dari penguasa. Selain itu, ia sendiri sering datang ke istana untuk memenuhi undangan-undangan khalifah. Namun demikian, adanya hubungan baik dengan khalifah dan penguasa tidak lah mengubah pendiriannya dalam mempertahankan hal-hal yang benar menurut pendapatnya. Akibatnya, ia pernah dimasukkan kepenjara dan di hukum dera.

Pengalaman Malik yang pahit itu terjadi pada tahun 146 H/763 M. ketika ia menginjak usia 50 tahun. Pada waktu itu pemerintahan di pegang oleh khalifah Abu Ja'far al-Manshur, khalifah kedua dari

dinsti Abbasiyah. Sedangkan gubener Madinah waktu itu adalah Ja'far Ibn Sulaiman al-Hasyimi.

Namun demikian, terjadi perbedaan pendapat tentang sebab-sebab ia mendapatkan hukuman tersebut. Pendapat pertama, Malik di hukum karena ia berfatwa bahwa nikah *mut'at* haram. Fatwa ini bertentangan dengan pendapat kakek al-Manshur, Abdullah Ibn Abbas. Pendapat lain, Malik dihukum karena mengutamakan Usman Ibn Affan dari pada Ali ibn Thalib sehingga menimbulkan amarah kalangan 'Alawiyyin. Pendapat yang lain lagi, karena Malik meriwayatkan *hadits* mengenai tidak sahnya talak dalam keadaan terpaksa. Pendapat terakhir inilah, menurut penulis yang tepat dijadikan alasan dipenjarakannya Malik.

Alasan pertama tidak tepat karena pendapat Malik sama dengan pendapat al-Manshur. Keduanya sama-sama mengharamkan nikah *mut'at*. Demikian pula, alasan yang mengatakan bahwa pemenjaraan Malik itu karena bersikap mengutamakan Usman Ibn 'Affan daripada Ali Ibn Abi Thalib. Pada waktu itu kalangan 'Alawiyyin (Syi'ah) termasuk musuh khalifah al-Manshur karena mereka memberontak'. Dengan demikian, alasan ketigalah yang sangat tepat. Dengan fatwa ini, berarti *bai'at* yang diberikan karena terpaksa tidak sah dan berarti pula Malik membenarkan pemberontakan yang dilakukan oleh orang-orang yang *bai'atnya* terpaksa.¹²

Fatwa tersebut menimbulkan kekhawatiran pihak penguasa. Mereka khawatir terhadap pengaruh fatwa tersebut sehingga Malik dipenjarakan dan ditekan supaya ia mencabut fatwanya kembali. Dari kenyataan tersebut dapat disimpulkan pada waktu itu, Malik termasuk ulama besar dan sangat berpengaruh. Oleh karena itulah, pemenjaraan Malik bukan karena perbedaan pendapat antara ia dan penguasa, melainkan karena suasana politik. Akibatnya, fatwa Malik dinilai tidak sejalan dengan "kepentingan istana".

¹² Ahmad Amin *Dhuha Islam*. (Kairo: Makyabat al-Nahdhat al-Misriyyat, 1974), juz II, hlm. 207

Penguasa yang melakukan penganiayaan terhadap Malik, menurut satu riwayat adalah khalifah Abu Ja'far al-Manshur. Menurut riwayat yang lain adalah gubernur Madinah, Ja'far ibn Sulaiman. Riwayat terakhir inilah yang paling tepat sebab khalifah al-Manshur bertemu dengan Malik dan menyatakan bahwa ia tidak tahu-menahu tentang kasus penganiayaan tersebut. Bahkan ia menyatakan penyesalannya serta memohon maaf kepada Malik.¹³ Di samping itu, hubungan Malik dengan al-manshur masih tetap baik. Al-Manshur pun masih tetap meminta kepada Malik supaya dibuatkan buku kompilasi hukum. Permintaan tersebut disebut *al-Muwaththa'* yang baru terwujud pada zaman Harun al-Rasyid.

Dengan demikian, sikap loyalitas Malik tampaknya hanya untuk menjaga stabilitas pemerintahan. Ia menolak tawaran jabatan *qadhi* karena menurut pertimbangannya, sekalipun ia menjadi *qadhi* nanti, ia tidak akan mampu melaksanakan hukum Allah Swt. Ia hanya akan menjadi alat penguasa saja. Ia pun menolak berfatwa tentang masalah yang berkaitan masalah peradilan. Namun, ia juga melontarkan kritikan terhadap para praktisi hukum di pengadilan. Ia berpendirian bahwa melontarkan kritikan terhadap mereka secara terang-terangan akan berakibat hilangnya kewibawaan para penguasa. Pada akhirnya, akan berdampak lebih buruk lagi terhadap stabilitas pemerintahan. Selain itu, pelontaran kritik tersebut tidak merupakan penyelesaian pangkal masalah. Oleh karena itu, dalam menghadapi masalah penyelewengan-penyelewengan penguasa, ia hanya memberikan nasihat-nasihat dan peringatan-peringatan terhadap mereka supaya sadar dan kembali ke jalan yang benar tanpa menghina dan mengurangi kewibawaan mereka.

Malik Ibn Anas dilahirkan di tengah-tengah keluarga yang sangat berpegang teguh pada *atsar* dan *hadits*. Perhatian keluarganya terhadap *hadits*, *atsar* shahabat, dan fatwanya sangat tinggi. Malik belajar dari berbagai guru yang terkenal di Madinah. Waktu itu Madinah merupakan kota pusat pengetahuan agama Islam. Karena di kota inilah hidup *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'n*. Para

¹³ Al-Qadhi Iyadh, *Op. Cit.* juz II, hal. 131

ulama Madinah yang menjadi guru Imam Malik banyak sekali, di antaranya:

- a. Guru pertama yang pernah menempa Imam Malik dan sangat berpengaruh terhadap perkembangan pemikirannya adalah Rabi'ah Ibn Abi Abd. al-Rahman (w. 136 H./753 M.) yang dikenal dengan julukan "Rabi'ah al-Ra'y" (Rabi'ah sang pemikir ulung). Guru ini seorang ahli fiqih yang memakai *ra'y*. Namun, *ra'y*nya berlainan dengan fiqih *ra'y* yang berlaku di Irak. Fiqih *ra'y*nya merupakan paduan antara nash dengan *mashlahat*. Sebaliknya fiqih *ra'y* di Irak merupakan pengembangan hukum melalui metode *qiyas* (analogi). Pada suatu waktu Malik ditanya, "Apakah di majelis ta'lim Rabi'ah anda melakukan *qiyas*? "Tidak" jawab Malik. Malik memberi komentar tentang Rabi'ah ketika guru itu wafat, "Telah hilang sari madu fiqih sejak Rabi'ah wafat".¹⁴

Pandangan Rabi'ah yang sangat berpengaruh terhadap pemikiran Malik berupa masalah 'amal ahl Madinah. Bagi Rabi'ah 'Amal ahl Madinah yang tidak diperselisihkan lebih kuat jika dibandingkan dengan hadits ahad, dengan ungkapan lain, ia menegaskan. "Seribu kali seribu lebih kusenangi daripada satu kali satu, karena satu kali satu dapat melepaskan sunnah dari tanganmu".

- b. Guru Malik yang mendapat kedudukan khusus ialah Nafi (w. 120 H./737 M.) yang bergelar *faqih* al-Madinah. Ia salah seorang yang ditugasi Umar Ibn Abd al-'Aziz ke Mesir untuk mengajarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Di kalangan ilmu *hadits*, riwayat Malik dari Nafi' dari Ibn Umar merupakan riwayat "mata rantai emas" (*shilshilah al-dzahab*). Riwayat itu dijumpai dalam kitab *al-Muwaththa* sebanyak delapan puluh *hadits*.
- c. Orang yang paling lama menempa pemikiran Imam Malik ialah Ibn Hurmuz.¹⁵ Pengaruh Ibn Hurmuz yang sangat tekesan

¹⁴ Ibn Hajar al-Atsqalani, *Tahdzib al-Tahdzib*, juz III, (Heyderabad, Darut al-Ma'anif al-Nidhamiyah, 1325 H.) hal. 358

¹⁵ Abu Ishaq al-Syatibhi, *Op Cit* hal. 39-40

dalam diri Malik adalah sikap rendah hatinya, Malik mendengar Ibn Hurmuz berkata: "Seorang 'alim pada majlis perlu mewriskan sikap hati-hati dan menyatakan "Saya tidak tahu" (*laa adri*) apabila ditanya sesuatu yang memang tidak tahu jawabannya".¹⁶

- d. Guru Malik yang lain ialah Ibn al-Syihab al-Zuhri (w. 124 H./745 M.) Ia salah seorang ulama besar di Madinah dan terhitung orang pertama yang membuka *hadits* atas perintah Umar Ibn Abd al-'Aziz.
- e. Guru Malik yang lain ialah Abu al-Zinad (w. 131 H./745 M.) Di bidang keagamaan ia mempunyai kedudukan yang tinggi sehingga khalifah Umar Ibn Abd al-'Aziz mengangkatnya menjadi pejabat pajak di Irak. Guru ini fisebut sebagai '*amir al-Mu'minin* di bidang *hadits*.

Lima guru tersebut di atas, semuanya mewarisi ilmu pengetahuan dari *fuqaha al-Sab'ah* (yang dimaksud dengan *al-fuqaha al-sab'ah* ialah tujuh serangkai ulama Madinah yang terkemuka di bidang fikih, ketujuh orang itu ialah Sa'id al-Musayyab, 'Ur-wah Ibn Zubair, ' Ubaidillah Ibn al-Abdullah, Sulayman Ibn Yasar, A-Qaim Ibn Muhammad, Abu Bakar Ibn al-Rahman dan Kharizh Ibn Zayd.¹⁷

Tiga orang di antaranya yaitu Nafi, al-Syihab, dan Abu al-Zinad termasuk ahli *hadits*, sedangkan yang lainnya adalah ahli fikih, selanjutnya *al-fuqaha al-Sab'ah* memperoleh pengetahuan dari para shahabat, terutama para shahabat yang bermukim di Madinah seperti Umar Ibn Khatthab, Zayd Ibn Sabit, Abd al-Rahma Ibn 'auf, Usman Ibn 'Affan dan yang lainnya. Dari kenyataan ini dapat dikatakan bahwa baik fikih *atsar* maupun fikih *ra`y* mulai dari sahabat hingga tabi'in menjelma dalam diri Malik.

¹⁶ *Ibid* hal 120

¹⁷ Lihat al-Dahlawi *Hujjatullah al-Balighat* (Beirut Dar al-Ma'arif, t t) juz 1 hlm 145

2. Situasi Politik di Zaman Imam Malik

Imam Malik lahir pada masa pemerintahan Khalifah al-Walid Ibn Abd al-Malik (86-97 H./705-715 M.) dari Dinasti Umayyah dan meninggal dunia pada masa pemerintahan Khalifah Harun al-Rasyid (170-193 H./786-809 M.) dari Dinasti Abbas. Oleh karena itu, amat banyak corak ragam peristiwa terutama peristiwa politik yang ia saksikan pada masa itu. Ia menyaksikan Daud Ibn Ali, paman al-Abbas al-Saffah membunuh sejumlah orang Amawiyah yang berada di Mekah dan Madinah, demikian pula ia menyaksikan Sulayman Ibn 'Ali menumpas orang Amawiyah yang berada di Bashrah tanpa ada seorangpun yang tertinggal, kecuali yang berhasil meloloskan diri dan lari ke Spanyol, kemudian ia mendirikan Daulah Bani Umayyah II di sana.¹⁸

Hal itu berarti Malik hidup di tengah zaman pancaroba dengan situasi politik yang kacau. Dinasti Umayyah tumbang, lalu muncul Dinasti baru, Abbasiyyah. Masyarakat Islam ada yang berpihak pada dinasti baru, dan ada pula yang secara sembunyi-sembunyi terus mempertahankan dinasti lama, selain itu ada pula yang skeptis, tidak berpihak kepada dinasti lama maupun baru. Ketegangan politik seperti ini tidak saja hanya berpengaruh terhadap kalangan ulama, bahkan terhadap yang disebut belakang ini, pengaruhnya terasa kuat karena kekuasaan temporer selalu membutuhkan kekuatan agama.

Amat banyak peristiwa pembunuhan dan pemberontakan yang mewarnai sejarah pemerintahan Dinasti Bani Umayyah dan Dinasti Abbasiyyah, baik yang dilakukan oleh golongan Syi'ah, Khawarij, maupun Mawali (orang Islam non Arab), atau pihak keluarga kerajaan. Pemberontakan yang sering muncul adalah pemberontakan dari kalangan Khawarij dan Syi'ah, sungguh pun hampir seluruhnya dapat ditumpas oleh pasukan pemerintah.

Ketegangan-ketegangan lebih memuncak menjelang jatuhnya Dinasti Bani Umayyah hingga Khalifah Ibn Ja'far al-Manshur. Hal ini dapat dimaklumi karena masa-masa itu termasuk masa-masa

¹⁸ Izzuddin Ibn al-Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh*. 1274 H, juz V, hal 168.

peralihan, setelah berhasil melumpuhkan pihak Bani Umayyah. Pihak Abbasiyyah sebenarnya tidak terlalu khawatir terhadap kemungkinan munculnya sisa-sisa kekuatan lama. Yang lebih mereka khawatirkan adalah golongan Alawiyyah yang mendapat dukungan kaum Syi'ah, sejumlah orang yang berpengaruh, antara lain Muhammad Ibn Abdillah yang dijuluki *al-Nafs al-Zakiyah* (jiwa yang suci) dan Ibn Hurmuz (guru Imam Malik) yang meninggalkan Madinah untuk mengasingkan diri.¹⁹

Akan tetapi, Malik tidak melakukan seperti itu dan tetap tinggal di Madinah, padahal pada waktu itu kampanye besar-besaran bahkan sering melampaui batas-batas dilakukan oleh Abu Ja'far al-Manshur untuk memaksa semua orang agar tunduk terhadap kekuasaannya. Malik sendiri diperingatkan oleh berbagai pihak untuk hijrah menghindari tekanan al-Manshur. Namun, dia tetap pada pendiriannya. Mereka berkata pada Malik bahwa pedang al-Manshur akan ditudingkan ke leher setiap orang untuk memaksa setiap orang untuk memberikan *bai'at* kepadanya. Namun Malik menjawab. "*Bai'at* itu kamu berikan karena terpaksa, perbuatan orang yang terpaksa tidak ada konsekuensinya". Dalam suasana seperti itu juga Imam Malik berfatwa. "Bahwa tatkala dalam keadaan terpaksa tidak sah". Dengan fatwa ini berarti *bai'at* yang diberikan terpaksa tidak sah dan berarti pula Malik membenarkan pemberontakan yang dilakukan oleh seorang yang *bai'atnya* terpaksa, sebagaimana disinggung di atas.

Demikianlah susana politik di zaman dua dinasti tersebut. Baik itu di zaman dinasti Umayyah maupun dinasti Abbasiyyah, perebutan kekuasaan terus berlangsung. Perbedaannya, terletak pada kelompok yang mengadakan pemberontakan, pada zaman Umayyah adalah kelompok Khawarij. Sedangkan di zaman Abbasiyyah adalah kelompok Syi'ah. Hal ini dapat dipahami karena ketika Abu al-Abbas pendiri Bani Abbasiyyah berusaha merebut kekuasaan dari Dinasti Umayyah, ia bekerja sama dengan kaum

¹⁹ Muhammad Ibn Jarri al-Thabari *Tankh al-Umam wa al-Mulk* (Beirut Dar al-Fikr, 1979). juz IX hal 229

Syi'ah, Namun ketika usahanya telah berhasil kaum Syi'ah disingkirkan.

3. Para Pendukung dan Pengembang Ajaran Imam Malik Serta Karya-karyanya.

Para pendukung *madzhab* Imam Malik dan para Pengembang ajarannya banyak tersebar di berbagai kota Islam, di antaranya ialah:

- a. Abd. al-Rahman Ibn al-Qasim (w. 806 M./191 H.) Periwiyat *al-Mudawwanah*;
- b. Abu Muhammad Abdullah Ibn Wahan Ibn Muslim (197 H./812 M.)
- c. Asad Ibn al-Furat (142-217 H. /759-832). Penyusun *al-Mudawwanah*; dan
- d. Sahnun Abd. al-Salam al-Tanukhi (240 H./854). Penulis *al-Mudawwanah*.

Para *fuqaha* Malikiyah yang terkenal sesudah generasi tersebut di atas adalah:

- a. Abd al-Walid al-Baji (403-474 H./1012-1081);
- b. Ibn Rusyd al-Hafid (502-595 H./1126-1198 M.) filosof Muslim terkenal.

Karya tulis Imam Malik yang paling terkenal ialah *al-Muwaththa* dan *al-Mudawwanah*. Kedua kitab tersebut merupakan kitab pokok yang menjadi rujukan fiqh mazdhab Maliki. Menurut al-Qadhi 'Iyadh, karya Malik selain kedua kitab tersebut banyak sekali, baik yang berbentuk risalah (brosur) maupun yang berbentuk kitab.

Karya-karya itu antara lain ialah *risalah* tentang *qadar* serta bantahan atas ajaran *qadariyah*, dan tentang ilmu *falak*. *Risalah* yang disebut terakhir ini merupakan kitab sumber pokok dalam ilmu *Falak* yang dikembangkan oleh Muhammad Abdullah Ibn Manshur. *Risalah* Malik yang lain ialah *Risalah* yang berkaitan

dengan masalah peradilan, tafsir, etika dan ushul fiqh seperti yang dikirim ke al-Laiys yang menyangkut masalah ke-*hujjah*-an *'amal ahli Madinah*. Namun sayang, pada umumnya karya Malik tersebut tidak sampai ke tangan kita.²⁰

C. SITUASI PEMIKIRAN YANG BERKEMBANG DI ZAMAN IMAM MALIK

Untuk mengetahui hubungan Imam Malik dengan pemikiran yang berkembang di zamannya, perlu diketahui suasana pemikiran waktu itu, dan sikapnya terhadap suasana pada waktu itu. Sejarah menunjukkan hampir tidak ada orang yang tidak terlepas dari pengaruh sosio kulturalnya. Hasil-hasil pemikiran ternyata tidaklah lahir dengan sendirinya, tetapi senantiasa mempunyai kaitan historis dari pemikiran yang berkembang sebelumnya dan mempunyai hubungan dengan pemikiran yang ada pada zamannya. Kondisi sosial berpengaruh terhadap pembentukan kepribadian dan pemikiran seseorang.

Kehidupan sosial yang menonjol pada masa kehidupan Malik adalah gelombang akulturasi bermacam-macam suku bangsa. Seperti Persia (Iran sekarang), Rum, dan Arab. Pada waktu itu wilayah kekuasaan Islam telah meluas ke Barat sampai Andalusia dan ke timur sampai ke Cina, di samping setiap kota mempunyai cir-ciri khas baik di bidang sosial ekonomi maupun ilmu pengetahuan. Di bidang ilmu keagamaan seperti fikih, setiap kota memiliki corak masing-masing yang bergantung pada guru (shahabat) yang dahulunya datang ke situ, sehingga masing-masing kota mempunyai shahabat atau *tabi'in* yang dijadikan panutan.²¹

Terhadap kondisi sosial tersebut di atas, Khudari Beik melukiskan pada awal masa Dinasti Abbasiyah. Di tiap wilayah kekuasaan Islam, dari wilayah Barat ke Timur terdapat kota-kota besar yang menjadi pusat kebudayaan, pandangan, dan ilmu pengetahuan. Kota-kota tersebut adalah Cordoba di Andalusia,

²⁰ al-Qadhi 'Iyadh, *Op. Cit.* juz I hal 90-94

²¹ Ahmad Amin, *Op. Cit.* hal 159

Qairawan di Ifrikia (Tunisia sekarang) yang mewarisi kebudayaan Romawi dan pada waktu itu sangat indah dan Fustat (Kairo sekarang) di Mesir. Di kota ini terdapat sejumlah mesjid besar tempat ulama menyampaikan ilmu pengetahunnya. Selain itu, masih terdapat Baghdad, Damaskus, Kuffah, Morw, Naishabur dan lain-lain.

Masa Malik termasuk periode keempat dari periode pembinaan hukum Islam, yakni periode Imam *Mujtahid* dan penulisan karya-karya ilmiah (*tadwin*). Keadaan pembinaan hukum Islam (tasyri' pada masa ini termasuk zaman keemasan dan zaman kemajuan. Kemajuan yang dicapai pada periode ini merupakan puncaknya di bidang Ilmu Pengetahuan keagamaan dan hampir tidak ada bandingannya dalam sejarah perkembangan Islam. Ruang lingkupnya luas menyeluruh, mantap, dan matang sehingga fikih pada waktu itu sudah menjadi kekayaan ilmiah yang berlimpah ruah. Pada periode ini dapat disebut periode kekuatan, kematangan pemikiran, kehidupan ilmiah yang luas, spesialisasi, dan kesistematikaan ilmu pengetahuan, juga acapkali disebut periode pembukuan yang meliputi pembukuan ilmu al-Qur'an, al-Sunnah, Ilmu Kalam, ilmu bahasa, dan ilmu fikih sehingga muncullah pakar di berbagai bidang, seperti di bidang *qira'at*, bahasa, *ta'wil* (interpretasi), *hadits*, teologi, dan ilmu fikih.²²

Hasil kemajuan periode ini adalah ditandai oleh lahirnya para ulama *Mujtahid* yang menurut Ali Sayis jumlahnya tidak kurang dari tiga belas orang. Semua pendapatnya dapat dipegang oleh kaum muslimin dan dapat dijadikan panutan sampai sekarang, di tiap kota terdapat ulama yang terkenal dan berbobot.

Sebagai konsekuensi logis dari perkembangan zaman periode *tabi'in* berbeda dengan periode sebelumnya, pada periode *tabi'i* ini perkembangan fikih *ijtihad* meningkat dengan pesat. Pada masa ini terdapat pula dua hal yang terpenting yakni:

²² Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islami al-Siyasi wa al-Dini wa al-Tsaqafi wa al-Ijtima'i*. (Kairo Dar al-Fikr al-Arabi, 1976) juz II hal. 56)

- a. Umat Islam terpecah belah ke berbagai golongan yang kadang-kadang melahirkan perpecahan yang sengit yang menimbulkan bentrokan fisik, peperangan, dan saling mengkafirkan. Kaum Muslimin pada waktu itu terbagi kepada golongan Khawarij, Syi'ah dan Umayyah, bahkan kaum Khawarij terpecah-pecah menjadi beberapa sekte. Dari situasai seperti ini muncullah fitnah dan pemalsuan terhadap *hadits*. Oleh karenanya Umar Ibn al-Aziz mempunyai ide progrma untuk membukukan al-Sunnah.
- b. Dengan perpindahan Ibu Kota Khalifah ke Khulafat dan berikutnya ke Damaskus, kekuasaan politik dari Madinah hilang dan kompetisi relatif berkurang karena para shahabat sebelum masa tabi'in sudah terpencar-pencar ke berbagai kota, keluar dari Madinah, Baik karena kepentingan ekspansi, maupun karena kepentingan ilmiah. Akibatnya timbul kekuatan baru di bidang ilmu keagamaan di Irak. Akhirnya muncul dua kecenderungan di bidang penentuan dan penggalian hukum, corak fikih Hizaz dan corak fikih Irak, lebih khusus lagi corak fikih Kuffah dan corak fikih Madinah.

Dua corak fikih tersebut di atas terus melebar dan menjauh sehingga terjadi perbedaan yang tajam, namun perpecahan ini bukan dalam pandangan mereka terhadap *ke-hujjah-an* al-Sunnah melainkan dalam berfatwa dengan *ra'y* tersebut. Ahli Madinah (ahl Anshar) tidak mau memakai *ra'y* kecuali dalam keadaan darurat, tak ubahnya seorang muslim dibolehkan memakan daging babi dalam keadaan darurat. Kubu ini tidak mau melakukan *tafri' al-masa'il* terhadap masalah yang terlintas, yang tengah dihadapi dalam kenyataan. Akan halnya ahli *ra'y* melakukan fatwa dengan *ra'y* selama tidak ada *hadits* yang *shahih*, bahkan mereka melakukan hukum terhadap masalah yang bersifat estimatif dan prediktif. Perbedaan ini timbul karena penduduk Hijaz tidak menyenangi penggunaan *ra'y*.²⁵

²⁵ Wali Allah al-Dahlawi, *Hujjat Allah al-Balghat*. (Beirut. Dar al-Ma'rifat, t.t) hal 147-148

Kehidupan penduduk Hijaz masih bersahaja sehingga tidak banyak masalah yang timbul, sementara itu penduduk Irak mneyenangi penggunaan *ra'y*. Di Irak banyak masalah yang muncul, yang pemecahannya tidak seperti halnya di Hijaz. Ulama Hijaz sangat menghargai fatwa *tabi'in*. Sebaliknya, ulama Irak tidak memakainya sebagaimana sumber hukum.

Masa selanjutnya adalah masa *tabi' tabi'in*, pada masa ini kegiatan pemalsuan *hadits* masih tersebar jalan seperti masa sebelumnya. Keadaan tersebut mendorong ulama untuk melakukan seleksi terhadap riwayat *hadits*, seperti yang dilakukan Malik dengan *al-Muwaththa*-nya, sebagai dampak situasi tersebut para fuqaha Irak meperbanyak fatwa dengan khawatir melakukan kebohongan terhadap Nabi. Akibatnya Irak khususnya Kuffah dikenal sebagai kawasan fikih *ra'y*, sedangkan Hijaz, khususnya Madinah dikenal sebagai kawasan fikih *atsar*.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa perbedaan *fuqaha* Irak dan Hijaz terletak pada tiga hal berikut ini:²⁴

- a. Perbedaan guru mereka masing-masing yang dijadikan nara sumber untuk menetapkan hukum, jadi dari segi metodologi tidak terdapat perbedaan.
- b. *Atsar* shahabat yang dijadikan materi serta sumber hukum dalam hal ini sumber hukum Madinah jauh lebih kaya daripada Kuffah (Irak).
- c. Perbedaan pandangan terhadap kedudukan pendapat atau fatwa *tabi'in* atau *fuqaha* Madinah, bahwa pendapat *tabi'in* dapat dijadikan *hujjah*, sedangkan *fuqaha* Irak, pendapat *tabi'in* tersebut tidak mengikat dan tidak dapat dijadikan *hujjah*, tentang ke-*hujjah*-an pendapat *tabi'in* ini Abu Hanifah salah seorang terkemuka Kuffah, berkata: "Mereka itu laki-laki, kamipun laki-laki pula, mereka ber-*ijtihad*, aku juga akan ber-*ijtihad* sebagaimana mereka ber-*ijtihad*."

²⁴ Abu Bakar al-Khatib. *Tankh Baghdad*. (Kairo: Mathba'ah al-Sa'adat, 1931) Juz XIII, hal 368

Dalam situasi demikian muncullah Malik. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa Malik mewarisi ilmu Madinah, Ia termasuk ulama yang berpegang teguh pada *hadits-hadits* Madinah dan Ia mengunggulkan *hadits-haditsnya* daripada *hadits-hadits* yang lain. Ia menganggap *hadits* Madinah sebagai yang paling kuat sanadnya. Oleh karena itu, dalam *al-Muwaththa* dan *al-Mudawwanah* sarat dengan *atsar* atau fatwa mereka.

D. METODOLOGI IJTIHAD IMAM MALIK

Sistematika penggalan hukum yang dipegang Imam Malik sebagai terkandung dalam *al-Muwatha* dan *al-Mudawwanah* terbagi kepada dua bagian: Sistematika penggalan hukum yang disebut dalam nash (*manshush*) dan sistematika penggalan hukum yang tidak disebut di dalam nash (*ghair manshush*)

1. Sistematika Penggalan Hukum yang Manshush

Sistematika penggalan hukum di dalam masalah yang disebut dalam nash (*manshush*), menurut Imam Malik sebagai berikut:

Pertama, penggalan makna zhahir teks al-Qur'an. Ketetapan hukum yang lahir dari *zhahir* teks tersebut dipegang teguh oleh Imam Malik selama tidak bertentangan dengan teks al-Qur'an yang lain, dengan hadits mutawatir, dengan *ijma*, atau dengan *ijma* ahli Madinah. Selanjutnya, Malik menggali hukum dari teks al-Qur'an melalui *dilalat iqtidha*, *mafhumi muwafaqat*, dan *mafhumi mukhalafah*.

Kedua, Imam Malik menggali hukum dari teks hadits. Penggalan hukum dari teks hadits *hadits* ini sama dengan cara penggalan hukum dari teks al-Qur'an. Perbedaannya terletak bila ada pertentangan makna *zhahir* hadits dengan makna *zhahir* al-Qur'an. Dalam hal ini, maka *zhahir* hadits *Ahad* ditinggalkan kecuali bila didukung oleh *sunnah* ahli Madinah. Bila demikian halnya, maka *zhahir* al-Qur'an ditinggalkan atau ditakhshish dengan *zhahir* hadits *Ahad* yang didukung oleh amal ahli Madinah

tersebut. Imam Malik sangat mengutamakan tradisi ahli Madinah. Hal itu, karena amal ahli Madinah dipandang sebagai Sunnah Rasulullah Saw. yang sah atau dipandang sebagai prototipe amal Rasulullah Saw. (*al-'amal al-mutawarits min Rasulullah Saw.*).

Dengan kata lain, Imam Malik medahulukan *zhahir al-Qur'an* daripada *hadits Ahad*. Al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan dasar-dasar hukum dalam ber-*ijtihad* Imam Malik. Namun metode *istinbath*-nya berbeda dengan yang lain. Ia menolak *hadits* yang berbeda dan bertentangan dengan *zahir nash al-Qur'an*, kecuali *hadits* tersebut *mutawatir* atau *hadits Ahad* yang didukung oleh *'amal ahl Madinah* atau dalil-dalil lain yang kembali kepada prinsip umum yang *qathi'*, dalam hal ini, *hadits* tersebut merupakan *bayan al-tafshil* terhadap al-Qur'an. Tegasnya Imam Malik berprinsip bahwa (al-Qur'an menghukumi al-Sunnah). Semua *hadits* yang sesuai dengan al-Qur'an diterimanya, sedangkan apabila tidak sesuai, maka *hadits* itu ditolaknya, dilemahkannya atau di-*ta'wil*-nya. Oleh sebab itu beliau menolak *hadits* tentang mayit yang disiksa karena ditangisi oleh keluarganya. Menurutnya, *hadits* tersebut bertentangan dengan al-Qur'an surat Fathir ayat 18, yang menyatakan bahwa seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain, dan bahwasannya seorang manusia tidak memperoleh selain apa yang diusahakannya.

Demikian pula Imam Malik menolak *hadits* yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. melihat Tuhan-nya ketika *Isra' Mi'raj*, karena *hadits* tersebut bertentangan dengan ayat al-Qur'an yang artinya: "Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat melihat segala sesuatu penglihatan itu, dan Dia-lah Yang Maha Halus dan Maha Mengetahui".

Dan banyak lagi *hadits* yang ditolak Imam Malik dengan alasan tidak sesuai dengan *zhahir al-Qur'an*. Pendapat ini mirip dengan pendapat Abu Hanifah. Akan halnya pendirian al-Syafi'i dan dengan Ahmad Ibn Hambal, merupakan kebalikan dari pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, yaitu, bahwa: (Sunnah itu menghakimi al-Qur'an). Dalam hal ini menurut Imam al-Syafi'i dan

Imam Ahmad sepanjang *hadits* tersebut *shahih*, dapat dijadikan *bayān al-tafshil* terhadap al-Qur'an walaupun *hadits* itu tidak *mutawatir*.

Di kalangan ulama *ushul* sendiri, terdapat perbedaan persepsi tentang *manshush* (tersurat). Menurut Imam Malik ialah makna yang hadir dari teks al-Qur'an atau *hadits* secara otonom dan sesuai dengan konteksnya, baik makna itu dapat ditakwil maupun tidak. Dengan demikian, bila ada masalah yang tidak tercakup dalam makna tersebut, dapat dianggap tidak disebut dalam teks (*ghair manshush*), walaupun dapat dimasukkan dalam pengertian dasar atau umum yang tidak terikat oleh konteksnya.

Sebaliknya, menurut mayoritas ulama, ruang lingkup *manshush* itu luas. *Manshush* meliputi setiap makna dasar atau makna umum yang hadir dari teks al-Qur'an dan *hadits* tanpa dibatasi oleh konteksnya. Tampaknya, *jumhur* ulama dalam hal ini berpegang kepada kaidah *al-ibrat bi umum al-lafzhi la bi khusus al-sabab* (yang dipandang dalam suatu teks hukum adalah keumuman makna dari lafazh itu sendiri, bukan kekhususan sebabnya). Dari sisni, dapat disimpulkan bahwa jangkauan *manshush* menurut Malik lebih sempit daripada *manshush* menurut *jumhur* ulama.

Atas dasar pemahaman di atas, maka pandangan sebagian ulama yang menyatakan bahwa Malik meninggalkan *nash* karena *mashlahat mursalat* berawal dari perbedaan persepsi tentang ruang lingkup *manshush* itu sendiri. Masalah yang dinyatakan oleh *jumhur* sebagai masalah yang masih dalam ruang lingkup suatu *nash* (*manshush*), oleh Imam Malik dinyatakan sebagai masalah yang sudah berada di luar *manshush*, sehingga hukumnya dapat ditentukan melalui *istishlah*. Dengan demikian, Malik tidak dapat dikatakan telah meninggalkan *nash*. Sementara itu, menurut ulama lain, hal itu masih dalam ruang lingkup *manshush*. Oleh karena itu, bila hukumnya tidak sama dengan arti dasar yang terkandung dalam *nash* berarti sudah meninggalkan *nash* itu sendiri.

Sejalan dengan pengertian *manshush* yang dikemukakan oleh Imam Malik, masalah-masalah yang termasuk kepada masalah yang *manshush* akan sedikit sekali, jika dibandingkan dengan masalah yang dicakup masalah yang *ghair manshush*. Meskipun demikian, menurut Imam Malik lapangan *ijtihad* tidak menjadi lebih luas. Hal itu karena terdapat hal yang dipandang *nash*, yaitu fatwa shahabat dan fatwa tabi'in. Kedua hal tersebut dipandang sebagai *nash* yang menjadi sumber hukum.

2. Sistematika Penggalian Hukum yang Ghair Manshush

Masalah yang tidak disebut dalam *nash* lebih banyak daripada masalah yang disebut dalam *nash*. Sistematika penggalian hukum yang tidak disebut di dalam *nash* menurut Imam Malik adalah sebagai berikut:

Pertama, hukum yang tidak didapati dalam al-Qur'an atau al-hadits digali dari ajaran *sunnah* ahli Madinah, baik yang disepakati maupun yang tidak. Di dalam *al-Muwaththa* dan *al-Mudawwanah*, Imam Malik menghimpun pula *sunnah* ahli Madinah tersebut, baik yang disepakati maupun tidak. Dalam *sunnah* ahli Madinah yang tidak disepakati, Imam Malik memilih *sunnah* ahli Madinah yang sesuai dengan makna *zhahir* al-Qur'an. Ajaran *Sunnah* ahli Madinah tersebut bagi Imam Malik merupakan bagian dari *Sunnah* Nabi. Bahkan kadang-kadang ia lebih kuat daripada *khbar Ahad* sebagaimana telah ditegaskan di atas.

Pengaruh ajaran ulama Madinah dalam Imam Malik sangat dominan. Imam Malik banyak menggunakan ajaran ulama Madinah, terutama fikih *al-fuqaha al-sab'ah*. Jika ia tidak menerima ketentuan hukum suatu masalah secara langsung dari ulama Madinah, maka ia melakukan *ijtihad* dengan melihat pendapat ulama *salaf* dan ia melakukan *ijtihad* dengan melihat pendapat ulama Madinah. Dan seandainya sama sekali tidak didapati pendapat ulama *salaf* maka ia melakukan *ijtihad* dengan memakai petunjuk *sunnah* Rasul. Pola *ijtihadnya* tidak

meninggalkan pola *ijtihad* shahabat dan tabi'in. Di sinilah letak tradisionalnya fikih Imam Malik.

Kedua, Imam Malik menggali hukum melalui *qiyas*. Bentuk *ijtihad* yang pertama dilakukannya adalah *qiyas*. Alasannya, karena, karena rujukan *qiyas* masih bersifat *manshush* yang langsung. Malik menggali *illat* hukum yang *illat* itu *manshush*. Dalam hal *illat* yang *manshush* ini, Imam Malik menda-hulukannya daripada makna *zhahir* hadits. *Qiyas* yang berdasarkan pada *illat* *manshush* dipandang sebagai hal yang *manshush* atau merupakan bagian dari makna yang *manshush* itu sendiri. Oleh karena itu, bagi Imam Malik *qiyas* yang seperti ini dapat mentakhsish *nash* al-Qur'an.

Pemakaian *qiyas* Malik ditekankan atau dititikberatkan pada ada atau tidaknya unsur yang dapat merealisasikan *mashlahat*. Oleh sebab itu, bagi Malik, *qiyas* yang didasarkan pada hikmat hukum dapat diterima. Bahkan baginya, *qiyas* yang didasarkan pada *furu'*, yaitu *qiyas* yang didasarkan pada ketentuan hukum yang dihasilkan dari *qiyas* yang lain, dapat diterima atau dapat dilakukan. Ibn Rusyd menyebut *qiyas* seperti itu dengan *qiyas mashlahat*. Cara pemakaian *qiyas* tersebut dapat dilakukan bila *qiyas* biasa tidak dapat dijalankan. Oleh karena itu, langkah berikutnya dalam menggali hukum yang tidak disebut dalam *nash* menurut Imam Malik adalah *isitishlah*. Sistem beranting dalam penggalian *illat* hukum dapat memperluas dan mempermudah hukum. *Qiyas* dilaksanakan setelah tidak terdapat dalam al-Qur'an, al-Hadits, dan al-*ijma'*.

Keterangan di atas menunjukkan bahwa di dalam menentukan hukum masalah yang *ghairu manshush*, Imam Malik memperhatikan tujuan *syara'*. Ia menjunjung nilai *mashlahat*. Oleh karena itu, dalam masalah tersebut, *ijtihad* Malik banyak didasarkan pada *mashlahat*.

Ketiga, langkah berikutnya adalah *istishlah*. Cara peng-galian hukum dalam bentuk ini dilakukan dengan cara menggali terlebih dahulu kaidah pokok *syari'at*. Ketika dalil yang khusus yang menunjukkan kepada suatu *mashlahat* tidak didapati, maka Imam

Malik mencari *mashlahat* itu dari sejumlah dalil dengan cara digali ide pokok atau prinsip-prinsipnya yang merupakan prinsip umum syara' (tujuan syara'). *Mashlahat* yang dihasilkan dengan cara tersebut disebut *maslahat mursalat*, dan cara penggaliannya disebut *istishlah*.

Konsep *istishlah* ini merupakan hasil perhatian terhadap tujuan syara', yaitu untuk *kemashlahatan* hamba. Imam Malik sangat menjunjung nilai *mashlahat*, karena menurutnya *kemashlahatan* itu merupakan tujuan syara' yang pasti dan tergas walaupun diambil dari sejumlah dalil. Di dalam fikih Malik hukum yang dihasilkan melalui cara tersebut sangat banyak. Bahkan cara ini merupakan ciri khas fikih Imam Malik. Dan disinilah letak relevansi kajian pemikiran Imam Malik dengan kehidupan masa kini. Hal tersebut, karena hasil penggalian hukum yang didasarkan atas tujuan syara' akan bersifat fleksibel, bergantung pada terwujudnya tidaknya tujuan syara'.

Di antara beberapa pola penggalian hukum yang telah dilakukan oleh shahabat dan tabi'in yang didasarkan pada *mashlahat* serta diikuti oleh Imam Malik antara lain: penerimaan kesaksian anak-anak, menentukan harga patokan, menetapkan ganti rugi, dan lain-lain. Dengan demikian, *mashlahat mursalat* telah dilakukan jauh sebelum zaman Imam Malik. Seperti Umar bin Khatab dalam menjaga ke-*mashlahat*-an telah mengesahkan jatuhnya talak tiga dengan satu lafazh yang menunjuk pengesahan tiga. Padahal keadaan tersebut bertentangan dengan apa yang telah berjalan pada masa Rasulullah Saw., Abu Bakar, dan bahkan pada masa kepemimpinan Umar sendiri.

Dari beberapa contoh di atas dapat diambil kesimpulan bahwa *al-mashlahah al-mursalah* menurut Imam Malik ialah suatu *mashlahat* yang tidak ada nashnya secara khusus, namun sesuai dengan tindakan syara' yang dasar hukumnya diambil dari sejumlah dalil yang menunjukkan kepada prinsip-prinsip umum yang merupakan dalil *qath'i*. Dengan demikian, *al-mashlahat al-mursalah* pun merupakan dalil *qath'i*. Prinsip itu merupakan *al-istidlal al-mursal* yang dipakai oleh Imam Malik dan al-Syafi'i.

Sesungguhnya walaupun bagi *furu'* tidak ada dasar hukum yang khusus, namun telah ada dasar umum. Dasar umum ini apabila *qath'i* kadang-kadang menyamai dasar hukum khusus.²⁵

Dari keterangan tersebut, dapat disimpulkan pula bahwa menurut Imam Malik, kedudukan *al-maslahat al-mursalat* merupakan metode khusus untuk *beristinbath* (*beristidlal*) terhadap *nash syara'* dan merupakan *ushul istinbath* yang berdiri sendiri serta didukung oleh prinsip *syara'* yang *qath'i*.

Istidlal mursal menurut Imam Malik tidak keluar dari *nash* bahkan merupakan metode khusus untuk mencari dalil-dalil dan *nash-nash syara'*. Hukum, menurut Imam Malik, ada yang diambil dari *lafazh*. Cara ini disebut *istidlal bi al-nash*.

Cara kedua, hukum tersebut diambil dari *ma'qul* sesuatu *nash*, yaitu yang disebut *qiyas* atau *al-mashlahah al-mursalat*, seperti haramnya *nabidz* (perasaan yang memabukkan).

Cara ketiga, hukum diambil dari logika beberapa *nash*. Masing-masing *nash* itu secara tersendiri tidak menunjukkan keadaan sesuatu hukum yang dimaksud. Akan tetapi, *nash-nash* itu berkumpul pada satu arti dan menunjukkan kepada dasar hukum. *Kemashlahatan* yang terdapat pada *furu'* dipandang sebagai bagian dari dasar-dasar itu dan masuk dibawah jenis *mashlahat* yang ada nashnya. Seperti hukuman berat atas para tukang untuk membayar ganti rugi terhadap barang yang diserahkan kepadanya (*tadhmin al-shunna'*), menghukum dengan harta dan memukul tertuduh. Hukum-hukum tersebut diambil dari logika beberapa *nash*, bahwa *syara'* mendahulukan kepentingan umum dari pada kepentingan pribadi.

Berdasarkan uraian di atas, fungsi akal adalah untuk *mengistinbath* makna umum bagian-bagian *nash* itu. Selanjutnya, diterapkan pada sebagian *furu'* dengan jalan mengeluarkan kaitan dan meneliti *nash-nash syara'* serta merealisasikannya pada *furu'*. Pada akhirnya, akan bertemu pada suatu pertentangan antara *kemashlahatan* umum dengan *kemashlahatan* pribadi. Dari

²⁵ Abu Ishaq al-Syatibi, *Op. Cit.*, hal. 35-50

pertentangan itu, yang harus didahulukan adalah *kemaslahatan* umum daripada *kemaslahatan* pribadi sebagaimana yang berlaku dalam prinsip *syari'at*.

Dan itulah merupakan bagian *istishlah*. Demikian pula hal tersebut dapat terlihat pada konsep *tadmir al-shunnah*' hukuman dengan harta dan memukul tertuduh mengandung prinsip umum, yaitu penjagaan harta, pencegahan penipuan, dan *kemashlahatan* pribadi. Secara *kemashlahatan* pribadi, mereka (para tukang) tidak harus me-bayar atau meminjam tanpa terdapat bukti-bukti pelanggarannya. Demikian pula seseorang tidak dipukul tanpa ada bukti-bukti melakukan pencurian dan tidak boleh diambil atau dirusak hartanya tanpa adanya kerelaan. Dalam hal ini, harus didahulukan kepentingan umum daripada kepentingan pribadi. Dengan demikian, penahanan dan pemukulan terhadap tertuduh dibolehkan karena bertujuan untuk memelihara harta khalayak ramai walaupun mungkin prinsip ini merugikan tertuduh seandainya tidak terbukti bersalah. Sekiranya mendahulukan kepentingan umum daripada kepentingan pribadi termasuk di antara *maqashid al-syari'at*', maka penahanan atau pemukulan terhadap tertuduh termasuk *maqashid al-syari'at* pula, yang menurut ulama ushul dikenal dengan istilah *al-mashlahat al-mursalat*.

Imam Malik menganggap bahwa *al-mashlahat al-mursalat* merupakan dasar istinbath yang berdiri sendiri, tetapi bukan sembarangan *mashlahat*. Beliau mensyaratkan beberapa syarat untuk dapat dikategorikan sebagai *al-mashlahat al-mursalat*, yaitu:

- a. Adanya persesuaian antara *mashlahat* yang dipandang sebagai dasar hukum yang berdiri itu dengan *maqashid al-syari'ah* dan bertentangan dengan dasar hukum lainnya
- b. *Mashlahat* itu dzatiahnya harus masuk akal, serta bila dikemukakan kepada para ahli, maka *mashlahat* itu dapat diterima; dan

- c. Pemakaian *mashlahat* itu menghilangkan kesempitan yang nyata sehingga jika tidak memakai *mashlahat* yang rasional mengakibatkan manusia dalam kesempitan.²⁶

Selain itu, berdasarkan beberapa pernyataan al-Syatibhi tentang *maslahah mursalah* Imam Malik dan beberapa contohnya, dapat disimpulkan bahwa *al-istidlal mursal* menurut Imam Malik dapat terwujud apabila:

- a. Ada dasar syara' yang universal, namun tidak ada *nash* khusus
- b. Ada suatu sifat yang sesuai dengan tindakan *syara'*, yang diambil dari dalil-dalil *syara'*
- c. Ada kasus yang dipersoalkan yang dipandang sebagai bagian dari prinsip *syara'* yang universal itu; dan
- d. Hukum kasus yang dipersoalkan itu tidak mungkin diketahui dari satu *nash* atau dari pengertian *nash* dengan jalan *qiyas*.

Atas dasar itu, maka hubungan antara tujuan *syara'* dengan *mashlahat mursalat* Imam Malik dapat dijelaskan dengan menyebutkan prinsip *syara'* yang universal (kaidah), yang disertai dengan alasan-alasannya. Kemudian, berikut ini akan dijelaskan kasus-kasus yang dipersoalkan yang termasuk dalam kaidah umum itu.

Mengenai prinsip-prinsip itu, Husain Hamid Hasan menyebut sebagai berikut:

- a. Kecurigaan yang kuat terhadap sesuatu dapat dijadikan sebagai suatu kenyataan yang sebenarnya
(إقامة منظمة الشيء مقام نفس الشيء)
- b. Kewajiban mendahulukan kemaslahtan umum daripada *kemashlahatan* yang khusus (وجوب تقديم العامة على الخاصة)
- c. Kebolehan untuk menolak kemudaratan yang paling berat di antara dua kemadaratan (رفع أشد الضررين)

²⁶ *al-I'tisham*, juz II, hlm. 124-134

d. Kewajiban memelihara jiwa. Pemeliharaan jiwa termasuk kepada prinsip-prinsip syara' yang universal.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa semua fatwa Imam Malik yang didasarkan pada *maslahat mursalat* sesuai dengan tujuan *syara'*. Oleh karena itu, setiap prinsip *maslahat* yang sesuai dengan tujuan *syara'* penerapannya dapat digunakan cara *qiyas mashlahat*.

Sedangkan hubungan *al-mashlahat al-mursalat* dengan *nash syara'* menurut Imam Malik dapat dilihat dalam dua segi.

Segi pertama, kembalinya bagian *maslahat* yang terdapat dalam *furu'* kepada prinsip umum atau kepada jenis *mashlahat* yang diketahui dari *nash* secara global. Hal ini menjadi syarat pokok dan penting dalam pengakuan setiap *maslahat* dengan *nash* tertentu. Dengan kata lain, sebagaimana telah disinggung pada masalah penerapan prinsip *al-mashlahat al-mursalat* pada *furu'*; fikih bahwa *al-mashlahat al-mursalat* menurut Imam Malik tidak lain kecuali pengamalan ide pokok dari kumpulan beberapa *nash*. Hubungan antara *mashlahat* dengan *nash* erat sekali, namun tidak bersifat langsung.

Segi kedua, tidak adanya *ta'arudh* (pertentangan) antara *mashlahat* dengan *nash* tertentu. Hal ini dapat diteliti dari fatwa Imam Malik yang dianggap oleh sebagian penulis, sebagai fatwa-fatwa yang bertentangan dengan *nash*. Dengan kata lain, menurut mereka, Imam Malik mendahulukan *mashlahat mursalat* dari *nash*. Imam Malik menolak *khobar Ahad* dengan *mashlahat*.

Kedua masalah tersebut telah diteliti secara cermat dan mendalam oleh Husain Hamid Hasan dan Muhammad Sa'ad Ramdhan baik dari segi keabsahan fatwa Malik yang bertentangan dengan *nash* maupun dari segi ada tidaknya hal-hal yang bertentangan dengan *nash*. Pada akhirnya mereka berkesimpulan bahwa tidak ada fatwa Malik yang mendahulukan *mashlahat* daripada *nash*.

Sementara itu, Ali Hasaballah, Muhammad Musthafha Syalaby, Muhammad Ma'rif al-Dawalibi, dan Mushthafa Zaid berpendapat bahwa Malik mendahulukan *mashlahat* daripada *nash*.²⁷

Perbedaan pandangan mereka tentang pertentangan atau tidaknya antara *al-mashlahat al-mursalat* Malik dengan *nash syara'*, disebabkan perbedaan mereka tentang konteks suatu *nash* yang dipandang bertentangan dengan *mashlahat al-mursalat* Imam Malik, dan tentang kedudukan *nash* itu sendiri. Sebagai contoh, fatwa Malik tentang tidak wajibnya *syara'*, disebabkan perbedaan mereka tentang konteks suatu *nash* yang dipandang bertentangan dengan *al-mashlahat al-mursalat* Imam Malik, dan tentang kedudukan *nash* itu sendiri. Sebagai contoh, fatwa Malik tentang tidak wajibnya seorang wanita bangsawan atau terhormat untuk menyusui anaknya, sedangkan wanita jelata wajib menyusui anaknya. Bagi sebagian penulis yang memandang fatwa tersebut bertentangan dengan ayat al-Qur'an, *والوالدات يرضعن أو لآدهن*, karena penulis tersebut memandang bahwa ayat tersebut menunjukkan kewajiban wanita untuk menyusui anaknya secara mutlak. Sementara Imam Malik dan sebagian ulama Malikiyah memandang tidak ayat yang menunjukkan kewajiban menyusui. Oleh sebab itu, menurut Imam Malik tidak adanya kewajiban menyusui bagi wanita terhormat, atau bangsawan tidak bertentangan dengan *nash*. Adapaun penentuan kewajiban menyusui bagi wanita jelata, diambil dari tradisi yang berlaku di masyarakat saat itu.

Mengenai masalah fatwa Malik yang seolah-olah meninggalkan *nash* khabar *Ahad* karena bertentangan dengan *mashlahat*. Perbedaan pandangan mereka dalam masalah ini sebagai dampak dari perbedaan mereka tentang persyaratan hadits yang dapat dijadikan hujjah. Menurut Imam Malik, suatu hadits *Ahad* tidak dapat diterima apabila bertentangan dengan amal ahli Madinah, atau bertentangan dengan kaidah umum *syara'* yang *qath'i*. Kaidah itu merupakan dasar rujukan *al-mashlahat al-mursalat*

²⁷ Lihat Ali Hasaballah, *Ushul al-Tasyri' al-Islamy*. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976), hlm. 155-156. M. Musthafa Sya'laby, *Ta'lii al-Ahkam*. (Kairo: Dar Nahdhat al-Arabiyyat, 1981), hlm. 367-369. Muhammad Ma'rif Dawalibi, *al-Madkhal ila 'Ilm Ushul al-Fiqh*, dan Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat fi al-Tasyri' al-Islamy*. (Kairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1964), hlm. 52-53

Malik. Dengan demikian, Malik tidak merasa atau tidak menghendaki penolakan hadits yang bertentangan dengan *mashlahat al-mursalat*. Malik menolak hadits Ahad tersebut karena hadits tersebut tidak memenuhi syarat untuk dijadikan hujjah, yang salah satu syaratnya adalah tidak bertentangan dengan kaidah umum syara'.

Dalam pada itu, untuk diterimanya suatu hadits *ahad*, para penulis tidak mensyaratkan bahwa hadits itu harus bertentangan dengan kaidah umum syara'. Oleh sebab itu, menurut mereka apabila ada ulama yang mengambil *mashlahat* yang bertentangan dengan hadits *ahad* berarti ulama tersebut meninggalkan nash untuk mengambil *mashlahat*. Dengan kata lain, ia mendahulukan *mashlahat* dari *nash* syara'.

Dari semua uraian tentang *al-mashlat al-mursalat* tersebut, dapat disimpulkan bahwa hubungan antara *al-mashlahat al-mursalat* Imam Malik dengan *nash* syara' sangat erat sekali. *al-mashlahat al-mursalat* tidak keluar dari dari *nash*, bahkan menjabarkan *nash* itu sendiri. Baik ditinjau dari segi rujukan pada *nash* maupun dari segi bertentangan tidaknya dengan *nash*, *al-mashlahat al-mursalat* Malik memiliki sandaran langsung pada prinsip-prinsip umum syara'. Prinsip umum syara' tersebut ada yang didukung oleh fatwa sahabat, tabi'in, dan ada pula yang didukung oleh amal ahli Madinah. Ketiga hal tersebut sangat dominan dalam dasar *istinbath* Imam Malik. Itulah konsep *istishlah* Imam Malik yang merupakan hasil dari perhatian yang sangat tinggi terhadap tujuan pokok syara'. Oleh sebab itu, konsep penggalan hukum seperti itu mempunyai relevansi dengan kehidupan sekarang, bahkan dapat dikembangkan. Konsep penggalan hukum seperti mempunyai relevansi dengan kehidupan sekarang, bahkan dapat dikembangkan.

Sejalan dengan dasar pemikiran Imam Malik mengenai konsep *istishlah* tersebut, maka kaidah *raf al-harj* dan *daf al-dharar* sangat dipegang teguh oleh Imam Malik. Atas dasar itu, maka bila terdapat ketentuan hukum yang dihasilkan dari *qiyas*

menyempitkan dan tidak mewujudkan *mashlahat* maka ketentuan hukum tersebut ditinggalkan dan beralih kepada *istihsan*.

Keempat, istihsan. Seperti telah disebutkan bahwa bila didapati ketentuan *qiyas* yang menyempitkan atau ketentuan hukum yang tidak mewujudkan kemashlahatan maka menurut Imam Malik beralih kepada *istihsan*. Hakikat *istihsan*, menurut Imam Malik adalah ketentuan hukum yang ditetapkan sebagai kekecualian dari kaidah umum, dan sebagai penghilangan kesempitan yang timbul akibat ketentuan *qiyas*. Dari situ terlihat bahwa *istihsan* merupakan salah satu cara untuk merealisasikan kemashlahatan. Dengan demikian, terlihat pula keeratan hubungan *istishlah* dengan *istihsan*.

Imam Malik pun dipandangan sebagai ulama yang mementingkan *istihsan*, bahkan berkata bahwa الاستحسان (Istihsan merupakan sembilan persepuluh ilmu).²⁸ Di antara maksud pernyataan tersebut adalah bahwa seorang faqih, tidak perlu mengambil ketentuan yang dihasilkan *qiyas* dalam masalah yang tidak ada nashnya atau yang tidak ada *ijma'*nya. Ketentuan *qiyas* yang tidak dapat diamalkan tersebut dapat diselesaikan dengan jalan *istihsan*. *Istihsan* ini oleh Imam Malik dinyatakan sebagai sembilan puluh persen ilmu.

Hal itu hampir senada dengan pengertian *qiyas* sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Rusyd, bahwa *istihsan* adalah membuang *qiyas* yang membawa berlebih-lebihan dalam hukum, kemudian berpaling daripadanya pindah kepada sebagian objke hukum yang lain karena ada perngertian yang berdampak pada aturan hukum dan dapat membatasi objek hukum tersebut.²⁹

Di antara contoh fatwa Imam Malik yang didasarkan pada *istihsan* adalah Imam Malik meriwayatkan hadits Zaid binTsabit, bahwa Rasulullah Saw. mengizinkan menjual pohon kurma berikut buahnya yang masih muda.³⁰ Padahal menurut aturan umum

²⁸ Abu Ishaq al-Syatibhi, *al-Itisham*. juz II, him. 138, Qadhi Iyadh, *Op. Cit.* him. 209

²⁹ Abu Ishaq, *Ibid.* him. 139

³⁰ Imam Malik, *Op. Cit.* him. 167

(*qiyas*) jual beli, akad, seperti itu dilarang karena mengandung *gharar* (penipuan dan spekulasi). Ketentuan umum dimaksud adalah hadits yang berbunyi:

ان رسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى
يبدو صلاحها (رواه مسلم)

Rasulullah Saw. melarang menjual buah-buahan sebelum tampak kelayakan untuk dijual. (HR. Muslim)

Namun, hal itu dibolehkan sebagai *rukhsash*, dan *gharar* yang terdapat dalam pada jual beli tersebut dapat ditoleris karena darurat. Selain itu, perbuatan tersebut sering dilakukan di kalangan masyarakat Madinah. Penolakan ketentuan umum tersebut karena alasan darurat merupakan bagian dari *istihsan*. Tampaknya, akad yang termasuk jenis itu adalah jula beli beli jeruk, petai, ketimun, rambutan, dan lain-lain yang masih muda dan masih berada di pohonnya seperti yang biasa terjadi pada masa sekarang.

Berdasarkan contoh tersebut, serta banyak lagi contoh lainnya, maka hakikat *istihsan* dalam fikih Imam didasarkan kepada dua hal:

- a) *Istihsan* adalah suatu fatwa dalam masalah yang tidak didasarkan atas kaidah umum, tetapi sebagai pengecualian dari kaidah itu, bilamana penerapan kaidah umum dipandang tidak mewujudkan *mashlahat* karena berten-tangan dengan dalil lain
- b) *Istihsan* digunakan apabila ketentuan *qiyas* membawa kepada kesempitan. Karena sesungguhnya *istihsan* dalam madzhab Maliki merupakan penghilangan kesempitan yang timbul akibat dari pemakaian *qiyas*, sedangkan *raf'u al-harj* itu juga merupakan tujuan syari'at yang harus diwujudkan. Dalam hubungan ini, Imam Malik berkata: "Sesungguhnya orang yang terlalu berpegang teguh kepada *qiyas*, ia hampir sunnah. Sesungguhnya *istihsan* itu adalah tiangnya ilmu".

Sebenarnya, dalam masalah *istihsan* semua madzhab mempunyai tujuan masing-masing, yaitu supaya *mujtahid* tidak terikat oleh keharusan ketentuan umum apabila bertemu dengan kemudharatan, atau menolak kemahslahatan. Akan tetapi, dalam fikih Malik, tujuan akhir dari *istihsan* itu adalah mementingkan sebagai *mashlahat* atau *qiyas*. Oleh sebab itu, *istihsan* menurut pandangannya berkaitan erat dengan *al-mashlahat al-mursalat*.

Dari fatwa-fatwa Malik yang didasarkan pada *istihsan* tersebut ternyata pada hakikatnya fatwa-fatwa tersebut berdasar pada ajaran-ajaran shahabat dan tabi'in. Bahkan ada fatwa yang didasarkan pada pada hadits Rasul dan *ijma'* ahli Madinah. Bagi Malik, fatwa shahabat, tabi'in, dan *ijma' ahl* Madinah merupakan bagian dari sunnah Rasul (*mulhaq Sunnah*). Dengan demikian, baginya, *mulhaq sunnah* tersebut merupakan bagian dari *nash syara'*. Oleh sebab itu, dalil yang menjadi dasar *istihsan* Imam Malik adalah *nash syara'* dalam arti luas. Atau lebih tepatnya, dasar *istihsan* ialah ajaran Rasulullah Saw., shahabat, dan tabi'in. Oleh sebab itu, *istihsan* Imam Malik tidak keluar dari *nash*.

Kelima *sadd al-dzara'i*. Konsep penggalian dan penetapan hukum ini masih berkaitan erat dengan konsep *istishlah*. Bahkan dapat dikatakan sebagai penjabaran dari *istishlah* tersebut. Alasannya, karena hakikat *sadd al-dzari'ah* itu adalah penutupan atau pemetusan jalan yang melahirkan kemaf-sadatan agar terpelihara kemashlahatan. Bila konsekwensi pelaksanaan ketentuan hukum tersebut berdampak negatif dan meudhdaratkan, maka ketentuan hukum itu dibekukan dan dinyatakan tidak valid, sehingga muncullah istilah *sadd al-dzari'ah*. Konsep ini juga sangat relevan dengan kehidupan masa kini. Bahkan banyak kebijakan pemerintah sekarang dapat dimasukkan pada konsep tersebut.

Imam Malik, dalam fatwanya, banyak menggunakan *istinbath sadd al-dzari'at*. Bahkan *sadd al-dzari'at* merupakan ciri khas fikih beliau. Dalam fikihnya, kedudukan *sadd al-dzari'at* sama halnya dengan kedudukan *al-mashlahah al-mursalat*. Oleh karena itu, Muhammad Abu Zahrah memandang hubungan antara *sadd al-*

dzari'at dan *al-mashlahat al-mursalat* dalam pemikiran fikih Imam Malik sangat erat.

Al-Syatibi pun pernah menegaskan, bahwa Malik merupakan ulama yang sangat berlebihan dalam menggunakan *sadd al-dzari'at*.³¹ Hal yang sama diungkapkan pula oleh Muhammad Hisyam Burhani. Ia menyatakan, tidak ada ulama yang lebih banyak menggunakan *sadd al-dzari'ah*, baik dari kalangan empat madzhab yang terkenal, maupun dari kalangan lainnya, kecuali Imam Malik. Hal itu sebagai dampak dari sikap Imam Malik yang sangat memperhatikan prinsip *al-mashlahat*. Oleh sebab itu, *al-maslahat* baginya merupakan dalil yang berdiri sendiri dalam *ushul al-tasyri* lainnya. *Sadd al-dzari'at* tidak lain hanya penerapan terhadap prinsip *al-mashlahat*.³²

Pernyataan al-Syatibi, bahwa Imam Malik merupakan ulama yang paling banyak menggunakan *sadd al-dzari'at* dapat dibenarkan, sebab banyak fatwa-fatwa Imam Malik yang didasarkan pada *sadd al-dzari'at*, walaupun perbuatan yang semula diperbolehkan tersebut hanya diduga dapat menimbulkan *mafasadat*, yakni walaupun tidak sampai kepada tingkat *ghalabat al-zhan*.

Sadd al-Dzariah tersebut bermacam-macam, ada yang disepakati untuk diterima, dan ada yang diperselisihkan. *Sadd al-Dzari'ah* yang disebut terakhir ini ialah sesuatu yang memabwa *mafasadat*, menurut kebanyakan kasus yang terjadi, walaupun tidak sampai pada derajat pasti atau *ghalabat al-zhan*.

Menurut Imam Malik dan Imam Ahmad, bentuk *dzari'at* tersebut dapat dijadikan sebagai dasar penetapan suatu hukum. Seperti jual beli *al-ajal* (bentuk jual beli barang dengan harga murah bila kontan, lebih mahal bila tidak kontan, pada waktu yang ditangguhkan). Kedua ulama tersebut mengharamkan jual beli *al-ajl* tersebut, karena menjadi penyebab terjadinya *riba*. Seperti

³¹ Lihat *al-I'tisham*, juz I, hal. 344. Lihat pula *Syarh Tanqih al-Fushul*, hlm. 448, *al-Furuq*, juz III, hlm. 266, dan al-Syaikani, *Op. Cit.*, hal. 299

³² Muhammad Hisyam Burhani, *Sadd al-Dzari'at fi al-Syari'at al-Islamiyat*, juz II, (Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976), hal. 459-460

seseorang menjual barang kepada orang lain dengan harga sepuluh ribu rupiah, sedangkan bila dibayar kontan, harganya lima ribu rupiah. Jual beli tersebut diharamkan.

Akan halnya menurut Imam Abu Hanifah dan al-Syafi'i, bentuk *dzari'at* tersebut, tidak merupakan *dzari'at* yang dapat merubah hukum. Oleh karena itu, jual beli *al-ajal*, yang duharankan Malik dan Ahmad itu, oleh Abu Hanifah dan Syafi'i tidak diharamkan. Karena menurut keduanya, jual beli seperti itu tidak termasuk *mafsadat* yang dapat diduga keras. Sementara itu, hukum asal jual beli adalah halal. Hukum asal tersebut tidak bisa ditinggalkan sepanjang tidak ada dalil yang dapat merubahnya. Dengan demikian, sepanjang *mafsadat* itu tidak merupakan dugaan keras (*ghalabat al-zhann*), maka hukum itu tetap berlaku pada hukum asalnya, yaitu halal.³³

Adanya perbedaan ulama dalam masalah tersebut, akibat dari perbedaan mereka tentang indikasi yang dapat mengungkapkan tujuan seseorang. Bagi al-Syafi'i, banyaknya kasus yang terjadi tidak cukup dijadikan sebagai indikasi, melainkan harus sampai kepada mendekati.

Banyak kasus yang terjadi dipandang masih berada di bawah lima puluh persen dari keyakinan. Dengan demikian, dugaan di sini masih lemah padahal suatu kepastian atau keyakinan tidak dirubah dengan dugaan yang lemah itu. Suatu ketentuan hukum yang sudah pasti tidak dapat dihapus dengan ketentuan hukum lain yang berdasar pada dugaan belaka. Oleh sebab itu, jual beli *al-ajal* bagi Imam Syafi'i dan Abu Hanifah tetap dibolehkan, mengingat hukum asal jual adalah boleh. Ketentuan hukum tersebut tidak bisa dinyatakan batal dengan ketentuan lain yang hanya berdasar pada dugaan.

Akan tetapi, menurut Imam Malik, banyaknya kasus yang terjadi sudah cukup dijadikan untuk mengetahui tujuan seseorang. Oleh sebab itu, jual beli *al-ajal* bagi Imam Malik dan Imam Ahmad tidak diperbolehkan, karena dari banyaknya dapat diduga, bahwa

³³ Qadhi Iyadh, *Op. Cit.*, him. 361. Lihat pula Imam Syafi'i, *al-Umm*, juz II, him. 33-34.

seseorang yang melakukan perbuatan itu berujuan riba. Dengan demikian, fikih yang berbentuk *sadd al-dzari'at* akan lebih banyak ditemukan dalam fikih Malik dan Ahmad.

Ulama lainnya yang banyak menggunkana *sadd al-dzari'at* adalah Bin Qayyim. Bahkan ia menegaskan, bahkan ia menegaskan, bahwa masalah *sadd al-dzari'ah* ini merupakan seperempat *taklif* (perintah) syara'.

Para ulama membagi *dzari'at* kepada beberapa bagian. Namun demikian, di antara para ulama terjadi perbedaan pendapat dalam membaginya. Antara lain menurut al-Qarafi, memabagi *dzari'at* kepada tiga bagian;

- a) *al-dzari'at* yang disepakati untuk ditutup;
- b) *al-dzari'at* yang disepakati untuk tidak ditutup (tetap dipertahankan); dan
- c) *al-dzari'at* yang diperselisihkan

Dalam hal nomor tiga, oleh Imam Malik diharuskan untuk ditutup.

Al-dzari'at yang disepakati untuk ditutup itu, batasannya berupa *al-dzari'at* (jalan) yang secara yakin atau diduga keras dapat menimbulkan *mafsadat*. Dari batasan ini dapat disimpulkan bahwa *al-dzari'at* yang tidak bisa diketahui secara bahwa perbuatan itu akan menimbulkan *mafsadat*. Demikian pula jalan (*al-dzari'at*) yang tidak dapat diduga keras atau kuat bahwa perbuatan itu dapat menimbulkan *mafsadat*. Yang dimaksud yakin dan dugaan keras di sini bukan dugaan orang melakukan suatu perbuatan yang diperbolehkan itu, melainkan dugaan menurut seseorang atau menurut kebiasaan umum perbuatan itu dapat membawa bencana, maka ia harus mempertanggungjawabkannya.

Di antara contoh-contoh hukum menurut Imam Malik yang didasarkan pada *sadd al-dzariah* adalah:

- a) Imam Malik membolehkan meminjam hewan, makanan, harta lainnya yang berharga diperbolehkan, kecuali meminjam

hamba sahaya. Alasannya, khawatir akan mendatangkan hal yang dilarang, seperti meminjam hamba sahaya menggaulinya.

- b) Ulama Madinah memakruhkan berpuasa selama enam setelah hari Raya Fithri. Mereka khawatir melakukan *bid'at*, seperti puasa itu dipandang sebagai puasa wajib setelah puasa Ramadhan. Malik menyatakan bahwa tidak ada seseorang pun *ahl al-ilm (ahli atasr)* atau fikih yang berpuasa enam hari setelah *'id al-Fithri* itu. Demikian pula, tegas Malik, tidak seorang pun ulama *salaf* yang menganjurkan puasa tersebut.³⁴

Sehubungan dengan hal tersebut, al-Syatibhi menyatakan bahwa pelarangan Imam Malik terhadap puasa enam hari setelah bulan Ramadhan itu karena Imam Malik berpegang kepada prinsip *sadd al-dzari'ah* sekalipun ada hadits yang menganjurkan puasa enam hari tersebut³⁵

- c) Imam Malik melarang membaca ayat-ayat *sajdat* setelah shalat Shubuh dan shalat Ashar. Alasannya, karena Rasulullah Saw. melarang shalat setelah shalat Shubuh hingga terbit matahari dan setelah shalat Ashar hingga terbenam matahari. Sujud merupakan bagian dari shalat. Oleh sebab itu, membaca ayat-ayat *sajdat* pada waktu itu dilarang.³⁶

- d) Dan lain-lain.

Sistematika penggalian hukum Imam Malik tersebut di atas berurutan secara skala prioritas. Dalam arti, sepanjang cara penggalian hukum yang pertama masih efektif, maka tidak dapat beralih ke dalil lain (cara yang berikutnya), lebih-lebih bila lompat ke cara yang ketiga, demikian selanjutnya. Ketetapan tersebut menunjukkan bahwa untuk menggali hukum diharuskan memiliki pengetahuan mengenai metodologi penggalian hukum yang utuh dan menyeluruh.

Dalam mengomentari kesempitan ruang lingkup *manshush* menurut Imam Malik seperti telah disebutkan di atas, maka dapat

³⁴ Imam Malik. hlm. 290

³⁵ Qadhi Iyadh. *Op. Cit.*, hal. 290

³⁶ Imam Malik. *Op. Cit.*, hlm. 210

dikemukakan di sini bahwa pandangan Imam Malik tersebut menunjukkan pula bahwa masalah yang dapat dimasukkan ke dalam *dilalat qath'i* lebih sedikit bila dibandingkan dengan pandangan *jumhur* ulama. Akan tetapi dilain pihak, menurut Imam Malik bentuk *nash* itu tidak hanya al-Qur'an dan al-Hadits saja. Redaksi fatwa shahabat dan fatwa tabi'in, bagi Imam Malik, merupakan teks (*nash*) yang dapat dijadikan sumber hukum dan dapat dijadikan sebagai rujukan *qiyas*. Dengan demikian, kesempitan ruang lingkup *manshush* Imam Malik, di satu sisi dapat diperluas dengan jumlah macam *nash*. Akan tetapi, dari sisi lain, fatwa shahabat dan tabi'in tersebut dapat mempersempit luasnya ruang lingkup *manshush* dalam al-Qur'an dan al-Hadits itu sendiri.

Keterikatan Imam Malik pada *sunnah* (tradisi) ahli Madinah membuat al-Qur'an dan al-Hadits dapat ditatkhish oleh tradisi tersebut. Hal ini berarti budaya lokal dapat membatasi keumuman *lafazh* al-Qur'an dan al-Hadits. Dengan demikian, kesimpulan ini dapat memperkuat pendapat yang menyatakan bahwa hukum yang dibawa oleh *syari'ah* Islam terdapat yang bersifat lokal (kondisional) dan terdapat yang bersifat non-kondisional. Namun pertanyaan berikutnya, bagaimana cara menentukana hukum yang bersifat kondisional tersebut. Atau kondisi yang bagaimana yang dapat membatasi al-Qur'an itu: sejauh manakah kelenturan hukum Islam itu?

Mengenai sumber hukum yang dipegang oleh Imam Malik sebagaimana terdapat dalam *al-Muwaththa* dan *al-Mudaw-wanah*, sumber hukum yang dipegang Imam Malik adalah al-Qur'an, Sunnah Rasulullah Saw. dan Sunnah ahli Madinah, baik yang disepakati oleh seluruh ulama Madinah yang dikenal dengan *ijma* ahli Madinah, maupun yang tidak disepakati yang dikenal dengan fatwa shahabat dan fatwa tabi'in. Imam Malik sangat terikat pada *sunnah* ahli Madinah tersebut. Oleh karena itu, ia dikenal sebagai kaum tradisionalits. Namun, karena ajaran *sunnah* ahli Madinah tersebut mempunyai nilai yang dapat melintasi ruang dan waktu, maka ia dapat berkembang dan mampu menjawab tantangan zaman serta mempunyai relevansi dengan kehidupan modern. Hal

itu menunjukkan bahwa pola fikir dan metodologi penggalian hukum para shahabat dan tabi'in bersifat responsif dan dapat berkembang.

Selain itu, fikih Malik yang terdapat dalam *al-Muwatha* dan *al-Mudawwanah* tidak hanya merupakan himpunan fiqh *atsar* tetapi juga merupakan himpunan fiqh ulama Madinah yang bersifat *ijtihadi*, yaitu fikih yang digali melalui ijtihad seperti *qiyas*, *isitishlah*, *isitihsan*, dan *sadd al-dzari'at*.

E. PENUTUP

Dari uraian singkat di atas dapat diketahui bahwa Imam Malik termasuk salah seorang ulama yang berkarakter empiristik. Hal itu bisa dibuktikan antara lain atas hasil pengkajian dan penggalian hukum yang senantiasa didasarkan pada situasi dan kondisi yang dihadapinya.

Dengan demikian, metodologi penggalian dan penerapan hukum yang digunakan oleh Imam Malik akan bisa digunakan setiap saat di setiap tempat. Apalagi, sistematika penggalian hukumnya sangat mementingkan *kemashlahatan* (*istishlah*) sehingga akan mudah diterima oleh masyarakat. *Wallahu a'lam*.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Ishaq al-Syatibhi, *al-Muwafaqat*, al-Maktabat al-Tijariyah al-Kubra, Kairo, 1975

_____, *al-Itisham*,

Abu Bakar al-Khatib, *Tarikh Baghdad*, Mathba'ah al-Sa'adat, Kairo, 1931.

Abu Zahroh, *Ushul Fiqh*, Cairo: Dar Al-Fikr al-Arobi, t.t.

Ahmad Amin, *Dhuha Islam*, Makyabat al-Nahdhat al-Misriyyat, Kairo, 1974.

- Al-Qadhi Iyad, *Tartib al-Madarik*, Wujarat al-Awqaf, Rabath.
- Al-Dahlawi, *Hujjatullah al-Balighat* Dar al-Ma'arif, Beirut.
- Ali Hasaballah, *Ushul al-Tasyri' al-Islamy*, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1976
- Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islami al-Siyasi wa alDin wa al-Tsaqafi wa al-Ijtima'i*,
Dar al-Fikr al-Arabi, Kairo, 1976.
- Ibn Hajar al-Atsqalani, *Tahdzib al-Tahdzib*, juz III, Darut al-Ma'arif al-Nidhamiyah,
Imam Syafi'i, *al-Umm*,
- Izzuddin Ibn al-Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh*, 1274 H.
- Khudari Bek, *Tarikh al-Tasyri'i al-Islami*, Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra: 1976
- Malik Ibn Anas, *al-Muwaththa*, al-Halabi, Kairo.
_____, *Al-Mudawwanah al-Kubra*, Dar al-Fikr, Beirut
- Muhammad Ibn Jariri al-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Mulk*,
Dar al-Fikr, Beirut, 1979.
- Muhammad Salam Madzkur, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami*, Dar al-Nahdhat al-Arabiyyat, Kairo, 1984.
_____, *Ushul Fiqh al-Islami*, Dar al-Nahdhat al-Arabiyyat,
Kairo: 1976.
- M. Musthafa Sya'laby, *Ta'lil al-Ahkam*, Dar Nahdhat al-Arabiyyat,
Kairo, 1981.
- Muhammad Ma'ruf Dawalibi, *al-Madkhal Ila 'Ilm Ushul al-Fiqh*,
Musthafa Zaid, *Al-Mashlahat fi al-Tasyri' al-Islamy*, Dar al-Fikr al-Araby, Kairo, 1964.)

Muhammad Hisyam Burhani, *Sadd al-Dzari'at fi al-Syari'at al-Islamiyat*, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976.

Syihabuddin Abi al-Abbas al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushul*, Maktabat al-Rif'at Fauzi, Kairo, 1973.

Wali Allah al-Dahlawi, *Hujjat Allah al-Balighat*, Dar al-Ma'rifat, Beirut.

DR. H. Rachmat Syafe'i, lahir di Limbangan, Garut pada tanggal 3 Januari 1952. Memperoleh gelar Sarjana (S1) dari Al-Azhar University (1974) dan IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1984), gelar Master (S2) dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1984 dan Doktor (S3) dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1992. Pekerjaan yang digelutinya sekarang adalah sebagai Dosen di IAIN Sunan Gunung Djati Bandung dan menjabat Ketua Bidang Kajian Hukum Islam di Pusat Pengkajian Islam dan Pranata (PPIP) IAIN Sunan Gunung Djati Bandung.